

PAULUS' BESKRIVELSE AF DEN KRISTNE LEVEVIS ER IKKE EN ENTYDIG BESKRIVELSE AF DEN KRISTNES KARAKTERTILSTAND

– En læsning af Rom 6,1-8,13



Adjunkt, ph.d., cand.theol. Klaus Vibe

Resumé: En række nyere læsninger af Rom 6,1-8,13 forbinder dåben med etableringen af en ny moralsk-psykologisk karaktertilstand. Denne artikel argumenterer for, at det ikke er muligt ud fra Rom 6,1-8,13 at give en definitiv beskrivelse af den døbttes karaktertilstand. Paulus beskriver dåben som løsningen på et problem, som ikke adækvat kan beskrives som et rent moralsk problem. Artiklen argumenterer dog for, at begrebet selvkontrol er nyttigt til at beskrive den karaktertilstand, som Paulus' beskrivelse af den kristne levevis fremstår som et udtryk for – så længe det underforstås, at dette ikke er et entydigt begreb.¹

1 Indledning

1.1 Udgangspunktet for denne artikel

Denne artikel beskæftiger sig med Paulus' beskrivelse af det døbttes menneskes levevis i Rom 6,1-8,13. Paulus gør her en fordring om hellighed (*ἀγιασμός*) gældende, og denne artikel diskuterer, i hvilken udstrækning det hellige liv kan beskrives ud fra et antikt moralsk-psykologisk perspektiv. Min artikel er motiveret af, at flere nyere og substantielle studier af Romerbrevet argumenterer for, at Paulus her beskriver overgangen fra en moralsk-psykologisk karaktertilstand til en anden. Der peges på, at Paulus' beskrivelse af subjektet i 7,7-25 reflekterer antikke moralsk-psykologiske beskrivelser af fænomener som viljessvagthed/umådeholdenhed (*ἀκρασία*) og tøjlesløshed (*ἀκολασία*), mens troen, dåben og åndsmodtagelsen i forlængelse heraf fremstår som løsningen på dette problem.

Troels Engberg-Pedersen har argumenteret for, at der er lighedstræk mellem stoicismen og Paulus' tænkning. Ligheden viser sig blandt andet derved, at *erkendelsen* af det gode (stoicismen) eller af Kristusbegivenhedens betydning (Paulus) er forbundet med en transformation af den menneskelige psyke, som får det erkendende subjekt til at leve på en helt ny måde. Engberg-Pedersen peger på, at i stoicismen »everything hangs on coming to see the good, on getting a proper rational grasp of it. Then all 'passions' will be blotted out. There will be no weakness of will. And one will always and only *act* upon one's (new) insight« (Engberg-Pedersen 2000, 53 – kursivering oprindelig). Med hensyn til Paulus' argumentation i Rom 7,7-8,13 gælder det, at »he [Paulus] relies crucially on the moral psychology which went into the analysis of weakness of will (*akrasia*) in the ancient ethical tradition,« hvilket indebærer, at »the state of being 'under sin'« defineres »as one of constantly *risking* to sin due to an incomplete internal transformation of the psyche« (Engberg-Pedersen 2000, 240). Kristustroen repræsenterer dog løsningen på viljessvaghedens problem, for »if they [Paulus' tilhørere] believe Paul's story and thus become part of it by seeing and identifying themselves completely with the figure of Christ [...] then *these people will themselves in fact cease altogether to sin*« (Engberg-Pedersen 2000, 252 – kursivering oprindelig).

Emma Wasserman argumenterer i sin bog *The Death of the Soul in Romans 7* for, at Paulus' beskrivelse af synden i Rom 6-8 ligger i forlængelse af en platonisk diskurs, som indebærer, at sindet (νοῦς) står i et modsætningsforhold til synden/lidenskaberne, hvor sindet overmandes af synden/lidenskaberne, så personen kommer til at handle imod sit eget sinds ønske (Wasserman 2008b, 81-95). Hun læser Rom 6-8 som en beskrivelse af, hvordan mennesket befries fra det problem, som manifesterer sig i 7,7-25 som tabet af selvkontrol, og dåben og Ånden fremstår således som katalysatorer for en moralsk-psykologisk forvandling, for Paulus »seems to assume that baptism in chapter 6 and πνεῦμα in chapter 8 serve to restore the lost capacity for self-control that is a condition for obedience to God« (Wasserman 2008b, 135).²

Wasserman tolker de fleste af Paulus' referencer til døden i Rom 6-8 som metaforiske beskrivelser af de syndige lidenskabers herredømme. Det samme gør William Horst i sin bog, *Morality, Not Mortality*. Her argumenterer Horst for, at dødens problem i Rom 5-8 repræsenterer et moralsk problem, som manifesterer sig derved, at menneskets vilje beherskes af lidenskaberne. Han peger på en række eksempler på det, han definerer som »Parallels to Platonic Moral-psychological discourse in Romans 6:1–8,13« (Horst 2022, 69, 69-117), og hævder om de døbt, at »now that they have experienced freedom in Christ, they are able to live in accordance with the Spirit [...] since they are free from the sort of moral self-contradiction (i.e., moral death) that they previously experienced (6:4, 8, 11; 7:6; 8:1–4)« (Horst 2022, 95).

Engberg-Pedersen, Wasserman og Horst har det til fælles, at de læser Rom 6,1-8,13 som en beskrivelse af løsningen på et moralsk-psykologisk problem, som tydeligst manifesterer beskrivelsen af subjektet i 7,7-25. Den indre mentale konflikt, som manife-

sterer sig i subjektets tab af selvkontrol, gør sig således ikke gældende for den, der i kraft af dåben og åndsmodtagelsen befinder sig et andet sted moralsk-psykologisk set. Begrebet selvkontrol hører hjemme i antikkens etiske tradition. Denne tradition har to ord for selvkontrol til rådighed, *ἐγκράτεια* og *σώφροσύνη*,³ som ikke nødvendigvis er synonyme, men som i hvert fald i visse sammenhænge bruges til at beskrive to forskellige karaktertilstande. Forudsat at begrebet selvkontrol er et relevant begreb for fortolkningen af Rom 6,1-8,13, er det således værd at overveje, hvilken form for selvkontrol den kristne levevis er et udtryk for. Denne problematik er udgangspunktet for denne artikels ønske om at adressere spørgsmålet om, i hvilken udstrækning det er muligt ud fra 6,1-8,13 at beskrive det døbt menneskes moralsk-psykologiske karaktertilstand.

1.2 Vejen frem i denne artikel

Antikkens etiske tradition havde et veludviklet begrebsapparat til rådighed til at beskrive forskellige moralsk-psykologiske karaktertilstande, som nyere Paulusforskning også har gjort brug af i sin tolkning af subjektets problem i 7,7-25. Hvis dåben og åndsmeddelelsen repræsenterer løsningen på det moralsk-psykologiske problem, som skitseres i 7,7-25, er det således også værd at overveje, i hvilken udstrækning det er muligt med udgangspunkt i antikkens begrebsapparat at beskrive den karaktertilstand, som Paulus' beskrivelse af den kristne levevis er et udtryk for.

Begrebet selvkontrol repræsenterer i denne sammenhæng en moralsk set bedre karaktertilstand end fx viljessvaghed/umådeholdenhed (*ἀκρασία*) eller tøjlesløshed (*ἀκολασία*). Ved at tage udgangspunkt i en antik beskrivelse af de forskellige moralsk-psykologiske karaktertilstande er det muligt at vurdere, i hvilken udstrækning det er muligt at beskrive den moralsk-psykologiske karaktertilstand, som Paulus' beskrivelse af den kristne levevis fremstår som et udtryk for.

Jeg vil således med afsæt i Plutarks traktat *Om den etiske dyd* give en introduktion til, hvordan forskellige moralsk-psykologiske karaktertilstande blev beskrevet i antikken. På den baggrund vil jeg argumentere for, at Paulus' beskrivelse af løsningen på syndens og dødens problem transcenderer en rent moralsk diskurs, idet den af Paulus skitserede løsning på syndens problem er forbundet med en form for levendegørelse, som ikke har nogen parallel i antikkens etiske tradition. Samtidig gælder det, at Paulus' argument indikerer, at det kristne menneske er et andet sted moralsk set end subjektet i 7,7-25, hvilket blandt andet kommer til udtryk derved, at Paulus hævder, at det kristne menneske opfylder Guds lov. Denne artikel konkluderer således, at begrebet selvkontrol er relevant for fortolkningen af denne del af Romerbrevet, såfremt det underforstås, at selvkontrol ikke er et entydigt begreb, hvilket indebærer, at det kun i begrænset udstrækning er muligt at beskrive den moralsk-psykologiske karaktertilstand, som Paulus' beskrivelse af den kristne levevis fremstår som et udtryk for.

2 Selvkontrol og andre karaktertilstande ifølge Plutark

Udtrykket *moralsk-psykologisk karaktertilstand* refererer til det, Aristoteles betegner som τὰ ἥθη (*Eth. Nic.* 7.1 1145a15). I en engelsk tradition oversættes τὰ ἥθη med »states of moral character« (Rackham 1934), mens det i dansk sammenhæng er oversat med »sjælstilstande« (Møller 1936). Begge oversættelser giver mening, fordi et menneskes moralske karakter i denne sammenhæng afspejler dets indre psykiske konstitution. Plutark (ca. 45-120 e.Kr.) argumenterer i traktaten *Om den etiske dyd* imod den stoiske opfattelse, at negative følelser udspringer af fejlagtige opfattelser af, hvad det gode indebærer.⁴ Den stoiske vise person er ikke følelsesløs, men alene bærer af gode følelser (εὐπάθεια), som stoikerne definerer som glæde (χαρά), agtpågivenhed (εὐλαβεία) og vilje (βούλησις) (*SVF.* 3.431).⁵ Det stoiske ideal om ἀπάθεια er således et ideal om fraværet af negative følelser og et udtryk for den opfattelse, at de negative følelser reflekterer et menneskes samtykke til fornuftsstridige opfattelser, som hindrer mennesket i at leve efter fornuftens perspektiv, som det moralsk set gode liv i sig selv er et udtryk for.⁶

Plutark argumenterer imod den stoiske opfattelse, fordi han mener, at lidenskaberne har rod i den irrationelle del af menneskets sjæl.⁷ Mennesket kan ikke skille sig af med denne del af sin sjæl. Derfor var Plutark også fortalende for det etiske ideal om μετριοπάθεια, som indebærer, at lidenskaberne ikke udviskes, men holdes under kontrol.⁸ John Dillon har dog peget på, at »the positions of the two schools seem to come, on the practical level at least, dangerously close« (Dillon 1978, 2), hvilket bekræftes af Plutarks redegørelse for begrebet σωφροσύνη.

Plutark skitserer i sin traktat forskellen mellem selvkontrol (σωφροσύνη), mådehold (ἐγκράτεια), umådeholdenhed (ἀκρασία) og tøjlesløshed (ἀκολασία). Plutark tager tydeligvis udgangspunkt i Aristoteles' beskrivelse af ἀκρασία i bog syv i *Den nikomacheiske etik* (ikke mindst *Eth. Nic.* 7.4.1147b-1148b14).

Plutark hævder, at »den, der udviser mådehold leder begæret ved hjælp af den fornuft, som har kraft og som udøver herredømme, men denne person leder ikke begæret uden smerte [...] idet denne person i sit indre er fuld af kamp og tumult« (Plutark, *Virt. mor.* 445 B-C). Han hævder også, at »umådeholdenheden ganske vist bevarer dømmekraften ved hjælp af fornuften, som er korrekt, men den føres bort af lidenskaberne, som er stærkere end fornuften, imod dømmekraften« (445E). Umådeholdenhed gør sig således gældende »når en person kender det gode, men ikke bruger det,« (446A), det vil sige, når en person kender det gode, men ikke handler efter det.⁹

Umådeholdenheden adskiller sig imidlertid fra tøjlesløsheden. Plutark understreger, at den tøjlesløse har et slet begær og en slet fornuft (445D), og i en vigtig passage beskriver han forskellen på en klargørende måde:

Derfor adskiller umådeholdenheden sig fra tøjlesløsheden, for mens fornuften besejres af lidenskab i umådeholdenheden, så kæmper den tøjlesløse fornuft ikke imod lidenskaberne, og mens den umådeholdne for-

nuft følger lidenskaberne selv om den argumenterer imod dem, så leder den tøjlesløse fornuft lidenskaberne idet den forsvaret dem (445E).

For den person, som har fuldkommen selvkontrol (*σωφροσύνη*), forholder det sig ganske anderledes, for her gælder det, at

når fornuften har uds lukket begæringernes overdrevne, forrykte og vilde bevægelser, og når de begæring, som naturen med nødvendighed har brug for, er blevet gjort samstemmende, lydige, venlige og samarbejdende ved hjælp af praktiske fornuftsbeslutninger, så sætter de sig hverken op imod fornuften, eller giver efter for noget, som er i modstrid med fornuften, ej heller handler de uregerligt, eller er ulydige, men enhver impuls er derimod let at lede (446D).

Plutarks etiske ideal indebærer, at lidenskaberne er under fuld kontrol, således at de ikke repræsenterer en hindring for mennesket i at gøre det gode. Det fremgår således, at både det stoiske ideal om *ἀπάθεια* og det platoniske ideal om *μετριοπάθεια* forudsætter, at den vise lever efter fornuftens anvisninger frem for det lidenskabelige begær.¹⁰

3 Rom 6,1-23

3.1 Emma Wassermans og William Horsts tolkning af døden og livet i Rom 6

Strukturelt fremstår Rom 6,1-8,13 som et relativt velafgrænset afsnit, for, som Brendan Byrne skriver i sin nylige bog om Romerbrevet: »Most interpreters argue that the stress on the overwhelming force of God's grace in [Rom] 5:12–21 prompts Paul to introduce an ethical sequence, making clear that grace by no means implies licence to sin« (Byrne, 2021, 130).

Emma Wasserman argumenterer for, at Paulus beskriver dåben som en analogi for en moralsk-psykologisk forvandling. Denne tolkning af Paulus' beskrivelse af dåben er for Wasserman forbundet med en særlig tolkning af Paulus' referencer i Rom 6 til livet og døden, for med få undtagelser gælder det, at »the language of life and death/crucifixion as applied to the baptized makes sense as metaphors that convey domination used here in both positive and negative sense« (Wasserman 2008b, 133). William Horst argumenter for det samme, når han hævder, at »Paul conceptualizes human plight as a matter of humanity's subjection to sinful passions and the eschatological condemnation that results, without any need to further posit that certain elements of the passage refer to imputed mortality or cosmic powers« (Horst 2022, 64).¹¹

Horst skitserer tre forskellige tilgange til Paulus' beskrivelse af døden i Rom 6-8 på en hjælpsom måde:

The first focuses on *human mortality* as a consequence of sin. The second involves the notion that Death and Sin are *cosmic powers* that work in opposition to God's redemptive purposes to corrupt and destroy humanity. The third, which is argued by comparatively fewer scholars, but which I nonetheless find most compelling, draws from Hellenistic moral-psychological discourse to understand 'death' as a state of serious *moral failure* due to the domination of the mind by passions associated with embodied life. (Horst 2022, 4 – kursivering oprindelig)

Jeg vil i denne artikel argumentere for, at Paulus' referencer til døden i Rom 6,1-8,13 bedst lader sig tolke som reference til døden som en konsekvens af synden, det vil sige den død, som manifesterer sig i legemet som dødelighed, men som samtidig har den eskatologiske død som sit endemål.¹² Grundlæggende må man spørge, hvorfor Paulus i denne del af Romerbrevet så konsekvent henviser til såvel synden som døden, hvis disse begreber dybest set refererer til det samme – nemlig de syndige lidenskabers herredømme. Derudover må det fremhæves, at Paulus i denne del af Romerbrevet ikke alene beskriver synden og døden som et forbundet problem, men også eksplicit forbinder døden med legemet frem for sjælen (jf. 6,12; 7,24; 8,10.11). Dette indikerer, at dåben i denne del af Romerbrevet beskrives som en del af løsningen på et problem, som ikke adækvat kan beskrives som et rent moralsk problem.

3.2 En anden tolkning af døden og livet i Rom 6

Romerbrevet 6,1-11 er en udløber af argumentet i 5,12-21. Paulus har i 5,12-21 redegjort for sammenhængen mellem synden og døden. Han har beskrevet synden som årsag til døden og understreget, at døden kom til alle mennesker, fordi alle syndede (5,12-14). 5,12-21 udfolder således følgerne af Adams synd på den ene side og følgerne af Kristi retfærdige gerning på den anden side, idet Paulus sammenfatter sin tese i 5,18 på følgende måde: ligesom Adams fald blev til fordømmelse for alle mennesker, sådan er Kristi retfærdige gerning også blevet til retfærdighed og liv for alle mennesker. Fordømmelsen (*κατάκριμα*) refererer til det forhold, at døden ved den enes fald er kommet til at herske over alle mennesker (5,16.18).

Enhver læser må gøre op med sig selv, hvorvidt Paulus' referencer til døden i 5,12-21 skal forstås som en beskrivelse af et moralsk forfald. Horst lægger for sin del ikke skjul på, at han tolker Paulus' beskrivelse af døden i disse vers som en beskrivelse af »the imposition of moral 'death'« (Horst 2022, 140). I mine øjne giver teksten bedre mening, hvis den læses som en beskrivelse af årsagen til døden forstået som den død, der er en konsekvens af menneskets synd mod Gud, det vil sige den død, som manifesterer sig i legemet som dødelighed, og som samtidig har den eskatologiske død som sit endemål. En sådan læsning af Rom 5,12-21 giver ikke mindst mening, fordi det evige liv fremstår

som løsningen på syndens og dødens problem (5,21). Men denne læsning giver også mening i lyset af den efterfølgende argumentation i 6,1-8,13.

Hans Dieter Betz har peget på, at Rom 6,3-4 repræsenterer en videreudvikling af det syn på dåben, som udfoldes i Gal 3,26-28, så dåben i Rom 6,1-11 fremstår »as the Christian initiation ritual,« som »marks the point at which the individual Christian is 'implanted' (6.5) into the salvation process« (Betz 1994, 110, 111). Paulus har i Gal 2,20 beskrevet sig selv som korsfæstet med Kristus. I Rom 6,1-11 beskriver han dåben som en dåb til Kristi død, det vil sige »as initiation into the experience of salvation in Christ« (Betz 1994, 112). Spørgsmålet er så, hvad denne indpodning i frelsesprocessen indebærer.

Spørgsmålet om de kristnes levevis introduceres gennem de retoriske spørgsmål i 6,1-2, og de kristnes levevis er også inden for horisonten af udsagnet om, at det gamle menneske er blevet korsfæstet med Kristus, for at de døbt skal vandre i livets nyhed (6,4). Paulus understreger dermed, at der er etiske implikationer forbundet med det at blive døbt til Kristi død.¹³

Udtrykket »livets nyhed« har dog en særlig betydning, for, som Michael Wolter har påpeget: »Mit *καινότης ζωῆς* bezeichnet Paulus nicht ein durch Bekehrung und Taufe *er-neuertes* Leben im Gegenüber zum vorherigen Leben . . . Es ist das 'Leben' selbst, das die Getauften vorher nicht hatten und das sie jetzt neu gewonnen haben« (Wolter 2014, 374 – kursivering oprindelig). Udtrykket *καινότης ζωῆς* indebærer altså, at den døbt har fået del i en ny og anderledes form for liv, som den døbt ikke tidligere havde adgang til. Det giver mening, eftersom Paulus selv angiver sit eget udsagns semantiske horisont, når han påpeger, at de døbt skal vandre i livets nyhed, *ligesom Kristus blev oprejst fra de døde* ved faderens herlighed (Rom 6,4). Romerbrevet 6,5 begrundes (γάρ) da også det forudgående udsagn ved at understrege, at den, der er blevet forenet med en død, der ligner Kristi død, også vil blive (*ἐσόμεθα* – futurum) forenet med en opstandelse, som ligner hans. Paulus understreger således, at opstandelsen repræsenterer noget fremtidigt, mens den finale *ἴνα*-sætning i 6,4 viser, at de døbt i et vist mål allerede nu vandrer i opstandelseslivets nyhed.

I 6,6 skriver Paulus, at det gamle menneske er blevet korsfæstet med Kristus, for at syndens legeme skulle tilintetgøres. Det gamle menneske er et metonymisk udtryk for den menneskelige eksistens før omvendelsen/dåben (se Dunn 1988, 318; Wolter 2014, 378). Den adverbielle infinitiv-konstruktion τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ uddyber, hvad den forudgående hensigtsbisetning indebærer: Tilintetgørelsen af syndens legeme er forbundet med en befrielse fra syndens herredømme. Paulus' videre argument viser imidlertid, at syndens legeme endnu ikke er tilintetgjort (8,10). Så selv om Paulus helt åbenbart kan beskrive befrielsen fra synden som et nutidigt gode (6,18.22), ligger den definitive tilintetgørelse af syndens legeme stadig ude i fremtiden, hvilket bekræftes af, at Paulus forbinder frelsens fuldendelse med legemets for-

løsning (8,23). Trældommen under synden (6,6) er således uløseligt forbundet med trældommen under forgængeligheden (8,21).

Paulus' begrundende forklaring (γὰρ) i 6,7 giver således også god mening i sin sammenhæng. Verset spiller ikke nogen nævneværdig rolle i Wassermans og Horsts analyser af 6,1-8,13.¹⁴ Michael Wolter har dog peget på ligheden mellem Rom 6,7 og formaningerne i Siraks bog 18,21 og 22: »du skal vise omvendelse fra dine synder i tide« (18,21), og »du skal ikke vente indtil døden med at blive retfærdiggjort« (18,22). Den sidste sætning forudsætter, at dødens indtræfning betyder, at der ikke længere kan rejses krav over for den pågældende, hvilket viser, at døden er forbundet med en form for retfærdiggørelse/frikendelse (jf. Sir. 26,29b). Paulus' udsagn i 6,7 indebærer således med Wolters ord, at

durch diese Teilhabe am Tod Jesu ist jeder, der auf Jesus getauft wurde, jenen Tod gestorben, den die Sünde vom Sünder einfordert. Daraus folgt, dass mit diesem Tod dem Anspruch der Sünde auf den Tod des Sünders Genüge getan wurde und dass die Sünde damit abgefunden ist: Sie hat bekommen, was ihr zusteht – den Tod des Sünders –, und sie hat darum keinem Anspruch mehr an diejenigen, die auf Jesus Christus getauft ist« (Wolter 2014, 380).

Dåben til Kristi død indebærer således, at Kristi død tilskrives den døbtte, så synden ikke længere kan gøre dødskravet gældende over for den døbtte, hvorfor den døbtte også er retfærdiggjort fra synden (δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας – 6,7). Derfor giver det også mening at sige, at de døbtte er befriede fra synden (6,18,22). Paulus' efterfølgende udsagn giver således også umiddelbar mening, når han fortsætter: »og hvis vi er døde med Kristus, så tror vi også, at vi skal leve [futurum] med ham, fordi vi ved, at Kristus efter at være blevet oprejst fra de døde ikke længere dør, at døden ikke længere er herre over ham« (6,8-9). Synden kan ikke gøre krav på den døbtte, fordi den døbtte gennem dåben har fået del i Kristi død (6,3-5), hvorfor den døbtte også skal regne sig selv for død for synden, men levende for Gud i Kristus Jesus (6,11). På samme måde som lovens krav ikke kan gøres gældende over for den, der er død for loven (Rom 7,1-6; jf. Gal 2,19-21), kan syndens krav om døden heller ikke gøres gældende over for den, der ved dåben er korsfæstet og begravet med Kristus.

Væsentligst i denne sammenhæng er det måske at bemærke, at Paulus selv præciserer, hvad dødens herredømme indebærer: at Kristus ikke længere dør (6,9). Paulus' beskrivelse af det privilegium, som døden for synden er forbundet med (6,10-11), har således ikke reetableringen af den tabte selvkontrol, som sin primære horisont; for den, der er død for synden, har håb om evigt liv (5,21; 6,23). Derfor påpeger Paulus også, at de døbtte skal leve (futurum) med Kristus (6,8). Dette ræsonnement repræsenterer baggrunden for de efterfølgende formaninger om ikke at lade synden herske i det dødelige

legeme (τὸ θνητὸν σῶμα – 6,12; 8,11) (6,12-23). Horst forstår Paulus' henvisning til de døbttes dødelige legemer (6,12) som noget, der »refers to the realm where sinful desires impact a person for the worse« (Horst 2022, 84), fordi det dødelige legeme har en sådan konnotation i den platoniske tradition (se Horst 2022, 83-86). Men det forhold, at Paulus (også) beskriver legemet som den sfære, hvor synden gør sig gældende (6,18-22; 7,5), betyder ikke, at Paulus' udfoldelse af dåbens betydning har reetableringen af den tabte selvkontrol som sin primære horisont. Dåbens liv har det evige liv som sit endemål (6,22.23), fordi det er dødens (i fysiologisk og eskatologisk forstand) problem, som dåbens liv fremstår som løsningen på.

3.3 Hvad er problemet i Rom 7,7-25?

Min læsning af 7,1-8,13 tager udgangspunkt i Justin Kings argument for, at Paulus' argument i Rom 7-8 er struktureret på følgende måde: 7,1-3 kohærerer med 7,7-24, 7,4 med 7,25a, 7,5 med 7,25 b og 7,6 med 8,1-39. Denne strukturanalyse giver plads til, at »elements from both 7.1-3 and 7.5 appear in the main text-unit of 7.7–24« (King 2017, 272). Det indebærer imidlertid, at Paulus i 7-8 beskriver overgangen fra en livsform til en anden, eftersom argumentet i 7,5-6 tydeligvis beskriver en overgang fra et før (7,5) til et nu (7,6). Spørgsmålet er så, hvad der kendetegner den ene livsform til forskel fra den anden.

Romerbrevet 7,7-25 er kendt for at være en af de mest omdiskuterede passager i Paulus' breve. Mange vil i dag tolke passagen som et eksempel på *προσωποποιία*, som var et velkendt retorisk virkemiddel i antikken, hvorigennem en forfatter for en stund kan give ordet til en karakter, som ikke repræsenterer forfatteren selv (se Stowers 1994, 264-72; Tobin 2004, 225-45).¹⁵ Wasserman tolker Rom 7,7-25 som et udtryk for, at Paulus giver ordet til en ikke-jøde, som gennem sit forsøg på at holde loven, når til en erkendelse af sin egen håbløse situation (Wasserman 2008a, 404-09); Horst følger Engberg-Pedersen, som læser passagen som en beskrivelse af en jøde, som ikke har fået del i forløsningen i Kristus (Horst 2022, 75). Det er ikke nødvendigt her at identificere subjektet i 7,7-25 definitivt.¹⁶ Det er mere afgørende at pege på, hvorledes Paulus' argumentation i Rom 7,7-25 repræsenterer en videreudfoldelse af den forudgående diskurs, som Paulus har etableret i 5,12-21, og ikke mindst af det synspunkt, Paulus har gjort gældende i 5,20, at loven kom til for at gøre overtrædelsen større. Paulus har også understreget, at synden ikke må være herre over de døbte, fordi de ikke er under loven, men under nåden (6,14), og i forlængelse heraf understreget, at læserne er døde for loven (7,1-6), som han i forlængelse af 5,20 endvidere beskriver som et middel, hvorved de syndige lidenskaber blev aktiveret i læsernes lemmer (7,5).

Argumentet i 7,7-25 har imidlertid et tydeligt formål: at svare på det spørgsmål, som formuleres i 7,7 – hvad skal vi da sige, at loven er synd? – og det spørgsmål, som formuleres i 7,13 – blev dette gode [dvs. loven] så til død for mig? Paulus benægter med sit velkendte *μή γένοιτο* emphatisk begge dele (7,7.13). Loven er hellig, og budet

helligt, retfærdigt og godt (7,12), og det er synden, som er årsagen til døden, idet synden forårsager døden med Guds lov som instrument (*ἡ ἁμαρτία [...] διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον*) (7,13). Det bør således bemærkes, at Paulus' forsvar for loven også er præget af den diskurs vedrørende syndens og dødens årsagssammenhæng, som Paulus selv har introduceret i 5,12-21.

Det samme gør sig gældende for argumentets afslutning. Subjektet beskriver i 7,22-23, hvordan det oplever et modsætningsforhold mellem den lov, det erfarer i sine lemmer, og den lov, det glæder sig over i sit sind. Paulus definerer på den ene side den *første lov*, dels som en anden lov (*ἕτερος νόμος*), dels som syndens lov (*ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας*) (7,23), og på den anden side den *anden lov* med Guds egen lov (7,22). Med udtrykket *ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας* bruger Paulus *νόμος*-begrebet på en metaforisk måde, så det kommer til at repræsentere »a principle that obligates one to observe a code of conduct« (BAGD *νόμος* 1.a).¹⁷ Denne brug af lovbegrebet indebærer, at synden fremstår som en magt, som holder subjektet fanget (*αἰχμαλωτίζοντά με* – 7,23), og synden fremstår således som en magt, der tvinger subjektet til at handle imod sin egen vilje. Paulus' videre argument viser, hvad denne metaforiske brug af lovbegrebet indebærer, når han i 8,2 pointerer, at subjektet er blevet befriet fra syndens og dødens lov. Syndens lov er med andre ord forbundet med dødens lov, hvilket i denne sammenhæng vil sige med dødens herredømme.¹⁸ Dette er ikke overraskende i lyset af det forudgående argument, hvor Paulus igen og igen har understreget, at synden og døden er to indbyrdes forbundne størrelser (5,12-14.15.17.21; 6.16.20-21.23; 7.5.9.11.13.24). Det er derfor heller ikke overraskende, at subjektet i 7,7-25 til sidst udbryder: »hvem vil befri mig fra dette dødens legeme?« (7,24), eftersom døden repræsenterer det problem, som synden efterlader subjektet med. Pointen er dog ikke til at tage fejl af: Loven er ikke årsagen til døden (7,13), men ej heller i stand til at hjælpe subjektet til at blive fri for syndens herredømme, som ikke alene manifesterer sig i syndige handlinger, men også i det forhold, at subjektet, ligesom Adams efterkommere i øvrigt (5,12-21), er underlagt dødens herredømme.

I sin beskrivelse af subjektets møde med buddet om ikke at begære gør Paulus det klart, at døden også repræsenterer et præsentisk vilkår (7,9-13). Denne beskrivelse af døden lader sig enklest forklare ud fra Paulus' egen argumentation, som ikke alene forbinder legemet med døden (7,24; 8.10) men også med begrebet dødelighed (6.12; 8.11). Det er således ikke overraskende, at døden allerede nu gør sin indflydelse gældende i det trængte subjekt i 7,7-25.

Subjektet har dog tydeligvis også mistet sin selvkontrol. Subjektet gør ikke, hvad det gerne vil, men tværtimod hvad det hader (7,15), det gør ikke det gode, det gerne vil, men det onde, det ikke vil (7,19). Synden beskrives simpelthen som en agerende magt i subjektets liv (7,20). Beskrivelsen er ganske malerisk og synes at give genlyd af historien om Medea (se Stowers 1994, 260-64, 271-72; Tobin 2004, 232-33). I lyset af Plutarks beskrivelser af de forskellige moralske karaktertilstande, som der er redegjort for ovenfor, synes subjektet umiddelbart at repræsentere den akratistiske person, som un-

der indflydelse af sit eget begær kommer til at handle imod sin egen vilje og intention. Wasserman har dog påvist, at det ikke var ualmindeligt også at forbinde ἀκολασία med en form for fortrydelse eller sorg over ikke at være i stand til at handle anderledes. Det er således ikke helt enkelt at afgøre, hvilken form for moralsk forfald subjektet i 7,7-25 repræsenterer.¹⁹ På samme måde er det ikke helt enkelt at afkode, hvilken moralsk-psykologisk karaktertilstand Paulus' efterfølgende beskrivelse af den kristne levevis (8,1-13) fremstår som en beskrivelse af, blandt andet fordi denne beskrivelse også er indlejret i den diskurs, som har årsagssammenhængen mellem synden og døden som sin egentlige horisont.

3.4 Hvori består løsningen i Rom 8,1-13 på syndens og dødens problem?

Det er værd at bemærke, at Paulus indleder kapitel 8 med at understrege, at der ikke er nogen fordømmelse (κατάκριμα) for dem, der er i Kristus Jesus (8,1). Begrebet κατάκριμα optræder ikke ofte i Paulus' breve. Ud over 8,1 optræder det i Paulus' breve alene i 5,16 og 5,18. Det er således heller ikke vanskeligt at indholdsbestemme begrebet κατάκριμα. Fordømmelsen er konsekvensen af Adams synd (5,16) og Adams overtrædelse (5,18), og fordømmelsen må derfor sidestilles med syndens løn, det vil sige døden (5,12.21; 6,23). Men mens Paulus i 6,1-11 identificerer dåben som kilden til befrielsen fra synden og dødens herredømme, så understreger han i 8,2, at det er livets ånds lov/herredømme, som har befriet det trængte subjekt i 7,7-25 fra syndens og dødens lov, det vil sige fra den årsagssammenhæng som synden og døden repræsenterer.

Dette udelukker naturligvis ikke, at befrielsen fra syndens og dødens lov er forbundet med en fordring om et nyt etisk liv. Den vandring i livets nyhed, som Paulus refererede til i 6,4, manifesterer sig også i vandringen i livets Ånds nyhed (7,6; 8,2.4). Gud fordømte således ved Jesu død synden i kødet (8,3), for at lovens retfærdige krav skulle opfyldes i dem, der vandrer κατὰ πνεῦμα og ikke κατὰ σάρκα (8,4). Udsagnet (8,3-4) forudsætter, at den døbtles levevis repræsenterer en opfyldelse af loven (jf. 13,8-10). Paulus understreger i det følgende, at åndsmodtagelsen forandrer de troendes relation til Gud (8,14-16), og det er således også Ånden, som får de kristne til at stræbe efter liv og fred (8,5-6). Paulus skitserer således to radikalt forskellige livsformer, når han forbinder det at vandre κατὰ σάρκα (8,4) med en stræben efter døden (8,6), og det at vandre κατὰ πνεῦμα (8,4) med en stræben efter liv og fred (8,6).²⁰ Denne beskrivelse af de to forskellige livsformer fremstår i det samlede arguments sammenhæng som en komprimeret version af den længere beskrivelse af forholdet mellem læsernes fortid og nutid, som Paulus allerede har givet i 6,12-23. Det er således ikke overraskende, at døden og livet optræder som endemål i begge tekstafsnit (6,18-23; 8,6).

Det døbtles menneskes etiske liv udspringer af den befrielse, som Paulus i 8,1-2 gør gældende for den, der er i Kristus Jesus. Læsemåden i NA 28 (σέ – 8,2) viser, at det er subjektet i 7,7-25, som er blevet befriet fra syndens lov.²¹ Det synes således også at være underforstået, at befrielsen omfatter en befrielse fra det tab af selvkontrol, som subjek-

tet i 7,7-25 erfarer. Ikke desto mindre er det bemærkelsesværdigt, at Paulus forbinder den nævnte befrielse med en levendegørelse, som aktiveres i to etaper. Åndens liv er et udtryk for Kristi liv, eftersom Ånden selv repræsenterer Kristi Ånd (8,9). Åndens livgivende kraft udfoldes i 8,10, hvor Paulus pointerer, at selv om legemet er dødt på grund af synden (jf. 6,12; 7,24 og 8,11), er Ånden liv på grund af retfærdighed. Det døbte menneske er således mærket af døden såvel som livet. John Barclay hævder således ganske rammende, at Paulus beskriver de kristne som »*simul mortuus et vivens*« (Barclay 2015, 502 – kursivering oprindelig). Ånden repræsenterer således et varsel om, at synden, som manifesterer sig derved, at legemet er mærket af døden, ikke har en definitiv magt over det døbte menneske, fordi Åndens iboen i det døbte menneske (8,9) vidner om, at det døbte menneske har del i Kristi opstandelsesliv (τὸ πνεῦμα [ἐστιν] ζῶν – 8,10). Det døbte menneske er blevet gjort levende på en måde, det ikke var før (jf. 6,4). Derfor taler Paulus om livets og Åndens nyhed (6,4; 7,6), og derfor taler Paulus også om Åndens førstegrøde (8,23), fordi åndsmodtagelsen repræsenterer den første del af høsten, det vil sige frelsen, hvis fuldendelse er forbundet med legemets forløsning fra trældommen under forgængeligheden (8,21-23).

Åndsmodtagelsen repræsenterer således svaret på, hvorledes det døbte menneske allerede nu kan vandre i opstandelseslivets nyhed (6,4), selv om selve opstandelsen fremdeles fremstår som et fremtidigt gode (6,4.5.8; 8.11.13). Sammenhængen mellem Åndsmeddelelsen og den stadig forestående legemlige opstandelse kommer således også til udtryk i 8,10-11, når Paulus understreger, at »han, der oprejste Kristus fra de døde, også vil gøre jeres dødelige legemer levende [ζωοποιήσει] ved sin ånd, som bor i jer.« Det korresponderer endvidere med Paulus' efterfølgende tilsagn: »hvis I ved Åndens hjælp dræber legemets gerninger, så vil I leve [ζήσεσθε – 8,13].« Futurumformerne ζωοποιήσει (8,11) og ζήσεσθε (8,13) er ganske bemærkelsesværdige, og korresponderer med futurumformerne i 6,4.5 og 8. Futurumformerne viser, at Paulus er i færd med at beskrive en endnu forestående levendegørelse af de døbtes dødelige legemer (8,11), som i den større sammenhæng tydeligvis har opstandelsen som sin horisont (6,9; 8,21-23.29). Horst argumenterer for, at Paulus i 8,11 er »less focused on a transition from bodily mortality to bodily immortality and more focused on a transition from a state of less-than-total freedom from sin to a state of total freedom from sin« (Horst 2022, 85). Det forhold, at Paulus' argument bevæger sig henimod en beskrivelse af frelsens fuldendelse, hvor frelsen forbindes med en befrielse fra trældommen under forgængeligheden (8,21-23), taler dog for, at Paulus også her taler om forløsningen fra døden fysiologisk og eskatologisk forstået.

4. Konklusion

4.1 Sammenfattende diskussion

Engberg-Pedersen, Wasserman og Horst har det tilfælles, at de alle læser Rom 6,1-8,13 som en beskrivelse af løsningen på et moralsk problem, som ikke mindst udfoldes i be-

skrivelsen af subjektet i 7,7-25. Den læsning af Paulus' samlede argument, som jeg har præsenteret ovenfor, giver anledning til følgende bemærkninger. Paulus' beskrivelse af syndens og dødens problem i 6,1-8,13 repræsenterer ikke en beskrivelse af et rent moralsk problem. Det gælder også for beskrivelsen af subjektets problem i 7,7-25. Beskrivelsen af subjektet i 7,7-25 er indlejret i et forsvar for loven, som forklarer, hvorfor loven ikke er årsag til døden (7,13), hvilket viser, at beskrivelsen af subjektet i 7,7-25 ikke alene er forbundet med udsagnet om loven i 5,20, men også med hele den diskurs, som etableres så stærkt i 5,12-21, og som har årsagssammenhængen mellem synden og døden som sit egentlige genstandsområde. Det samlede argument giver således ikke basis for at identificere subjektets indre mentale konflikt som det primære problem, som dåben og åndsmeddelelsen repræsenterer løsningen på. Det ville derfor også være overraskende, hvis det efterfølgende argument (8,1-13) skulle præsentere et tydeligt moralsk-psykologisk alternativ til den indre mentale konflikt, som subjektet i 7,7-25 oplever sig fanget i.

Paulus beskriver et problem, hvis løsning ultimativt ligger ude i fremtiden. Fem gange i 6,1-8,13 anvender Paulus futurumformer (6,4.5.8; 8,11.13), som alle virker forvirrende, såfremt Paulus' argument skulle have helbredelsen af den menneskelige psyke som sit egentlige sigte. Døden fremstår heller ikke som et overstået kapitel for det døbte menneske. Døden gør fremdeles sin indflydelse gældende i de døbtes legemer (6,12; 8,10.11) og manifesterer sig selv igennem den dødelighed, som legemet er underlagt (6,12; 7,24; 8,10.11; jf. 8,18-23).

På den anden side forudsætter Paulus' argument tydeligvis, at den døbte lever et ganske anderledes liv end for eksempel subjektet i 7,7-25. Argumentet i 8,1-13 forudsætter, at den døbte overholder lovens retfærdige forskrifter (8,4), og beskrivelsen i 8,4-6 af forskellen mellem den, der lever *κατὰ σάρκα*, og den, der lever *κατὰ πνεῦμα*, fremstår som en komprimeret gengivelse af det forhold mellem læsernes fortid og nutid, som Paulus allerede har gjort rede for i 6,12-23 (jf. 7,5-6). Engberg-Pedersen læser 7,5-8,13 som et udtryk for Paulus' opfattelse, at de kristne ved troen og åndsmodtagelsen har fået del i friheden fra de passioner, som beskrives mere eksplicit i Gal 5,19-21, og som Paulus samler under betegnelsen begær, der ifølge Engberg-Pedersen »skal forstås meget bredt: lyst til at få alt, hvad den enkelte med basis i sin krop og sit jeg vil have for sig selv« (Engberg-Pedersen 2020, 68). Paulus beskriver dog ikke de døbte som befriede fra enhver form for egoistisk begær, men henviser til dengang, hvor de syndige lidenskaber var virksomme i læsernes lemmer (7,5). Denne beskrivelse (7,5) repræsenterer i sammenhængen en hyper komprimeret sammenfatning af den beskrivelse af forholdet mellem læsernes fortid og nutid, som blev givet i 6,12-23, og ifølge hvilken læserne før dåben brugte deres lemmer til urenhed og lovløshed (6,19). Udsagnet i 7,5-6 fremstår således mere som en beskrivelse af forskellen mellem læsernes fortidige og nutidige levevis end som en beskrivelse af deres fortidige og nutidige moralsk-psykologiske karaktertilstand. Selv om levevis og moralsk-psykologisk karaktertilstand selvfølgelig er

indbyrdes forbundne størrelser, er det ikke muligt ud fra disse vers at afkode, hvilken moralsk-psykologisk karaktertilstand Paulus tilskriver læserne.

Paulus forbinder dog tydeligvis dåben med et skifte i levevis. Paulus forbinder den kristne levevis med begrebet hellighed (*ἁγιασμός*) (6,22), som er et kultisk begreb, hvormed de kristne beskrives, dels som et folk, der er sat til side for at tilhøre Gud (jf. Rom 1,7), dels som et folk, der er kaldede til at leve efter Guds vilje (jf. 3 Mos 11,44-45; 19,2; Rom 1,7). Det er en terminologi, som er kendt fra Paulus' øvrige breve. I 1 Thess 3,13 beder Paulus om, at Gud vil styrke læsernes hjerter til at være uangribelige i hellighed, og i 4,7 minder han om, at Gud ikke kaldte dem til urenhed men til hellighed. I 2 Kor 7,1-2 formaner han læserne til at rense sig selv fra enhver besudling af legeme og ånd og til at være hellige i gudsfrygt. Paulus gør således en fordring gældende om det, som Jonathan Klawans har beskrevet som moralsk renhed (Klawans 2000). Det må dog understreges, at selv om den moralske renhed selvsagt er forbundet med en særlig levevis (jf. også Klawans 2000, 150-56), er det ikke klart, hvilken moralsk-psykologisk karaktertilstand opretholdelsen af den relevante renhedsstatus er betinget af.

Det betyder ikke, at begrebet selvkontrol er uden relevans for tolkningen af Rom 6,1-8,13. Subjektet i 7,7-25 var tydeligvis ude af stand til at udvise selvkontrol og kunne derfor heller ikke overholde Guds bud. Sådan er det tilsyneladende ikke for det subjekt (8,2), der er i Kristus Jesus (8,1-4). I Gal 5,23 optræder begrebet selvkontrol (*ἐγκράτεια*) da også som en af Åndens frugter, hvilket antyder, at idealet om selvkontrol ikke var fremmed for Paulus. Hans beskrivelse af den kristne levevis i Rom 6,1-8,13 fremstår på den måde ganske tydeligt som et udtryk for en form for selvkontrol. Det er dog dermed ikke givet, hvilken form for selvkontrol der så er tale om.

Paulus' beskrivelse af den kristne levevis fremstår som åben med hensyn til spørgsmålet om, hvilken moralsk-psykologisk karaktertilstand hans beskrivelse af den kristne levevis fremstår som et udtryk for. Det er muligt, at Paulus' fordring om moralsk renhed hviler på nogle moralsk-psykologiske forudsætninger, som udfoldes mere klart i antikkens etiske tradition. Denne mulighed er dog kun til stede i kraft af en åbenhed i teksten, som nok gør en fordring om moralsk renhed gældende, men som ikke blotlægger de moralsk-psykologiske forudsætninger, som den fremsatte fordring om renhed hviler på. Det synes således også vanskeligt definitivt at afgøre, hvor i spændet mellem eksempelvis mådehold (*ἐγκράτεια*) og selvkontrol (*σώφροσύνη*) det menneske befinder sig, som ved Åndens hjælp dræber legemets gerninger (8,13).

Der kan være noget utilfredsstillende ved at slutte med en relativ åben konklusion. Det kan dog også være nyttigt at skitsere eksegeseens begrænsninger. Paulus forbinder dåben og åndsmeddelelsen med en form for levendegørelse, som ikke har nogen parallel i antikkens etiske tradition, men som giver en løsning på den sammenhæng mellem synden og den legemlige og ultimative død, som repræsenterer det samlede arguments fundamentale problem og horisont. Det efterlader læseren i uvished med hensyn

til spørgsmålet om, hvilken moralsk-psykologisk karaktertilstand den kristne levevis egentlig fremstår som et udtryk for.

4.2 Endelig konklusion

Min læsning af Rom 6,1-8,13 indikerer således, at der er grænser for, hvor meget der kan udledes af denne tekst. Når begrebet selvkontrol defineres så præcist, som Plutarks traktat giver mulighed for, viser det sig, at Paulus' argument ikke er designet til at give os så præcise oplysninger om de kristnes moralsk-psykologiske karaktertilstand, som for eksempel Plutarks begrebsapparat kunne få os til at efterspørge. Det forhold, at Paulus selv anvender begrebet *ἐγκράτεια* i sin beskrivelse af Åndens frugter i Gal 5,22-23, indikerer dog, at begrebet selvkontrol er relevant for fortolkningen af Paulus' beskrivelse af den kristne levevis. Min egen konklusion på min læsning af Rom 6,1-8,13 bliver derfor også, at Paulus' beskrivelse af den kristne levevis fremstår som et udtryk for en form for selvkontrol, som befinder sig et sted i spændet mellem det, som Plutark beskriver som *ἐγκράτεια* og *σώφροσύνη*. Det forhold, at argumentet har et sigte og en horisont, som transcenderer en rent moralsk diskurs, gør det imidlertid vanskeligt at komme det meget nærmere.

Noter

- 1 Jeg takker Nicolai Techow og Morten Hørning Jensen for værdifulde kommentarer til tidligere udkast til denne artikel.
- 2 Engberg-Pedersen beskriver dåbens, åndsmodtagelsens og troens betydning på en lignende måde, se Engberg-Pedersen 2015, 128.
- 3 Se forklaringen til disse begreber i *LSJ*.
- 4 Målet med dette afsnit er naturligvis ikke at give en fyldestgørende introduktion til denne problematik. Jeg ønsker alene at introducere et begrebsapparat, som har en heuristisk værdi for fortolkningen af Rom 6,1-8,13.
- 5 Oversættelserne af græske tekster er i denne artikel mine egne.
- 6 Se fx Julia Annas 1992, 103-20. Eller som det formuleres af Tad Brennan: »An impulse is an assent to an impression of a certain kind, i.e. an impression that attributes a certain kind of value to the agent's own potential action« (Brennan 2005, 87).
- 7 Platon mente, at den menneskelige sjæl bestod af tre dele, nemlig en rationel del (*τὸ λογιστικόν*), en modig del (*τὸ θυμοειδές*) og en begærende del (*τὸ ἐπιθυμητικόν*) (Platon, *Resp.* 580 D-E). Den alexandrinske middelplatonisme, som både Plutark og Filon af Alexandria repræsenterer, tenderer til at beskrive den menneskelige sjæl som todelt, hvor *τὸ θυμοειδές* og *τὸ ἐπιθυμητικόν* indordnes under den samme irrationelle del. Se Hans Svebakken 2012, 38-49. Stoikerne var af den opfattelse, at sjælen var en enhed, som enten kunne være rationel eller irrationel, se Annas 1992, 115-20.
- 8 Se Richard Sorabji 2000, 194-210.
- 9 Loeb-udgaven henleder her i en note læserens opmærksomhed på Rom 7,19, se Plutarch, *Moralia* vol. VI, side 49 note c.
- 10 Den aristoteliske og platoniske tradition beskriver forholdet mellem de forskellige karaktertilstande som et kontinuum (se Wasserman 2008b, 33-37), mens den stoiske tradition beskriver overgangen fra slethed til godhed ud fra en alt-eller-intet-tankegang, hvor mennesket enten er fuldkomment slet eller fuldkomment godt, selv om den stoiske tradition også anerkender muligheden for moralsk progression (se Brennan 2005, 35-45).

- 11 Henvisningen til 'cosmic powers' henviser til den opfattelse, at Paulus beskriver synden som en kosmisk magt. Jeg kan ikke her gå ind i en nærmere diskussion heraf. Emma Wasserman 2008a+b og ikke mindst Colin D. Miller 2014, 99-135 har efter min opfattelse på en overbevisende måde beskrevet de vanskeligheder, som denne tolkning af Paulus' syndsbegreb er forbundet med. For et nyligt fremlagt argument for denne forståelse af synden i Romerbrevet, se Matthew Croasmum 2017.
- 12 Paulus' henvisning til døden som kødets φρόνημα repræsenterer muligvis undtagelsen, som bekræfter reglen. Horsts beskrivelse af den eskatologiske/ultimative død fremstår i øvrigt efter min opfattelse som sagssvarende: »This ultimate 'death' could perhaps be understood to entail something like condemnation to hell, but Paul's comments in Romans are not sufficiently specific to make this claim (6,21–23; 8:13)« (Horst 2022, 109 note 5).
- 13 Paulus forbinder konsekvent verbet περιπατεῖν med den kristne levevis (se fx 8,4; 13,13; 14,15; 2 Kor 5,7; Gal 5,16 m.fl.).
- 14 Wasserman refererer slet ikke til dette vers, mens Horst blot nævner det to gange i forbifarten (Horst 2022, 76, 96).
- 15 Tesen, at Rom 7,7-25 skal læses som et udtryk for προσωποποιία, er for nyligt blevet anfægtet ikke mindst af Will Timmins, som peger på, at προσωποποιία oftest markeres med en form for formel introduktion (se Timmins 2016, 97-100). Timmins' argumentation fremstår dog ikke som definitiv, og i mine øjne derfor heller ikke som overbevisende; se Elder 2018, 744-46 og Justin King 2018, 27-36.
- 16 Fortolkningsmulighederne er mange, se Samuel Byrskog 2015, 274-79. Jeg har sympati for det synpunkt, Thomas Tobins tolkning: »The speaker is describing the situation of someone in whom Paul thinks the Gentile Roman Christians will see themselves and their own experience of trying to observe the ethical commandments of the law . . . Paul uses speech-in-character without any explicit identification of the speaker because it allows him to avoid directly accusing Gentile Roman Christians of not being able to observe successfully the ethical commandments of the law« (Tobin 2004, 237). Samtidig gælder det, at Kings strukturelle analyse efter Kings (og min) mening udelukker, at Paulus i Rom 7,7-25 giver ordet til et Kristustroende menneske.
- 17 Det forhold, at Paulus i 7,23, dels udtrykkeligt taler om en anden lov (βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου), dels placerer denne lov et andet sted (nemlig i subjektets lemmer) end Guds lov (som placeres i subjektets sind), udelukker efter min mening, at Paulus identificerer syndens og dødens lov med Moseloven, se Wolter 2014, 459-61, pace Dunn 1988, 409-19 og Wright 2002, 569-77.
- 18 Jf. Johnson 2001, 127: »As in that earlier passage as well, the term *nomos* here means less 'law' than principle, or perhaps even a power« (kursivering oprindelig).
- 19 Emma Wasserman læser Rom 7,7-25 som et udtryk for, at subjektet lider af ἀκολασία, hvilket indebærer, at »Paul depicts the mind imprisoned by passions and desires only able to bemoan the acts that it is powerless to stop« (Wasserman 2008b, 101). Troels Engberg-Pedersen læser 7,7-25 som et udtryk for, at subjektet lider af ἀκρασία, hvilket indebærer, at subjektet konstant står i risiko for at synde, se Engberg-Pedersen 2000, 243.
- 20 Udsagnet φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος (8,6) tolkes bedst som et komprimeret udsagn, som beskriver kødet som en entitet, der efterstræber det syndige (jf. 7,5), og som derfor ulitmativt har døden som sin ambition.
- 21 Se Metzger 1994, 456.

Litteratur

Primærlitteratur

- Aristoteles. 1936 og 1995. *Den Nikomacheiske Etik*. Oversat af Niels Møller og kritisk revideret af Peter Thielst. Frederiksberg: DET lille Forlag.
- Aristotle. 1934 og senere. *The Nicomachean Ethics*. Oversat af H. Rackham. Loeb Classical Library, LCL 73. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Plutark. 1939 og senere. *On Moral Virtue*. Oversat af W. C. Helmbold. Loeb Classical Library, LCL 337. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Stoicorum Veterum Fragmenta*. 1964. Samlet af Ioannes Ab Arnim. Vol. III. Stuttgart: Teubner.

Sekundærlitteratur

- Annas, Julia. 1992. *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley og Los Angeles, Californien: University of California Press.
- Barclay, John M. G. 2015. *Paul and the Gift*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Betz, Hans Dieter. 1994. »Transferring a Ritual: Paul's Interpretation of Baptism in Romans 6.« *I Paul in His Hellenistic Context*, redigeret af John Riches, 84-118. *Studies of the New Testament and Its World*. Edinburgh: T&T Clark.
- Brennan, Tad. 2005. *The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate*. Oxford: Oxford University Press.
- Byrne, Brendan. 2021. *Paul and the Economy of Salvation: Reading from the Perspective of the Last Judgment*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academics.
- Byrskog, Samuel. 2015. »Adam and Medea – and Eve: Revisiting Romans 7:7-25.« *I Paul's Graeco-Roman Context*, redigeret af Cilliers Breytenbach, 273-299. Leuven: Peeters.
- Croasmun, Matthew. 2017. *The Emergence of Sin: The Cosmic Tyrant in Romans*. New York: Oxford University Press.
- Dillon, John M. 1978. »Metriopatheia and Apatheia: Some Reflections on a Controversy in Later Greek Ethics.« *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*. 27. orb.binghamton.edu/sagp/27
- Dunn, James D. G. 1988. *Romans 1–8*. Word Biblical Commentary 38A. Dallas, TX.: Word Books.
- Elder, Nicholas. 2018. »'Wretch I am!' Eve's Tragic Speech-in-Character in Romans 7:7–25. *Journal of Biblical Literature* 137.3: 743-63.
- Engberg-Pedersen, Troels. 2000. *Paul and the Stoics*. Edinburg: T&T Clark.
- Engberg-Pedersen, Troels 2020. *Paulus om identitet: Hvordan er apostlen relevant for os i dag?* København: Gyldendal.
- Horst, William. 2022. *Morality, Not Mortality: Moral Psychology and the Language of Death in Romans 5–8*. Lanham: Lexington Books.
- Johnson, Luke Timothy. 2001. *Reading Romans: A Literary and Theological Commentary*. Reading the New Testament Series. Macon, GA: Smith & Helwys.
- King, Justin. 2017. »Rhetorical Chain-link Construction and the Relationship between Romans 7.1-6 and 7.7–8.39: Additional Evidence for Assessing the Argument of Romans 7–8 and the Identity of the Infamous 'I'«. *Journal for the Study of the New Testament* 39.3: 258-278.
- King, Justin. 2018. *Speech-in-Character, Diatribe, and Romans 3:1-9: Who's Speaking When and Why It Matters*. Biblical Interpretation Series 163. Leiden: Brill.

- Klawans, Jonathan. 2000. *Impurity and Sin in Ancient Judaism*. New York: Oxford University Press.
- Metzger, Bruce M. 1994. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Second Edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Miller, Colin D. 2014. *The Practice of the Body of Christ: Human Agency in Pauline Theology after MacIntyre*. Princeton Theological Monograph Series 200. Eugene, Or: Wipf & Stock.
- Sorabji, Richard. 2000. *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*. The Gifford Lectures. Oxford: Oxford University Press.
- Stowers, Stanley K. 1994. *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles*. New Haven: Yale University Press.
- Svebakken, Hans. 2012. *Philo of Alexandria's Exposition of the Tenth Commandment*. SPhilom, 6. Atlanta: SBL Press.
- Timmins, Will. 2016. »Romans 7 and Speech-in-Character: A Critical Evaluation of Stowers' Hypothesis.« *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche*: 94-115.
- Tobin, Thomas H. 2004. *Paul's Rhetoric in Its Contexts: The Argument of Romans*. Peabody MA.: Hendrickson Publishers.
- Wasserman, Emma. 2008a. »Paul among the Philosophers: The Case of Sin in Rom 6–8.« *Journal for the Study of the New Testament* 30: 387-415.
- Wasserman, Emma. 2008b. *The Death of the Soul in Romans 7: Sin, Death, and the Law in Light of Hellenistic Moral Psychology*. WUNT 2/256. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wolter, Michael. 2014. *Der Brief an die Römer. Teilband 1: Röm 1–8*. EKKNT VI/1. Neukirchen-Vluyn: Patmos Verlag.
- Wright, N. T. 2002. »Romans.« *New Interpreter's Bible Volume X*. Nashville, Tennessee: Abingdon.

Forfatter

Klaus Vibe

Fjellhaug International University College – Aarhus

Katrinebjergvej 75

8200 Aarhus N

kv@teologi.dk

Artiklen er blevet godkendt ved en redaktionsuafhængig fagfælle vurdering.