

ETNISK OG/ELLER MORALSK LIGESTILLING? OM SYNDERE, LOVGERNINGER OG OVERTRÆDELSE I PAULUS' TANKESTRØM I GAL 2,14B-21

Adjunkt, ph.d., cand.theol. Nicolai Techow

Introduktion

Denne artikel skal give en sammenfatning af de vigtigste teser og argumenter i min bog *Sinners, Works of Law, and Transgression in Gal 2:14b–21* (Techow 2024). Den begrænsede plads dikterer en relativt kompakt fremstillingsform og tillader ikke gengivelse af de mere detaljerede argumenter og dertilhørende skyldige referencer til eksternt tankeophav, som bogen bygger på. For disse henvises i stedet til bogen selv.

De sidste snart 50 år har fortolkningsbølgen ofte betegnet som »det nye Paulusperspektiv« og et flertal af dens skolemæssige efterkommere argumenteret for, at vi skal forstå det, som man ifølge Paulus *ikke* retfærdiggøres ved, særligt trekløveret »loven«, »lovgerninger« og »gerninger«, som etniske begreber, der betegner det at være eller blive jøde i modsætning til hedning, og ikke (eller i hvert fald i langt mindre grad) som moralske begreber, der betegner det at leve op til nogle moralske krav. Dette har kon-

sekvenser for, hvad Paulus' retfærdiggørelseslære går ud på. Det gode budskab er ifølge denne fortolkningsbølge ikke, at mennesker ikke bliver retfærdige for Gud ved moralsk niveau eller forbedring, men at hedninger ikke behøver at blive og leve som jøder for at blive retfærdiggjorte. Evangeliet handler i denne fortolkning om etnisk ligestilling, ikke om frelse for moralsk fordærvede mennesker.

En af de vigtige tekster, der indgår i denne fortolkningsdiskussion, er den apostolske skideballe, Paulus i Galaterbrevet kapitel 2 rapporterer at have givet Peter i anledning af dennes tilbagetrækning fra måltidsfællesskab med troende ikke-jøder i Antiokia. I denne forbindelse afviser Paulus retfærdiggørelse »af lovgerninger« og forbinder denne afvisning med tanker og begreber om hedensk og jødisk syndighed (2,15. 17). Hvad siger denne forbindelse om, hvad det er, Paulus i denne tekst »skyder efter«, når han udelukker retfærdiggørelse »af lovgerninger«? Hvordan præcist er denne afvisning her relateret

til det, han skriver om hedensk og jødisk syndighed, og hvad går disse syndsbegreber ud på i denne sammenhæng? Hvorfor er retfærdiggørelse ikke »af lovgerninger« ifølge Paulus' tanke-flow i denne tekst? I forlængelse af en præsentation af et landkort over hovedvejene i nyere fortolkning og sammenfatninger af individuelle læsninger foretaget af 20 centrale forskere, som repræsenterer et bredt spektrum af fortolkningsskoler, drøfter bogen med fokus på disse spørgsmål, hvilke hypoteser for gengivelse af tekstens tankestrøm, der bedst kan redegøre for dens data.

Det er min tese, at jødisk og ikke-jødisk syndighed og dermed disse begrebers spejlbillede i Gal 2,14b-21, nemlig udtrykket *ἔργα νόμου*, ikke primært og slet ikke eksklusivt refererer til »etnisk« identitet fokuseret i jødiske identitetsmærker, men i stedet i tekstens tankestrøm fungerer som generelt moralsk-religiøse kategorier med fokus i dette domæne.

Brevets anledning og hovedspørgsmål

Først drøftes brevets anledning og hovedspørgsmål. Det væsentligste er her, at Paulus præsenterer spørgsmålet om retfærdiggørelse som stridens kerne, og at retfærdiggørelse ikke er et pagtsbegreb, der primært refererer til medlemskab og identitet, men i stedet er knyttet bredere til Guds forhold til verden som dommer og handler om endelig frelse; det er et stærkt eskatologisk begreb, hos Paulus intimt knyttet til og lokaliseret i Kristi kors, i hvilket den troende ved troen integreres; det er et guddommeligt domsudsagn, der som sådant involverer sin udførelse, og

selvom det er frelsende også inkluderer et retributivt aspekt.¹

Hvordan fungerer 2,14b-21?

Dernæst drøftes afsnittets indplacering, funktion og karakter i brevet som helhed. Undersøgelsen understøtter, hvad der længe har været bred enighed om, nemlig at 2,14b/15-21 er Galaterbrevets helt centrale afsnit, hvor Paulus i meget komprimerede formuleringer fremsætter sin teologiske tese, som han i det forudgående har varmet op til, og som han i det efterfølgende vil udfolde og argumente videre for. Men hvordan forholder afsnittet sig til den tale til Peter i Antiokia, som Paulus begynder en gengivelse af i 2,14b? Det mest sandsynlige er, at talen fortsætter kapitlet ud, samtidig med at den gengives med et blik til galatermenighederne, fordi Paulus opfatter situationerne i Antiokia og Galatien som delvist analoge, hvorfor han kan bringe sin tale til en slags paradigmatiske genanvendelse. Ikke mindst derfor er afsnittet ikke blot *tesefremsættende*, men også *argumenterende*, og danner således en diskursiv, tesefremsættende og argumenterende bro mellem det narrativt prægede afsnit 1,13-2,14 og den direkte henvendelse til Galaterne i 3,1. Derfor vil det tale til en fortolkningsfordel, hvis den er i stand til at redegøre for et *argumentationsflow* i afsnittet. Efter en drøftelse af grundlæggende spørgsmål om afsnittets indre struktur og syntaks vender bogen sig så til den egentlige eksegese.

»syndere af hedninger« i 2,15

»Vi« jødiske troende, siger Paulus med tilslutning i 2,15, er »af natur,« altså af fødsel, »jøder« og ikke »syndere af hedninger«. Det er vanskeligt at komme uden om, at sidstnævnte udtryk – i hvert fald også – refererer pejorativt til de ikke-jødiske troende i Antiokia, og det er naturligt at fortolke det synspunkt, som udtrykkes igennem det, på baggrund af udsagn i jødisk litteratur, som kalder hedninger for »syndere« i modsætning til jøder.

Når hedninger kaldes »syndere«

Idet de henviser til en række standardreferencer,² argumenterer mange fortolkere for, at udtrykket »syndere af hedninger« i Gal 2,15 skal forstås som udtryk for en eller flere af følgende tanker: 1) Hedninger er »syndere« som sådanne, ved selve det at være hedninger, og er altså behæftet med en slags essentiel syndighed. 2) Hedninger har ikke toraen, hvilken mangel gør dem til »syndere« enten i sig selv eller ved, at deres adfærd på grund af denne åbenbaringsmæssige mangel ikke er torastyret. 3) Hedninger står udenfor pagtsfællesskabet, hvor forsoning og tilgivelse er utilgængelige, hvilket gør dem til »syndere«.

Selvom syndighedsbegrebet i Gal 2,15 helt eksplicit er forbundet med etnisk identitet, er spørgsmålet imidlertid, hvad forbindelsen mere præcist går ud på, og om standardreferencerne understøtter de nævnte fortolkninger. En undersøgelse af teksterne svarer negativt på det sidste spørgsmål.

Ad 1) De synder, standardreferencerne tekster faktisk beskriver, at *hedninger*

begår, inkluderer ikke manglende jødiske identitetsmarkører. Heller ikke implicit fokuseres der på noget sådant.³ Teksterne leverer heller ikke dokumentation for, at hedninger tænkes på som essentielt syndige pr. deres identitet som ikke-jøder. I stedet består hedningers syndighed, når de kaldes »syndere,« i, at de ikke lever op til en moralsk-religiøs standard, de tænktes ansvarlige i forhold til, hvilket er helt i forlængelse af den generelle tankegang om hedningers typisk lavere moralsk-religiøse niveau i jødiske kilder.

Ad 2) Selvom hedningernes manglende besiddelse af toraen hyppigt er en mulig implicit baggrund, kommer tanken kun sjældent overhovedet til udtryk i teksterne, og den er ikke genstand for fokus. Desuden gælder det, at denne forståelse egentlig blot præsenterer en årsag til hedningernes syndighed, men ikke forklarer, hvori den består. Endvidere forudsætter fortolkningen rent logisk, at ikke-jøder *a priori* er forpligtede på at overholde toraen, en tanke som er de fleste jødiske kilder fremmed, og som, for så vidt som den er i spil i en tekst, gør det nødvendigt at skelne mellem et besiddelses-aspekt, under hvilket toraen er etnisk særegen, og et forpligtelses-aspekt, under hvilket toraen er en inter-etnisk og universelt gældende norm. I teksterne er det derimod udbredt, at hedningernes synd overtræder fællestof mellem den naturlige åbenbaring og toraen.

Ad 3) Teksterne fokuserer heller ikke på hedningernes mangel på pagtsmedlemskab og heraf afhængig forsoning og tilgivelse. Tanken kan hist og her være forudsat eller tilstede implicit, men er

ikke i fokus, og modsiges faktisk af en af referencerne (Tob 13,6 (LXX Tekst 1)⁴). Desuden præsenterer fortolkningen også kun en årsag til hedningernes synds *konsekvenser*, men ikke et svar på, hvori de består. Hertil bør lægges, at i jødisk tænkning er hedningernes synd *par excellence* deres afgudsdyrkelse, og at jøder, som gør sig skyldige i den samme synd, derved *mister* deres frelsesgoder baseret på pagten. Dermed udtrykker denne fortolkning af udtrykket »syndere af hedninger« en alt for optimistisk tro på, hvad pagtsmedlemskab ville medføre for hedninger.

Standardreferencerne giver således ikke det nødvendige tekstuelle grundlag for fortolkning 1-3 ovenfor af udtrykket »syndere af hedninger« i Gal 2,15. Selvom modstillingen med »af natur jøder« bringer konnotationer ind i baggrunden, som forbinder udtrykkene med udvælgelse, frelseshistorie, pagt og speciel åbenbaring, er disse ikke at forveksle med udtrykkenes betydning her. Standardreferencerne peger i stedet i retning af, at hedninger ansås som »syndere«, fordi de var afgudsdyrkere og *typisk* blev betragtet som stående på et lavere moralsk-religiøst niveau ved deres brud på standarder, som ikke var tora-specifikke, men hidrørte fra den naturlige åbenbaring. Dette stod i modsætning til det typisk relativt højere moralsk-religiøse niveau, som var udgangspunktet for dem, der »af natur [var] jøder.« Det er denne tanke, som Paulus synes at formidle med udtrykket »syndere af hedninger« i Gal 2,15 og dets modstilling til »af natur jøder«.

Forstået ud fra baggrundsteksterne i sig selv støtter udtrykket »syndere af hed-

ninger« i 2,15 altså ikke en primært »etnisk« forståelse af udtrykket »af lovgerninger« i 2,16, men problematiserer den snarere.

Hedninger, urenhed og madlove i baggrundsmaterialet

I en variation over de ovennævnte primært etniske forståelser mener nogle fortolkere, at udtrykket »syndere af hedninger« skal forstås som en reference til den tanke, at hedninger *per se* er urene, hvilket så skal forklare motivationen for, at Peter trak sig ud af måltidsfællesskabet med de ikke-jødiske troende i Antiokia (2,11-14).

I lyset af vigtige studier i den samtidige jødedomms begreber om urenhed, er denne forståelse imidlertid dybt problematisk, fordi den er udtryk for to sammenblandinger.

For det første en sammenblanding af rituel renhed, som for et menneske er en forholdsvis midlertidig tilstand, med status, som er en mere permanent placering i et hierarki eller relationsnetværk. For eksempel havde en præst konstant høj status, men blev jævnligt uren, var nogle gange ligefrem forpligtet til at blive det, og blev ren igen senere. Hvis nogen så for eksempel huggede øret af ham, ville han øjeblikkeligt og permanent skifte status, men ikke blive uren af den grund. Ved selve det at være hedning har en ikke-jøde en status, der udelukker fra helligdommen. Men en hedning var ikke per definition rituelt uren.

For det andet sammenblender fortolkningen moralsk og rituel urenhed. Hvis man ser bort fra de sekteriske tek-

ster i Qumranlitteraturen, som er unikke i deres sammensmeltning af de to former for urenhed, fastholder GT, den anden tempelperiodes ekstra-kanoniske litteratur og det tannaitiske stof denne begrebsdistinktion. Rituel urenhed var en midlertidig tilstand, som oftest skyldtes uundgåelige og almindelige processer i dagliglivet. Den smittede gennem fysisk kontakt og udelukkede fra helligdommen, men var generelt ikke syndig på en sådan måde, at den gjorde en til en »synder,« forandrede ikke en persons status og blev fjernet ved tidens gang og rituel renselse. Moralsk urenhed var derimod længerevarende eller permanent og skyldtes en persons alvorlige synd, såsom hor, mord eller afgudsdyrkelse, ved hvilken synderen gjorde sig selv moralsk uren og i tillæg forurenede både helligdommen (uden fysisk berøring) og landet. Den smittede ikke ved fysisk kontakt, medførte ikke udelukkelse fra helligdommen, men involverede en statusændring for synderen. Den moralske urenhed kunne kun fjernes ved straf eller soning eller i nogle tilfælde alene gennem en guddommelig eskatologisk indgriben, hvilket man da måtte håbe på.

Rituel urenhed var altså smitsom ved fysisk berøring uden at være syndig, mens »syndere« ikke ved deres *moralske* urenhed var *rituelt* urene, og deres moralske urenhed smittede ikke gennem fysisk berøring. Det var derfor ikke regler og love om rituel urenhed, der forbød association med »syndere«. Og denne forskel mellem rituel og moralsk urenhed vanskeliggør både, at udtrykket »syndere af hedninger« i Gal 2,15 kunne handle om, at hed-

ninger var rituelt urene, og at Peters tilbagetrækningsadfærd i Antiokia skulle skyldes de troende ikke-jøders rituelle urenhed. Denne fortolkning foretager et uholdbart kategorispring, og kan med andre ord ikke skabe en eksegetisk tilfredsstillende forbindelse mellem Gal 2,11-14 og 2,15-21.

De samtidige kilders omtale af ikke-jøders urenhed, fokuserer ikke på rituel urenhed, men på moralsk urenhed, som hedninger har pådraget sig ved de grove synder, som anses for typiske for dem. Den tanke, at hedninger som sådan er rituelt urene kan ikke dokumenteres i præ-tannaitisk materiale.⁵

Når der ses negativt på jøders sociale kontakt med ikke-jøder, skyldes dette ikke en tanke om sidstnævntes rituelle urenhed. I stedet er tanken primært, at de involverede jøder ved sådan kontakt øger risikoen for, at de enten kommer til at tilegne sig hedningernes synder eller på anden vis kommer til at overtræde tora-specifikke bud, som de som jøder er forpligtet på – vel at mærke uden at hedningerne nødvendigvis er forpligtet på de samme love. I sådanne sammenhænge interesserer teksterne sig ikke for hedningernes forpligtelser.

Alt dette gælder også for den samværsform, som måltidsfællesskab mellem jøder og ikke-jøder udgør, ligesom det også gælder i de tilfælde, hvor jøders undgåelse af måltidsfællesskab har med madlove at gøre. Det bør i parentes her bemærkes, at en sådan undgåelsesadfærd langt fra altid og med nødvendighed havde med madlove at gøre, og at det hverken var tilfældet, at al mad, man ikke måtte spise, var uren,

eller at al uren mad var forbudt at spise. At et givent fællesmåltid var forbudt for jøder, betyder således ikke uden videre, at det var en madlov, der forbød det. Ej heller ville en sådan madlov nødvendigvis involvere, at maden var uren.

Madlovene havde som funktion dels at forebygge mod former for samvær, som involverede en overhængende risiko for, at jøder ville tilegne sig ikke-jøders alvorlige moralsk-religiøse synder (såsom afgudsdyrkelse), dels at være en pædagogisk faktor til moralsk-religiøs dannelse ved delvist at have symbolsk reference til værdier i den bredere moralsk-religiøse sfære.

Der kunne således være to forskellige former for logik på spil, når jøder undgik at spise med hedninger. Begge kan være til stede samtidigt, men må skelnes fra hinanden: i) Nedsættelse af risikoen for tilegnelse af ikke-jødernes moralske synder. ii) Nedsættelse af risikoen for overtrædelse af tora-specifikke bud, som kun gælder for jøder. I både i) og ii) kan madlove være involveret, men med helt forskellige funktioner. Forbundet med logik i) ligger det egentlige anliggende på et andet niveau end det, madlovene direkte adresserer, nemlig undgåelse af moralsk synd. Madlovene er ikke definerende for den synd, som det er det egentlige anliggende at undgå, men garderer imod en situation, hvor risikoen for disse forhøjes. Selve »problemet« er hedningernes potentielt smittende moralske adfærd. Forbundet med logik ii) er madlovene derimod direkte definerende for de synder, som det er anliggendet at undgå. Men denne synd er specifikt jødisk og vedrører tora-specifikke regler, som kun jøder

er forpligtet på. Hedningernes synder er ikke inden for denne logiks interessefelt. Anliggendet er eksklusivt at undgå, at *jøder* spiser mad, som ikke er kosher, hvilket er noget helt andet end hedningernes synder, i særdeleshed noget helt andet end de grove synder, som er baggrunden for at kalde hedningerne »syndere.«⁶ Anliggendet er således ikke forbundet med hedningerne direkte og er ikke hedningernes grove synd. Spørgsmålet om, hvorvidt hedninger ved deres overtrædelse af jødiske madlove synder, ligger uden for interessefeltet.

Pointen her er, at selvom de to logikker kan være i spil i samme givne situation, er der ikke kildegrundlag for at bruge den ene til at fortolke den anden med, særligt ikke for at forstå tanken om *hedninger* som »syndere« i logik i) ved at henviser til *jødernes* synd i logik ii), og slet ikke for at forstå »syndere af hedninger« i Gal 2,15 ved hjælp af sådan en reference. Dette overser fortolkere desværre ofte. Men det er væsentligt: Vi ved ikke, om logik ii) var på spil som teologisk motivation for, at Peter trak sig tilbage fra måltidsfællesskabet i Antiokia eller ej. Men uanset hvad kan vi ikke bruge denne logik som vores primære – og slet ikke som vores eksklusive – forklaring af Paulus' syntagma »syndere af hedninger« i Gal 2,15. Og selvom udtrykket åbenlyst rummer en implicit reference til ikke-jødiske troende i Antiokia, kan vi heller ikke bruge logik ii) som primær eller eksklusiv fortolkning af, hvad denne reference indikerer om Peters motivation for at trække sig tilbage.

At fortolke udtrykket »syndere af hedninger« primært som henvisning til

ikke-jøders overtrædelse af tora-specifikke madlove og forsøget på at fortolke Antiokia-begivenheden i lyset heraf involverer således flere slutninger med ringe tekstgrundlag: 1) En slutning fra fænomenet, at jøder trækker sig tilbage fra fællesspisning med ikke-jøder, til at motivationen for tilbagetrækningen ligger i jødiske madlove. 2) En slutning fra en sådan påstået motivation til, at problemet med måltidsfællesskabet var *hedningernes* manglende overholdelse af disse madlove. 3) En slutning fra et sådant påstået problem til den fortolkning, at dette problem er, hvad syntagmen »syndere af hedninger« refererer til.

Baggrunden i Antiokia

Enhver fortolkning af Paulus' tale (2,14b-21) må redegøre for sammenhængen med den forudgående kontekst (2,11-14a). Paulus fortæller, at Peter i forbindelse med ankomsten af »nogle fra Jakob,« og fordi han var bange for »omskærelsesfolkene«⁷ (2,12), trak sig tilbage og isolerede sig fra det måltidsfællesskab med ikke-jødiske troende, som han indtil da havde deltaget i. Paulus bedømmer Peters adfærd som »hykleri«, og i sammenhængen har dette »hykleri« to aspekter:

i) Peter pålægger andre et krav, som han ikke selv overholder på trods af det forhold, at kravet mere naturligt og primært påhviler ham som jøde, snarere end ikke-jøder (2,14b). Mange fortolkere tager Paulus' henvisning til, at Peter selv lever *ἐθνικῶς καὶ οὐχὶ Ἰουδαϊκῶς*, *diakront*, altså som en henvisning til de fællesmåltider, han tidligere deltog i, men nu har isoleret sig fra. Men dette er sprogligt ikke

mest naturligt og er ødelæggende for selve logikken i Paulus' retorisk anklagende spørgsmål, som er baseret på et *synkront* forhold. Hvis Peter ikke længere levede »hedensk« men »jødisk«, ville han jo ikke pålægge andre et krav, som han ikke selv overholdt.

ii) Peter foregiver mod bedre vidende noget usandt, og Paulus' anklagende retoriske spørgsmål har karakter af en afsløring, der river Peters maske af hans ansigt – hvilket heller ikke er konsistent med en diakron forståelse af hykleriet. Hvad Peter foregiver mod bedre vidende er netop, at han selv lever »jødisk«.

De, som skuespillet spilles for, er ikke de troende ikke-jøder, men οἱ ἐκ περιτομῆς, om hvem Peter har koncentreret hele sin opmærksomhed. Det mest sandsynlige er, at udtrykket τοὺς ἐκ περιτομῆς i 2,12 refererer til ikke-troende jøder, som »nogle fra Jakob« har gjort Peter opmærksom på, og som er de eneste i konteksten, Peter kan have været bange for. Den mest sandsynlige historiske rekonstruktion, som forklarer Peters frygt, er, at besæden, som »nogle fra Jakob« har overbragt ham, var, at hans adfærd ved og/eller deltagelse i de inter-etniske måltider i menigheden i Antiokia vakte ikke-troende jøders mistænksomhed og derved ikke alene forøgede den missionsstrategiske udfordring over for dem, som var en del af Peters primære ansvarsområde, men også eskalerede faren for forfølgelser mod troende jøder. Med det formål at dæmpe mistænksomheden fra disse ikke-troende jøder, som har været på en vis afstand af måltidsfællesskabets præcise detaljer, nøjes Peter ikke med for eksempel ved mål-

tiderne blot at nyde en medbragt kosher-madpakke (jf. f.eks. Judit 12,1-2), men sender et umisforståeligt foregivelsessignal til ikke-troende jøder om, at han lever Ἰουδαῖκῶς, ved at trække sig fuldstændigt fra fællesmåltiderne. Hele Peters opmærksomhed er som allerede nævnt rettet mod τοὺς ἐκ περιτομῆς. Uden for hans bevidstheds- og intentions-horisont står imidlertid den slutning, som de troende hedninger i Antiokia må drage fra hans tilbagetrækning fra måltidsfællesskabet, herunder den fælles eukaristifejring⁸ med dem: Hvis vi ikke også lever »jødisk«,⁹ er vi ikke frelst! Det er logikken i denne slutning, som Paulus i sit retoriske spørgsmål refererer til som tvang til at »leve jødisk.«

At »leve jødisk«

Et væsentligt spørgsmål er så, hvad Paulus mere præcist mener med ἰουδαῖζειν og Ἰουδαῖκῶς ζῆν i 2,14b. Forskerne debatterer, om Paulus med disse udtryk anklager Peter for at tvinge de ikke-jødiske troende til omskærelse, og særligt om ἰουδαῖζειν referer til omskærelse. En undersøgelse af alle forekomster vanskeliggør både den påstand, at omskærelse altid er inkluderet i referencen, og den omvendte, at det aldrig er inkluderet. Men spørgsmålet om *reference* kan være vildledende. Et vigtigere spørgsmål er, hvad udtrykkets *betydning* og *signifikans* er i vores tekst. Det er ikke så meget de konkrete observanser, men den mere overordnede kategori, som disse observanser repræsenterer, der definerer ἰουδαῖζειν. Brugen af udtrykket er meget fleksibel, og betydning og signifikans, hvortil den overordnede kategori, som repræsenteres af de konkrete refe-

rencer i teksterne, er knyttet, er stærkt afhængige af konteksten.

I Gal 2,14 er de konkrete referencer, som er vanskeligt bestembare, under alle omstændigheder ladet med stærk guds-relationsmæssig/religiøs signifikans, hvorfor vi må forstå den overordnede kategori som guds-relationsmæssig/religiøs. Endvidere er det perspektiv, Paulus' anklage anlægger, ret idealistisk, strikt og elitært. Han anklager ikke bare Peter for ikke i tilstrækkelig grad at leve jødisk, men decideret for at leve »hedensk« og ikke »jødisk« i det hele taget! ¹⁰ Med ordene »du [...] lever hedensk og ikke jødisk« i 2,14b kritiserer Paulus ikke Peter for en påstået og nu fortidig *overtrædelse* af toraen. I stedet benægter han, at Peters *aktuelle overholdelse* skulle have tilstrækkelig *kvalitet*. Det er den forhenværende elitefarisæer, som offentligt afslører for de ikke-jødiske troende dét, som samtidigt er den bedre viden, Peter handler imod i sit hykleri: Hans aktuelle tilsyneladende »jødiske« adfærd imponerer måske de ikke-jødiske troende og ikke-troende jøder, der ser til på afstand, men i virkeligheden er den på amatør-niveau og bringer ham ikke i nærheden af virkelig at leve »jødisk«. ¹¹

Ἰουδαῖκῶς ζῆν og ἰουδαῖζειν repræsenterer således her et ideal, Peter ikke når op til. Og det, der gør hans adfærd utilstrækkelig, er ikke manglende jødisk identitetsmarkering, men i stedet noget, der ifølge Paulus mangler *på trods af denne*. Paulus bruger således i Gal 2,14b ἰουδαῖζειν og Ἰουδαῖκῶς ζῆν *præskriptivt*, ikke *deskriptivt*. Han taler ikke om »at leve, som jøder gør«, men om »at leve, som jøder bør«.

Peter gjorde det første, men ifølge Paulus ikke det sidste.

Dette præskriptive perspektiv forudsætter en normativ standard, som i konteksten tydeligvist er den mosaiske pagt, der ikke kan reduceres til etniske identitetsmarkører, men er moralsk-religiøs i bredere forstand. Således er begreberne »jødisk« og »hedensk«, sådan som de bliver brugt i Gal 2,14, også moralsk prægede begreber. »In short, living Ἰουδαϊκῶς here means 'living the way Jews should according to the requirements of the Mosaic covenant,' and Ἰουδαῖζειν here means '(gentile) living the way Jews should according to the requirements of the Mosaic covenant'« (Techow 2024, 289).

Ud over forekomsten her i 2,14, anvender Paulus verbet ζᾶω i 2,19-20 (5x); 3,11-12 (5x); 3,21 og 5,25, alle gange med reference til eskatologisk liv. Dette gør det nærliggende, ikke mindst i lyset af det elitære perspektiv, Paulus anlægger, at forstå ζῆς i 2,14 som eskatologisk ladet. Paulus' pointe begrænser sig således ikke til, at Peters livsførelse er utilstrækkelig, men har som en væsentlig del af sin brod, at Peter ikke har eskatologisk liv ved »at leve«, som det ifølge den mosaiske pagt bør sig for en jøde.

Min analyse af Paulus' gengivelse af Antiokia-episoden i lyset af urenhedsforståelse og separationslogik i det jødiske baggrundsmateriale og en hermed sammenhængende historisk rekonstruktion, samt funktionen af udtrykkene Ἰουδαῖζειν og Ἰουδαϊκῶς ζῆν vanskeliggør altså en primært social-etnisk fortolkning af det, som foregår i teksten. I stedet peger analysen kraftigt i retning af en mere gene-

rel moralsk-religiøs forståelse. Paulus' præskriptive anvendelse af Ἰουδαϊκῶς ζῆν og Ἰουδαῖζειν med dens forudsatte norm udgjort af den mosaiske pagts krav og hans elitære perspektiv på disse formidler som en central pointe helt i begyndelsen af hans irettesættelse af Peter, at denne ikke engang nu, hvor han netop overholder jødiske partikulariteter, lever, som en jøde ifølge den mosaiske pagt skal, og da slet ikke lever i eskatologisk forstand herved.

Hvis denne forståelse er på rette spor, må vi forvente, at den følgende kontekst (2,15-21) vil indeholde en uddybende forklaring af, hvorfor og hvordan Peter ikke har eskatologisk liv ved at leve, som en jøde ifølge den mosaiske pagt skal. En sådan forklaring er da også, hvad vi finder.

Referencen til før omvendelsen

I modsætningsparret »vi« φύσει Ἰουδαῖοι versus ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί i 2,15, er både φύσει og ἐξ ἐθνῶν placeret emfatisk. Således er modsætningen ikke en absolut kvalitativ mellem retfærdige ikke-syndere på den ene side og syndere på den anden. I stedet peger udtrykkenes semantik og placering i retning af en reference til fødselsvilkår.¹² Når vi udvider blikket en smule, observerer vi desuden imellem 2,15 og 2,17 en bevægelse fra en mærkbar *forskel*, faktisk direkte modstilling, mellem »os«, som er φύσει Ἰουδαῖοι, og dem, som er ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί i 2,15, til en *lighed* de to grupper imellem i 2,17 (jf. også 3,22), hvor »også vi selv« (καὶ αὐτοί) blev fundet som syndere«. Mellem de to vers står 2,16, som tydeligvis handler om »vores«, det vil sige de jødiske troendes, kommen til tro.

Modstillingen i 2,15 forstås derfor bedst som en anerkendelse af de to grupper så at sige kvantitativt forskellige, bredt moralsk-religiøse udgangspunkter, før de kom til tro på Kristus. I parafraseform: »By birth (φύσει) 'we' are/were Jews with the typically superior moral-religious level involved in 'our' physical descent as 'our' pre-conversion starting point and not, as opposed to the Gentile Christians, *Gentile born* sinners with the typically inferior moral-religious background involved in *their* physical descent as *their* pre-conversion starting point« (Techow 2024, 303, kursivering oprindelig).¹³

»Også vi selv« fundet som »syndere« i 2,17

Bevæger vi os videre i teksten, er flere forståelser af 2,15-16 syntaktisk mulige. Den mest sandsynlige er dog, at 2,15 udgør en selvstændig nominalsætning, som 2,16 står semantisk/pragmatisk i et adversativt forhold til, og at det første καὶ i 2,16 fungerer adverbialt (»også«). Altså: »Vi er af fødsel jøder og ikke syndere af hedninger. Men vidende, at [...] har også vi troet [...]« etc.

2,17 indledes så med en konditional bisætning, og et centralt spørgsmål for fortolkningen bliver nu – ikke, om betingelsen er opfyldt (hvilket næppe nogen vil benægte), men – hvorvidt Paulus er enig eller uenig i den bedømmelse af »os«, som udtrykkes med ordene εὐρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί, altså »også vi selv blev fundet som syndere«. En række forhold gør det tilsammen meget vanskeligt at gennemføre fortolkninger, ifølge hvilke Paulus er delvist eller helt uenig. Blandt de væ-

sentligste er (1) de observerbare mønstre i hans øvrige brug af udtrykket μὴ γένοιτο, som indikerer hans enighed i indholdet af den forudgående protasis; (2) det for logikken i tankestrømmen nødvendige i, at syndsbegrebet i 2,15-17 ikke svinger mellem det moralske og rituelle; (3) det dybt problematiske i, at Paulus skulle benægte den lighed mellem ikke-jødiske og jødiske troende, som bedømmelsen af »os« i 2,17 foreslår.¹⁴ Således præsenterer betingelsesbisætningen i 2,17 en kvalitativ udjævning af den forskel mellem ikke-jødiske og jødiske troende i moralsk-religiøst udgangspunkt, som Paulus anerkendte i 2,15.

Det er endvidere langt det mest naturlige at tage participialkonstruktionen ζητούντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ adverbialt. »Også vi selv blev fundet som syndere« »i anledning af« eller ligefrem »ved at«, »vi søgte at blive retfærdiggjorte i Kristus«. Tilmed er der en åbenlys semantisk parallel mellem εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ i 2,16 og ζητούντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ i 2,17. Det sidste udtryk gen(op)tager det første, ligesom καὶ αὐτοὶ peger tilbage på καὶ ἡμεῖς. Det hele indikerer kraftigt, at εἰ δὲ (»men hvis«) indleder en eksplicit version af en bedømmelse, som allerede er implicit tilstede i 2,16, og som genoptages for at præsentere en logisk, men ugyldig (μὴ γένοιτο), slutning (ἄρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος) heraf. Den kvantitative forskel i udgangspunkter fra 2,15 er allerede kvalitativt udjævnet og gjort soteriologisk irrelevant i 2,16, hvilket resumeres med, at »også vi selv blev fundet som syndere i anledning af, at vi søgte at blive retfær-

diggjorte i Kristus«. At »også vi selv« blev fundet som syndere, er altså ikke en reference til en selvstændig begivenhed adskilt fra og i en helt anden anledning end omvendelsen, som for eksempel at »vi« i en inter-etnisk situation aflagde jødiske identitetsmarkører og som følge heraf blev dømt syndige af andre jøder. I stedet er »vores« bliven fundet som syndere en integreret del af selve omvendelses- og retfærdiggørelsesbegivenheden, ikke med andre mennesker, men med Gud selv, som *agens*.

Denne analyse af tankestrømmen i 2,15-17a passer som fod i hose med den overordnede forståelsesramme for retfærdiggørelsen, som kort blev sammenfattet ovenfor. Den bekræftes endvidere af korsets centralitet og funktion i brevet, og af de fortrin fortolkningen har over for en række eksegetiske nøglespørgsmål i passagen: Den præcise afkodning af indholdet i ὅτι-sætningen i 2,16a, de delvist allerede nævnte semantiske og strukturelle sammenhænge i 2,16b-17a, og det præcise forhold mellem participiet ἐδότες i 2,16a og ἐπιστεύσαμεν i 2,16b. Det samlede billede er, at »også vi selv blev fundet som syndere« i den forening med Kristi kors, som det at komme til tro indebærer, og som udgør en slags intersektion mellem frelses- og individualhistorie. I denne begivenhed, hvor eskaton og Skriftens opfyldelse er brudt ind i historien, mødte »vi« τὸν νόμον i dens ultimative betydningsfylde som forbandende og dræbende dom over Kristus og dermed over »os« selv, for hvis synder Kristus døde. »Vi« blev korsfæstet med Kristus. Og i accept af denne Guds egen dom som retmæssig,

omvendte »vi« os fra at være ἐξ ἑργων νόμου,¹⁵ det vil sige fra at ville »leve« eskatologisk ved at leve som jøder bør ifølge den mosaiske pagt.

I lyset af denne indre dynamik i den begivenhed, at »også vi blev fundet som syndere«, er en primært social-etnisk forståelse af »vores« synd dybt problematisk, og det endnu mere, da »vi« jo med overvældende sandsynlighed overholdt typiske jødiske identitetsmarkører, da »vi« kom til tro. Ligesom hedningernes syndighed i 2,15 er jødiske troendes syndighed i 2,17 primært moralsk-religiøs. Tankestrømmen eliminerer enhver retfærdiggørelsesmæssig relevans af den forskel mellem jødiske og ikke-jødiske troende i moralsk-religiøst udgangspunkt, som 2,15 anerkendte, og dette indikerer, at udtrykket ἔργα νόμου må forstås, så det svarer til dets spejlbillede, nemlig synds-begrebet i konteksten, altså som primært moralsk-religiøst. Den præsriptive standard, som ligger under både det at ἰουδαΐζειν og Ἰουδαίως ζῆν, det at være ἐξ ἑργων νόμου og det at blive »fundet som syndere« er den samme, nemlig ὁ νόμος, den mosaiske pagt med dens krav, som netop ikke er opfyldt ved men transcenderer social-etniske aspekter, og i denne kontekst primært har et bredt moralsk-religiøst fokus. Selvom det at være ἐξ ἑργων νόμου på ét plan naturligvis er intimt forbundet med en etnisk distinktion mellem hedninger og jøder, transcenderer forskellen etniske identitetsmarkører og har i vores afsnit et bredere moralsk-religiøst fokus, til hvilket dets funktion i tankestrømmen forbinder sig.

Nedbrydning og (gen)opbygning, død og genopstandelse (2,18-21)

Den her sammenfattede læsning af 2,15-17a imødekommer den forventning, som fortolkningen af 2,14b lagde op til. Samtidig lader den foreløbigt fint 2,14b-21 fungere dobbelt, både (a) som et tætpakket resumé af Paulus' tale til Peter i Antiokia, meget bevidst med de tilstedeværende ikke-jødiske troende som tillyttere og nu med galaterne i samme rolle, og (b) som en både tese fremsættende og argumenterende bro til den direkte henvendelse til galaterne i 3,1 med efterfølgende diskursiv udfoldelse. Endvidere støttes den ved at danne grundlag for en forklaring også af 2,17b-21, og dermed hele afsnittet, som et lineært, kontinuerligt og tematisk sammenholdt argument.

Den tanke, at mødet i omvendelsen med den korsfæstede Kristus indeholder en dom, som bortfejer den retfærdiggørelsesmæssige relevans af moralsk-religiøs niveau-forskel mellem jøder og ikke-jøder (2,17a), kunne af nogle mistænkes for at danne grundlag for ligegyldighed over for synd og dermed den ide, at Kristus er syndens tjener og tilskynder (2,17b).¹⁶ Dette afviser Paulus på det allerkraftigste (2,17c), hvorefter han begrundes (jf. εἰ γὰρ κτλ., 2,18) sin afvisning af denne ugyldige slutning (2,17b) fra den ellers rigtige præmis (dommen over »os« i 2,17a).

Det εἰ γὰρ, som indleder 2,18 udgør ikke mindst sammen med skiftet til første person singularis og spørgsmålet om den nævnte overtræders præcise overtrædelse et *crux interpretum*. I default mode forsøger læseren at tage εἰ γὰρ som et simpelt

»for hvis« som indledning til en forklaring af Paulus' benægtelse i 2,17c, men løber så ind i alvorlige problemer med at redegøre for argumentets tankestrøm og selve versets funktion heri.¹⁷ Fortolkerne spreder sig i utallige retninger, herunder mere komplekse omskrivninger af εἰ γὰρ med implicitte tilføjelser, som fortolkerne selv ofte enten ikke opdager eller ignorerer. Derimod er det overvældende flertal af fortolkere enige om, at det, Paulus taler om at nedbryde og bygge op igen (ἃ [...] ταῦτα), er loven – ofte tænkt på som en mur – eller i hvert fald en del af den eller et af dens aspekter eller funktioner.

Men en undersøgelse af nedbrydnings- og (gen)opbygningssproget og -metaforikken i LXX, MT og NT peger i en anden retning end loven som objekt og åbner sammen med min fortolkning af den forudgående kontekst for en ny fortolkning af 2,18, som bedre redegør for argumentationsflowet og løser de nævnte problemer. Nævnte undersøgelse indikerer, at nedbrydning og genopbygning i Gal 2,18 er metaforer for dom og genoprettelse, ikke mindst med Jeremias' forkyndelse som den mest markerede arketype. Sidstnævnte »nedbrød« syndere og deres synd og forkyndte genoprejsning af mennesker med nye hjerter, en rolle Paulus ser sit eget apostolat på linje med. Jeg- et i 2,18 er således hverken almenmenneskeligt eller en skjult reference til Peter, men Paulus selv i hans egenskab af profetisk-apostolsk forkynder af evangeliet om retfærdiggørelsen i Kristus. Hans ellers unødvendige og emphatiske gentagelse af objektet for nedbrydning og genoprettelse (ἃ [...] ταῦτα) indikerer imidlertid, at

pointen i 2,18a ligger i *identiteten* mellem genstandene for nedbrydning og genopbygning. Gengivet i parafraseform: »Hvis jeg genopretter *de samme syndere og deres synd*, som jeg har brudt ned [...]« – hvilket er en reformulering af tanken om, at den korsfæstede Kristus genererer ligegyldighed over for synd, og således efterlader mennesker *uforandrede* i deres forhold til den. Pointen i 2,18 er således, at hvis Paulus med sin profetisk-apostolske forkyndelse af evangeliet om retfærdiggørelsen i Kristus igen genopbygger *de samme* syndere og deres synd, som han har brudt ned, er han en overtræder af sit eget profetisk-apostolske kald og mandat.

Paulus begrundet (jf. γὰρ) så dette i 2,19-20, hvor det emfatisk ἐγὼ indikerer et skifte, nemlig fra det implicite jeg, Paulus selv, i 2,18 som *agent* i den profetisk-apostolske forkyndelse til et eksplícit, emfatisk jeg i 2,19-20, som stadig er Paulus selv, men nu som paradigmatiske *patient* (handlingsmodtager) for samme nedbrydning (nu formuleret som det at dø) og genopbygning (nu formuleret som det at leve igen).¹⁸ Paulus' apostolske mandat har hans eget møde med Kristi kors som paradigme. Her mødte han selv lovens ultimative betydning som dræbende forbandelsesdom over hans synd, under hvilken han i Kristus, korsfæstet med ham, døde både ved og i forhold til loven (διὰ νόμου νόμῳ, jf. 3,10. 13) med det resultat, at det »jeg«, der nu lever for Gud, ikke længere er *det samme* (jf. ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ). Han lever nu i en konstant trosforbindelse med Kristi kærlighed, åbenbaret i hans stedfortrædende korsdød, som samtidig altid er Paulus' egen død, der al-

drig lader ham være *den samme*. Og hans apostolske mandat er formet efter dette paradigme.

Nedbrydning og genopbygning er altså her at forstå som identitetsforandrende død og opstandelse. Ved sin forkyndelse bryder Paulus mennesker ned i den betydning, at han leder dem ind i en trosforening med Kristi kors, hvori de for Guds domstol dømmes som syndere, åndeligt henrettes med ham af loven og så opstår *forandrede* af hans kærlighed til et nyt liv. At genopbygge *de samme* syndere og deres synd ville derimod være en afvigelse fra og overtrædelse af Paulus' eget mandat. Med denne forklaring har Paulus vist, at slutningen fra, at »også vi blev fundet som syndere« i retfærdiggørelsen (2,17a), til, at Kristus er syndens tjener (2,17b), er ugyldig.

Da den falske forkyndelse, som er anledning til selve brevet, anfægter en *forudsat inkompatibilitet* mellem Kristi død og retfærdighed ved loven, vil en læsning af 2,21, som ikke er nødt til at lade logikken i verset afhænge af en sådan uforklaret forudsætning, være at foretrække. En sådan fortolkning af 2,21 er netop, hvad min læsning af 2,18-20 lægger til rette for. Paulus har ikke tænkt sig¹⁹ at ophæve Guds nåde, som netop er at forstå som den, han har mødt i Kristi kors. Det ville han gøre, hvis han søgte eller prædikede retfærdighed διὰ νόμου. Dette sidste er ikke at forstå som *iustitia lege sola*, men bredere som *iustitia non sine lege*, igen i overensstemmelse med brevets anledning. Paulus vil ikke forkynde eller søge retfærdighed baseret på loven, ikke engang delvist, for så ville Kristi død være for intet, da retfær-

diggørelsesforeningen med den i korset ikke ville involvere patientens *død* for loven under dens *dræbende* dom, men evangeliet i stedet ville genopbygge *de samme* syndere og deres synd, da de jo ikke ville være *døde* διὰ νόμου νόμου. Derfor er Kristi død og loven uforenelige som midler til retfærdighed.

Denne forståelse af, hvordan »også vi selv« blev fundet som syndere, og hvordan Paulus i denne tekst præsenterer inkompatibiliteten mellem loven og Kristi død som midler til retfærdighed, understøtter den forståelse, at mens Paulus' historiske tankeudvikling måske ikke gik fra problem til løsning, gik den heller ikke fra løsning til problem. I stedet fandt Paulus så at sige problemet i løsningen.

Noter

- 1 Denne forståelsesramme for retfærdiggørelsesbegrebet, som har inspireret min eksegese, stammer fra Mark A. Seifrid.
- 2 Sl 9; Es 14,5; Tob 13,6 (LXX Tekst I); 1 Makk 1,10; 2,48; Jub 23,23-24; and SalSl 1,1; 2,1-2.
- 3 At en gruppe kalder en anden for »syndere« sker selvfølgelig også *intra*-etnisk, altså ved at jøder kalder andre jøder »syndere«. Standardeksemplerne på dette, som ofte refereres til er 1 Makk 1,34; 2,44; 1 Enok 82,4-5; 1QH 10,8-12; 1 QpHab 5,5; SalSl 4,8; 13,6-12. Selv i disse tekster er det tvivlsomt, om synderne nogensinde begrænses til manglende identitetsmarkører, selvom det er korrekt, at den eneste synd, som faktisk bliver nævnt i 1 Enok 82,4-5, er en i forfatterens øjne fejlagtig kalenderforståelse.
- 4 Jf. også tekstversionen i 4QToba ar (fragment 17, kolonne 2).
- 5 Det er værd at citere Jonathan Klawans: »[I]t ought not be assumed that Jews considered Gentiles to be a source of ritual defilement. Moreover, even if Jews considered Gentiles to be ritually defiling, it would not necessarily be unlawful for Jews to associate with Gentiles, for it was not considered sinful to contract ritual impurity. The assumption that a notion of ritual Gentile impurity played a significant role in the dynamic of Jewish-Gentile relations in the Diaspora cannot be sustained and thus is not directly relevant to an understanding of either Galatians 2 or Acts 15« (Klawans 2000, 151).
- 6 Undtagelsen i gråzonen er her, når hedninger i forbindelse med deres afgudsdyrkelse spiser blod.
- 7 Egentlig: »dem af omskærelse«, τοὺς ἐκ περιτομῆς.
- 8 En fuldstændig tilbagetrækning fra Peters side ville inkludere en tilbagetrækning fra nadverfællesskab.
- 9 Jeg bruger her det danske udtryk »at leve 'jødisk'« som gengivelse af ἰουδαΐζειν og ἰουδαίως ζῆν i 2,14b.
- 10 Dette skal næppe (bort)forklares som hyperbolsk retorik om Peters tidligere fællesspisning med hedninge-troende. En jøde overtrådte ikke nødvendigvis toraen ved at

- spise sammen med hedninger, slet ikke nødvendigtvis på en grov måde, der ville berettigede en anklage for at leve »hedensk«.
- 11 At Paulus anlægger et radikalt perspektiv indikeres yderligere ved, at han i Galaterbrevet markerer ufuldstændig lovoverholdelse som utilstrækkelig (Gal 3,10; 5,3), og ligger i øvrigt i sin forlængelse af den elitært prægede beskrivelse, han giver af sin egen fortid (1,13-14; jf. også Fil 3,4-6). Min forståelse finder også støtte i Paulus' udsagn i Gal 6,13.
 - 12 Bemærk, at dette i sig selv problematiserer den tese, at tidsreferencen skulle være til Antiokia-episoden. En sådan reference gør det meget vanskeligt at forklare de emfatiske udtryk $\phiύσει$ og $ἐξ ἐθνῶν$. Hvis hedningernes syndighed relaterer primært til identitetsmarkører, er den en diakron virkelighed på tværs af det tidspunkt, hvor hedningerne kom til tro, og så er der ingen grund til $\phiύσει$ og $ἐξ ἐθνῶν$ og slet ikke til deres emfatiske placering. Denne vanskelighed er en mærkbar udfordring for alle fortolkninger, der tager 2,15 som en beskrivelse af en forskel, der angår tiden efter omvendelsen.
 - 13 Jf. også det forudsatte syn på det for hedninger typiske i 1 Kor 5,1; 1 Tess 4,4-6 og den moralsk-religiøst negative beskrivelse af ikke-jødiske troendes fortid i 1 Kor 6,9-11; Gal 4,8; Ef 2,1-3; Kol 3,5-9.
 - 14 Jf. også 3,22.
 - 15 Præpositionsforbindelsen $ἐξ ἔργων νόμου$ i 2,16a tages her bedst adjektivisk, hvilket i øvrigt også løser de eksegetiske udfordringer med $ἐάν μή$.
 - 16 Vi kender lignende anklager fra Rom 3,5-8; 6,1. 15. Jf. også Gal 5,13. Det er en væsentlig tryktest for enhver forståelse af Paulus' retfærdiggørelseslære, om den forklarer dette fænomen og den logiske slutning, den indeholder, som næsten uundgåeligt nærliggende. Her står det reformatoriske paradigme langt stærkere end nyere perspektiver.
 - 17 For et mere udførligt sammendrag af denne del af bogen, se Techow 2023.
 - 18 Vi har i 2,18 at bryde ned og at bygge op igen med »jeg« som semantisk agent, mens vi i 2,19 har at dø og at leve med »jeg« som semantisk patient.
 - 19 $ἀθετῶ$ har her force af vilje eller intention. Det er næppe blot deskriptivt.

Litteraturliste

- Klawans, Jonathan. 2000. *Impurity and Sin in Ancient Judaism*. Oxford: Oxford University Press.
- Techow, Nicolai. 2023. »Breaking Down, Rebuilding, and Transgressing What in Galatians 2:18? Paul's Use of Scriptural Metaphors and a New Interpretation«. I *Scripture, texts, and tracings in Galatians and 1 Thessalonians*, redigeret af A. Andrew Das og B. J. Oropeza, 21-37. Lanham: Lexington Books/Fortress Academic.
- Techow, Nicolai. 2024. *Sinners, Works of Law, and Transgression in Gal 2:14b–21: A Study in Paul's Line of Thought*. WUNT II. Tübingen: Mohr Siebeck.

Forfatter

Nicolai Techow
Fjellhaug International University College – Copenhagen
Leifsgade 33, 6.
2300 København S
nt@dbi.edu