



DEN KRISTNE OG LOVEN

Redigeret af Leif Andersen og Peter V. Legarth

Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke / 37. årgang

i samarbejde med

KOLON

Redaktør	Jeppe B. Nikolajsen
Redaktion	Leif Andersen, Peter Thise, Morten H. Jensen, Andreas Ø. Nielsen og Klaus Vibe
Redaktionssekretær	Henrik H. Hansen
Regnskabsfører	Walther P. Hansen
Layout og sats	Graphic Care
Trykkeri	Handy-Print
Oplag	500
ISSN	1903-6523
ISBN:	978-87-87737-64-7

Hjemmeside	www.teologisk-tidsskrift.dk
Copyright	Forfatterne og Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke
Forsidebillede	Privatfoto, brugt med tilladelse

ABONNENTSPRISER

Studerende indland	DKK 150
Studerende udland	DKK 200
Privatpersoner indland	DKK 275
Privatpersoner udland	DKK 325
Institutioner indland	DKK 375
Institutioner udland	DKK 425

DANSK TIDSSKRIFT FOR TEOLOGI OG KIRKE

Menighedsfakultetet

Katrinebjergvej 75

DK-8200 Århus N

Telefon + 45 86 16 63 00

Telefax + 45 86 16 68 60

E-mail dttk@teologi.dk

Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke

Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke udgives af Menighedsfakultetet i Århus. Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke udkom første gang i 1974. Tidsskriftet udgives fire gange årligt. Relevante artikler optages i følgende indekser: Elenchus Bibliographicus, International Zeitschriftensschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete og New Testament Abstracts. Endvidere uploades artikler på tidsskriftets hjemmeside. Tidsskriftet udgives med støtte af undervisningsministeriets tips- og lottomidler og af Menighedsfakultetet i Århus. Enhver er velkommen til at indsende artikler og debatindlæg for optagelse i tidsskriftet. Retningslinier for manuskripter tilsendes på efterspørgsel.

INDHOLD

INTRODUKTION

Den kristne og loven Leif Andersen og Peter V. Legarth	3
---	---

ARTIKLER

3 Mos 18,5 - mener Moses virkelig, at vi kan opfylde hele loven? Lektor Carsten Vang	7
---	---

Jesus + loven = MMM ^c En undersøgelse af Jesu grundlæggende forhold til loven Lektor Morten Hørning Jensen	17
---	----

Paulus og Moses. Tolkningen af 3 Mos 18,5 i Rom 10,5 og Gal 3,12 Professor Peter V. Legarth	37
--	----

Luthers udlægning af 3 Mos 18,5 i lyset af hans forståelse af lov og evangelium Professor Asger Chr. Højlund	48
---	----

Tolkningen af Det Gamle Testaments lov i nutidig etisk refleksion Professor Kurt Christensen	61
---	----

At forkynde en skygge Lektor Leif Andersen	71
---	----

ANMELDELSER

Grasping Truth and Reality Stipendiat Jeppe Bach Nikolajsen	84
--	----

Paulus. Brudstykker af en biografi Professor Peter V. Legarth	86
--	----

DEN KRISTNE OG LOVEN

Mange af os er vokset op med en enkel og enfoldig barnetro. Vi forstod at sige *Jesus* på de rigtige tidspunkter, når læreren i søndagsskolen stillede sine spørgsmål. Men det var faktisk ikke Jesus, der var i fokus, men Gud. Og Gud var moralens vogter, som glædede sig over ens gode opførsel, men for det meste var Gud den bedrøvede Gud. Han var bedrøvet over sine børns bestandige svigt og umoral. Og dermed kom den dårlige samvittighed til helt at dominere barnesindet og barnetroen. Den blev fortegnet for stort og småt. Troen blev den dårlige samvittigheds tro.

I den situation var det frigørende i de unge år at møde en forkyndelse af lov og evangelium. Troen blev befriet fra den bløde mellemvare af moral og tillid til Gud. Loven gjorde det klart, at problemet ikke alene var den enkelte synd og Guds sørgmodige bedrøvelse over denne synd, men det basale problem var Guds dom over synden. Men netop her kunne evangeliets befriende tale komme til orde. Her blev evangeliet ikke blot forstået som et sæt leveregler, der skulle hjælpe en til at blive en vellykket og

en artig kristen, men evangeliet bragte med det frigørende budskab om syndernes forladelse. Nu blev evangeliet et budskab om en forunderlig virkelighed: Guds nåde.

Lov og evangelium blev omdrejningspunkt for troen. Lov og evangelium blev omdrejningspunkt for den kristne tænkning. Lov og evangelium blev kerne og stjerne i fortolkningen af de bibelske skrifter. Tanken var og er, at loven afslører sygdommen, og evangeliet giver medicinen.

Men hvad menes mere præcist med lov og evangelium? Er der i de bibelske skrifter dækning for at tale om Gud i lovens og evangeliets lys? Er lov og evangelium en rigtig tolkningsnøgle ved analysen af de bibelske skrifter? Kan man i de bibelske skrifter spore to sideløbende linier, lov og evangelium? Sådanne spørgsmål er ikke blot udtryk for en akademisk spidsfindighed, men det må for et menighedsfakultet være af vital betydning at beskæftige sig den problemstilling al den stund *Menighedsfakultetet bygger på Bibelen og vor kirkes bekendelse*, som det hedder i fakultetets vedtægter.

Emnet blev drøftet ved en foredragsræk-

ke på Menighedsfakultetet i foråret 2009. Der blev her særligt sat fokus på loven og forståelsen af loven i de bibelske skrifter og i kirkens tænkning og forkyndelse. Det er resultatet af denne foredragsrække, som nu foreligger i skriftlig form.

Udgangspunktet var kort sagt synet på loven hos apostlen Paulus. Problemet med tolkningen af Paulus' breve er, at hans udtalelser om loven synes at være nærmest selvmodsigende. Paulus kan proklamere, at den Kristus-troende er fri for loven. Men Paulus kan på samme tid erklære, at et troens menneske er forpligtet på loven. Paulus kan skildre loven som åndelig og hellig, men han kan på samme tid hævde, at loven vækker synden og gør den til bevidst oprør imod Gud. Endvidere: Paulus siger i Rom 5,20, at loven kom til for at gøre faldet større. Men er det en opfattelse, som kan finde støtte i GT? Forfægtes i GT det synspunkt, at lovens sigte er at gøre faldet større? Begrebet lovgerninger er vigtigt for Paulus, men hvad er den præcise betydning af denne udtryksform? Afviser Paulus dermed legalisme, eller rummer Paulus' afvisning af lovgerninger en afvisning af en jødisk afgrænsning af pagten til Israels folk?

Spørgsmålene er mange, og der kan gives mange forklaringer på Paulus' forskelligartede syn på loven. Det er derfor ikke så underligt, at forskningslitteraturen til Paulus' syn på loven er overvældende. Synspunkterne er mange. Der er gjort forsøg på at forklare spændingerne i Paulus' beskrivelse af loven som et udtryk for spændinger i Paulus' psykologiske situation. Eller måske er Paulus i for høj grad bestemt af sine modstanderes synspunkter, så at han ligefrem er ført til den opfattelse, at loven er en fordærvmagt, ja, at den skulle stamme fra dæmoniske magter (Gal 3,19). Eller der er en udvikling i Paulus' syn på loven, en udvikling der fører Paulus fra den ene yder-

lighed til den anden. Er der en konflikt mellem lov-negative udsagn i Galaterbrevet og lov-positive udsagn i Romerbrevet? Eller må det konstateres, at der trods alt er en basal sammenhæng i Paulus' beskrivelser af loven. Osv. osv.

Dette virvar af synspunkter er ikke nødvendigvis udtryk for en forbeholden opfattelse af Paulus. Men det næsten kaotiske virvar i forskningslitteraturen er udtryk for, at det virkelig er vanskeligt at bringe Paulus' opfattelse af loven på én formel.

I foredragsrækken på Menighedsfakultetet begrænsede vi os til en enkelt, men vigtig problemstilling i Paulus' syn på loven. Paulus erklærer i Rom 7,10, at budet oprindeligt var et bud *til liv*. Mener Paulus dermed, at lovens sigte var at føre til liv, sådan som oversættelsen lyder i den autoriserede bibeloversættelse fra 1992. Vil Paulus mene, at Gud gav loven til Israel, for at folket gennem lovoverholdelse kunne arve evigt liv?

En beslægtet problemstilling findes i Gal 3,12 og Rom 10,5, hvor Paulus citerer en tekst fra Moseloven. Paulus citerer teksten fra 3 Mos 18,5 (*det menneske, der følger dem, skal leve ved dem*). Ifølge Paulus omtaler Moses her den retfærdighed, som kommer af loven. Men vil det sige, at Moses ifølge Paulus lærer gerningsretfærdighed? Og hvorledes stemmer det standpunkt med den lovopfattelse, som kommer til udtryk i Mosebøgerne?

Det var sådanne spørgsmål, som dannede udgangspunkt for den afholdte foredragsrække. Opmærksomheden blev i første omgang rettet imod Moseloven. De afgørende spørgsmål var her: Hvad betyder ordene i 3 Mos 18,5 i Moselovens egen sammenhæng? Er pointen, at et menneske ved at holde loven kan tilegne sig pagtslivet med Gud? Endvidere: Er udgangspunktet i Moseloven, at den kan overholdes, eller ligger det som en udtalt eller udtalt for-

udsætning, at loven ikke kan overholdes? Opstiller Grundtvig et sandt alternativ, når han synger om loven: *Dø, eller gør, hvad en synder ej kan!*

Næste foredrag koncentrerede sig om Jesu forkyndelse og undervisning. Jesus siger til den lovkyndige, der reciterer lovens hovedbud: *Gør det, så skal du leve* (Luk 10,28). Mener Jesus dermed, at den lovkyndige kan arve evigt liv ved at holde loven og virke i kærlighed? Hvad mente Jesus i det hele taget om 3. Mosebog og Moseloven som sådan, bl.a. renhedsforskrifterne?

I det tredje foredrag var interessen koncentreret om Paulus og hans fortolkning af 3 Mos 18,5. Paulus meddeler, at Moses lærer retfærdighed af loven, en retfærdighed der står i den skarpest tænkelige modsætning til retfærdigheden ved tro. Vil Paulus dermed mene, at Moses er talsmand for gerningsretfærdighed, og at Moses i virkeligheden forfægter en afvigende frelsesopfattelse?

Til de eksegetiske fag hører ifølge klassisk tankegang også den såkaldte virkningshistorie. Spørgsmålet er, hvorledes en given tekst er blevet forstået i kirkens historie. I foredragsrækkens sammenhæng blev der sat fokus på Luther. Hvorledes forstod Luther den omdiskuterede tekst fra 3 Mos 18,5? Hvorledes tolkede Luther den læsning af 3 Mos 18,5, som fandtes hos Paulus? Har loven ifølge Luther til opgave at skænke liv? Er Luther af den opfattelse, at lov og evangelium repræsenterer to frelsesveje?

Det femte foredrag satte etikken til debat. Perspektivet blev her udvidet til Moseloven som sådan. Det hedder i Menighedsfakultetets vedtægter, at Bibelen er

Guds Ord og derfor den absolutte autoritet i alle spørgsmål vedrørende tro og livsførelse.

Spørgsmålet er: Gælder dette udsagn også Moseloven? Kan man på Kristus-troens basis hævde, at Moseloven er den absolutte autoritet i alle spørgsmål vedrørende tro og livsførelse? Eller rettere: I hvor høj grad kan Moseloven anføres som etisk norm i en nutidig etisk refleksion? Kan et udsagn f.eks. om homoseksuel praksis i Moseloven inddrages i en sådan etisk refleksion?

Afslutningsvis kom forkyndelsen i centrum. Også her kan Menighedsfakultetets vedtægter være aktuelle. Det hedder, at Bibelen er den absolutte autoritet i alle spørgsmål vedrørende tro og livsførelse, og som sådan norm for kirkens forkyndelse og lære. Men kan et sådant udsagn også være gældende for Moseloven? Kan man med rette hævde, at Moseloven er norm for kirkens forkyndelse? Hvorledes giver det mening at prædike over Moseloven? Det er straks anderledes med de messianske løfter og deres opfyldelse i Jesus Kristus. Men hvad med Moseloven? Hører Moseloven ikke i en sådan grad hjemme i den gamle pagt, at det i en kristen menighed er vanskeligt at prædike over GT's lov?

Det er resultatet af Menighedsfakultetets foredragsrække om Moseloven, som hermed foreligger på skrift. Som naturligt er, anlægger foredragsholderne forskellige synsvinkler på problemstillingen, og det vil også fremgå, at synspunkterne i nogle henseender er delte. Men ambitionen er fælles, nemlig møjsommeligt at efterspore sandheden, det vil sige den åbenbarede sandhed.

Leif Andersen og Peter V. Legarth

3 MOS 18,5 – MENER MOSES VIRKELIG, AT VI KAN OPFYLDE HELE LOVEN?



Lektor, cand. theol. Carsten Vang

RESUMÉ: 3 Mos 18,5 et nøglevers både for jødedommen og for Paulus i deres forståelse af loven. Det bemærkelsesværdige udsagn giver et løfte om liv i absolut forstand, såvel fysisk som åndeligt. Pentateuken synes at have et ambivalent forhold til loven. På den ene side giver den løfte om liv og fremtid for den, som holder dens bud, og på den anden side antyder den selv samme lov, at Israel ikke vil være i stand til at holde selv de mest centrale af lovens bud.

3 Mos 18,5 rummer et af de vigtigste udsagn i Mosebøgerne om loven og dens hensigt. Her siger Gud til Israel: וְשִׁמְרֶתֶם אֶת־חֻקֹּתַי וְאֶת־מִשְׁפָּטַי אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אִתְּם הָאָדָם וְחַי בָּהֶם אֲנִי יְהוָה. I dansk oversættelse hedder det: “I skal holde mine ordninger og mine bud; det menneske, der gør dem, skal leve ved dem. Jeg er Herren”! (egen oversættelse).

Vers 5b bliver citeret ordret tre gange i Ezekiel 20 (i 20,11, 13 og 21)¹ og én gang i Neh 9,29². Dertil kommer flere allusioner til dette vers i Ezekielsbogen i øvrigt (Sprinkle 2007). Desuden ser vi af den hyppighed, hvormed 3 Mos 18,5 bliver citeret i teksterne fra det 2. tempels tid og perioden derefter, hvor vigtigt verset var for jødedommen. En forsker har kaldt det for

jødedommens Joh 3,16 (Sprinkle 2008, vii). Dette antyder noget om versets centrale betydning. Paulus citerer sætningen i Rom 10,5 og Gal 3,12 og forstår det som selve essensen af den retfærdighed, der følger af at holde loven. Umiddelbart lyder det som en relativt enkel sag at holde Guds lov. Det menneske, som gør, hvad buddene kræver, skal leve.

I denne artikel skal vi først undersøge, hvad 3 Mos 18,5 mener med det prægnante løfte om, at mennesket “skal leve ved dem”, וְחַי בָּהֶם, når det gør buddene? Betyder det, at mennesket skal leve det liv, som pagten regulerer? Skal det forstås som et løfte om et langt og godt liv i landet i modsætning til den pludselige, abrupte død? Kan udsagnet også indebære et liv efter døden? Dernæst

skal spørgsmålet drøftes, om loven³ vil sige, at den, der lever i pagten, også er i stand til at holde dens bud?

1. Konteksten til 3 Mos 18,5

3 Mos 18,5 optræder i den såkaldte Hellighedslov, 3 Mos 17-26.⁴ Dette udtryk spiller på den gentagne formaning "I skal være hellige, for jeg er hellig", som findes første gang i 3 Mos 11,44-45, og som er karakteristisk for dette afsnit (blandt andet 3 Mos 19,2; 20,26). Et andet distinkt træk ved Hellighedsloven er den bestandige brug af Guds selvpræsentation יהוה אני eller אני יהוה (18,2.4.5.6.21.30; og mange andre). Det bagvedliggende spørgsmål i Hellighedsloven er: Hvordan skal det folk leve i praksis, som har indgået en pagt med en hellig Gud, og som har denne hellige Gud nærværende i helligdommen midt i lejren, hvor de kan få tilgivelse og renselse på den store forsoningsdag (kapitel 16)? Kapitlerne 17-26 giver svaret på, hvordan et tilgivet folk skal leve. Afsnittet handler derfor om det hellige liv (Hartley 1992, 249).

Folket skal i levevis adskille sig fra sine naboer og have en markant anderledes livsstil på det seksuelle område (kapitel 18), den enkelte i folket skal overholde bestemte kultiske grundnormer og leve med næsten i konkret omsorg (kapitel 19), mens kapitel 20 angiver forskellige sanktioner for dem, som ikke vil leve helligt på familieplanet. I kapitel 26 fremholdes den dybe velsignelse ved at holde buddene og forbandelsen ved at ringeagte dem.

Den nærmere kontekst for 18,5 er kapitlerne 18-20. 18,6-23 rummer en række specifikke forbud mod incest og andre seksuelle forseelser, herunder homoseksuel praksis. Det hellige liv skal afspejle sig deri, at man afholder sig fra bestemte seksuelle forhold. 18,1-5 og 18,24-30 udgør rammen omkring de konkrete bud. På det sproglige

plan er der en række forbindelseslinjer mellem vers 1-5 og 24-30. Begge afsnit er holdt i pluralis, mens vers 6-23 tiltaler Israel i 2. person singularis. Befalingen וְשַׁמְרֶתֶם וְאָתֶּרְתֶּם אֶת־מִשְׁפָּטֵי "I skal holde mine ordninger og mine bud" i 18,5a gentages verbatim i 18,26. Det samme gælder selvpræsentationsformlen (18,4 og 18,30b). Mens 18,6-23 rummer en række konkrete forbud af seksuel og kultisk art, har 18,1-5 og 18,24-30 mere karakter af formaning.

Samtidig går der klare linjer fra 18,4-5 til sammenfatningerne i 19,37 og i 20,22-26 (Kiuchi 2007a, 329). Her gentages flere af nøgle vendingerne fra 18,4-5 ordret, og selvpræsentationsformlen gentages.⁵ Det betyder, at 18,1-5 ikke kun skal forstås som en formanende indledning til forbuddene mod incestuøse forhold i 18,6ff, men som en introduktion til hele perikopen 3 Mos 18-20. 18,1-5 peger således ikke kun frem til vers 24-30, men viser frem til sammenfatningen i 20,22-26. Formaningen til at holde Guds ordninger og bud omfatter dermed alle buddene i kapitlerne 18-20. Dette støttes af, at formaningen i 18,1-5 sprogligt set er formuleret positivt, mens 18,6-23 består af apodiktiske forbud. At gøre Guds bud er derfor væsentligt mere end at afholde sig fra illegitime seksuelle forhold.

Tre gange i 18,2-5 kommer Herren med selvpræsentationsformlen: "Jeg er Herren, jeres Gud" (18,2.4.5).⁶ Med enkelte variationer svarer den til introduktionen til Dekalogen. Det er altså pagtens Gud, der giver buddene. Han binder sin autoritet til dem. Buddene skal regulere pagtsrelationen og angiver den retning, som pagtsfolket skal gå. Pagtsforholdet skal leves og virkeliggøres ud fra buddene. Buddene i kapitlerne 18-20 gælder imidlertid ikke kun pagtsfolket isoleret betragtet. Mange af buddene gælder også den fremmede (גֵּר), som har fast ophold i landet (se for eksempel 18,26;

” Israel formanes til at afspejle Herrens væsen ved at følge lovene og at være hellig, ligesom dets Gud er hellig. ”

20,2). Selv om de ikke har del pagten som sådan, skal de overholde væsentlige dele af dens bud og ordninger, eksempelvis omkring dyrkelse af andre guder (Sprinkle 2008, 29).

Israel kaldes til at have en anden etik end omverdenen. Folket skal ikke følge folkenes skikke (חֻקֵי, vers 3b), men Guds ordninger (vers 4: חֻקֵי; samme ord). Guds love udtrykker Guds hellige væsen. Israel formanes til at afspejle Herrens væsen ved at følge lovene og at være hellig, ligesom dets Gud er hellig. Det konkrete indhold af budene bliver udfoldet i kapitlerne 18-20 og i resten af Hellighedsloven.

2. 3 Mos 18,5 - betydning

Udtrykket חֻקֵי וּמִשְׁפָּטִים “ordninger og bud”⁷ er en fast, gennemgående vending i 3 Mos 18-26. Undertiden står de i omvendt rækkefølge som i 18,4. Det er en samlebetegnelse for alle Guds bud i Hellighedsloven, hvis indhold rækker videre end de seksuelle forbud i 18,6ff (Sprinkle 2008, 30). De skal overholde ordningerne – שִׁמֹר – så de ikke bryder dem, og de skal handle efter buddene. Verbet עָשָׂה bliver brugt her. Det sigter på handlingen, så at man gør det, som buddet kræver, og undlader at gøre det, som buddet måtte forbyde. Buddet spørger ikke efter intention og vilje, men sigter på virkeliggørelsen i handling.

Vers 5b har en usædvanlig konstruktion⁸: Verset kan opfattes som en relativ וְשָׂרָה-sætning, som ikke referer til noget forudgående led⁹, men efterfølges af en yiqtol¹⁰ + verbalobjekt + subjekt, og hvor hovedordet, som וְשָׂרָה-sætningen relaterer

til – nemlig הָאָדָם – er anbragt i selve den relative sætning.¹¹ En anden mulighed er at forstå den som en underordnet betingelsesætning, hvor וְשָׂרָה indleder protasis.¹² Den påfaldende sætningsopbygning lader ane, at udsagnets indhold også er usædvanligt, hvilket næppe ville have undgået den hebraiskkyndige tilhørers opmærksomhed.

Sætningen vækker også opmærksomhed som følge af subjektskiftet og sin almene og altomfattende subjekt: Der står הָאָדָם ”menneske”, ikke ”mand” eller tilsvarende. Budet gælder med andre ord et hvilket som helst menneske, enten mand eller kvinde, fri eller træl, bonde eller boss, israelit eller fremmed. Det er ikke bare rettet til den frie borger i Israel, men også slaven og den fremmede.

Det afgørende spørgsmål er nu, hvordan sætningen הָאָדָם יְחִי בְּהֵם, ”han skal leve ved dem”, skal forstås. Nogle eksegeter forstår den som en art konstatering: At holde Guds bud er at leve det liv, som hører pagten til. Det menneske, der lever, skal leve efter pagtens bud og forskrifter.¹³ Denne selvfølgelige konstatering yder dog ikke denne enestående formulering nogen form for ret.

De allerfleste fortolkere forstår sætningen med w^eqatal som et løfte om liv, der virkeliggøres som en konsekvens af lydighed mod buddene. Sprinkle fremfører et dobbelt argument for denne forståelse: Dels angiver den parallelle formulering i 18,29 konsekvenserne af at følge folkenes afskyelige praksis, dels meddeler andre almene formaninger følgen af at lyde buddet (Sprinkle 2008, 32-33). De fleste eksegeter forstår løftet om liv som dette at kunne leve i landet

og nyde alle dets goder uforstyrret (for eksempel Ringgren 1977, 886; Hartley 1992, 293; Milgrom 2000; Watson 2004, 219-23). Ifølge Sprinkle er følgen af at lyde buddene "always related to dwelling in the land" (2008, 33). Den, der gør, hvad Gud kræver, får løfte om et langt liv, mens den u lydige vil blive udryddet fra landet (jf. 18,29).

Min tese er her, at dette er for snæver en tolkning af pagtsløftet אֲנִי בְּהָרָה "skal leve ved dem". Den får ikke fylde af dette udsagn med. Løftet om at leve, וַיִּחַי , omfatter væsentligt mere end at kunne leve det gode fysiske liv uforstyrret i landet.

For det første skal vi bemærke, at løftet her er formuleret absolut: Den lydige "skal leve" – uden nogen form for modificering i retning af "leve længe", "leve mange dage" eller "leve i tryghed" (sml. 3 Mos 25,18).¹⁴ Dernæst er dette verbum "leve" kun brugt absolut ét andet sted i 3 Mos, nemlig i 3 Mos 25,35-36. Men her er konteksten tydeligvis overlevelse i en økonomisk krise. 3 Mos 18,5 derimod mangler denne særlige kontekst i form af overlevelse i alvorlig krise. אֲנִי בְּהָרָה er med andre ord en enestående formulering i 3 Mos.

Endelig må vi forstå løftet om liv i nær sammenhæng med løftet om velsignelser i 3 Mos 26,3-13 i tilfælde af pagtslydighed, fordi pagtslydigheden udtrykkes med de samme vendinger som i 18,4-5 (sml. 26,3). Det er bemærkelsesværdigt, hvordan disse velsignelser sprænger alle kendte fysiske og åndelige rammer. Klimaks i dem er, at Gud lover at ville bo i sit folks midte og ikke vil nære modvilje mod dem (26,11). At erfare fylde af Guds velsignelse – det vil sige at *leve* – indebærer at have et helt og ubrudt fællesskab med Gud i sin midte. Det er mere end at kunne bo trygt og uforstyrret og have succes med sine angrebskrige (26,6-8). Der synes at være en stærk åndelig dimension omkring det liv, som Gud stiller

i udsigt i 18,5.¹⁵ Det har noget at gøre med det gudgivne liv i hele dets fylde (Kleinig 2003, 376). Det fysiske og det åndelige udgør en helhed, som ikke må spilles ud mod hinanden.

Desuden kan der anes en sammenhæng til 1 Mos 2-3. I 1 Mos 3 berettes der om, hvordan de første mennesker blev udelukkede fra עֵץ הַחַיִּים "livets træ" som følge af ulydighed mod Guds bud, hvorved de blev forhindrede i at leve evigt (1 Mos 3,22). Her bliver verbet וַיִּחַי tilsvarende anvendt. Mennesket havde ikke længere adgang til livet i al dets fylde. Døden blev en del af menneskelivet. Ifølge 3 Mos forstås helligheden som det sted, hvor den levende Gud er nær i sit folk. Derfor er det en nærliggende mulighed, at Moses med løftet "skal *leve* ved dem" har det tabte liv hos Gud for øje. I 1 Mos 2-3 er det at leve og at adlyde Guds befaling jo stærkt i fokus. Fordi menneskene var u lydige, mistede de adgangen til עֵץ הַחַיִּים . Løftet i 3 Mos 18,5b gælder med andre ord livet forstået som det fulde, ubrudte liv med Gud, under hans velsignelse, hvor der ikke længere er noget ved mennesket, som han må væmmes ved.

Dette bekræftes fx af 5 Mos 8,3, hvor det hedder, at "mennesket ikke lever (... לֹא יִחַי) af brød alene, men af alt, hvad der udgår fra Herrens mund". Mennesket lever altså ikke blot af de fysiske velsignelser, som udspringer af et uskrømtet liv i lydighed og pagtstroskab. Mennesket lever af alt, hvad Gud har talt, herunder hans løfter, ordninger og bud. At "leve" er noget mere end at "overleve" (Veijola 2004, 219); det indbefatter hele det fysiske og åndelige liv, herunder livet med Gud.

Omfatter dette liv også forestillingen om et liv efter døden? Pentateuken har ikke noget udsagn overhovedet om et liv på den anden side døden eller om eskatologien.¹⁷ Den eneste svage antydning er beretnin-

gen i 1 Mos 2-3 om den mistede kontakt til "livets træ" og til Guds nærhed. Men i takt med profeternes forkyndelse af Guds løfter til det folk, som er underlagt dødens kræfter, og i forlængelse af Salmernes håb om et liv hos Gud trods døden (Ps 49,16; 73,24), voksede der også et håb frem i Israel om, at den gudfrygtige vil få givet et liv hos Gud efter døden (Es 26,19; Dan 12,2; jf. Greenspoon 1981; Alexander 1986). I efterreksilsk tid udvides betydningen af løftet i 3 Mos 18,5 "du skal leve" derfor til også at omfatte det evige liv. Denne betydning er ikke imod Moses, selv om han næppe har haft dette aspekt med.

I Ez 20 citeres 3 Mos 18,5 tre gange. Citaterne har umiddelbart til funktion at anklage Israel for dets ulydighed.¹⁸ Ifølge Sprinkle tjener udsagnet i 3 Mos 18,5 også til at strukturere Ezekiels teologi omkring død og liv, således at lydighed og livet som gave tilskrives Åndens indgriben (2008, 38-40).

3. Forståelsen af 3 Mos 18,5 i Senjødedommen

I det pseudepigrafiske skrift Salomos Salmer¹⁹ hedder det: "(...) i den lov, som Herren bød os, at vi må leve; Herrens fromme skal leve ved den [loven] for evigt" (PsSal 14,2-3).²⁰ Den kommende verdens liv gives til dem, der adlyder lovens bud (Gathercole 2004, 133). I Damaskusskriftet²¹ bliver udsagnet i 3 Mos 18,5 forstået som et løfte om Guds belønning med frelse og evigt liv til de retfærdige, der har levet efter lovens bud og formaninger (Gathercole 2004, 135-37).

Mens Septuaginta gengiver meningen i det hebraiske 3 Mos 18,5b forholdsvist præcist uden dog at være helt ordret (Sprinkle 2008, 48-49), tolker Targum Onkelos (fra 100-125 e.Kr.) eksplicit løftet som et tilsagn om et evigt liv. Det hedder nemlig: **וַיְחַיֵּי בְּהוֹן בְּחַיֵּי עֲלָמָא** "de skal leve ved dem

med evigt liv". Ordet **עֲלָמָא**, "evig", tilføjes som kvalificering af "liv". Helt på linje hermed siger det noget yngre Targum Pseudo-Jonatan: **וַיְחַיֵּי בְּהוֹן בְּחַיֵּי עֲלָמָא** (...) " (...) han skal leve ved dem med evigt liv og hans lod med de retfærdige".²²

Dette betyder med andre ord, at ved slutningen af Andet Tempels tid og i jødedommen efter år 70 blev pagtsløftet fra 3 Mos 18,5 forstået som et løfte om evigt liv til de retfærdige, som havde levet efter pagtens bud. De vil opnå paradiset ved at gøre efter lovens bud.

4. Hvad er lovens intention?

Hvad er formålet med loven, teologisk set? Det Gamle Testaments forståelse af loven kan samles under tre punkter:

(1) Loven ses overalt i en uløselig sammenhæng med pagten. Da Gud i sin nåde gav Israel pagten og bandt folket til sig i en gensidigt forpligtende relation, gav han det også sine bud. Buddene og forskrifterne blev givet inden for pagtens ramme, hvilket blandt andet fremgår af 2 Mos 20-24 og af 5 Mos, og den skrevne lov blev anbragt ved Pagtens Ark (5 Mos 31,9.26). Pagt og lov kan ikke adskilles og optræder undertiden i Det Gamle Testamente i parallelle udsagn (Sl 78,10; Hos 8,1; jf. Jer 31,33 og Am 2,4). Pagtstilsagn og pagtsordninger hører sammen som dele af den samme helhed. Budde- ne anviser, hvordan pagtens folk skal leve det liv, som hører pagten til. Loven formaner for eksempel Israel til at vise barmhertighed mod de fremmede og de svage, fordi de selv har erfaret Guds barmhertighed, da han udfriede dem fra træddommen (2 Mos 22,20-23; 5 Mos 10,19; 24,17-18). Loven kalder Israel til at omsætte Guds godhed og kærlighed til dem i praktisk handling for næsten. Loven udtrykker Guds hellige væsen og hans anderledeshed. Loven vil der

for forme Israel som et helligt folk, ligesom Gud er hellig (2 Mos 19,6; 3 Mos 19,2).

(2) Dernæst har loven til hensigt at være et lys for folkene: 5 Mos 4,6-8.²³ Her siges det, at folkene (הַעַמִּים) skal iagttage Guds udvalgte folk Israel, når det følger Guds love og lever efter dem. Folkene lærer noget afgørende om Israels Gud, ikke ved at høre forskrifternes ordlyd, men ved at iagttage, hvordan loven materialiserer sig i folkets adfærd på det social-etiske plan. Når Israel lever efter loven og følger dens bud, synliggør det Guds vilje over for de øvrige folk. Og folkene får et indtryk af, at Israels Gud er anderledes end deres mange guder (vers 7). Lovens bestemmelse er således at være et Guds vindue til den verden, han har skabt. Derfor kan Esajas profetere om folkene i Es 2,2-4, at de skal komme til Jerusalem for at lære Guds love og Guds gode ordninger at kende. Gud bandt folket til sig, for at de skulle blive Gud til berømmelse og til hans herliggørelse (Jer 13,11). Loven har dermed til hensigt at vise Guds vilje for den skabte verden.

(3) Endelig har loven til hensigt at være et vidne mod Israel selv. Loven fremholder igen og igen konsekvenserne af at bryde pagtens bud. Guds straf vil komme over folket på mangfoldig vis, hvis det ikke følger hans vejledning (for eksempel 3 Mos 26,15ff; 5 Mos 11,26-29; 28,15-68). 5 Mos 31,26 går imidlertid et skridt videre og foreskriver, at bogen med den skriftligt fikserede Guds lov skal placeres permanent ved siden af arken, for at den kan være et vidne mod Israel: וְהָיָה-שָׁם בְּךָ לְעֵד "Den skal være der [ved siden af arken] som et vidne mod dig". På samme måde som traktatteksterne i de internationale vasaltraktater skal loven anbringes i helligdommen på et særligt sted (McConville 2002, 442). Loven ligger kontinuerligt i Det Allerhelligste i Guds nærhed. Den vidner ikke om Guds

vilje over for folket; det sker ved oplæsningen af den hvert 7. år (5 Mos 31,10-13). Dens særlige placering tilsiger derimod, at den skal vidne for Gud mod Israel om dets trang til synd og oprør. Sammen med Moses' sang har loven til funktion at vidne mod folket (jf. 5 Mos 31,19). Loven afslører pagtsfolkets synd og oprør, fordi loven viser den vej, som Israel skal følge, og tilskynder til den særlige grundholdning, som folket skal have; men Israel vil ikke gå på lovens vej for alvor og har en ganske anden grundholdning. Samtidig med at loven vidner om Guds vilje, vidner den også om Israels synd. Loven bliver til et vidnesbyrd om synd.²⁴

5. Kan den pagtstroende holde loven?

Moses svarer ikke på dette spørgsmål i 3 Mosebog. Overalt har Det Gamle Testamente et umådeligt positivt syn på loven. Den kaldes konsekvent for "Herrens lov", "Guds ordninger og bud" og så videre. Denne forståelse af loven er helt modsat den lovforståelse, som andre folk havde. De forbinder aldrig deres lovsamlinger med deres guder, men med deres konger.²⁵ For Israel derimod er også kongen underlagt den samme lov som folket (5 Mos 17,14-20). Loven udtrykker Guds gode vilje med sit folk. Grundtanken er, at når den hellige Gud har ført folket ud af slaveri og trældom, vil det naturligvis følge hans veje og leve efter frihedens bud.

Ser vi på loven som helhed og ikke bare Hellighedsloven, som 3 Mos 18,5 indgår i, må svaret på spørgsmålet blive benægtende: Selv den pagtstroende kan ikke opfylde loven.

For det første kræver loven opfyldelse af *alle* Guds bud og ordninger. Det fremgår f.eks. af 3 Mos 19,37: וְאָתָּה-כָּל-חֻקֹּתַי שְׁמַרְתָּם "I skal holde alle mine ordninger og alle mine bud". Det samme er tilfældet i 20,22 (jf. 26,14-15). Overtræse af bare et eneste bud gør per-

” Loven anviser vejen til liv - et helt og fuldt liv med Gud - men den kan ikke give Guds folk kraften til at følge denne vej til liv. ”

sonen til en synder og vanhellig (4,2; 5,17; Num 15,22). Guds lov siger ikke, at man skal overholde så meget som muligt, eller have loven som det højeste princip for sit liv, men leve efter alle dens bud.

For det andet kræver loven hellighed og kærlighed af mennesker. En lang række af bud og formaninger i loven kan mennesket relativt let overholde, for eksempel forskrifterne for, hvordan man skal rense sig, før man nærmer sig helligdommen, eller reglerne for sabbatten. Loven har imidlertid også en række bud, der ikke bare kræver bestemte, veldefinerede handlinger, men også grundlæggende *holdninger*, for eksempel 3 Mos 19,17-18: Du må ikke tænke ondt om din næste eller bære på nag til ham, men skal tværtimod elske ham. Vers 17 med dets fokus på hjertets forhold til næsten viser, at loven kræver en helhjertet kærlighed, og at den byder at elske næsten ikke bare i handling, men også med tanke og følelse (jf. Kiuchi 2007b). Loven fordømmer således også tankens synder, jf. 5 Mos 27,16, som fordømmer den, der ringeagter (tænker lavt om) sin far og mor. Det bliver dermed ikke muligt at overholde buddene i Guds lov. Buddene fordrer langt mere end en bestemt adfærd. Den kræver kærlighed og ophør af alt begær efter det, som hører næsten til (2 Mos 20,17). Ethvert menneske, israelit eller ikke-israelit, kommer uvægerlig til at stå som uren.

For det tredje formaner loven til hjertets omskærelse i 5 Mos 10,16. Det er ikke bare et ydre lem på kroppen, der skal omskæres ved at få noget fjernet som et tegn på villig-

hed til at gå ind under pagten, men hjertet, som er stedet for menneskets etisk-religiøse formåen. Omskærelse af hjertet vil sige at fjerne det, som hindrer én i at elske Gud (Barker 2004, 163-64).

Derfor når Moses i sin lange parænese i 5 Mos frem til, at Israel ikke er i stand til at holde loven, til trods for at de har erfaret Guds undere, hans kraft til frelse og hans godhed i pagten. Det folk, som blev udvalgt til at være et folk af konger og præster (5 Mos 7,6; 26,19), vil uvægerligt bryde pagten med den Gud, som har udvalgt det. 5 Mos antyder, at folket mangler en afgørende forudsætning for at kunne holde loven. I 5 Mos 29,3 hedder det, at Gud endnu ikke har givet Israel "hjerte til at kende, øjne til at se, og ører, der kan høre". Verset siger, at evnen til at fatte betydningen af Guds gerninger ("kende og se") og at adlyde pagtens bud ("høre") må gives (יָדָן) af Gud (Barker 2004, 129). Israel har den ikke i sig selv, og de har endnu ikke fået den i pagtsparænesens situation i Moabs land (28,69). Samtidig antyder 29,3, at det vil være muligt at få denne evne givet af Gud.

På den anden side understreger 5 Mos 31,26-27, at folkets modvilje mod at følge loven stikker så dybt, at det uvægerligt vil falde fra Gud, til trods for at det netop har fornyet sin loyalitet mod ham. Når folket viste sig vrangvilligt, selv om de havde erfaret Guds undere og hørt hans bud udlagt, vil denne grundholdning bestemme deres relation til loven endnu tydeligere, når det nuværende lederskab er borte.²⁶

Loven kræver kærlighed af hjertet,

den kan ikke ændre hjertet. Loven bliver derfor til dom over pagtens folk. Den bidrager til at afdække syndens radikalitet hos det folk, som Gud har elsket og udvalgt. Loven anviser vejen til liv – et helt og fuldt liv med Gud – men den kan ikke give Guds folk kraften til at følge denne vej til liv.

Har loven en løsning på dette dilemma, at folket skal gives muligheden for at holde loven, og at de vil falde fra? 5 Mos 30,6 taler om, at Gud selv vil omskære hjertet. Det er noget, som han alene kan udvirke, og det vil ske i omvendelsens kontekst (30,2). Denne tanke bliver udfoldet nærmere hos profeterne (for eksempel Jer 31,33-34; 32,39-40; Ez 36,25-29).

NOTER

- 1 Alle tre verbale paralleler i Ez 20 har ordene i samme rækkefølge og har den samme ejendommelige syntaktiske konstruktion som i 3 Mos 18,5. Der kan derfor ikke være tvivl om, at Ez 20,11.13.21 må bestemmes som et citat fra og ikke bare en allusion til 3 Mos 18,5 (contra Sprinkle 2007, 275, og samme, 2008, 34-36). For en definition af citat og allusion, se henholdsvis Schulz 1999, 221-22, og Miner 1993. – Den meget tætte litterære sammenhæng mellem 3 Mos 18,5 og Ez 20 er blevet noget sløret i DO 1992, idet helt identiske vendinger bliver gengivet forskelligt; for eksempel bliver $\text{בְּהֵמָה יִחְיֶיךָ}$ gengivet med “skal leve ved dem” i 3 Mos 18,5, mens det i Ez 20 er oversat med “bevarer livet ved dem”. Det kan resultere i forskellige tolkninger af en helt identisk vending.
- 2 Citatet fra 3 Mos 18,5b er gengivet noget friere i Neh 9,29, hvor sætningen bliver tilpasset konteksten.
- 3 “Loven” bruges her som en samlebetegnelse for Guds vilje i etisk og kultisk forstand, sådan som den er udtrykt i Pentateuken og i forskrifter af kultisk og etisk art i den øvrige del af Det Gamle Testamente.
- 4 Betegnelsen “Das Heiligkeitsgesetz” blev første gang skabt af A. Klostermann i artiklen “Ezekiel und das Heiligkeitsgesetz” fra 1877, som blev genudgivet i 1893. Vendingen er si-

6. Konklusion

3 Mos 18,5 giver et løfte om, at de, som helt overholder lovens ordninger og bud, skal opnå livet hos Gud. Ud fra sammenhængen synes det klart, at “livet” indeholder mere end at kunne leve trygt i landet. Det at leve er at leve i Guds fylde og nærhed. Samtidig gør Det Gamle Testamente det klart fra begyndelsen, at Israel ikke magter at leve efter lovens bud, men vil pådrage sig en skyld, som det ikke kan få tilgivelse for via de kanaler, som loven foreskriver. Den lov, som giver løfte om liv, bliver dermed til dom. Det Gamle Testaments eneste håb på dette område er, at Gud selv engang vil virke hjertets forvandling.

- den blevet brugt som teknisk betegnelse for 3 Mos 17-26.
- 5 Bl.a. fraserne $\text{עֲשֵׂה וְשָׁמַר אֶת־חֻקֵּי יְוָה וְאֶת־מִצְוֹתָיו}$ og $\text{עֲשֵׂה אֶת־חֻקֵּי יְוָה}$ om det at holde buddene.
- 6 Desuden i 18,6 og 18,30 og adskillige gange i kap. 19.
- 7 I DO 1992 bliver frasen gengivet som “love og retsregler”.
- 8 Watson kalder den for “syntactically awkward” (2004, 319).
- 9 Det abrupte personskift fra 2. person pluralis i vers 5a (שְׁמַרְתֶּם) til 3. person singularis i vers 5b ($\text{יַעֲשֶׂה אִתְּךָ הָאֱדֹמִים}$) gør, at referenten for sætningen ikke skal findes i vers 5a.
- 10 I ældre grammatikker kaldet “imperfektum”.
- 11 Denne særlige konstruktion i relativsætningen findes, så vidt jeg kan se, kun i 3 Mos 18,5 og i Ez 20,11.13.21 i Det Gamle Testamente.
- 12 Jf. Jouïon & Muraoka 2006, § 167j, som kalder denne konstruktion for “rare”.
- 13 Således Dunn 1988, 612; 1998, 152f; Levine kalder dette den mest ligefremme betydning af verset (1989, 119).
- 14 For eksempel 2 Mos 20,12; 5 Mos 4,40; 5,33; 6,2; 11,9; 22,7; 25,15.
- 15 Således også, omend med en lidt anden begrundelse, Kiuchi 2007a, 332: Det liv, som loves her, er “primarily spiritual life, a life that embraces physical life”.
- 16 Bemærk igen det universelle ord “mennesket”.

- 17 Løfterne om Israels genrejsning efter landflygtighed og adspredelse er holdt helt inden for rammerne af denne verden, jf. 3 Mos 26,42-44; 5 Mos 4,29-31; 30,1-10.
- 18 For brugen af citatet i Neh 9,29, se Sprinkle 2008, 40-44.
- 19 Salomos Salmer menes affattede omkring 50 f.Kr.; se Hammershaimb m.fl. 2001, *De gammeltestamentlige Pseudepigrapher*, 552-54.
- 20 (...) ὅσοι κυρίου ζήσονται ἐν αὐτῷ εἰς τὸν αἰῶνα.
- 21 Damaskusskriftet er fundet i adskillige eksemplarer i Qumran og i middelalderlige håndskrifter fra en geniza i en synagoge i Cairo.
- 22 Targum Neofiti har derimod ikke denne tolkende tilføjelse, men siger blot ordret: "det menneske, som gør dem, skal leve i dem" (McNamara & Maher 1994).
- 23 Jf. Selman 2003, 512.
- 24 Dette fremgår især af steder som 2 Kong 22,11-13; 23,1-3; Neh 8,5-12.
- 25 Sml. lovsamlinger som "Hammurapis lov"; "Ur-Nammus lov", etc.
- 26 Jos 24,19 udtrykker tilsvarende, at Israel ikke vil være i stand til at tjene Gud: לֹא תִכְלוּ אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם. Det, som loven kræver, og som Josva netop har konkretiseret for dem, vil de ikke være i stand til.

LITTERATUR

- Alexander, Desmond 1986: "The Old Testament View of Life after Death", *Themelios* 11: 41-46.
- Barker, Paul 2004: *The Triumph of Grace in Deuteronomy: Faithless Israel, Faithful Yahweh in Deuteronomy* (Paternoster Biblical Monographs), Carlisle: Paternoster.
- Dunn, James D.G. 1988: *Romans 9-16* (Word Biblical Commentary 38B), Waco: Word Books
- Dunn, James D.G. 1998: *Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- Gathercole, Simon J. 2004: "Torah, Life, and Salvation: Leviticus 18:5 in Early Judaism and the New Testament", i: *From Prophecy to Testament: The Function of the Old Testament in the New*, C.A. Evans (red.), Peabody MA: Hendrickson Publishers: 126-45.
- Greenspoon, L.J. 1981: "The Origin of the Idea of Resurrection", i: *Traditions in Transformation: Turning Points in Biblical Faith*, B. Halpern & J.D. Levenson (red.), Winona Lake: Eisenbrauns: 247-321.
- Hammershaimb, E., J. Munck, B. Noack & P. Seidelin 2001²: *De gammeltestamentlige Pseudepigrapher*, København: Det Danske Bibelselskab.
- Hartley, John E. 1992: *Leviticus* (Word Biblical Commentary 4), Waco: Word Books.
- Joüon, Paul & T. Muraoka 2006: *A Grammar of Biblical Hebrew* (Subsidia Biblica 27), Rom: Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- Kiuchi, Nobuyoshi 2007a: *Leviticus* (Apollos Old Testament Commentary 3), Nottingham: Apollos.
- Kiuchi, Nobuyoshi 2007b: "Commanding an Impossibility? Reflections on the Golden Rule in Leviticus 19:18B", i: *Reading the Law: Studies in Honour of Gordon J. Wenham*, J.G. McConville & K. Möller (red.) (The Library of the Hebrew Bible/Old Testament Studies 461), London: T&T Clark 2007: 33-47.
- Kleinig, John W. 2003: *Leviticus* (Concordia Commentary), St. Louis: Concordia Publishing House.
- Klostermann, August 1893: „Ezekiel und das Heiligkeitsgesetz“, i samme: *Der Pentateuch: Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte*, Leipzig: U. De-

- chert'sche Verlagsbuchhandlung.
- Levine, Baruch 1989: *Leviticus* (The Jewish Publication Society Torah Commentary), Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- McConville, J.G. 2002: *Deuteronomy* (Apollos Old Testament Commentary 5), Leicester: Apollos.
- McNamara, Martin & Michael Maher 1994: *Targum Neofiti 1: Leviticus. Targum Pseudo-Jonathan: Leviticus* (The Aramaic Bible 3), Edinburgh: T & T Clark.
- Milgrom, Jacob 2000: *Leviticus 17-22* (The Anchor Bible 3A), New York: Doubleday.
- Miner, E. 1993: "Allusion", i: *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, A. Preminger & T.V.F. Brogan (red.), Princeton: Princeton University Press: 38-40.
- Ringgren, H. 1977: „הָיָה“ *hajah*“, Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament II, Stuttgart: Kohlhammer: 874-98.
- Schultz, Richard L. 1999: *The Search for Quotation: Verbal Parallels in the Prophets* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 180), Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Selman, M.J. 2003: "Law", i: *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, T.D. Alexander & D.W. Baker (red.), Leicester: InterVarsity Press: 497-515.
- Sprinkle, Preston 2007: "Law and Life: Leviticus 18.5 in the Literary Framework of Eze-kiel", *Journal for the Study of the Old Testament* 31.3: 275-93.
- Sprinkle, Preston M. 2008: *Law and Life: The Interpretation of Leviticus 18:5 in Early Judaism and in Paul* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/241), Tübingen: Mohr Siebeck.
- Vejjola, Timo 2004: *Das 5. Buch Mose. Deuteronomium. Kapitel 1,1-16,17* (Das Alte Testament Deutsch 8,1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Watson, Francis 2004: *Paul and the Hermeneutics of Faith*, London: T & T Clark.

FORFATTEROPLYSNING

Carsten Vang
 Menighedsfakultetet
 Katrinebjergvej 75
 8200 Århus N
 cv@teologi.dk
 +45 86 16 66 66 + 16

JESUS + LOVEN = MMM^c

En undersøgelse af Jesu grundlæggende forhold til loven



Lektor, ph.d. cand. theol. Morten Hørning Jensen

RESUMÉ: Jesu forhold til den gammeltestamentlige lov er ikke nem at sætte på formel. På den ene side vender han sig tydeligvis skarpt mod sine samtidiges skrappe tolkning og praksis, men på den anden side skærper han i andre tilfælde loven. Jesus var hverken antinomist (mod loven) eller nomist/legalist (fortaler for loven) som sådan. I denne artikel forsøges rammen sat for hele dette vigtige spørgsmål ved hjælp af en tidshistorisk tilgang. Den debat Jesus indgik i, får vi nemlig et afgørende indblik i via vores historiske og arkæologiske kilder til perioden. På den baggrund foreslås det, at Jesu forhold til loven var kendetegnet af to ting: en *Messiansk Myndig* (MM) om- og nytolkning af loven med fokus på et nyt *Missionalt-centrifugalt* program (M^c).

Prolog

Mattathias var vred. Og ulykkelig. Om nat-ten mest ulykkelig. Ofte måtte en af hans sønner vække ham fra et mareridt, mens han badet i sved råbte højt: "Ikke templet, ikke templet! I vanhelliger templet"! Om dagen mest vred. Han spyttede, hver gang han hørte den syriske "svinekonge" nævnt ved navn: "Antiokus Epifanes, 'Guds åbenbaring', ha"! Gud skulle nok straffe ham, det var Mattathias sikker på. Ingen skulle slippe fra at svine templet til med afgudsaltre!

Til sidst kunne Mattathias ikke holde ud at blive i Jerusalem, og han flygtede med sin familie til landsbyen Modein i de judæi-

ske bjerge i håbet om at slippe for de syriske soldater. Ingen skulle tvinge ham til at ofre til de syriske afguder.

Det gik også fint, indtil den dag en syrisk kommandant ankom til byen med en håndfuld soldater. Alle folk stimlede sammen på byens torv. Mon han ville kræve, at de skulle ofre til afguderne?

Kommandanten trådte frem og råbte: "Mattathias! Du er en anset mand i denne by. Gå nu forrest og bring et offer til vores store konge"! Det gav et sæt i Mattathias. Hans blod frøs til is. Langsomt lod han sin hånd glide ned af det kolde blanke stål under kappen. Men så overvældede vreden

ham, og han råbte: "Om så alle folkene, der hører under kongens rige, adlyder ham, så vil jeg og mine sønner og brødre blive i vore fædres pagt. Gud forbyde, at vi skulle opgive loven og dens bud!"

Der gik et sug gennem forsamlingen. Var han blevet vanvittig? Hvem kunne sætte sig op mod selveste den syriske konge? Men før kommandanten kunne svare trådte Abimelek frem. Mattathias kendte ham godt, og havde aldrig brudt sig om ham. Han gik lige mod alteret og gjorde tegn til at bringe et offer.

Da eksploderede vreden i Mattathias. Med et brøl hev han sit sværd frem fra kjortlen, og som i en rus af hellig lidenskab kastede han sig over Abimelek og huggede til. Blodet sprøjtede, og Abimelek sank sammen. "Enhver, som brænder af lidenskab for loven, og som holder fast ved pagten, skal følge mig!" – skreg Mattathias ophidset, og straks flygtede han med sine sønner ud i ørkenen (frit efter 1. Makkabæerbog 1-2).

1. Jesus og loven – ny vin i nye sække eller ...?

Jesus var jøde. Tilmed var Jesus jøde i en tid, hvor den jødiske nationale og religiøse selvfølelse var mere intens end nogensinde før. Godnathistorien for børn handlede om den heltemodige Mattathias, der i iver for loven slog en anden jøde ihjel og indledte den opstand, der i 142 f.Kr. førte til fuld politisk frihed for første gang siden templets fald i 586 f.Kr. Selvom friheden blev kort og romerne erobrede landet i 63 f.Kr., så indledte Makkabæropstanden en uhyre intens religiøs og politisk periode i den jødiske historie, der fik sin afslutning med templets fald år 70 e.Kr. Loven blev diskuteret som aldrig før, og de interne uenigheder førte til mange nye fraktioner – så som farisæerne, saddukæerne, essæerne.

Midt i denne periode fremstod jøden

Jesus fra Nazaret, og får vi først tunet ind på det, slår det som hagl på en sommerdag: Alt hvad Jesus gør og siger forholder sig til den jødiske tradition. Ikke mindst til loven i Det Gamle Testamente, men også til den efterfølgende lovtolkningstradition (halakha-hen) i sin samtid. "I har hørt, der er sagt..." (Matt 5,21 og videre). Jesus blev ikke blot sammenlignet med sin tids skriftlærde og lovkyndige – han var lovkyndig.

Spørgsmålet er blot, hvad han så mente om loven! Det handler denne artikel om, og lad os blot sprænge bomben med det samme: Det er som om, Jesus modsiger sig selv. På den ene side gør Jesus tydeligvis ting, der bryder med loven. Han arbejder på sabbatten,¹ har bordfællesskab med taldere og syndere,² rører ved og omgås syge³ og døde⁴ og omtolker spisereglerne.⁵ Konsekvensen er, at Jesu lovtolkning og den myndighed han agerer med betvivles (jf. referencerne i note 21).

På den anden side skærper Jesus loven, eller i hvert fald sin samtids tolkning af loven. Det sker ikke mindst i de såkaldte antiteser i Matt 5 om drab (5,21-26), ægteskabsbrud (5,27-30), ed (5,33-37, jf. 23,16-22), gengældelse (5,38-42), fjendekærlighed (5,43-48) med videre. Men også i spørgsmålet om skilsmisse (Matt 19,1-12 par.) og i spørgsmålet om forældreamsorg (Mark 7,8-13 par.). Konsekvensen er, at *Jesus* anklager farisæerne og de andre for "lovløshed" (ἀνομία, jf. Matt 7,23; 13,41; 23,28; 24,12).⁶

1.1 Et urkirkeligt problem

Vi støder med dette spørgsmål i virkeligheden ind i et urkirkeligt problem. Det illustreres bedst af, hvor svært det var for den unge kirke at finde klarhed i spørgsmålet om lovens rolle blandt de Jesus-troende. Ikke mindst Apostlenes Gerninger, men også Galaterbrevet og dele af 1 Korintherbrev, er én lang diskussion af, hvordan man

” Brud på loven havde nationale, sociale, økonomiske og politiske dimensioner i sig. ”

skal forholde sig til loven (jf. ApG 10-11. 15; Gal 1-2; 1 Kor 8; 10,20-30; Rom 14,1-15,6).

Peter er et godt eksempel på vanskelighederne: ”Ikke tale om, Herre, for jeg har aldrig spist noget som helst vanhelligt og urent (κοινωνία καὶ ἀκάθαρτον)” – svarer han bestemt igen til den stemme, der i et syn byder ham at spise ikke-kosher mad i ApG 10,14 før mødet med Cornelius. Selv da Peter efter Helligåndens nøje instruktion om at følge med ”uden betænkelighed” (10,20) endelig kommer til Cornelius’ hus, indleder han med at give udtryk for, hvor forkert og lovstridig hele situationen er: ”I ved, at det ikke er tilladt for en jøde at omgås eller besøge nogen fra et fremmed folk” (10,28).

Senere, på apostelmødet, der i øvrigt holdes cirka 18 år efter Jesu korsfæstelse, er spørgsmålet om lovens betydning for hedningekristne så varmt et emne, at kirkens enhed er truet. Nu taler Peter tydeligt om frelse ved ”Herren Jesu nåde” og ikke ved lovens ”åg” (ζυγός, 15,7-11).

Men en hændelse i Antiokia, der udspillede sig enten lige før apostelmødet eller lige efter, viser, at det i *praksis* var vanskeligt for Peter som lovoverholdende Messiasstroende jøde at få spørgsmålet om lovens rolle og placering på plads, og Paulus måtte irttesætte ham for hans hykleri (jf. Gal 2,11-21).

Paulus, der af alle taler tydeligst imod ”lovgerninger” (Rom 3,20.28; Gal 2,16 med videre), kan i øvrigt heller ikke karakteriseres som ”lovløs”. Gentagne gange advarer han mod lovløshed (Rom 3,8.31; 6,14-19; 7,7-25; 2 Kor 6,14; Gal 5,19-21; 2 Thess 2,3.7) og betegner i øvrigt Guds lov som hel-

lig og god (Rom 7,12-13). Faktisk er en af de sidste ting, han gør i Apostlenes Gerninger, at bringe et offer i templet i Jerusalem (21,26).

Der blev i Oldkirken givet en enkel og ligefrem løsning på ’lovens problem’: gnostikernes. For dem var den gamle pagt ond, Skaberguden var ond og alt, hvad der var jødisk, skulle udrenses af den kristne tro, hvilket fik sit mest dramatiske nedslag hos Markion i det 2. århundrede, der udgav en version af Det Nye Testamente, der var rensset for alle disse tvetydigheder (jf. Bird 2008, 6).

Jesus og loven er ikke nem at sætte på formel!

1.2 Tidshistorisk tilgang: ”Renhedsiverbrød frem i Israel”

Udgangspunktet for denne artikel er at behandle spørgsmålet ud fra en tidshistorisk tilgang som en nødvendig forudsætning for at forstå Jesu forhold til loven og den debat, han deltog i.

Helt præcist skal vi arbejde ud fra den tidshistoriske iagttagelse, at det Israel, Jesus blev født ind i ved slutningen af andet tempels tid, var kendetegnet af en stærk religiøs motivation, der frem for alt gav sig udtryk i lov- og renhedsdiskussioner. Det rabbiniske skrift, Tosefta, siger om perioden, at ”renhedsiverbrød frem i Israel” (Shabbat 1.14). Mens profeterne i Det Gamle Testamente igen og igen må revse Israel for manglende overholdelse af loven, så var Israel på Jesu tid intenst optaget af den rette lovoverholdelse på en måde næppe set før eller siden. Spørgsmålet var

ikke længere om loven skulle holdes, men *hvordan*. Loven havde ganske enkelt en konstituerende rolle for jødedommen, og midt i de voldsomme og til tider voldelige uenigheder de jødiske grupperinger imellem var der dog enighed om, at loven var uomgængelig for jødisk tro og praksis (jf. for eksempel Dunn 2002, 449-56; Fiensy 2007, 165).

Grundlæggende blev loven set som et værn på to plan: På et *horizontalt-etnisk* plan anså jøderne loven som et værn mod kontakt med urene ikke-jøder. Peters udbrud i ApG 10,28: "I ved, at det ikke er tilladt for en jøde at omgås eller besøge nogen fra et fremmed folk" bekræftes af andre kilder fra samme periode.⁷ På et *vertikalt* plan skulle loven værne Israel mod frafald og forberede det på Guds eskatologiske frelse. Den gammeltestamentlige tradition om velsignelserne ved at holde loven og forbandelserne ved at bryde den (for eksempel 3 Mos 26; 5 Mos 7,12ff; 28; Jos 8,34; Sl 112 og mange flere) gjorde loven til mere end blot en etnisk markør. Loven skulle værne Israel mod Guds straf typisk i form af eksil (jf. for eksempel Neh 9,26-29) og sikre dets eskatologiske frelse til sidst (jf. for eksempel Avemarie 1996, 376-99; Gathercole 2004, 144-5 og Bird 2008, 24).

Anklage for lovbrud eller lovløshed (*ἀνομία*), var derfor meget alvorligt og indebar en trussel på mere end blot et 'religiøst' plan. Brud på loven havde nationale, sociale, økonomiske og politiske dimensioner i sig. Præcis derfor blev loven taget så alvorligt, og præcis derfor finder vi i tekster fra denne periode en omfattende diskussion af den rette lovoverholdelse.⁸

Jesu samtid var altså intenst optaget af lovens rette overholdelse. En bølge af religiøs motivation, renhedssiver, fromhed og ret lovoverholdelse koblet med politi-

ske og nationale ambitioner skyldede ind over det jødiske folk, og i artiklens første hoveddel (afsnit 2) skal vi analysere dette fænomen nærmere ud fra arkæologiske og historiske kilder for at få en fornemmelse af den baggrund, vi skal forstå Jesu omgang med loven på.

1.3 Tese: MMM^c

Den arbejdshypotese, jeg ønsker at teste i artiklens anden hoveddel (afsnit 3) på baggrund af den tidshistoriske analyse er, at konfronteret med den intense religiøse iver i sin samtid fremfører Jesus en tolkning af loven, der er karakteriseret af MMM^c: *Messiansk Myndighed med et Missionalt-centrifugalt program*. I dette er der to niveauer: For det første fører Jesu omgang med loven straks til et spørgsmål om myndighed: Enten er Jesus en falsk profet/messias, eller også er han Guds udvalgte, der handler med en *Messiansk Myndighed* (MM) som den nye Moses (jf. 5 Mos 18,15-18).

For det andet adskiller Jesu tolkning af loven sig på en afgørende måde fra samtidige tolkninger ved at være *Missionalt-centrifugalt* bestemt (M^c). Hvor lovens rolle som set ovenfor blev forstået som en afgræsning og et gærde, der skulle beskytte det rene fra det urene, så inverterer og omdefinierer Jesus styrkeforholdet mellem ren og uren og rækker ud mod toldere, syndere, hedninger, døde med videre i et grænsesprængende, sendende program, hvor hans renhed gør den urene ren og ikke omvendt. Hvor den jødiske samtids forståelse af loven var adskillende og indadgående (centripetal) var Jesu forståelse samlende og udadgående (centrifugal).

1.4 Betydning

Jesu forhold til loven er af afgørende betydning. Det står i relation til hans krav om at være Israels Messias (jf. 5 Mos 18,15-18);

det udgør en væsentlig brik i forståelsen af forholdet mellem Det Gamle Testamente og Det Nye Testamente; det giver indblik i den vigtigste diskussion i urkirken, om hvordan og på hvilken måde hedninger skulle have lov til at blive en del af det nye Messiastroende fællesskab; og det udfordrer kirken i dag til at gennemtænke sit syn på sin egen traditions plads i mødet med nye tider og nye kulturer.

2. Pulsmålere på tidens religiøse klima

2.1 Arkæologiske ”mærkværdigheder” (religiøse/etniske identitetsmarkører)

Vi begynder den tidshistoriske rejse med at se på, hvordan den intense jagt på lovens rette tolkning har sat sig spor i det arkæologiske materiale fra den hasmonæiske og herodianske periode (cirka 150 f.Kr. til 70 e.Kr.). Visse arkæologiske ”mærkværdigheder” optræder *kun* i denne periode og *kun* i de jødiske områder (Judæa, Galilæa, Pæraæ) til forskel fra de blandede eller ikke-jødiske områder (Samaria, Negev, Kystsletten). Dette kan ikke være tilfældigt, men markerer en særlig etnisk og/eller religiøs identitet.

Der er i denne sammenhæng kun plads til en kort gennemgang af dette omfattende materiale, og vi skal nøjes med at se på tre mærkværdige forhold:⁹

2.1.1 Du må ikke koge et kid i dets mors mælk (2 Mos 23,19)

Et af de særlige kendetegn for denne periode er den udbredte brug af stenkar og andet stentøj frem for lertøj for så at forsvinde lige så pludseligt efter år 70 e.Kr., som det dukkede op.¹⁰ Indtil videre er stentøj fundet i over 60 udgravninger af steder i Israel, herunder næsten i alle udgravninger i Galilæa med lag fra Jesu tid, mens de meget sjældent er fundet uden for jødiske områder

(jf. Crossan og Reed 2001, 166).

Da de både er tunge, tidskrævende og dyre at fremstille har man ledt efter en forklaring på dette fænomen, og meget tyder på, at den skal findes i periodens renhedsbølge. En udbredt tradition i de senere rabbiniske skrifter siger nemlig, at service med videre fremstillet af sten ikke kan optage urenhed på samme måde som service af brændt ler og glas.¹¹

Selvom den præcise begrundelse ikke angives synes grunden at være den, at stentøj er mindre fabrikeret end for eksempel lertøj ved at være hugget direkte ud af klippen frem for brændt. Stentøj er mere direkte en Guds gave end lertøj, der kræver efterbehandling. Når køkkenservice med videre kunne blive rituelt urent skyldes det den berømte anordning om ikke at ”koge et kid i dets mors mælk” (2 Mos 23,19; 34,26; 5 Mos 14,21), der blev tolket sådan, at kød- og mælkeprodukter ikke måtte sammenblandes (kosher-reglen). Hvis en skål af ler kom i berøring med både mælke- og kødprodukter, og dermed blev uren, måtte den smadres. En skål af sten kunne man nøjes med at afvaske, da den blev regnet for ikke at kunne optage urenheden.¹²

På Jesu tid kan der iagttages en speciel tendens inden for køkkengrej. Produkter i sten blev pludseligt populære på tværs af samfundslag og ud over hele landet. En arkæolog taler ligefrem om en særlig form for ”husholdningsjødedom” (Household Judaism, Berlin 2005). Senere skriftlige traditioner bekræfter, at der lå en specifik religiøs motivation bag.

2.1.2 [Han] skal (...) bade sig i vand (3 Mos 14,8)

En anden ting, der kendetegner det arkæologiske materiale i denne periode, er specielle renselsesbade med trapper (*miqva'ot*).¹³ Det interessante er, at mens brugen af stentøj ikke er foreskrevet i Det

Gamle Testamente, så er renselse i vand det (for eksempel 3 Mos 8,6; 14,8-9; 15,5-27; 16,4.24-28; 17,15; 22,6).¹⁴ Men selvom man derfor måtte forvente at finde religiøse renselsesbade både før og siden, så er de i al hovedsag begrænset til perioden mellem cirka 150 f.Kr. og 70 e.Kr.

Der er i alt fundet over 300 bade af denne type. De fleste i Jerusalem og Judæa, men også i Galilæa og andre jødiske områder. Selvom den præcise udformning varierer meget er de fleste forskere enige om, at disse bade skal kategoriseres sammen og ses som endnu et udtryk for den særlige religiøse motivation, der kendetegner perioden, hvor renselsesbade blev fast inventar i mange hjem. Jøder på Jesu tid havde tilsyneladende en særlig religiøs iver (jf. Fiensy 2007, 175).

2.1.3 Du må ikke lave dig noget gudebillede (2 Mos 20,4)

Sådan lyder det andet bud af de ti, billedforbuddet.¹⁵ Men hvad betyder det præcist? Må man fremstille billeder af mennesker og dyr? Hvad med planter, eller måtte man nøjes med geometriske mønstre? Dette så jøderne tilsyneladende meget forskelligt på til forskellige tider – på nær i vores periode!

I den forudgående persiske periode var der som standard portrætter af konger, dronninger og dyr på mønterne. I de efterfølgende perioder genindtager figurativ kunst scenen. De mange flotte mosaikgulve fundet i synagoger fra det 3. århundrede og frem overrasker i særdeleshed (se for eksempel Levine 2000, 206-24). Ud over billeder af dyr og mennesker bliver det religiøst ladede stjernetegn (zodiak) mode.

Men på Jesu tid, i den herodianske periode, kan vi iagttage en uhørt streng tolkning af billedforbuddet. Mønterne blev med få undtagelser rensset for portrætter (jf. Jen-

sen 2006, 188-203). Olielampen gennemgik en så dramatisk udvikling at man ligefrem taler om en særlig ”herodiansk olielampe”, der er kendetegnet ved dens enkelthed og mangel på udsmykning. Normalt ville man påtrykke et motiv på lampen, der kunne være alt mellem himmel og jord, men den lampe, der næsten udelukkende findes i lag fra Jesu tid er helt bar og enkel (jf. Berlin 2002, Berlin 2004 og Arbel 2009, 130-1). Også den indre udsmykning af husene blev tilpasset. Den normale græsk-romerske trend med farverige portrætter af dyr og mennesker i mosaikgulve og på vægge er til dato ikke fundet overhovedet i udgravninger fra denne periode.

Betydningen af dette understreges af de mange steder, hvor Josefus fortæller, hvordan netop billedforbuddet var et ømt punkt for jøderne. Det fik Pilatus at mærke, da han marcherede ind med romerske felttegn (*Bell.* 2.184-203; *Ant.* 18.261-309) og Herodes Antipas, da han dekorerede sit nye palads i Tiberias med billeder af dyr (*Vita* 65-69).

2.2 Social-religiøs motivation

En række skriftlige kilder leverer en anden vigtig brik til forståelse af den religiøse motivation, der prægede perioden. For at undgå en umiddelbar overførsel af vores forståelse af begrebet ’religion’ som et særligt område af livet på den antikke periode, hvor tingene var mere sammenvævede (jf. for eksempel Mason 2007), vil jeg i det følgende foretage en todeling af kilderne baseret på graden af åben modstand mod det bestående system. På en aktionsskala førte religiøs motivation hos nogle nemlig til direkte oprør (national-religiøs motivation), mens den hos andre kom til udtryk på en mere genuin religiøs måde (i vores forstand) eller med en mere indirekte og skjult modstand (social-religiøs motivation).

2.2.1 Qumransamfundet

”Optændt af en genuin religiøs motivation søgte almindelige jøder at overføre de præstelige renhedskrav på hverdagslivet.

Inden for den ”social-religøse” gruppe vil jeg først pege på Qumransamfundet som vi gennem fundet af sektens egne skrifter får et fascinerende billede af som en bevægelse gennemsyret af religiøs motivation, behård disciplin og stærk selvidentifikation som Israels rest og det sande Gudsfolk. Broderfællesskabet, *ha-Jachad* (חֵדָּה), som er deres selvbetegnelse, ser sig selv som det nye eskatologiske tempel, et ”tempel af mennesker” (מִקְדָּשׁ אָדָם, 4Q174 1.6, jf. også 1QS viii.5-9; ix.3-6 og *Bell.* 2.129), til afløsning for templet i Jerusalem, der efter deres mening er profaneret. Centralt står bønnen (jf. for eksempel 1QS x), det særlige måltidsfællesskab (jf. for eksempel 1QS vi.3-6; 1QSa 2.17-22 og også *Bell.* 2.129-132) og ikke mindst studiet af loven (jf. for eksempel 1QS vi.6-8).

I alt dette spiller spørgsmålet om religiøs renhed og den rette lovtolkning en afgørende rolle. Den novice, der ønskede at indgå i broderfællesskabet, måtte først gennemgå et års prøvetid, før han fik lov til at deltage i måltidsfællesskabet, der slet ret blev kaldt for ”Renheden” (טְהוּרָה). Og derefter var der stadig to stadier, der skulle gennemgås før man blev endelig optaget (jf. 1QS vi.16-24 og CD vi.14-15). Den normale straf for overtrædelse af de detaljerede regler i Sekthåndbogen (1QS) var udstødelse fra dette måltid (jf. vi.24-vii.25). Josefus hævder, at renhedsforskrifterne var så stramme, at et fuldt medlem skulle vaskes sig, hvis en novice rørte ved ham (*Bell.* 2.150), ligesom rituel renselse var en selvfølge før hvert måltid (*Bell.* 2.129; jf.

1QS 5:13-14).¹⁶

Lovtolkningens betydning fremgår for eksempel af Sekthåndbogen, hvor netop torahstudiet fremhæves som måden at fremskynde den eskatologiske nyordning: ”Ban Herrens vej i ørkenen, jævn en vej for Gud i det øde land.’ Den er granskningen af loven, [som] han har befalet ved Moses, så man handler i overensstemmelse med alt det, der er åbenbaret i enhver tid” (1QS 8,13-16).¹⁷

På en af de varmeste og tørreste lokaliteter i verden, ved Det Døde Hav, havde den essæiske retning sit hovedsæde. På grund af forvaltningen af templet i Jerusalem, lovtolkningen hos andre jødiske grupper og en slap omgang med renhedsforskrifterne levede de i selvvalgt isolation i forventning om Herrens snarlige indgriben. Netop den rette lovtolkning og de strenge renhedsforskrifter var garanten for, at Israels foranstående genrejsning vil blive formidlet gennem dem!¹⁸

2.2.2 Farisæerne og saddukæerne

Selvom farisæerne og saddukæerne ligner en flok slappere i sammenligning med qumranitterne, så skal man ikke tage fejl. For begge grupper betød lovtolkning og renhedsspørgsmål også meget.

Den gængse tolkning af farisæerne er, at deres særlige fokus var at udbrede den kultiske renhed fra templet til jøder i almindelighed, særligt i form af rituel håndvaskning inden spisning.¹⁹ I nyere tid har særligt Jacob Neusner understreget dette og han kalder farisæerne for en ”renheds-

sekt” med særlig vægt på at indtage måltiderne i en tilstand af rituel renhed (jf. for eksempel Neusner 1992). Heroverfor står E.P. Sanders, der har søgt at nedtone det religiøse moment hos farisæerne (jf. for eksempel Sanders 1992, 380-451; Sanders 1990, 97-254). Men Sanders vedgår dog i alle tilfælde, at lovtolkning var et konstitutivt element for farisæerne, og det er velkendt, hvordan den senere rabbiniske tradition, der langt på vej voksede ud af den farisæiske, har lovtolkning som rygsøjle.²⁰

Saddukæerne har ufortjent fået et rygte som slappe i forhold til loven. Meget tyder på, at deres kritik af farisæerne ikke gik på loven som sådan, men på farisæernes mundtlige tillæg til loven. Traditioner i Mishnah gengiver ligefrem, hvordan saddukæerne anklagede farisæerne for slaphed (m. Yadaim 4,7, jf. Fiensy 2007, 171).

2.2.3 Almindelig jødedom

Det mest overraskende er dog, at det ikke blot var den religiøse og politiske elite, der var intenst optaget af religiøse spørgsmål. Vi har også indici på, at den almindelige jøde ændrede holdning til rituel renhed i denne periode. I skrifter som 2. Makkabæerbog (12,38), Tobits bog (2,9), Judits bog (12,7-9), Josefus (for eksempel *Ant.* 12.106, jf. Aristeas 305f) og De Sibyllinske Orakler (3.591-593; 4.162-166) er der eksempler på, hvordan almindelige jøder foretog rituel renselse i forbindelse med krig, død og kontakt med hedninger. Dette samsvarer også med, at de arkæologiske fund af stentøj og renselsesbade er gjort i lag fra alle samfundsklasser og dermed tilsyneladende var et ærinde bredt i befolkningen.

En forsker beskriver forandringen i perioden som en bølge af iver for ’ikke-præstelig renhed’ (non-priestly purity), der spredte sig på tværs af de forskellige grupperinger. Optændt af en genuin religiøs motivation

søgte almindelige jøder at overføre de præstelige renhedskrav på hverdagslivet (jf. Regev 2000, jf. også Poirier 2003).

2.3 National-religiøs motivation

Den anden religiøse hovedbølge i denne periode giver jeg betegnelsen ”national-religiøs”. I dette ligger der et opgør med den social-økonomiske tolkning af Josefus og den jødiske opstand år 66-70, der har været toneangivende de seneste årtier.

Jeg følger her den danske Josefusforsker, Per Bilde, der har peget på, hvor tydeligt Josefus selv afslører, at religiøs motivation var en af de tunge bevæggrunde for krigen (jf. Bilde 2006). Selvom Josefus’ historieværk langt på vej er et partsindlæg, så havde han ikke nogen grund til at opfinde messiansk motivation for krigen. Tværtimod. Et af Josefus’ bærende formål med sin fremstilling var at få genoprettet det gamle gode forhold mellem Rom og Jerusalem, og det sidste, der var brug for i den situation, var et folk optændt af ukontrollabel religiøsitet og messiansk hysteri (jf. Jensen 2006, 89-90, 99-100)!

Det er derfor overraskende, hvor ofte Josefus refererer til religiøs motivation. Her er blot plads til nogle få eksempler: For eksempel kan der bag skildringen af Judas, søn af Ezekias’, oprør skimtes en messiasdimension af kongelig-davidisk art. Josefus siger, at Judas’ motivation for eksempel at nedbrænde byen Sepphoris er, at han ”brænder efter kongeværdighedens ære” (ζηλώσει βασιλείου τιμῆς). Ligeledes samler han en stor folkemængde hos sig (πλήθος, *Ant.* 17.271f).²¹ Det samme fremgår af beretningen om Judas galilæeren, der nægtede at betale skat til romerne og i stedet opildnede sine landsmænd til oprør frem for at anerkende dødelige mennesker som herrer på lige fod med Gud (*Bell.* 2.118, jf. *Ant.* 18.5). Der er altså tydeligvis tale om

et lovspørgsmål, nemlig om, hvorvidt anerkendelse af romersk overherredømme og skattebetaling med kejserens mønt er et brud på lovens første bud om ikke at have andre guder end Israels Gud (jf. også *Ant.* 18.23).

At den religiøse-messianske-lovfortolkende motivation udgjorde en stor del af baggrunden for de mindre oprør undervejs bekræftes til fulde af mindst to forhold ved det endelige oprør: For det første gengiver Josefus ærligt, at det som frem for noget andet fik jøderne til at gå i krig mod den overvældende overmagt var et, i hans øjne, tve-tydigt orakel, der forudsagde, at en fra det jødiske folk skulle regere over hele verden (*Bell.* 6.321). For det andet gengiver han, hvordan en falsk profet trådte frem under Jerusalems indtagelse og ødelæggelse med det budskab, at Gud havde befalet jøderne at samle sig ved templet for at blive frelst til sidst blot for at omkomme i flammerne (*Bell.* 6.284-85). Tempelideologien levede altså lige til det sidste og var måske en af de mest grundlæggende forhold bag oprøret mod den overvældende overmagt.

2.4 Delkonklusion

En arkæologisk og historisk tidsrejse i hælene på denne yderst spændende periode afslører altså, hvordan Israel på Jesu tid midt i al forskellighed var samlet af et religiøst "renhedsudbrud".

I centrum for den intense debat, der er afspejlet i de mange tekster, perioden har efterladt os, stod loven og den rette religiøse renhedspraksis. Selvom de forskellige grupperinger var voldsomt uenige om den præcise tolkning, var de dog forenet i den samme grundlæggende forståelse af lovens formål som det særlige, der adskilte jøder fra alle andre folkeslag. Loven var det særlige privilegium jøderne var betroet, og den rette tolkning og efterlevelse havde betydning

vertikalt-eskatologisk i forholdet til Gud og horisontalt-etnisk i forholdet til hedninger, syndere og så videre. Fornemmelsen for dette "særlige", der adskilte, var så stærkt på Jesu tid, at det kan iagttages helt ned i det arkæologiske køkkenmateriale i form af den særlige "husholdningsjødedom" skildret ovenfor. Visionen for loven var frem for noget centripetal-dragende med et verificerbart skel mellem ude og inde.

3. Jesus og loven

3.1 Et spørgsmål om myndighed

Det er denne situation, der danner udgangspunkt for at forstå Jesu forhold til loven i evangelierne. Jeg indledte med at vise, hvordan det både vil være forkert og forenklet at betegne Jesus som antinomist på trods af anklagerne for netop dette (jf. for eksempel diskussionen i Fiensy 2007, 164). Men hvad så? Pointen i det følgende er at argumentere for, at Jesus stillet over for sine samtidiges enstemmige, men dog meget forskelligt tonede, vægtlægning på lov og renhed foretog en radikal om- og nytolkning af lovens funktion på begge dens planer. Denne nytolkning foretages i lyset af gudsrigets frembrud og en forståelse af hans egen rolle som Messias og som det nye mødested for Gud og mennesker, det nye tempel (jf. Joh 2,19-21 og anklagen mod Jesus i Matt 26,61; 27,40 par.; ApG 6,14).

En sådan lovtolkning slog med det samme gnister af sig, og debatten centredes sig straks på spørgsmålet om myndighed: "Med hvilken ret (ἐξουσία) gør du dette?" (Matt 21,23 par.). Havde Jesus ret og myndighed - ἐξουσία - bag sine handlinger? Et eksempel blandt mange²² finder vi i beretningen om helbredelsen af den lamme, der fires ned gennem taget (Mark 2,5-12 par.). Det sker på en sabbat, og Jesus både helbreder og tilgiver synder.

De tilstedeværende skriftkloges tanker

spidder præcis *lovproblemet* i Jesu handling: "Hvad er det dog, han siger? Han spotter (βλασφημεί) Gud. Hvem kan tilgive synder andre end én, nemlig Gud?" (2,7).

Nej, præcist – og i sit svar afslører Jesus sin 'messianske myndighedsholdning' til loven: "for at I kan vide, at Menneskesønnen har myndighed (ἐξουσία) til at tilgive synder på jorden" (2,10).

For de skriftkloge er Jesu handling lovstridig i en sådan grad, at der er tale om gudsbespottelse. Beslutningen om at slå Jesus ihjel (3,6) forholder sig sådan set lige efter bogen (jf. 3 Mos 24,16). Jesus svar afslører nemlig, at han overfører tempelkultens eksklusive formidling af tilgivelse fra Gud til sig selv. Enten er det gudsbespottelse eller også må det forstås som en messiansk-myndig nytolkning af den gamle pagts soningskult. Jesu lovtolkning var provokerende!

3.2 Et spørgsmål om styrkeforhold og retning

Hvad der præcist provokerede kan samles i to punkter: For det første er det en fællesnævner for Jesu omgang med renhedskravene, at han omdefinerer og inverterer styrkeforholdet mellem rent og urent (jf. Borg 1984, 134-6; Chilton 1998, 58-78 og Dunn 2002, 461). Jesus afviser ikke loven som sådan, men hvor det normale ud fra Det Gamle Testaments forskrifter var, at det rene blev urent ved kontakt med noget urent, så forholdt det sig modsat for Jesus. Hans iboende renhed var nok til at gøre det urene rent. Det dramatiske i dette skal ses på baggrund af, at den bærende idé i hellighed og i loven er *adskillelse og orden*. Selve renhedsforståelsen i loven kan beskrives som det at ordne og adskille som i skabelsen. Netop dette element var baggrunden for qumraniternes opgør med farisæerne som de fandt alt for slappe i deres

omgang med for eksempel forskellige typer af vand (jf. Wise 2007 og Fiensy 2007, 154-77).

For det andet provokerede Jesus ved at anvende denne inventering af styrkeforholdet til også at invertere den normale retning for jødernes omgang med dem udenfor. Det normale var en indadgående centripetal bevægelse, hvor det urene enten måtte renses for at komme i kontakt med det rene eller måtte afskæres. I stedet var Jesu program grundlæggende bestemt af en centrifugalt udadgående sendelse og berøring med hedninger, syge og syndere. Det skal vi nu se nogle eksempler på.

3.2.1 Jesu bordfællesskab som "ren" party-crashing (Mark 2,14-17 par.)

Jesus sad til bords med toldere, syndere og kvinder. Det provokerede (Luk 7,39; 19,7). Som for eksempel i Mark 2,15-17, hvor Jesu er til middag hos tolderen Levi og sidder til bords med mange "toldere og syndere" (τελώναι καὶ ἁμαρτωλοί). Det får de skriftkloge iblandt farisæerne til at bemærke: "Hvorfor spiser han sammen med toldere og syndere"?

Netop bord- og spisefællesskabet blev anset for det mest hellige efter templet. Som nævnt ovenfor anser Neusner farisæerne for at have været en 'hellig spiseklub,' og en stor mængde af tekster fra Jesu tid understreger til fulde, hvordan man tolkede Guds udvælgelse og krav om hellighed (for eksempel 3 Mos 20,24-26) frem for alt som en *afsondring* fra hedninger og syndere.

Vi har allerede berørt, hvordan fællesskabsmåltidet var centrum i Qumran-samfundet, og hvordan dets hellighed blev omgærdet med meget strikse regler (jf. for eksempel 1QS 5-9 og 1QSa 2). 4QMMT forordner endvidere, at det ikke er tilladt for et medlem at spise eller ofre korn modtaget af en hedning (4Q394, frag. 3-7). Josefus be-

” I forhold sin samtids forståelse af det rene bord var Jesus en ren party crasher. ”

skriver malerisk, hvordan en udstødt essæer er tvunget til at spise græs, da han ikke må modtage mad fra andre og ofte er sit sidste åndedrag nær, inden han genindlemmes i sekten (*Bell* 2.143f)! Som også nævnt blev Makkabæropstanden antændt af overgreb på lovens forskrifter, blandt andet af kravet om at spise uren føde (1 Makk 1,62f; 2 Makk 6,18; 4 Makk 5,1-38). I Tobits Bog (som for Daniel, Dan 1,5-16) er spørgsmålet om ikke at spise hedningers mad under eksil af afgørende betydning (Tob 1,10f). Rammende siges det i Jubilæerbogen 22,16: ”Skil dig ud fra hedningerne og spis ikke med dem, gør ikke de gerninger, som de gør, og vær ikke deres fælle” (jf. også 15,30-32).

Jesu bordfællesskab med toldere og syndere, hans omgang med kvinder i samme anledning (Luk 7,36-50) og hans lignelser om at invitere langt ud over det rene og rimelige (Luk 14,21, Matt 22,9-10) konfronterer altså en så indgroet forståelse af loven, at det var vanskeligt selv for Peter at tage konsekvensen af Jesu omdefinering af ren-uren-forholdet (jf. ApG 10 og Gal 2,11-14). I forhold sin samtids forståelse af det rene bord var Jesus en ren party crasher.

3.2.2 Beskidt berøring (Mark 1,40-45 par.)

Det er også ren-uren-inverteringen, der ligger bag Jesu berøring af syge og døde. Loven i 3 og 4 Mos. beskriver i detalje, hvordan berøring med spedalske (3 Mos 13,1-46) og lig (4 Mos 19; 31,19-20) gør uren og kræver isolation og renselse. En lovlydig person vil derfor søge at undgå besmittelse med urenhed fra syge og døde (jf. Bird 2008, 16, note 58). For eksempel forbyder Qumrans sekt-

regel syge og urene adgang til fællesskabet: ”Men ingen, som er ramt af nogen som helst urenhed, der kan ramme mennesket, har adgang til Guds forsamling. Heller ingen, der er ramt af de følgende ting, som udelukker fra at tage plads i menigheden: enhver, der er ramt på sin krop, er lam i fødderne eller hænderne, er halt eller blind eller døv eller stum eller har en synlig legemsfejl, eller er så gammel og vakkelvorn, at han ikke kan holde sig selv oppe i menigheden; de må ikke komme og tage plads i menigheden af de navnkundige mænd” (1 QSa 2,3-9).

Josefus fortæller om oprørte jøder, der ikke ville bo i Herodes Antipas' nye by Tiberias, fordi den var anlagt på en gammel gravplads (*Ant.* 18.36-38), og senere rabbiniske traditioner fra Mishnah siger, at man kunne blive uren alene ved at gå under et træ, hvor en spedalsk havde stået, eller ved at være i samme hus som en syg (m. Neg. 13,7; b. Ber. 25a; b. Ber. 41a; m. Neg. 13,11; m. Kel 1,4). En tradition giver ligefrem lov til at kaste sten efter spedalske og råbe, at de skal gå væk, da de gør folk urene (Lev. Rab. 16,3).

På den baggrund fornemmer vi det provokerende, grænseoverskridende og ordensnedbrydende i Jesu omgang med og berøring af for eksempel spedalske og døde (jf. note 2-4). Som for eksempel i Mark 1,40-45, hvor vi læser, at Jesus fik dyb medynk med en spedalsk, hvorefter han strækker hånden ud og berører ham (σπλαγχιισθείς ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἤψατο). Det havde været meget mere efter bogen, hvis Jesus blot havde gjort som Elisa, der sendte den spedalske Na'aman væk for at denne på

egen hånd kunne rense sig i Jordanfloden (2 Kong 5).

Det er også præcis i relation til spørgsmålet om, hvad der er den stærkeste kraft, urenheden eller Jesu renhed, at Jesus citerer 3 Mos 18,5 ("gør det, så skal du leve") i Luk 10,28. Umiddelbart efter fortæller Jesus lignelsen om den barmhjertige samaritaner. Levitten og præsten holder sig til lovens ånd og ord og tør ikke risikere urenhed ved omgang med, hvad der kunne være et lig. Det gør samaritaneren derimod. Jesus udfolder altså den lovkyndiges henvisning til loven (i form af det dobbelte kærlighedsbud, Luk 10,27, der citerer 5 Mos 6,5 og 3 Mos 19,18) ved at henvise til en barmhjertighedsgerning, der i sig selv kan ses som enten et lovbrud eller som meget problematisk i forhold til renhedsforskrifterne! Så selvom Jesus på overfladen godkender lovoverholdelsens betydning for det "at leve", så er ironien svær at overse. Provokeret af den lovkyndiges selvretfærdighed opstiller Jesus en radikal modsat vision for lovens betydning, og gør barmhjertighedsgerningen og den udadgående sendelse af Guds omsorg til det, ved hvilket man "skal leve".²³

3.2.3 Spiseregler sat på en spids (Mark 7,1-23 par.)

På den baggrund kan vi nu til slut diskutere det sted, hvor Jesus synes at forholde sig mest kritisk og omstødende til loven, nemlig opgøret med farisæerne og de skriftkloge omkring spiseregler og det at spise med uvaskede hænder (Mark 7,1-23, Matt 15,1-20, jf. Luk 11,37-41).²⁴ Jesus anklages for at overtræde de gamles overlevering (τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων, Matt 15,2) ved lade sine disciple spise med "urene hænder" (κοιναῖς χερσίν, Mark 7,2),²⁵ hvilket fører til en lang modtale af Jesus, hvor tre elementer er vigtige i vores sammenhæng:

For det første angriber Jesus farisæerne for selv at bryde loven ved at indføre deres egen overlevering: "Hvorfor overtræder I selv Guds bud for jeres overleverings skyld"? (τὴν παράδοσιν ὑμῶν, Matt 15,3, jf. Mark 7,8-9.12). Markus gengiver i detalje farisæernes tradition for at vaske hænder (7,3-4) og selv farisæernes moderne apologet, E.P. Sanders, vedgår, at denne karakteristik er sandsynlig i hvert fald forud for sabbats- og festmåltider (Sanders 1990, 31). Jesus angriber altså for det første farisæernes mundtlige tillæg til Moseloven, hvilket ikke som sådan er et problem. Samme kritik vil også andre jødiske retninger kunne fremføre.

Den anden del er heller ikke som sådan et problem. Den består i Jesu sondring mellem en ydre formal lovoverholdelse (kultisk renhed) og en indre real forvandling af hjertet (moralsk renhed): "Der er intet, som kommer ind i et menneske udefra, der kan gøre det urent, men det er det, som kommer ud af et menneske, der gør et menneske urent" (Mark 7,15, jf. 7,18-23, Matt 15,11.17-20). I dette placerer Jesus sig på linje med flere af de gammeltestamentlige profeter, der også i karske vendinger kritiserer deres samtids ydre lovoverholdelse (for eksempel Amos, Hoseas og Esajas som Jesus netop citerer i 7,6-8).²⁶

Det er mere vanskeligt med det tredje udsagn, som kun findes i Markus' version, nemlig den indsatte kommentar i 7,19: "Dermed erklærede han al slags mad for ren" (καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα),²⁷ der skal ses som en konklusion på 7,15-udsagnet. Ved første øjekast ligner dette et totalopgør med de gammeltestamentlige spiseregler, der udgør en central del af Moseloven (særligt 3 Mos 11). Sådan er det også traditionelt blevet tolket (jf. diskussionen i Bird 2008, 19; Furstenberg 2008, 177; Rudolph 2002, 292-3).

Der er dog det umiddelbare problem ved

denne tolkning, at netop forholdet til spisereglerne var et af de største konfliktpunkter i den tidlige kirke. Hvis Jesus grundlæggende gjorde op med de jødiske spiseregler, hvordan kunne Peter så sige i ApG 10: ”Jeg har aldrig spist noget som helst vanhelligt (κοινός) og urent (ἀκάθαρτος)” (jf. 11,8)? Konflikten i Antiokia mellem Peter og Paulus (Gal 2,11-14), Paulus’ lange gennemgange af spisereglernes betydning i menighederne (Rom 14,1-15,6 og 1 Kor 8; 10,20-30) og ikke mindst apostelmødet i Jerusalem (ApG 15,1-35) vidner om, at det ikke var et direkte programpunkt for Jesus at omstøde den jødiske lov.

Hvad så? Ud over opgøret med den senere mundtlige lov (jf. ovenfor) ser jeg det som den bedste forklaring, at Jesus her igen praktiserer sin messianske myndighed i forhold til et lovspørgsmål og tolker dets betydning i lyset af sin missionale-centrifugale kaldelse. Konteksten for denne diskussion er vigtig for at se dette. Jesus står foran sin anden rejse ud af det jødiske område, der denne gang skal bringe ham nordpå til egnene ved Tyrus og senere til Dekapolis (Mark 7,24.31; Matt 15.21.31). Diskussionen har en konkret anledning. Jesu messianske kaldelse kan ikke holdes inden for Israel alene. Men netop rejserne ud af det jødiske område (jf. Mark 5,1-20; Matt 8,28-34; Luk 8,26-39) udgjorde et problem med hensyn til at overholde de jødiske spiseregler. Et problem, der nøje modsvares af det, som den tidlige kristne mission stødte på, som tydeligvis bragte kirken på randen af splittelse. Jesu om- og nytolkning af loven i lyset af sin kaldelse er her ikke en direkte omstødelse af loven men en underordning af dens funktion og betydning i lyset af inverteringen af ren-uren-styrkeforholdet og evangeliets udadgående centrifugale bevægelse.²⁸

4. Konklusion

4.1 Nøgle: MM

Det Nye Testaments forfattere er enige: Jesus er Messias. Og som sådan opfylder han de løfter, der findes om Messias i Det Gamle Testamente. Særligt et af dem har betydning for lovforståelsen, nemlig løftet om en ny Moses, en ny skriftprofet og lovgiver (5 Mos 18,15-18). Men på en overraskende og provokerende måde er Jesus ”mere end” Moses (jf. Joh 1,17). Han optræder med en messiansk myndighed, der i virkeligheden gør ham selv til den ultimative målestok, den ultimative lov. Det ser Paulus særligt tydeligt, og taler ligefrem om ”Kristi lov” (τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ, Gal 6,2, jf. 1 Kor 9,21; Rom 7,25; 8,2; 10,4 samt også 1 Kor 7,19-20).

Det er den grundlæggende ’nøgle’ til at forstå Jesu forhold til loven. Guds nærvær i Jesus og Gudsrigets frembrud i Jesu messianske program relativiserer alle andre bestemmelser og fører til en omfattende ny- og omtolkning af loven på begge dens to planer: På det *vertikale* plan fremstår Jesus som den nye mediator. Joh 14,6: ”Jeg er vejen og sandheden og livet; ingen kommer til Faderen uden ved mig” skal i sin sammenhæng ses netop som en reference til 3 Mos 18,5. Jesus er den nye lov, der bringer liv (ζωή). Tilgivelsen af synder, definitionen af renhed og selv templets sonende funktion er nu indlejret i Jesu virke (jf. Mark 2,10; 10,45; 11,11-22; 14,24 mv.). På det *horizontale* plan medfører Jesu program ligeledes en grænsesprængende omdefinition. Jesus ophæver ikke loven for lovens skyld, men rubriceringen af inde-ude og ren-uren på baggrund af lovoverholdelse falder fra hinanden.

Et afgørende element i Jesu om- og nytolkning af loven er inverteringen af styrkeforholdet mellem renhed og urenhed. Hvor urenhed i den jødiske tradition ud fra 3 Mos

er den stærkere kraft, der besmitter det rene ved kontakt, så er forholdet omvendt hos Jesus. Hans messianske myndighed renser al urenhed på en måde, der kun findes to andre steder: For det første i skabelsen, hvor Guds kraft skiller tingene ad og bringer orden. Som nævnt er den grundlæggende tanke bag 3 Mos netop det, at renhed er ensbetydende med adskillelse og orden.

Det andet sted er i visionerne for Guds eskatologiske indgriben, der med en kraft som den fra skabelsens morgen igen skal rense selv det mest døde. Det ser vi for eksempel i visionerne i Zakarias' og Ezekiels bog om den tempelkilde, der skal udspringe i templet og rense først Davids hus og Jerusalems indbyggere (Zak 13,1), inden den dernæst deler sig i to. Halvdelen skal løbe ud i havet i vest og halvdelen i havet i øst (Zak 14,8), hvor det mest tænkelige døde – Det døde Hav – skal gøres levende, så fiskere skal stå fra En-Gedi til En-Eglaim (Ez 47,10). Kildens kraft er uimodståelig. Den svækkes ikke ved berøring, men på unaturlig vis bliver strømmen blot dybere og dybere, jo mere den spredes (Ez 47,3-5), og dens smittende kraft er så voldsom, at alt på dens vej bliver rensset. Selv "hestenes bjælder" skal være helliget Herren på den dag (Zak 14,20, jf. også Bird 2008, 24).

4.2 Konsekvens: M^c

Konsekvensen af Jesu messianske myndighed, der om- og nytolker lovens funktion på begge dens planer og inverterer renuren-styrkeforholdet aflæses i Jesu missionale-centrifugale program. Jesus strækker ud efter den spedalske, den døde, den syge, synderen og til sidst også hedningen uden for pagtsfællesskabet.

De enorme dimensioner af dette program understreges af, at der næppe er et kapitel i Det Nye Testamente, der ikke i en eller anden grad reflekterer over *kon-*

sekvenserne af dette. Netop på Jesu tid var man, som vi har set det i tekst og arkæologi, uhyre optaget af jødernes særlige udvælgelse og man var meget nøje med overholdelse af loven. Havde det hele blot fundet sted på Jeremias' tid midt i Israels store frafald var det måske gået an...

Allermest udfordrende var det at finde formen for hedningernes indlemmelse i Messiasfolket. I urkirken var det aldrig et spørgsmål om, hvorvidt man som Jesus-troende jøde kunne blive ved med at leve efter lovens bestemmelser med omskærelse, bønner og ofringer i templet, jødiske helligdage og så videre. Selv Paulus bringer et offer i templet. Spørgsmålet var modsat: Kunne man som Jesus-troende ikke-jøde slippe for lovens åg?

Kun langsomt kom kirken til klarhed over den fulde konsekvens af Jesu død og opstandelse og hans indstiftelse af en ny pagt (Luk 22,20), hvor "åget" er let (Matt 11,29) og midlet til liv ikke er loven, men Jesus selv (Joh 14,6).

Det ville have været nemmere, hvis Jesus blot havde været en ren antinomist. Det var han ikke; men han var Guds messias med en myndighed fra Gud selv: MM.

Det ville også have været nemmere, hvis hans MM-program ikke havde været missionalt-centrifugalt. Hedningerejser og problemer med spisereglerne kunne have været sparet til fordel for lovdiskussioner i templet! I stedet måtte disciplene og de første Jesus-troende gå ind i det voldsomme paradigme-omstødende arbejde med at forstå, at i Jesus sprænger Guds nærvær den gamle pagts grænser: M^c.

4.3 Udfordring: MMM^c

Så: Jesus + loven = MMM^c. Hverken MM eller M^c alene. Og fastholdelsen af begge dele, *læren om Messias og sendelsen af Messias* (jf. Wright 2006, 29-32), i en robust helhed

og dynamisk spænding har til alle tider været en udfordring for kirken.

Det er til stadighed nødvendigt at kalibrere vores omgang med loven og vores kirkelige tradition (vores "halakhah") ud fra Jesu model og eksempel, så evangeliets centrifugale kraft til renselse af, hvad det berører, ikke spærres inde.

Så lidt som Jesus skal kirken være løsløs, men så meget som han skal den befinde sig i den grænsesprængende centrifugale sendelse, der underordner sig selv og sin tradition på "hvad, der driver på Kristus".

Epilog

Andreas kendte udmærket den "anden bred". Hvad i al verden vil Jesus nu derover for? Som om de ikke havde nok at se til i Galilæa! Folk strømmede jo til. Mens han trak båden fri af bredden, tænkte han, at der i virkeligheden ikke var megen grund til overhovedet at forlade Kapernaum! Folk kunne jo bare besøge Jesus der. Nogle gange forstod han ham bare ikke – Jesus. Havde de ikke en ordentlig lørdagsskole i Nazaret? Kendte han ikke loven og profeterne?

Vandet nåede Andreas til livet nu."Den anden bred"! snerrede han fæmælt, mens han hoppede om bord i båden. Der boede "de udviste" jo. Gerasenerne. Hvor mange gange havde han som barn ikke spyttet i deres ret-

ning, når han fiskede på søen med sin far! Hvor usselte var det ikke at blive kaldt for "de udviste", der allernådigst fandt et bosted i de gølge egne øst for Jordanfloden, da Josva indtog landet? Han trak med ekstra kraft i åren for at komme af med noget af sin indre frustration og forsøgte at huske navnene på de syv forviste folkeslag: hittitterne, girkashitterne, amoritterne... arch, der var heller til at tænke klart, når man var vred! De dyrkede jo de gamle kana'anæiske guder der! Ikke nok med at de spiste svin, de ofrede svin til guderne! Det var dæmonernes land. Han kunne sværge på, hvordan de nogle helt vindstille nætter havde hørt skrig fra den anden bred. Skrig som kun dæmonbesatte kunne skrive.

Andreas var så optaget af sine tanker, at han ikke lagde mærke til det uvejr, der havde sneget sig ind på dem. Men pludselig var det der. Alle søens fiskere kendte det. Den kolde og uforudsigelige stormvind fra øst. Den slog i hovedet med regn, der føltes som is. Der var ved at gå panik i flere i båden nu. Andreas rejste sig op – ikke uden en vis tilfredsstillelse; han havde jo ret: Selv vejret var dæmonisk; de var ikke velkomne i det udvistes land! – og råbte i retning af Jesus: "Mester, er du ligeglad med, at vi går under?" (frit efter Markusevangeliet 4-5).

NOTER

- 1 For eksempel Matt 12,1-8 par.; 12,9-14 par.; Mark 1,21-31 par.; Luk 13,10-17; 14,1-6; Joh 5,6-18; 7,22-23; 9,1-41.
- 2 For eksempel Matt 9,10-12 par.; 11,19 par.; Luk 7,36-50; 15,1-2; 19,2-10.
- 3 For eksempel Matt 8,15; 14,36 par.; 20,34; Mark 1,41 par.; 3,10; 5,27 par.; 7,33; 8,22; 14,3; Luk 6,19; 7,14; 17,11-19; 22,51, jf. 3 Mos 13,1-46.
- 4 Mark 5,35-43 par.; Matt 11,5 par.; Luk 7,11-17; Joh 11,1-45; jf. 4 Mos 19,13-20.
- 5 Matt 15,1-20 par.; 23,25-26; Luk 11,37-41.
- 6 Til dette kan lægges, at Jesus selv levede som en lovtro jøde, hvilket skinner igennem mange

steder i evangelierne: Han kommer i synagogen på sabbatten (for eksempel Luk 4,16), lader helbredte syne af præsterne (for eksempel Mark 1,44), betaler tempelskat (Matt 17,27), bærer en kappe med kvaster (Matt 9,20), deltager i de jødiske pilgrimsfester med ofringer i templet og så videre (for eksempel Joh 2).

- 7 Lovens horisontalt-etniske adskillelsesfunktion er antydnet flere steder i Det Gamle Testamente (for eksempel 3 Mos 20,24; 4 Mos 23,9; Dan 1,8-16 og Sl 147,19-20). Tekster fra 2. årh. f.Kr. til 1. årh. e.Kr. tyder på, at dette element blev særligt betonet, for eksempel

- Jubilæerbogen 22,16: ”Skil dig ud fra hedningerne og spis ikke med dem, gør ikke de gerninger, som de gør, og vær ikke deres fælle” (jf. også 15,30-32) og Aristeas-brevet 139-142, der beskriver, hvordan Gud med loven omgærdede det jødiske folk med ”jernmure, for at vi ikke på nogen måde skulle blande os med noget af de andre folkeslag, rene som vi er på legeme og sjæl (...) For at vi altså ikke ved at besudles ved andre (...) har han til alle sider omgærdet os med love om renhed, hvad angår mad og drikke og berøring og høreelse og syn.” Som vi skal se neden for fungerede Qumransamfundets lovtolkning i helt særlig grad som en afgrænsning og adskillelse fra andre, jøder såvel som hedninger (jf. ikke mindst Sekthåndbogen, 1QS).
- 8 Eksempler på anklage for lovbrud i antikke jødiske tekster kan findes overalt. Fx betegnede qumranitterne farisæerne som ”dem, der søger de glatte ting” (4Q169 2.4, jf. 3.3,6-8). ”De kaldte det skyldige for uskyldigt ... fandt på måder at bryde loven” (CD 1.18-20). Makkabærbøgerne betegner de hellenistiske jøder som dem, der er faldet fra den hellige pagt (1 Makk 1,15). Josefus indsætter igen og igen sine egne kommentarer i sit historieværk, hvor han bedømmer begivenheder ud fra forholdet til loven, fædrene osv. (jf. fx *Ant.* 3,275; 5,146; 7,198; 9,205.234; 15,40.136; 16,4; 18,38; 19,334; *Bell.* 1,196; *Vita* 1,26.80, jf. Jensen 2006, 99-100). For andre og flere referencer, se Bird 2008, 4-6.
 - 9 En længere gennemgang kan findes i Jensen under publicering.
 - 10 For mere om stentøj, se: Magen 1998; Magen 2002; Deines 1993.
 - 11 Jf. M. Kelim 10:1; M. Oholot 5:5; 6,1; M. Perah 5:5; M. Yadayim 1.2. Jf. også 3 Mos 11,33. Diskussion af disse steder findes i Magen 2002, 138-47; Magen 1994, 252-5; Gibson 2003, 302 og Miller 2003.
 - 12 Sammenkoblingen af renhed og stentøj bekræftes i øvrigt af Joh 2,6, der bemærker omkring brylluppet i Kana: ”Der var dér seks vandkar af sten (li,qinai u`dri,ai); de stod der efter jødernes regler for renselse (kata. to.n kaqarismo.n tw/n VIoudai,wn) og rummede hver to til tre spande.”
 - 13 For mere, se for eksempel Reich 1997 og Jensen 2002.
 - 14 Se videre diskussionen i Lawrence 2006, 23-42.
 - 15 For mere, se: Hachlili 1988; Levine 1997; Jensen 2006, 188-90.
 - 16 Der foregår i øjeblikket en diskussion blandt forskere, om essæerne også var den gruppe, der stod bag Qumransamfundet. Den ældre konsensus er, at det er de, hvilket også forudsættes her.
 - 17 En tekst, der med god grund har fået stor fokus, er den såkaldte 4QMMT (= 4Q394-399), der indeholder cirka 20 lovs spørgsmål i hvilke Qumranfolket kritiserer, hvad der ligner en saddukæisk og farisæisk position. Teksten understreger, hvor meget den rette lovtolkning betød.
 - 18 For mere, se: Fiensy 2007, 168-70; Smith 2000; Viviano 2000; Harrington 2000; Chazon 2000.
 - 19 Jf. Dunn 2002, 454-5. For en introduktion til den mangfoldige debat om farisæerne, se også: Hengel og Deines 1995, 29ff; Wright 1996, 371-82.
 - 20 For en yderligere diskussion af dette emne, se: Ottenheim 2000; Poirier 2003; Deines 1993; Hengel og Deines 1995; Wright 1996, 369-98.
 - 21 Samme royale aspiration og attraktion af en stor menneskeskare beskrives i beretningerne om Simon i Østjordanlandet (*Ant.* 17.273-277), Athronges i Judæa (*Ant.* 17.279-284), Theudas (*Ant.* 20.97f), røverkongen Eleazer og sikarierne (*Bell.* 2.253-260; *Ant.* 20.160-166) og den egyptiske profet (*Bell.* 2.261-263; *Ant.* 20.167-172).
 - 22 Spørgsmålet om Jesu evxousi,a er tematiseret følgende steder i evangelierne: Matt 7,29; 9,6-8; 10,1; 21,23f.27; 28,18; Mark 1,22.27; 2,10; 3,15; 6,7; 11,28f.33; Luk 4,32.36; 5,24; 9,1; 10,19; 20,2.8; Joh 5,27; 10,18; 17,2.
 - 23 Mange andre eksempler på Jesu invertering af ren-uren-forholdet kunne gives, som for eksempel berøringen af Jarius' datter i Mark 5,41 og åbningen af Lazarus' grav lige før påskehøjtiden (Joh 11,39).
 - 24 Teksten er meget diskuteret i forskningen, se for eksempel Booth 1986; Kazen 2002; Svartvik 2000; Sanders 1985, 264-7; Sanders 1990, 23-8; Bird 2008, 16-24; Rudolph 2002; Furstenberg 2008; Fiensy 2007, 180-6; Dunn 2002, 461-5; Klawans 2006. Netop spiseregler var et afgørende spørgsmål for jødedommen på Jesu tid, jf. for eksempel Dunn: ”*The laws*

of clean and unclean were central to Jewish identity (...) 'not to eat unclean food' became a defining characteristic of the Maccabean rebellion, and thus definitive for Jewish national identity" (Dunn 2002, 450).

25 Selvom koinoj i sin grundbetydning betyder "almindelige" er oversættelsen "uren" mere korrekt her på trods af, at Markus normalt bruger avka,qartoj (1,23 mv.). Koinoj kan nemlig også anvendes som betegnelse for det, der ikke er helligt (for eksempel Makk 1,47.62 og Ant. 11.346), jf. for eksempel Marcus 2000, 440.

26 Det er sandsynligt, at 7,15 skal læses som et semitisk idiomatisk hyperbolsk udtryk. Det vil sige en standardmåde at "overdrive" et udsagn for at understrege et andet. Pointen er hermed, at det "udefra" overdrives hyperbolsk for at understrege det vigtigste: at det er det "indefra," der gør mest uren. En sådan

konstruktion kan man oversætte med "ikke så meget ... men mere ..." a la: "Det er ikke så meget det, som kommer ind i et menneske udefra, der kan gøre det urent, men det er det ...", jf. diskussionen i Fiensy 2007, 184-6; Marcus 2000, 452-4; Bird 2008, 18-21.

27 De fleste kommentatorer følger tegnsætningen fra Origenes og Chrysostomos (= NA-apparat), der gør sætningen kaqari,zwn pa,nta ta. brw,mata til en forfatterkommentar frem for til en del af Jesu udsagn selv. For mere, se diskussionen i Metzger, Collins 2007, 341, 354 note 121; Rudolph 2002, 291-2.

28 Det er i øvrigt præcis samme tankegang, der ligger til grund for Paulus' instruktion til Korinthermenigheden i relation til spørgsmålet om hedensk offerkød: "Men mad gør hverken fra eller til over for Gud. Vi opnår ikke noget ved at spise, og vi mister ikke noget ved at lade være" (1 Kor 8,8).

LITTERATUR

- Arbel, Yoav 2009: *Ultimate Devotion: The Historical Impact and Archaeological Expression of Intense Religious Movements. Approaches to Anthropological Archaeology*, London: Equinox.
- Avemarie, Friedrich 1996: *Tora und Leben: Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur. Texte und Studien zum Antiken Judentum 55*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Berlin, Andrea M. 2002: "Romanization and Anti-Romanization in Pre-Revolt Galilee" i: *The First Jewish Revolt: Archaeology, History, and Ideology*, Andrea M. Berlin og J. Andrew Overman (red.), London: Routledge, 57-73.
- Berlin, Andrea M. 2004: *Jewish Life before the Revolt: The Archaeological Evidence*. Paper præsenteret ved the Society of Biblical Annual Meeting 2004, Citeret Marts 2005, tilgængelig fra <http://pace.cns.yorku.ca/York/york/conference2004-ext.htm>.
- Berlin, Andrea M. 2005: "Jewish Life Before the Revolt: The Archaeological Evidence" i: *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period 36(4)*, 417-70.
- Bilde, Per 2006: "Den religiøse drivkraft i det første jødiske oprør mod Rom i 66-70 (74)", *CHAOS: Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier* 45, 23-43.
- Bird, Michael F. 2008: "Jesus As Law-Breaker" i: *Who Do My Opponents Say I Am? An Investigation of the Accusations Against Jesus* (Library of Historical Jesus Studies, vol. 327) Scot McKnight og Joseph B. Modica (red.), London: T&T Clark, 3-26.
- Booth, Roger P. 1986: "Jesus and the Laws of Purity: Tradition History and Legal History in Mark 7" i: *Journal for the Study of the New Testament Supplement*, series 13, Sheffield: JSOT Press.
- Borg, Marcus J. 1984: "Conflict, Holiness & Politics in the Teachings of Jesus" i: *Studies in the Bible and Early Christianity* 5, New York: Edwin Mellen Press.

- Chazon, Esther 2000: "Psalms, Hymns, and Prayers" i: *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, vol. 2, Lawrence H. Schiffman og James C. VanderKam (red.), Oxford: Oxford University Press, 710-715.
- Chilton, Bruce, 1998: *Jesus' Baptism and Jesus' Healing: His Personal Practice of Spirituality*, Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International.
- Collins, Aela Yarbro 2007: *Mark: A Commentary* (Hermeneia - A Critical and Historical Commentary on the Bible) Minneapolis: Fortress Press.
- Crossan, John Dominic og Jonathan L. Reed 2001: *Excavating Jesus: Beneath the Stones, Behind the Texts*, New York: HarperSanFrancisco.
- Deines, Roland 1993: „Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit: Ein archäologisch-historischer Beitrag zum Verständnis von Johannes 2,6 und der jüdischen Reinheitshalacha zur Zeit Jesu“ i: *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, 2. Reihe 52, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dunn, James D.G. 2002: „Jesus and Purity: An Ongoing Debate“ i: *New Testament Studies* 48, 449-67.
- Fiensy, David A. 2007: *Jesus the Galilean: Soundings in a First Century Life*, New Jersey: Gorgias Press.
- Furstenberg, Yair 2008: "Defilement Penetrating the Body: A New Understanding of Contamination in Mark 7.15" i: *New Testament Studies* 54, 176-200.
- Gathercole, Simon J. 2004: "Torah, Life, and Salvation: Leviticus 18:5 in Early Judaism and the New Testament" i: *From Prophecy to Testament: The Function of the Old Testament in the New*, Craig A. Evans (red.), Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 126-145.
- Gibson, S. 2003: "Stone Vessels of the Early Roman Period From Jerusalem and Palestine. A Reassessment" i: *One Land - Many Cultures*, G. Claudio Bottini, Leah Di Segni og L. Daniel Chrupcala (red.), Jerusalem: Franciscan Printing Press, 287-308.
- Hachlili, Rachel 1988: "Ancient Jewish Art and Archaeology in the Land of Israel" i: *Handbuch der Orientalistik* 7. Leiden: Brill.
- Harrington, Hannah K. 2000: "Purity" i: *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, vol. 2, Lawrence H. Schiffman og James C. VanderKam (red.), Oxford: Oxford University Press. Side 724-728.
- Hengel, Martin og Roland Deines 1995: "E. P. Sanders' 'Common Judaism', Jesus and the Pharisees" i: *Journal of Theological Studies* 46, 1-70.
- Jensen, Morten Hørning 2002: "Hvem har det levende vand? (II/III)" i: *TEL* 13(3), 10-12.
- Jensen, Morten Hørning 2006: "Herod Antipas in Galilee: The Literary and Archaeological Sources on the Reign of Herod Antipas and its Socio-Economic Impact on Galilee" i: *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, 2. Reihe 215, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Jensen, Morten Hørning under publicering: Socio-Economic and Socio-Religious Dynamics in Herod Antipas' Galilee - A Holistic Approach. Paper. Annual Meeting, Society of Biblical Literature, 2009.
- Kazen, Thomas 2002: "Jesus and Purity Halakhah: Was Jesus Indifferent to Impurity?" i: *Coniectanea Biblica New Testament Series* 38, Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Klawans, Jonathan 2006: "Moral and Ritual Purity" i: *The Historical Jesus in Context*,

- Amy-Jill Levine, Dale C. Allison Jr. og John Dominic Crossan (red.), af Princeton Readings in Religion, Princeton: Princeton University Press, 266-84.
- Lawrence, Jonathan D. 2006: "Washing in Water: Trajectories of Ritual Bathing in the Hebrew Bible and Second Temple Literature" i: *Society of Biblical Literature Dissertation Series 23*, Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Levine, Lee I. 1997: "Archaeology and the Religious Ethos of Pre-70 Palestine" i: *Hillel and Jesus: Comparative Studies of Two Major Religious Leaders*, James H. Charlesworth og Loren L. Johns (red.), Minneapolis: Fortress Press, 110-120.
- Levine, Lee I. 2000. *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*. New Haven & London: Yale University Press.
- Magen, Yitzhak 1994: "Jerusalem As a Center of the Stone Vessel Industry During the Second Temple Period" i: *Ancient Jerusalem Revealed*, Hillel Geva (red.), Jerusalem: Israel Exploration Society, 244-256.
- Magen, Yitzhak 1998: "Ancient Israel's Stone Age: Purity in Second Temple Times" i: *Biblical Archaeology Review* 24(5), 46-52.
- Magen, Yitzhak 2002. "The Stone Vessel Industry in the Second Temple Period: Excavations at Hizma and the Jerusalem Temple Mount" i: *Judea & Samaria Publications 1*, Jerusalem: Israel Exploration Society.
- Marcus, Joel. 2000: *Mark 1-8* (The Anchor Bible 27) New York: Doubleday.
- Mason, Steve 2007: "Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History" i: *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 38, 457-512.
- Miller, Stuart S. 2003: "Some Observations on Stone Vessel Finds and Ritual Purity in Light of Talmudic Sources" i: *Zeichen aus Text und Stein*, Stefan Alkier og Jürgen Zangenberg (red.), Tübingen, Basel: Francke Verlag, 402-419.
- Neusner, Jacob 1992: "Mr. Sanders's Pharisees and Mine" i: *Bulletin for Biblical Research* 2, 143-169.
- Ottenheim, Eric 2000. "Impurity Between Intention and Deed: Purity Disputes in the First Century Judaism and the New Testament" i: *Purity and Holiness: The Heritage of Leviticus*, M.J.H.M. Poorthuis og J. Schwartz (red.), Leiden: Brill, 129-47.
- Poirier, John C. 2003: "Purity Beyond the Temple in the Second Temple Era" i: *Journal of Biblical Literature* 122, 247-65.
- Regev, Eyal 2000: "Pure Individualism: The Idea of Non-Priestly Purity in Ancient Judaism" i: *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 31(2), 176-202.
- Reich, Ronny 1997: "Ritual Baths" i: *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, Eric M. Meyers (red.), Oxford, New York: Oxford University Press, 430-431.
- Rudolph, David J. 2002: "Jesus and the Food Laws: A Reassessment of Mark 7:19b" i: *Evangelical Quarterly* 74(4), 291-311.
- Sanders, E. P. 1985: *Jesus and Judaism*, Philadelphia/London: Fortress Press/SCM Press.
- Sanders, E. P. 1990. *Jewish Law From Jesus to the Mishnah: Five Studies*, London: SCM Press.
- Sanders, E. P. 1992. *Judaism: Practice & Belief 63 BCE - 66 CE*, 2. ed., London: SCM Press Ltd.

- Smith, Dennis E. 2000: "Meals" i: *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, vol. 1, Lawrence H. Schiffman og James C. VanderKam, Oxford: Oxford University Press, 530-532.
- Svartvik, Jesper 2000: "Mark and Mission: Mk 7:1-23 in its Narrative and Historical Contexts" i: *Coniectanea Biblica New Testament Series* 32, Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Viviano, Benedict T. 2000: "Study and Education" i: *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, vol. 2, Lawrence H. Schiffman og James C. VanderKam (red.), Oxford: Oxford University Press, 896-898.
- Wise, Carol Selkin 2007: "Miqwaot and Second Temple Sectarianism" i: "The Archaeology of Difference: Gender, Ethnicity, Class and the "Other" in Antiquity. Studies in Honor of Eric M. Meyers", vol. 60/61 af *The Annual of the American Schools of Oriental Research*, Boston: ASOR, 181-200.
- Wright, Christopher J. H. 2006: *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*, Downers Grove: IVP.
- Wright, N. T. 1996: "Jesus and the Victory of God" i: *Christian Origins and the Question of God* 2, Minneapolis: Fortress Press, London: SPCK.

FORFATTEROPLYSNING

Morten Hørning Jensen
Menighedsfakultetet
Katrinebjergvej 75
8200 Århus N
mh@teologi.dk
+45 86 16 66 66 + 17

PAULUS OG MOSES

Tolkningen af 3 Mos 18,5 i Rom 10,5 og Gal 3,12



Professor, theol. dr. Peter V. Legarth

RESUMÉ: 3 Mos 18,5 har følgende ordlyd: "I skal holde mine love og retsregler; det menneske, der følger dem, skal leve ved dem. Jeg er Herren"! Teksten kommenteres af Paulus to steder, nemlig i Gal 3,12 og Rom 10,5. Begge steder forklarer Paulus, at denne tekst fra Moseloven rummer et bud om lovretfærdighed. I artiklen argumenterer jeg for, at Moses i denne tekst ifølge Paulus er fortaler for en gerningsretfærdighed, der står i klar modsætning til trosretfærdigheden.

Paulus erklærer i Rom 7,10, at budet var et bud til liv. Budet var ἡ ἐντολή ἢ εἰς ζωήν. Den danske bibeloversættelse af 1992 giver en bestemt fortolkning af dette udtryk, når det hedder: "Budet, som skulle have ført til liv". Mere korrekt ville det være at sige, at budet var til liv. Men hvad kan Paulus mene, når han anfører, at budet var til liv? Er tanken, at loven skulle *skabe* liv? Eller er tanken, at loven skulle *opretholde* det liv, som allerede er skabt?

Umiddelbart er det vanskeligt at besvare disse spørgsmål. Vi må hente hjælp andre steder hos Paulus. Og der er faktisk hjælp at få. Det Gamle Testamente rummer nemlig flere forbløffende udsagn om liv ved loven, men et af disse udsagn gør Paulus til

genstand for en udførlig fortolkning. Der er tale om ordet i 3 Mos 18,5: "I skal holde mine love og retsregler; det menneske, der følger dem, skal leve ved dem. Jeg er Herren"!

Det er en central tekst i Moseloven. Den bliver citeret og udlagt i Det Gamle Testamente selv, nemlig hos profeten Ezekiel¹ og hos Nehemias.² Og også i den antik-jødiske litteratur spiller ordet fra 3 Mos 18,5 en vigtig rolle.³ Det er kort sagt ikke en tilfældig og perifer tekst fra Moseloven, som vi har med at gøre, men der er tale om en tekst og en tankegang, som er af afgørende betydning for at forstå loven og dens sigte.

Paulus citerer og udlægger 3 Mos 18,5 to steder i sine breve, nemlig Gal 3,12 og

Rom 10,5. Jeg vil i det følgende koncentrere mig om disse to tekster. Spørgsmålet er kort sagt: Hvorledes tolker Paulus budet i 3 Mos 18,5?

1.3 Mos 18,5 i Gal 3,12

Paulus' anliggende i Gal 3,10-14 er at påvise, at intet menneske kan kendes retfærdig for Gud ved loven. Paulus dokumenterer det for det første med en henvisning til Hab 2,4, hvor det hedder: "Den retfærdige skal leve af tro", og for det andet med tolkningen af udsagnet i 3 Mos 18,5.

Pointen er, at modsætningen mellem lovgerninger og tro på Jesus Kristus for Paulus kommer til udtryk i modsætningen mellem indholdet af 3 Mos 18,5 og Hab 2,4. Modsætningen mellem lovgerninger og tro findes ifølge Paulus tilsyneladende i en modsætning mellem 3 Mos 18,5 og Hab 2,4.⁴

Citatet fra 3 Mos 18,5 er med andre ord vigtigt i Paulus' argumentation, når han vil vise, at et menneske ikke bliver retfærdiggjort for Gud ved loven.

1.1 Troen og loven

Paulus benytter ikke ordet fra Moses til at vise, at den, der allerede er i pagten skal adlyde Gud, men Paulus vil demonstrere, at man ikke kommer ind i pagten gennem lydighed imod loven. 3 Mos 18,5 handler ifølge Paulus ikke om livet i pagten, men 3 Mos 18,5 bevidner, hvorledes man kommer ind i pagten.

Der er velsignelse ved loven ifølge Det Gamle Testamente. Men der er forbandelse ved loven ifølge Paulus. I den oprindelige sammenhæng forudsætter teksten i 3 Mos 18,5 ret beset, at der er samklang mellem loven og troen, men Paulus ser ud til at bruge teksten til at vise, at der er konflikt mellem loven og troen. Hvorledes skal man komme til rette med det forhold?

1.2 Gerningsretfærdighed hos Moses?

Som sagt fremstår modsætningen mellem troen og loven ifølge Paulus som en modsætning mellem Hab 2,4 og 3 Mos 18,5.⁵ I begge tilfælde tales med *zh, setai* om liv, og det vil her sige tilegnelse af liv. De to tekster peger ifølge Paulus i hver deres retning, når det gælder modtagelsen af livet, det vil sige retfærdiggørelsen. Habakkuk-teksten betoner, at mennesket modtager livet ved tro (*ἐκ πίστεως*). Teksten fra 3 Mos taler derimod ikke om tro, men med *auvta*, og *ἐν αὐτοῖς* refereres der til lovens forskrifter. Tanken er, at den retfærdige skal leve af loven. Den retfærdige skal modtage livet gennem overholdelse af loven (jf. Rom 4,14.16; Gal 3,18.21; Fil 3,9).

Dertil kommer, at Paulus i citatet fra 3 Mos betoner gerningens betydning. Der er i citatet lagt stor vægt på *ποιήσας*. Loven skal *gøres*. Den er ikke blot et ideal, som man skal stræbe efter, men man skal gøre loven, gøre hvad den fordrer. Pointen synes at være, at loven ifølge Paulus' gengivelse forjætter liv til den, der efterkommer dens forskrifter. Ifølge Paulus rummer 3 Mos 18,5 ikke et udsagn om den gerning, der følger af troen, men teksten beskriver for Paulus at se den gerning, som er løstrevet fra troen. Loven giver ifølge Paulus i det tilfælde et betinget løfte om liv, og kun gerninger opfylder de givne betingelser.

Når loven tildeles denne konstituerende funktion i menneskets forhold til Gud, opstår der ifølge Paulus en klar modsætning mellem loven og troen. Paulus giver til kende, at loven, det vil sige det lovbestemte forhold til Gud, ikke udspringer af troen og ikke er baseret på troen (*ἐκ πίστεως*).

Det er overraskende, at Paulus anser gerningsretfærdighed for at være bevidnet i 3 Mos 18,5. Over for det ubetingede løfte står den opfattelse, at frelsen er betinget af lydighed mod budene. Modsætningen

mellem loven og troen er dermed en modsætning mellem den betingede og den ubetingede gave. For Paulus rummer Sinaj-lovgivningen en sådan betingelse. Lydighed er den nødvendige forudsætning for, at folket kan modtage liv og leve. Når Moses argumenterer for, at livet er betinget af lydighed mod budene, gør Moses sig til talsmand for lovgerninger, siger Paulus.

Man kan undre sig over, at Paulus kan forfægte et sådant synspunkt. Paulus viger ellers ikke tilbage for for eksempel at hævde, at de Kristus-troende adlyder loven (Rom 3,31; 8,4; 13,8-10; 1 Kor 7,19).⁶ På den ene side er loven ifølge Paulus altså normativ for den Kristus-troende, og på den anden side må Paulus slutte, at dele af Moseloven er udtryk for en afvigende frelsesopfattelse. Det er selve kernen i forholdet til Gud, eller rettere etableringen af forholdet til Gud, der ifølge Paulus står på spil. På det centrale punkt reserverer Paulus sig over for 3 Mos 18,5, når det her gøres gældende, at der er knyttet et løfte om liv til overholdelse af loven.

2. Lovgerninger hos Paulus - et aspekt

Der er af interesse i denne sammenhæng at kaste et blik på, hvorledes Paulus beskriver relationen mellem loven og lovgerninger. Et passende udgangspunkt kan her være Gal 3,10-14. Paulus giver i 3,10 til kende, at den, der er af lovgerninger, er under forbandelse. Paulus begrundet det med en henvisning til 5 Mos 27,26. Det fremgår her, at den, der ikke overholder loven, er under forbandelse. Med andre ord svarer lovgerninger ifølge 3,10 til dette ikke at holde loven. Lovgerninger opstår dermed ved at overtræde loven. Lovgerninger er ikke en logisk konsekvens af loven, men de er ifølge 3,10 en logisk konsekvens af lovovertrædelsen. Den, der praktiserer lovgerninger, overtræder i virkeligheden loven.

I det følgende opstiller Paulus imidlertid et andet alternativ, nemlig troen og loven. Paulus betoner, at ingen bliver retfærdiggjort ved loven. Det sker alene ved tro. Her modstilles ikke tro og lovgerninger (som man ville tro efter udsagnet i 3,10), men derimod tro og loven. Denne modstilling af troen og loven fortsætter i 3,12, hvor Paulus citerer 3 Mos 18,5.

I 3,13 udvider Paulus perspektivet. Han siger, at Kristus løskøbte os fra lovens forbandelse. Det er en overraskende formulering, når han i 3,10 har tilkendegivet, at forbandelse opstår af overtrædelse af loven. Nu siger Paulus ikke, at Kristus har løskøbt os fra lovovertrædelsens forbandelse. Han siger heller ikke, at Kristus har løskøbt os fra lovgerningernes forbandelse. Men nu hedder det, at Kristus har løskøbt os fra lovens forbandelse.

Paulus synes med andre ord i denne tekst at sætte lighedstegn mellem lovens forbandelse og lovgerningernes forbandelse. Paulus fastholder ikke sondringen mellem loven og lovgerninger (3,10), men han slår fast, at loven afføder lovgerninger.

Det er forbløffende, at Paulus kan bringe loven og lovgerningerne på linie med hinanden. Lovens forbandelse og lovgerningernes forbandelse synes for Paulus her at være et og samme. Det er i sig selv tankevækkende, men situationen bliver ikke mindre opsigtsvækkende, når Paulus i samme forbindelse erklærer, at Moses står bag denne lov. Paulus siger jo dermed, at det, som Moses påbyder, er lovgerninger.

3.3 Mos 18,5 i Rom 10,5

Paulus skildrer i Rom 9,30-10,21 Israels forhold til evangeliet. Paulus har forud påpeget, at hedningerne har taget imod Guds kald, hvorimod Israel for det meste har afvist det. Det er det tema, som nu for alvor bliver taget op til behandling af Paulus i 9,30-10,21.

Som sagt skildrer Paulus i 9,30-10,21 Israels forhold til evangeliet. Først tilkendegiver Paulus, at Israel opstiller sin egen retfærdighed og derfor ikke tager imod trosretfærdigheden (9,30-10,4). Derpå beskriver Paulus mere udførligt forskellen på lovretfærdigheden og trosretfærdigheden (10,5-13), og Paulus slutter med at påpege, at selvom Israel har hørt og forstået budskabet, har folket alligevel afvist det (10,14-21).

3.1 Rom 9,30: Hedningerne

I 9,30 skildrer Paulus først hedninger. Om dem hedder det, at de ikke søgte efter retfærdighed, men de opnåede alligevel retfærdighed, nemlig en retfærdighed af tro (τί οὖν ἐροῦμεν; ὅτι ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην κατέλαβεν δικαιοσύνην, δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκ πίστεως).⁷ Hedninger blev retfærdiggjort, selvom de ikke engang stræbte efter nogen retfærdighed.⁸ Deres retfærdiggørelse kom i stand som en gave og var ikke et resultat af deres anstrengelser.⁹ Den beroede helt og aldeles på Guds gerning.¹⁰ Det er dette receptive aspekt, som Paulus udtrykker med formuleringen τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην. Retfærdiggørelsen kan kun blive en virkelighed for det menneske, der tager imod den i tro og ikke som et resultat af en ydelse fra mennesket til Gud.

3.2 Rom 9,31-32a: Israel

I 9,31 beskriver Paulus modsvarende Israels situation. Det hedder, at Israel søgte efter en lov, der kunne føre til retfærdighed, men Israel nåede ikke til en sådan lov, Ἰσραὴλ δὲ διώκων νόμον δικαιοσύνης¹¹ εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν.¹² Israel søgte en lov, der kunne bestemme det rette gudsforhold,¹³ en retfærdighed baseret på loven.¹⁴ Men pointen er, at Israel ikke kom frem til retfærdigheden.

Paulus anklager med andre ord Israel for at stå uden for pagtsfællesskabet med Gud. Der skal dette sted skelnes mellem frelsen og frelseshistorien. I frelsens perspektiv er Israel ikke Guds folk. Det er uden pagtsfællesskab med Gud. Men når det gælder frelseshistorien, er Israel ifølge Paulus fortsat Guds folk. Han siger i Rom 11,28, at dette folk på grund af udvælgelsen er elskede, selvom de er fjender af evangeliet. Men som sagt: Israel står i henseende til frelsen uden for pagtsfællesskabet med Gud.

Paulus siger, at Israel uden held jagede efter en retfærdigheds lov, ἐν νόμος δικαιοσύνης. Det er en ejendommelig formulering, der ikke ellers findes hos Paulus eller i Det Nye Testamente i det hele taget. Paulus har i det foregående skildret hedningerne, og om dem hedder det udtrykkeligt, at de opnåede og fandt retfærdighed. Det er klart, at når Paulus i den forbindelse benytter vendingen νόμος δικαιοσύνης sigter han til en lov, hvorved Israel på tilsvarende måde kunne opnå og finde retfærdighed. Det er derfor mest nærliggende at tolke denne udtryksform som en hentydning til Israels bestræbelse på ved hjælp af loven at skaffe sig retfærdighed.¹⁵ Men Paulus slår fast, at Israel aldrig fandt en sådan lov, der kunne føre til retfærdighed og gøre levende (Gal 3,21).

Paulus benytter i den forbindelse en kontrast mellem på den ene side πίστις og på den anden side νόμοζῆργον. Han forklarer i 9,32 Israels situation nærmere. Når Paulus ellers skildrer retfærdiggørelse, sker der en modstilling af gerninger/lovgerninger på den ene side og tro på den anden side, og det er efter al sandsynlighed denne samme modstilling, som forekommer i 9,31f. Paulus udtaler, at Israel ikke søgte retfærdigheden af tro, men handlede, som om den kunne fås af gerninger.¹⁶ Grundla-

” Paulus skildrer her Israels gerninger som Israels forsøg på at vinde retfærdighed. ”

get for Israels stræben efter retfærdighed var folkets egne ydelser og præstationer.¹⁷ Paulus' pointe er tydeligvis, at Israel ikke søgte retfærdighed på basis af den pagt, som folket havde med Gud, og Gud havde med folket, men Israel søgte retfærdighed på basis af gerninger, altså egen indsats. Folket mente på den måde at have en vis ret over for Gud, en ret til at blive retfærdiggjort.¹⁸ På den måde stødte jøderne an mod anstødsstenen.

Paulus modstiller her to diametralt forskellige orienteringsretninger. Troen er receptiv, det vil sige det middel, hvorved mennesket modtager retfærdighed. Gerningerne er produktive, det vil sige menneskets middel til at skaffe sig retfærdighed. Når Paulus dette sted sætter fokus på Israels gerninger, må pointen være, at der er tale om gerninger, hvorved Israel vil vinde retfærdighed, *καταλαμβάνειν*. Gerningerne er dette sted ikke interpreteret som receptive eller som pagtens konsekvenser eller som udtryk for lydighed. Men Paulus skildrer her Israels gerninger som Israels forsøg på at vinde retfærdighed.¹⁹

3.3 Rom 9,32b-33: Kristus som anstødssten

Dette giver Paulus anledning til en pointering af, at Israel manglede tro på Jesus Kristus (9,32b-33). Kristus skulle være frelsens basis; men i stedet blev Kristus en anstødssten, som det hedder i 9,32b. Det svarer helt til det, som Paulus omtaler i 1 Kor 1,18-31, hvor han siger, at forkyndelsen af den korsfæstede Kristus for jøderne er en forargelse (1 Kor 1,23). Israel stræbte

efter loven, der skulle kunne føre til retfærdighed, men ikke efter Kristus, der kunne skænke retfærdighed.

3.4 Rom 10,3: Israels egen retfærdighed contra Guds retfærdighed

Paulus følger i 10,2 til, at jøderne er nidkære for Gud, men de er uden forstand. Paulus pointerer endnu en gang, at problemet med Israel ikke er en manglende fromhed eller religiøs iver. Slet ikke! Israel har nidkærlighed for Gud og brænder for Guds sag, men Israel mangler forstand (jf. 2 Kor 5,16 og Gal 1,14f).

Denne uforstand uddyber Paulus nærmere i 10,3.²⁰ Paulus forklarer, hvori Israels manglende indsigt består.²¹ Israels uforstand kommer til udtryk deri, at Israel for det første ikke kender Guds retfærdighed (*ἀγνοοῦντες γὰρ τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην*.) men for det andet opstiller en egen retfærdighed (*τὴν ἰδίαν [δικαιοσύνην] ζητοῦντες στήσαι*) Paulus følger til, at Israel ikke underordner sig under Guds retfærdighed.

Paulus refererer ikke til en foreliggende retfærdighed, nemlig den retfærdighed der er givet med folkets pagt med Gud. Men Paulus' anliggende er, at Israel søger at etablere en retfærdighed, som ikke ellers er til stede. Paulus sigter ikke til en retfærdighed, som Israel har modtaget som gave, og som folket nu vil beholde for sig selv. Men Paulus' påstand er, at Israel vil etablere en retfærdighed, som folket ellers ikke besidder, og som ellers ikke forefindes.

Samspelet mellem udsagnene i 10,3a og 10,3b giver basis for at gå et skridt videre. Paulus foretager jo en evident modstilling

af ἡ ἰδίᾳ δικαιοσύνη og ἡ δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ. Han fremstiller de to udtryksformer som hinandens modsætninger. Det betyder, at de to formuleringer må fortolkes i lyset af hinanden.

Det er min påstand, at Paulus her opstiller en modsætning mellem to forskellige orienteringsretninger. På den ene side er fokus rettet imod den receptive modtagelse. Mennesket er fremstillet som den part, der modtager retfærdighedens gave. På den anden side står det menneske, der er sat til at frembyde en retfærdighed, som Paulus dette sted betegner ἡ ἰδίᾳ δικαιοσύνη. Udsagnet er parallelt med det i 9,31f, og det fremgår, at denne egenretfærdighed er identisk med en lovretfærdighed (9,31), respektive en gerningsretfærdighed (9,32).

3.5 Rom 10,5: Moses giver løfte om liv ved loven

På den baggrund vil jeg herefter sætte fokus på udsagnet i 10,5: Μωϋσῆς γὰρ γράφει τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ [τοῦ] νόμου ὅτι ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς: Om den retfærdighed, som kommer af loven, skriver Moses: Det menneske, der holder budene, skal leve ved dem.

Paulus omtaler lovretfærdigheden: ἡ δικαιοσύνη ἢ ἐκ [τοῦ] νόμου. Paulus skildrer tydeligvis den lovretfærdighed, der er omtalt i det foregående. Han taler om lovretfærdigheden i bestemt form: ἡ δικαιοσύνη ἢ ἐκ [τοῦ] νόμου.

Det, der umiddelbart overrasker, er, at Paulus så utvetydigt erklærer, at Moses er ophavsmand for den opfattelse, at et menneske kan virkeliggøre den nævnte lovretfærdighed. Moses siger jo, at den, der holder budene, vil skaffe sig den retfærdighed, der kommer af loven. Orienteringsretningen er her fra mennesket til Gud.

Paulus skriver, at Moses står bag ἡ δικαιοσύνη ἢ ἐκ [τοῦ] νόμου. Hvad Moses

formulerer i 3 Mos 18,5, repræsenterer med andre ord lovretfærdighed. Spørgsmålet nu, hvad Paulus mener med det postulat.

For at få mere fast grund under fødderne ved besvarelsen af det spørgsmål må andre tekster inddrages. Det er så heldigt, at der hos Paulus et par andre steder forekommer formuleringer, der minder stærkt om ἡ δικαιοσύνη ἢ ἐκ [τοῦ] νόμου, nemlig i Gal 3,21 og Fil 3,9, altså tekster med δικαιοσύνη οὐκ ὑδρψικκετ ἐκ νόμου.

3.6 Gal 3,21

Paulus udtaler i Gal 3,21, at forjættelserne og loven ikke konkurrerer med hinanden. Det ville de gøre, hvis loven kunne og skulle skabe liv, hvis lovens sigte var at skabe liv. I det tilfælde ville der være tale om en retfærdighed af loven: ἐκ νόμου`... ἡ δικαιοσύνη. Men Paulus benytter tydeligvis en casus irrealis: Loven kan ikke skabe liv, og der er ikke retfærdighed ved loven.

Paulus kan andetsteds udtale, at loven har en dræbende funktion (2 Kor 3,6). Han kan sige, at loven kom til, for at faldet skulle blive større (Rom 5,20). Det var ikke lovens sigte at hindre faldet, men at fremprovokere faldet. Og det var vel at mærke ikke en funktion, som loven uheldigvis fik, da synden kom ind i verden, men det var en funktion, der var givet med loven som sådan, siger Paulus. Det var selve hensigten, da Gud skænkede loven til Israels folk. Det være langt fra, at loven skulle gøre levende. Den skulle lige det modsatte, siger Paulus.

Med andre ord: Når Paulus i Gal 3,21 taler om lovretfærdighed, skildrer han for det første loven som livgivende (δυνάμενος ζωοποιήσαι.) For det andet tager Paulus det for givet, at denne lovretfærdighed er en fiktion, en indbildning.

Den bestemmelse af lovretfærdigheden giver hjælp til at indkredse, hvad Paulus sigter til, når han i Rom 10,5 erklærer, at

” Moses er efter sigende på afveje, når han i 3 Mos 18,5 giver til kende, at loven har en livgivende funktion. ”

Moses i 3 Mos 18,5 er fortaler for lovretfærdighed. Ifølge Paulus taler teksten i 3 Mos 18,5 for det første altså ikke alene om opretholdelse af skænket liv, men den taler om livets opståen. 3 Mos 18,5 viser ifølge Paulus, hvorledes Moses fremstiller loven som en livgivende lov. Med andre ord: Moses giver i 3 Mos 18,5 det løfte, at den, der overholder loven, skænkes livet, det vil sige livet med Gud, livet i pagten, frelseslivet.

Og dermed er der i Rom 10,5 i realiteten tale om den frelsesopfattelse, som Paulus ellers kan forbinde med lovgerninger. Han siger indirekte i Gal 3,21 og Rom 10,5, at et menneske ifølge Moses kan tilegne sig frelseslivet ved lovgerninger.²² Sådan lærer Moses. Hverken mere eller mindre. Ifølge Paulus!

For det andet bygger den lovretfærdighed, som Paulus altså taler om i Rom 10,5, på en illusion. Ordet i 3 Mos 18,5 rummer ifølge Paulus et tomt løfte. Moses siger i 3 Mos 18,5, at den, der overholder loven, vil få skænket liv. Men det er ifølge Paulus et løfte, som ikke holder. Hvis jeg forstår Paulus ret, er det en defekt hos Moses, når han i 3 Mos 18,15 lader folket forstå, at det kan tilegne sig frelsen ved at holde budene. Moses er efter sigende på afveje, når han i 3 Mos 18,5 giver til kende, at loven har en livgivende funktion.

3.7 Fil 3,9

Paulus giver i Fil 3,9 til kende, at han gennem sin omvendelse oplevede et radikalt brud i sin tilværelse. Paulus fremstiller det som et brud mellem lovretfærdigheden og trosretfærdigheden. Paulus slår fast, at

lovretfærdigheden tager sit udgangspunkt i hans egen retfærdighed. Orienteringsretningen er fra mennesket til Gud. Derimod tager trosretfærdigheden sit udgangspunkt i den af Gud skænkede retfærdighed. Orienteringsretningen er fra Gud til mennesket.

Tanken er tilsyneladende ikke, at ”min retfærdighed” (Fil 3,9) udtrykker et misbrug af Moseloven. Paulus siger jo ikke i Fil 3,9, at denne hans egen retfærdighed baserede sig på en misbrug af loven, en misforstået brug af loven. Men loven førte ham til at basere sit gudsforhold på hans egen retfærdighed. Men den er et bedrag, fordi denne retfærdighed ikke er fra Gud.

Loven kan ikke føre til retfærdighed. For Paulus er det en illusion at tro, at loven kan føre til en sådan retfærdighed. Loven fører alene til erkendelse og styrkelse af synden. Alt i alt fremgår det, at Paulus i Fil 3,9 vil postulere, at loven skaber lovretfærdighed. Lovgerninger er dermed ikke udtryk for en misbrug af loven, men de er lovens konsekvens.

Vender vi på den baggrund tilbage til Rom 10,5, er konklusionen den, at den lovretfærdighed, som Moses omtaler i 3 Mos 18,5, er en lovretfærdighed, som ikke kan skabe liv. Udsagnet i 3 Mos 18,5 står ikke til troende ifølge Paulus. Udsagnet hos Moses holder ikke stik. Moses er ifølge Paulus en dårlig vejviser.

Men Paulus finder samtidig en spænding inden for Moseloven. For i det følgende i Rom 10 refererer Paulus til 5 Mos 30,12-14. Denne tekst handler ifølge Paulus om trosretfærdighed. Over for den betingede

lovretfærdighed (lovgerninger) står den ubetingede trosretfærdighed. Det er en retfærdighed, som ikke med møje og besvær skal hentes i himlen eller i afgrunden. Men denne retfærdighed er os nær i Guds eget Ord, siger Paulus.

Men denne trosretfærdighed findes netop ikke i 3 Mos 18,5. Her er troen slet ikke til stede, men her taler Moses om en retfærdighed, der tænkes at komme i stand gennem lovgerninger og netop ikke gennem tro. Her er det ikke den troende Moses, der taler. Det er lovgerningernes Moses, gerningsretfærdighedens Moses. Hvor der i Galaterbrevet opstilles et modsætningsforhold mellem Habakkuk og Moses, er der i Rom 10 tales om en spænding hos Moses selv.

Paulus skildrer i sammenhængen Israels afvisning af evangeliet. Og Paulus gør det klart, at fejlen ikke ligger i Guds løfter, men i Israel selv. Det betyder, at Kristus er blevet en anstødssten til fald og ikke en kostelig hovedhjørnesten til frelse. Israels bærer selv ansvaret for folkets forkastelse af evangeliet.

Men er det sandt? Ligger fejlen alene hos Israel? Hvis jeg er på ret spor med min tolkning af Rom 10,5, er følgen, at Moses giver et tomt løfte om liv. Problemet er, at jøderne har ladet sig overbevise af det løfte. Det er jo ikke så overraskende, at jøderne søger efter en lov, der kan skaffe folket retfærdighed (9,31), hvis Moses har stillet dem en sådan lov i udsigt. Det er ikke så underligt, at folket søger at opstille sin egen retfærdighed og ikke underordner sig Guds retfærdighed (10,3), hvis Moses ubeføjet har givet det løfte, at loven kan skaffe folket liv.

Paulus er med andre ord ret så radikal i sin beskrivelse af Moses. Hans omvendelse betød en kopernikansk vending, når det gjaldt Moses. Før Damaskus havde Moses været en indiskutabel autoritet for Paulus,

men efter Damaskus havde Paulus radikale reservationer over for dele af Moseloven. Gerningsretfærdighed anså Paulus nu ikke som udtryk for en misbrug af Moses, men den var en følge af Moses og hans lære i for eksempel 3 Mos 18,5.

4. Konklusion

Jeg indledte med at hævde, at det afgørende problem i og for sig er fortolkningen af Paulus' udsagn i Rom 7,10. Paulus erklærer her, at budet er et bud til liv. Hvad kan Paulus mene, når han udtaler dette?

Konklusionen må være, at der netop på det punkt er en divergens mellem Moses og Paulus, i hvert fald i Paulus' univers. Ifølge Paulus vil Moses hævde, at loven kan skabe liv. Det siger Moses i 3 Mos 18,5. Men det er ifølge Paulus en lapsus hos Moses. Loven har aldrig kunnet eller skullet skabe liv. Det har aldrig været meningen med loven.

Når Paulus derfor erklærer, at budet er et bud til liv, må pointen være, at lovens retmæssige funktion er at opretholde det liv, som er skænket mennesket gennem pagtsfællesskabet med Gud. Dette pagtsfællesskab med Gud er skænket uden loven, men det bevares gennem loven. Gennem loven beskyttes mennesket imod døden (jf. 1 Mos 2,17).²³ Der er så at sige tale om det retfærdiggjorte menneske, der formanet til at vandre på den vej, som det ved troen og dåben er sat på. Loven bidrager ligesom formaningen til at bevare det liv, som mennesket har modtaget ved tro og dåb. Det er i den betydning, at budet er til liv ifølge Paulus. Når Paulus siger, at budet er et bud til liv, er der ikke tale om "getting in", men "staying in", for nu at bruge de gængse udtryksformer fra E.P. Sanders.

Denne slutning har betydning for en klassisk sondring mellem lov og evangelium. C.F.W. Walther udtaler: "What the Law promises is just as great a boon as what the

Gospel promises, namely, everlasting life and salvation. But at this point we are confronted with a mighty difference: all promises of the Law are made on certain conditions, namely, on the condition that we fulfil the Law perfectly".²⁴

Walthers erklæring om, at loven er til liv og frelse, holder ifølge Paulus ikke stik. Hvis jeg har forstået Paulus ret, er lovens dræbende funktion ikke først et resultat af menneskets synd. Det forholder sig ifølge Paulus ikke sådan, at loven skulle skænke frelse, men på grund af menneskets synd kommer loven i stedet til at virke dømmende. Nej, ifølge Paulus har det aldrig været lovens sigte at skænke evigt liv, men Guds målsætning med loven har helt fra lovgivningens første dag været at gøre faldet større, for nu at bruge Paulus' egen formulering i Rom 5,20. Og det har været at bevare troens menneske i pagten.

Moses erklærer på den anden side, at et menneske ved at holde budene kan skaffe sig liv, men her giver Moses ifølge Paulus et tomt løfte. Og Paulus ser sig nødsaget til

i fortolkningen af 3 Mos 18,5 at korrigere Moses.

Nu skal det i denne forbindelse føjes til, at Paulus kun i nogle helt specifikke sammenhænge lægger afstand til Moses. For den samme Paulus kan igen og igen slå fast, at for eksempel Guds retfærdighed er bevidnet af loven og profeterne (Rom 3,21). Paulus finder trosretfærdigheden dokumenteret hos Moses selv (Rom 10,6-8). Hebræerbrevets forfatter skildrer Moses som et trosvidne (Hebr 10,23-29). Så langt går Paulus ikke, men det er vigtigt for Paulus, at han kan dokumentere sit teologiske anliggende med en henvisning til Moses.

Der er med andre ord ifølge Paulus tale om en spænding hos Moses selv. Spændingen mellem gerningsretfærdighed og trosretfærdighed er en spænding, som vi finder hos Moses selv, siger Paulus. Moses er fortæller for gerningsretfærdighed; det skjuler Paulus ikke, men den selvsamme Moses er også fortæller for trosretfærdighed. Og det er for Paulus naturligvis det vigtigste.

NOTER

- 1 Ez 20,11.13.21.25; måske i Ez 18,9.17.19.21 og 33,19.
- 2 Neh 9,29.
- 3 Jf. CD III,15-16; 4Q266 11,I-II,12; 4Q504 6 II,17; Ps Sal 14,2-3; L.A.B. 23,10 (Pseodo-Filon Liber Antiquitatum Biblicarum); Filon, Congr 86-87.
- 4 Paulus' pointe er, at hvis et menneske bliver retfærdiggjort af tro, kan det modsatte ikke på samme tid være gældende, nemlig at liv, dvs. retfærdiggørelse, skænkes den, der handler efter Guds bud. Tro og lovgerninger udelukker hinanden som forudsætning for retfærdiggørelse og liv.
- 5 Paulus' forklaring af udsagnet i 3 Mos 18,5 har været genstand for mangfoldige fortolkninger, jf. Legarth 2009 189-211. Med henblik på en mere udførlig redegørelse for min fortolkning af Gal 3,12 henviser jeg til den nævnte artikel.
- 6 Ja, selv i Galaterbrevet forekommer sådanne anerkendende ord om loven. Paulus klandrer galaterne for ikke at lytte til, hvad loven virkelig siger (4,21b). Og Paulus formaner galaterne til at tjene hinanden i kærlighed, for dermed opfylder de loven (5,14). Paulus betragter det åbenbart for givet, at der er samhørighed mellem loven og troen. Men Paulus kan tilsyneladende plædere for et andet synspunkt i Gal 3,12a.
- 7 Pladsen tillader her ikke en diskussion af, om Paulus dette sted sætter fokus på det universelle over for det partikulære eller (også) på det enkeltes menneskes forhold til Gud.
- 8 Jf. Kafkas aforisme: "De, der søger, finder ikke. Den, der ikke søger, bliver fundet".
- 9 Paulus' egen omvendelse er et eksempel på, hvorledes et menneske nok kan besidde en religiøs iver uden i virkeligheden at stræbe efter retfærdighed. Men Paulus blev grebet og

- fastholdt af Kristus (Fil 3,12)*
- 10 Også i den sammenhæng kommer det alene an på Gud, der vil, som det hedder i 9,16 (jf. Jervell 1973, 183 og Moo 1996, 624).
- 11 Udtrykket *διώκων νόμον δικαιοσύνης* svarer i betydning til en relativbisætning. Det er værd at notere, at participierne *τὰ μὴ διώκοντα οὐ διώκων* ikke er kausative, men deskriptive. Pointen er ikke, at hedningerne opnåede retfærdighed, *fordi* de ikke stræbte efter den. Tilsvarende for Israel. Det er ikke selve Israels stræben, der er forkert, men det er arten af Israels stræben, der afvises (således med rette Dunn 1988, 581).
- 12 Med rette afviser Moo 1996 622 n. 28, at *φθάνω* dette sted har betydningen at komme først. Hvis *φθάνω* her betyder at komme først, siges det ikke, at Israel ikke har opnået denne retfærdighed, men det postuleres, at Israel blot ikke er kommet først dertil. Det er hedningerne. Men Moo indvender, at ordet *φθάνω* kun ét sted har den betydning hos Paulus (1 Thess 4,15). Dertil kommer, at når *φθάνω* har den betydning (at komme først), har det almindeligvis et personligt objekt, mens det generelt har betydningen at komme til, når det efterfølges af en præposition som i 9,31 (altsammen ifølge Moo).
- 13 Ifølge Dunn 1988, 581 skildrer Paulus dette sted ikke gudsforholdet, men pagtsretfærdigheden: Israel søgte forgæves efter en lov, der kunne bestemme, hvad der kræves af pagtsfolket; hvad der kræves af den, der står i pagten. Paulus afviser en jødisk retfærdighed, der kun er gældende for dem, der står i pagten, det vil sige det etniske Israel. Udtrykket har ifølge Dunn ikke en negativ betydning, men Paulus bestemmer den lov, der skal definere retfærdighed for det etniske Israel.
- 14 Jf. Revised Standard Version: "Israel who pursued the righteousness which is based on law did not succeed in fulfilling that law". Desuden New International Version (UK): "Israel, looking for saving justice by law-keeping, did not succeed in fulfilling the Law".
- 15 Dermed er en anklage for legalisme også inden for horisonten.
- 16 Ordet *ὥς* angiver det subjektive moment.
- 17 Der mangler desværre i 9,32a et verbum og et objekt. Isoleret betragtet kan teksten tolkes således, at pointen er, at Israel stræbte efter en lov, der kunne skaffe retfærdighed. Men Israel fandt ikke en sådan lov, for denne lov finder et menneske ved tro og ikke ved gerninger. Tanken vil i givet fald være, at Israel skulle have jaget efter loven i tro og ikke ved gerninger. Men med en sådan interpretation vendes Paulus' tankegang på hovedet. Paulus skildrer i Romerbrevet ikke loven som et middel til at opnå retfærdighed. Loven siges tværtimod at fremkalde Guds vrede og syndserkendelse. Tanken er ikke, at Israel ved troen kunne have opfyldt loven og dermed opnået retfærdighed. Om en sådan tolkning hedder det med rette hos Seifrid 2000, 120 n. 88: "It implicitly adds a second demand to the law: one now must not only fulfil the law, but fulfil it in faith. When the law becomes gospel, the gospel becomes law". Paulus omtaler med andre ord i 9,32a ikke en stræben efter en lov, men en stræben efter retfærdighed. Det er denne retfærdighed, som ikke opnås ved gerninger, men ved tro.
- 18 Således Jervell 1988, 184.
- 19 Dette er en tydelig henvisning til legalisme!
- 20 Vendingen *οὐ κατ' ἐπίγνωσιν* i 10,2 føres i 10,3 videre i *ἀγνοοῦντες*.
- 21 Med participierne *ἀγνοοῦντες* og *ζητοῦντες* angives forklaringen på deres uvidenhed. Eller rettere: *γάρ* angiver erkendelsesgrunden: Israels uforstand fremgår deraf, at Israel ikke kender Guds retfærdighed, men opstiller en egen retfærdighed (anderledes Kjær Nielsen 1996, 83).
- 22 Paulus siger ikke dette eksplicit. Han kombinerer ikke direkte sine udsagn om lovgerninger med talen om liv, men det er sagligt set, hvad han gør.
- 23 Tilsvarende handler 5 Mos 5,33 ikke om tilegnelse af livet, men budets sigte er, at de skal blive i live (DO 1931).
- 24 First Evening Lecture (12. september 1884).

LITTERATUR

- Dunn, James D. G. 1988: *Romans* (Word Biblical Commentary 38A-B), Dallas, Tex.: Word Books.
- Jervell, Jacob 1973: *Gud og hans fiender. Forsøk på å tolke Romerbrevet*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Legarth, Peter V. 2009: Gerningsretfærdighed hos Moses? Overvejelser om Paulus' udsagn i Gal 3,12, i: *Troen, teksten og konteksten. Festskrift til Torben Kjær* (ed. Haahr Andersen, Østergård Jensen, Elmelund Petersen), Hillerød 2009, 189-211.
- Moo, Douglas 1996: *The Epistle to the Romans* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co.
- Kjær Nielsen, Helge 1996: *Sproglige Kommentarer til Romerbrevet*, Århus: Teoltryk.
- Seifrid, Mark A. 2000: *Christ, Our Righteousness. Paul's Theology of Justification* (New Studies in Biblical Theology), Leicester, Downers Grove, Ill: Apollos, InterVarsity
- Walther, C.F.W. 1929: *The Proper Distinction between Law and Gospel*, Concordia Publishing House: St. Louis, London.

FORFATTEROPLYSNING

Peter V. Legarth
Menighedsfakultetet
Katrinebjergvej 75
8200 Århus N
pvl@teologi.dk
+45 86 16 66 66 + 21

LUTHERS UDLÆGNING AF 3 MOS 18,5 I LYSET AF HANS FORSTÅELSE AF LOV OG EVANGELIUM



Professor, theol. dr. Asger Chr. Højlund

RESUMÉ: Undersøgelsen af, hvad Luther har at sige om det omdiskuterede GT-citat i Gal 3,12, kan give anledning til at se nærmere på, hvordan han i det hele taget forstår forholdet mellem lov og evangelium. Noget af det overraskende her er, at Luther ikke stiller loven og evangeliet op imod hinanden som to frelsesveje, men er i stand til at samordne dem på en måde, der kan minde om noget af det, der siges inden for det nye Paulus-perspektiv - samtidig med at han tilkender loven en afslørende og dømmende funktion, som der ikke er så meget plads til inden for det nye Paulus-perspektiv.

Luther og den nyeste diskussion af Paulus

Gal 3, og her ikke mindst Gal 3,6-14, er kompliceret. Peter V. Legarths gengivelse af ikke færre end tretten forskellige forsøg på at tolke tekstafsnittet (foruden hans eget fjortende) siger ikke så lidt om dette (jf. Legarth 2009). Et af de springende punkter i tolkningen af disse vers er, om Paulus' modstilling af troens og lovens vej skal forstås som et udtryk for, at Bibelen rummer to helt forskellige fremstillinger af, hvordan et menneske bliver retfærdigt for Gud, to grundlæggende *modsatte* opfattelser af, hvad der konstituerer et menneskes forhold til Gud (hvilket altså medfører, at der inden for de bibelske skrifter findes to

grundlæggende forskellige opfattelser af et menneskes frelse), eller om modstillingen skal opfattes som et udsagn om, at lovgeringer aldrig har været *ment* som grundlag for et menneskes forhold til Gud, men at en sådan opfattelse af loven er en judaistisk misforståelse.

Legarth er efter de seneste års studier tøvende nået frem til den første slutning. Paulus afviser med sin modstilling af troens og lovens vej ikke blot judaisterne, men også loven selv, og det vil sige Moses. Det, Moses siger, i hvert fald i 3 Mos 18,5 (som jo i en gammeltestamentlig sammenhæng er et særdeles vigtigt sted, jf. Carsten Vangs artikel i dette nummer af DTTK), må Paulus, efter sit møde med den opstandne, er-

klære som grundlæggende forkert.

Tendensen inden for den allerseneste forskning – jeg tænker her på det såkaldt nye Paulus-perspektiv – er ellers modsat, nemlig at neddæmpe forskellene mellem den jødedom, Paulus kom fra, og den kristendom, han forkynder. Den stærke modstilling af jødedom og kristendom, som man inden for det nye Paulus-perspektiv ofte forbinder med Luther og hans forståelse af disse ting, skyldes en fejlagtig forståelse både af samtidens jødedom og af den kristendom, Paulus forkynder. Når det gælder jødedommen, anså den ikke loven som grundlaget for forholdet til Gud – grundlaget var Guds nådige udvælgelse, pagten. Loven var alene regulator for pagtens liv med Gud. Som det ofte siges, ikke mindst af det nye Paulus-perspektivs nestor, E.P. Sanders, handler loven ikke om ”getting in” (nemlig i pagtsforholdet til Gud), men om ”staying in”. Og når det gælder Paulus og den kristendom, han forkyndte, så afviste han ikke loven, fordi den udgjorde et helt *modsat* princip – også han var helt klar over, at en jødes liv under loven hvilede på Guds nådige udvælgelse - men fordi den ganske enkelt repræsenterede et *andet* princip end evangeliet. Det var ikke sådan, at Paulus i sin tid som farisæer havde opfattet loven som grundlaget for sit gudsforhold og var gået i stykker på det, og siden i mødet med Jesus havde mødt nåden som et helt modsat grundlag for sit forhold til Gud. Nej det, der var sket, var, at han ved troen på Jesus som Guds Søn var kommet til indsigt i en *anden* nådepagt og en anden regulator for livet med Gud i stedet for Sinaj-pagten, nemlig Jesus. Og det var dette, og ikke erfaringen af at komme til kort under lovens nådesløse gerningsretfærdighed, der havde fået ham til at indse, at loven ikke mere udgjorde grundlaget for forholdet til Gud. Som E.P. Sanders har udtrykt det: Paulus gik ikke

fra *plight* (kval eller nød) til *solution*, men fra *solution* til *plight* (Sanders 1977, 17. Se også min artikel om N.T. Wright i det sidste nummer af Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke).

Der kan være mange grunde til at læse Luther igen i lyset af denne diskussion. En af dem er den ganske enkle, at Luther er en stor Paulus-læser, som man ikke skal komme for hurtigt om ved. En anden er, at Luther jo allerede spiller en væsentlig rolle i diskussionen – som den, man ynder at tage afstand fra inden for det nye Paulus-perspektiv. Det er jo svært at komme uden om, at loven og evangeliet for Luther står som modsætninger, når det drejer sig om gudsforholdet. Men svarer denne modsætning til det, man inden for det nye Paulus-perspektiv afviser? Og svarer den stærke modstilling af lov og evangelium, som mange lutheranere hævder, og som Legarth på sin noget radikale måde også repræsenterer, til det, Luther siger? Eller passer Luthers forståelse ikke helt med nogen af positionerne?

Jeg har valgt at belyse dette ved hjælp af en læsning af Luthers kommentarer til kapitel 3 i Galaterbrevet i hans Store Galaterbrevskommentar fra 1535, det skrift, der uden tvivl er Luthers vigtigste, når det gælder hans udfoldelse af loven og evangeliet i deres indbyrdes forhold.¹

Løftet til Abraham

Et helt afgørende omdrejningspunkt for Luthers udredning af forholdet mellem lovens og troens vej i Gal 3, er løftet til Abraham i 1 Mos 12 og 15. Lovgerninger fører ikke til retfærdiggørelse - sådan lyder den centrale påstand fra Paulus' side i Gal 2,16: ”For af lovgerninger vil intet menneske blive retfærdiggjort”. Det er noget, ”vi ved”, siger Paulus i samme vers. Hvor ved vi det fra? Blandt andet fra dette, at Gud, lang

tid før han gav jøderne loven, gav Abraham løftet om velsignelse - Abraham som ikke på det tidspunkt havde nogen lov, men som troede Gud på hans ord. "Det er som med Abraham: 'Han troede Gud, og det blev regnet ham til retfærdighed'" (Gal 3,6).

Vi skal ikke her gå ind på den omfattende, og på mange måder overraskende, udfoldelse af trosretfærdigheden, Luther kommer med i udlægningen af dette vers.² Foreløbig er det nok at slå fast, at det er i denne Abrahams tro, omdrejningspunktet for hele den følgende udfoldelse af retfærdiggørelsen og lovens plads i den ligger. Trosretfærdigheden var der, reelt og ikke bare på en skyggeagtig og foreløbig måde,³ før loven blev givet, og kan derfor ikke ophæves eller tilsidesættes af loven.

Det er blandt andet på dette grundlag, at Paulus i opfølgningen i vers 10 kan sige, at det at holde sig til lovgerninger bringer forbandelse med sig ("For alle de, som har lovgerninger, er under forbandelse"). At gribe til lovgerninger, som judaisterne (og ifølge Luther hans modstandere blandt katolikkerne) gør, medfører forbandelse. Hvorfor? Ikke fordi Paulus i sin egen omgang med loven har erfaret det, men fordi velsignelsesløftet til Abraham viser det: "For det blev sagt til Abraham: 'I dig skal alle jordens slægter velsignes'. Derfor er der ingen steder nogen velsignelse at finde bortset fra løftet til Abraham. Hvis du er uden for det, er og forbliver du under forbandelse. Hvis du er under forbandelse, opfylder du ikke loven. For du er under synden, Djævelen og den evige død; det følger altid med forbandelsen" (400,19-23).

Læg mærke til denne nærmest objektive forståelse af forbandelsen og dens baggrund.⁴ Det, at Gud er trådt frem med sin velsignelse i tilsagnet til Abraham, betyder, at forbandelsen nødvendigvis må være alle andre steder. (Luther gør en del ud af at

betone, at dette ikke har noget med jordisk velsignelse og forbandelse at gøre - der findes også et godt liv uden for troen).⁵ Det er altså ikke sådan, at det er den manglende lovopfyldelse, der medfører forbandelse. Det er omvendt forbandelsen uden for velsignelsesløftet, der fører til, at lovgerningerne ikke duer: "Og her ser du, hvor omhyggeligt Paulus har læst Skriften, og hvor ivrigt han har gennemtænkt og overvejet hvert enkelt ord af dette skriftsted: 'I din sæd skal alle jordens slægter velsignes'. Først slutter han således ud fra ordet velsignelse: Hvis der skal komme velsignelse over alle folk, må alle folk være under forbandelse, selv jøderne som har Moseloven" (450,15-19).

Sådan lyder det igen og igen i Luthers udlægning af dette kapitel. Og mit spørgsmål er: Er det ikke præcis den slutning fra solution til plight, som ifølge Sanders skulle kendetegne Paulus *til forskel fra Luther*?⁶ Troens og evangeliets vej er ikke noget, Gud bringer på banen, *efter* at loven har vist sig at komme til kort, som en plan B for den, der har erfaret lovens plight. Troens vej er og har altid været den eneste vej. Der har lige siden Abraham, ja helt tilbage fra skabelsen, været én solution. Og det er denne solution, der viser, at det at holde sig til lovgerninger aldrig har kunnet føre til andet end plight.

Dette strider ikke bare mod det billede, det nye Paulus-perspektivs folk har af Luther. Det strider vel også mod det billede, de fleste lutherske har af evangeliet i dets forhold til loven - og som man forbinder med Luthers egen vej til erkendelsen af evangeliet, det som ofte omtales som Luthers kamp for at finde en nådig Gud: Munkens fortvivlede kamp for at stable en retfærdighed på benene, som kunne finde behag hos Gud, opfattelsen af udtrykket "Guds retfærdighed" som en krævende og i sidste instans dømmende retfærdighed, og så den

afgørende og omvæltende indsigt i, hvad Paulus mener med udtrykket ”Guds retfærdighed”, nemlig en skænket retfærdighed, som man får del i ganske enkelt ved at tro evangeliet. Altså: evangeliet som en løsning på baggrund af en erfaring af egen kommen til kort under loven.

Og som vi til sidst skal se, er det ganske rigtigt sådan, mennesker ifølge Luther *erfarer* loven og evangeliet i deres indbyrdes forhold. En erfaring, som ifølge Luther også afspejler noget af Guds mening med at give loven. Alligevel lægger det, vi hidtil har set, op til, ikke bare at Luther på et mere grundlæggende plan slutter fra solution til pligt, men at han i forlængelse af det må mene, at loven i grunden aldrig har været ment som en frelsesvej. Denne antagelse bekræftes i høj grad af hvad vi skal se på nu.

Det har aldrig været Guds mening, at vi skulle frelses ved lovgerninger

At loven aldrig har haft til hensigt at frelse eller retfærdiggøre et menneske fremgår ifølge Luther af loven selv. Paulus underbygger nemlig sit udsagn i Gal 3,10a om, at de, der har lovgerninger, er under forbandelse, med et citat fra 5 Mos 27,26: ”Forbandet være enhver, som ikke bliver ved alt det, som står skrevet i lovbogen, og følger det”.

Nu er det måske ikke ved første øjekast så let at se, at dette citat er en bekræftelse af Paulus’ påstand. Paulus siger, at den, der har lovgerninger, er under forbandelse. Og han begrundet det med et udsagn om, at den, der *ikke* holder sig til loven, er under forbandelse. Hvad er det for en logik? Som Luther spørger: ”Hvad skulle det være for en bevisførelse, spørger jeg, hvis jeg ville bevise denne sætning: Hvis du holder Guds bud, skal du gå ind i livet, ved hjælp af dem: Hvis du ikke holder Guds bud, skal du gå ind i livet!” (397,15).

For at forstå det, må man ifølge Luther

have fat i, hvad det vil sige at blive ved alt det, der står skrevet i lovbogen - eller som Luther også siger det: hvad det vil sige at være en lovens gører. Judaisterne har ment, at det handlede om at gøre visse gerninger. Og det samme har Luthers katolske modstandere ifølge Luther også ment – naturligvis ikke med fokus på Moselovens gerninger, men på gerninger i det hele taget. Men det er lige præcis den opfattelse, citatet fra 5 Mos 27 ifølge Luther skal punktere. Det handler ikke bare om visse gerninger. Det handler om at ”blive ved alt det, som står skrevet i loven, så man følger det” – altså om at være en lovens gører.

Ifølge Luther er det, Paulus er ude på her, det samme som han er ude på i Rom 2,13, hvor han vendt mod jødernes selvretfærdighed siger: ”For det er ikke dem, der hører loven, der er retfærdige for Gud, men de, som gør loven, vil blive gjort retfærdige”. Det, Gud kræver, er noget langt mere omfattende og gennemgribende end det, judaister og Luthers modstandere tænker. Det handler om virkeligt at *gøre*. Og hvor denne omfattende gøren ikke er til stede, står man under forbandelsen. I det stykke er Moses og Paulus fuldstændig enige, siger Luther (404,13-26).

Ja, men taler Moses i denne sammenhæng da ikke om retfærdigheden som en overholdelse af alle lovens bud ned til mindste detalje? Er det ikke det, det drejer sig om, når man skal være en lovens gører? Det er ganske rigtig, hvad man ikke så sjældent vil høre i en forkyndelse, der bevidst forstår sig selv som en luthersk forkyndelse af lov og evangelium.⁷ Men det er tydeligvis ikke sådan, Luther forstår det.

At være en lovens gører er nemlig ifølge Luther altid noget, der har sin basis i troen. Det fremgår alene af dette, at de ti bud begynder med budet om ikke at have andre guder, det som Luther jo ikke bare

i katekismen, men også her udlægger som dette at stole på, elske og frygte Gud over alle ting. Al retfærdighed begynder i dette grundlæggende og rette forhold til Gud, fordi det er det forhold, vi er skabt ind i. Vi er skabt til stole på ham i alle ting, og i denne tillid at gøre hans vilje.

Det er derfor, judaisternes og andre gerningsretfærdiges pukken på gerninger er så grundlæggende forkert og fordrejet: ”For når de søger at blive retfærdige ved deres gerninger, ønsker de at gøre en gører af gerningerne. Det er stik modsat Moses, som på samme vis som Paulus selv lægger en sådan gører under forbandelse. Det er derfor ikke bare sådan, at de ved at gøre loven ikke opfylder den. Men de fornægter endog det første bud, Guds forjættelser og velsignelsen, som Abraham havde fået løfte om. De fornægter troen og prøver at velsigne sig selv gennem deres gerninger, det vil sige at retfærdiggøre sig selv, gøre sig fri af synden og døden, overvinde Djævelen og rive Himlen til sig med magt. Det er rent ud sagt at fornægte Gud og sætte sig selv i Guds sted. For alt det er gerninger, som det alene tilkommer den guddommelige majestæt at gøre og ikke en skabning” (404,24f). “Men hvad er det andet end at anmasse sig den bedrift, der alene tilkommer Gud...”? (405,18).

At være en lovens gører

Hvad vil det da sige, at være en lovens gører? Det vil ifølge Luther sige at begynde med det første bud, og det vil sige at begynde i troen.

- ”Derfor kræver Moses sande gører, som er af troen” (409,15).
- ”For loven foreskriver, at de skal frygte og elske Gud og dyrke ham i tro” (431,13).
- ”Vi skal altså først af alt tage vor tilflugt til løftet, så vi kan høre velsignelsens ord,

nemlig evangeliet. Det skal vi tro på. Det ord om løftet til Abraham bringer Kristus med sig. Og når vi har grebet ham ved troen, får vi straks Helligånden for Kristi skyld. Så elsker vi Gud og vor næste, gør gode gerninger og bærer vort kors. Dette er endelig at opfylde loven på rette måde” (401,14).

- ”Men de troende, der efter at have fået Helligånden opfylder loven, elsker Gud og deres næste, *de* er ’lovens gører’. En lovens gører er altså ikke den, der gennem gerninger bliver en gører, men den hvis person først er blevet til gennem troen og så bliver en gører” (407,29).

Også disse citater kunne mangedobles. Det er sådan, Gud ifølge Luther til alle tider har tænkt, at det skulle gå til.⁸ På moderne teolog-sprog ville man sige: Sådan er det, fordi retfærdigheden i bund og grund er en relationel størrelse. Den har med det grundlæggende forhold til Gud at gøre, som vi ved skabelsen blev sat ind i.

Hvor den relation er brudt, hjælper det ikke med nok så mange gerninger. Men hvor denne relation er til stede, er den sande retfærdighed også til stede, og alt, hvad det menneske gør, er kendetegnet og båret af denne retfærdighed.

Ganske vist er troen ikke det eneste, der kendetegner vort forhold til Gud i denne verden. Den gamle syndige mistro og manglende tillid er der i høj grad også. Troen er derfor en vanskelig ting – selv om den i grunden ikke er andet end at tage imod og lade alt bero på Gud. Det er grunden til, at ordene i Gal 3,6 om, at denne tro “blev regnet ham til retfærdighed”, er så vigtige for Luther. For det signalerer, at den tro, som i sig selv og i vores erfaring af den er så lille og svag, i Guds øjne er noget helt andet. Og det hænger sammen med, at den rummer Kristus, som dækker os med sin retfærdig-

” Selv om Luther igen og igen understreger, at Moses og Paulus ikke er i modstrid med hinanden, er det tydeligt, at lov og evangelium har to helt forskellige opgaver. ”

hed.⁹ Dette får dog ikke Luther til at sætte en parentes om betydningen af troen som menneskets sande og "iboende" retfærdighed.¹⁰

Som det tydeligt fremgår af citaterne, hører troen altid med i Luthers udredning af, hvad det vil sige at være en lovens gører. Det handler om at tro Gud og ikke ville "anmasse sig" den gerning, som er hans og ingen andens, nemlig at skænke os retfærdighed. Og så handler det om at gøre godt og villigt tage imod modgang – alt sammen i tro og tillid til Gud. Det er at være en lovens gører.

Luther bruger i udfoldelsen af Gal 3,10 denne forståelse af, hvad det vil sige at være lovens gører, til at forklare de mange skriftsteder, som på reformationstiden fra katolsk hold blev fremført mod talen om retfærdiggørelse af troen alene. Som f.eks. Dan 4,27: "Gør ende på dine synder med retfærdighed og på dine misgerninger med barmhertighed". Eller Luk 10,28: "Gør dette, så skal du leve" (sml. 415,15 - 417,21; se også 409,23-29). Luthers modstandere mente i den slags skriftsteder at finde klare vidnesbyrd for gerningernes afgørende betydning i retfærdiggørelsen – at det altså var i strid med Skriften at tale om retfærdiggørelse ved troen alene. Og det måtte Luther jo nødvendigvis imødegå. Men det er yderst interessant at se, hvordan han imødegår det. Han gør det nemlig ikke (som mange lutherske i dag ville gøre det) ved at henregne disse skriftsteder til lovens tale, dens anvisning på, hvordan vi opnår retfærdighed, for så at anføre evangeliet som en helt

anden vejledning i at opnå retfærdighed for Gud. Nej, Luther imødegår brugen af disse skriftsteder ved at sige, at troen naturligvis er tænkt med i alle den slags skriftsteder – blandt andet med en henvisning til Hebr 11 og kronvidnet over alle, nemlig Abel: "Derfor sker Abels gøren, gave og ofren i tro, men Kains uden tro. Således tvinges vores modstandere til at indrømme, at der i alle de helliges gerninger forudsættes tro, på grund af hvilken deres gerninger behager Gud" (414,19).

Igen ser vi, hvordan Luther ikke opererer med, at Bibelen rummer to helt forskellige vejledninger i, hvordan et menneske bliver retfærdigt for Gud, men at den kun rummer én vej, hvor gerningerne også hører med, men hvor det hele er båret af tro.

Endnu engang kan der være grund til at standse op og kaste et blik på den moderne diskussion af Paulus og hans forståelse af loven og Moses. Inden for det nye Paulusperspektiv hævder man, at loven aldrig, heller ikke af Paulus, blev opfattet som basis for ens gudsforhold. Basis lå i pagten, som igen havde sin basis i en nådig udvælgelse. Heroverfor bliver der hævdet (blandt andet af Legarth), at Paulus havde en helt anden opfattelse af lovgivningen på Sinaj. Den var, i hvert fald sådan som den formuleres i 3 Mos 18,5, ikke bare rammen for livet med Gud, men grundlaget for det - et grundlag, som Paulus på basis af åbenbaringen i Kristus måtte afvise.

Selv om det endnu er for tidligt at drage en endelig konklusion vedrørende Luthers placering i denne diskussion, ser der dog

på baggrund af det, vi indtil nu har set, ud til at være større ligheder mellem Luther og det nye Paulus-perspektiv, end der er mellem Luther og de teologer, der ser på Moseloven og evangeliet som modsætninger. Vi skal om lidt se, at der også er vigtige forskelle mellem Luthers forståelse af forholdet mellem lov og evangelium og det, der bliver fremført af folk inden for det nye perspektiv. Men før vi når til det, skal vi se på det vanskelige vers i Gal 3,12 med dets citat af 5 Mos 18,5.

3. Mosebog 18,5

Lad os citere stedet, idet vi begynder med Gal 3,11 og dets citat af Hab 2,4: "Men at ingen bliver retfærdig for Gud ved loven, er klart; for 'den retfærdige skal leve af tro'. Loven derimod siger ikke, at det er af tro, men den siger: 'Den, der holder budene skal leve ved dem'". Siger Paulus ikke her udtrykkeligt, at loven ikke handler om tro, men at den peger på gerninger som betingelse for at få liv? Og er det ikke det stik modsatte af det, Luther har hævdet? Sådantolker Luther ikke stedet.¹¹ Habbakuk-stedet ser han som en bekræftelse af det, som allerede Abrahamsløftet havde sagt, nemlig at retfærdiggørelsen sker af tro. Dernæst anføres stedet fra 3 Mos 18 for at vise, at loven repræsenterer et helt andet princip, nemlig handlingens. Og at loven dermed ikke *kan* inddrages i retfærdiggørelsen, eftersom både velsignelsesløftet til Abraham og Habbakuk-stedet viser, at retfærdiggørelse hører sammen med *tro*.

Luther opfatter altså citatet fra 3. Mosebog som en markering af, at selv om trosretfærdighed og lovoverholdelse går hånd i hånd, der hvor lovoverholdelsen er rigtig – det vil sige der hvor det første bud og dermed troen er basis for det hele – så er det dog to helt forskellige ting, vi har med at gøre. Når det drejer sig om troen (eller løf-

tet), er fokuset på Gud og det, han gør. Og det, og det alene, er det, det drejer sig om i retfærdiggørelsen. Når det drejer sig om loven, er fokuset på, hvad *vi* skal gøre. Så er det *vore* handlinger og *vor* aktivitet, det drejer sig om. Og det er der intet forkert i. Det har bare ikke noget med retfærdiggørelse at gøre: "Paulus anfører altså ud fra profeternes helt klare vidnesbyrd, at ingen andre end den troende, som får retfærdighed og liv uden lov og kærlighed, men af tro, opnår retfærdiggørelse og liv for Gud. Beviset er: Loven er jo ikke af tro, det vil sige loven er ikke tro eller noget, der har med troen at gøre. Den tror altså ikke. Heller ikke lovens gerninger er troen. Følgelig er troen noget, der er forskelligt fra loven..." (424,20).¹²

Jamen, hvad da med lovens udsagn om, at den, der holder den, skal *leve* ved den? Er det ikke et udsagn om, at det - i hvert fald ud fra lovens perspektiv - er ved at handle, at man skal opnå retfærdighed for Gud? Ifølge Luther er svaret nej. For, som han siger: "Denne vending forstår jeg som ironi, skønt den også kan udlægges moralsk. For de, der holder loven moralsk, det vil sige uden tro, lever i den, så de ikke får straf, men timelig belønning igennem den. Men jeg forstår dette skriftord alment, ligesom dette ord af Kristus: "Gør dette, så skal du leve", og så ligger der en vis ironi og spot bag: Ja, gør det blot!" (425,28).

Altså: Stedet i 3. Mosebog *kunne* forstås om den belønning, det at *leve* efter loven og gøre gode gerninger giver i denne verden (det vil sige "moralisk"). For et sådant liv fører virkelig noget godt med sig i dette liv, siger Luther her og mange andre steder. Og med en sådan udlægning ville Luther ikke have haft nogen problemer med at kunne forene verset med læren om retfærdiggørelse ved troen alene. Men sådan forstår Luther bare ikke stedet. Han forstår det

grundlæggende og alment om vort forhold til Gud. Men han opfatter det ikke som et udsagn om, at det er sådan, man skal opnå retfærdighed for Gud. Han opfatter det som en udfordring i stil med Jesu ord til den rige unge mand: Gå i gang med det, og erfar på din egen krop, hvor umuligt det er! ”Vist siger loven: ’Den, som gør disse ting, skal leve ved dem.’ Men hvor er han, der elsker Gud af hele sit hjerte og sin næste som sig selv?” (428,16).

Man kan da i høj grad diskutere en sådan udlægning af 3 Mos 18,5. Er det en holdbar forståelse af dette centrale sted og dermed af Mosebøgernes forståelse af loven og kravet om at opfylde den? Det sidste afsnit i denne artikel skal med, før vi kan svare på det. Men hvad der i første omgang er interessant er, hvad det siger om *Luthers* forståelse af loven. Og her synes det igen at vise, at der hos Luther ikke er plads til, at loven skulle rumme en anden forståelse af, hvordan et menneske bliver retfærdigt for Gud, end den, der kom til udtryk i løftet til Abraham. Udsagnet om, at det er ved at opfylde loven, at man skal leve for Gud, *kan* kun være ironisk ment.

Men i øvrigt er det ikke dette aspekt ved loven (det at den vil have os til at indse, at vi kommer til kort), Luther er optaget af i sin lange udlægning af Gal 3,12. Det, han opfatter som Paulus’ mening med at anføre 3 Mos 18,5 på dette sted, er at vise, at loven altid er forbundet med vore gerninger og dermed drejer sig om noget helt andet end tro og retfærdiggørelse. - Og er det i grunden ikke i høj grad værd at tage med i vore overvejelser af meningen med Gal 3,12?

Hvad skulle så loven?

Jeg har indtil nu mest talt om, hvad loven *ikke* skulle - at den ikke skulle retfærdiggøre, for det var noget, Gud tog på sig; når Moses gav loven, var det *ikke*, for at jøderne

nu skulle fortjene sig til deres plads som hans folk og så videre. Alt dette har jo mindet en hel del om det, man møder inden for det nye Paulus-perspektiv, hvor man ikke opererer med trosretfærdighed og lovoverholdelse som to ting, der står i modsætning til hinanden. Men er det virkelig dækkende for, hvad Luther siger om loven? Mener han virkelig, at loven bare står i en forlængelse af Abrahamspagten, som en uproblematisk udfoldelse af den? Er der ikke hos Luther tale om en spænding mellem, ja en modstilling af løftet og loven, som ikke bare går på judaisternes misforståelse, men som går på det grundlæggende forhold mellem løftet og loven selv?

Jo, det er der. Løftet og loven (eller lov og evangelium) står ikke bare i forlængelse af hinanden som to aspekter ved den ene og samme frelsende gerning, men rummer to meget forskellige ord og repræsenterer to meget forskellige sider ved Guds måde at handle med os mennesker på. Det fremgår klart af nogle af de citater, vi allerede har set på: Ved løftet til Abraham formidler Gud sin velsignelse, gennem loven åbenbarer han den forbandelse, der hviler over os. Selv om Luther igen og igen understreger, at Moses og Paulus ikke er i modstrid med hinanden, er det tydeligt, at lov og evangelium har to helt forskellige opgaver. Og her består Moses’ og lovens egentlige opgave – dens egentlige ”embede”, som Luther ofte udtrykker det – i at lægge mennesket under forbandelsen:

- “Den forøger nemlig synden, virker vrede, anklager, skræmmer og fordømmer” (400,17).
- “For loven er ikke givet for at retfærdiggøre, men for at virke vrede, vise synden, åbenbare Guds vredesdom og true med evig død” (403,22).
- “Lovens rette opgave [eller: embede] og

vigtigste og egentlige brug er altså at åbenbare mennesket dets synd, blindhed, elendighed, ugudelighed, uvidenhed, dets had til og foragt for Gud, død, Helvede, dom og velfortjente vrede fra Gud" (481,13).

Også disse citater kunne mangedobles. I dette stykke er der en stor forskel mellem Luther og tolkningen inden for det nye Paulus-perspektiv, og tilsvarende en stor lighed mellem ham og dem, der understreger spændingen og modsætningen mellem lov og evangelium.¹³

Det betyder bare ikke, at Moses ifølge Luther skulle have en anden opfattelse end Abraham af, hvordan et menneske bliver retfærdigt for Gud. Det turde fremgå af det, vi allerede har set – jf. bare et af de sidste citater: "Loven er ikke givet for at retfærdiggøre" (403,22). Ifølge Luther er dette ikke bare Paulus' opfattelse, men også Moses' – også hvor Moses taler om forøgelsen af synden og afsløringen af Guds vrede som lovens egentlige formål: "Det er altså umuligt at opfylde loven på den måde, som de fantaserer om, og langt mindre at blive retfærdiggjort ved den. Og dette vidner først og fremmest loven selv om, da den har en helt anden virkning. Den forøger nemlig synden, virker vrede (...)" (400,15).

Det er her, jeg mener, at Luther adskiller sig fra mange af dem, der – tilsyneladende på god luthersk vis - understreger modsætningen mellem lov og evangelium. Ifølge dem betyder denne modsætning, at det ud fra lovens perspektiv er ved nøje at overholde alle dens forordninger, at man skal opnå retfærdighed for Gud (sml. note 9). Den egentlige hensigt med det er naturligvis at vise, hvor umuligt det er.¹⁴ I den forstand vidste Moses også, at løftet til Abraham var den eneste vej til retfærdighed for Gud. Men fordi dette ikke er noget,

mennesket kan se af sig selv, måtte loven komme med sit krav om retfærdiggørelse ved overholdelse af dens forordninger. Man kan godt sige, at dette krav er fiktivt, i og med at dets eneste hensigt er at afsløre, hvor langt mennesket er fra dette, og hvor meget det derfor har brug for Guds nåde. Men det repræsenterer ikke desto mindre en *anden* undervisning og vejledning i retfærdighed end løftets.

Men så vidt jeg kan se, opererer Luther aldrig med, at Skriften rummer en anden undervisning og vejledning i retfærdighed end den, Gud gav gennem løftet til Abraham. Ifølge ham har der altid kun været én vej til retfærdighed for Gud, nemlig troens vej. Det er jo den vej, loven selv forudsætter (jf. Luthers udlægning af det første bud og troens betydning her). Når Moses giver budene, sætter han ikke parentes om denne vej til fordel for den anden, nemlig gerningernes og lovens vej. Det han gør, er snarere at klargøre og fastholde, hvad Gud kræver og forventer af det folk, han har oprettet sin pagt med gennem Abraham – svarende til Sanders' tale om, at loven ikke handler om, hvordan et menneske kommer ind i pagten med Gud, men om, hvordan det forbliver der.

Men er der ikke den modsætning mellem troen/løftet og loven hos Luther, som mange forudsætter, er der til gengæld en meget stor forskel. Det er her, Luther for alvor adskiller sig fra det nye Paulus-perspektiv. Inden for rammerne af den ene, og eneste gyldige, pagt mellem Gud og mennesker, Abrahampagten, har Moses ifølge Luther fået en særlig opgave. Hvilket igen har med synden at gøre.

Synd indebærer altid to ting. For det første indebærer den, at mennesket ikke følger Guds vilje, men sin egen. At det først og fremmest er ude på at sikre sine egne interesser, sit eget velbefindende, til skade

” er der ikke den modsætning mellem troen/løftet og loven hos Luther, som mange forudsætter, er der til gengæld en meget stor forskel. ”

for medmennesket og dets retmæssige krav. Egoismen æder om sig. Kærligheden bliver kold. Over for dette skal loven stadfæstes som Guds urokkelige vilje for dette liv, både når det gælder forholdet til ham, og når det gælder forholdet til næsten. Det er lovens første eller dens borgerlige brug. Og den hører altid med i Luthers udfoldelse af lovens gerning.¹⁵ I denne gerning er der i og for sig ikke tale om at møde Guds vrede og dom, men om, at der er nogle gerninger, der skal gøres.

Men synden gør en ting mere. Den gør os blinde, ikke mindst over for hvem vi selv er, så vi bliver hovmodige og dermed også blinde for den nåde og velgerning, Gud rækker os igennem løftet om velsignelsen, og vores afhængighed af det. Det var på mange måder Israels særlige fare. I sin udlægning af Gal 3,19 (”Hvad skulle så loven...”), giver Luther en skildring af, hvordan folket som Guds udvalgte folk på vej til Sinaj havde en vældig høj selvopfattelse (483,20-484,31). De var udvalgt af Gud og var lige blevet udløst fra Egypten. De havde været vidner til hans mægtige gerninger for deres skyld. Alt det havde givet dem en bevidsthed om at være et særligt, helligt folk: ”De pralede af at være Guds folk. Alt, hvad Herren vor Gud har sagt, vil vi gøre!” (483,22).

Men så blev de kaldt frem for Gud ved Sinaj. Og ”det frygtelige syn af et rygende og brændende bjerg, sorte skyer og lyn, der fór til alle sider, og det uigennemtrængelige mørke” (483,27) slog dem med rædsel. De bønfuldt derfor Moses om at være mellemmand mellem dem og Gud: ”Vi vil gerne

gøre alt, når blot Herren ikke taler til os. For ellers må vi dø, fortæret af denne frygtelige ild” (483,31). Som Luther afslutter sin beretning: ”Hvad er alt kød, sagde de, at det skal kunne høre den levende Gud Herrens røst og overleve? I dag har vi lært, at et menneske ikke kan udholde, at Gud taler med det. Nu talte de helt anderledes, end de havde gjort forinden” (484,21).

Ifølge Luther viser dette på en meget synlig måde, hvad lovens vigtigste funktion er. Uden denne ”lovens hammer” vil mennesker, og måske særlig dem, der tilsyneladende står Gud allernærmest - som Israel dengang og præster og andre ledere i dag - sidde fast i den blindhed, der ligger i os alle, når det drejer sig om at se, hvem vi virkelig er. Så vil man blive ved med at tænke på sig selv som Guds sande folk, Kristi sande efterfølgere. Men i hjertet vil der være ”et ubegribeligt hovmod, indbildskhed, sikkerhed, had til Gud, foragt for nåden og barmhjertigheden samt ukendskab til løftet og Kristus” (482,16). Med mindre Gud først møder os i tordenen og i stormen, sådan som det også skete med Elias, vil mennesker aldrig møde Gud, sådan som han virkelig er, i den stille sagte susen (483,14-19). Luther er helt klar over, hvor lidt denne side af loven har været forstået tidligere - med Augustin som en enlig og kun delvis undtagelse (486,23). Og han er bekymret for, hvordan det skal gå med denne indsigt i fremtiden (484,32-485,22). Dette er uden tvivl den afgørende del af det, Luther har at sige om loven, og den vigtigste grund til, at den er blevet givet.

Min pointe er bare, at det ikke er ved at foreskrive en anden måde at blive retfærdig på, at loven ifølge Luther får denne virkning. Det er ganske enkelt ved at fremholde Guds vilje med vore liv. Andre steder i Galaterbrevskommentaren kommer Luther med en meget klar understregning af, at det er vejledningen for dette liv, der er lovens hensigt – og grænse: “Derfor skal den, der ved at skelne evangeliet fra loven, takke Gud og vide, at han er en teolog (...) De skal nemlig adskilles således, at du anbringer evangeliet i Himlen og loven på jorden. Du skal kalde evangeliets retfærdighed for himmelsk og fra Gud, lovens derimod blot jordisk og menneskelig. Og du skal skelne evangeliets retfærdighed lige så omhyggeligt fra lovens retfærdighed, som Gud klart har skilt Himlen fra jorden, lyset fra mørket og dagen fra natten (...) Når det derfor drejer sig om troen, den himmelske retfærdighed og samvittigheden, skal loven være helt udelukket og efterladt på jorden. Når det drejer sig om gerninger, skal gerningerne eller lovretfærdighedens lampe tændes i natten” (207,16-26).¹⁶

Ved Sinaj bjerg mødte Israel Gud og blev her ikke mindst mindet om hans majestæt og skabervilje. Og det samme sker for os i

vores daglige omgang med loven. Den Gud, der skabte mennesket og udvalgte Israel af ren og skær kærlighed, og som gennem hele livet ønsker at være den, der giver os alt, herunder også det evige liv, er også den Gud, der har skabt os i sit billede, for at vi skal afspejle ham på jorden. Det er det, en synder skal møde også gennem loven, ikke i form af en ny (og fiktiv) undervisning i, hvordan vi skal opnå retfærdighed for Gud, men i form af en påmindelse om denne forpligtelse, som samtidig er en påmindelse om, hvor langt vi befinder os fra at opfylde den, og hvor meget vi derfor har brug for Guds nåde.

På den måde er der en dyb sammenhæng og, på samme tid, en vigtig forskel mellem lov og evangelium. Ud over at hjælpe os i vores eget forhold til lov og evangelium og i vores forkyndelse af det kunne det jo være, at denne forståelse kunne kaste et lys ind over den moderne drøftelse af disse spørgsmål, sådan at man både kan undgå det nye Paulus-perspektivs tendens til at gøre forholdet mellem lov og evangelium for spændingsløst og harmonisk og en ”luthersk” tendens til en for ensidig modstilling af lov og evangelium.

NOTER

- 1 Henvisningerne i det følgende er til WA 40 I, mens oversættelsen af citaterne er taget fra Helge Haystrups oversættelse af Galaterbrevskommentaren, udgivet af Credo forlag. Det betyder, at vi følger den trykte udgave og ikke de referater fra Luthers forelæsninger i 1531, der danner grundlag for den trykte udgave.
- 2 Sml. nedenfor note 11 og 12. Det, som gør denne udfoldelse så bemærkelsesværdig, er ikke blot, at Luther her opererer med to elementer i retfærdiggørelsen, troen og tilregningen, men at han omtaler troen som en egentlig retfærdighed i os, der dog er så svag, at den er helt afhængig af, at Gud regner den som retfærdighed hos sig i kraft af den Kristus, troen hænger ved.
- 3 ”Vi, der er retfærdiggjort af tro, ligesom patriarkerne, profeterne og alle hellige” (431,21).
- 4 Som Luther lidt tidligere omtaler den: Den er ”altså en art syndflod, der fører alt, hvad der er uden for Abraham, med sig...” (391,29f).
- 5 Se for eksempel WA 40 I, 392,20-395,36.
- 6 Blot er den solution, Luther drager sin slutning ud fra, ikke åbenbaringen i Kristus, som hos Sanders, men løftet til Abraham.
- 7 Sml. C.F.W. Walthers homiletik (Walther 1928), som har spillet en stor rolle for så centrale skandinaviske teologer som C.F. Wisløff, og som for eksempel Leif Andersen gør en

- omfattende brug af i sin homiletik (Andersen 2006, 195-270). Walthers hensigt er at sikre evangeliet i dets renhed og forhindre en sammenblanding af lov og evangelium, som gør menneskets frelse afhængig af noget i mennesket. Men for at det kan ske, må mennesket indse sin totale syndighed. Og det kan kun ske, ved at loven forkyndes i al dens strengthed – hvilket ifølge Walther indebærer, at loven fremstilles og forkyndes som frelsesbetingelse: "Law and Gospel differ (...) by reason of their promises. What the Law promises is just as great a boon as what the Gospel promises, namely, everlasting life and salvation. But at this point we are confronted with a mighty difference: All promises of the Law are made on certain conditions, namely, on the condition that we fulfil the Law perfectly (...) Over against this note the lovely, sweet, and comforting language of the Gospel. It promises us the grace of God and salvation without any condition whatsoever (...) Through Moses, God says, Lev. 18,5: *Ye shall keep My statutes and My judgements; which, if a man do, he shall live in them.* This means that only the person who keeps the Law, and no one else, shall be saved by the Law" (Walther 1928, 10). Det skal så retfærdigvis siges, at Walther i høj grad er i stand til at understrege, at forkyndelsen af loven og evangeliet aldrig må adskilles (se for eksempel Walther 1928, 25) – hvilket jo betyder, at den frelsesbetingelse, der knytter sig til loven, aldrig står alene.
- 8 Luther siger ganske vist, at i herligheden er troen ikke mere nødvendig til retfærdighed. "I det kommende liv skal troen ophøre, og vor gerning og kærlighed skal være ret og fuldkommen" (428,29). Det kunne jo tyde på, at helt så grundlæggende for den sande retfærdighed er troen ikke. Men det er dog værd at lægge mærke til fortsættelsen: "For når troen ophører, skal den blive efterfulgt af en herligheds klarhed, i hvilken vi skal se Gud, som Han er. Der skal der da være det sande og fuldkomne kendskab til Gud osv." (429,12). Når troen ikke mere er nødvendig, er det ikke et udtryk for, at den er blevet afløst af gerningerne, men at den er blevet afløst af det fulde kendskab til Gud. Det er stadigvæk gudsrelationen, som i dette liv fremtræder som tro, der er det bærende for, hvad retfærdigheden består i.
- 9 "Det andet er, at Gud regner den ufuldkomne tro for en fuldkommen retfærdighed på grund af Kristus, hans Søn, som har lidt for verdens synder, og på hvem jeg er begyndt at tro. Og på grund af denne tro på Kristus ser Gud ikke synden, der stadig er tilbage i mig. For så længe jer lever i kødet, er der virkelig synd i mig. Men imens skærmer Kristus mig under sine vingers skygge og udbreder den videste Himmel, nemlig syndernes forladelse over mig. Og under den lever jeg i tryghed" (366,29). Sml. igen hele udlægningen af Gal 3,6, særligt side 363,28-368,25.
- 10 Sml. følgende formuleringer i udlægningen af Gal 3,6: "At give Gud ære er nemlig at tro på ham, det er at holde ham for sanddru, vis, retfærdig, barmhjertig, almægtig, kort sagt at anerkende ham som ophav til og giver af alt godt. Det gør fornuften ikke, men troen gør" (360,21). "Troen retfærdiggør altså, fordi den giver Gud, hvad der tilkommer ham. Den, der gør det, er retfærdig. Det er jo på denne måde, juraen definerer den som retfærdig, der 'giver enhver, hvad der tilkommer ham'" (361,12). "Og vel er troen en iboende retfærdighed [i originalen: "iustitia formalis"; "formalis" har med forma, en tings væsen, at gøre]; men den er alligevel ikke tilstrækkelig. For selv efter at vi er kommet til tro, findes der stadig rester af synden i vort kød" (364,12).
- 11 Se udlægningen af det s. 423,32-432,16.
- 12 Sml. 426,22: "Man bør altså holde disse fire fuldstændig adskilt. For ligesom loven har sin egen opgave, således har troen sin egen opgave. Til loven skal du henføre at gøre, men til løftet at tro. Så langt er lov og løfte adskilt fra hinanden, som troen og gerningerne er indbyrdes forskellige, selv om du tager gerningerne i teologisk betydning" [det vil sige på basis af troen].
- 13 I denne sammenhæng repræsenterer Peter V. Legarth - på sin specielle måde - den traditionelle lutherske, spændingsfyldte forståelse af forholdet mellem lov og evangelium.
- 14 I det stykke er den traditionelle lutherske modstilling af lov og evangelium og den, som Legarth står for, forskellige. Ifølge Legarth ligger det ikke inden for Moselovens horisont, at den ikke kan overholdes. Tværtimod er Moseloven og den fromhed, der knytter sig til den, kendetegnet af en glad og beslutsom

bevidsthed om, at lovens bud kan og skal holdes.

15 Det meget kendte eksempel på denne måde at udfolde loven på er Luthers udfoldelse af loven i katekismene, som bestemt ikke alene har til hensigt at afsløre menneskets syndighed, men i sin jordnære belæring og revselse i høj grad peger på, hvordan livet med naboer og i samfund skal leves. Men også her i Galaterbrevskommentaren, for eksempel i udlægningen af Gal 3,19 og besvarelsen af spørgsmålet: "Hvad skulle så loven", møder

vi først hans udlægning af lovens borgerlige brug, dette at loven er sat til at hindre det egoistiske menneske i at følge sin egen vilje og lyst (sml. 479,17-480,31).

16 I sin lange indledning til kommentaren, "Hovedindholdet af den hellige Paulus' brev til Galaterne", WA 40 I s. 40-51, anvender Luther denne distinktion som en nøgle til at forstå skriftet. Se også min artikel "Lov og evangelium i prædikenen" i *Prædikenen*, Udvalget for Konvent for Kirke og Theologi 1996, s. 67-81.

LITTERATUR

- Andersen, Leif 2006: *Teksten og tiden – en midlertidig bog om forkyndelsen I*, Fredericia: Kolon.
- Højlund, Asger Chr. 1996: "Lov og evangelium i prædikenen" i: *Prædikenen*, Sabro: Udvalget for Konvent for Kirke og Theologi, 67-81.
- Legarth, Peter V. 2009: "Gerningsretfærdighed hos Moses?" i: *Troen, teksten og konteksten*, Børge Haahr Andersen (red.), Hillerød: DBI/LogosMedia, 189-211.
- Sanders, E.P. 1977: *Paul and Palestinian Judaism*, London: SCM Press.
- Walther, C. F. W. 1928: *The proper distinction between law and gospel*, St. Louis, Missouri: Concordia Publishing House.

FORFATTEROPLYSNING

Asger Chr. Højlund
 Menighedsfakultetet
 Katrinebjergvej 75
 DK-8200 Århus N
 ach@teologi.dk
 +45 86 16 66 66 + 14

TOLKNINGEN AF DET GAMLE TESTAMENTES LOV I NUTIDIG ETISK REFLEKSION



Professor, dr. theol. Kurt Christensen

RESUMÉ: Det gammeltestamentlige lovstof har ikke en selvfølgelig plads i nutidig teologisk etik. Dette kan både skyldes skepsis med hensyn til at bruge Det Gamle Testamente og Bibelen i det hele taget; at det afgørende siges langt tydeligere i Det Nye Testamente, og at etikkens grundspørgsmål er ændret fra "hvad skal jeg gøre"? til "hvem vil jeg være?". Både Bibelen som helhed og Det Gamle Testaments lov har dog i forskellig grad plads. Eksempelvis argumenterer Walter C. Kaiser Jr. for en omfattende brug af den gammeltestamentlige lov i en nutidig teologisk etik. Artiklens forfatter gør sig afslutningsvis til talsmand for en opdeling af det gammeltestamentlige lov materiale i et "grønt", et "gult" og et "rødt" område og en deraf følgende nærmere beskæftigelse med både det "grønne" og det "gule" lovstof.

Tolkningen af Det Gamle Testaments lov - en uaktuel problemstilling?

Det gammeltestamentlige lov materiale har traditionelt haft en fremtrædende plads i teologisk etik.¹ Det gælder ikke mindst det, som normalt betragtes som den gammeltestamentlige lovs centrum, nemlig de ti bud, dekalogen. Inden for en luthersk sammenhæng kan vi blot pege på dekalogens plads i Luthers Store og Lille katekismus. Men denne fremtrædende plads er ikke uanfægtet i nutidens etiske refleksion.

Det første spørgsmål, som møder os i forbindelse med nutidige teologiske etike-

res refleksion om den gammeltestamentlige lov, er nemlig efter mit skøn ikke, hvordan vi skal tolke den gammeltestamentlige lov, men om vi overhovedet kan bruge den. Denne usikkerhed kan have flere årsager. Den kan skyldes, at nutidige teologiske etikere stiller sig skeptisk til at inddrage Det Gamle Testamente i det etiske arbejde.² Eller det kan være, at man i det hele taget stiller sig spørgende til det bibelske materials funktion i en nutidig teologisk etik og eksempelvis hellere ser etikken funderet i den naturlige lov eller i en almenmenneskelig etisk refleksion (jf. Nissen 2003, 15f). Dette er givetvis tilfældet hos en række af

nutidens teologiske etikere.

Men det behøver ikke at være årsagen. Ivar Asheim, der i en årrække var professor i etik ved Menighedsfakultetet i Oslo, har i høj grad sans for den teologiske etiks bibelske forankring. Han skriver: "Kristen etikk må som helhet bygge på et kristent grunnlag. Det vil si at den må hente sine normer fra Den hellige skrift og bare herfra. Det reformatoriske principp "Skriften alene" må gjelde for etikken likeså vel som for dogmatikken" (Asheim 1984, 18). Asheim fremhæver da også, at de gammeltestamentlige profeters sociale retfærdighedsforkyndelse og skabelsesberetningens belysning af menneskelivets grundvilkår kan være med til tematisk at udfylde den nytestamentlige etik (Asheim 1984, 44). Og hermed mener han givetvis, at disse dele af Det Gamle Testamente bør udgøre en væsentlig bestanddel af en nutidig teologisk etiks basis. Men samtidig lægger han stor vægt på, at Det Gamle Testamente generelt må læses i lyset af Det Nye Testamente, og i det lys bliver det uafklaret, hvad vi egentlig kan bruge den gammeltestamentlige lov til (Asheim 1984, 43f). Det indtryk, som står tilbage, er, at ifølge Asheim finder vi det afgørende i loven meget klarere udtrykt i Jesu etiske forkyndelse og i Det Nye Testamente generelt end i den gammeltestamentlige lov. Så derfor kan vi i vid udstrækning undvære den gammeltestamentlige lov i en nutidig teologisk etik. Spørgsmålet om, hvordan vi skal tolke den gammeltestamentlige lov, bliver derfor slet ikke for alvor aktuelt.

Men der kan også være en helt anden årsag til, at man er usikker med hensyn til det gammeltestamentlige lovmateriales funktion i en nutidig teologisk etik, nemlig at etikens grundspørgsmål ifølge nogle etikere er ændret fra spørgsmålet: "Hvad skal jeg gøre?" til spørgsmålet: "Hvem vil jeg være?" Og i denne nye sammenhæng er

det et åbent spørgsmål, hvad det gammeltestamentlige lovmateriale egentlig kan bruges til.

Præciseringer og fremgangsmåde

Når jeg taler om "nutidig etisk refleksion", tænker jeg primært på systematisk etisk refleksion, selvom jeg er klar over, at der både i den gammel- og i den nytestamentlige eksegese og teologi vil forekomme etisk refleksion om tolkningen af den gammeltestamentlige lov. Formentlig er Johannes Nissen, lektor i Det Nye Testamente ved Århus Universitet, den der i en skandinavisk kontekst mest vedholdende har arbejdet med spørgsmålet om Bibelens plads i et etisk ræsonnement. Og jeg vil ligeledes inddrage den amerikanske gammeltestamentlige teolog Walter C. Kaisers overvejelser i denne artikel. Med "nutidig etisk refleksion" forstår jeg de sidste 25 års tænkning med hovedvægten lagt på den helt aktuelle.

På grund af den nævnte skepsis til, at man overhovedet kan bruge det gammeltestamentlige lovmateriale, vil jeg først fokusere på Bibelens plads i det hele taget i en nutidig etisk refleksion. Dernæst vil jeg vende mig til Luthers syn på den gammeltestamentlige lov, se på, hvad etik er i nutidig tænkning, og først på denne baggrund vende mig til tolkningen af den gammeltestamentlige lov.

Har Bibelen overhovedet plads i en nutidig teologisk etik?

Jeg antydede, at usikkerheden med hensyn til den gammeltestamentlige lovs plads i nutidig etisk refleksion kunne hænge sammen med et manglende syn for Bibelens funktion i en nutidig teologisk etik.

Man kan synes, at spørgsmålet: "Har Bibelen overhovedet plads i en nutidig teologisk etik?" må være et aldeles irrelevant spørgsmål at stille. Selvfølgelig har Bibelen

afgørende betydning for bestemmelsen af, hvad der er kristen livsførelse, og har dermed også en normativ plads i en teologisk etik (jf. Asheim 1994, 51f.). Men ser man på nutidig etisk tænkning, er det ikke helt så selvfølgeligt.

Vi kan starte med at konstatere, at store dele af den teologiske etik er yderst sparsom med hensyn til bibelbrug. Det gjaldt eksempelvis både K. E. Løgstrups og Johannes Sløks etiske produktion. Denne sparsomme bibelbrug skyldes givetvis ofte overvejelser over den kulturelle kløft mellem bibelteksternes verden og nutiden, som synes at gøre bibelteksterne irrelevante. Og denne kløft er selvfølgelig i vor del af verden endnu større for det gammeltestamentlige etiske materiales vedkommende end for det nyttestamentlige. Ligeledes vil årsagen til den manglende bibelbrug hyppigt være skepsis med hensyn til de bibelske skrifers anvendelighed i et pluralistisk og sekulariseret samfund - når de bibelske skrifers etik nu er udtryk for en religiøs begrundet etik. Men både Svend Andersen, Ivar Asheim og David K. Clark og Robert V. Rakestraw gør ikke desto mindre opmærksom på, at der synes at være en udbredt mangel på systematiske overvejelser om Bibelens plads i en teologisk etik (Clark and Rakestraw 1994, 180). Ivar Asheim konstaterer efter en gennemgang af en række nyere fremstillinger af teologisk etik, at der på den ene side er en tendens til større fokus på etikens teologiske dimension. På den anden side er der ikke tale om et større indslag af eksegetisk og bibelteologisk argumentation eller i det hele taget en stærkere betoning af Bibelens normative stilling. Bibelen er naturligvis til stede hele vejen i de teologiske refleksioner, men uden at dens betydning bliver specielt fokuseret og gennemdrøftet. Videnskabsmetodisk reflekteret bibelanvendelse findes kun undtagelsesvist, og i den praktiske

brug af tekster og henvisninger er det ifølge Asheim gennemgående uklart, hvilken status og funktion de egentlig har (Asheim 1994, 44).

Ser man nærmere efter, afslører en række nyere etikfremstillinger, skrevet af teologer udenfor den konservative lejr, tydeligt, at man har vanskeligt ved at tilkende Bibelen nogen afgørende etisk autoritet. Den indflydelsesrige amerikanske protestantiske etiker James M. Gustafson siger klart, at han ikke kan tillægge Bibelen den autoritet, som den traditionelt har haft. Tyskeren Martin Honecker gør i praksis udstrakt brug af bibelstof, men tager samtidig direkte afstand fra tanken om Bibelen som norm for etikken. Skriften er ifølge Honecker et kald til tro, det vil primært sige evangelium. Det Nye Testamente indeholder dog som den første skildring af kristent liv vidnesbyrd om og modeller af levet tro, som vil være af betydning for etikken. Og Trutz Rendtorff, der ligeledes er en indflydelsesrig tysk etiker, hævder, at den teologiske etik må have en selvstændig status både i forhold til dogmatikken og i forhold til den nyttestamentlige eksegese. Dog må etikken i det helt grundlæggende - så som friheden i Kristus og forholdet mellem indikativ og imperativ - være i overensstemmelse med den eksegetiske forskning (Asheim 1994, 44).

Også Svend Andersen, professor i etik og religionsfilosofi ved Århus Universitet, giver som nævnt udtryk for, at han savner systematiske overvejelser over Bibelens plads i en nutidig etik. Hans eget bidrag til en sådan overvejelse møder vi først og fremmest i artiklen: "Bibelsk teologi som normativ etik". Her rejser Svend Andersen indledningsvist spørgsmålet: "Kan Bibelen tilkendes etisk normativitet?" (Andersen 2000, 236). Den såkaldt konservative opfattelse af forholdet mellem Bibel og etik

beskrives således: "Kristen etik går (...) ud på at begrunde handlingers rigtighed under henvisning til, at de falder ind under normer, som er formuleret i Bibelen - og at de i Bibelen formulerede normer er gyldige, fordi de er udtryk for Guds vilje" (Andersen 2000, 239). Denne opfattelse afviser han af flere grunde. For det første mener han, at den konservative forståelse kun giver mening på baggrund af læren om verbalinspiration og læren om lovens tredje brug, som han betragter som fejludviklinger inden for den lutherske tradition (Andersen 2000, 241f). Og for det andet mener han ikke, at den kristne etik primært kan betragtes som normanvendelse (Andersen 2000, 248).

Svend Andersen ønsker at rekonstruere luthersk etik som bibelsk etik. I den forbindelse vil han fastholde dobbeltheden i denne etik - genuin kristen næstekærlighed og naturlig lov. De bibelske tekster er normative, hævder Svend Andersen, hvis de har Kristus som anliggende og lokker næstekærligheden frem. I den forbindelse fremhæver Svend Andersen, at han tolker Luthers bibelopfattelse som forskellig fra både læren om verbalinspiration og det åbenbaringsteologiske syn på skriften. Luthers opfattelse af evangeliet indebærer derimod, at dele af Bibelens skrevne tekst bliver Guds personlige tale til det enkelte menneske (Andersen 2000, 252). Afslutningsvis fremhæves det, at "Bibelske tekster er etisk gyldige i den forstand, at de er det sprog, der tilskynder et menneske til at være til for et andet menneske, eller bedre: for andre væsener" (Andersen 2000, 253).

Resultatet af Svend Andersens overvejelser over Bibelens plads i nutidig teologisk etik er efter mit skøn for spartansk. Fylden i Bibelens etiske materiale bliver for mig at se på urimelig vis reduceret til et enkelt perspektiv, nemlig næstekærligheden.

Metoder til konkret anvendelse af det etiske materiale i de bibelske skrifter

Som nævnt har Ivar Asheim i udgangspunktet et positivt syn på Bibelens plads i en teologisk etik. Asheim gør sig også mange overvejelser om metoder til anvendelse af det bibelske materiale i en teologisk etik. I den forbindelse peger han på, at man indenfor videnskabelig bibeltolkning vil kunne skelne mellem tre hovedniveauer: oprindelsesniveau, kanon-niveau og aktualiseringsniveau. På oprindelsesniveau vil man spørge efter, hvordan en tekst blev til, hvilken intention den var udtryk for, og hvilket meningsindhold den havde i samtidens situation. På kanonniveau er der tale om hele Bibelen som tekst og om de forskellige tekstenheders placering inden for denne ramme. Her aktualiseres spørgsmålet om muligheden for en "helbibelsk teologi" og om tolkningen af større eller mindre tekstenheder i lys af helheden. På aktualiseringsniveau er der tale om Bibelen som en normativ tekst i vor tid - i kirken og i almenkulturen (Asheim 1994, 64f).

Når Moseloven tolkes på kanonniveau, filtreres den gennem den nytestamentlige etik. Jesus optræder ikke som lovgiver, men han foretager ikke desto mindre en radikal nytolkning af loven, som fordyber og indskærper de store bud, specielt dem, som gælder omsorg for medmennesket, og bagatelliserer de små (jf. Gerhardsson 1979). Store dele af Moseloven falder bort som ikke længere aktuel. "Øje for øje, tand for tand" (2 Mos 21,24) fortæller i lyset af tekster som Matt 5,38-41 og Rom 12,19 kun om det, som var engang, men som ikke længere gælder. Teksten siger på denne måde noget nyt (Asheim 1994, 64f).

Når Bibelen læses i lys af sit midtpunkt, afsløres det således, at ikke alt stof længere er aktuelt, og at der er specielle aspekter

ved stoffet, som er mere aktuelle end andre (Asheim 1994, 66). I aktuel nutidig tolkning viser det sig, at tekster har et nærmest udtømmeligt meningspotential: Når de får lov til at kaste lys over nye forhold, udfolder de nye betydningsnuancer (Asheim 1994, 67). I bogen *Bibel og Etik. Konkrete og principielle problemstillinger* fra 2003 har Johannes Nissen på samme måde som Asheim som udgangspunkt, at Bibelen har autoritet i etiske spørgsmål. Men spørgsmålet er, hvordan Bibelen konkret skal bruges (Nissen 2003, 17). I den forbindelse tilslutter Johannes Nissen sig de "normale" regler for tolkning af Bibelens etiske tekster:

- (1) At Det Nye Testamente har større betydning end Det Gamle Testamente. Som almen tolkningsregel gælder, at Jesu holdning til loven er forbilledlig for kristen tolkning af Det Gamle Testaments moralregler.
- (2) Jesu forkyndelse af gudsriget og hans etiske undervisning har højere prioritet end alt andet stof i Bibelen.
- (3) Formaningerne i de nytestamentlige breve er eksempler på, hvilke konsekvenser ledende teologer i den ældste kirke drog af Jesu forkyndelse og etiske undervisning. Formaningerne har imidlertid ikke samme status som Jesu egen undervisning. Det indebærer ikke, at de er uden betydning for kristen etik. Blot kan de ikke betragtes som absolut forpligtende (Nissen 2003, 218).

Johannes Nissen vedgår, at han i sin behandling af de konkrete etiske emneområder kun i begrænset omfang inddrager tekster fra Det Gamle Testamente, hvilket primært skyldes de nævnte fortolkningsregler (Nissen 2003, 219). Og det er efter mit skøn repræsentativt for store dele af nutidens teologiske etik.

Luthers syn på den gammeltestamentlige lovs forpligtende karakter

Skønt Luther på ingen måde kan siges at høre hjemme under overskriften "nutidig etisk refleksion", har jeg en klar fornemmelse af, at en række skandinaviske og tyske etikere i betydelig grad er påvirket af Luthers syn på den gammeltestamentlige lov, Moseloven. Jeg vil derfor anse det for relevant kort at beskrive Luthers opfattelse.

Skønt Luther i andre sammenhænge kan udtale sig stærkt og positivt om Det Gamle Testamente, er hans forståelse af Moselovens etisk forpligtende karakter ganske radikal. Luthers mest principielle redegørelse for den gammeltestamentlige lovs betydning for en kristen etik finder vi i skriftet *Om den kristnes forhold til Mose lov* fra 1525/26. Her giver Luther udtryk for, at intet i Moseloven, end ikke de ti bud, i sig selv angår os: "Ikke så meget som et punktum hos Moses angår os" (Luther 1992a, 28). Moseloven, inklusiv de ti bud, gælder principielt kun for jøderne, ikke for os. Kun hvor et lovbud stemmer overens med den naturlige lov og Det Nye Testamente, har det gyldighed for os (Luther 1992a, 27). Men så vedgår Luther, at der dog er visse bud, primært de ti bud, som svarer til naturloven og derfor alligevel gælder for de kristne.

Nogle år senere, i 1529, møder vi i Store Katekismus en stærk fremhævelse af, at de ti bud udgør Guds åbenbarede vilje og derfor skal efterleves fremfor alt andet. Og samtidig peger Luther på, at der også i de ti bud findes elementer, som ikke angår os i dag. Luther nævner her endvidere, at de ti bud, ja alle bud imod næsten er sammenfattet i "den gyldne regel" (Luther 1963, 158). Dermed åbnes der en dør på klem for, at også andre af Moselovens bud end lige netop de ti bud kan være etisk forpligtende.

Endelig skal nævnes, at hvor Luther tidligere, bl.a. i *Om den kristnes forhold til Mose lov*, kæmpede mod sværmernes loviskhed, ændres fronten fra 1537 til især at gælde antinomernes specielle form for lovløshed.

Alt i alt bliver det i første række den ret forståede dekalog, som ifølge Luther er den etisk forpligtende del af Det Gamle Testamente. Med "ret forståede" sigtes til, at såvel billedforbudet som sabbatsbudet ifølge Luther er ophævet efter deres ordlyd. Desuden tolker Luther de øvrige dekalogbud ganske kreativt. Og endelig taler han endog om, at de kristne kan opstille nye dekaloger, som er bedre end den, som vi finder hos Moses (Luther 1992b, 153f).

Dette ganske radikale syn på den gammeltestamentlige lovs forpligtende karakter ligger for mig at se bag meget af den aktuelle etiske tænkning om den gammeltestamentlige lovs betydning og tolkning.

Er etik primært eller udelukkende normanvendelse?

Det fokus, der traditionelt har været på normer og regler, finder som nævnt ikke uden videre genklang i nutidens etiske tænkning. Vi må derfor overveje, om den tankegang, som ligger bag emneformuleringen: "Tolkningen af Det Gamle Testaments lov i nutidig etisk refleksion" er for snæver, altså om etik er mere end normanvendelse.

Jeg er vokset op i en etisk tradition, hvor man ved teologisk etik primært har tænkt på bud, love og normanvendelse. Spørgsmålet har været: Findes der i de bibelske skrifter normer, som er generelle og autoritative og som derfor kan overføres til vor tid, eller underliggende principper, som mere eller mindre indlysende kan appliceres på vore forhold? Og traditionelt har man ikke mindst peget på det dobbelte kærlighedsbud, på den gyldne regel og på budene på

dekalogens anden tavle. Men i 1994 udgav Ivar Asheim en etiklærebog med titlen *Mer enn normer*. Her hævder Asheim, at den teologiske etiks opgave er at tolke livsvirkeligheden i bibelsk lys, hvilket er et langt mere omfattende projekt end at finde en norm eller et sæt af normer i Bibelen og lægge dem til grund for drøftelse af aktuelle etiske problemer (Asheim 1994, 54). Dermed lægger Asheim i en vis udstrækning afstand til den måde at gå til Bibelens etiske tekster på, som han selv 10 år tidligere gav udtryk for i det værk, som jeg indledningsvis citerede fra (Asheim 1984).

Dette markerer, at der i det internationale etiske miljø i løbet af de sidste årtier er sket en udvikling, som ikke mindst er knyttet til Alasdair MacIntyres nyformulering af den aristoteliske dydsetik i bogen *After Virtue*, som udkom første gang i 1981. Efter MacIntyres opfattelse drejer etik sig ikke primært om at finde universelle normer, men om dyd, fællesskab, tradition og narrativitet. Skønt MacIntyre ikke er teolog, men filosof, er han også katolik, og hans tænkning har haft stor indflydelse på teologisk etik og er blandt andet taget op af Stanley Hauerwas (Andersen 2000, 239).

Tilslutter man sig nu den udvidelse af etikens område eller ændring af etikens fokusfelt, som MacIntyre, Hauerwas og Asheim gør sig til talsmænd for, får det naturligt nok konsekvenser for den etiske anvendelse af det bibelske materiale som helhed. Clark og Rakestraw sammenfatter udviklingen i de sidste årtier derhen, at den normative brug af Bibelen har fået mindre legitimitet, medens der er kommet en tiltagende vægt på den bibelske etiks deskriptive karakter. Mange afviser endog nu at bruge Bibelen som en kilde til generelle moralske principper. Og mange nutidige etikere uden for de konservatives rækker foreslår en illustrativ snarere end en nor-

mativ brug af Bibelen (Clark 1994, 180). Og det får selvfølgelig også konsekvenser for vurderingen af den gammeltestamentlige lovs placering i en nutidig teologisk etik. Det betyder nemlig, at der er meget andet end lige netop Moseloven og dekalogen, som bliver etisk interessant, og at lovstoffet derfor også får en relativt mindre central placering end det tidligere var tilfældet. Man vil nu også i høj grad fokusere på, hvad Det Gamle Testamente siger om den menneskelige tilværelse som helhed, om synet på mennesket, naturen, verden, historien og universet. Denne gammeltestamentlige referenceramme må sammen med den nytestamentlige lægges til grund for en tolkning af den aktuelle livsvirkelighed, sådan som den fremtræder for os i dag. Først på denne baggrund bliver det meningsfyldt at fokusere på den gammeltestamentlige lov i mere specifik forstand, de moralske bud og regler (jf Asheim 1994, 55).

Selv vurderer jeg, at den udvidelse af etikkens område og fokusfelt og dermed den udvidelse af etisk relevante bibelske tekster, som MacIntyre har indledt, er rigtig. Men det betyder for mig at se netop en udvidelse af de etisk relevante tekstgrupper i Bibelen, ikke at en normativ brug af bud- og lovstoffet dermed er suspenderet. På denne baggrund vil vi nu afslutningsvis fokusere specielt på det gammeltestamentlige lovstof og spørge:

Hvordan fortolker man så den gammeltestamentlige lov i nutidig etisk refleksion?

Her møder vi et broget billede, men også nogle gennemgående tendenser. Clark og Rakestraw beskriver situationen på den måde, at der ikke er tvivl om, at kristne generelt har større problemer med at anvende Det Gamle Testamente som en vejledning i etik, end de har med hensyn til Det Nye

Testamente. Der er også mere uenighed med hensyn til en aktuel brug af Moseloven end vedrørende andre dele af Det Gamle Testamente (Clark 1994, 181).

Mange etikere vil, som det er fremgået, have en luthersk eller en helbibelsk tilgang til den gammeltestamentlige lov. Det betyder, at man automatisk vil filtrere det gammeltestamentlige lovstof gennem Jesu etiske forkyndelse. Det medfører, at dekalogen og nogle få andre elementer i den gammeltestamentlige lov, som bliver stadfæstet af Jesus eller af Det Nye Testamente i øvrigt, finder anvendelse i etikken.

Hertil kommer den ændrede vægtlægning mellem det normative og det deskriptive etiske stof og den dermed sammenhængende ændrede vægtlægning fra "at gøre" til "at være", som i en vis udstrækning flytter fokus bort fra lovstoffet. Det betyder efter mit skøn, at store dele af den gammeltestamentlige lov i praksis ikke spiller nogen rolle. Og det gælder efter min vurdering ikke blot for de mere radikale etikere, men også mange af de konservative.

På baggrund af disse generelle tendenser vil jeg vende mig til nogle karakteristiske holdninger til den gammeltestamentlige lov:

(1) Svend Andersen peger i lærebogen *Som dig selv. En indføring i etik* på "to ekstreme standpunkter" når det gælder fortolkningen af den gammeltestamentlige lov: (a) "det fundamentalistiske: Hvert eneste forskrift, der findes i Det Gamle Testamente, skal betragtes som aktuelt gyldigt i sin bogstavelige udformning". (b) "Det (religions) historisk relativistiske: De forskrifter, der findes i Det Gamle Testamente, har kun en historisk interesse som led i studiet af gammeltestamentlig religion og kultur" (Andersen 2003, 64). Det er interessant, at Svend Andersen ikke blot tager afstand

fra den fundamentalistiske opfattelse, men også afviser den religionshistoriske tilgang til den gammeltestamentlige lov. Det bliver imidlertid ikke klart, hvori den midtervej mellem disse "to ekstreme standpunkter", som Svend Andersen tilsyneladende lægger op til, består. Men holder vi os til de synspunkter, som fremlægges i Bibelsk teologi som normativ etik, vil der hverken være tale om en omfattende eller en normativ brug af det gammeltestamentlige lovmateriale.

(2) En tilnærmet fundamentalistisk tilgang møder vi hos en retning inden for amerikansk kristen tænkning, der søger at anvende den gammeltestamentlige lov (bortset fra de ceremonielle love) på samfundet på en strikt, bogstavelig måde. Disse kristne, der er kendt som "reconstructionists" eller "theonomists", forstår Guds mønster for Israels folk som et mønster for alle nationer i dag (Clark 1994, 181).

(3) Også Walter C. Kaiser Jr. argumenterer for en ganske omfattende brug af den gammeltestamentlige lov i en nutidig kristen etik. Meget af den gammeltestamentlige lov, fremhæver Kaiser, møder os ikke i form af moralske absolutter og i en bog af moralske, sociale og retslige abstraktioner. Der er i høj grad tale om konkret og specifikt materiale. Men netop dette skulle efter Kaisers opfattelse gøre det let anvendeligt for almindelige mennesker (Kaiser 1994, 192). Og hverken det specifikke eller det specielle ved de gammeltestamentlige betretninger eller love kan siges at hindre en almen brug eller hindre en formulering af universelle pålæg (Kaiser 1994, 193).

Siden oldkirken er det blevet gjort gældende, at de ceremonielle love ikke længere har gyldighed, men Kaiser nævner en række bestemmelser, som efter manges opfattelse hører hjemme i den ceremonielle del af loven (Kaiser 1994, 195; Baasland 1991,

194). Eksempelvis har udsagnene om slægtninges ægteskab i hellighedsloven i 3 Mos 18 almen gyldighed, og de kan ifølge Kaiser også appliceres på andre tilfælde. Eksempelvis forbyder Bibelen intetsteds en mand at gifte sig med sin egen datter. Men det vil være indlysende ud fra en applicering af 3. Mos 18 (Kaiser 1994, 196f.).

Selv en så ny problemstilling som muligheden for ved hjælp af DNA-teknologi at krydse artsgrænser med mere kan efter Kaisers opfattelse behandles med udgangspunkt i 3 Mos 19,19, hvor den underliggende tankegang er, at vi skal være forsigtige med at blande os i Guds skabende hensigt, som vi finder i Gen 1,11-12 (Kaiser 1994, 197f.). Vi må også udfolde Guds lov på spørgsmål, som den oprindeligt ikke havde for øje. Guds lov siger eksempelvis intet direkte om abort.

Den gammeltestamentlige lov er ifølge Kaiser ikke så fremmed eller så kulturelt bundet, at den ikke kan hjælpe nutidige kristne med deres problemer. Lovens hensigt er at hjælpe os til at elske Gud og elske vor næste som os selv. For at gøre dette nemmere har Gud udspecificeret disse to hovedmål i de ti bud. De ti bud er for deres del illustreret i de forskellige love fundet i Pagtskoden (2 Mos 20,22-23,33), i Hellighedsloven (3 Mos 18-20) og i 5 Mos 5-25. Det Gamle Testaments love er derfor rod-fæstede i de ti buds moralske og teologiske principper (Kaiser 1994, 198f.).

Der er, indrømmer Kaiser, store muligheder for at misbruge et system af fortolkning, som lægger vægt på abstraktion, analogi og søgen efter underliggende principper, som Kaiser går ind for. Ikke desto mindre mener han, at det med stor forsigtighed er muligt at anvende en såkaldt "abstraktionsstige", der kan defineres som en kontinuerlig række af kategoriseringer fra et lavt niveau af almenhed til et højt speci-

fikt niveau (Kaiser 1994, 199f).

Kaiser konkluderer, at loven ikke står i modsætning til Guds løfte. Dens specifikke karakter er heller ikke en hindring for kristnes positive brug af selv dens kasuistiske bud. Hele skriften fortsætter med at være brugbar også for moderne kristne (Kaiser 1994, 200f).

(4) Hvad er så min egen holdning og min egen praksis? Jeg har i de sidste mange år ikke brugt megen tid på at undersøge det gammeltestamentlige lovstof i forbindelse med mit arbejde med etiske spørgsmål. Jeg har vendt mig til 3 Mos 19, når jeg skulle se nærmere på forståelsen af "næste" i Det Gamle Testamente, til 3 Mos 18 og 20, når jeg skulle undersøge synet på homoseksuel praksis, til 5 Mos 24, når jeg skulle se nærmere på spørgsmålet om skilsmisse og gengifte, og så har jeg naturligvis brugt en god del tid på de to udgaver af dekalogen, som vi finder i 2 Mos 20 og 5 Mos 5.

Men ved nærmere eftertanke er det måske udtryk for en fejl disponering. Som så mange andre lutherske teologer vil jeg tolke den gammeltestamentlige lov i lyset af Jesu og Det Nye Testaments etiske forkyn-

delse. Det betyder populært sagt, at nogle dele af den gammeltestamentlige lov bliver mødt med "rødt lys", andre med "grønt lys", og at der endelig er store dele af det gammeltestamentlige lovstof, som bliver mødt med "gult lys". Den "grønne" del af loven har efter denne opfattelse - ret tolket - gyldighed i en nutidig teologisk etik. Men også den "gule" del af loven bør vi se nærmere på for at undersøge, om den på den ene eller anden måde har relevans for en nutidig teologisk etik. Og derfor burde jeg formentlig bruge mere tid på at arbejde med det "gule" materiale, end jeg i de sidste mange år har gjort.

Denne overvejelse understøttes af, at det generelt er problematisk at skyde Det Gamle Testamente til side i en kristen teologi. "GT er misforståelig uden NT, og NT er uforståelig uden GT", som Ernst Baasland har udtrykt det (Baasland 1991, 199). Derfor kan den af MacIntyre inspirerede udvidelse af etikens område også være en velkommen anledning til et bredere arbejde med og en bredere anvendelse af det gammeltestamentlige materiale i den teologiske etik.

NOTER

- 1 Samtidig har det ifølge Seeland 1994, 2f lige fra nytestamentlig tid også været et spørgsmål, i hvilken udstrækning man var bundet af den gammeltestamentlige lov.
- 2 Dette har været en tendens i det mindste siden liberalteologiens storhedstid (jf. Baasland 1991, 196).

LITTERATUR

- Andersen, Svend 2000: "Bibelsk teologi som normativ etik" i: *Bibelsk teologi*, Sigfred Pedersen (red.), Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Andersen, Svend 2003: *Som dig selv. En indføring i etik*. Aarhus Universitetsforlag.
- Asheim, Ivar 1984: "Innlednings- og grunnlagsspørsmål" i: *På skaperens jord. En innføring i kristen etikk*, Axel Smith (red.), Oslo: Luther Forlag.
- Asheim, Ivar 1994: *Mer enn normer. Grunnlagsetikk*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Baasland, Ernst 1991: *Ordet fanger. Bibelen og vår tid*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Christensen, Kurt 1988: "Bibelens autoritet i material-etiske spørsmål" i: *Ichthys* (3).
- Christensen, Kurt 1997: "Dekalogens plads i en teologisk etik - set i lyset af dens plads og funktion i de bibelske skrifter" i: *Teologi for tanken og troen. Festskrift i anledning*

- af Aksel Valen-Sendstads 65-års-dag 7. Maj 1997, Christensen, Karin; Højlund, Asger Chr.; Breivik, Nils Olav (red.), Århus: Forlaget Kolon.
- Christensen, Kurt 1998: "Om brug af Bibelen i kristen etik. Findes der en kristen etik?" i: *Rapport til Arbejdsmarkeds-Etisk Råd*.
- Christensen, Kurt 2004: "Sachsenspiegel eller åbenbaret lov?" i: *HIPHIL* (1).
- Clark, David K & Rakestraw, Robert V. 1994: "Readings in Christian Ethics" i: *Theory and Method*, Vol. 1, Grand Rapids, Michigan: Baker Books.
- Gerhardsson, Birger 1979: *Med hela ditt hjärta*, Lund: LiberLäromedel.
- Kaiser, Jr. Walter C. 1994: "How Can Christians Derive Principles from the Specific Commands of the Law?" i: Clark 1994.
- Luther, Martin 1963: "Store katekismus" i: *Luthers Skrifter i Udvalg Bind 2. Skrifterne om Kirke og Gudstjeneste*, København: Gads Forlag.
- Luther, Martin 1992a: "Om den kristnes forhold til Mose lov" i: *Martin Luther. Skrifter i udvalg. Troen og livet. Prædikener, sermoner og tesarækker af Luther*, København: Credo.
- Luther, Martin 1992b: "Tesar til fem disputationer over Rom 3,28" i: *Martin Luther. Skrifter i udvalg. Troen og livet. Prædikener, sermoner og tesarækker af Luther*, København: Credo.
- MacIntyre, Alasdair 1993: *After Virtue: A study in Moral Theory*, Second Edition, Duckworth.
- Nissen, Johannes 2003: *Bibel og Etik. Konkrete og principielle problemstillinger*, Århus: Aarhus Universitetsforlag
- Seland, Torrey 1994: "Skrifttolkning i Det nye testamente og oldkirken" i: *Tegn, Tekst og Tolk*, Jan-Olav Henriksen (red.), Oslo: Universitetsforlaget.

FORFATTEROPLYSNING

Kurt Christensen
 Menighedsfakultetet
 Katrinebjergvej 75
 DK-8200 Århus N
 kch@teologi.dk
 + 45 86 16 66 66 + 19

AT FORKYNDE EN SKYGGE



Lektor, cand. theol. Leif Andersen

RESUMÉ: Vi forkynder Det Gamle Testaments lov både som forudsætningen og forløberen for den nye pagt og som den nye pagts antitese. Men hvordan kan den være begge dele? Hvordan kan den både være skærpet og ophævet på en gang?

Et skyggespil

I Valby ligger et lille museum. Det er 1800-tallets *Bakkehuset*, hvor Kamma Rahbek samlede kunstnere, poeter og forfattere i tidens følsomme, romantiske miljø. Oehenschlägers slåbrok hænger der skam endnu – og hans bærbare står stadig fremme.¹ Der er mange malerier og portrætter af tidens skønånder. Men der er intet portræt af Kamma Rahbek selv! Hun ville ikke males. Det eneste portræt er et lille silhuetklip, der viser hende som en ung pige, og som en af hendes veninder klippede. Selvfølgelig går der romantik i sådan en historie. Men det er stadig sandt, at i dette lille silhuetklip står et lille charmerende mysterium: Vi kender kun hendes silhuet. Hendes skygge. Det er sådan lidt koket.

Både Paulus og Hebræerbrevet kalder Det Gamle Testaments lov for en skygge.

En skygge af Kristus. Der er ikke noget koket over den fremadskridende åbenbaring af Kristus. Men der er i sandhed et mysterium: Den tegner Kristus for os. Men ikke udfyldt i detaljer. Kun i silhuet. “Præsterne tjener ved en helligdom, der kun er en efterligning og en skygge af den himmelske, fremstillet efter de anvisninger, Gud gav Moses, da han skulle rejse Åbenbaringsteltet” (Hebr 8,5). “For da loven kun indeholder en skygge af de kommende goder og ikke selve tingenes skikkelse, kan den aldrig ved hjælp af de gentagne, årlige ofre, som man vedvarende frembærer, føre dem, der kommer med dem, til målet” (Hebr 10,1). Men hvorfor beskæftiger vi os så overhovedet med skyggen?! Har man endelig fået sin elskede og kan kysse og kramme hende, kysser og krammer man jo ikke hendes portræt.

I Det Nye Testamente bliver Jesus til andet og mere end en silhuet. Han *aftegnes for øjnene af os*. Der er nu ikke længere tale om en skygge, en silhuet. Selv om galaterne og vi aldrig har set ham, kan apostlene alligevel aftegne ham for os gennem Ordet. Men når “Jesus Kristus er blevet aftegnet for øjnene af jer som den korsfæstede” i Det Nye Testamente (Gal 3,1), bruger Det Nye Testamente penslerne, lærredet, farverne og motiverne fra Det Gamle Testamente. Meget af Det Nye Testaments skildring af Kristus kan vi overhovedet ikke få til at give mening, hvis vi er ukendt med Det Gamle Testamente.

Det er forholdsvis enkelt, så længe man bare ser Det Gamle Testamente som *profetiers skrifter*, der profeterer om ham, der skal komme. Profetier og forudsigelser og forbilleder er svære at have med at gøre; men selve konceptet er for så vidt enkelt nok: Profeten forudsiger noget, der først går i opfyldelse senere – forbilledet (for eksempel kobberslangen eller den store forsoningsdag) illustrerer som en metafor noget, der først indtræffer senere og så videre. Men når vi i stedet ser Det Gamle Testamente som *lovens skrifter*, så er det ikke bare svært, så bliver det også indviklet. For så opstår denne mærkelige dobbelthed, tvetydigheden i relationen mellem den gamle og den nye pagt: Den nye pagt både afskaffer og opfylder den gamle pagt – de både står i modsætning til hinanden og belyser hinanden. Lovpagten er både nådepagts forløber og nådepagts antitese. “For Kristus er enden *τέλος*. på loven til retfærdighed for enhver, som tror” (Rom 10,3) – og heri ligger, at han er både lovens hensigt og lovens ophør. Et eksempel: I Hebr 7 har vi skildringen af Jesu ypperstepræstelige funktion, et præstedømme som Melkizedeks, stillet op i modsætning til det aronitiske: Nådens præstedømme er *mod-*

sat lovens præstedømme; det er ikke givet ved arv, det gælder til evig tid, det står over lovens præstedømme, som det bedre står over det ringere og så videre. Og samtidig skildrer hele Hebræerbrevet den aronitiske præstetjeneste som *forbilledet* på Jesu præstetjeneste: Nådens præstedømme er en forlængelse af lovens præstetjeneste; den soner synden, den baner vej gennem forhængen, den bærer forbønnen frem for Gud og så videre. Altså:

- Kristus har et præstedømme *modsat* lovens præstedømme.
- Kristus har et præstedømme *lignende* lovens præstedømme.

Det er altså ikke bare loven som de gammeltestamentlige skrifter, der aftegner en skygge af Kristus – det kunne man selvfølgelig lettere begribe; loven som Det Gamle Testamente indeholder jo både profetier om Messias, profetier om fredsriget, forbilleder og forudsigelser og så videre. Men for Paulus er det også loven som moselov, som dom, som dødens tjeneste, der tegner silhuetten af Kristus: “Han slettede vort gældsbevis med alle dets bestemmelser imod os; han fjernede det ved at nagle det til korset; han afvæbnede magterne og myndighederne, stillede dem offentligt til skue og førte dem i sit triumftog i Kristus. Lad derfor ikke nogen dømme jer på grund af mad eller drikke, eller på grund af fester eller nymåne eller sabbatter. Det er kun en skygge af det, som skal komme, men legemet selv er Kristus” (Kol 2,13ff).

Det er altså ikke blot forudsigelserne og forbillederne, men også de her berygtede, rigide regler om mad og drikke, fester, nymåne og sabbatter, der er skygger af Kristus. Ret forstået skygger de ikke for Kristus, som vi måske ville tro; de er med til at skitsere ham, aftegne ham i silhuet.

” Også ud fra et ortodokst syn indeholder de hellige skrifter naturligvis vrøvl, fejltagelser og misforståelser. ”

Hvordan forkynder vi skyggen af Kristus, når nu legemet selv er kommet med ham? – fem overskrifter:

1. Vi forkynder Det Gamle Testaments lov som dødens tjeneste, nådens antitese

Ud fra denne første overskrift vil jeg kommentere det, man kunne kalde Peter V. Legarths “nye Moses-perspektiv”... Har Moses faktisk ment, at Israel kunne opfylde loven, eller var det nok med gode hensigter, en relativ, social og civil lovpfyldelse? Forstår Paulus Guds lov radikalt anderledes end Moses? Har Moses så misforstået sin egen lov?

Først er det vigtigt for mig at understrege: *I princippet* er det ikke et bibelsynsspørgsmål – i det mindste ikke, hvis man blot zoomer ind på et enkelt vers hos Moses som for eksempel 3 Mos 18,5. Også ud fra et ortodokst syn indeholder de hellige skrifter naturligvis vrøvl, fejltagelser og misforståelser – nemlig hvor de ikke taler på Guds vegne, men refererer menneskers vrøvl. Alt i Skriften er Guds ord; men naturligvis er det ikke alt i Guds ord, der er Guds ord! Det er elementært, så længe vi taler om referatet af Slangens fristelsesord til Eva, eller vi taler om referatet af farisæernes angreb på Kristus og så videre. Det *udtrykker* naturligvis ikke Guds ord, men er blot *troværdigt refereret* af Guds ord.

Det er straks vanskeligere, når vi taler om referater af profeternes ord og apostlenes ord – der også var fejlbarlige mennesker, og hvor Skriften også refererer *deres* fejltagelser og misforståelser. Sommetider

uden at gøre opmærksom på, at det er dét, den gør, og man skal selv til at regne det ud fra sammenhængen og indholdet.

Var Elisas forbandelse over de drenge, der kaldte ham for “skaldepande”, en overreaktion og et overgreb? Det tror jeg faktisk, det var, selv om han var Guds profet.

Var Paulus’ tale på Areopagos delvist en fejltagelse? Det tror jeg ikke selv; men behårde ortodokse lutheranere har hævdet det – fordi han ikke taler om korset, og fordi han positivt knytter til ved hedenskabet: Han faldt for en uluthersk, liberal fristelse til at være filosofisk og græsk i stedet for at aftegne Jesus som korsfæstet.

Jeg tror ikke selv, det er rigtigt. Men diskussionen er ikke bare afgjort, “fordi det står i Bibelen”, for det er der så meget, der gør. Også Paulus’ og Peters opgør i Antiochia (ifølge Gal 2), eller Paulus’ og Barnabas’ bitre uenighed over Johannes Markus er loyalt refereret. Og disciplenes samtaler med Jesus, hvor de sejler rundt mellem forståelse og misforståelse, er altsammen loyalt refereret.

Sammenfattet: I den ene ende af spektret er det helt elementært, at her taler apostle og profeter på Guds vegne. De er ikke bare refereret af Guds ord, de taler Guds ord. I den anden ende af spektret er det helt elementært, at her er Guds fjender citeret for sludder og vrøvl, som vi naturligvis ikke vil skrive dogmatik efter. De to ender af spektret er så langt, langt den største del af Skriften. Men så er der i midten nogle ganske få tvivlstilfælde, hvor vi kan have svært ved at sige, om det er det ene eller det andet. Hvor salmister, Salomon, Guds

profeter og Guds apostle siger noget, der ikke er inspireret af Helligånden, men blot troværdigt refereret af Helligånden. Det er en farlig åbning; der kan komme al mulig teologisk svineri ind ad den sprække. For hvor går grænsen? Men *i princippet* kan vi næppe se bort fra muligheden.

I princippet kunne det altså godt gælde Moses' eget syn på moseloven. I hvert fald som det kommer til udtryk i et enkelt vers. I princippet kunne han godt en enkelt gang have misforstået sin egen lov: Han hævder, at "den, der holder budene, skal leve ved dem", selv om han jo egentlig burde vide, at intet menneske kan holde budene. Skriften kunne godt hermed have refereret Moses for at have sagt eller gjort noget forkert; det gør den flere steder: Han slår på klippen i stedet for at tale til den og så videre. Når det så er sagt, må jeg dernæst sige: Jeg kan overhovedet ikke se det! I praksis er det i mine øjne en usandsynlig læsning af Gal 3 og Rom 10.

Hvad mener Moses?

(1) Jeg kan til nød gå med til, at Paulus i Rom 10 refererer *Moses* for at sige: "Det menneske, der holder budene, skal leve ved dem". Det *kunne* forstås som Moses' personlige (og problematiske) mening. Men i Gal 3 er det ikke Moses, men loven selv, der siger det: "Loven derimod siger ikke, at det er af tro, men den siger: 'Den, der holder budene, skal leve ved dem'". Det er ikke Moses' personlige (fejlagtige) kommentar til loven, men loven selv! Og afgørende: I selve kilde teksten, i 3 Mos 18, er det ikke Moses, der siger det om loven; det er ikke engang loven som skrift eller ord, men Herren selv, der siger det! Jeg har svært ved at se, hvordan det skulle kunne være Moses' egen (fejlagtige) udlægning af loven. Det er ikke et citat af manden Moses, men et direkte ord af Herren selv. Hvordan skulle Paulus kunne

lægge afstand til det som en misforståelse?

(2) Det virker på mig enklest at forstå Paulus' anvendelse af 3 Mos 18,5 som en spidsformulering af hans grundteologi: at loven er dødens tjeneste, indristet med bogstaver i sten – og det er den, netop fordi den *lover liv på betingelse*. Netop fordi den kræver total og ikke blot relativ lovopfyldelse, bliver selve løfteordet indirekte en dødsdom. For mig at se følger Paulus her ganske enkelt op på sin spidsformulering lige forinden: "For alle de, som har lovgerninger, er under forbandelse, for der står skrevet: 'Forbandet være enhver, som ikke bliver ved alt det, som står skrevet i lovbogen, og følger det'". Her taler loven om *absolut* lovopfyldelse; man skal blive ved *alt* det, der står i lovbogen, ellers er man under forbandelse. I denne forstand skal man ikke "leve", hvis man ikke opfylder alt. Paulus gør altså i Galaterbrevet op med en perverteret gerningsretfærdighed – ikke ved at finde den hos Moses og gøre op med den dér, men ved ud fra Moses at minde om, hvad en ægte lovretfærdighed ville kræve og indebære.

Jak 2,10: "Den, som ellers overholder hele loven, men fejler blot på ét punkt, er blevet skyldig i dem alle" – det siger Jakob, "den retfærdige" (som judaisterne (fejlagtigt) henviste til), den mest mosaiske og lovfokuserede af alle Det Nye Testaments forfattere. I næste åndedrag siger han ikke desto mindre, at "alle begår vi mange fejl (...) tungen kan intet menneske tæmme" (3,2.8). Hans stærke lovfokus har altså *ikke* gjort ham blind for lovens absolutte krav og dom. Dermed bliver Jakob (sammen med Paulus) måske den forfatter i Det Nye Testamente, der tydeligst taler om den kristnes syndighed.

Er det så en erkendelse, vi finder hos Moses? Findes der tilsvarende udsagn i Det Gamle Testamente, at en enkelt overtrædelse gør, at du har overtrådt hele loven?

” loven kunne aldrig blive dødens tjeneste, hvis dens inderste formål var en relativ opfyldelse og et herpå hvilende socialt og civilt liv. ”

Det er præcis, hvad Paulus i Gal 3,10 *citerer* Det Gamle Testamente for at sige! – og deri ligger hans pointe! Ganske vist siger Moses i kildeteksten i 5 Mos 27,26 i den hebraiske tekst (og den danske oversættelse) ikke “alt”, men blot: “Forbandet være den, der ikke holder ordene i denne lov i hævd og følger dem” – men Paulus citerer efter Septuaginta: ἐν πίστιν τοῖς λόγοις! Og tilsvarende siges det lige efter, i 28,1: “Forbandet være den, der ikke holder ordene i denne lov i hævd og følger dem. Og hele folket skal sige amen. Hvis du adlyder Herren din Gud og omhyggeligt følger alle hans befalinger, som jeg giver dig i dag, vil Herren din Gud ophøje dig over alle jordens folk”. Så jeg kan virkelig ikke se andet, end at den erkendelse af lovens absolutte krav (og dermed implicite dødsdom), som vi finder hos Jakob og Paulus, allerede ligger fuldt udfoldet hos Moses.

Det er sandt, at vi hos Moses også møder udsagn om, at den lydige virkelig holder loven! – men dem møder vi som bekendt også hos Paulus (Ladd 1993, 539). At vi hos Moses møder såvel erkendelsen af lovens absolutte krav og menneskets uvægerlige kommen-til-kort som tilliden til, at vi i relativ forstand kan holde loven, er ikke spor anderledes eller mere mærkværdigt end Paulus’ samtidige tale om retfærdiggørelsen ved tro og dom efter gerninger!

Ganske vist skelner Moseloven ikke knivskarpt mellem lydighed imod civil retfærdighed, lydighed imod kulten og lydighed imod Herren. Der er højst betoningsfor-

skelle, men ikke en knivskarp skelnen. Det er en skelnen, der først bliver klarere efterhånden og først bliver helt klar i Det Nye Testamente, særligt hos Paulus. Men fordi det i Det Gamle Testaments teokratiske lov flyder mere eller mindre sammen, skelnes der heller ikke knivskarpt mellem den delvise opfyldelse af loven, hvorved israelitten “skal leve” i social og civil forstand, og den fuldkomne opfyldelse af loven, hvorved man “skal leve” i evig forstand for Herrens åsyn. Det er en skelnen, der først bliver klar efterhånden.²

Men så vidt jeg kan se det, zoomer Paulus her ind på evighedens, på gudsrelationens retfærdighed – her vil en delvis lovopfyldelse ikke være nok. Det betyder ikke, at han vil benægte, at israelitten kan leve i en delvis, en relativ lovopfyldelse, og på den måde få lov til at “leve” i social og civil forstand. Det betyder heller ikke, at han vil benægte, at Moses/loven/Herren også kan have denne relative lovopfyldelse i tanke – her og nu zoomer han bare ind på evighedens perspektiv, på gudsrelationens perspektiv.

Thi – ganske enkelt – loven kunne aldrig blive dødens tjeneste, hvis dens inderste formål var en relativ opfyldelse og et herpå hvilende socialt og civilt liv. “Lovens forbandelse” er i Moselovens kontekst forbandelse over den, der ikke opfylder loven til punkt og prikke; sådan er det i Moses’ mund. Men “lovens forbandelse” er i Paulus’ fortolkning ikke først og fremmest forbandelse over synderen, men tværtimod

forbandelse over den selvretfærdige. Den, der er under forbandelse, er netop ikke den, der *mangler* lovgerninger (altså synderen), men tværtimod den, der *har* lovgerninger (altså lovtrællen, den selvretfærdige)!

“For alle de, som har lovgerninger (ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν – ”er af” lovgerninger), er under forbandelse, for der står skrevet: ‘Forbandet være enhver, som ikke bliver ved alt det, som står skrevet i lovbogen, og følger det’. Lovens forbandelse er altså for mig at se udtrykt dobbelt her: *Eksplicit* i selve forbandelsesordet: “Forbandet være enhver, som ikke bliver ved alt det, som står skrevet i lovbogen, og følger det” – og *implicit* i løfteordet: “Den, der holder budene, skal leve ved dem”. Den, der vil forliges med Gud ved opfyldelse af loven, stiller altså sig selv ind under forbandelse (Marshall 2004, 217).

Guds viatoriske åbenbaring

Vi taler i dag om en “medvandrende”, viatorisk forkyndelse, hvor tilhørere inviteres til selv at vandre med i opdagelsen af budskabet. Man bliver som tilhører medskaber af budskabet – fordi der er så megen større kraft i det, man selv formulerer, end det, der bliver dikteret en.

Det fascinerende ved Paulus’ syn på loven er, at det er præcis sådan, Gud dømmes synden i vores liv: Gud dømmes ikke ved at dømme, men ved at byde – ved gennem loven at byde fuldkommen hellighed, og dernæst love liv *på betingelse* af denne lovopfyldelse. Det er helt dialogisk og narrativt og postmoderne (på en måde, man egentlig ikke ville vente af en autoritativ åbenbaring): Han proklamerer ikke dommen, men lægger budet og løftet frem – og så overlader han det til os selv at drage slutningen og afslutte prædikenen: Men så har *jeg* da et problem...

Herren har formuleret det som et løfte om liv – men så snart løftet træffer os, der

ikke kan opfylde det, bliver det til forbandelse. Og denne forbandelse forbliver vi under, indtil vi kommer til Kristus, opgiver selvretfærdigheden og i stedet søger trosretfærdigheden.

Denne foredragsrække blev præsenteret med indledningen: “Paulus synes i Gal 3,12 og Rom 10,5 at citere teksten fra 3 Mos 18,5 som belæg for retfærdigheden af loven, det vil sige gerningsretfærdighed”. Men det er præcis dette lighedstegn, jeg er uenig i. Paulus præsenterer citatet fra 3 Mos 18 som belæg for retfærdigheden af loven, ja – den retfærdighed, ved fuldkommen lovopfyldelse, som afspejler Guds egen hellighed. I den forstand er “retfærdigheden af loven” indholdet af Guds løfteord. Guds absolutte hellighed kan umuligt udtrykkes i en forventning om delvis hellighed i vores liv.

Men det er ikke noget belæg for en gerningsretfærdighed, Paulus så skulle tillægge Moses og tage afstand fra: forestillingen om, at det er muligt for en synder at opnå en slags fortjenstfuld retfærdighed, en delvis retfærdighed, hvorefter Gud ved sin nåde eftergiver det, der mangler. Det er sådan, gerningsretfærdigheden tænker; der er ingen gerningsretfærdighedsteologi, der vil hævde, at nogen kan opnå absolut syndfrihed. Men man forestiller sig, at man opfylder den så godt, man nu kan, og så belønner Gud den gode vilje ved en *bail out*...

Hverken Herren eller loven eller Moses siger noget om, at lovopfyldelsen skulle være mulig for en synder. Moses selv var tydeligvis en synder, der ikke “blev i alt det”, som står skrevet i hans egen lovbog. Derfor er det virkelig sært at skulle se for sig, at Mosebøgerne skulle lægge Moses den forestilling i munden, at det skulle være muligt at opfylde den. Han er, som pagtens mellemmand, selv det bedste eksempel på, at Guds børn lever af Guds nåde. Han opstiller i loven blot det vilkår, hvorunder lovens

retfærdighed skulle opnås: at man bliver i *alt* det, der står i lovbogen. Og at den dermed ikke er mulig for syndere.

Jeg forstår altså Paulus således, at han med sine Moses-citater ikke sætter gerningsretfærdighedens vranglære op imod den rette lære, og så henter belæg for vranglæren hos Moses – men han sætter *Guds to røster* op imod hinanden: loven og evangeliet. Der er altså tale om et ægte gudsord hos Moses – nemlig lovens ord, der lover liv og frelse på betingelse af absolut lovopfyldelse. Ikke som nogen vranglære, ikke som nogen misforståelse hos Moses, heller ikke som judaisternes misbrug af Moses, men som et genuint gudsord: lovens ord, der i mødet med syndere bliver dommens ord. Hvorefter gudsordets anden røst tager over: nådens ord, retfærdiggørelsen af tro. Det er denne “hermeneutiske nøgle” til læsningen af Skriftens to pagter, der er bærende i en luthersk forståelse, som den for eksempel beskrives af C. Fr. Wisløff og C. F. W. Walther (Wisløff 1963, 95-104, Walther 1929, 6-30).

Det er indlysende, at denne skelnen mellem de to pagter ikke er en skelnen mellem Det Gamle Testamente og Det Nye Testamente. Hvad der måske er knap så indlysende, er, at man heller ikke systematisk kan fordele hver enkelt sætning i Skriften (for eksempel ud fra grammatikken!), som om denne sætning hører til loven, denne sætning til evangeliet, denne halve sætning til formaningen og så videre. Den slags dissektion bliver let til en livløs skalpeldisciplin, en slags homiletisk firekildhypotese. Virkeligheden er, at samme ord, samme sætning, samme bibelske tema ofte i det ene menneskes øre kan fungere som dødende lov, i det andet menneskes øre som befriende evangelium, i det tredje menneskes øre som forpligtende formaning. Denne iagttagelse er ikke bare et udtryk for

subjektivisme og receptionisme, men et udtryk for Helligåndens suveræne handling med den enkelte. Her er det særdeles interessant, at Moses åbenbart selv vidste, at loven var foreløbig! – to ting:

(1) Hans syn af Messias som den nye pagts profet. I 5 Mos 18,15ff ser Moses frem mod den kommende profet, der som han selv skal åbenbare Guds pagt – men en pagt ganske anderledes end Sinajpagten, som folket ikke kunne udholde og derfor frabad sig at høre mere! I stedet for at bebrejde folket deres klage over loven siger Herren sandelig: “De har ret i, hvad de siger...” – det her kan ingen leve med; det ved Moses udmærket. *I den forstand* ved Moses godt, at lovpagten er dødens tjeneste. Det er jo heller ikke nogen usandsynlig tanke; Jeremias vidste udmærket, at lovpagten var noget foreløbigt: “Der skal komme dage, siger Herren, da jeg slutter en ny pagt med Israels hus og med Judas hus, en pagt, der ikke er som den, jeg sluttede med deres fædre, den dag jeg tog dem ved hånden og førte dem ud af Egypten” (Jer 31,31).

(2) Hans syn for nåden. Da Moses havde udhugget det nye sæt af lovens stentavler, gik Herren forbi ham og råbte: “Herren, Herren er en barmhjertig og nådig Gud, sen til vrede og rig på troskab (ὁσί) og sandhed. Han bevarer troskab (ὁσί) i tusind slægtled, tilgiver skyld og overtrædelse og synd; men han lader ikke den skyldige ustraffet” (2 Mos 34). Nådens pagtstroskab er intet mindre end essensen af Herrens navn (v. 5). Han ved udmærket, at Sinajpagten med dens krav om fuldkommen lovopfyldelse ikke kan have det sidste ord. Netop derfor indeholder loven også *soningen* – som i ét forener lovkravet og nåden. Og: Moses kender faktisk nåden ikke blot som soning, men også som overbærenhed, barmhjertighed, tilgivelse, syndernes forladelse. Dette er Sinajpagtens aspekt som nådespagt.

Moses kender altså også nåden som tilgivelse og barmhjertighed og ikke blot som en konsekutiv, en sekundær lovopfyldelse – en plan B, hvor den primære lovopfyldelse ikke lykkedes.

Jeg tror altså, at Moses i et vist omfang selv har vidst eller i hvert fald anet, at loven kunne ikke få det sidste ord. Men det kan vel naturligt kun være en slags anelse; han kan jo ikke godt have rendt rundt på Sinaj og tilføjet, at for øvrigt er det her ikke helt så alvorligt igen; der kommer en anden halvleg. Loven er ikke en pædagogisk fake-åbenbaring (som nogle prædikanters faste første del af prædikenen!) – men Guds fremmede gerning (Andersen 2006 bd. I, 232f).

2. Vi forkynder Det Gamle Testaments lov som sandt tolket og skærpet i Kristus

Loven og evangeliet som antiteser er den ene side af forholdet mellem de to pagter. Den anden side er den fremadskridende åbenbaring; lovpagten som en forløber for, en foregribelse af nådespagten. Det er allerede nævnt ovenfor, at Sinajpagten indeholder nådesaspekter; tilsvarende indeholder Kristuspagten lovaspekter (det er blandt andet derfor, det er så håbløst, når bibellæsere og endda teologer forstår “loven og evangeliet” som identisk med “Det Gamle Testamente og Det Nye Testamente”).

Jesus nøjes derfor ikke med at indstifte og proklamere en ny pagt; han skærper og radikaliserer den gamle pagt (Sjaastad 2008, 42f⁸). Med de lutherske termer sker det såvel i lovens anden brug, den pædagogiske, tugtemesterens funktion, som i lovens tredje brug, den formanende funktion (Andersen 2006, 233f, bd.1). Mindre kendt er det, at Luther, ligesom han talte om lovens to brug, talte om “evangeliets to opgaver”, hvoraf den første netop er at fortolke

og skærpe loven!⁴

Der er altså ikke blot tale om en fremadskridende åbenbaring i aftegningen af Messias, men også om en fremadskridende åbenbaring i loven, *i budene*: I Det Gamle Testamente er den først og fremmest forbud (de 10 bud): *Du må ikke* – den indeholder kærlighedsbudet; men det står ikke i forgrunden. I Det Nye Testamente derimod er loven først og fremmest kærlighedsbud: *Du skal elske!* – Det Nye Testamente indeholder enkeltbud og kasuistik, men det står ikke i forgrunden.

Bjørn Nørgaards glasmosaikker i Christianskirken i Fredericia (kan ses på www.elskdingfjende.dk) stiller på klassisk vis den gamle pagt over for den nye pagt. I venstre side har vi Moses, der for en gangs skyld ikke stolt og glad præsenterer tavlerne for folket, sådan som man normalt ser det; Moses nærmest krammer eller kryster tavlerne i favnen, næsten neurotisk eller skræmt. Og det, der på højre side stilles op over for Moses med lovens tavler, er ikke Kristus på korset eller Guds lam eller andre nådesmotiver. Det, der er modstillet lovens tavler, er Bjergprædikenen.

Hele værket har Bjørn Nørgaard selv givet temaet “Du skal elske din fjende” – for ham er den nye pagt ikke så meget nådespagten, som det er kærlighedsbudet. Og det vil jeg jo da bestemt have mine store forbehold overfor. Men med det forbehold er billedet ganske fremragende: Sværdet og liljen, dommen og nåden er med – omgivet af en vrimmel af øjne og ører: Hør nu efter – se nu, hvem det er, der taler her. Og over Kristi hoved svæver et af Bjørn Nørgaards livssymboler: de levende celler. Dette er ikke længere dødens tjeneste, men livets tjeneste!

Jeg skal lige understrege, at Bjergprædikenen er for mig først og fremmest *etik*

og ikke *dom*. Dens hensigt er ikke først og fremmest syndserkendelsen, men kærligheden. Mose lov er givet for at forværre os; men Kristi lov er givet for at forbedre os.

Alligevel er der intet i Skriften, der så dybt tolker moseloven som Kristi lov, som Bjergprædikenen. Vores retfærdighed skal ”langt overgå de skriftkloges og farisæernes” (Matt 5,20). Jeg tror faktisk ikke, at Jesus her tænker på, at vi ved trosretfærdiggørelsen skal overgå lovretfærdigheden – vi skal opfylde loven bedre end de skriftkloge og farisæerne, som ikke har syn for det største bud. Og netop kærlighedsbudet gør lovens dom ubærlig og uomgængelig.

Kristus følger egentlig ikke noget nyt til loven, men tolker den i evangeliets lys – befrier den fra det babylonske fangenskab, som de skriftkloge havde spærret den inde i. Kærlighedsbudet ligger allerede i moseloven, men langt mere skjult og ubetonet. Nu trækker Jesus det frem som hovedsagen, det største bud.

Måske bør der tilsvarende være en fremadskridende syndserkendelse i forkyndelsen: Vi går fra den overfladiske til den dybe syndserkendelse. Kristi lov er strengere end Mose lov – men fordi den lyder på nådens baggrund, er den alligevel ikke dødens tjeneste! Den står i livets tjeneste.

3. Vi forkynder Det Gamle Testaments lov som opfyldt i Kristus

Forkyndelsen af Det Gamle Testaments lov er også at forkynde soningen. Det er dette aspekt i lovpagten, der foreløbigt udtrykker Guds nåde, givet allerede til Abraham, og som endeligt udfoldes og åbenbares i Det Nye Testamente (Nordlander 1993, 25). Messias er derfor ikke blot at finde i forudsigelserne og forbillederne i Det Gamle Testamente, men i selve lovens hjerte: “I skal ligne Gud som hans kære børn og vandre i kærlighed, ligesom Kristus elskede os og

gav sig selv hen for os som en gave og et offer til Gud, en liflig duft” (Ef 5,1f).

Den ”liflige duft” er en teknisk term for brænd- og sonofrene (3 Mos 1,9.13.17; 3,16; 4,21 og så videre). Kristi offer ses her som en opfyldelse af soningsordningen i Det Gamle Testamente. Gud indånder den “liflige duft” af sonofferet – ikke fordi han elsker den kvalme stank af brændt kød, men fordi den stiller hans vrede og skaffer soning. Således er også Kristi korsdød en liflig duft for Gud – ikke fordi Gud elsker at høre sin søns fortvivlede klage fra korset, men fordi den stiller hans vrede og skaffer soning.

Det er dette aspekt ved den nye pagt, der allerstærkest byder anstændighed og naturlig religiøsitet imod, og som virkelig sikrer dens karakter af dårskab og forargelse: at Kristus ikke blot dør under Guds bifaldende smil, men under lovens forbandede og Guds vrede (Gal 3,13).

Men det er også dette aspekt ved den gamle pagt, der allerstærkest fremhæver dens karakter af nådepagt! Selv om renselsen og soningen er tilstede i den gamle pagt som en foreløbig, ja ligefrem kødelig (σαρκός⁵) bestemmelse, er den dog åbenbart i stand til at udskyde dommen, skyde opgøret foran sig år efter år, indtil Kristus kommer og tager al skyld på sig til alle tider.

Og det er vel først og fremmest på denne måde, Moseloven er en skygge:

“Ham gjorde Gud ved hans blod til et sonoffer (ἱλαστήριον⁶) ved troen for at vise sin retfærdighed, fordi han havde ladet de tidligere synder ustraffede, dengang han bar over med dem, for i den tid, der nu er inde, at vise sin retfærdighed, så han selv er retfærdig og gør den retfærdig, som tror på Jesus” (Rom 3,25f). I soningen illustreres ikke blot Guds nåde – den virkeliggøres.

Funktionen med soningen i Det Gamle Testamente er ikke blot *illustration*, at il-

lustrere den endelige soning ved Kristus på korset – den er i egentligste forstand *overbærenhed*: Ved hjælp af soningen, de daglige sonofre og ikke mindst den store forsoningsdag, udskydes dommen, indtil det sande offer, den sande liflige duft kommer med Kristi død. Den bringer kødelig renhed, altså ikke syndig renhed, men midlertidig renhed, renhed for denne æon, men ikke for den næste; dertil må sagen selv komme med Kristus.

4. Vi underviser i Det Gamle Testaments lov som Guds ord

Loven i Det Gamle Testamente indeholder aspekter og bud, som slet ikke stemmer med vore forventninger til et ægte gudsord, men som snarere ligner nedslag af en primitiv religion. Vi står altså med en apologetisk opgave, hvor vi skal begrunde, hvorfor vi overhovedet beskæftiger os med den som Guds ord!

Således for eksempel i Karsten Valens artikel *Gud, krig og grusomheter i GT* (Sjastad 2008, 209ff). Det er måske nok ikke en central opgave for forkyndelsen; men det er helt bestemt en central opgave for undervisningen! For det handler ikke bare om et isoleret, stædigt bibelsyn, men om det aspekt i loven, der proklamerer Guds helighed, og som *derfor* tænder menneskets protest (Nordlander 1993, 16).

Hvorfor tillades flerkoneri? Hvad er det for diskriminerende regler om menstruation og urenhed og så videre? Hvorfor accepterer moseloven slaveri? Uden at ville underkende det stødende aspekt i disse tekster, og uden at ville forsvare Gud, vil jeg alligevel foreslå en vinkel (som bestemt ikke er ufarlig, men som måske kan løse et og andet): Vi erkender nødvendigheden af *kontekstualisering*: at vi ikke formulerer os ens i en hvilken som helst kontekst, men ændrer vores tilknytningspunkter, vores

aktuelle anliggender, vore billeder og så videre fra tid til tid, fra kultur til kultur, fra generation til generation – ikke for at forandre budskabet, men netop for at bevare budskabet uændret. Men sagen er jo den, at vi i dette blot går i Guds fodspor! Gud har selv kontekstualiseret sin åbenbaring. Han har ikke blot åbenbaret sig i tidløse principper, men taget den konkrete kultur, dens sprog, dens skikke til efterretning – og talt konkret ind i dén!

Det vil sige, at meget af dette virkelig er “tids- og kulturbestemt” – men ikke *bestemt af* tiden og kulturen (som den religionshistoriske kritik vil hævde det); det er *bestemt af Gud* for en bestemt tid og en bestemt kultur. Det er derfor ikke alle regler, der gælder i dag – ikke fordi vi suverænt har erklæret dem for forældede, men fordi de blev givet af Gud til en bestemt kulturel og pagtshistorisk situation.

At det gælder for eksempel lovene om renhed/urenhed, ses jo allerede af det grundlæggende, at vi ikke må overholde dem længere! Ligesom loven om omskærelsen som pagtstegn ikke *må* overholdes af hedningefolkene (jf Galaterbrevet), *må* vi ikke længere regne den menstruerende kvinde for uren. Hendes “urenhed” var altså udelukkende Guds bestemmelse for den tid og det folk; den var ikke nogen objektiv, iboende snavsethed eller skam.

Det betyder også, at Moseloven næppe havde fået nøjagtig samme udformning, hvis den var givet til keltere, i Japan, eller i Danmarks grønne bøgelunde. Gud tager højde for konteksten! Han har også taget ikke-ideelle forhold til efterretning og taget højde for dem. Han lovgiver om slaveri og giver regler om flerkoneri, ikke fordi han synes at slaveri og flerkoneri er en god idé, men fordi han tager højde for en dårlig idé.

Dette er den grundlæggende skellen mellem syndefaldsordninger og skabelses-

” Stik imod al naturlig religiøsitet hævder Paulus, at loven ikke hæmmer, men fremmer synden. ”

ordninger: Det er ikke alle Guds ordninger, der er ideelle bud; nogle af dem (skilsmissebreve, kongeloven, strafferet, visse regler om renhed/urenhed og så videre) er syndefaldsordninger: gudgivne bud, som vil beskytte en falden slægt imod de værste konsekvenser af dens egen ulydighed. De pragmatiske syndefaldsordninger og de ideelle skabelsesordninger er ofte i moseloven vævet sammen, så vi ikke kan skille dem klart ad; men selve den grundlæggende skelnen er væsentlig!

Vi ved ikke, hvor langt Gud er gået i sin kommen-mennesker-i-møde. Men når vi ser, hvor langt han faktisk gik i Jesus, så tør vi vist godt antage, at Gud har kunnet gå *meget* langt...

Sådan er hans kærlighed til mennesker. Sådan er hans vilje til at møde mennesker, hvor de er. Og ikke, hvor de burde være.

5. Vi forkynder Det Gamle Testaments lov som sat ud af kraft i Kristus

Vi taler i dette sidste punkt ikke blot om Moseloven, om loven i GT, men om loven i Guds frelsesplan: Guds lov som krav og dom til alle tider, i alle æoner. Denne lov finder først og fremmest sit udtryk i Moseloven, men også i samvittighedens lov, i andre religioner, i Det Nye Testaments etik, i Kristi undervisning og så videre – overalt, hvor Gud åbenbarer sine bud, sin etik, sine krav og sine domme.

Det er i hele denne videre forstand, loven bliver til dødens tjeneste, nemlig i det afslørende møde med synd og selvretfærdighed. Det er ikke alene Moseloven, der er dét – selv om den, “indristet med bogstaver

i sten”, er lovens vigtigste nedslag. I al sand lov afspejles Skaberens hellighed, ja til syvende og sidst hans inderste væsen som kærlighed: negationen til al ondskab og alt had.

Paulus går endnu videre: Loven er dødens tjeneste – ikke blot ved at dømme synderen til døden, men ved at forværre synderen! Stik imod al naturlig religiøsitet hævder Paulus, at loven ikke hæmmer, men fremmer synden – at den er “syndens kraft” (1 Kor 15,56), at den “gør faldet større” (Rom 5,20), at den, skønt den egentlig var til liv, bliver til død, fordi den “kalder de syndige lidenskaber frem (...) vækker al slags begær”, så “synden lever op” og derigennem bliver min død (Rom 7).

Dette er Paulus *næstdristigste* lære om loven! Forkyndt så forargeligt og bagvendt, at der vel skulle en eksfarisæer til for at formulere det så udæskende.

Dette har – i syndens og dødens verden – hele tiden været lovens hensigt, dens *for at*: “For af lovgerninger bliver intet menneske retfærdigt over for ham; det, der kommer ved loven, er jo syndserkendelse” (Rom 3,20). Den er ikke en pædagogisk fake, for den udtrykker Guds eget væsen, som det allerede blev åbenbart for mennesket før faldet. Men over for syndere har den, *må den have*, den hensigt, der egentlig er fremmed for kærlighedens og livets Gud: at føre til forværring og fortvivlelse.

At budet i sin oprindelse “var til liv”, forstår jeg som et udtryk for, at loven jo udtrykker Guds kærligheds og helligheds væsen, som *dermed og i denne forstand* netop er til liv. Sådan var dens hensigt i Edens

have. Derimod har den aldrig "været til liv" i den forstand, at nogen skulle forestille sig, at syndere (eller dermed noget menneske overhovedet) skulle kunne opfylde den og derved vinde liv igennem den. Derfor har – i syndens og dødens verden – loven aldrig haft livet som hensigt. Her har den (Rom 3,20) alene haft syndserkendelsen som hensigt (indtil den i gudsriget får sin endelige funktion: formaningen til kærlighed og heligt liv).

Herefter følger Paulus' allerdristigste lære om loven: at den er sat ud af kraft. Og heller ikke dette er en pædagogisk spidsformulering eller en psykologisk oplevelse blot. Dette er selve kernen i den kristne frihed, evangeliets frigørende kraft – den jubel og glæde, som kun kan forstås af det bøjede menneske, der har frygtet for Guds vrede og sin egen uforbederlighed.

Dette er den grundlæggende skelnen mellem loven og evangeliet (Andersen 2006, 195-199, bd. I), som ikke er en dogmatisk finesse, men kernen i al kristen frihed og glæde:

"[Kristus] satte loven med dens bud og bestemmelser ud af kraft for i sig at skabe ét nyt menneske af de to og således stifte fred" (Ef 2,15).

"Synden skal ikke være herre over jer, for I er ikke under loven, men under nåden" (Rom 6,14).

"Men nu er vi løst fra loven og er døde fra det, vi før var fanget i, så at vi er tjenere i Åndens nye liv, og ikke i bogstavens gamle" (Rom 7,6).

"Ved at tale om en ny pagt har han gjort den tidligere forældet; men det, som er gjort forældet og er gammelt, er nær ved at forsvinde" (Hebr 8,13).

Det er vel at mærke ikke bare Moselovens kultiske og teokratiske forskrifter, der er afskaffet, det er al Guds lov, nemlig i gudsforholdet. Det er ikke bare kultiske og

teokratiske gerninger, der ikke fører til frelse, men simpelt hen gerninger. Det er ikke bare den, der træller under Moseloven, der går fortabt, men simpelt hen "den, der arbejder" – mens den, som ikke arbejder, det vil sige som ikke søger lovretfærdighedens vej, gøres retfærdig ved tro (Rom 4,4f). "Lov og evangelium samsvarer med det bibelske, tosidige gudsbildet. Når det forkynnes rett, får mennesker et møde med den levende Gud". Således Egil Sjaastads første tese om forholdet mellem loven og evangeliet (Sjaastad 2001, 94).

Et lille forbehold over for formuleringen "det tosidige gudsbillede" – det er jo ikke sådan, at Gud er i splid med sig selv, har et Janusansigt: to ansigter; en Gud, der ikke rigtig ved, hvilket ben han skal stå på, eller hvilket ansigt han nu skal vise os. Gud har kun ét ansigt: kærlighedens ansigt. Men det er sandt, at Guds kærlighed kan reagere i enten vrede og dom (gennem loven) eller gennem glæde og nåde (gennem evangeliet). Og heri er mødet med den levende Gud og ikke blot et dødt, teoretisk begreb.

Et nøgleord i hebræerbrevet er: "det bedre". Den gamle pagt var da bestemt Guds pagt; men den nye pagt er simpelt hen *bedre!* Derfor er det selvbedrag, når de arme læsere, de trængte hebræere, nu åbenbart skæver længselsfuldt tilbage til den gamle tempeltjeneste og den lovens orden, de med omvendelsen har forladt. Nej; Kristus står over Moses (3,1-6); han "er blevet garant for en bedre pagt" (7,22). "Så må Kristus, der i kraft af en evig ånd frembar sig selv som et lydefrit offer til Gud, med sit blod langt bedre kunne rense vor samvittighed fra døde gerninger, så vi kan tjene den levende Gud (9,14).

Friheden fra loven er ikke frihed fra tjenesten eller fra kærlighedsbudet; friheden fra loven er den befriede samvittighed. Dette er Guds egentlige gerning. Lovens

fremmede gerning er foreløbig; den tjener den vigtigere, den bedre, den egentlige hensigt: nådens frihed, der gør det muligt for den afslørede synder at løfte sit hoved frit og uden frygt møde den Helliges elskende blik. Og det er denne befrielse samvittighed, der nu hører Kristi lov, hans skærpede og radikale etik, som *formaning* – som vejledning til et elskende, tjenende liv. Dette er ikke en tilbagevendende til lovens trældom og forbandelse, men mødet med en levende

og opmuntrende etik (Andersen 2006, 165-167, 233f, bd I).

Den nye pagt har først forvandlet menigheden – har helliget den “ved at rense den i badet med vand ved ordet, for at føre kirken frem for sig i herlighed, uden mindste plet eller rynke, hellig og lydefri” (Ef 5,26). Dernæst har den nye pagt forvandlet loven – nemlig ved at gøre den til Kristi lov, til budet i livets tjeneste.

NOTER

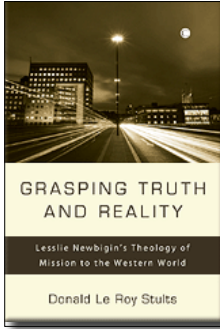
- 1 Det er rigtigt! En yndig lille sammenklappelig rejseskrivepult.
- 2 Det er denne side af forholdet mellem skabelse og genløsning, der på luthersk grund finder et konkret udtryk i skelnen mellem de to regimenter (Andersen, 234-238 bd. I).
- 3 Egil Sjaastads egen artikel *GT i kirkens forkyndelse*
- 4 i en prædiken af 7. dec 1516 (se Lerfeldt, Svend: *Lutherbogen*, København 1967, 64f)
- 5 ”De er, ligesom mad og drikke og forskellige renselser, kun jordiske forskrifter, gyldige indtil tiden for den rigtige ordening” Hebr 9,10.
- 6 Ikke blot “det sonende”, sonofferet, men selve sonedækket på pagtens ark, hvorpå sonofferets blod blev stænket (3 Mos 16).

LITTERATUR

- Andersen, Leif 2006: *Teksten og tiden – en midlertidig bog om forkyndelsen I-II*, Fredericia: Kolon.
- Ladd, George Eldon 1993: *A theology of the New Testament*, rev. ed., Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.
- Marshall, I. Howard 2004: *New Testament Theology*, Illinois: Downers Grove.
- Nordlander, Agne 1993: *Hellighed – kristenlivets tabte dimension*, København: Credo.
- Sjaastad, Egil (red.) 2008: *Med GT på vei til talerstolen*, Oslo: FMH-forlaget.
- Sjaastad, Egil 2001: *Vi forkynner Kristus*, Oslo: Lunde.
- Wisløff, C. Fr. 1963: *Ordet fra Guds munn*, Oslo: Lunde.
- Walther, C. F. W. 1928: *The proper distinction between law and gospel*, St. Louis, Missouri: Concordia Publishing House.

FORFATTEROPLYSNING

Leif Andersen
 Menighedsfakultetet
 Katrinebjergvej 75
 8200 Århus N
 la@teologi.dk
 + 45 86 16 66 66 + 25



Grasping Truth and Reality: Lesslie Newbigin's Theology of Mission to the Western World
Donald Le Roy Stults
Wipf & Stock 2008
295 sider

Anmeldt af **Jeppe Bach Nikolajsen**

Da engelske Lesslie Newbigin i 1974 vender hjem til England efter flere årtiers missionærtjeneste i Indien, vender han hjem til et forandret og – efter hans mening – hedensk England. I de sidste 24 år af sin levetid er han derfor lidenskabeligt optaget af at reflektere over missiologi, ikke i forhold til den tredje verden, men i forhold til den vestlige verden. Da Newbigin i 1984 forelæser på Princeton Theological Seminary slår han derfor tonen ganske bramfrit an med overskriften: "Can the West Be Converted?" Newbigins missiologiske tænkning om den vestlige kultur bliver op gennem 70'erne, 80'erne og 90'erne genstand for megen debat. Desuden fører den til etablering af en række akademiske netværk, som kaldes Gospel and Our Culture Movement. Et sådant netværk bliver først oprettet i England, derefter i Nordamerika og siden i New Zealand. Endvidere står den amerikanske missiolog Wilbert R. Shenk fra 1992 i spidsen for et Newbigin-inspireret forskningsprojekt med titlen Missiology for Western Culture, der fører til udgivelsen af 25 bøger samlet i serien Christian Mission and Modern Culture.

Donald Le Roy Stults, professor ved School of Religion and Philosophy ved Oklahoma Wesleyan University, udgav i 2008

Grasping Truth and Reality: Lesslie Newbigin's Theology of Mission to the Western World, hvor han præsenterer en analyse af Newbigins tanker om mission i den vestlige verden. Bogen er opdelt i otte kapitler. I det første kapitel præsenteres Newbigins liv og virke. Der lægges her særligt vægt på forhold, som bevirker at Newbigin bliver optaget af mission i den vestlige verden. Kapitel to handler om, hvornår og hvordan der opstår en bevidsthed om, at den tidligere kristne vestlige verden nu må betragtes som en missionsmark. Der peges på, at skotske J. H. Oldham allerede på missionskonferencen i Jerusalem i 1928 begynder at rejse spørgsmål om forholdet mellem det kristne evangelium og den sekulariserede vestlige kultur. Kapitel to viser desuden, hvordan Newbigin særligt er påvirket af Karl Barth, af den canadiske historiker og filosof Charles Norris Cochrane og af den ungarske videnskabssteoretiker Michael Polanyi. Efter disse to indledende kapitler analyseres Newbigins tanker om mission i den vestlige verden i kapitel tre til syv. Kapitel tre handler om Newbigins forståelse af åbenbaring. Kapitel fire handler om Newbigins syn på synd og frelse. Kapitel fem handler om Newbigins forståelse af den moderne vestlige kultur. Kapitel seks

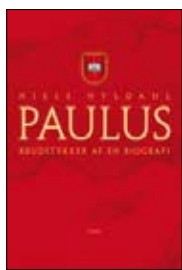
handler om, hvorledes Newbigin udfordrer den vestlige kultur til at vende sig mod Kristus, og endelig handler kapitel syv om, hvilken rolle kirken må spille i den vestlige verden. Bogen afsluttes med kapitel otte, som præsenterer en kritisk og konstruktiv vurdering af Newbigins forfatterskab med særligt henblik på hans tanker om kontekstualisering.

De seneste årtier har Newbigins tænkning været genstand for ganske megen forskning. Hans forfatterskab har været genstand for publicering af adskillige essays og artikler og en del monografier. Der er desuden blevet udarbejdet afhandlinger i Finland, Holland, Tyskland, Italien, England, Canada og USA om hans forfatterskab. I den hidtidige forskning i Newbigins forfatterskab er temaer som evangelikalisme og økumeni (John S. J. Reilly), kristologi og interreligiøs dialog (Joe M. Thomas), udvælgelse og kulturel pluralitet (George R. Hunsberger), missionale ekklesiologi (Michael W. Goheen) og en del andre temaer blevet behandlet. Newbigins bidrag til missionsteologien er efterhånden blevet afdækket. Det viser sig da også, at den tematik, som Stults tager op, er blevet behandlet i en afhandling af finske Jukka Keskitalo (1999). Denne afhandling er imidlertid skrevet på finsk og er af den grund ikke tilgængelig for store dele af det internationale forskningsfællesskab. Det er derfor prisværdigt, at Stults præsenterer bogen, som dækker et hul i Newbigin-forskningen.

Stults præsenterer en fin og dækkende analyse af Newbigins sene forfatterskab. Helt berettiget lader han epistemologi optage megen plads – dog kunne der være brugt mere spalteplass på Newbigins mange tanker om kristendommens rolle i det offent-

lige rum. En styrke ved Stults' arbejde er, at han ikke blot har læst sig ind på Newbigins forfatterskab. Han går ganske ofte også bag om Newbigin og udfolder tanker hos de teologer, som Newbigin er inspireret af. Newbigin har skrevet mere end 30 bøger, og han har mere end 300 mindre publikationer bag sig. Stults kommer vidt omkring i dette omfangsrige forfatterskab. Det kan imidlertid godt undre, at Stults ikke i højere grad gør brug af de afhandlinger, der er skrevet om Newbigin. Det kan ligeledes undre, at der ikke henvises til den efter min mening bedste artikel om Newbigins missiologi for den vestlige kultur *Liberating the Gospel from Its Modern Cage: An Interpretation of Leslie Newbigin's Gospel and Modern Culture Project* (2002) af canadiske Michael W. Goheen. I det hele taget er bogens horisont i høj grad Newbigins forfatterskab. Man kan nogle gange savne, at Newbigin i højere grad bliver brugt som afsæt for et bidrag til en nutidig missionsteologisk debat. Bogens analyser har så at sige ikke rigtigt noget diskursivt moment. Der peges på, at Newbigin sætter fokus på mission i Vesten, men der gribes ikke fat i et moment her for at udvikle det yderligere.

Newbigin tilfører overordnet set missionsteologien to bidrag. Hans tidlige forfatterskab (-1974) kan betragtes som et væsentligt bidrag til udviklingen af en missionale ekklesiologi. Hans sene forfatterskab (1974-1998) kan betragtes som et væsentligt bidrag til udviklingen af en missiologi for den vestlige kultur. Det første bidrag er grundigt behandlet i Michael W. Goheens afhandling (2000). Skal man læse en introduktion til Newbigins bidrag til udviklingen af en missiologi for den vestlige kultur er Stults' bog et fint sted at begynde.



Paulus. Brudstykker af en biografi
Niels Hyldahl
København 2009
Anis Forlag
160 sider

Anmeldt af **Peter V. Legarth**

Det er velkendt, at der findes et såkaldt nyt Paulus-perspektiv. Mindre kendt er det, at der også findes en ny Paulus-kronologi. En af de mest fremtrædende fortalere for denne kronologi er Niels Hyldahl, tidligere professor i Det Nye Testamente ved Københavns Universitet.

Talsmænd for den nye Paulus-kronologi nærer stor mistro til Apostlenes Gerninger som historisk kilde. Dette skrift er ifølge Hyldahl måske blevet affattet så sent som 140 e.Kr. Kortene over Lilleasien og Grækenland med de stiplede linier, der angiver Paulus' tre missionsrejser må ifølge Hyldahl skrottes. De kan fortælle os, hvorledes forfatteren af Apostlenes Gerninger forestillede sig situationen, men de kan ikke vise os, hvorledes Paulus' rejser i virkeligheden forløb. Hyldahl vil imidlertid hjælpe os på vej, så vi får det sande billede af situationen uden glorificeringen i Apostlenes Gerninger.

Sine synspunkter har Hyldahl udviklet i adskillige studier. Den sidste nye er bogen *Paulus. Brudstykker af en biografi*. Hyldahl vover ikke at kalde den en Paulus-biografi, da vi ikke har oplysninger om Paulus' fødsel, endsige hans død. Der bliver derfor blot tale om nogle brudstykker, som det fremgår af bogens titel.

Jeg kan ikke her gå i detaljer med de mange informationer, som Hyldahl serverer for os. Men så meget kan siges, at der virkelig er tale om brudstykker. De mange historiske oplysninger i Paulus' breve udgør brikker i et puslespil, der skal ordnes, men som sagt uden inddragelse af Apostlenes Gerninger (undtagen de såkaldte vistykker, der anvendes "med største forsigtighed"). Spændende er det at følge dette forsøg på at få puslebrikkerne til at udgøre et mønster.

Ifølge Hyldahl har en række begivenheder fundet sted i en anden rækkefølge end det, der fremgår af Apostlenes Gerninger. For eksempel skal de galatiske menigheder være grundlagt forud for apostelmødet (side 57).

En vigtig tese for Hyldahl er det, at alle Paulus' breve (undtagen 1. og 2. Thessalonikerbrev, der er skrevet før apostelmødet, og de deuteropaulinske pastoralbreve) er skrevet inden for et tidsrum på et år eller mindre. Hyldahl kan endda foretage en præcis datering af disse breve og af vigtige begivenheder i Paulus' liv. Paulus skal være kaldet så sent som i år 40. Apostelmødet skal have fundet sted i sommeren 53. Og Paulus skal have siddet i fængsel i Efesos i efteråret/vinteren 53-54. Paulus' breve skal

være affattet i perioden februar 54 til januar/februar 55. Og året efter, i foråret 56, ankommer Paulus ifølge Hyldahl til Rom.

Hyldahl skildrer blandt andet den korinthiske situation og plæderer overbevisende for, at Paulus' første brev til menigheden findes i 2 Kor 6,14-7,1. Menigheden reagerer med et brev, som Paulus besvarer i 1. Korintherbrev, og Hyldahl bestemmer 1. Korintherbrev som det såkaldte tårebrev (2 Kor 2,4). I dette brev og i det efterfølgende 2. Korintherbrev står Paulus ifølge Hyldahl i polemisk front imod Apollos. Paulus anser ikke Apollos for at være kristen, hvilket Hyldahl udleder af 2 Kor 10-13, der skal være rettet imod Apollos og hans tilhængere (side 129) - et besynderlig synspunkt, når Paulus i 1 Kor 3,4-9.22 jo slet ikke reserverer sig over for denne samme Apollos. Med til billedet hører det også, at Paulus kun skal have besøgt menigheden i Korinth to gange. Overraskende nok har Hyldahl haft held til at få sin tolkning præsenteret i fodnoter til 2 Kor 12,14 og 13,1 i den autoriserede bibeloversættelse af 1992.

Hyldahl tager også stilling til det nye Paulus-perspektiv, som han ikke kan tilslutte sig. Sanders hævder, at Paulus ikke brød med jødedommen. Det eneste, Paulus ville, var at give ikke-jøder adgang til Guds frelse, uden at de skulle overholde Moseloven. Hyldahl svarer, at hvis det er rigtigt, er konsekvensen, at der er to veje til Gud, en for jøder via Moseloven uden tro på Kristus og en anden for ikke-jøder, uden om Moseloven (side 109). Men Hyldahl spørger, om det er sandsynligt, at Paulus vil hævde dette? Og i det hele taget er Paulus stærkt polemisk over for jødedommen og også over for Moseloven, som ifølge Gal 3,19 skal stam-

me fra dæmoner! Paulus tog ifølge Galaterbrevet skarpt afstand fra jødedommen, og dette har det nye Paulus-perspektiv ikke tilstrækkeligt blik for ifølge Hyldahl.

Det skal her også påpeges, at Hyldahl ikke viger tilbage for tekstrettelser. Ifølge ApG 21,20 vækker Paulus mistro hos Kristus-troende jøder i Jerusalem. Men det er ifølge Hyldahl svært at forstå. Derfor er det bedst at foretage en tekstrettelse og fjerne tw/n pepisteuko, twn fra ApG 21,20 (side 137). Det var ifølge Hyldahl de ikke-troende jøder, der var skeptiske over for Paulus.

Bogen er velskrevet. Den er præget af engagement. Der står noget spil. Teserne er klare. Hyldahl forfalder ikke til den fristelse at udtrykke sig indviklet for at fremstå lærd ved hjælp af et indviklet sprog. Hans bog er nem at forstå, og hans pointer fremstår klart. Hyldahls bog er original. Men efter min opfattelse skæmmes bogen af megen påståelighed, hvor en bestemt tolkning formuleres som selvfølgelig, og andre tolkninger end ikke nævnes. Uden diskussion slås det fast, at *Guds Israel* i Gal 6,16 betegner den Kristus-troende menighed (side 110f). Uden videre konstateres det, at det ikke er muligt at forene de lovkritiske udsagn i Galaterbrevet med de lovpositive udsagn i Romerbrevet (side 112f). Og Hyldahl fastslår uden at argumentere for det, at Paulus i 2 Kor 2,5-11 fortryder udstødelsen af den mand, der levede med sin fars hustru (1 Kor 5,1-5) (side 124) – og så videre. Det kan være forfriskende og underholdende at lytte til en mand, der bevæger sig rundt i sit selvkonstruerede univers, men man sidder tilbage med den mistanke, at det er et korthus.

KENNETH E. BAILEY

JESUS SET MED MELLE- ØSTLIGE ØJNE

STUDIER I EVANGELIERNES
KULTURELLE KONTEKST

»I mit arbejde med Det Nye Testamente skelner jeg mellem et før og et efter, jeg lærte Kenneth E. Baileys bøger at kende. Indtil videre har jeg ikke mødt en teologisk forsker, der har kunnet give mig så mange, så dyrebare og så overraskende vinkler på evangelierne. Bailey har levet årtier i Mellemøsten og er fortrolig med det miljø, evangelierne er blevet til i. ... 50-60 års intenst arbejde med evangeliernes beretninger er samlet i denne udgivelse, som er et originalt bidrag til evangelieforskningen og en uvurderlig håndsækning til almindelige bibellæsere og alle andre, der ønsker nyt lys over kendte og fortrolige tekster.«
Børge Haahr Andersen, rektor for Dansk Bibel-Institut

Dette er første bind i serien. Bind II udkommer 1. oktober.



KOLON CREDO

FORLAGSGRUPPEN LOHSE
TLF.: 75 93 44 55
WWW.FORLAGETKOLON.DK

KURT E. LARSEN

FRA CHRISTENSEN TIL KRARUP

DANSK KIRKELIV I DET 20.
ÅRHUNDREDE

»Samtidshistorie er en vanskelig disciplin, fordi historikeren skriver om en tid, han selv er en del af. Ikke desto mindre er det lykkedes for Kurt Larsen at give en saglig og objektiv fremstilling af det 20. århundredes kirkehistorie.

Bogen er bygget op over en række tematiske linier, der vidner om stort overblik og et sikkert greb om det historiske stof. Samtidig indeholder bogen en imponerende detaljerighed, som er en guldgrube for den, der søger viden om personer og kirkelige bevægelser.

Jeg glæder mig over denne første samlede fremstilling af det 20. århundredes kirkehistorie.«

Karsten Nissen, Biskop, Viborg Stift



KOLON

FORLAGSGRUPPEN LOHSE
TLF.: 75 93 44 55
WWW.FORLAGETKOLON.DK

INDHOLD

INTRODUKTION

Den kristne og loven
Leif Andersen og Peter V. Legarth 3

ARTIKLER

3 Mos 18,5 - mener Moses virkelig, at vi kan opfylde
hele loven?
Lektor Carsten Vang 7

Jesus + loven = MMMC
En undersøgelse af Jesu grundlæggende forhold til loven
Lektor Morten Hørning Jensen 17

Paulus og Moses. Tolkningen af 3 Mos 18,5 i Rom 10,5
og Gal 3,12
Professor Peter V. Legarth 37

Luthers udlægning af 3 Mos 18,5 i lyset af hans
forståelse af lov og evangelium
Professor Asger Chr. Højlund 48

Tolkningen af Det Gamle Testaments lov i nutidig
etisk refleksion
Professor Kurt Christensen 61

At forkynde en skygge
Lektor Leif Andersen 71

ANMELDELSER

Grasping Truth and Reality
Stipendiat Jeppe Bach Nikolajsen 84

Paulus. Brudstykker af en biografi
Professor Peter V. Legarth 86