

En vurdering af E. P. Sanders forståelse af retfærdiggørelse af tro ud fra en analyse af Galaterbrevet 2,11-21

Troen retfærdiggør altså, fordi den griber om og ejer den skat, nemlig den nærværende Kristus.

– *Dr. Martin Luther*

Bacheloropgave af:
Mikael Hvas Skovgård
Nr. 0501
Den 07.06.11

Indholdsfortegnelse

1. <u>Indledning</u>	3
2. <u>Præsentation af Sanders' hovedsynspunkter</u>	3
1. <u>Den teologiske baggrund for Sanders</u>	3
2. <u>Sanders' forståelse af jødedommen</u>	4
3. <u>Pagtsnomisme</u>	4
4. <u>Paulus' opgør med loven</u>	5
5. <u>From solution to plight</u>	6
6. <u>Sanders' forståelse af retfærdiggørelse af tro</u>	7
7. <u>Participatoriske og Juridiske begreber om soteriologi</u>	8
8. <u>Paulus' participationsforståelse</u>	8
9. <u>Sanders' forståelse af Galaterbrevet 2,11-21</u>	9
10. <u>Sammenfatning</u>	9
3. <u>En eksegetisk analyse af Galaterbrevet 2,11-21</u>	9
1. <u>Brevets anledning og struktur</u>	9
2. <u>En eksegetisk analyse af Galaterbrevet 2,11-14</u>	10
1. <u>Kontekstanalyse</u>	10
2. <u>Oversættelse af 2,11-14</u>	11
3. <u>Tolkning</u>	12
4. <u>Opsamling</u>	13
3. <u>Perspektivering til Sanders</u>	14
4. <u>En eksegetisk analyse af Galaterbrevet 2,15-16</u>	14
1. <u>Oversættelse</u>	14
2. <u>Tolkning</u>	15
5. <u>En Eksegetisk analyse af Galaterbrevet 2,17-21</u>	19
1. <u>Oversættelse</u>	19
2. <u>Tolkning</u>	19
3. <u>Opsamling</u>	23
4. <u>Udblik til Galaterbrevet 3,10-13</u>	23
5. <u>Konklusion</u>	25
6. <u>Litteraturliste</u>	27
7. <u>Abstract</u>	30

1. Indledning

I den lutherske tradition regnes retfærdiggørelse af tro som centrum for Paulus' teologi. Dette er blevet anfægtet af de sidste 35 års Paulusforskning, hvor det nye paulusperspektiv har stået bag et forskningsmæssigt paradigmeskifte. En væsentlig faktor bag dette skifte var E. P. Sanders' bog *Paul and Palestinian Judaism*, som fremholdte en ny forståelse af jødedommen, og denne har stor indvirkning på forståelsen af Paulus, og om retfærdiggørelse af tro virkeligt er så centralt for ham.

Jeg vil begynde med en præsentation af Sanders' hovedtanker. Efterfølgende vil jeg afprøve disse tankers bibelske belæg ved en eksegetisk gennemgang af Galaterbrevet 2,11-21.

2. Præsentation af Sanders' hovedsynspunkter

2.1 Den teologiske baggrund for Sanders

Fra det 16. årh. indtil slutningen af det 20. årh. delte de fleste protestantiske eksegeter Luthers syn på Paulus. Luther mente at Paulus i Romerbrevet og Galaterbrevet taler imod jødisk legalisme. Derfor var den hermeneutiske nøgle til forståelse af Paulus, at retfærdiggørelse af tro er evangeliets centrum. Dette dogme tog den tunge byrde fra mennesket; at gøre sig selv retfærdig ved at overholde alle Guds bud, og dermed lettedes den skyldbundnes samvittighed. Denne forståelse af Paulus fandt sit ultimative udtryk hos Bultmann, som beskrev menneskets problematiske situation, og derudfra beskrev Paulus' teologi. Han fandt at enhver påstand om Gud også er en påstand om mennesket og omvendt. Paulus' teologi er derfor også hans antropologi (Laato 2004:343).

G. F. More, C. G. Montefiore m.fl. mente, at den protestantiske læsning af Paulus mistolkede jødedommen som rendyrket legalistisk. De mener at jødedommen var kendetegnet ved en nådig Gud, der gav loven, som Israel anså som et privilegium og ikke som en byrde. K. Stendahl mente på denne baggrund, at man havde læst Luthers kamp mod katolicismen ind i Paulus, i stedet for at undersøge ham på sine egne præmisser. Paulus var ikke anfægtet som Luther, men uangribelig i lovretfærdighed (Fil 3,6).

Ovennævnte er forskere, som Sanders står i traditionskæde med. Derudover skal A. Schweitzer nævnes. Han mener at Paulus' soteriologi er inspireret af jødisk eskatologisk mystik, hvor fokuset er den troendes forening med Kristus. Schweitzer mener, at

trosretfærdiggørelse skal forstås ud fra en polemisk situation, og ikke som et altid gældende paradigme (Seifrid 2003:216). Sanders overtager nogle af Schweitzers soteriologiske tanker.

2.2 Sanders' forståelse af jødedommen

Sanders præsenterede et nybrud angående Paulus' syn på jødedommen. I GT læser man om en jødedom, hvor Gud af kærlighed nådefuldt udvælger Israel, og ønsker, at hun er lydige imod Ham som respons på denne udvælgelse. Læser man derimod om jødedommen i det første århundrede, synes dette smukke pagtsforhold at være afløst af legalisme.

På baggrund af en undersøgelse af jødisk litteratur fra 200 f.Kr.-200 e.Kr. fastslår Sanders, at denne læsning ikke er korrekt. Han mener at Israels pagtsfællesskab med Gud er helt grundlæggende for jødens opfattelse af sin religion og af sin nationale identitet.

Jødedommen er funderet på dogmet om, at Gud har udvalgt Israel til sit ejendomsfolk, som frelses. Dette dogme "seems to precede any possible theology concerning the law" (Eskola hos O'Brien 2004:255). Fordi denne pagtsforståelse er så grundlæggende for jødedommen, er tavsheden om pagten i den jødiske litteratur blot et udtryk for, at pagten var et uomgængeligt udgangspunkt og derfor nødvendig at nævne. Derudover har rabbinisk litteratur det formål at diskutere de vanskelige spørgsmål, og dette har oftest været praktiske spørgsmål, om hvordan Israel skulle være lydige overfor Gud, og dermed overholde hendes pagtsforpligtelser. Disse skrifter er fejlagtigt læst som legalisme (Sanders 1977:211.421).

Loven er givet for at opretholde og regulere pagtsfællesskabet mellem Gud og Israel og ikke som frelsesvej. Jødernes indgåelse i pagten skyldes alene Guds nådefulde udvælgelse og troskab mod løftet til Abraham. Jødernes lovlydighed er en taknemmelig respons på Guds barmhjertighed.

2.3 Pagtsnomisme

Loven er ikke en betingelse for at komme ind i pagten (getting in), her er det alene Guds udvælgelse, som betyder noget. Men lovens plads er der, hvor man ønsker at forblive i pagten (staying in), gruppen af de frelste. I loven har Gud også givet Israel mulighed for forsoning for synd og overtrædelser, og dermed har han givet Israel mulighed for at bevare eller genoprette pagten.

Det beskrevne mønster som Sanders mener at have fundet i de jødiske tekster, kalder han pagtsnomisme. "Briefly put, covenantal nomism is the view that one's place in God's plan is established on the basis of the covenant and that the covenant requires as the proper response of man his obedience to its commandments, while providing means of atonement for transgression (Sanders 1977:75). Lydigheden i overensstemmelse med loven fastholder jødernes position i pagten som Guds udvalgte, men dermed gør de sig ikke fortjent til Guds nåde. Retfærdighed skal her forstås som "a term which implies the *maintenance of status* among the group of the elect" (Sanders 1977:544).

Sanders mener at den jødedom Paulus kendte, var præget af en pagtsnomistisk og ikke en legalistisk tankegang, da dette mønster viser sig overalt i den jødiske litteratur. Derfor hævder Sanders, at eftertidens teologer har misforstået Paulus og jødedommen. Opgøret mellem Paulus og jødedommen er ikke om forholdet mellem gerninger og nåde, for her er de enige – frelsen er af nåde (Sanders 1977:543). Gerninger er til, for at pagtsrelationen kan opretholdes, men de kan ikke gøre at nogen fortjener sig til Guds nåde. Hos både Jødedommen og Paulus gælder det desuden, at det kun er Guds barmhjertighed, der kan iværksætte pagtsrelationen.

2.4 Paulus' opgør med loven

Jødernes afvisning af Kristus forstås af mange som en afvisning af nåden, og de regnes derfor som legalister. Sanders mener at det at betegne jøder som legalister bygger på en fejlagtig læsning af Paulus. Paulus' kritik af jødedommen handler ifølge Sanders om hvem, der kan regnes for Abrahams efterkommere. Jøderne mener, at kun de, som Abrahams etniske efterkommere, kan regnes indenfor pagten. De hedninger som ønskede at være en del af pagten, måtte acceptere loven, blive omskåret og holde sabbatten. De jødekristne¹ Paulus taler imod i Galaterbrevet, har sandsynligvis også ment, at de ikke-jøder som ønskede at blive en del af den kristne menighed, skulle "make full proselytization" (Sanders 1983:18f). Paulus mener derimod at dem, som ville være Abrahams efterkommere, kunne blive dette ved at tro på Kristus, hermed knyttes pagtsløfterne til tro på Kristus.

Paulus angriber ikke gerningesretfærdighed, ifølge Sanders, men en eksklusivistisk etnisk

1 Jeg har valgt ikke at kalde dem judaister, da deres kristne identitet så glemmes let.

jødisk forståelse af pagtsløfterne, som kun knyttes til Abrahams etniske efterkommere. "The argument is that one need not be a Jewish to be 'righteous' and is thus against the standard Jewish view that accepting and living by the law is a sign and condition of favored status. *This is both the position which, independently of Paul, we can know to have characterized Judaism and the position which Paul attacks*" (Sanders 1983:46). Dette er radikalt anderledes, end hvad den lutherske tradition har ment; at Paulus angriber retfærdiggørelse af lovgerninger og modstiller den med retfærdiggørelse af tro. Lovgerningerne mener Sanders er udtryk for en eksklusivistisk etnisk jødisk soteriologi, hvor det at være jøde er et frelsesprivilegium. Debatten i Galaterbrevet handler derfor om hvilke indgangsbetingelser hedninger skal opfylde for at blive en del af Guds folk, og dermed komme ind i pagten. "One I have called that of God's plan of salvation or the facts of soteriology. It is that God intended that salvation be by faith; thus by definition it is not by the law" (Sanders 1983:47). Det Paulus kom med af nyt, er en eksklusiv soteriologi, hvor troen på Kristus alene er det afgørende for, om man kommer ind i pagten. "In short, *this is what Paul finds wrong in Judaism: it is not Christianity*" (Sander 1977:552).

2.5 From solution to plight

Den lutherske tradition har forstået Paulus' teologi med udgangspunkt i en analyse af menneskets situation, mennesket viser sig at være hjælpeløst fanget i synd under lovens krav, løsningen på det dette problem er retfærdiggørelse af tro. "He begins by exposing the plight of mankind, so that then the proclamation of God's salvation-deed becomes a decision-question" (Bultmann hos Sanders 1977:442). Dette mener Sanders er en baglæns læsning af Paulus, for menneskets situation korresponderer ikke helt med løsningen, hvad man måtte forvente hvis Paulus tænkte fra situation til løsning (Sanders 1977:443). Paulus giver heller ikke selv udtryk for at være i en situation, som han ønskede frelse fra, da han var jøde jf. Fil 3. Paulus har tænkt fra 'solution to plight'. "It appears that the conclusion that all the world – both Jew and Greek – equally stands in need of a saviour *springs from* the prior conviction that God had provided such a saviour. If he did so, it follows that such a saviour *must* have been needed, and then only consequently that all other possible ways of salvation are wrong" (Sanders 1977:443). Paulus finder ud af, at Jesus er verdens frelser, og derfor må verden nødvendigvis have brug for en sådan. Han begynder i kristologien og soteriologien, og derudfra danner han sin antropologi. Han begynder ikke i antropologien, som luthertraditionen har som udgangspunkt (Best 1982:69). Idet Paulus tager sit udgangspunkt i løsningen, er hans lære om loven ikke

entydig - "When the topic changes, what he says about the law also changes" (Sanders 1983:143).

"The two arguments – the inclusion of the gentiles and the death of Christ ... it is clearly for these reasons, rather than for any others, that Paul rejects the requirement to keep the law" (Sanders 1977:490).

2.6 Sanders' forståelse af retfærdiggørelse af tro

Nøglen til at forstå Paulus' teologi er ikke retfærdiggørelse af tro men derimod hans eksklusive soteriologi og forståelsen af sig selv som hedningeapostel. Disse to overbevisninger fører, ifølge Sanders, nødvendigvis til, at Paulus ikke mener, at man kan blive retfærdig ved loven. Han mener at retfærdiggørelse ikke har én betydning hos Paulus, men at den er en heuristisk kategori, som han anvender som argument imod, at lydighed mod loven er nødvendig for hedningekristne, eller at man ved at følge loven, kan gøre sig retfærdig.

Sanders mener, at retfærdiggørelse tilhører en transfer terminologi. Denne terminologi finder han, hvor Paulus taler om mennesker, som går fra at være ikke-troende til troende, ofte beskrevet som at blive omvendt. Hermed flyttes den omvendte fra gruppen, der fortabes, til gruppen af troende, den kristne menighed som frelses. Dette er et skift (transfer) fra et herredømme til et andet - fra syndens fangenskab (den onde æon) til frihed, fra det gamle menneske til en ny skabning, fra begåede overtrædelser til forsoning med Gud og retfærdiggørelse. Indholdet af retfærdiggørelse som en transfer term "can be paralleled either with 'sanctify' and 'reconcile' (referring to past transgressions), or with 'set free' (referring to sin as an enslaving power) (Sanders 1977:472). Disse er alle termer, som beskriver, hvordan man bliver en del af Guds folk.

Det mest centralte udtryk i Paulus' soteriologi, er participation med Kristus. Mennesket bliver ét med Kristi legeme, ikke blot metaforisk forstået, men som en reel virkelighed. Dermed opnårs målet med kristendommen som er "to be found in Christ and to attain, by suffering and dying with him, the resurrection" (Sanders 1977:506). Jesu død var for Paulus ikke primært en forsoningsdød for syndere, men en død hvor mennesket dør sammen med Kristus fra den gamle æon, med det resultat at man tilhører Gud. Dermed er der sket et skifte i herredømme – fra at være i kødet til at være i Kristus (Sanders

1977:467f). Participationen med Kristus trues af handlinger, som konstituerer delagtiggørelse med eksempelvis andre guder, og dermed truer eksklusive enhed med Kristus (1 Kor 10) (Sanders 1977:514).

2.7 Participatoriske og juridiske begreber om soteriologi

Paulus skelner ikke mellem en participatorisk og en juridisk (forensisk) brug af retfærdiggørelse, selvom han bruger begge begreber. Inden for den juridiske brug har han ikke en diskussion af anger, tilgivelse og skyld, som ellers ville være passende, hvis retfærdiggørelse kun er en juridisk term. Hans juridiske sprogbrug passer sommetider bedre ind i participatoriske kategorier (1 Kor 6,11; Rom 6,7). Dette går aldrig den anden vej, så de participatoriske kategorier passer bedre ind i juridisk sprogbrug (Sanders 1977:503). Paulus synes kun at være interesseret i, at hans soteriologi eksklusivt hænger på Kristus uden at fokusere på en bestemt terminologi. Hvis jøderne ønsker at være retfærdige, så bruger Paulus dette kristologisk, og hævder at kun gennem Kristus bliver man retfærdig. På samme måde med korinterne, som ønskede at være vise, her kommer visdom kun gennem Kristus (Sanders 1977:505f). Det giver derfor ikke mening kun at tale om retfærdiggørelse i den jødiske og forensisk-eskatologisk betydning, som den lutherske tradition gør. I stedet skal den ses som en terminologi, Paulus bruger, for at udtrykke sin eksklusive soteriologi i en jødisk kontekst.

"Terminologically the two main sets of soteriological terms, the 'juristic' and the 'participatory', respond to the two conceptions of man's plight, transgression and bondage. But *materially*, the two conceptions of man's plight go together – they are different ways of saying that man apart from God is condemned – and thus the two main sets of soteriological terms also go together" (Sanders 1977:508).

2.8 Paulus' participationsforståelse

Sanders finder, at Paulus' lære centrerer sig om participation med Kristus. Dette er *"the theme, above all, to which Paul appeals both in parenesis and polemic"* (Sanders 1977:456). Sanders betegner det mønster, som han finder i Paulus' lære som "participatologist eschatology", hvor participationen fuldendes ved Kristi genkomst (Sanders 1977:549).

Forskellen mellem dette mønster og pagtsnomismen er ikke synet på forholdet mellem

nåde og gerninger. Paulus afviser alene lovgerninger, fordi den ikke fører til participation med Kristus. Paulus mener at man kan blive retfærdig ved loven, men denne retfærdighed er intet værd, da den ikke kommer fra Kristus. Pga. sin eksklusive soteriologi bryder Paulus med fundamentale dele af Jødedommen – loven, omskærelsen, udvælgelsen og pagten (Sanders 1977:551f). På denne baggrund konkluderer Sanders at participations-eskatologien og pagtsnomismen er to grundlæggende forskellige religiøse mønstre.²

2.9 Sanders' forståelse af Galaterbrevet 2,11-21

Gal 2,11-21 handler, ifølge Sanders, om hvordan man kommer ind i pagten. Paulus svarer på, om det er nødvendigt at optage forskellige riter og følge spiseregler (2,11-14), hvis man ønsker at være kristen (Sanders 1983:20). Den sidste del af afsnittet (2,15-21), som må regnes for det vigtigste og et af de centrale steder når det gælder retfærdiggørelsesforståelsen hos Paulus, omhandler ikke hvordan man bliver erklæret retfærdig i forensiske betydning. "I would take Gal 2,15-21 to be constructively an argument that *salvation* is by faith and not by works of the law, not that one is forensically declared righteous or forgiven or ethically made righteous" (Sanders 1977:494)

2.10 Sammenfatning

Paulus' udgangspunkt er en eksklusiv soteriologi, hvor kun Kristus frelser. Derfor afviser han loven, ikke fordi den fører til legalisme. Retfærdiggørelsen er primært brugt i en polemisk situation, som et negativt argument mod lovgerninger og er derfor ikke en altid gyldig lære. Det centrale i Paulus' lære er participation med Kristus.

3. En eksegetisk analyse af Galaterbrevet 2,11-21

3.1 Brevets anledning og struktur

Paulus skriver til menighederne i Galatien, som er grundlagt af ham selv (4,8-20). Han kom pga. sygdom (4,13) og imens han kom til kræfter forkyndte han evangeliet, hvilket medførte vækkelse i området (3,1-5). Da Paulus forlod menighederne, kom der nogle, som forvrængede evangeliet (1,7). Disse lærte at galaterne skulle omskæres, overholde jødiske helligdage (4,10) og holde Moseloven (3,2-5; 5,2-4; 6,12f) (Legarth 2001:42f). Brevet var en vejledning til galaterne i, hvordan de skal forholde sig til disse modstandere. Derudover har de sat spørgsmålstejn ved Paulus' apostolat og evangelium (1,1.6-12).

² Sanders ser allerede hos Paulus, at kristendommen bliver en pagtsnomistisk religion, med dåben som indgang til gruppen der frelses (Sanders 1977:513).

Hvem modstanderne har været er omdiskuteret, men de fleste mener at det har været radikale jødekristne, som mente, at hedningekristne skulle omskæres for at høre til Abrahams efterkommere. Galaterbrevet kan ses som en del af en intern kristen diskussion om, hvad evangeliets sandhed er (1,6-9.11f; 2,5-7.14; 4,16; 5,7).

Brevet indeholder et præskript og et postskript som udgøres af hhv. 1,1-5 og 6,11-18. Brevcorpus består af to dele: Et irettesættelsesafsnit (1,6-4,11) og et anmodningsafsnit (4,12-6,10) (Longenecker 1990:cix).³ I det første afsnit præsenteres brevets hovedtema i et personalhistorisk afsnit (1,10-2,14), som også uddybes i 2,15-21 – modstillingen mellem retfærdiggørelse af hhv. tro og lovgerninger. I 3,1-4,1 går Paulus til temaet med teologiske argumenter centreret om kristologien. I det andet afsnit i brevcorpus appellerer Paulus til galaterne om at leve i friheden fra loven og en udfoldelse af de etiske konsekvenser af at leve i denne frihed.

Galaterbrevet er det skrift af Paulus, hvor han første gang præsenterer en lære om retfærdiggørelse (2,15-21).⁴ Versene indeholder meget kondenseret stof, som slår tonen an om retfærdiggørelse for resten af brevkorpus. Strukturelt set er afsnittet et væsentligt overgangsled mellem brevets personalhistoriske del og det teologisk argumenterende afsnit.

3.2 En eksegetisk analyse af Galaterbrevet 2,11-14

3.2.1 Kontekstanalyse

I Galaterbrevets prolog afslører Paulus brevets hovedsigte. Han opstiller en modstilling mellem menneskets og Guds gerninger hvor hans apostolat og evangelium tilhører kategorien af Guds gerninger. Denne skelnen mellem Guds og menneskets handlinger findes igennem hele brevet (1,1.12.15f; 2,16-21; 3,3; 4,14.29; 5,16-26; 6,8.13f). For Paulus er evangeliets indhold Kristus (1,7), som ved sin død rev mennesket ud af den onde æon (1,4) for at det ikke længere skulle være slave under loven (3,23f; 4,4f).

Overskriften for første halvdel (1,6-2,21) af brevets første hovedafsnit (1,1-4,11) findes i vv. 1,10-12 – Det evangelium Paulus forkynder, er ikke fra ham selv, men er et, han modtog i en åbenbaring fra Kristus. Hvis man derfor forkaster hans evangelium, forkaster man også

³ Galaterbrevet kan opdeles som et juridisk forsvarsskrift (Schreiner 2010:53ff). 2,11-21 vil i så være propositio indeholdende brevets hovedteser.

⁴ Dateringsproblematikken er for omfattende til at blive behandlet her.

Kristus. Paulus' modstander har muligvis set Paulus' lovfri evangelium, som et forsøg på at gøre vejen til frelse lettere, og dermed et forsøg på at behage mennesker (Bruce 1982:85). Paulus afviser dette med en modstilling mellem at tjene Gud og mennesker, og ved at understrege at hans evangelium ikke er fra mennesker, men er Guds suveræne handling vist for Paulus i δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. Havde Paulus virkelig ønsket at behage mennesker, så var han forblevet jøde jf. 1,13f (Schreiner 2010:89). Hans ζηλωτής for loven, fører ham ud i en gudsfjendtlig forfølgelse af de kristne (ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ) og dermed Guds selv. Gud blev nødt til, på en radikal måde, at gribe ind, og vise at nidkærheden for loven var vildledende, for at kunne vise ham nåden uden lov.

Med referencen til apostelmødet i Jerusalem i 2,1-10⁵ udvides forsvaret for hans apostolat til også at blive godtaget af søjlerne (2,9), hvor han i 1,11-24 vægtlagde hans apostolats menneskelige uafhængighed.

Baggrunden for at rejse til Jerusalem var ikke ønsket om at bevise sit apostolat, men en åbenbaring. Paulus havde Barnabas og den uomskårne Titus med til Jerusalem. De ansete krævede ikke, at han skulle omskæres, som nu falske brødre krævede. Dette tolker Paulus, som at de vil trælbinde i stedet for at godtage friheden i Kristus, hvilket for Paulus er at afvise evangeliets sandhed. Titus er testen af Paulus' omskærelsesfrie evangelium, hans godtagelse hos de ansete er en godtagelse af Paulus' evangelium, og derfor pålægges han intet nyt (2,6). Dermed ligestilles Paulus med de andre apostle, ved at fastslå, at den samme Gud, har givet både ham og Peter kraft (2,8).

3.2.2 Oversættelse af 2,11-14

11 Men da Kefas kom til Antiokia, trådte jeg op imod ham ansigt til ansigt, fordi han var dømt.

12 For før der kom nogen fra Jakob, spiste han sammen med hedningerne; men da de kom, trak han sig tilbage og skilte sig ud, fordi han frygtede de omskårne.

13 Og de øvrige jøder hyklede sammen med ham, så at også selv Barnabas blev trukket med i deres hykleri.

14 Men da jeg så, at de ikke gik lige frem i overensstemmelse med evangeliets sandhed,

⁵ Her regner jeg med, at 2,1-10 henviser til begivenheden i Apg 15 og ikke Apg 11,27-30, da debattens indholdet og konklusion er det samme.

sagde jeg til Kefas i alles påhør: ”Hvis du, som er jøde, lever på hedensk og ikke jødisk vis⁶, hvorfor tvinger du så hedningerne til at leve på jødisk vis?”

3.2.3 Tolkning

“Οτε viser at narrativen fra 2,1-10 fortsættes, og dermed fortsætter Paulus med at føre et historisk bevis for sit lovfrie evangeliums autoritet. Hedningerne kunne blive en del af Gudsfolket uden at være jøde. I 2,11-14 knyttes problematikken ikke til omskærelsen men til renhedsforskrifterne i forbindelse med måltidsfællesskabet mellem jødekristerne og hedningekristerne - en problematik som apostelmødet ikke forholdte sig til.

Måltidsfællesskabet⁷ med hedningekristerne synes at være gængs praksis for Peter (jf. det durative συνηθισθεν (2,12)). Problematikken har sandsynligvis ikke omhandlet, hvorvidt maden levede op til renhedsforskrifterne, for et sådant spørgsmål ville for Paulus være et adiaforon,⁸ og noget som blot, ville kræve en ændret menu (Bird 2006:128f *contra* Schreiner 2010:141f). Sandsynligvis har der været tale om et modus vivendi, hvor de hedningekristerne har fulgt de noakitiske love, for at de jødekristerne ikke skulle bekymre sig (Apg 15,29).

Delegationen fra Jakob lægger pres på Peter pga. måltidsfællesskabet med hedningekristerne eller pga. ønsket om en sinitisk livsførelse, som karakteriserede den lovtro jøde, og som udelukkede måltidsfællesskab med hedninger. Måltidsfællesskabet var ensbetydende med, at de hedningekristerne var lige med de jødekristerne, uden at de først skulle gennemgå en proselyt-proces. Betydningen af et måltidsfællesskab kan let overses, men for en jøde var et måltidsfællesskab et fællesskab foran Gud, hvor alle fik del i den velsignelse, som husfaderen bad over brødet. Derfor var grænserne, for hvad der var tilladt af stor vigtighed (Dunn 1990:137). Det blev, af dem fra Jakob, tolket, som at loven ikke længere kunne regnes som en del af de kristnes identitet.

”The ones advocating proselyte conversion of these Genetiles thus objected to circumventing the place of this rite to reidentify these Genetiles *as full and equal members* of this Jewish subgroup – which was how they were being identified at these meals, rather

6 Verbet ζάω kan også have betydningen 'besiddelse af liv' som en henvisning til at participere i Krsti opstandelsesliv (Seifrid 2003:216 *contra* Schreiner 2010:147).

7 Der kan være tale om nadver eller et alm. måltid (Schreiner 2010:140).

8 I 2,14 står ἐθνικῶς i modstætning til Ἰουδαίῳ, så den første bliver det modsatte af 'judaizing'

than pagan guests.” (Nanos *hos* Bird 2006:131)

Delegationen fra Jakob har muligvis haft disse ønsker for at undgå forfølgelser af kirken i Jerusalem, som anklagedes for at være lovbyggere af jøderne. Et stærkt udefrakommende politisk pres på jøderne, havde vækket en stærk jødisk selvbevidsthed, og derfor har der været et pres på de kristne, som blev opfattet som en jødisk sekt, for at vise deres loyalitet overfor jøderne (Dunn 1990:136). Bruddet på skellet mellem de jøde- og hedningekristne i Antiokia ville forværre forholdet mellem de kristne og jøderne. Paulus afviser, at de kristne skal forsøge at undgå forfølgelser ved at føje sig for jøderne, siden de er for Kristi skyld (6,12).

At hedningekristne tvinges til at blive som de jødekristne pga. Peters tilbagetrækning, er Paulus' analyse af situationen (Bird 2006:126). Betydningen af Peters tilbagetrækning skyldes ikke, at han havde ændret teologi, men skyldes frygt for de omskårne.⁹ Paulus' irettesættelse af Peter skyldes, han ikke følger sin, og den fælles (jf. εἰδότες (2,16)), overbevisning, men i stedet følger sin frygt. Derfor regner Paulus ham som hykler, og mener at han har dømt sig selv. Paulus' pointe er, at Peter ved sine handlinger indirekte tvinger hedningerne til at leve som jøder, og de hedningekristnes lovfrie evangelium må derfor opfattes som utilstrækkeligt. Derfor er det også selve evangeliets sandhed, som er truet af lovkrav (2,14).

Indholdet af at leve på jødisk vis er sandsynligvis ensbetydende med omskærelse, men kan også være at følge de jødiske spiseforskrifter. Brugen af ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν (2,14), findes også i 2,3 (ἡναγκάσθη περιτμηθῆναι) og 6,12 (ἀναγκάζουσιν ... περιτέμνεσθαι), hvor de begge steder bruges ifm. omskærelse. Dette sammenknytter også 2,1-10 og 2,11-14.

3.2.4 Opsamling

På baggrund af eksegese af sammenstødet mellem Paulus og Peter i Antiokia og referatet fra apostelmødet i Jerusalem, kan vi nu begynde at se konturene af hvorfor Paulus opstiller en modsætning mellem retfærdiggørelse ved lovgerninger og tro på Kristus og hvad retfærdiggørelse, i denne kontekst, betyder for Paulus. Hvad problemet præcist har været i Antiokia, røber teksten ikke. Men om det har været manglen på overholdelse af spiseforskrifter eller, hvad jeg tror, omskærelse, så var det for Peter blot et

⁹ Dette kan være jødekristne eller jøder (evt. forfølgere) (Schreiner 2010:144).

kompromis, mens det for Paulus havde dybe soteriologiske implikationer. Ved at adskille sig fra de hedningekristne satte Peter spørgsmålstegn ved om evangeliet var nok til at forene jøder og hedninger. Episoderne i Jerusalem og Antiokia er den historiske baggrund for Paulus anstillelse af sin antitese. Ingen kan blive frelst af lovgerninger, men udelukkede ved tro på Kristus (2,16). Kravet til de hedningekristne om at overholdelse af lovgerninger, får Paulus til at forsvare trosretfærdiggørelse.

3.3 Perspektivering til Sanders

Sanders mener at debatten i Antiokia, omhandler hvad der skal til for at være medlem på Kristi legeme. "Thus when Paul says that one cannot be made righteous by works of the law, he means that one cannot, by work of the law, 'transfer to the body of the saved'" (Sanders 1977:544). Dermed mener han ikke, at retfærdiggørelsen omhandler, at lovgerningerne afvises, fordi lovens krav ikke kan opfyldes eller at synd og nåde er inde i billedet. Retfærdiggørelsens setting er at begrunde jøder og hedningers enhed i Kristus (Sanders 1977:544f). Umiddelbart synes Sanders' synspunkt at have god tekstmæssig begrundelse i Gal 2,1-10 og 2,11-14 og dermed er det et radikalt anderledes syn på retfærdiggørelse end den traditionelle lutherske forståelse. Både ved apostelmødet og ved konfrontationen i Antiokia er temaet spørgsmålet om loven stadig er bestemmende for de Kristustroende. I det næste afsnit (2,15-21) svarer Paulus på dette spørgsmål med et 'nej' ved at påpege synden hos både hedninger og jøder. I det historiske tilbageblik har Paulus afsløret lidt af den problematik, som hans teologiske ræsonnement udfolder til at være et universelt problem om, hvordan mennesket kan stå retfærdigt overfor Gud, når det nu er syndigt. Svaret herpå er i luthertraditionen retfærdiggørelse af tro. "Thus the fundamental principle affirmed by Paul's thesis of justification by faith, not works of the law, is that of humanity's dependence on divine grace; and that conviction, (...), underlies everything Paul wrote" (Westerholm 1988:167). Paulus' tilsidesættelse skyldes "that a return to the law reveals that one cannot keep it" (Schreiner 1993:57). En eksegetisk analyse af først 2,15-16 og dernæst 2,17-21 vil vise om dette er en læsning, som kan begrundes ud fra teksten.

3.4 En eksegetisk analyse af Galaterbrevet 2,15-16

3.4.1 Oversættelse

15 Vi er jøder af fødsel og ikke syndere af hedensk herkomst.

16 Men da vi ved, at et menneske ikke retfærdiggøres af lovgerninger,¹⁰ men kun¹¹ ved tro på Jesus Kristus,¹² og vi troede også på Jesus Kristus, så at vi måtte blive retfærdiggjort af tro på Kristus og ikke af lovgerninger, for intet kød skal retfærdiggøres af lovgerninger.

3.4.2 Tolkning

Indholdet er en teologisk refleksion over episoderne i Jerusalem og Antiokia. Om 2,15-21 er en del af irettesættelsen af Peter er omdiskuteret (Schreiner 2010:150). Men sagligt set er versene henvendt til jødekristne i galatermenighederne. Versene er de mest centrale i Galaterbrevet og fungerer som hermeneutisk nøgle for resten af brevet. Modstillingen mellem at være født som jøde og syndig hedning, udtrykker en bevidsthed hos jøderne om, at de eksklusivt er Guds folk, født ind i pagten, hvormed de fik del Guds lovede frelse. Paulus regner også de jødekristne for syndere, men på en anden måde end hedningerne, nemlig inden for pagten (Schreiner 2010:154). Dermed markerer φύσει Ἰουδαῖοι både en national afgrænsning i forhold til hedningerne, men også en frelseshistorisk afgrænsning. Hedningen er synder, fordi han ikke kender til loven og derfor heller ikke overholder den. Problematikken fra 2,1-14 trænger sig stadig på - skelnen mellem jøders og hedningernes status. Til Paulus' overraskelse kategoriserede de troende fra Jerusalem stadig hedningerne efter forholdet til loven - som syndere.

Paulus regner dog stadig sig selv til gruppen af jøder (jf. ἡμεῖς og 1,13). Med indledningen δὲ i 2,16 ligger Paulus an til at angribe det jødiske selvbillede, som han også selv engang havde (1,13-16). Det nye er den fælleserkendelse (εἰδότες), som de nu som kristne har opdaget, at den gamle pagt er utilstrækkelig og at de kun retfærdiggøres ved tro (Schreiner 2010:154). Både hedninger og jøder sammenfattes i ἄνθρωπος, og dermed ligestilles de på skabelsesplanet hvormed Paulus fremhæver at ingen af dem har særlige frelsesprivilegier. Dette ses også i skiftet fra 'vi', hvor Paulus henviser til jøderne, til 'alt kød' (πᾶσα σὰρξ), hvor kød må betyde det faldne menneske. Paulus placerer dermed hedninger og jøder i samme skabelsesteologiske kategori (Pedersen 1997:281). De har begge brug for tilgivelse, for ingen af dem kan stå retfærdig overfor Gud, hvad hentydningen til Sl 143,2 viser.

10 Præpositionen ἐξ ἔργων νόμου kan også læses adjektivisk (Seifrid 2003:217 *contra* Schreiner 2010:162f)

11 Dunn mener at ἐὰν μὴ skal oversættes 'med mindre', så at lovgerninger ikke retfærdiggør med mindre man også har tro (Schreiner 2010:162).

12 Jeg vil ikke komme ind på debatten om denne genitiv skal oversættes subjektivt, objektivt (som her) eller som en besiddelsesgenitiv (Seifrid 2003:218).

For at forstå 2,16ff er det helt afgørende hvordan ἔργων νόμου og δικαιοῦται forstås. Ἔργων νόμου kan tolkes på tre måder (Schreiner 2010:159f):

1. Som legalisme: Ved at udfører lovgerninger kan mennesket gøre sig selv fortjent til frelse. Det er muligt at dem Paulus skriver til i Galaterbrevet har ment dette (5,4). Men ἔργων νόμου for sig selv indeholder ikke legalisme, men refererer til de gerninger loven kræver.
2. Som grænsemarkører: Her hentes der meget tankegods fra pagtsnomismen, hvor lovens plads er en opretholdelse i pagten. J. Dunn mener, at ἔργων νόμου har til hensigt at sætte et skel mellem jøderne og andre kulturer og altså være jødernes særlige kendetegn. Derfor er det omskærelse, spiseforskrifter og sabbaten som der ofte er fokus på, når Paulus taler om loven (Dunn 1990:194). Dermed er problemet for Paulus etnocentrisme.
3. Ἔργων νόμου refererer til alle gerninger, som Moseloven foreskriver jf. πᾶσιν i 3,10 og ὅλον i 5,3. Derfor bliver problemet med loven, at mennesket ikke kan overholde loven til perfektion (Rom 3,23), og derfor er det under forbandelse.

Disse tre skal dog ikke nødvendigvis spilles ud mod hinanden til et enten-eller, men i stedet kan de komplimentere hinanden (Longenecker 1998:179-183).

Forståelsen af Paulus' brug af δικαίω/ δικαιοσύνη¹³ afhænger i høj grad af, hvilken referenceramme man mener, Paulus anvender, om det er jødiske skrifter, græsk-hellenistisk tradition eller Septuaginta. Der er enighed om at Paulus' sprogbrug angående retfærdighed og retfærdiggørelse bærer præg af GTs måde at tale om retfærdighed (קִדְּוָה) (Seifrid 2004:52). Her hører sprogbrugen ikke primært hjemme i en pagtskontekst,¹⁴ men i en skabelsesteologisk kontekst, tæt knyttet til et herske- og dømme vokabularium. Da en konge indgår pagter, er det forventeligt, at pagtskonteksten findes her (Seifrid 2001:425). קִדְּוָה bruges i retssproget og betegner den dom, som en dommer afsiger - en tilkendegivelse, af hvad der er fakta (Deut 25,1; 2 Sam 15,4) (Schreiner 2010:155). Når det gælder Gud, er frelestanken knyttet til dette sprogbrug. Det skyldes at han regnes som både den lovgivende, dømmende og udøvende autoritet, og derfor kan han forventes at gribe ind overfor uretfærdighed (Seifrid 2001:426f).

¹³ Jeg skelner ikke her i Paulus brug af hhv. den verbale- og den nomenielle form, da deres betydningen synes at overlappende hinanden (Moo 2011:163).

¹⁴ Noa og Abraham tilskrives retfærdighed i Gen før de indgår i pagten.

Es 40-55 har haft stor indflydelse på Paulus' teologi (Moo 2011:172). Denne tekst kan kaste lys over Paulus' brug af *δικαίω*. Her viser Gud sig, til forskel fra afguderne, som den der handler i kærlighed overfor Israel ved at udfri hende fra sit fangeskab. I 50,8, som Paulus alluderer til i Rom 8,33, bruges der om denne udfrielse verbet *צַדֵּק* – 'han som retfærdiggør mig er nær'. Som nomen findes *צִדְקָה* også, eksempelvis 51,8b. Begge steder ses forbindelsen mellem retfærdighed og frelsen. Dette synes at være baggrunden for Paulus' sprogbrug i Rom 1,17; 3,21–22; 10:3.

Selvom vi ikke direkte finder, at Paulus alluderer til Esajas' retfærdiggørelsessprog i Galaterbrevet, går han ud fra, at jøderne kender til (jf. *εἰδότες*), hvad retfærdiggørelse omhandler. Derfor er det rimeligt at antage, at denne sprogbrug var kendt i den tidlige kirke (Moo 2011:172). På denne baggrund kan Seifrid sige: "The verb *δικαίω*, which always has a personal object in the Pauline letters, is consistently forensic and positive in meaning" (Seifrid 2004:52).

I GT er retfærdiggørelsen forstået som Guds indgreb, hvor han, i en forensisk akt, skænker mennesket sin egen retfærdighed, så det står i et skyldfrit forhold til ham. Dette ses i Esajas hvor Herrens tjener etablerer retfærdiggørelsen af Israel (Moo 2011:172). Dermed kan retfærdiggørelse betragtes som et frelsesbegreb, hvilket også ses i Es 45,8; 46,12f; 51,8 og 61,10 hvor Guds frelse står synonymt med *δικαιοσύνη* (j. 1 Kor 6,11). I Gal ses dette ved Paulus' brug af verbet *δικαιοῦν* frem for nominet *δικαιοσύνη*, som en *passivum divinum*, hvor Gud er den som retfærdiggør.

Gal 2,17 kaster lys over brugen af *δικαίω* i Gal 2,16 med beskrivelsen af de troende som: "søgende at blive retfærdiggjort i Kristus." Dermed forstås retfærdiggørelse som noget uden for de troende, som de kun kan finde i Kristus. Dette knyttes i Gal 5,5 sammen med håbet om, at denne retfærdiggørelse endeligt skal bryde helt igennem ved Guds eskatologiske dom, hvor de troende skal bestå. Det er aldrig en fortjeneste eller en egenskab, men noget man er *coram Deo*. *Δικαίω* er dog ikke blot en eskatologisk virkelighed, men er også en præsens virkelighed ifølge 3,23-29, hvor Kristus er ækvivalent med troen, som nu er brudt frem (3,23f) (Seifrid 2003:219). Denne tro forener os med den opstandne Kristus og dermed er den nuværende onde æons værdisondringer

mellem jøde og græker, slave og fri, ikke mere gældende.

Retfærdiggørelsen er også en skabelse, ved evangeliet, af noget nyt, som allerede nu er en aktuel virkelighed: Liv (2,19f; 3,11; 5,25), frihed (2,4;4,21-5,1), løskøbelse (3,13; 4,5), arv (3,7-9.18.29, barnekår og ny skabelse (6,12). Selvom det allerede er en præsentisk virkelighed, når det først sin fuldendelse ved den eskatologiske slutning.

Sanders mener at retfærdiggørelsen omhandler 'transfer' og at den bestemmes negativt i modsætning til lovgerninger. Da det er en heuristisk kategori mener Sanders ikke, at der kan lægge ét doktrin bagved. Fordi retfærdiggørelse ikke har én fast betydning, betyder det ikke, at vi ikke kan finde en sammenhængende opfattelse bag de forskellige brug. "The argument is based on a naive and outdated equation of thought and word-usage" (Seifrid 2004:63).

Fordi Sanders ikke finder Guds gerning i Kristus i 'retfærdiggørelse af tro' (Sanders 1977:492), er det uproblematisk for ham at mene, at det er et negativt argument imod lovgerninger. Jeg har ovenfor argumenteret for, at der i retfærdiggørelsen er indeholdt Guds handlen igennem Kristus. Ved at adskille Paulus' kristologi fra retfærdiggørelsen, tømmer han den for sit væsentligste indhold og dermed er muligheden for positivt at bestemme dens betydning forsvundet. De få bestemmelser Sanders har af retfærdighed (Sanders 1977:491), synes jeg bedst passer i Paulus' forståelse af Kristi korsdød og opstandelse, som jeg anser for en del af retfærdiggørelsesforståelsen.

Paulus mener at fordi fællesskabet i Kristus er grundlagt på Guds nåde imod Abraham (3,6-9) er lovgerningerne ikke længere nødvendige. I stedet skal 'retfærdiggørelse af tro' være den eneste præmis for det etablerede fællesskab. Sanders reducerer spørgsmålet til hvordan man kommer ind i pagten, men trosretfærdiggørelsen taler om noget, som er gældende for hele den troendes liv – fra start til slut. De perfekte, præsentiske og futuriske Implikationer af retfærdiggørelsen vises i 3,1-5 og 5,4f. I den troendes præsentiske eksistens som retfærdiggjort er håbet om den en endelig frikendelse i eskatologien indlagt (Rom 8,30-34). Denne retfærdiggørelse effektueres ved tro (*διὰ* henviser her til troen som midlet). Ved parallelt hertil at bruge *ἐπιστεύσαμεν*¹⁵ samtidig med

¹⁵ *ἐπιστεύσαμεν* (historisk aorist) viser den at 'kommen til tro' er en "once-for-all response" (Longenecker 1990:88).

εἰδότες, udtrykker Paulus at denne troen har sin objektive grund i Jesus Kristus og hans forløsergerning, og retfærdiggørende tro er derfor mere end tillid til Guds nåde, den er også en historisk tro og dermed en viden om Jesus Kristi forløsergerning.

N. T. Wright mener, at Paulus redefinerer δικαίω til "to be reckoned by God to be a true member of his family, and hence with the right to share table fellowship" - specielt med henblik på hedningernes indlemmelse (Wright 2009:116). Δικαιοσύνη betyder her at man har medlemskab i Guds familie. Wright anerkender, at δικαίω tilhører retsalsmetaforens sfære, og derfor bliver spørgsmålet "whether the notion of membership in the people of God should be added to the notion of forensic acquittal, and, indeed, to the extent that the latter becomes the dominant idea in the letter." (Moo 2011:173). På baggrund af 2,11-14 synes Wrights antagelse umiddelbart at være korrekt. Men han glemmer dog, at problemet i Galaterbrevet ikke præcist var, om hedningerne kunne blive en del af måltidsfællesskabet, men på hvilke betingelser de kunne blive en del af fællesskabet.

3.5. En eksegetisk analyse af Galaterbrevet 2,17-21

3.5.1. Oversættelse

17 Men hvis vi, søgende at blive retfærdiggjort i Kristus, også selv fandtes at være syndere, så er Kristus jo blevet syndens tjener? Nej, på ingen måde!

18 For hvis jeg igen bygger det op, som jeg nedbrød, da står jeg selv som en overtræder.

19 For ved loven døde jeg fra loven, så at jeg kan leve for Gud. Jeg er blevet korsfæstet med Kristus.

20 Og jeg lever ikke længere, men Kristus lever i mig! Og det liv, jeg nu lever i kødet, lever jeg i tro på Guds søn, som har elsket mig og gav sig selv hen for mig.

21 Jeg ophæver ikke Guds nåde, for hvis der er retfærdighed gennem loven, så døde Kristus uden grund.

3.5.2 Tolkning

Paulus ser på følgerne af erkendelsen i 2,15f, at jøder og hedninger retfærdiggøres af den samme tro. Dermed må begge grupper være syndere (jf. 3,22). Dette kaster lys over 1,4, hvor Kristus gav sig hen for syndere. Paulus imødegår jøder, som skulle mene, at Kristi tilsidesættelse af loven gør ham til syndens tjener. Ræsonnementet synes at være: Når de jødekristne forlader den jødiske pagt, med dens regulativer som begrænser menneskets

synd, til fordel for Kristus, er han så ikke skyld i deres synd? Dette afviser Paulus. Han bruger anklagen som afsæt til en kritik af jøderne. Argumentet er: Siden den nye æon er brudt frem med Kristus, og da loven tilhører den gamle æon, ville det være imod Guds vilje at genoptage den, fordi det underkender, at den nye æon faktisk er brudt frem i Kristus, og dermed vil det også være at benægte, at retfærdiggørelsen i Kristus nu er en virkelighed (Schreiner 2010:170). Mennesket ville i så fald igen træde ind i den gamle æon, hvor loven var bestemmende, og en fuld overholdelse af den ville være påkrævet (3,10).

Der er to forskellige måder at forstå 2,17a på (Schreiner 2010:167f).

1. Fordi de jødekristne forlod loven, da de blev kristne, blev de regnet for syndere, men det var ikke sandt, for de var døde og opstået med Jesus.
2. Da de kristne søgte at blive retfærdiggjort i Kristus, erkendte de, at de allerede var syndere, og at de ikke selv kunne gøre sig retfærdige.

εὐρέθημεν har ofte en forensisk betydning, og henviser til den dom, som mennesket stående foran Guds domstol bliver *fundet* i. Dette tyder på, at anden tolkning er den mest plausible jf. 2,16.

I 2,19 fortsætter Paulus sit argument. Enten er han død gennem loven fordi han ikke kunne overholde alle budene (jf. 1 Kor 15,56), eller også tænker han frelseshistorisk, hvad der nok er mere sandsynligt, hvor vægtlægningen er på at den troende, her repræsenteret ved Paulus, døde ved participation med Kristus. Følgen deraf er, at den troende også er død fra loven. Dens krav kan derfor ikke længere være gældende for ham. Ved at gøre loven gældende vender man tidsmæssigt tilbage i det frelseshistoriske forløb, til en tid, hvor loven var gældende.¹⁶

De kristne er døde for loven. At det er sket 'ved loven (διὰ νόμου)' synes påfaldende. I 3,13 fortælles det, at Kristus bar lovens forbandelse og udholdt dens straf på vegne af mennesker, og døde dermed ved loven. Fordi den kristne participerede i Kristi død er også han død ved loven. Paulus fortsætter umiddelbart efter med samme tanke - Jeg er blevet korsfæstet med Kristus. Korset var netop det sted, hvor lovens forbandelse viste sig. Dermed har loven ikke længere nogen magt over de kristne, for de er, i Kristi død, død fra loven, ved loven (Rom 7,6) (Bruce 1982:143).

¹⁶ Nogle mener netop at hovedspørgsmålet i Galaterbrevet er "What time is It?" (Martyn 1997:121)

Paulus' sprogbrug minder her om hans dåbssprog (Rom 6,3-11). Den døbte dør med Kristus, men han opstår også med Kristus til et nyt liv for Gud. Polariteten mellem korset og loven er gennemgående for hele brevet, loven hører til i den gamle æon, mens korset hører til i den nye (Schreiner 2010:171). Når de kristne nu lever i den nye æon, er det en underkendelse af Kristi korsdøds betydning.

Paulus sætter ikke loven til side pga. at den i sig selv er ond eller nødvendigvis leder til legalisme og selvretfærdiggørelse som Bultmann mener (Bultmann hos Sanders 1997:481). Sanders mener at Paulus tilsidesætter loven fordi "it does not provide for God's ultimate purpose, that of saving the entire world through faith in Christ" (Sanders 1983:47). Jeg mener at begge har rendyrket ét aspekt hos Paulus så meget, at de begge bliver forkerte.

Jeg mener at Paulus har flere grunde til afvisningen af loven. Han afviser loven fordi ingen er i stand til at holde hele loven, som den påkræver (5,3; 6,13), da alt er indesluttet under synd (3,22). Derudover peger Paulus på at loven er gældende i en tidsbegrænset periode indtil Kristus kom (3,15-18.19.21). Det samme peger *παλιδαγωγῶς* også på (3,24f), da en sådan stilling er tidsbegrænset (Bauer 1957:478). Herudover synes der hos Paulus at være en kvalitativ forskel mellem på den ene side nåden og troen og på den anden side loven og gerningerne ift. menneskets relation til Gud. Her forkaster Paulus loven fordi hans modstandere hævder, at troen må suppleres med lydighed mod loven. Her tror jeg ikke at en legalistisk forståelse kan undgås (contra Sanders 1983:155-157). Paulus' afvisning af Israels offerinstitution, som er en væsentlig del af pagtsnomismen, må føre ham til den konklusion, at jøderne er legalister (Das 2001:143f).

I 2,20 gør Paulus op med tanken om at døden fra loven fører til lovløshed. Den fører til liv i Kristus. Når Paulus her taler om liv, er det ikke blot det indre liv, men "his whole person and history, which has now been manifestly taken up in the cross and resurrection of Christ" (Seifrid 2003:221). Frihed fra loven skal ikke fører til lovløshed (5,1.13). Derfor har et liv i Kristus etiske konsekvenser. Det kødelige menneske, som var i Adam, der i 2,16 hindrede mennesket i at retfærdiggøres, er nu dødt i Kristus. Det etiske indhold af et sådan liv får dermed en ontologisk karakter med baggrund i den Kristusmystik, som Sanders hævder er grundtanken i Paulus' soteriologi (Sanders 1977:439f.492-504). Sanders mener, at Paulus kombinerer transfer- og participationsterminologierne, men med

den sidste som den væsentligste soteriologien. Her synes Paulus dog, at tænke eskatologisk - 'Kristus lever i mig' og dermed er en ny æon brudt igennem. Den døbte, som nu lever i Kristus, lever derfor allerede nu i en frelsesfremtid, hvor loven ikke længere er gældende (Schreiner 2010:172). Hermed mister udsagnet dog ikke sin ontologiske betydning. Kristus-eksistensen leves 'i kødet' men samtidig også 'i tro', som er indeholdende en forventning om eskatologiens frembrud.

Paulus beskrivelser meget personligt Kristi frelsergerning jf. 'for mig'. Selvom Paulus bruger sig selv paradigmatiske for alle de kristne, viser det individuelle sprog, at hvert individ skal være taknemmelig for Kristi gerning. Frelsergerningen, som er den nye eksistens livskilde, betegnes med to attributive participier ἀγαπήσαντός og παραδόντος, som muligvis alluderer til Es 53 (Bruce 1982:145f). Når Kristus, som har elsket og givet sig selv hen for Paulus, og som han døde og opstod sammen med, og som nu lever i ham, lever Paulus i håbet om, at han også engang endegyldigt vil sejre over døden. Her knyttes altså både troens historiske-, eksistentielle- og tillidsaspekt sammen.

Paulus synes at bruge både det participatoriske og det juridiske sprogbrug uden nogen teologisk distinktion, F.eks. præsenteres samtidigt brugen af hhv. Kristi liv i mig og hans historiske gerning for mig (2,20) samtidigt, hvilket taler imod Sanders' opfattelse. Dette peger på en mere dynamisk forståelse at enheden med Kristus end Sanders udtrykker (Laato 2004:348f).

Den eskatologiske dom er horisonten for den erkendelse, at mennesket kun retfærdiggøres ved tro. Dommen fældes på grundlag af Jesu død, hvilket tydeligt ses i 2,20. Når Paulus så stærkt taler imod lovgerninger skyldes det, at det er selve grundlaget for frelsen, nemlig betydningen af Kristi frelsergerning, som der ændres på.

Paulus opsummerer afsnittet fra 2,15-20 i v. 2,21. Hvis man var i tvivl om Paulus stadig taler om retfærdiggørelse, fjerner han den her (Seifrid 2003:220), og retfærdiggørelsen er her af forensisk karakter (Schreiner 2010:174).

Guds nåde er for Paulus, Kristi indgreb til frelse (1,4). Derfor afviser han loven, som for jøderne var et udtryk for Guds nåde. Derfor er anklagen man fornemmer bag 2,21 at det lovfrie evangeliums afvisningen af loven også er en afvisning af Guds nåde. En

genindførelse af lovens bestemmelser ville være en tilbagevenden til den gamle æon inden Kristus, og dermed ville Kristi død være uden grund. Skellet mellem den gamle og den nye æon under hhv. loven eller evangeliet er grunden til, at Paulus kan opstille et enten-eller. Hvis man ikke mener, at Kristi gerning er nok til at stå retfærdig overfor Gud, men at denne gerning må suppleres med loven, da ophæver man Guds nåde.

3.5.3 Opsamling

I 2,21 er Paulus' tilsidesættelse af loven forankret i Kristustroen, og derfor er dette, for Sanders, et nøglested for hans påstand om at Paulus tænker 'from solution to plight' (Sanders 1977:443). I 2,16-21 synes Paulus' tydning af Jesu frelsergerning at føre ham til problemet (særlig tydeligt i 2,16.20f). Omvendt kunne man også tolke 2,16-21 ud fra modstillingen mellem retfærdiggørelse af loven og tro på Kristus. I så fald vil retfærdiggørelse af tro være svaret på hvordan en synder kan bestå i Guds eskatologiske dom. For mig at se er begge tolkninger mulige, der er intet grundlag for at hævde at Paulus starter med løsning frem for problemet (Schreiner 1993:242).¹⁷ Sanders' eksklusive soteriologi svarer ikke på, hvordan loven har fejlet (Westerholm 1988:155), mens et antropologisk synspunkt vil hævde at siden loven blev overtrådt førte den til død og ikke liv, og derfor fejlede den.¹⁸

4. Udblik til Galaterbrevet 3,10-13

Paulus anlægger to eksklusive alternativer retfærdiggørelse af lovgerninger og retfærdiggørelse af tro. Han har kun antydningvist forklaret at menneskets synd er årsagen til, at retfærdiggørelsen nødvendigvis må være ved tro. Sanders' løsning begrundes i Paulus' eksklusive soteriologi – fordi Kristus gør retfærdig kan loven ikke (Sanders 1977:482). Dette forklarer dog ikke, hvorfor de ifølge 2,15-21 har en fælleserkendelse af, at de alle er syndere. I 3,10-13 udfolder Paulus, hvad han kun antyder i 2,15-21, som et negativt argument mod loven.

Argumentationen falder i tre dele:

1. Ingen har holdt hele loven,¹⁹ og alle er derfor under forbandelsen (3,10).
2. Derfor kan retfærdiggørelsen ikke komme af lovgerninger men af tro på Guds

¹⁷ Laato Korrigerer Sanders tolkning af Bultmann, som mente at det historiske forløb gik fra løsning til problem, mens det teologiske ræsonnement gik fra problem til løsning (Laato 2004:351f).

¹⁸ Ud fra 1 Kor 15,3 er synden ikke en Paulus' opfindelse, men noget ham modtog (Westerholm 1988:160).

¹⁹ Dette er en implicit præmis, som ikke har været nødvendig at nævne (Schreiner 2010:204f; Longenecker 1990:118)

indgriben til frelse (3,11f).

3. Gud har iværksat denne frelse ved Kristi korsdød (3,13).

Første del af argumentet underbygges med et citat fra Deut 27,26.²⁰ Forbandelsen over lovgerningerne sættes i værk, når ikke alt i loven overholdes. Vil et menneske stå retfærdigt overfor Gud på lovens præmisser, skal alt i hele loven overholdes. Det er ikke fordi man gør lovgerninger, at forbandelsen rammer, men fordi man ikke overholder alt i loven. Det er unødvendigt for Paulus at sige, at alle er syndere, for det var velkendt. Paulus minder jøderne om hvad de i forvejen ved, at hvis de er medlemmer folket, som defineres af Sinaipagten, da er de en del af et folk, med et problem, fordi de ikke kan overholde loven (Thielmann 1989:69).

I argumentationens andet trin henviser Paulus til Hab 2,4 og Lev 18,5. Hermed anstiller Paulus to antitetiske eksistensformer (ζήσεται), et liv i tro eller under loven. Hermed viser han at lovens tilsidesættelse ikke nødvendigvis er en afvisning af gerninger, men at de er uden betydning foran Guds domstol – Hab 2,4 bibringer det eskatologiske perspektiv (Thielman 1989:70).

I tredje del hævder Paulus, at Kristus ved korsdøden rammes stedfortrædende af lovens forbandelse. Med denne handling er den eskatologiske tid brudt frem, til hedningernes velsignelse (10,14). Soteriologens kristologiske udgangspunkt i 3,13 og den teocentriske sendelse i 4,4f viser, at troen alene er på den gerning (som Gud i Kristus er subjekt for), der fører til en eskatologisk frikendelsesdom.

Sanders hævder at Paulus anvender GT-teksterne til en terminologisk argumentation, hvor han ønsker at kæde hedninger og retfærdiggørelse af tro sammen. Deut 27,26 anvender Paulus fordi det som det eneste sted i LXX kæder 'lov' og 'forbandelse' sammen.²¹ Herudover anvender Paulus de eneste to tekster, som kæder δικ-rodnen og πίστις sammen (Gen 15,6 (i Gal 3,6) og Hab 2,4). Hovedsigtet for Paulus er at forsvare hedningerne inkludering i Gudsfolket. Derfor regner han med at 3,10-13 er subsidiære ift. 3,8 (Sanders 1983:20-23).

Wright mener at Paulus bruger Deut 27,26 som forståelsesramme for 3,10-14, og heri

²⁰ Paulus henviser til LXX som har 'alle' med modsat MT

²¹ Derfor skal 'alt' ikke vægtlægges ifølge Sanders

finder han at eksilstanken er af afgørende betydning. Han mener derfor at fokuset ikke er på den individuelle synd men Israels synd, for de rammes af eksilet, som er "the curse of all curses" (Wright 1993:140). Selvom Israels eksil i Babylon for længst er ovre, var hun stadig i et slags eksil indtil at løfterne om det storslåede posteksilske Israel opfyldtes. I 3,10-13 er dem af lovgerninger forbandet, fordi de identificerer sig med Israel i eksilet og ikke med Kristus (Wright 1993:137-156).

Jeg mener at både Sanders' og Wrights forståelse af 3,10-13 er problematiske. At Paulus' brug af GT er terminologisk, er et hovedargument for Sanders. Han argumenterer ikke overbevisende for det, men antager denne metodes gyldighed. Derudover synes disse tekster også at passe logisk ind i Paulus' argumentation og derfor være mere end 'proof-texts' (Schreiner 1985:258).

I Deut 27,15-26 er det individuelle synder som nævnes, hvilket taler imod Wrights forslag om at det er Israels samlede synd, som er i fokus. Derudover synes eksiltanken ikke at springe ud af Gal 3,10-13 selv, da Paulus ikke engang nævner det. 3,11f synes ikke at tale om et udvidet eksil, men om at stå som retfærdig overfor Gud. Hvis det andet var tilfældet, ville svaret på 3,11a være: "Because Israel is in extended exile" (Longenecker 1998:138). Dette svar synes ikke at være den mest umiddelbare læsning, og en teologi bygget op omkring denne tanke, kan heller ikke forklare den implicite præmis i 3,10.

Begge afviser de at problemet med loven var, at den ikke kunne overholdes (Sanders 1983:27; Wright 1993:145). Sanders vedgår, at 5,3 henviser til Deut 27,26, men hævder at den skal forstås om en trussel mod at acceptere loven "if you start it *must* all be kept" (Sander 1983:27). En, for mig, utilfredsstillende læsning, for Paulus karakteriserer galaterne som nogle der ønsker at være under loven (4,21; 5,4), så hvis Paulus truede dem med at de skulle holde hele loven, havde de sandsynligvis accepteret denne præmis (Schreiner 1985:268). Jeg mener at Paulus tilsidesætter loven, fordi dens krav ikke bliver mødt.

5. Konklusion

Sanders' præsentation af jødedommen og Paulus har i høj grad præget den nytestamentlige forskning. Han har gjort op med en forsimplet opfattelse af jøderne som rigide legalister. Selvom der siden er sat spørgsmålstegn ved om en pagtsnomistiske

forståelse af jødedommen er adækvat, er synet på jødedommen uomtvisteligt blevet nuanceret. Tolkningsspektivet af Paulus er blevet udvidet fra Luthers opgør med katolicismen til Paulus' forsvar for det lovfrie evangelium. Sanders har forsøgt at læse Paulus på baggrund af hans egen kulturelle præmisser, og har dermed taget eksegetiske formodninger op til genovervejelse.

Sanders hævder at retfærdiggørelsessproget tilhører konkrete historiske begivenheder, om de hedningekristnes lovforpligtelse, og derfor skal denne ikke ophøjes til et altid gældende paradigme. Selvom retfærdiggørelsen præsenteres i en bestemt historisk setting, med historisk bestemte problematikker, udfolder Paulus dette til at have universel gyldighed. Med skabelsesteologiske henvisninger, udfolder Paulus menneskets syndighed, og derfor tillægger han retfærdiggørelsen universel betydning. Det samme er gældende, når han udlægger de soteriologiske følger af at bekende Jesus som Messias.

Jeg mener at Sanders for ensidigt holder på, at Paulus arbejder fra 'solution to plight' og på den baggrund kan nedvurdere trosretfærdiggørelsens betydning, da den alene svarer på plight. Han overser at den antropologiske pessimisme, som er stærkere end jødernes, som Paulus præsenterer. At synden gør det umuligt for mennesket at overholde loven, er lige så grundlæggende, som at Kristus er løsningen. Sanders' løsning giver ingen forklaring på hvad problemet med loven var, at den afvises fordi den er udelig til at løse mennesket fra syndens herredømme. Jeg er enig med Bultmann i, at Paulus' teologiske refleksion er fremadskridende, mens den historiske årsag og virkning går baglæns.

På baggrund af sin opdagelse af det pagtsnomiostiske mønster har Sanders afvist at Paulus taler om legalisme, for denne har ikke været til stede hos jøderne. Her mener jeg at han begår en fejlslutning. Fordi jøderne ikke opfattede sig selv som legalister, betyder det ikke at Paulus er enig. I Gal 2,11-21 afviser han enhver menneskelig anstrengelse som kan stå i vejen for nåden. Denne modsætning mellem nåde og gerninger er ikke blot en reformatorisk indlæsning, men et tema, som Paulus gentagne gange tager op.

Litteraturliste

Særpensum

Allison, Dale C, Jr.

1987 "Jesus and the covenant: a response to E P Sanders", *Journal for the Study of the New Testament* no 29 F 1987, 57-78

Bird, Michael F.

2006 "The saving righteousness of God", Milton Keynes, Paternoster, 113-140

Laato, Timo

2004 "Paul's anthropological considerations: Two problems" in: Carson, D. A., O'Brian, Peter T. and Seifrid, Mark A. *Justification and Variegated Nomism volume II The Paradoxes of Paul*, Tübingen, Mohr Siebeck, 343-359

O'Brien, Peter T.

2004 "Was Paul a Covenantal Nomist?" in: Carson, D. A., O'Brian, Peter T. and Seifrid, Mark A. *Justification and Variegated Nomism volume II The Paradoxes of Paul*, Tübingen, Mohr Siebeck, 249-296

Sanders, E. P.

1977 "Paul and Palestinian Judaism", London, SCM Press Ltd, 511-523 + 543-556

1985 "Paul, the Law, and the Jewish People", London, SCM Press Ltd, 3-29 + 45-56 + 143-167

Schreiner, Thomas R.

1985 "Paul and perfect obedience to the law : an evaluation of the view of E P Sanders", *Westminster Theological Journal* 47 no 2 Fall 1985, 245-278

Seifrid, Mark A.

2003 "Paul, Luther, and justification in Gal 2,15-21" *Westminster Theological Journal* 65 no 2 Fall 2003, 215-230

2004 "Paul's use of Righteousness language against its hellenistic background" in: Carson, D. A., O'Brian, Peter T. and Seifrid, Mark A. *Justification and Variegated Nomism volume II The Paradoxes of Paul*, Tübingen, Mohr Siebeck, 39-74

Thielman, Frank

1989 "From plight to solution", Eugene, Wipf and Stock publishers, 46-86

Wright, N. T.

1993 "The climax of the covenant", Minneapolis, Forsress Press, 137-156

Fællespensum

Martyn, J. Louis

1997 "Theological issues in the letters of Paul", London, T & T Clark Ltd.

Sanders, E. P.

1977 "Paul and Palestinian Judaism", London, SCM Press Ltd, 419-28+442-511

Schreiner, Thomas R.
2010 "Galatians", Grand Rapids, Zondervan

Wright, N. T.
2009 "Justification God's plan and Paul's vision", Downers Grove, IVP Academic,
111-140

Supplerende litteratur

Bauer, Walter
1957 "A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian
Literature", 3ed edition, Chicago, The University of Chicago

Best, Thomas F.
1982 "The Apostle Paul and E P Sanders: The significance of Paul and Palestinian
Judaism" *Restoration Quarterly* 25 no 2 1982, s 65-74

Bruce, F. F.
1982 "The Epistle to the Galatians", Grand Rapids, The Paternoster Press

Das, A. A.
2001 "Paul, the Law and the Covenant" Peabody, Hendrickson Publishers

Dunn, James D. G.
1990 "Jesus, Paul and the law" Westminster, John Knox Press

Legarth, Peter V.
2001 "Kompendium til nytestamentlig isagogik", Århus, Kolon

Longenecker, Bruce W.
1998 "The Triumph of Abraham's God", Nashville, Abingdon Press

Longenecker, Richard N.
1990 "Galatians", Dallas, Word

Moo, Douglas J.
2011 "Justification in Galatians" in: Köstenberger, Andreas J. & Yarbrough, Robert
W. *Understanding the Times*, Wheaton, Crossway, 160-195

Pedersen, Sigfred
1997 "Paulus Som Brevskriver", Frederiksbjerg C, Anis

Schreiner, Thomas R.
1993 "The Law and Its Fulfillment", Grand Rapids, BakerBooks

Seifrid, Mark A.
2001 "Righteousness Language in the Hebrew Scriptures" in: Carson, D. A.,
O'Brian, Peter T. and Seifrid, Mark A. *Justification and Variegated Nomism
volume I The Ccomplexities of Second Temple Judaism*, Tübingen, Mohr Siebeck, 415-
442

Westerholm, Stephen
1988 "Israel's Law and the Church's Faith", Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans
Publishing Company

8999 ord

Abstract

This paper investigates E. P. Sanders' view on justification by faith in Galatians. First it will introduce Sanders' main thoughts on Judaism which have great impact on his reading of Paul. Sanders claims that first-century Judaism shouldn't be associated with legalism and therefore Paul didn't argue against this when he said that justification is by faith. Justification is a transfer-term which expresses a change of lordship according to Sanders. He finds participation with Christ central to Paul's thoughts and downgrades the forensic side of justification. Paul is arguing from solution to plight – if Christ is saviour, then the world must need one, Sanders argues. This paper investigates his thesis in the light of Gal 2,11-21 and finds that Paul uses justification by faith in a forensic way which he inherited from the Old Testament. Furthermore it finds that Paul's view on Judaism isn't covenantal nomism. Paul's theological reflections move forward from plight to solution while the historical cause and effect moves backwards.