

Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke / 2009 / **04** / 36. årgang

N.T. WRIGHT: N.T. Wright / Bengt Holmberg / Nicolai Techow / Asger Chr. Højlund / Klaus Vibe / Knut Tveitereid



100 kr

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	450
ISSN	1903-6523
Hjemmeside	www.teologisk-tidsskrift.dk
Copyright	Forfatterne og Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke
Forsidebillede	Af Jordon Cooper, brugt med tilladelse

ABONNENTSPRISER

Studerende indland	DKK 150
Studerende udland	DKK 200
Privatpersoner indland	DKK 250
Privatpersoner udland	DKK 300
Institutioner indland	DKK 350
Institutioner udland	DKK 400

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

N.T. Wright - en biografisk introduktion Jeppe Bach Nikolajsen	3
---	---

ARTIKLER

Jesus, Israel og korset Biskop N.T. Wright	7
---	---

Nye perspektiver på Paulus Biskop N.T. Wright	29
--	----

Tom Wright och Jesusforskningen Professor emeritus Bengt Holmberg	47
--	----

N.T. Wrights Paulus-syntese - en eklektisk præsentation og evaluering Adjunkt Nicolai Techow	59
--	----

Fornyelse eller forvansker af troen? N.T. Wright i dogmatisk belystning Professor Asger Chr. Højlund	73
--	----

ANMELDELSER

Justification: God's Plan and Paul's Vision Klaus Vibe	91
---	----

The Blue Parakeet: Rethinking How You Read the Bible Knut Tveitereid	94
---	----

N.T. WRIGHT

En biografisk introduktion

Den engelske biskop og forsker N.T. Wright har de seneste år vakt stor opmærksomhed. Det skyldes, at han som få inspirerer og udfordrer evangelikale teologer verden over. Mange finder stor inspiration hos Wright, mens andre beskylder ham for at underminere protestantisk teologi og at true det kristne evangelium. N.T. Wright, eller Tom Wright som han også kaldes, er biskop i Durham og er en dygtig og ualmindelig produktiv teolog, ja, i spøg siges det om ham, at han skriver hurtigere end de fleste læser. Hans forfatterskab spænder vidt. For det første har Wright præsenteret en række videnskabelige bøger, hvor han argumenterer for sine egne selvstændige synspunkter. For det andet har han præsenteret flere debatabøger, hvor han forsvarer sine synspunkter, og hvor han behandler aktuelle temaer. Endelig har Wright også præsenteret en lang række lettilgængelige og opbyggelige bøger og kommentarer. Som en indledning til dette temanummer skal der her gives en biografisk introduktion til N.T. Wright og en kort omtale af, hvordan dette temanummer er redigeret.

Nicholas Thomas Wright bliver født i Morpeth, nord for Newcastle, i 1948. Han vokser op i et evangelikalt luthersk miljø. Meget tidligt er han fast besluttet på at ville læse teologi. I 1968 begynder han at studere teologi og klassisk litteratur og filosofi ved Exeter College i Oxford. Her hører han i 1970 nytestamentleren John Wenham forelæse. Dette bliver afgørende for Wright. Forud for denne forelæsning havde Wright nemlig forestillet sig, at han skulle være præst, men efter at have hørt Wenham, bliver Wright overbevist om, at han først og fremmest skal tjene kirken som akademiker.

Da Wright studerer på Exeter College er han efter eget udsagn skeptisk over for enhver bog, som ikke er udgivet på et konservativt evangelikalt forlag. Dette ændrer sig dog med tiden. I dag Wright er således ikke kun kritisk over for liberale teologer, men også over for traditionelle evangelikale teologer. For Wright er det helt afgørende at være tro mod det bibelske budskab, også når det betyder, at man må gå imod strømmen. For Wright er det helt afgørende at nå

frem til standpunkter, der er i overensstemmelse med det bibelske materiale, uanset om disse så bekræfter, hvad den traditionelle evangelikale bevægelse står for eller ej. Wright vil ikke tillade, at hverken traditionalisme eller konfessionalisme får lov at suspendere det bibelske budskab. Wright respekterer reformatorerne og gamle evangelikale ledere som John Stott og Michael Green. I artiklen *My Pilgrimage in Theology* skriver Wright, at når han må modsige dem, skyldes det blot, at han har gjort, hvad de har bedt ham om: "Where I disagree with them it is because I have done what they told me to: to read Scripture and emerge with a *more* biblical theology".

Efter at have dimitteret fra Exeter fortsætter Wright sine studier på Wycliffe Hall i Oxford, hvor han er frem til 1975. Fra 1975 til 1978 er Wright underviser og forsker ved Merton College i Oxford. Fra 1978 og frem til 1981 er han underviser, forsker og præst ved Downing College, Cambridge. I 1981 forsvarer han sin doktorafhandling. Herefter rejser han til Canada for at undervise i Ny Testamente på McGill University i Montreal. Denne periode bliver meget formativ for Wright. Det hænger sammen med flere forhold. For det første oplever han en dyb depression. Han gør efter eget udsagn nogle de mest afgørende eksegetiske indsigter i denne periode. Desuden erfarer han på en særlig måde et meget frugtbart forhold mellem sit pastorale og akademiske virke i Montreal.

I 1986 vender Wright tilbage til Oxford, hvor han er underviser, forsker og præst ved Worcester College. Her er han indtil 1993. I 1991 udkommer *The Climax of the Covenant*, som nok stadigvæk er den mest betydningsfulde bog om Paulus af Wright. Det er imidlertid bogen *What St. Paul Really Said* fra 1997, som sætter gang en omfattende diskussion af hans syn på retfærdiggørelseslæren. Senest har han også udgivet en anden vigtig bog om Paulus, nemlig *Justification: God's Plan and Paul's Vision*, som anmeldes i dette temanummer.

I 1992 udkommer den første bog i en serie på seks bøger, som har til hensigt at give et konsistent portræt af kristendommens opståen med særlig reference til de fire evangelister, Jesus og Paulus. De første tre bind er indtil videre udkommet (se oversigt nedenfor).

I 1994 bliver Wright domprovst ved Lichfield Cathedral, en position han har indtil 1999. Fra 2000 til 2003 er Wright kanontolog ved Westminster Abbey. Her påbegynder han en serie kaldt *The New Testament for Everyone*, som på lettilgængelig vis skal forklare hovedtankerne i alle de nytestamentlige skrifter. De første elleve bøger er nu udgivet, og de sidste tre bøger er på vej.

Nogle af de vigtigste tematikker i Wrights forfatterskab er for det første *Jesus, gudsriget og eskatologi*, for det andet *Paulus, loven og retfærdiggørelse* og for det tredje kan man måske også nævne hans forståelse af *Bibelens autoritet*. Personligt

Christian Origins and the Question of God Series

- (1) *The New Testament and the People of God*, Augsburg Fortress, 1992.
- (2) *Jesus and the Victory of God*, Augsburg Fortress, 1994.
- (3) *The Resurrection of the Son of God*, Augsburg Fortress, 2003.
- (4) *Paul and the Justice of God* (Paulus).
- (5) *The Gospels and the Story of God* (de fire evangelister).
- (6) *The Early Christians and the Purpose of God* (praktiske og teologiske implikationer af de foregående fem bøger).

har jeg især fundet det inspirerende at læse om Wrights forståelse af, hvem Jesus var, og hvad han ville. Da jeg for fire år siden læste *Jesus and the Victory of God*, havde jeg oplevelsen af at blive præsenteret for en fascinerende måde at forstå den større sammenhæng for Jesu virke. Denne bog er en god indgang til Wrights forfatterskab, om end det er en omfattende sag. Den uden tvivl bedste måde at skifte bekendtskab med Wright på er naturligvis at læse artiklerne i denne publikation.

Siden 2003 har Wright været biskop i Durham. Wright skriver fortsat meget, giver mange gæsteforelæsninger og optræder ofte i medierne. De seneste år har hans kritik af præster, der ikke afholder sig fra at udleve deres homoseksualitet, vakt opmærksomhed. Han blander sig også i politiske spørgsmål. Han er medlem af det engelske House of Lords. Han har kritiseret Tony Blair og George Bush for deres håndtering af Irak-krigen. Han er meget optaget af problemstillingerne i den tredje verden, ligesom han er interesseret i makroøkonomiske anliggender, og hvordan kirken må kalde øvrigheden til orden. Som det fremgår er Wright en engageret mand. Ud over at være biskop for knap 300 sogne er han også ægtemand og far til fire voksne børn.

Meget sigende om Wright har bøn for menighederne højt prioritet midt i hans travle hverdag.

Dette temanummer er redigeret således, at den første artikel, en oversættelse af en af Wrights artikler, giver et indblik i hans Jesus-forskning. Den anden artikel, en oversættelse af en anden af Wrights artikler, giver indblik i hans Paulus-forskning. Herefter præsenterer og vurderer tidligere dekan ved Det Teologiske Fakultet i Lund Bengt Holmberg nogle centrale aspekter af Wrights Jesus-forskning. Siden præsenterer og vurderer adjunkt ved Dansk Bibel-Institut Nicolai Techow nogle centrale aspekter af Wrights Paulus-forskning. Endelig præsenterer professor ved Menighedsfakultetet Asger Chr. Højlund en vurdering af Wrights forståelse af retfærdiggørelseslæren hos Paulus ud fra et systematisk teologisk perspektiv. Der foreligger endnu ikke noget litteratur om N.T. Wright på dansk. Det er derfor glædeligt hermed at kunne bidrage til at udbrede kendskabet til denne inspirerende og udfordrende engelske teolog i Danmark.

God fornøjelse med læsningen.

Jeppe Bach Nikolajsen

N.T. WRIGHTS LIV OG VIRKE

1948 Født den 1. december i Morpeth, nord for Newcastle

1968-71 Studerer teologi og klassisk litteratur og filosofi ved Exeter College, Oxford

1971-74 Studerer på Wycliffe Hall, Oxford

1975-78 Underviser og forsker ved Merton College, Oxford

1978-81 Underviser, forsker og præst ved Downing College, Cambridge

1981-86 Adjunkt i Ny Testamente på McGill University, Montreal

1986-93 Underviser, forsker og præst ved Worcester College, Oxford

1994-99 Domprovst ved Lichtfield Cathedral, Oxford

2000-03 Kanonteolog ved Westminster Abbey, London

2003- Biskop i Durham

JESUS, ISRAEL OG KORSET



Biskop N.T. Wright

Artiklen er oprindeligt udgivet i **SBL 1985 Seminar Papers**, K.H. Richards (red.), Chico, California: Scholars Press: 75-95. Den er oversat af Carsten Almann Levisen og er oversat og trykt med tilladelse af N.T. Wright og Society of Biblical Literature.

Som børn, der uartigt hvisker videre, selv om de har fået besked på at tie stille, og endda åbenlyst og ufortrødent begynder at tale højere og højere, har de nytestamentlige forskere, der så længe ikke har måttet tale om Jesus af Nazareth, i det sidste årti netop gjort det med fornyet styrke. For cirka tyve år siden kunne biskop Stephen Neill skrive: "It is just the fact that the historical reconstruction of the life and history of Jesus has as yet hardly begun". Et udsagn der dengang var korrekt, men allerede nu må siges at være forældet. Neill fortsatte: "The materials for further work are all there. What we need now is historians". De har så bragt sig selv på banen. Jeg tænker på Caird (1965), Bowker (1973), Vermes (1973, 1984), Meyer (1979), Riches (1980), Hengel (1981; tysk udgave 1968), Harvey (1982), Borg (1984²) og Sanders (1985), som alle deler en overbevisning om (på trods af deres vidt forskellige tilgange og resultater), at det er muligt at vide noget om Jesus af Nazareth, og at det er værd at tage ham i

betragtning som en historisk person.³ Der er ikke plads til her at gennemgå *The Third Quest* i den historiske Jesus-forskning eller at retfærdiggøre den teologisk.⁴ Min hensigt er ganske enkelt at respondere på de forslag, der fremkom under *The Historical Jesus Consultation* i 1984 arrangeret af *The Society of Biblical Literature*, og svare på spørgsmålet: Hvis det er rigtigt, at Jesu liv og tjeneste skal forstås ind en jødisk sammenhæng, og hvis det er rigtigt, at hans mål og hensigt er tæt forbundet med det jødiske folks skæbne (denne løse fremstilling forsøger at dække de fleste af de ovenstående forfatteres holdninger – forfatterne vil kun blive diskuteret i begrænset omfang på nær Borg og Sanders), hvilken betydning kan vi da tilskrive hans lidelse og død?

Lige et par overordnede bemærkninger inden vi går i gang med at svare på spørgsmålet. For det første er der et problem med ordet *hvis* i spørgsmålsformuleringen. Det var altafgørende for tidligere generationer af forskere at få adskilt Jesu liv og tjeneste

fra den jødiske ramme – som i allerbedste fald blev set som et baggrundstæppe, der med sin mørke kontrast gjorde det lettere at se den skinnende juvel.⁵ Jesus, mente man, forkyndte et vidtløftigt budskab med universel betydning, og hans eget jødiske folk og deres (politiske) problemer var stort set uinteressant. Ifølge den gamle forsknings-tradition var det jødiske problematisk, fordi det bandt Jesus til en bestemt historisk situation, og endnu værre, det jødiske tanke-univers – en smagløs tanke for religionen efter oplysningstiden. Jesus og hans jødiske baggrund skulle altså gøres universel for at være relevant og teologisk korrekt, med den følgevirkning at jødedommen blev det typiske eksempel på den “forkerte slags religion”. Og Jesus kommer så for at forkynde den “rigtige slags religion”.

Det er uden tvivl de problemer, der opstår, når man tager Palæstinas historie i det første århundrede i betragtning, der har fået folk til at argumentere for, at den historiske Jesus er mere eller mindre irrelevant for den kristne tro. Uden tvivl i bedste mening har man desuden hævdet, at evangelisterne ikke var mere interesserede i den historiske Jesus end en god neo-kantianer eller heideggerianer burde være. Men de historiske problemer forsvinder ikke sådan uden videre. Som F.C. Burkitt påpegede i forordet til førsteudgaven af Schweitzers *The Quest of the Historical Jesus*: “The true view of the Gospel (by which he meant, of course, the accounts of Jesus’ life in the Gospels) will be that which explains the course of events in the first century and the second century, rather than that which seems to have spiritual and imaginative value for the twentieth century” (Burkitt 1910, xix).⁶ Det der stadig mangler at blive forklaret, og som det synspunkt, jeg har kritiseret ikke kan forklare, er: Hvorfor skulle Jesus af Nazareth, hvis tjeneste begyndte i lighed med

en omvendelsesforkynders, og hvis tilhængere efter hans død delte det samme apokalyptiske håb som deres jødiske landsmænd, være blevet slået ihjel på et romersk kors uden for Jerusalems bymure?

Man kan selvfølgelig godt svare på dette spørgsmål uden at forlade den sædvanlige ramme: Jesus overtrådte de religiøse normer, interesserede sig mere for mennesker og døde som martyr for “den rigtige slags religion”. Men dette synspunkt er ikke uden problemer. For det første giver evangelierne ikke indtryk af, at modstanden mod Jesus var særligt religiøs eller teologisk motiveret. Forhørsfortællingerne drager ikke nogen tydelig linje tilbage til Jesu såkaldte angreb på Toraen, hans overtrædelse af Sabbatsloven eller hans ufor-skammede bemærkninger om de jødiske spiseregler. Hvordan man end fortolker beskyldningerne om blasfemi, så er de kun sporadisk forbundet (for eksempel Mark 2,7 og parallelstederne) til de kontroverser, som omgav Jesus i hans virke. For det andet kan dette syn dårligt forklare, hvorfor Jesu død som martyr for en “universel, åndelig religion”, er blevet opfattet som værende af forsonende karakter. Hvorfor kunne Paulus for eksempel skrive omtrent tyve år senere at “Guds søn elskede mig og gav sig selv for mig” (Gal 2,20)? Repræsentanter for *The Third Quest* har problemer med at svare på dette spørgsmål, og formålet med denne artikel er at nå frem til et tilfredsstillende svar på begge spørgsmål.

Forfattere som Reimarus og Brandon er fremkommet med en alternativ forklaringsmodel, der har sin helt egen løsning på problemet: Jesus var en jødisk frihedskæmper, som derfor også forudsigeligt nok blev idømt den straf som romerne gav alle andre oprørsledere. Dette syn er, som vi vil se, ikke uden styrker, men har sine egne problemer. Ud fra det materiale vi har til rådighed,

”Jødedommen blev det typiske eksempel på den “forkerte slags religion”. Og Jesus kommer så for at forkynde den “rigtige slags religion”.

må det siges at være yderst usandsynligt at Jesus nogensinde opfordrede til voldeligt oprør,⁷ og for det andet formår dette syn heller ikke at forklare hvorfor Jesu død så tidligt blev opfattet som forsonende. Som Sanders også har påpeget (Sanders 1985, 226, 228, 231, 295, 318, 329): Hvis Jesus var en oprører, hvorfor blev hans disciple så ikke med det samme taget til fange og slået ihjel?⁸ Men reaktionen mod Brandon er desværre alt for ofte blevet kogt ned til at Jesus ikke var en voldelig revolutionær, og at hans budskab derfor var apolitisk, åndeligt, tidløst og universelt. Jeg ser det som en af de mange styrker ved Borgs bog, at han angriber denne traditionelle position og siger, at der kan være mere end to mulige løsninger.⁹ Én ting er at adskille “religion” og “politik” lige så klart og selvfølgeligt som i vestlig tankegang efter oplysningstiden, en anden er at projicere dette syn ind i det første århundrede (eller for den sags skyld det 16. århundrede), hvilket må siges at være en grov anakronisme, ikke mindst med tanke på, hvad der står på spil for den historiske forståelse af et folk som i den grad var forpligtet, af grunde vi i dag ville kalde “religiøse”, over for et bestemt landområde og en bestemt livsstil. Der ligger altså mere i korsets *titulus* end som så: Jesu død kunne måske alligevel have noget med Israels håb at gøre, selv om det ikke er på den måde, Brandon forestiller sig det.¹⁰ Det kommer vi tilbage til.

Heldigvis behøver en forfatter i dag ikke som for ti år siden skrive et massivt metodisk afsnit til forsvar for og retfærdiggørelse af sin behandling af Jesus. Et par be-

mærkninger er dog på sin plads. Jeg er som Sanders helt enig med Meyer i, at vi som historikere må formode at historisk viden er virkelig viden, og at måden, hvorpå den opnås, er ved opstilling af hypoteser, der kan sandsynliggøres (Sanders 1985, 47). Hvis nogle af de højtbesungne “kriterier” til at afgøre synoptisk autenticitet kunne bruges inden for denne ramme, ville de være værdifulde, men selv her er de ikke meget værd, som det med al tydelighed fremgår af den konstante uenighed, der er, selv mellem de, der teoretisk og metodologisk er enige. Især det højtbesungne uoverensstemmelseskriterium, har i virkeligheden aldrig været et kritisk værktøj, hvor objektivt det end må have set ud for udenforstående. Det blev designet som et uskarpt instrument til at implementere et dobbelt teologisk program: Jesus skulle skilles fra sin jødiske kontekst, og den tidlige kirke måtte ikke have nogen interesse i den historiske Jesus. Det er i sandhed en mærkværdig kombination, for hvis Jesus faktisk var adskilt fra jødedommen, og primært var en lærer som udfordrede folk til eksistentialistisk stillingtagen, så havde det været ret tilfredsbringende for den første kirke, og nutidens kirke med, at interessere sig for ham: Altså Bultmanns *Jesus*. Idéen om at tidlige og nutidige kristne står bedre med en “troens Kristus” end en “historiens Jesus” giver en stiltiende anerkendelse af at Jesus, når det kommer til stykket, ikke kan skilles fra sin jødiske oprindelse. Og det er her, det uskarpe instrument, demytologiseringen, kommer ind billedet.

Forfattere over en bred kam har i dette

århundrede anvendt hypotesemodellen. Når udsagn og begivenheder kom i modvind under anvendelse af kriterierne, blev de alligevel fastholdt, hvis forfatteren mente, det udgjorde en del af grundlaget for vores viden om Jesus. Og de selvsamme kriterier blev samtidig ofte brugt til at udelukke det materiale, der ikke lige passede ind i hypoteserne.¹¹ Det har ført til den besynderlige situation, at en af de ældste kriterier for en god *hypotese* – for al forskning lige fra detektivarbejde til studiet af metafysiske gåder – i stilhed er blevet tilsidesat. Kriterierne er blevet en slags papirkurv, hvor alt det hypotesen ikke kan “redde”, uden videre bare kan smides ud. Styrken i den argumentation vi finder hos Harvey, og ligeledes hos Meyer, Borg og Sanders er, at de opstiller hypoteser, hvor langt mere af bevismaterialet kan “reddes” end i tidligere behandlinger. Med bevismateriale mener jeg teksterne i de synoptiske evangelier.¹² Vi har altså brug for hypoteser. Den nyere forskning har opstillet nogle, og jeg vil komme med mit eget bud, eller mere præcist: Jeg vil opsummere den del af min egen forskning, som har med det specifikke emne at gøre. Styrken ved en hypotese er dens basale simpelhed, dens evne til at “redde” bevismaterialet og finde mening i ellers gådefulde data. Jeg anser alle de indtil videre nævnte værker som overlegne i forhold til tidligere tiders mere traditionelle Jesus-studier. Denne artikel er et forsøg på at modificere og påny præsentere den overordnede hypotese, som ser ud til at være på vej frem.

II

Det argument, jeg vil fremføre, har tre trin og er nærmest syllogistisk bygget op i sin overordnede form. Det første trin kan beskrives sådan: *Jesus advarede sine sam-*

tidige om Guds nært forestående dom. På en måde er dette argument et nødvendigt udgangspunkt, fordi det følger op på Borgs udgivelse som netop gør denne pointe central og bruger tid på uddybelse. Samtidig er det i modstrid med andre forskere, der i den seneste tid har skrevet om Jesus. Meyer og Sanders, for eksempel, anser domsbudskabet for at være perifert hos Jesus. Derfor vil jeg nu redegøre særskilt for denne pointe.

(1) Johannes Døberens tjeneste danner historisk udgangspunkt for Jesu tjeneste. Der er bred enighed om, at Johannes Døberen advarede om “den kommende vrede”, og at han indtrængende bad Israel om at omvende sig, mens tid var. Han falder uden videre ind med de jødiske apokalyptiske forventninger, ligesom den første kirke (se for eksempel ApG 1,6) hvis delvise misforståelser blev nedfældet på et tidspunkt, hvor den slags spørgsmål ikke længere var presserende. Også hos Paulus er der konstante tegn på rodfæstningen i de jødiske apokalyptiske forventninger, uanset om vi så mener, at Paulus gør det til en større teologisk pointe, eller vi med Käsemann anser det som noget perifert. Det ville være besynderligt, hvis ikke også Jesus ikke havde delt disse forventninger, ja, faktisk ville han have været komplet uforståelig og irrelevant i samtidens øjne. Det fører os til det simple argument, at Jesus må have undervist og levet ud fra *sin* kontekst. Ellers giver intet mening. Og værre endnu: Han ville slet ikke være blevet korsfæstet. Man kan roligt regne med at en morallærer fra det 19. århundrede eller et menneske, der bare proklamerede, at Gud var “nær” og ikke “fjern” (hvilket mange jøder i forvejen godt var klar over), ikke ville være blevet klynget op på et kors. Jesus levede, underviste og døde i den kontekst, som Sanders kalder “jødisk genoprettelseseskatologi”.

(2) Men hvad bestod dette “apokalypti-

ske håb" i? Der er ikke plads til her at diskutere alle aspekter at dette omfangsrige spørgsmål, så jeg vil nøjes med at erklære mig enig med det synspunkt som Caird og Borg (se ovenstående) har fremsat, og som særligt bygger på S.B. Frost (Caird 1965, 1976, 1980). Israels "apokalyptiske" håb var ikke en forventning om, at Gud snart ville gøre ende på tid og rum, men at han gennem historiens fortsatte udvikling ville forsvare sit eget navn ved at befri sit pagtsfolk fra dets nuværende politiske og sociale nedtur. De ord, som mange (men langt fra alle) skribenter har beskrevet dette håb med, har systematisk vildledt generationer af forskere til at tro, at der var tale om "verdens ende". Men hensigten har været at indsatte fremtidige begivenheder i tid og rum. Det er det, der i virkeligheden er tale om, og det har stor teologisk vigtighed. Det klassiske eksempel på en forsker på vildspor er Albert Schweitzer, som fuldstændig korrekt insisterede på, at Jesus skulle forstås ud fra en jødisk eskatologisk kontekst, men samtidig tog grueligt fejl i sin fortolkning af netop denne kontekst. Tilsvarende gjorde Reimarus og Brandon med rette politik til den aktuelle forståelsesramme, men gjorde samtidig fejlagtigt Jesus til en bevæbned oprører.¹³ Når Gud gør dette, vil han bebude *ha'olam haba'*, den nye tidsalder. Det svarer til Jeremias' profeti om "Herrens dag", der snart ville bryde frem for Israels folk: Den babylonske invasion skulle identificeres som denne dags komme. De historiske og politiske begivenheder var iklædt teologisk betydning. Den pointe er særligt slående i fortolkningen af Dan 7. Der er selvfølgelig ingen, der fortolker de fire dyr som bogstavelige dyr, men mange regner med at Menneskesønnen skal forstås bogstaveligt som et menneske. Det er svært at forsvare en symbolsk fortolkning og sidde overhørig at Det Nye Testaments apokalyptiske sprog

er konsekvent dennesidigt. Når man står over for en overvældende tradition, som insisterer på en bogstavelig forståelse, tror jeg det er den eneste vej frem, hvis vi skal yde Daniels Bog og Det Nye Testamente retfærdighed. Selv Borg (for eksempel side 212) holder sig til Cairds forståelse (Borg 1965, 18-22), når det kommer til udsagnene om Menneskesønnen.

(3) Jesus advarer altså ikke om "verdens ende" forstået som et ophør af tid og rum, som vi kender det, men om *afslutningen på den nuværende sociopolitiske tilstand* (tidligere brugte jeg formuleringen *afslutningen på den nuværende verdensorden*, men i Sanders' nye bog, er det udtryk brugt med en anden betydning, så for klarheds skyld bruger jeg det ikke).¹⁴ Som jeg ser det, får Sanders ikke helt fat ved nældens rod. Jesus er det som vil konstituere Guds handlen i historien for at opfylde pagten og endelig bringe den nye tidsalder hvor Guds folk vil få oprejsning efter deres lange forladthed.¹⁵ Det er det som giver Jesu forkyndelse sin karakteristiske, presserende karakter, som Schweitzer og Bultmann så rigtigt bemærker, men samtidig fejlfortolker. Det er det, som gør Jesus relevant i sin samtid. De ulmende konflikter mellem jøder og hedninge, og mellem jøder indbydes, som karakteriserede det ellers udadtil fredelige samfund i Palæstina de første tredive år af perioden,¹⁶ blev direkte taget op af én som sagde, at Gud var i færd med igen at gøre alting godt, og som satte handlinger bag sine ord. Det er kun i den kontekst, vi kan forstå at Jesu budskab – og særligt metaforen om "Guds rige" – må have været mere og andet end en tidløs filosofi, som forskere ofte har fået reduceret det til.

(4) Jesu metafor om "Guds rige" stemte altså med de forventninger hans samtidige havde om, at Gud ville gribe ind i historien og give oprejsning til sit navn og sit folk.

Det er samtidigt også klart, at det Jesus sagde om Guds rige udfordrede netop disse forventninger. I den forstand lignede hans budskab Amos': "Hvad vil I dog med Herrens Dag? Den er mørke, ikke lys" (Amos 5,18). En stor del af lignelserne handler om, hvad det gudsrige som folk har længtes efter, *er* og *ikke er*. Det er som et garn fyldt med fisk, både gode og dårlige. Der er som hvede blandet med ukrudt. Det som en med mand, der gik ud på marken for at så. Det er dommens tid for Israel, ikke kun udfrielsens tid. Mange vil komme fra øst og vest og sidde til bords med Abraham, Isak og Jakob i Guds rige, mens rigets egne børn vil blive smidt ud. Hvis de her påstande og andre med dem læses udelukkende som den senere kirkes retrojektioner over Jesu tjeneste, bliver det efter min mening umuligt at forstå hvad Jesu tjeneste virkelig betød.

(5) Det bliver især umuligt, at forstå hvorfor Jesus blev refereret til som en *profet*. Denne betegnelse må adskilles fra et andet ofte diskuteret spørgsmål, om hvorvidt Jesus blev anset for, og selv mente at være "en eskatologisk profet": Der er faktisk forholdsvis få tegn på henvisningen til 5 Mos 18 i evangelierne, med Joh 6,14 og én eller to andre steder som undtagelser. Der er til gengæld masser af tegn på at "profet" var den primære kategori, hvorigennem Jesus blev forstået af sine samtidige. En "profet" – ikke forstået som "en national leder", men som "en national uromager" i stil med Johannes Døberen, Elias, og Jeremias (se Matt 16,14). Et andet godt argument: Det store flertal af henvisninger, falder helt sikkert for uensartethedstesten, eftersom jødedommen tydeligvis ikke forventede en profet, der som Elias og Jeremias advarede om, at pagtens Gud havde noget at udsætte på sit folk. Den tidlige kirke forlod desuden hurtigt kategorien profet til fordel for andre mere entydigt ophøjende betegnelser. Matt

16,14 er muligvis en undtagelse, eftersom stedet klart leder frem til en proklamation af Jesus som Messias. Henvisningerne til profeterne gives muligvis for blot at introducere en kontrast, men der er andre argumenter der taler for. For eksempel inkluderer Herodes Jesus i profetkategorien. Det samme gjorde Jesu disciple, og forøvrigt også Jesus selv: "Det er umuligt, at en profet skulle dø udenfor Jerusalem" og "en profet er sjældent agtet i sin egen hjemby". Selv når konteksten kræver en messiansk erklæring, lader Matthæus menneskemængden proklamere: "Dette er profeten Jesus fra Nazareth i Galilæa". Og en profets karakteristiske budskab er at advare Guds folk om at de er på afveje, og at Gud snart vil straffe dem, men give oprejsning til dem, der gør som Guds vilje.

(6) Det billede, der tegner sig passer ind med de utallige, eksplicitte advarsler i de synoptiske evangelier. Figentræet får et år til, så det kan bære frugt og slippe for at blive "hugget om". Med mindre de omvender sig, vil det gå dem ligesom de folk Pilatus havde beordret dræbt i sin karakteristiske, provokerende undertrykkelse af jødiske følelser. De retfærdige vil blive adskilt fra de uretfærdige som hveden fra avnerne. Det er med Israel som en forvalter, der står til at blive fyret på grund af inkompetent ledelse, og hvis ikke folket kommer frem med et alternativ, er de ilde stedt. Hvis Sanders har ret – og det tror jeg han har – må tempelepisoden forstås i samme kontekst. Det handler ikke grundlæggende om en rensning, som Jesus måtte foretage for at gøre templet brugbart igen. Det var heller ikke en protest mod "materialistiske" tendenser i jødedommen (igen en anakronisme, som ikke giver mening i sin sammenhæng). Det var i stedet en handling, der symboliserede ødelæggelse.¹⁷ Det tema, vi kan observere i Jesus-ord-materialet,¹⁸ har grundlag i et

” Hele Jesu tjeneste handler om apokalyptiske advarsler, om den nært forstående dom, som vil komme over Israel, hvis ikke de omvender sig. ”

indiskutabelt faktum (Sanders 1985, 61-76). Men modsat Sanders' gentagende tilkendegivelser, tror jeg for det første ikke, at der er nogen god grund til at benægte, at Jesus advarede om den nært forestående dom, og at det var en central og gentagen del af hans budskab. Det er det, hans adfærd i templet symboliserer. For det andet er der ikke noget i den synoptiske tradition (og kun i Joh 2,18-22 uden for denne tradition), som berettiger den antagelse, at det vigtigste for Jesus i tempeludrensningen var "genoprettelse" og ikke "dom" (det er ironisk at et af de få "Jesus-ord" som Sanders accepterer som en del af sit grundlag, er det ord, som bliver lagt ham i munden af det falske vidne i retssagen – selv her kunne de ikke blive enige om det).¹⁹ Man kunne selvfølgelig hævde at evangelisterne skammede sig over episoden, men det ville være usandsynligt. For det første rapporterer de gladeligt om andre forudsigelser af tempellets ødelæggelse, og for det andet ligger den johannæiske forklaring om "genopbyggelse" lige for. Historien om figentræet som tydeligvis hænger sammen med tempelhistorien og fortolker den, fortæller os, at Luk 13,35 kommer tættere på: Templet forlades af Gud, ligesom i Ezekiel 10, og templet er derfor forsvarsløst overfor fjenden. En af de store fordele ved denne forståelse er, at Mark 13 ikke længere stritter ud som en øm tommeltot i forhold til resten af traditionen. Nu passer kapitlet glimrende ind i sammenhængen og leder mod et klimaks. Hele Jesu tjeneste handler om apokalyptiske advarsler, om den nært forstående dom,

som vil komme over Israel, hvis ikke de omvender sig.

(7) Det ser ud til, at advarslerne henviser til noget ganske bestemt og konkret. Ligesom profeterne tidligere havde anset babylonerne og assyrerne for at være Guds redskaber til at rense det syndige folk, sådan vil romerriget blive Guds middel til at fælde dom over dem, som nægter at høre på Jesu (eller for den sags skyld Johannes Døberens) advarsel. Øksen ligger ved træets fod. Romerrigets gudsbespottelige tilsmudsning præger allerede det hellige land, og tilsmudsningen vil fuldendes, "med mindre I omvender jer". Her bliver det helt tydeligt, at Jesu budskab går ud over det sædvanlige. Det jødiske håb gik kort og godt ud på, at Gud ville frelse sit folk fra romerriget (som en konkret og historisk manifestation af sin trofasthed overfor pagten med Israels folk). Der hvor det messianske håb eksisterede, som vi skal se, fungerede det inden for et mere omfangsrigt nationalt håb. Men når Jesus erklærer, at Guds rige er nær, vender han tingene på hovedet. Håbet er ikke en storstilet national udfrielse fra en indtrængende fjende, men en national vending mod et mål, som allerede findes ἐν τῷ ἱερῷ, "midt iblandt jer". Det lille sennepsfrø, der vokser støt. Der er paradokset i Jesu gerning. Han hævder at bebude opfyldelsen af Israels håb, men samtidig omdefinierer han netop radikalt dette håb. Caird og Borg konkluderer begge, at Jesu advarsler peger på noget specifikt og konkret: Hvis jøderne fortsætter deres nationale ambition, vil Rom før eller siden udslette dem fra landkortet.

Man kan indvende (og det gør Sanders også selv), at det ikke kræver nogen særlig politisk begavelse at nå frem til et så relativt forudsigeligt scenarium. Men de synoptiske forfattere lader den heller ikke bliver der. Jesus advarede om, at ville det føre til Roms vrede, hvis "det nationale håb" blev ved med at blive dyrket således. *Og Guds vrede ville blive afspejlet i den romerske vrede*. Det er her advarslens politiske og historiske karakter får teologisk signifikans og bliver til mere og andet end et spørgsmål om politisk og historisk skarpsindighed.

(8) Den såkaldt "etiske lære" skal også ses i dette lys. Jesus tilskynder ikke til en inderliggørelse af Torahen, eller en ny Torah. Han kalder Israel til at være Israel – under sin vejledning. Torahen mener, hvad den siger, og bare tanken om mord eller ægteskabsbrud er Gud imod. Gud mener det alvorligt, når han siger, at han er Israels "fader". Men hvis det skal tages alvorligt, indebærer det en gennemtænkning af mange af jødernes fromhedstraditioner. Her fremkommer Borg med et af de allervigtigste bidrag til diskussionen. Jesus tilbyder Israel et alternativt paradigme, en *mercy code*, (Luk 6,36 som opsummerer 6,27-36 og parallellen hos Matthæus) i stedet for en *holiness code*. I stedet for at se hellighed og adskillelse som en national opgave, kalder Jesus Israel til at finde sin identitet i en anden slags *imitatio Dei*, som går ud på at tilgive fjenderne i stedet for at hævne sig på dem, at gå en ekstra tur for den forhadte romerske soldat, og at "gengælde" den nuværende situations smerte og vrede med kærlighed. Bordfællesskabet med syndere handler ikke kun om at vise syndere nåde. Det er som en lignelse, der viser og udlever visionen for Israel som et fællesskab, der byder velkommen og viser nåde, fremfor en lille eksklusiv forening, der har travlt med at adskille sig fra det besmittede og

syndige, og derfor konstant er på kant med Rom. Det er en revolutionær Jesus af en hel anden slags en Brandons, men som Borg klart viser, en Jesus som ikke desto mindre fremkom med en utvetydig politisk erklæring. Den som ikke er for det nationale håb, er imod det. Den som annoncerer at håbet er gået i opfyldelse, og alligevel systematisk underminerer det, er en forræder. Parallellen til Elias, og særligt Jeremias kunne dårligt være tydeligere.²⁰

De otte punkter er naturligvis hver for sig kontroversielle set i forhold til den nuværende forskning, og jeg vil langt fra påstå, at det billede jeg har tegnet her er endegyldigt eller helt overbevisende. Min hensigt har blot været at komme med en skitse til hvad jeg anser for at være et udførligt og kohærent billede af Jesus som "en mægtig profet i ord og gerning", hvis budskab som Johannes Døberens handlede om Guds folks nært forestående dom. Dommen vil være en historisk begivenhed, Jerusalems historiske fald som forudsagt af Jeremias, og denne begivenhed må forstås som Guds dom over sit folk, og i særdeleshed over sin hellige by og templet.

III

Den anden del af syllogismen har til hensigt af genoprette den balance, som nogen nok vil mene gik tabt i præsentationen af den første. Jesus talte ikke kun dom over Guds folk, *han identificerede sig selv med Israel*. Hans kald og indbydelse udgør den positive side af hans tjeneste, der, som vi skal se, danner parløb med den negative side, som jeg netop har skitseret. Den anden del rummer udsagn, der nok er mere kontroversielle end den første, så jeg vil gennemgå argumentet trinvist.²¹

(1) Ved en førstegangslæsning af de synoptiske evangelier, fremgår det at Jesus,

” Det er som en lignelse, der viser og udlever visionen for Israel som et fællesskab, der byder velkommen og viser nåde, fremfor en lille eksklusiv forening, der har travlt med at adskille sig fra det bemittede og syndige ... ”

samtidig med at han advarede om den kommende dom, også inviterede sine tilhørere til at følge ham for derved blive en del af det spirende nye gudsfolk. Der er en tiltagende enighed om at kategorien “de tolv” går tilbage til Jesus selv, hvilket indikerer, at Jesus havde i sinde at begynde forfra med at samle Guds folk. “De tolv” er bare et ud af mange tegn, der viser Jesu hensigt. De fulgte ham, lyttede til hans advarsler og var, i hvert fald på papiret, parat til at opgive det livssyn, de forhåbninger og drømme, deres samtidige havde, selvom det er tydeligt, at de stadig var usikre på, hvad det præcist ville indebære. Det med “de tolv” siger også indirekte noget om Jesus og hans plads i det større hele. Han hører ikke selv til blandt de tolv, ikke engang som *primus inter pares*. Han står over de tolv, og kalder dem til at følge ham. Og fordi de er hans efterfølgere, er de også begyndelsen på det rekonstituerede Israel. Man skal ikke læse for meget ind i dette, men samtidigt heller ikke for lidt. Jeg foreslår at den naturlige følge er, at de er “Israel”, *fordi han er Israel*.²²

(2) Denne fortolkning underbygges af andre begivenheder som nu næsten overalt godtages som historiske: Jesus bød “syndere” velkommen og spiste sammen med dem. Han helbredte dem, som var ramt af forskellige fysiske og psykiske lidelser. Jesus gør de marginaliserede til medlemmer af Israel igen, dem som det hellige samfund havde udelukket på grund af fysiske, moralske eller sociale defekter. Helbredelsesunderne og bordfællesskabet med syndere er meget vigtige for den hypotese, jeg fremsætter. Når Jesus rørte ved spedalske, kvin-

den med blødningerne, og de døde, var han i datidens øjne at betragte som uren. Det samme var tilfældet, når han spiste sammen med folk som Matthæus og Zakæus. De to fortællinger kan ses som paradigmatiskke eksempler på hans tjeneste. Jesus identificerer sig med det syndige Israel, og får derfor urenheden tæt ind på livet. Og når han så konfronteres med det, for eksempel ved Zakæus’ hus, siger han, at det ikke er ham, som er uren, men Zakæus som er en “Abrahams søn”. Underne og imødekommenheden overfor samfundets udstødte kalder på samme fortolkning som ved udvælgelsen af “de tolv”. Det giver kun mening, hvis Jesus selv er midtpunktet for det rekonstituerede Israel, som han kalder folk til at blive en del af. Hvis ikke denne sammenhæng mellem Jesus og Gud står klar, bliver hans indbydelse indholdsløs: Hvem er han, som “byder alle velkommen”?²³

(3) Når denne pointe lægges sammen med den første del af syllogismen, vælger jeg at tale om Israels “rekonstituering”, og ikke som Sanders om Israels “genoprettelse”. Jeg mener at Sanders gør ret i at slå til lyd for israelsdimensionen i Jesu tjeneste. Det udmærker ham i forhold til mange andre forskere, selv inden for det jeg har kaldt *The Third Quest*.²⁴ Men Sanders konkluderer at Jesus primært havde til hensigt at genoprette Israel, og domsbudskabet kommer derved til at spille en birolle. Modsat mener jeg, at Jesus ser Israel som værende på vej ind i en sidste krise – denne generation skal se enden på den nuværende situation for Guds folk. I stil med Jonas’ domsbudskab i Nineve, kan Jesu budskab opsummeres så-

dan: "Om fyrrer år skal Jerusalem omstyrtes". Og som Esajas samlede en lille rest omkring sig, handler Jesu budskab også om frelse gennem dom – en frelse, der allerede finder sted i løbet af hans tjeneste: "I dag er frelsen kommet til dette hus". Proklamationen af Guds rige har derfor både nutidig og fremtidig betydning, hvilket forekommer mig at være en bedre måde at fremstille det på, end ved fra sidelinien at kalde Guds rige for "forestående". Det er som om Guds rige, Guds suveræne herredømme effektueret over og gennem Israel, og over verden²⁵ – er tilstede, der hvor Jesus er, fordi han identificeres *med*, og ikke mindst identificeres *som* Guds folk. Der, hvor han er, regerer Gud verden, sådan som det altid har været meningen. Gennem Jesus er Israels håb opfyldt i nutiden, og når den fremtidige begivenhed, som hans advarsler og løfter peger frem imod, finder sted, skal det betragtes som en udgang af noget, der allerede er begyndt i løbet af hans tjeneste.

(4) Det er også i denne kontekst det vanskelige begreb "Menneskesønnen" giver mening. Det vanskelige består ikke i at fastslå, at ordet på aramæisk oprindeligt kan have betydet "én" eller "én ligesom mig". Det vanskelige består heller ikke i at fastslå, at Jesus brugte et symbol fra klimakset i Daniels Bog, der har været velkendt for tilhørerne. De temaer, der karakteriserer Dan 1-7, karakteriserer også Jesu tjeneste (Guds rige og Guds trofaste folks oprejsning og sejr over alle afguder). Dermed udtrykker Jesus både Israels håb og identificerer sig selv med dette håb.

Det kan være svært at gennemskue, hvad den originale hensigt har været med de forskellige delkomponenter, men i kapitlet som helhed repræsenterer menneskesønsfiguren dem, som er blevet oprejst af Gud efter en periode med lidelse forårsaget af "dyret". Billedet med dyret er, som det så

ofte er blevet påpeget, taget fra det mytologiske system i hvilket Adam bliver givet herredømmet over dyrene (1 Mos 1-2). Set i forhold til de jødiske forventninger i de sidste to århundreder før vor tidsregning og de tidlige år efter vor tidsregning rummer alle de første syv kapitler i Daniels bog det oplagte budskab: "Forbliv tro mod Gud, og han vil give dig genoprejsning over for afgudsdyrkere, som undertrykker dig lige nu". Dette hjælper os til at forstå hvad der menes med "Guds rige" på dette tidspunkt i den jødiske historie: Guds herredømme og hans sande folk, der får oprejsning over de hedenske folkeslag. Når Jesus bruger udtrykket menneskesønnen, med dets karakteristiske flertydige betydningspotentiale, åbner han muligheden for at blive fortolket, som ham der identificerede sig selv og sin tjeneste med opfyldelsen af det nationale håb. Det er igennem ham, at Gud vil bygge det rige, som ikke kan rokkes. Det er gennem Jesus, at Israel kan finde sin forløsning.

(5) De andre kristologiske titler giver også bedre mening i dette lys. Som Harvey har påpeget var messianske forventninger ikke så almindelige, som det sommetider bliver fremstillet. De kom ikke bare ud af den blå luft, men som en funktion af det nationale håb: "As sociologists would be quick to tell us, it would be rare for beliefs about a coming deliverer to be anything but secondary to a general belief in the coming deliverance. It may of course happen that a particular individual, by the performance of notable exploits, comes to be recognised as a messianic figure. But this will be the case only if there is already a powerful expectation of a new age to come" (Harvey 1982, 77f). Harvey foreslår i øvrigt, at Jesus må have set sig selv som Messias, og at han, mens han levede, blev anset for at være Messias at sine tilhængere. Mange vægrer sig ved

denne konklusion (på grund af de anakronistiske forestillinger, der stadig hænger ved hos mange forskere, at "Kristus" er en "guddommelig" titel). Modsat den gængse opfattelse, er det ret forståeligt både historisk og psykologisk, at et menneske, der vokser op i en situation fyldt med nationale forventninger, kan nå frem til at netop han eller hun er den person, som skal opfylde forventningerne. De særlige omstændigheder i det første århundredes Palæstina indsnævrer denne generelle forståelse til en mere specifik tanke, nemlig at det ville være forståeligt, at Jesus, som voksede op med den forventning, at Gud ville lade sit rige komme og give Israel oprejsning over for fjenderne, ville nå frem til, at Gud havde valgt at gennemføre dette gennem ham. Det ville være meningsfyldt for et individ at tro, at han var Messias, en repræsentant for Israel, ligesom David var en repræsentant for Guds folk.²⁶ Udtrykket "Guds Søn" må også forstås messiansk, og ikke gennem den senere kristologiske terminologis anakronismer. "Messias" og "menneskesønnen" er ord, som kommunikerer, at Jesus er "Israels repræsentant" – Israel forstås som Guds søn adskillige steder i bibelsk og efterbibelsk litteratur.²⁷

Det er altså historisk sandsynligt, at Jesus ikke kun proklamerede Guds dom over Israel, men også, ved at kalde til efterfølgelse, ved at helbrede og have bordfællesskab med de udstødte, begyndte en ny tidsalder for et rekonstitueret Israel. Denne idé hænger kun sammen, hvis Jesus i en eller anden forstand selv repræsenterer eller personificerer Israel. Den sidste pointe udbygger og forstærker argumentationen i Borgs bog.²⁸ De to grundlæggende træk ved Jesu tjeneste, som jeg nu har gjort rede for, vil kunne illustreres og argumenteres i et mere fyldigt omfang end jeg har haft mulighed for her. Men lad os alligevel fortsætte

med den sidste del af syllogismen.

IV

Hvad er forbindelsen mellem Jesu tjeneste og død? Sådan lyder det spørgsmål, vi stillede i begyndelsen – et spørgsmål, som har været et af de mest presserende for historikere, der beskæftiger sig med Jesu tjeneste. Spørgsmålet er en variation af det bedragerisk flertydige spørgsmål: "Hvorfor døde Jesus"? For at illustrere hvilken problematik og flertydighed vi står overfor, vil jeg nu citere to helt forskellige svar, som skoleelever har givet. Nogle elever svarer i overensstemmelse med traditionens sikre grund: "Jesus døde for vore synder". Andre tænker historisk og kommer frem med en hypotese om, at Jesus blev henrettet, fordi han kom i karambolage med de jødiske og romerske myndigheder. De to forskellige slags svar er interessante, og de er begge repræsenteret i Det Nye Testamente. Mange forskere vil hævde, at de to svar intet har med hinanden at gøre (Lessings grøft adskiller dem: Den evigtgyldige sandhed om forsoningen og henrettelsen af Jesus som et historisk faktum). Men jeg tror ikke, de nytestamentlige forfattere tænkte sådan.

Jeg tror, at Jesus, som repræsentanten for Israel, selv tog den dom på sig, han udtalte over folket. Det når jeg frem til ved at slå mine to tidligere argumenter sammen. Syllogismens dele kan underbygges hver for sig, men kombinationen af dem alle tre giver en sammenhæng, som styrker helheden. Det må understreges, at det for nuværende er en historisk hypotese, og ikke et teologisk konstrukt. Jesus forudså, at Israel med sine nationale ambitioner var vej mod en politisk og historisk katastrofe, som i sidste ende ville føre til at romerriget skulle knuse Israel, som det var sket, for så mange andre folk. I den kontekst er det ret

logisk, og ikke spor "overnaturligt", at Jesus profeterede, at romerne ville korsfæste Menneskesønnen – at han skulle lide den skæbnesvangre, karakteristiske død, som folk, der gjorde oprør mod romerriget, kom til at lide. Han endte med at dø Israels død.

Det centrale argument for denne forståelse kan findes i det mest kontroversielle afsnit i de synoptiske evangelier, beretningen om retssagen mod Jesus (måske skal det her tilføjes, at det selvfølgelig er udelukket at binde den historiske forskning op på moderne overvejelser om forholdet mellem jøder og kristne). Og samtidig er det interessant at bemærke, at Sanders - den sidste man ville beskyldte for at mangle forståelse for den jødiske position - føler sig nødsaget til at imødegå for eksempel Winter og Rivkin, ved at konkludere, at det var de jødiske ledere, der repræsenterede den almindelig jødedoms interesser som helhed, som var skyld i at romerne fik slået Jesus ihjel).

Lad os begynde med det mest oplagte. For Lukas er der ingen tvivl om, at Jesus døde på grund af anklagerne om tilskyndelse til oprør. Han forbød folk at betale skat til Cæsar, og udgav sig som "jødernes konge". Den *titulus* gør den anden anklage mod Jesus yderst sandsynlig. Og uanset om den første anklage kan godtages af historikere som "sandsynlig" eller ej, er det oplagt, at anklagerne bestyrkes ved, at Jesus øjensynligt dør som martyr for det jødiske håb om udfrielse fra romerne.

Det er her Reimarus-Brandon hypotesen er både rigtig og forkert. (a) Jesus døde på grund af Israels (nationale, politiske) håb. Det er de nationale messiaser, som ender med at blive korsfæstet. Hvis Jesus havde givet efter for presset (fra proto-zelot-fraktioner), eller impulser indefra, mens han identificerede sig med sit hjælpeløse folk, der blev løbet over ende af rå, provokerende og hedenske romere, og var han

blevet den slags messias, som havde passet ind i forventningerne om national-politisk befrielse, ville han højst sandsynligt være blevet korsfæstet med samme begrundelse. (b) Modsat ved Lukas' læsere, at anklagen mod Jesus (sådan som Pilatus må have hørt den og ført den ud i livet) er falsk. Jesus er uskyldig (Luk 23,41b). Den bogstavelige læsning der her kendetegner Brandons hypotese, får ikke denne ironi med: Jesus bliver dømt til døden på anklager, som han selv er uskyldig i forhold til, men som mange af dem, han identificerer sig med, er skyldige i. På korset bliver Jesus en oprørsk zelot, ligesom han blev uren, da han rørte ved de spedalske, eller blev en synder, da han spiste middag hos Zakkæus. Nu hvor han ikke længere kan misforstås, kan han identificere sig fuldt og helt med sit folks nationale forhåbninger. Han kan ikke prædike Israels nationale håb, men han kan dø for det.

Før vi går videre, må vi studere beretningerne om domsafsigelsen i Markus og Matthæus nærmere. Man siger normalt, at de indeholder uoverensstemmelser både i sig selv og i forhold til historisk sandsynlighed. Jeg kan ikke her gå i detaljer med hensyn til den diskussion, men der er nogle vigtige pointer, der må frem.

For det første er det historisk sandsynligt, at Jesus, måske mere end én gang, har sagt noget, der reflekteres i anklagen om "falsk vidneudsagn": "Han har sagt: Jeg kan bryde Guds tempel ned og rejse det igen på tre dage" (Matt 26,61) og "Vi har hørt ham sige: Jeg vil bryde dette tempel ned, som er bygget med hænder, og på tre dage rejse et andet, som ikke er bygget med hænder" (Mark 14,58). Jesu forudsigelse af Guds dom over Israel finder, som vi har set (i overensstemmelse med Sanders) sit naturlige midtpunkt i templet. Jeg anser den såkaldte apokalyptiske diskurs (Mark 13

og fremefter), som har fået en meget fremtrædende plads i de synoptiske evangelier, som værende af stor vigtighed, ikke kun som en del af Jesu apokalyptiske prædikenen, men også for den historiske forklaring, som evangelisterne giver på Jesus død. Jesus forudsiger templets ødelæggelse. Han advarer disciplene om, at der vil komme falske nationale ledere (messiaser), og han forudsiger, helt i tråd med det almindelige jødiske håb, som det for eksempel kommer til udtryk i Dan 1-7, at Gud vil give oprejsning til Menneskesønnen.

Under alle omstændigheder hænger de sammen ved deres aktualitet. Det fremgår af det kryptiske svar, der bliver givet til spørgsmålet om autoritet (Mark 11,27-33). Det, som giver Jesus sin autoritet over templet, er den status, han har fået, fordi han er blevet døbt af Johannes Døberen, og som - det ved læseren af de synoptiske evangelier allerede - er "Guds søn", det vil sige Messias. Stemmen fra himlen, og ekkoet af Davids teologi (jf. 1 Sam 16,13), viser, at dåben skal forstås som salvelsen af Jesus som Messias. Det er her, han identificerer sig med Guds folk og bliver udrustet til den opgave, der ligger forude. Han er den kommende Konge, som har autoritet over templet. Dette forstærker de messianske konnotationer ved indtoget i Jerusalem: Udtrykt negativt, hvis Jesus *ikke* på nogen måder ville ses som Messias, var både indtoget i Jerusalem og hans adfærd i templet utroligt uklog. Når derfor spørgsmålet om ødelæggelsen af templet (Mark 4,57-60 og parallelsteder) følges af spørgsmålet "Er du Kristus, den Velsignedes søn? (Mark 14,61 og parallelsteder), skal det ikke udledes, at de to sammen former en *non sequitur*. Når man hævder, at man har retten til at omstyrte templet, fremkommer man samtidig med en messiansk erklæring. Og fordi Jesus ikke vil svare på anklagen, hvori dette lig-

ger implicit, må de gå videre og stille ham det direkte spørgsmål.

I første omgang er dette ikke et argument for at retssagen virkelig fandt sted på den beskrevne måde. Jeg konstaterer blot, at ordvekslingen virker naturlig og meningsfyldt. Men når man først er nået dertil, bliver det også mindre svært at fastholde det "større" argument om, at noget sådant rent faktisk fandt sted mellem arrestationen og henrettelsen af Jesus. Det svar som Jesus giver ypperstepræsten, giver også mening. Den måde Jesus handler og taler på viser, at han hævder en identifikation med Guds folk: Deres skæbne er bundet op på hans. Jesus svarer ikke med en kvalificeret bekræftelse (hvis du absolut vil kalde mig Messias, så vil jeg acceptere det, men jeg insisterer på at du forstår begrebet i lyset af "Menneskesønnen") som den konservative forskningstradition ofte har tænkt. Han svarer med en dobbelt bekræftelse: Ja, jeg er Messias og I vil komme til at se Gud give mig oprejsning som den sande repræsentant for sit folk. Diskussionen knyttes derved til det jødiske martyrbegreb, til Gud, der oprejser de retfærdige israelitter, de som holder fast i pagtstroskaben, selv når de står truet, forfulgt og slået ihjel. Dan 7 er en meget central tekst, og det samme er "retssagen", hvis mit argument er korrekt. Jesus siger, at han er den sande israelit, og at Gud derfor vil give ham oprejsning. Hvis det, der refereres til i Mark 13,26 og 14,62 ikke er *παρουσία*, men oprejsningen af "Israels repræsentant", så undermineres mange af de argumenter, der har været rejst mod tekstens autenticitet (for eksempel Vermes' kritik). Det er muligvis her den virkelige grund til anklagen om blasfemi stammer fra, og ikke fordi Jesus tager "Menneskesønnens" identitet, der, som en velkendt "himmelsk skikkelse", var kommet til jorden nu ved tidernes ende. To

andre muligheder står åbne. Det var enten fordi han identificerede sig selv og sin egen sag med det sande Guds folk, hvilket var at betragte som en krænkelse af Guds ære. Ellers også var det kombinationen af Dan 7 og Sl 100, som kom tæt på kætteriet om "to magter".²⁹

Hvad betyder denne tankegang for vores spørgsmål: Hvorfor døde Jesus? Svaret nærmer sig det, som fremstår ganske simpelt i Luk 23,2: Han blev slået ihjel, fordi han - berygtet som han var, for at sige, at Israel stod over for sin nært forestående omstyrtning – hævdede, at være den kongelige repræsentant for Guds folk. Der ligger også en anden ironi gemt her. Man plejer at sige, at den jødiske "retssag" var religiøs, mens Pilatus' var politisk, og at anklagerne i den religiøse blev formuleret sådan, at de let kunne overtages af den politiske retssag. Men denne distinktion er, som vi tidligere har set, anakronistisk, hvis man tager udgangspunkt i det første århundredes Palæstina. Når Jesus sagde, at han var Messias, repræsentanten for det sande Guds folk, eller når han viste, at han havde myndighed over templet, kom han med et udsagn, der var af maksimal betydning, både religiøst og politisk. Samtidig får han nemlig også sagt, at Guds planer og Israels nationale identitet drejer sig om ham og hans skæbne. Hans tilhørere havde kun to muligheder. Enten troede de på ham, og så konsekvenserne i øjnene, eller også forsøgte de at få ham ryddet af vejen. Begge muligheder involverer igen både teologiske opfattelser og politisk handlen. Hvis man tager beretningerne om retssagen for pålydende, er det derfor muligt at sige, at både den jødiske "domstol"³⁰ og den romerske domstol dømte Jesus for at sige, at han var jødernes konge. I begge tilfælde kan årsagen beskrives som politisk, selvom der var klare religiøse konnotationer. Sagen opsummeres

i lignelsen om de onde vinbønder. Da sønnen kommer hjem for at få sin arv udbetalt, siger vinbønderne: "Kom, lad os slå ham ihjel, så kan vi selv få arven". Uanset om dette repræsenterer Jesu fortolkning af sin egen død, eller det er Markus' eller andres fortolkning, passer det meget fint sammen med resten af fortællingen. Den rolle, Jesus får givet, er Israels rolle. Ikke underligt at de der hævdede, at de selv repræsenterede Israel, tog det ilde op.

Lukas fremhæver denne fortolkning med sin beretning om Barrabas. Han skriver: "Han [Pilatus] løslod ham, de krævede, ham der var kastet i fængsel for oprør og drab. Men Jesus udleverede han, så de fik deres vilje" (Luk 23,25). Jesus dør bogstaveligt talt Barrabas' død (en pointe, der gentages i fortællingen om de to røvere på korset, som vi refererede til før). Og Barrabas, "ham de krævede", den voldelige oprører, ses af Lukas som et udtryk for folkets skjulte længsler. Jesus fik den straf, romerne traditionelt gav oprørere, og som for at understrege pointen går Lukas videre med en advarsel til Jerusalems døtre (Luk 23,27-31), hvor Jesus eksplicit identificerer sig selv med de nationale forhåbninger: "For gør man sådan med det grønne træ, hvad vil der så ikke ske med det visne"? Når romerne gør sådan med folk, der ikke er skyldige i oprør, hvad vil de så ikke gøre, når sønnerne til den kvinde, der nu begræder ham, tager våbnene op og kæmper for Gud og fædreland?

Korsfæstelsescenen er fyldt med den samme ironi. Folkets forhåbelse er en genlyd af temaerne fra retssagen: Hvis han er Kristus, hvis han er den, som vil rive templet ned og bygge det op igen, må han demonstrere sin magt ved at stige ned fra korset. Men evangelisterne vender beskyldningerne på hovedet, (blandt andet ved fortællingerne om de to røvere og den romerske

” nu bliver Jesus også en zelot, en oprører, der bekæmper Rom, og identificerer sig selv med den nationale sygdom, han selv havde diagnosticeret, så den kan blive helbredt. ”

hærførers bemærkning): Det er netop fordi han *er* Messias, at han bliver på korset og dør Israels død. Den *titulus* Jesus fik med sig på korset, var uden tvivl en bevidst fornærmelse fra Pilatus' side. Den blev mødt med protest fra de jødiske lederes side, og dette bruges af evangelisterne til at udtrykke deres tro på Jesus. Han, der havde forudsagt Israels nært forestående undergang i romerrigets vold, tog Israels skæbne på sig som den repræsentative konge.

Den række argumenter vi har været igennem leder til en konklusion, som måske kan synes oplagt, men alligevel må formuleres. Jesus identificerede sig med Zakkæus, og blev en "synder" ved at spise sammen med ham, så Zakkæus kunne blive "en søn af Abraham". Jesus rørte ved dem, som han burde have holdt sig langt væk fra, men i stedet helbredte. Og nu bliver Jesus også en zelot, en oprører, der bekæmper Rom, og identificerer sig selv med den nationale sygdom, han selv havde diagnosticeret, så den kan blive helbredt. Ved sin handlemåde bliver det tydeligt, at han kom på tværs at jødedommen. Han blev rituelt uren, da han rørte ved de spedalske, og socialt uren da han spiste sammen med Zakkæus. Hvis det er en konstruktion fra evangelisternes side eller deres kilder, er det ikke kun en yderst sofistikeret konstruktion - den har også fundet vej ind i de fleste traditioner og lag i traditionen. Dramaet udspiller sig ved at Jesus øjensynligt "trækker" urenheden ud af folk (eller hvad det nu er han gør), og på en eller anden måde fratager den sin magt. De spedalske og synderne giver deres stigmatiserede liv til Jesus, og Jesus, i den modtagende ende, ser ud til at slippe uskadt fra

det. Røverne (eller var de frihedskæmpere?) på korset er de sidste i en lang række af udstødte, som Jesus omgås, og som i mødet med ham indbydes til at være med i Guds rige. På korset bliver det klart, at Israel ikke blot har et ydre problem (den romerske besættelse), men et også indre problem. Jesus bliver en del af Israels politiske og sociale problem i den mest ultimative form og afslører ved sin sidste symbolske handling, at det nationalistiske oprør, hvis blodige logik han blev en del af, var noget, Gud dømte Israel for. Det var noget, de måtte frelses fra – af ham.

Det er ironisk. Jesus er Israels repræsentant, men bliver smidt på porten af dem, der påstår, at de repræsenterer Israel. Jesus beder indtrængende Israel om ikke at begå voldeligt oprør og bliver selv henrettet af romerriget. Han dør Israels død. I evangeliernes fortællinger, går Jesus rundt og helbreder og indbyder mennesker. Det viser os hans motiv: Han dør Israels død, for at Israel kan gå fri. Han tager romerrigets dom (der præcis som med assyrerne og babylonerne er et historisk udtryk for Guds vrede) på sine skuldre, så Israel ved hans genoprejsning kan blive bragt igennem dommen og ind i det sande Guds rige, og endelig finde vejen til livet, og følge den, mens der endnu er tid. Som jeg ser det, er dette den logiske konklusion, hvis vi følger op på det oplæg, som *The Third Quest* har givet os.

V

Syllogismen er nu præsenteret i sin helhed, i det omfang en artikels rammer tillader.

Jeg er klar over, at hvert enkelt skridt i argumentationsrækken trænger til yderligere underbygning. Der er et par punkter, som jeg afslutningsvis vil trække frem.

For det første er det på høje tid, at forskerverdenen anerkender, at evangelisternes teologi ikke er noget udefrakommende, som blevet klistret på deres narrativer, men noget, som findes og må opdages i narrativerne selv. Det gælder både på det generelle og det specifikke plan. Hvis man forestiller sig, at Markus og de andre evangelister kun interesserede sig for teologi (jf. den højt besungne opdagelse af redaktionskritikken), men ikke for historie, lader man sine historiske undersøgelser farve af de anakronistiske distinktioner mellem fakta og værdier, begivenhed og fortolkning, politik og teologi. Det er absurd at forestille sig, at Lukas for eksempel ikke har haft en teologi om korset, bare fordi han ikke genfortæller Mark 10,45 som forventet. Også Lukasevangeliet er fyldt med *theologia crucis*. Overalt identificeres Jesus med syndere, så han i overensstemmelse med Guds formål, der bliver explicit efter opstandelsen, kan åbne vejen for Israel til at blive en verdensomspændende familie.

For det andet: Hvis integrationen mellem teologi og historie ikke tages i betragtning, er der risiko for, at der vil komme en modreaktion, som kan bremse det fremragende arbejde, *The Third Quest* hidtil har stået for. Ironisk nok har der i de tidligere forskningstraditioner været indgået en alliance mellem den historiske samvittighed og idealismen: Vi finder ud af, hvad der skete i fortiden for at kunne distancere os godt og grundigt fra den, og vi beholder kun det "egentlige", det vil sige den ideelle betydning og det ideelle budskab. Den nuværende reaktion mod idealismen og genkomsten af den oprigtige realisme, ser jeg som en positiv udvikling på mange måder, både

filosofisk, teologisk og historisk. Men det er uheldigt, hvis den positive vending ender med at havne i den modsatte grøft og bliver rendyrket materialistisk (hvilket i denne sammenhæng vil sige rendyrket historisk, uden implikationer og fortolkninger, med andre ord, illusionen om hyperrealisme). Det ville være beklageligt, hvis vi fik fremprovokeret en ny kählersk reaktion. Hvis de historiske Jesus-studier førte den vej, blev vi nødt til at forlade "det historiske" og genopdage "troens Kristus".³¹ Som det vil blive klart i det følgende, er dette ikke en bøn om at lade teologiske interesser eller "relevans" blive målestokken for de historiske studier, men blot et ønske om, at vi ikke adskiller ting som rent faktisk er uadskillelige.

For det tredje: Udover at komme med en forholdsvis simpel redegørelse, der samtidig medregner en stor del af materialet, har den hypotese, jeg har beskrevet en ekstra styrke. Den giver en forklaring på, hvorfor Paulus allerede tyve år efter Jesu død, citerede udsagnet om "Kristus, der dør for vores synd" som værende den almindelige forståelse.³² Den teologiske fortolkning må findes i de historiske begivenheder. Det var fordi Jesus bogstaveligt talt døde det oprørske Israels død, at han kunne ses som en repræsentant for hele verden. For at denne tankerække kan give mening, må vi selvfølgelig også præsentere den karakteristiske jødiske forforståelse, at Israel på én eller anden måde er paradigmatisk eller repræsentativ for hele verden: Jesus, Israels repræsentant gør for Israel og resten af verden, hvad Israel var kaldet til at gøre men ikke var i stand til. Herfra går der en lige linje til paulinsk teologi, men det er en anden historie. Der er også en klar forbindelse til de tidlige apostles prædiken, som den tillægges dem i Apostlenes Gerninger. På grund af Jesu død og opstandelse, som endnu ikke var nedfældet i nogen sofistikeret

Jesus, Israels repræsentant gør for Israel og resten af verden, hvad Israel var kaldet til at gøre men ikke var i stand til.

teologisk formular, havde folk muligheden for at "lade sig frelse fra denne forkvaklede slægt", det vil sige at tage imod indbydelsen til at være med i Guds sande familie før katastrofen indtræder, og Israel, i sin gamle form, går til grunde.

Det fjerde punkt er af stor vigtighed for den komplette historiske rekonstruktion af Jesu hensigter. Den tankerække jeg har præsenteret, åbner op for den forståelse, at Jesus tog til Jerusalem³³ for at gøre og sige ting, som han vidste med al sandsynlighed ville føre til at hans død. Min position har visse ligheder med Schweitzers (men kunne visse ligheder). Schweitzers forståelse var som bekendt, at Jesus ville tvinge Gud til at handle ved selv at kaste sig selv ind i historiens hjul. Ved selv at blive knust, ændrede han kursen. Schweitzer mente også, at Jesus bevidst tog op til Jerusalem for at dø. Det grundlag Schweitzer bygger sine antagelser på kan dog (som Sanders har vist) kritiseres ud fra de synoptiske evangelier.

For det femte og sidste: Sanders har rettet en sønderlemmende kritik overfor dem, som først udvikler deres teologi og derefter siger, at Jesus døde for "den" (Sanders 1985, 330-334). Det er selvfølgelig et farligt kort at spille, og jeg er ikke fuldstændig sikker på, at Sanders ikke selv er åben overfor de selvsamme beskyldninger. Til min egen fordel vil jeg sige, at jeg umuligt kan beskyldes for at tilhøre en tradition, som tror at Jesus døde den død, han selv havde forudsagt over Israel. Så vidt jeg ved, har en sådan tradition aldrig eksisteret. Jeg er nået frem til denne forståelse efter en hel del oprigtig funderen over forbindelsen mellem de historiske omstændigheder og Jesu tjenestes

betydning på den ene side og hans død på den anden side. I den tid jeg har arbejdet med spørgsmålet, er jeg ofte blevet mødt med mistænksomme spørgsmål om hvilken relevans det historiske billede af Jesus dog skulle have for kristendom i dag. Det er derfor, jeg har advaret om, at kravet om relevans muligvis kan producere en kählersk reaktion hos de trofaste. Spørgsmålet har ikke været let at svare på, selvom jeg tror min nuværende position i det mindste tilbyder et fundament for den videre forskning.³⁴ Det der i sin tid ledte mig på sporet, er det følgende afsnit, som afslutter Cairds brillante forlæsning om "Jesus and the Jewish Nation": "He goes to his death at the hands of a Roman judge on a charge of which he was innocent and his accusers, as the event proved, were guilty. And so, not only in theological truth but in historic fact, the one bore the sins of the many, confident that in him the whole Jewish nation was being nailed to the cross, only to come to life again in a better resurrection, and that the Day of the Son of Man which would see the end of the old Israel would see also the vindication of the new" (Caird 1965, 22).³⁵

Som antydnet tror jeg at denne forståelse åbner op for de mere almindelige forsoningsudsagn i Det Nye Testamente. Det kan ikke kan reduceres til en "forsoningsteologi" af den slags, der tillader argumentet (Sanders 1985, 332), at forsoningen må være den tidlige kirkes opfindelse. Modsat passer det præcist ind i (min version af), hvad Sanders kalder "jødisk genoprettelseseskatologi". Det støtter sig også til Cairds overordnede syn, at det gode gamle uoverensstemmelses-kriterium (ligesom Gollom), ikke har været

helt ubrugeligt. Efter kirkens konsolidering var spørgsmålet om Israel ikke længere så fremtrædende, som det var i Jesu tjeneste. “Den trofaste jødes” bekendtgørelse af Israels nært forestående dom var heller ikke fremtrædende i de sidste to århundreder før vor tidsregning. Det blev det først igen med Johannes Døberen. Det er her vi, og for den sags skyld Jesus, kommer ind i billedet. Jeg hævder altså ikke at Jesus døde for en abstrakt doktrin, så som “forsoningen”, “retfærdiggørelsen” eller lignende, men for en konkret virkelighed: Israel.³⁶

Lad mig opsummere: Det store historiske spørgsmål er: Hvorfor døde Jesus? Alle, der studerer Jesu liv, må stille sig selv det spørgsmål. Mit svar rammer ind i Jesu kontroverser med sin samtid, hans proklamationer og symbolske udførelse af Guds nært forestående dom over Israel. De jødiske ledere overgav Jesus til romerne, og jeg mener at disse ting var med til at fremskynde deres udlevering. Indtil videre ligner dette svar Sanders', selvom det på ét punkt er formuleret skarpere. Men mit svar åbner også op for en anden måde at høre spørgsmålet på, nemlig den teologiske. Jeg tror evangelisterne gerne selv vil give det “teologiske” svar, og har tænkt, at den bedste måde at give det på ganske enkelt har været ved at fortælle historien og lade dens overtoner ringe for sig selv.

Hvis dette argument er grundlæggende korrekt, giver det god mening (som Sanders, Borg og andre har argumenteret), at Jesus netop skal forstås ind i sit jødiske miljø, og gennem det første århundredes historie, teologi og politik. Jesu død, og den måde han så døden i øjnene på, kan forstås på en måde, der giver historisk og teologisk mening, og ikke gør Jesus til en besynderlig fyr.³⁷ Jesus behøvede slet ikke at tvinge myndighederne til at handle. Hans advarende og inviterende tjeneste, fulgt af det

passende klimaks ved indtoget i Jerusalem og udrensningen i templet, var nok. Man kan selvfølgelig stille spørgsmålstegn ved om Jesus opfattede sin død, som det “rigtige” klimaks på sin tjeneste. Dette spørgsmål minder om et andet spørgsmål, vi tidligere har været omkring: Troede Jesus, at dommen over Israel var uundgåelig, eller mente han, at det afhang af om folk tog hans budskab til sig? Schweitzer svarede bekræftende på begge spørgsmål, og afviste den populære idé om et “galilæisk forår”, en tidlig periode, hvor det så ud som om Jesu mission ville blive succesrig. Denne periode skulle så være blevet efterfulgt af en periode med afvisning, trækken sig tilbage fra folkemængden, og en Jesus der gik efter plan B, det næstbedste: Korsfæstelse. Det er helt sikkert ikke sådan, evangelisterne har set det. Der er desværre ikke muligt at diskutere, i hvilket omfang evangelisternes præsentation har været præget af bagklogskab, eller et ønske om, at få det til at se ud som om Jesus, og måske Gud, hele tiden havde haft korset i tanke.

Jesus så altså sig selv som kaldet af Gud til at bekendtgøre Israels nært forestående dom, og til at lade Israels gendannelse ske ved og omkring sig selv. Han blev ved med at forfølge sit kald, selv da det blev tydeligt, hvad det ville føre med sig. Han troede at Israels dom kunne undgås, hvis Israels repræsentant led Israels død. Dette går fint i tråd med mønsteret af begivenheder i Jesu tjeneste som helhed, hvor han tog del i de urenes og de stigmatiseredes liv for at helbrede og genoprette dem (eller som evangelisterne ofte siger, for at “frelse” dem). Selvom dette syn ikke kan omfattes inden for de sædvanlige teologiske systemer som “forsoningen”, eller “retfærdiggørelsen”, kan synspunktets stærke pointer bruges til give liv til disse abstrakte begreber, som ofte er blevet berøvet “kød og

blod". At sætte Jesus tilbage i sin sociale og politiske kontekst, betyder ikke at vi overgiver os til Brandons teori, mere end at vi gør Jesus historisk ubegribelig ved at sige, at han har haft teologiske grunde til at gå i døden. Historien er ikke en tjenestepige for

teologien. Og teologien er ikke en tjenestepige for historien. Hvis vi vil forstå Jesus, må vi, som jeg ser det, medgive at historien og teologien er gensidigt afhængige måder at tale om det samme på.

NOTER

- 1 Se også Borgs artikel "The End-of-the-World Jesus" i mindeskriftet for G.B. Caird.
- 2 Jeg foretrækker "Jesus af Nazareth" frem for "den historiske Jesus". Sidstnævnte bringer nogle uheldige konnotationer med sig fra tidligere debatter og positioneringer; se også Stanton 1975, Goppelt 1981 vol. 1 og Lohfink 1984 for andre vigtige positioner i den nuværende debat.
- 3 Se Wright 1982 for refleksioner over dette emne.
- 4 Se Sanders 1977, 1-59 for hvad der nu må anses for at være en standardafvisning af den protestantiske retrojektion af det 16. århundredes kirkehistorie – den mørke middelalder, og den skinnende juvel Martin Luther – ind i det første århundrede. Se Sanders kritik af Käsemann (1985, 331 og andetsteds), og kapitlet "The Agonized Attempt to Save Jesus from Apocalyptic; Continental New Testament Scholarship" i Koch 1972, kapitel 6.
- 5 Se Sanders 1985, 333: "History and exegesis are to be set free from being obligated to come to certain conclusions which are pre-determined by theological commitment".
- 6 Harvey 1982, kapitel 1; Bammel and Moule 1984, passim. Sanders 1985, 326 hævder at det er "certain or virtually certain" at hverken Jesus eller hans disciple "thought that the kingdom could be established by force of arms".
- 7 At Domitian forfulgte Jesu familie, som om de tilhørte et kongehus med politiske ambitioner (Eusebius, HE 3,19f, med inspiration fra Hegesippus), modbeviser naturligvis ikke denne pointe. Det accentuerer snarere, at de første disciple ikke blev udsat for lignende forfølgelse.
- 8 Borg 1984, 1-20 og opsummeringer på side 235: "Jesus' attitude towards Rome was not based on an apolitical stance, but on the conviction that in the political affairs of the world the judging activity of God was at work".
- 9 Se Meyer 1979, 19f. Reimarus insisterede med rette på den jødiske politiske kontekst (som det 19. århundrede have glemte), men tog fejl i sin fortolkning. Se nedenfor for Schweitzers tilsvarende analyse.
- 10 Se Cairds kommentarer (1965, 5) til Bultmanns praksis; og Borgs kommentarer (1984, 22) til Perrin.
- 11 Borg griber ofte til det argument (for eksempel 132f, 142, 173), at en passage, hvis den ikke er fra Jesus selv, er fra den tidlige palæstinensiske kirke, som delte hans hensigt og perspektiv. Det argument kan langt på vej synes rimeligt, selvom det naturligvis kan indvendes, at det, hvis kontinuiteten er stærk, så heller ikke kan udelukkes, at en passage, i hvert fald hypotetisk set, kan tilskrives Jesus selv.
- 12 Se særligt Borg 1984, 216ff, og referencerne hos ham, særligt til Amos Wilders (367 n. 45); se også Caird 1976, og 1980 kapitel 12-14.
- 13 Se Borg 202; "what faced the hearers of Jesus was not the imminent (...) end of the world, but the imminent (...) destruction of Israel".
- 14 Denne sætning er i den originale artikel ufuldstændig, idet der mangles et subjekt. Det er meget svært at sige, hvad Wright her mener. Sætningen er forsøgt oversat ud fra sin sammenhæng.
- 15 For denne opfattelse af perioden, se Borg 27-72.
- 16 Sanders' opfattelse må her læses sammen med Borgs glimrende forståelse (1984, 170-77). Hvis vi gør det, kan hændelsen fortolkes som en udlevet lignelse om dommen, og de medfølgende ord passer perfekt ind. Templet, med dets fokus på "hellighed forstået som adskillelse", det faktiske midtpunkt for den jødiske modstandskamp mod Rom, er ifølge Jesus på vej mod en teologisk/politisk katastrofe. Se også Meyer 1979, 198, der forklarer hændelsen ud fra profetien i Zak 14,21 (at der i *eschaton*, ikke ville være handlende i templet).

- 17 Wright bruger her udtrykket "the saying material".
- 18 Det er ud fra den originale tekst svært at afgøre hvem "de" er.
- 19 Ud fra dette punkt ville det være muligt at komme med en ny løsning på det problem, Sanders på side 222ff, behandler så tankevækkende. Jesus-ord-materialet synes ikke at passe ind i den overordnende "jødiske genoprettelseseskatologi", som Sanders mener er den korrekte matrix for at forstå Jesus. Det er derfor, han argumenterer så længe for, at Jesus-ordene er det forkerte sted at begynde – en pointe jeg i øvrigt, af andre grunde, er enig i. Hvis vi forstår Jesus-ordene, som jeg har foreslået, passer de til gengæld fint med temaet om Israels rekonstituering. Det videre spørgsmål, om hvorvidt Jesus mente, dommen var uundgåelig (Schweitzer) eller blot mulig (Borg, Caird and de fleste andre) er sværere at svare på, og må vente til senere.
- 20 Forskere, som har forfulgt dette argument, tæller blandt andet Caird (for eksempel 1982), Manson og Moule.
- 21 Se de grundige, men i sidste ende konklusionsløse diskussioner hos Sanders 1985, 321ff, 333 og så videre.
- 22 Se de velargumenterede artikler af George Caird (1982, 1983), som indarbejder indsigter fra Moule og andre. Afsnittet udelader bevidst at tage stilling til én bestemt side af spørgsmålet, som Sanders 1985 kapitel 6, kalder på at få identificeret, nemlig hvem "de udstødte" helt præcist var.
- 23 Se særligt Harvey, hvis argument kan styrkes og klargøres adskillige steder ved at anerkende Israels betydning i Jesu tjeneste.
- 24 Jeg anser dette for at være den primære betydning af udtrykket, men den diskussion har jeg ikke plads til at gå i detaljer med her (vi nærmer os den første betydning af "Guds rige" på Sanders' liste side 141ff, selv om det ironisk nok ligger tættere på den betydning, Sanders identificerer som den rabbinske, snarere end den nytestamentlige).
- 25 Se Caird 1983, 43-46; Wright 1980, 12f. Se også Sanders 234ff for grunden til, disciplene troede, at Jesus var Messias.
- 26 For eksempel Ex 4,22f; Jer 31,9; Vis 9,7; 18,13; Sib. Or. 3,702; 4 Ezra 5,28; Jub. 1,25-28; 4QDibHam 3,4ff.
- 27 I det mindste bliver det klart, hvordan Lukas læser Markus. Luk 21,7 lader spørgsmålet om disciplene referere utvetydigt til ødelæggelsen af templet og afbryder diskursen (21,33) der hvor afbrydelsen sker (mellem Mark 13,31 og 320 mellem de apokalyptiske udsagn om templet og genoprejsningen af menneskesønnen, og advarslerne til disciplene om at holde sig rede, fordi de ikke "kender dagen" (en ufuldstændig sætning er her undladt oversat).
- 28 Se Segal 1977; og om retssagen generelt Meyer 1979, 179f (Wright præciserer ikke hvad han mener med "to magter").
- 39 [En ufuldstændig sætning er her undladt oversat] Jeg anser det for sikkert ud fra historiske argumenter, at de jødiske ledere foretog forhør.
- 30 Ikke at Kähler selv ville have sagt noget sådant: Se Meyer 1979, 48f.
- 31 Selvom Sanders ikke selv stiller spørgsmålet på denne måde, er mit spørgsmål et vigtigt sidestykke til de spørgsmål, han ofte stiller, for eksempel spørgsmålet om hvordan Jesu indstilling til Loven forholder sig til den tidlige kirkes. Historisk forklaring kræver, at der gives en redegørelse: Min redegørelse vil kunne supplere (for eksempel) Hengel 1981, særligt ved at give ekstra signifikans til idéen om *martyriet*.
- 32 Schweitzer siger endda at "one might use it as a principle of division by which to classify the lives of Jesus, whether they make Him go to Jerusalem to work or to die" (Schweitzer 1954, 389).
- 33 Schweitzer (1925, 250f) kom omkring problemet ved at gøre Jesu "personlighed" til udgangspunkt (det var naturligvis dette Bultmann reagerede polemisk imod. Han stod selv i det samme problem, men fandt som bekendt en anden vej: Demytologisering), selvom han ved bogens tredje udgivelse understregede "Jesu ånd" som den universaliserbare faktor (1954, xv).
- 34 Pointen er ofte blevet oversat af dem, der har diskuteret Cairds udgivelser. Mig bekendt har Caird ikke selv uddybet denne forståelse nogetsteds, men gennem en kort brevveksling med ham har han tidligere erklæret sig helt enig med den måde hvorpå jeg har udviklet hans idé.

35 Der er en lignende erklæring hos Lohfink 1984, 25, og der er i det hele taget adskillige analogier til min fremstilling i Lohfinks bog. Han har dog ikke udviklet denne tankerække særlig langt.

36 Sanders opsummerer således på side 333: "Jesus determined in his own mind to be killed and to have his death understood as sacrificial for others, and that he pulled this off by provoking the authorities".

LITTERATUR

- Bammel, E. 1984: "The Revolution Theory from Reimarus to Brandon" i: Bammel and Moule 1984, 11-68.
- Bammel, E. og C.F.D. Moule (red.), 1984: *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge: CUP.
- Borg, M.J. 1984: *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus*, New York og Toronto: Edwin Mellen Press.
- Bowker, J.W. 1973: *Jesus and the Pharisees*, Cambridge: CUP.
- Burkitt, F.C. 1910: Preface to Schweitzer, *Quest* (genoptrykt i Schweitzer 1954: xvii-xix).
- Caird, G.B. 1965: *Jesus and the Jewish Nation*, London: Athlone Press.
- Caird, G.B. 1976: "Eschatology and Politics; Some Misconceptions" i: *Biblical Studies: Essays in Honour of William Barclay*, J.R. McKay og J.F. Miller (red.), London: Collins, 72-86.
- Caird, G.B. 1980: *The Language and Imagery of the Bible*, London: Duckworth.
- Caird, G.B. 1982: "Jesus and Israel: The Starting Point for New Testament Christology" i: *Christological Perspectives*, R. Berkey og S. Edwards (red.), 58-68.
- Caird, G.B. 1983: "The One and the Many in Mark and John" i: *Studies of the Church in History: Essays Honoring Robert S. Paul on his Sixty-Fifth Birthday*, Horton Davies (red.), Allison Park, Pennsylvania: Pickwick, 39-54.
- Goppelt, L. 1981: *Theology of the New Testament*, Volume One; The Ministry of Jesus in its Theological Significance, engelse oversættelse, Grand Rapids: Eerdmans.
- Harvey, A.E. 1982: *Jesus and the Constraints of History*, London: Duckworth.
- Hengel, M. 1981: *The Charismatic Leader and His Followers*, engelsk oversættelse, Edinburgh: Clark.
- Hengel, M. 1981: *The Atonement: The Origins of the Doctrine in the New Testament*, engelsk oversættelse, London: SCM.
- Koch, K. 1972: *The Rediscovery of Apocalyptic*, engelsk oversættelse, London: SCM.
- Lohfink, G. 1984: *Jesus and Community*, Philadelphia og New York: Fortress og Paulist.
- Meyer, B.F. 1979: *The Aims of Jesus*, London: SCM.
- Neill, S.C. 1964: *The Interpretation of the New Testament 1861-1961*, London: OUP.
- Riches, J.R. 1980: *Jesus and the Transformation of Judaism*, London: Darton, Longman og Todd.
- Runnalls, D.R. 1983: "The King as Temple Builder: A Messianic Typology" i: *Spirit Within Structure. Essays in Honor of George Johnston on the Occasion of his Seventieth Birthday*, E.J. Furcha (red.), Allison Park, Pennsylvania: Pickwick, 15-37.
- Sanders, E.P. 1977: *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. Philadelphia og London: Fortress og SCM.
- Sanders, E.P. 1985: *Jesus and Judaism*, Philadelphia og London: Fortress og SCM.
- Schillebeeckx, E. 1979: *Jesus: An Experiment in Christology*, engelsk oversættelse, London: Collins.

- Schweitzer, A. 1925: *The Mystery of the Kingdom of God*, engelsk oversættelse, London: Black.
- Schweitzer, A. 1954: *The Quest of the Historical Jesus. A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede*, engelsk oversættelse, tredje udgave, London: Black.
- Segal, A. 1977: *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports About Christianity and Gnosticism*, Leiden: E.J. Brill.
- Stanton, G.N. 1974: *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, Cambridge: CUP.
- Vermes, G. 1973: *Jesus the Jew*, London: Collins.
- Vermes, G. 1983: *Jesus and the World of Judaism*, London: SCM.
- Wright, N.T. 1980: *The Messiah and the People of God. A Study in Pauline Theology with Particular Reference to the Argument of the Epistle to the Romans*, Oxford (upubliceret D. Phil.-afhandling).
- Wright, N.T. 1982: "Towards a Third 'Quest': Jesus Then and Now" i: ARC 10, 1982, 20-27.

NYE PERSPEKTIVER PÅ PAULUS



Biskop N.T. Wright

Forelæsning i forbindelse med Rutherford House Conference den 25.-28. august 2003 i Edinburgh. Artiklen er oversat af Birger Petterson og er oversat og trykt med tilladelse af N.T. Wright.

Oversættelsen har udeladt nogle få bemærkninger, hvor Wright refererer til hændelser i forbindelse med den ovenfor nævnte konference.

Introduktion

Jeg er taknemmelig for indbydelsen til denne konference. Jeg er klar over, at nye fortolkninger af Paulus, deriblandt mine egne, har skabt røre i evangelikale kredse, ikke mindst reformerte. Mit eget navn er blevet sat i forbindelse med tanker, der er blevet mødt med afvisning, hån, bagvaskelse, fordømmelse og andet. Flere forskellige dagsordener mødes her. Spørgsmålet behandles undertiden som en variant af gamle modernistiske kontroverser, andre gange som et sammenstød mellem en kristen absolutisme og en religiøs relativisme, og andre gange igen som en variant af det, man ser som et skel mellem protestanter og katolikker (eller endog et højkirkeligt/lavkirkeligt skel), hvor det såkaldte nye perspektiv fokuserer på ekklesiologi snarere end soteriologi og bliver fordømt herfor. Og det er kun begyndelsen. Af og til har nogle henledt min opmærksomhed på forskellige hjemmesider, hvor man kan finde en sønderlemmede fordømmelse af mig, fordi man mener,

at jeg har forladt traditionel protestantisk ortodoksi; og forvirrede reaktioner fra mennesker, der har studeret mine værker og ved, at jeg ikke siger, hvad mange af mine kritikere hævder, at jeg siger. Man behøver blot at kaste et blik på *amazon.com* og se de kommentarer, som anonyme personer har knyttet til nogle af mine bøger.

Med et problem af det omfang ville det kræve en hel bog at rede trådene ud, at forklare hvad det såkaldte nye perspektiv er og ikke er, og trin for trin at argumentere for en bestemt læsning af Paulus. Det kan jeg naturligvis ikke gøre her. I stedet for vil jeg fremsætte to indledende bemærkninger, dels om mål og metode og dels om det problem, der knytter sig til det nye perspektiv og derefter forsøge endnu en gang i korthed at sige, hvad jeg mener der bør siges om Paulus og retfærdiggørelse, idet jeg her og der skærper positionerne.

For det første: Mål og metode. Da jeg for tredive år siden begyndte at studere Paulus, var mit mål en bedre forståelse af

Paulus generelt og Romerbrevet i særdeleshed som en del af mit inderlige og livslange engagement i Skriften og i principet *sola scriptura*. Jeg mener nemlig, at jo bedre kirken forstår og lever efter Skriften, jo bedre vil dens tilbedelse, forkyndelse og fællesskab være. Jeg var mig bevidst, at jeg dermed metodisk var en del af traditionen fra reformatorerne, for hvem eksegesen var kirkens hjerteblod, og som troede, at Skriften burde stå over alle menneskelige traditioner. Jeg har hverken ændret dette mål eller denne metode og har heller ikke i sinde at gøre det. Ja, som jeg ser det, synes den nuværende strid ofte at være en kamp for reformatorerne *mål og metoder* – Skriften over for alle menneskelige traditioner – imod nogle af deres teologiske positioner (og ligeledes nogle af deres modstanderes, da jeg mener, at begge sider opererer med fejllæsninger af Paulus). Jeg tror, at Luther, Calvin og mange andre ville bede os om at læse Skriften på ny med alle de redskaber, vi har til vor rådighed – hvilket jo er, hvad de gjorde – og behandle deres læremæssige konklusioner som vigtige, men ikke så vigtige som Skriften selv. Det er hvad jeg har forsøgt at gøre, og jeg mener, at jeg ærer dem derved.

Tillad mig nogle selvbiografiske bemærkninger af tilsvarende grunde, som dem Paulus nævner i Galaterbrevet kapitel 1 og 2. Som ung forsker – før Sanders havde udgivet *Paul and Palestinian Judaism* i 1977 og længe før Dunn lancerede udtrykket “det nye perspektiv på Paulus” – var jeg især i vildrede med følgende eksegetiske spørgsmål, som jeg her forenkler for klarhedens skyld. Hvis jeg læste Paulus på den gængse lutherske måde, gav Galaterbrevet absolut god mening, men jeg var nødt til at bøje (som jeg kunne se, mange skribenter gjorde) de positive udsagn om loven i Romerbrevet. Hvis jeg læste Paulus på den reformerte måde, som Charles Cranford

efter min mening er det bedste eksegetiske eksempel på, gav Romerbrevet god mening, men jeg måtte bøje (sådan som jeg kunne se Cranford gjorde) de negative udsagn om loven i Galaterbrevet. Hvis jeg dengang – eller nu for den sags skyld – skulle vælge mellem Luther og Calvin, ville jeg til hver en tid vælge Calvin, hvad enten det drejer sig om loven eller nadveren. Men mens jeg kæmpede med den græske tekst til Romerbrevet og Galaterbrevet, slog det mig – i 1976 tror jeg – at en anden løsning var mulig. I Rom 10,3 skriver Paulus om sine medjøder, at de ikke kender Guds retfærdighed, og at de søger at hævde deres egen retfærdighed. Den større kontekst, ikke mindst 9,30-33, drejer sig om jøders og hedningers plads i Guds planer – og selvfølgelig meget mere, men ikke mindst det. Sæt nu det, Paulus mente med “søger at hævde deres egen [retfærdighed]”, ikke skulle forstås i betydningen *moralisk* status baseret på *overholdelsen* af Torahen og den efterfølgende akkumulering af en skat af fortjeneste, men en *etnisk* status baseret på *besiddelsen* af Torahen som tegnet på automatisk pagtsmedlemskab? Jeg så straks, at det ville få Romerbrevet kapitel 9 og 10 til at give virkelig god mening, og det ville muliggøre, at de positive udsagn om loven i hele Romerbrevet fik fuld vægt, mens det blev klart, at en sådan brug af Torahen som en etnisk talisman var misbrug. Den nat sad jeg op i sengen og gennemlæste Galaterbrevet og så, at på det ene punkt efter det andet ville denne måde at betragte Paulus på også få Galaterbrevet til at give meget bedre mening end både de post-lutherske læsninger og forsøgene på en reformert læsning.

Grunden til, at jeg fortæller dette, er at vise, at jeg kom til den position, som jeg stadig har – ikke fordi jeg lærte det af Sanders eller Dunn, men på grund af mine anstrengelser for at tænke Paulus’ tanker efter ham som en form for lydighed mod Skrif-

” Alt dette siger jeg blot for at gøre det klart, at der sandsynligvis er næsten lige så mange positioner inden for det nye perspektiv, som der er forfattere, der går ind for det – og at jeg er uenig med de fleste af dem. ”

ten (i årenes løb har jeg fundet, at denne position eksegetisk set er overordentlig givende i alle Paulus' skrifter; jeg betragter det som noget afgørende at forstå Paulus på en måde, der yder alle brevene – såvel som nøglestederne i de enkelte – fuld retfærdighed). Dette bringer mig til kompleksiteten i det såkaldte nye perspektiv og mit forhold til det.

Da Sanders' bog udkom i 1977, slutte jeg den med iver såvel som undren. Iver, fordi hans forståelse af den palæstinensiske jødedom i det første århundrede på enhver måde støttede det billede, jeg selv havde dannet mig gennem min læsning af Paulus (jeg var dengang ikke selv så godt inde i jødedommen). Undren, for når Sanders kom til Paulus, virkede han uklar og upræcis. Det skyldtes, er jeg nu klar over, at han ikke beskæftigede sig med teologi (og derfor virkede usikker over for basale ting som retfærdiggørelse og frelse), men snarere med religion og i særdeleshed med religiøse mønstre. Derfor stræbte han – dér såvel som i andre sammenhænge – efter at gøre forholdet mellem kristendom og jødedom mindre modsætningsfyldt; han ønskede med andre ord at tage et langt skridt væk fra den antijudaisme, som findes i megen Paulus-forskning. Jeg behøver vel ikke at sige, at jeg ikke på noget tidspunkt tilsluttede mig Sanders' billede af Paulus eller de relativistiske tanker bag, som syntes at være drivkraften bag dem. Faktisk udsprang meget af det, jeg skrev i løbet af det følgende årti, af uenighed med Sanders, ikke mindst fordi hans påstande manglende den eksegetiske klarhed og rodfæstethed,

som jeg anser for uomgængelig. For mig har spørgsmålet altid været: "Får dette teksten til at give mening"? ikke: "Vil dette passe ind i et eller andet abstrakt mønster"?

Mange af dem, der slog følge med Sanders, ikke mindst i USA, gjorde det, fordi de delte hans post-Holocaust-revurdering af jøde-kristne relationer og den implicite relativisme, som den genererede. Jeg har brugt megen energi på at argumentere imod denne position og forklare, at Paulus' kritik af Israel ikke er baseret på og heller ikke resulterer i antijudaisme som sådan – og da slet ikke antisemitisme, men involverer en langt mere afbalanceret og nuanceret teologi, der ikke kan reduceres til sådanne slagord.

Med hensyn til Jimmy Dunn blev jeg efterhånden klar over, at jeg både var enig og uenig med ham. Hans opfattelse af, hvad "lovens gerninger" hos Paulus betyder – at det ikke er de moralske gerninger, hvorigennem man skaffer sig fortjeneste, men de gerninger, hvorigennem jøden defineres i modsætning til hedningen – er jeg fuldstændig enig i. I den detaljerede eksegesi har den igen og igen vist sig at være rigtig, og forsøg på at afvise den er efter min mening slået fejl. Men i lighed med Sanders og andre skribenter fra det nye perspektiv, for eksempel John Ziesler, er Dunn ikke kommet ind til kernen i Paulus. Også her må jeg sige, at meget af det, jeg har skrevet i løbet af de sidste tyve år, i det mindste i en vis forstand har været en dialog med ham; jeg finder hans udlægning af selve retfærdiggørelsen mindre end tilfredsstillende. Dels har han slet ikke forstået, hvad jeg

anser for Paulus' fundamentale pagtsteologi; og dels får hans typiske protestantiske antisakramentalisme ham til at gå fejl af pointen i Romerbrevet kapitel 6. Jeg kunne fortsætte.

Alt dette siger jeg blot for at gøre det klart, at der sandsynligvis er næsten lige så mange positioner inden for det nye perspektiv, som der er forfattere, der går ind for det – og at jeg er uenig med de fleste af dem. Men det følgende er jeg enig med dem i. Når man læser Romerbrevet og Galaterbrevet, er det for mig indlysende, at når Paulus taler om retfærdiggørelse, er konteksten praktisk taget altid dels en kritik af jødedommen og dels det forhold, at jøder og hedninger finder sammen i Kristus. Som en ekseget, der er besluttet på at lytte til Skriften i stedet for at løsrive mine egne foretrukne steder fra den, kan jeg ikke ignorere dette. Det eneste, som det meste af mainstream-teologien har fået ud af denne kontekst, er at antage, at jøderne var skyldige i den form for gerningsretfærdighed, som teologer fra Augustin til Calvin og endnu senere har kritiseret deres modstandere for; og selv om Sanders' redegørelse for jødedommen trænger til at blive yderligere nuanceret, betragter jeg det nye perspektivs udfordring på dette punkt mere eller mindre etableret. Hvad der fuldstændigt mangler i det gamle perspektiv, men er så stærkt til stede i dele af den moderne Paulus-forskning, er Paulus' følelse af en grundlæggende fortælling, historien om Gud og Israel, Gud og Abraham, Gud og pagtsfolket og den måde, hvorpå den historie nåede sit klimaks, som han siger, "da tidens fylde kom" med Jesus Messias' komme. Hvordan alt dette skal udfoldes, er der stadig stor uenighed om inden for det nye perspektiv. Men her vil jeg af gode eksegetiske og historiske grunde sige: Her står jeg.

Hvad skete der så? Ligesom Amerika så

sig om efter en ny syndeboek efter afslutningen på den kolde krig og slog ned på den islamiske verden som det indlysende mål, har mange konservative skribenter – da de opdagede, at de havde det paulinske område for sig selv, efter at de liberale var blevet trætte af det – set sig om efter nye fjender. Her er noget, der hedder det nye perspektiv; det synes at benægte nogle af de ting, som vi altid har doceret. Udmærket, så lad os dæmonisere det, skære alle dets tilhængere over én kam, og bombardere dem fra en stor højde. Det har ikke været noget kønt syn. Jeg taler som en af dem, der regelmæssigt er blevet tæppebombet, og jeg er især frustreret over disse tre ting: Traditionisterne har nægtet at skelne mellem meget forskellige udgaver af det nye perspektiv; for det andet har de undladt at gå ind i de egentlige eksegetiske drøftelser, som det hele drejer sig om, og i stedet for blot gentaget en luthersk eller anden position, som om det afgjorde sagen; og for det tredje har de undladt at anerkende, at i det mindste nogle af os er brødre i Kristus, som ikke er kommet til vore positioner på grund af en liberal, modernistisk eller relativistisk dagsorden, men som et resultat af et ydmygt studium af teksten under bøn, den tekst som er og forbliver vor eneste autoritet. Selvfølgelig er bøn og ydmyghed over for teksten ikke nogen garanti for eksegetisk succes. Vi har alle fejl og brist på alle niveauer. Men det er lige nøjagtig min pointe. Hvis jeg er *simul iustus et peccator*, så må kirken, ikke mindst kirken som det skriftlæsende samfund, være *ecclesia semper reformanda*. Som Calvin må vi gøre krav på retten til at være kritiske inden for en tradition. At benægte dette ville være at tage et stort skridt hen imod lige netop den form for triumfalisme, som reformatorerne selv ville advare os alvorligt imod. Men hvis vi er søskende i Kristus, er der efter min

mening passende måder at tale til hinanden på og tale om hinanden på, og jeg beklager, at disse ikke altid har kendetegnet debatten.

Der kunne være mere at sige under disse indledende overskrifter, men dette må være nok indtil nu. Jeg vil nu gå over til, hvad jeg opfatter som de centrale spørgsmål, som debatten burde dreje sig om.

Om at forstå retfærdigheden hos Paulus: De centrale anliggender

Lad mig som god calvinist nævne fem punkter ved Paulus, som jeg anser for centrale i den aktuelle debat, med retfærdiggørelsen som det femte. Der er selvfølgelig mange andre ting, som er væsentlige for Paulus, ikke mindst kristologien, som jeg har skrevet meget om; alle disse må omhyggeligt integreres i billedet, hvilket jeg ikke kan gøre her. Ideelt set skulle man gå langsomt rundt om den brik i det paulinske puslespil, der hedder "retfærdiggørelse", og kommentere hver enkelt brik i puslespillet og mærke sig, hvordan retfærdiggørelsen passer ind i det. Indlysende eksempler, som alle står mit hjerte nær, og som jeg for de flestes vedkommende har skrevet om andre steder, er korset, opstandelsen, Ånden, den jødiske lov, enheden med Kristus, sakramenterne, udvælgelsen og kærligheden. Jeg har ikke tid til at komme nærmere ind på dem her, men man må ikke tro, det skyldes, at jeg har glemt eller marginaliseret dem. Den begrænsede tid tvinger mig til at nøjes med at skitsere hvert enkelt punkt; jeg henviser til mine andre skrifter, ikke mindst min nyligt udkomne kommentar til Romerbrevet, med hensyn til detaljer, der vil underbygge det.

(1) Evangeliet

Jeg begynder, hvor Romerbrevet begynder, nemlig med evangeliet. Det er min opfat-

telse, at når Paulus refererer til "evangeliet", taler han ikke om et frelsessystem, selv om evangeliet selvfølgelig indeholder dette, heller ikke om den gode nyhed, at der nu er en frelsesvej åben for alle, men derimod om forkyndelsen: At den korsfæstede Jesus fra Nazaret er blevet oprejst fra de døde og dermed godtgjort at være både Israels Messias og verdens sande Herre. "Evangeliet" er ikke: "Du kan blive frelst, og sådan sker det," for Paulus er evangeliet: "Jesus Kristus er Herre".

Dette udsagn kombinerer to ting – i afledning og konfrontation. For det første er der i Paulus' ord tydeligvis et ekko af Esajas: Det budskab, som blev meldt af budbringeren i Esajas 40 og 52, er omsider kommet. Med ordene "Jesus er Messias og Herre" siges der således blandt andet: "Israels historie har nået sit klimaks", eller "Esajas' profeti er omsider gået i opfyldelse". Med Paulus' insisteren fremhæves det kraftigt, nøjagtig som hos Esajas, at dette budskab åbenbarer Guds retfærdighed, det vil sige Guds pagtstroskab; mere herom senere. For det andet: Eftersom ordet "evangelium" var i almindelig brug som en betegnelse for det budskab, at den romerske kejser var hele verdens herre, kunne Paulus' budskab ikke undgå at være konfronterende: Jesus, ikke kejseren, er Herre, og i hans navn, ikke i kejserens, skal hvert knæ bøje sig. Dette aspekt er centralt for, hvad jeg har kaldt "det karske perspektiv på Paulus", opdagelsen af en undergravende politisk dimension, ikke som en tilføjelse til Paulus' teologi, men som en del af den egentlige betydning af "evangelium" og "retfærdighed" og så videre.

For Paulus var forkyndelsen af Jesus som Herre i sig selv det "Guds ord", som havde kraft. Når vi kombinerer de forskellige ting, han siger om forkyndelsen af evangeliet, ordet og Åndens gerning, kommer vi

til følgende position: Når Paulus kommer ind i en by og erklærer, at Jesus er Herre, og utvivlsomt også forklarer, hvem Jesus var, hvad hans død og opstandelse betyder og så videre, så er Ånden på uforklarlig måde virksom i tilhørernes hjerter og sind, så når nogle af dem kommer til tro på Jesus, ved Paulus, at dette ikke skyldes hans veltalenhed eller gode argumenter, men at forkyndelsen om Jesus som Herre fungerer som et nådemiddel (med en senere teknisk term), som et redskab for Ånden. Og eftersom evangeliet er proklamationen af Jesus som Herre, er det ikke først og fremmest et forslag til en ny religiøs oplevelse. Det er ikke engang et take-it-or-leave-it-tilbud om en vej til frelse. Det er en kongelig befaling om underkastelse, lydighed, troskab; og den form, som denne underkastelse og lydige troskab antager, er naturligvis troen. Det er, hvad Paulus mener med "troslydighed". Troen selv – meget klart defineret af Paulus som troen på, at Jesus er Herre, og at Gud opvakte ham fra de døde – er Åndens gerning, udvirket ved forkyndelsen. "Ingen kan sige: Jesus er Herre! undtagen ved Helligånden". Men hermed er vi allerede fremme ved mit fjerde punkt, og før vi kommer dertil, må vi tage det andet og det tredje.

(2) Guds retfærdighed

Det andet punkt angår udtrykket "Guds retfærdighed", δικαιοσύνη θεοῦ. For mange år siden blev jeg overbevist om – og tiden og eksegese har igen og igen bekræftet det – at Paulus altid bruger dette udtryk til at betegne – ikke den status, som Guds folk har fra ham eller i hans nærvær, men Guds egen retfærdighed. Dermed siges det ikke, at der ikke findes sådan noget som en retfærdig status, som syndere kan have. Det gør der. Men det er ikke, hvad Paulus refererer til med udtrykket δικαιοσύνη θεοῦ. Her må en paulinsk eksegese rodfæstet i Pau-

lus' egen forståelse af de jødiske skrifter og traditioner anfægte den uklare tænkning, som jeg er blevet klar over kendetegnede det meste af de store, men grundlæggende latinske teologer.

Hovedargumentet for at forstå δικαιοσύνη θεοῦ som betegnelse for et aspekt af Guds eget væsen er den måde, hvorpå Paulus opsummerer et massivt bibelsk og intertestamentalt tema, som især findes i Esajas 40-55, som jeg andetsteds har argumenteret for er væsentligt for ham. Guds δικαιοσύνη, hans צְדָקָה, er det aspekt af Guds væsen, der betyder, at Gud – trods Israels utroskab og forvisning – vil forblive tro mod sin pagt med Abraham og alligevel redde folket. Gud har bundet sig selv til pagten, eller vi skulle måske snarere sige, at Guds pagt er bindende for ham, og gennem denne pagt har han lovet ikke blot at frelse Israel, men også dermed at forny selve skaberværket. De store ord i Esajas 55 må ikke glemmes, især ikke når vi kommer til Romerbrevet 8. Læg mærke til, at retfærdighed ikke er det samme som frelse; Guds retfærdighed er *grunden til*, at han frelser Israel.

Men denne pagtstroskab, denne pagts-retfærdighed, er ikke blot et spørgsmål om frelsesaktivitet. Som Daniel 9 gør klart, er det et spørgsmål om Guds strenge dom over det pagtsbrydende Israel, og først derefter et spørgsmål om Guds barmhjertige redning af det angrende Israel. Dette er grunden til, at evangeliet, forkyndelsen af, at Jesus Kristus er Herre, i sig rummer budskabet om en kommende dom såvel som budskabet om frelse, som Paulus siger i Rom 2,15. Det, som Guds retfærdighed aldrig bliver i den jødiske baggrund, som Paulus så rigt opsummerer, er en attribut, der overdrages til, tilregnes eller tilskrives hans folk. Sådan behandler Paulus det heller ikke. Hvad vi derimod finder er, at Paulus konstant (især i Romerbrevet hvor alle

”Når enten sagsøgeren eller den sagsøgte erklæres ”retfærdig” ved sagens afslutning, er der ikke i noget tilfælde tale om, at dommens egen retfærdighed er blevet overført til dem

forekomsterne af udtrykket findes, med én undtagelse) beskæftiger sig med de temaer, som fra Esajas til Fjerde Ezrasbog hænger sammen med spørgsmålet om Guds retfærdighed: Hvordan kan Gud være trofast mod Israel, mod Abraham, mod verden? Hvordan vil pagten blive opfyldt, og hvem vil vise sig at være Guds pagtsfolk, når det sker?

Det er nøjagtig, hvad Romerbrevet 9-11 handler om, ikke som et appendiks til brevet, men som dets rette klimaks. Dette er foregrebet flere steder tidligere i brevet (men er meget bekvemt blevet skåret væk af den store tradition i dens søgen efter en ikke-jødisk soteriologi), ikke mindst anden halvdel af Romerbrevet 2, de første ni vers af Romerbrevet 3, og den kendsgerning, at Paulus i Romerbrevet 4 påviseligt fremførte argumenter for Guds trofasthed mod Abrahamspagten og ikke blot brugte Abraham som et eksempel på en, der blev retfærdiggjort ved tro.

Noget af det tragiske ved reformationens eksegese, ikke mindst den lutherske eksegese, er at hele denne tænkemåde blev skåret væk. Således kan end ikke Käsemann, der klart ser, at δικαιοσύνη θεοῦ må henvise til Guds egen retfærdighed, acceptere, at det har noget at gøre med pagten, men hævder, stik imod det foreliggende vidnesbyrd, at det er blevet en teknisk term, der betegner ”Guds frelse-skabende kraft” – med kosmisk rækkevidde. Han er ikke opmærksom på et punkt, som jeg er kommet til at betragte som centralt og afgørende, nemlig at pagten med Israel altid havde været Guds middel til at frelse og velsigne hele kosmos. Den kosmiske rækkevidde får

man som i Første Mosebog 12, i Esajas 40-55, i Salmerne, i Romerbrevet 8, i Første Korintherbrev 15 – ikke ved at forbigå pagten, men ved at opfylde den.

Hvad kan vi da sige om den status som ”retfærdig”, der i mange paulinske passager er noget, Guds folk i Kristus har del i? For Paulus er der en klar distinktion. Guds egen retfærdighed er δικαιοσύνη θεοῦ. Den status som ”retfærdig”, som mennesker har del i som et resultat af Guds handling i Kristus og ved Ånden er – i Fil 3,9, ἡ ἐκ δικαιοσύνης θεοῦ – den status som retfærdig, som er ”fra Gud”. Ignorerer man denne distinktion og oversætter δικαιοσύνη θεοῦ som ”en retfærdighed fra Gud” eller lignende, bliver flere passager det rene nonsens; det gælder ikke mindst Rom 3,21-26, hvor det store tema er den måde, hvorpå Gud har været tro mod pagten, den forbløffende måde, hvorpå alle, jødiske syndere såvel som ikke-jødiske syndere, bliver budt velkommen, bliver genløst, retfærdiggjort.

Dette ses tydeligst, hvis man husker på, at det er den jødiske domstol, der danner baggrunden for Paulus’ forensiske brug af δικαιοσύνη-temaet. Trods nogle underlige forsøg på at benægte det må man for at forstå den forensiske retfærdiggørelse gå til retssalen og finde ud af, hvordan metaforen virker. Paulus vidste, at i det jødiske retssystem er der ingen rigsadvokat; der er en dommer, som en sagsøger og en sagsøgt møder for. Når sagen er blevet behandlet, afsiger dommeren en kendelse for den ene part og imod den anden. Når dette er sket, har den part, der har fået medhold, status af ”retfærdig”, hvilket vel at mærke ikke

er et moralsk udsagn, men et udsagn om, hvordan tingene står i forhold til den nu afsluttede retssag. Som en sagde til mig i går: Alt afhænger af, hvad man mener med "retfærdig". Men denne form for retfærdighed har intet med dommerens retfærdighed at gøre. En dommer, der er retfærdig, er en, der er fair i sin behandling af sagen, som afviser bestikkelse eller andre former for forskelsbehandling, som håndhæver loven og er særlig opmærksom på de hjælpeløse, enkerne, og så videre. Når enten sagsøgeren eller den sagsøgte erklæres "retfærdig" ved sagens afslutning, er der ikke i noget tilfælde tale om, at dommerens egen retfærdighed er blevet overført til dem, ved tilregning, tildeling eller noget andet. Det, de har, er en status som "retfærdig", der kommer fra dommeren. Lad mig særlig understrege, at når dommeren frifinder den ene eller den anden part, gør han helt bogstaveligt vedkommende retfærdig, for "retfærdig" på dette punkt ikke er et ord, der betegner moralsk karakter, men kun netop den status, man har, når retten frifinder en. Hvis man i de tidligere århundreder havde været opmærksom på det, kunne man have undgået en hel del anfægtelse og forvirring.

Hvad så med den "tilregnede retfærdighed"? Forstået rigtigt er det fint; Gud tilregner dem, der tror, retfærdighed. Men dette er efter Paulus' mening hverken Guds eller Kristi retfærdighed, bortset fra i en meget speciel forstand, hvilket jeg skal vende tilbage til. Kun to steder kan man henvise til som belæg for, at den tilregnede retfærdighed skulle være Guds eller Kristi retfærdighed. Det første beviser for meget, det andet for lidt. Det første er 1 Kor 1,30-31, hvor Paulus siger, at Kristus er blevet "visdom for os fra Gud, både retfærdighed og helligelse og forløsning". Hans pointe her er visdommen; de tre andre navneord følger med som en måde, hvorpå man siger "og i øvrigt

alt andet". Jeg tvivler på, at dette kan bære den normale "tilregnelsesteologi", for det ville vel kræve lige så meget sendetid til tilregnelsen af visdom, helligelse og forløsning. Det andet sted er 2 Kor 5,21, der – som jeg har argumenteret for andetsteds – ikke drejer sig om soteriologi, men om apostolisk kaldelse. Hele afsnittet handler om den måde, hvorpå Paulus' nye pagtstjeneste, ved Jesu død og opstandelse, i virkeligheden er den måde, Gud har valgt at etablere og opretholde kirken på. "For at vi kunne blive Guds retfærdighed i ham" betyder, at i Kristus legemliggør de, der er kaldede til at være apostoliske prædikanter, i virkeligheden Guds egen pagtstroskab. Jeg forventer ikke at kunne overbevise nogen med denne ultrakorte sammenfatning af punktet, men jeg vil hævde, at det fortjener en omhyggeligt eksegetisk overvejelse og ikke at blive affærdiget med en håndbevægelse og en henvisning til broder Martin.

Er der så ingen "tilregning af retfærdighed" i, for eksempel Rom 5,14-21. Jo, der er; men min påstand er, at der ikke er tale om Guds egen retfærdighed eller Kristi egen retfærdighed, der tilregnes Guds genløste folk, men snarere den nye status som "pagtsmedlem" og/eller "retfærdiggjort synder", som tilskrives dem, der er i Kristus, som har hørt evangeliet og reageret med "troslydighed". Men også dette er at foregribe mit femte punkt, og jeg må fortsætte med det tredje.

(3) Dom efter gerninger

Det tredje punkt er bemærkelsesværdigt kontroversielt i betragtning af, hvor velfunderet det er flere steder hos Paulus. Ja, det kunne det se ud som om der har været en massiv tavshedens konspiration mod noget, som var ganske klart for Paulus (såvel som for Jesus). Sammen med mainstream-jødedommen på det andet tempels tid hæv-

der Paulus, at Guds endelige dom vil ske i overensstemmelse med et helt liv levet i overensstemmelse med, ja, gerninger. Dette siger han klart og utvetydigt i Rom 14,10-12 og 2 Kor 5,10. Han bekræfter det i det frygtelige afsnit om menighedsbyggere i 1 Kor 3. Det vigtigste afsnit her er dog naturligvis Rom 2,1-16.

Dette afsnit er ofte blevet læst anderledes. Augustin havde problemer med det (måske det eneste, Augustin og E.P. Sanders har til fælles). Det kan næppe overraske; her er det første udsagn om retfærdiggørelse i Romerbrevet, og så taler det om retfærdiggørelse ifølge gerninger! De, som gør loven, vil blive gjort retfærdige, siger han (Rom 2,13). Chok, rædsel! Det kan Paulus ikke for alvor have ment, tænker mange. Derfor har man behandlet afsnittet som en hypotetisk position, som Paulus derefter underminerer ved at vise, at ingen i virkeligheden kan opnå det; eller som for eksempel Sanders har gjort: Man har set det som en stump uassimileret jødisk forkyndelse, som Paulus lader blive stående, selv om det er i modstrid med andre ting, han siger. Men alle den slags teorier undermineres af eksegesen selv, ikke mindst når man ser de mange små, men betydningsfulde tråde, der knytter Romerbrevet 2 sammen med det mønster, brevet som helhed udgør. Paulus mener, hvad han siger. Ganske vist omdefinerer han, hvad det "at gøre loven" i virkeligheden betyder; det gør han i kapitel 8 og igen i kapitel 10 med en kodiciel i kapitel 13. Men stærkest sker det i Fil 1,6: Han, som har begyndt sin gode gerning i jer, vil fuldføre den indtil Kristi Jesu dag. De "gerninger", efter hvilke den kristne vil blive retfærdiggjort på den sidste dag, er ikke selvhjælpsmoralistens egne gerninger. De er heller ikke udførelsen af de etnisk distinktive jødiske kendetegn (sabbat, spiselove og omskærelse). Det er deri-

mod de ting, der viser, at man er i Kristus; de ting, som frembringes i ens liv som et resultat af Åndens iboende virke. På denne måde giver Rom 8,1-17 det sande svar til Rom 2,1-16. Hvorfor er der nu "ingen fordømmelse"? Fordi Gud på den ene side har fordømt synden i Kristi legeme (lad ingen sige, som nogle har gjort, at dette tema ikke er til stede i mine bøger; det har været og er stadig centralt for min tænkning og min spiritualitet); på den anden side fordi Ånden virker i de troende, hvad loven ikke kunne gøre – i sidste instans give liv, men et liv, som begynder i nutiden med at døde legemets gerninger og med lydigt at give sig ind under Åndens ledelse.

Jeg er fascineret af den måde, hvorpå nogle af de mennesker, der er mest bevidste om deres reformatoriske arv, viger tilbage for Paulus' klare udsagn om en kommende dom efter gerninger. Det er for eksempel ikke særlig ofte, man hører bemærkninger om, hvordan Paulus i brevene til Thessalonikerne og Filipperne ser frem til den kommende dommens dag og ser Guds gunstige kendelse ikke på grundlag af Kristi fortjenester og død og ikke fordi han som Lord Hailsham simpelthen overgiver sig selv til dommerens barmhjertighed, men på grundlag af sit apostoliske arbejde. "For hvem er vort håb eller vor glæde eller vor hæderskrans over for Jesus, vor Herre, når han kommer, om ikke netop I? I er jo vor ære og glæde" (1 Thess 2,19-20; jf. Fil 2,16-17). Hvis du eller jeg skulle finde på at sige noget sådant, tror jeg, vi hurtigt ville blive irettesat med et "Intet har til dig jeg bragt, kun ved korsets fod mig lagt". Den kendsgerning, at Paulus ikke ved enhver lejlighed føler sig tvunget til at sige dette, viser, tror jeg, at han ikke er så bange som os for at tale om, hvad han selv har gjort – selv om han ganske vist nogle gange tilføjer (hvilket beviser min pointe), at det ikke skyldes hans egen

energi, men det som Gud giver og inspirerer i ham (1 Kor 15,10; Kol 1,29). Men han er altid bevidst om, at de ting, han ved en moralsk og fysisk anstrengelse gør i nutiden, vil tælle til hans fordel på den sidste dag, netop fordi det er tegnene på, at den levende Kristus' ånd har virket i ham. Vi føler os forlegne ved at sige den slags ting; det gør Paulus tydeligvis ikke. Hvad i alverden kan der være sket med en *sola scriptura*-teologi, at den skulle føle sig tvunget til at udrense sådanne stærke, ja jublende udsagn?

Den fremtidige kendelse kan, når den er positiv, betegnes med verbet "retfærdiggøre". Dette har den fulde forensiske betydning, rodfastet i den gamle jødiske tro, at eftersom Israels Gud er verdens skaber og en retfærdig Gud, vil han også til sidst bringe verden i orden; han vil med andre ord holde et sidste retsmøde. På den dag vil der for dem, der gør det gode, være herlighed og ære og uforgængelighed og evigt liv (Rom 2,7); de vil med andre ord (vers 13) blive gjort retfærdige. Dette burde for længst have fået lov til at kaste lys over noget, som jeg mener har spillet alt for lille en rolle i drøftelserne af Paulus: Retfærdiggørelse af tro, som jeg kommer til om et øjeblik, er *foregribelsen i nutiden* af den retfærdiggørelse, som vil indtræffe i fremtiden, og får sin betydning fra den foregribelse. Hvad Augustin manglede, hvad Luther og Calvin manglede, hvad Regensburg manglede som et middel til at kombinere de to ting, det forsøgte at holde fast i, var Paulus' eskatologiske perspektiv, udfyldt af den bibelske fusion af pagtsmæssige og forensiske kategorier. Men før vi kommer dertil, vil jeg behandle et spørgsmål, som Paulus sjældent berører eksplicit, men som vi kan rekonstruere hans tanker om ganske præcist. Hvilket er meget heldigt, eftersom det har spillet en vigtig rolle i protestantiske drøftelser af soteriologien, og da det efter min

mening er centralt for vor tids uenighed om retfærdiggørelsen.

(4) *Ordo salutis*

Jeg hentyder til spørgsmålet kendt som *ordo salutis*. Jeg forstår dette udtryk som en opstilling af en kronologisk rækkefølge af de begivenheder, begyndende med menneskets situation uden for fællesskabet med Guds folk, hvor det sidder fast i afgudsdyrkelse og derfor i synd, gennem den periode, hvor denne samme tidligere synder bliver fuldt og endeligt frelst. Dette spørgsmål har været tæt forbundet med retfærdiggørelsen, men jeg vil i denne og næste sektion hævde, at når Paulus bruger dette ord og dets afledte former, er det kun ét trin inden for den rækkefølge, han tænker på, og hvad der er afgørende betydning, det er ikke det, som ordet i megen kristen dogmatik er blevet brugt til at betegne. På dette punkt er jeg implicit i dialog med en general tendens, der i det mindste siden det sekstende århundrede har gjort "omvendelse" og "retfærdiggørelse" synonyme; en tendens, som er blevet fremmet, når "omvendelse" forstås som "etableringen af et personligt forhold til Gud", og retfærdiggørelse er blevet forstået i en "relationel" forstand, hvor betydningen ikke har været medlemskab i pagten som i Det Gamle Testamente, men et personligt forhold mellem den troende og Gud.

Jeg har allerede beskrevet, hvordan Paulus forstår det øjeblik, hvor evangeliet om Jesus som Herre forkyndes og mennesker kommer til tro på det og adlyder dets kald. Paulus har en egentlig teknisk term for dette øjeblik, og det er hverken "retfærdiggørelse" eller "omvendelse" (selv om han af og til bruger sidstnævnte term). Det drejer sig om ordet "kalde". "For tænk på, brødre, hvordan det var med jer selv, da I blev kaldet", siger han til korintherne; og Gud har "kaldet mig ved sin nåde", siger han om sig

selv (dette er i parentes bemærket grunden til, at Krister Stendahls opfattelse, at vi bør se Paulus' "kaldelse" som en modsætning til hans "omvendelse", rammer ved siden af). For Paulus betegnede ordet "kaldelse" ikke blot et kald til en bestemt opgave, men også – og mere fundamentalt – evangeliets virkningsfulde kald ved Åndens gerning rettet til den enkeltes hjerte og liv, hvilket resulterer i en venden-sig bort fra afgudsdyrkelse og synd og en livslang venden-sig til Gud i Kristus i troslydighed.

Men hvis "kaldelsen" er den centrale begivenhed, det punkt hvor synderen vender sig til Gud, hvad kommer så før og efter? Paulus har selv givet svaret i Rom 8,29-30. Selv om det ikke er tit, han drøfter sådanne ting, opstiller han her to trin forud for Guds "kaldelse" ved evangeliet: Guds forudviden og Guds "forhåndsformning", en formning der sker efter Sønnens billede (jeg parafraserer i stedet for at oversætte på grund af de problemer, der er forbundet med "forud bestemt" i ordet "forudbestemmelse"). Disse har naturligvis den funktion, at de fremhæver Guds suverænitet i kaldelsen selv, mens Paulus aldrig kommer ind på de spørgsmål, som vi godt kunne tænke os at stille, nemlig hvordan disse ting sker (det tætteste, han kommer, er selvfølgelig Romerbrevet 9, som blot omformulerer problemet for os; det parallelle udsagn i Ef 1,3-14 er en lovprisning snarere end en forklaring).

Men hvad der er endnu vigtigere i vor sammenhæng er spørgsmålet om, hvad der kommer *efter* "kaldelsen". "Dem, han har kaldet, har han også gjort retfærdige". Paulus bruger med andre ord "retfærdiggøre" til at betegne noget andet og noget, der logisk følger efter, hvad vi ofte har set som omvendelsens øjeblik, når et menneske, som ikke før har troet på evangeliet, bliver grebet af ordet og Ånden og kommer til tro på det og overgiver sig til Jesus som den op-

standne Herre. Her er kernen i uenigheden mellem, hvad jeg siger om Paulus, og hvad traditionen, ikke mindst den protestantiske tradition, har sagt. Traditionen har brugt ordet "retfærdiggøre" og dets afledte former som betegnelse for omvendelse, eller i det mindste det første øjeblik af det kristne liv, og har derefter debatteret bredere og snævrere definitioner af, hvad der er vigtigt. Min læsning af Paulus indikerer, at han ikke bruger ordet på den måde; og min metode, som jeg deler med reformatorerne, insisterer på, at Skriften må foretrækkes frem for endog de fineste fortolkningstraditioner. Den kendsgerning, at den kristne tradition, i det mindste siden Augustin, har brugt ordet "retfærdiggøre" i betydningen "blive en kristen", uanset om det forstås snævert eller bredt, hører ingen steder hjemme. For Paulus er "retfærdiggørelse" noget, som *følger efter* "kaldelsen", hvorigennem en synder kaldes til at vende sig fra afguderne og tjene den levende Gud, vende sig fra synden og følge Kristus, vende sig fra døden og tro på den Gud, der oprejste Jesus fra de døde. Dette peger frem mod mit femte og sidste punkt, som vi straks kommer til.

Men først bemærker vi, at det sidste verbum i Paulus' sekvens ikke er "helliggjort" (han ville sikkert sige, at det allerede er sket med alle døbte troende, se 1 Kor 6,10-11), men "herliggjort". Paulus betragter det som noget fastslået, at de, der tilhører Messias ved tro og dåb, allerede har del i hans herlige liv, hans herredømme over verden, og at dette herredømme, denne herlighed engang vil blive umiskendelig. Der er ikke tid til at udfolde dette her, men jeg hæfter mig ved den kendsgerning – noget som megen dogmatik endnu ikke er kommet til rette med – at både Paulus og Johannes Seeren lægger stor vægt ikke blot på at være frelst, ikke blot på at blive oprejst fra de døde, men på at få del i det herlige herredømme, som til-

hører Jesus Kristus som Herre over Guds nye verden. Hvori denne rolle kommer til at bestå, hvem eller hvad der vil være underlagt dette herredømme, og så videre, er spørgsmål, som er forsvundet fra de flestes radarskærme. Jeg vil hævde, at det er på tide, at vi får dem tilbage.

Jeg håber, at jeg i denne korte afdeling har sagt nok til at overbevise jer om to ting. For det første mener jeg, at min forståelse af, hvordan Paulus mente at et menneske blev en kristen, grundlæggende er ortodoks og absolut reformert. Med udgangspunkt i sin forudviden tager Gud initiativet; det forkyndte ord, hvorigennem Ånden virker, gør sin virkningsfulde gerning; tro på evangeliet, det vil sige lydighed mod Jesus som den opstandne Herre, er det direkte resultat. Min centrale pointe er, at *dette ikke er, hvad Paulus hentyder til, når han taler om "retfærdiggørelse"*. Men substansen i det, som reformert teologi – i modsætning til Paulus – har ment med dette ord, forbliver. Tro er ikke noget, mennesker foretager sig, hvorefter Gud så beslutter at give dem en ny status eller et nyt privilegium. Det at blive en kristen er ikke baseret på noget, som et menneske har opnået i kraft af sin fødsel eller erhvervet sig i kraft af sin indsats. Troen er selv den første frugt af Åndens kaldelse. Og de, der således er kaldede – for nu at vende tilbage til Fil 1,6 – kan være forvissede om, at han, der har begyndt sin gode gerning i dem, vil fuldføre den indtil Kristi dag.

For det andet er det simpelthen ikke sandt, som nogle igen og igen har sagt, at jeg fornægter eller nedtoner individets plads til fordel for en korporativ ekklesiologi. Det er rigtigt, at jeg har reageret imod den grasserende individualisme i den vestlige kultur og har forsøgt at insistere på en bibelsk forankret korporativ solidaritet i

Kristi legeme som en modgift mod den. Men dette reducerer ikke på nogen måde betydningen af, at hvert enkelt menneske bliver konfronteret med det mægtige evangelium, eller vigtigheden af, at hver enkelt bliver vendt om af det fra afguderne til Gud, fra synd til hellighed og fra døden til livet.

(5) Retfærdiggørelse

Hvad er så "retfærdiggørelse", hvis det ikke er selve omvendelsen, ikke etableringen af et "forhold" mellem et menneske og Gud, men noget, som i det mindste logisk følger efter det? Det er her, forvirringen uundgåeligt sniger sig ind. Jeg har igen og igen fremført, at Paulus bruger δικαίωσ and dets afledte former til at betegne noget andet end omvendelsen selv; men adskillige kritikere har ikke hørt det; de har forestillet sig, at hvad jeg siger om Paulus' brug af δικαίωσ-ordgruppen er min beskrivelse af hans omvendelsesteologi; og man har derefter beskyldt mig for det ene interessante kæsteri efter det andet. Lad mig for at klargøre tingene i stedet for bruge et ord, der næsten er et synonym, og i stedet for "retfærdiggørelse" tale om "vindikation", vel vidende at dette i sig selv er kontroversielt.

Det har altid været min opfattelse, at Paulus bruger "vindikations"-sprog, det vil sige δικαίωσ-ordgruppen, når han beskriver – ikke det øjeblik når eller den proces hvorved, et menneske kommer fra afgudsdyrkelse, synd og død til Gud, Kristus og liv – men snarere den kendelse, Gud udtaler efter den begivenhed. δικαίωσ er jo et deklara-tionsord, et ord, som erklærer, at noget er tilfældet, og ikke et ord, som får noget til at ske eller ændrer den måde, hvorpå noget er (vi behøver heller ikke at gå uden om dette, sådan som mange har gjort, ved at sige, at når Gud erklærer, at noget er tilfældet, frembringer han det; det er ikke pointen

Guds deklaration af tilgivelse og hans deklaration af pagtsmedlemskab er således ikke egentlig to forskellige ting.

her). Og hvis vi arbejder os tilbage fra den fremtidige vindikation, jeg talte om tidligere, tror jeg, vi kan se, hvad denne deklaration i virkeligheden er, og hvorfor Paulus insisterede på den, især i Romerbrevet og Galaterbrevet.

Vindikations-terminologien, δικαιώ-sproget, er, som vi har set, retssalens sprog. Det er passende at bruge retssalens billedsprog, da Gud er retfærdighedens Gud, som vil bringe verden i orden, som har lovet at gøre det og har i sinde at holde sine løfter. Men den måde, hvorpå han vil gøre det, er – fra Første Mosebog kapitel 12 og fremefter – ved den pagt, han indgik med Abraham; så Guds pagtstroskab på den ene side og Guds retfærdighed på den anden er ikke forskellige, men derimod tæt forbundne ting. Begge er til stede, som vi har set, i udtrykket δικαιοσύνη θεοῦ. Når vi taler om Guds vindikation af et menneske, taler vi om Guds deklaration, der for os ser ud som to ting, men som jeg tror er én ting for Paulus, nemlig deklarationen af, at (a) et menneske er frikendt (vedkommendes synd er tilgivet ved Jesu død), og (b) at dette menneske er et medlem af den sande pagtsfamilie, den familie som Gud oprindeligt forjættede Abraham og nu har skabt ved Kristus og Ånden, den ene familie som både består af troende jøder og troende hedninger. Det er min påstand, at denne måde at opstille tingene på forener de forskellige kategorier, der ellers ligger og flyder: Forensisk hos Luther over for adoption hos Calvin, retssal over for inkorporativ hos Schweitzer og Sanders. Så snart man har forstået Paulus' tilgrundliggende pagtsteologi, bliver disse dikotomier overvundet. Min første hovedpointe i denne

underafdeling er derfor, at der i Paulus' tænkning er en nøje sammenhæng mellem disse to ting – en erklæring af, at synderen med sin tilgivne synd er frikendt, og en erklæring af, at personen er et medlem af den ene multietniske pagtsfamilie – og at det at udpege vigtigheden af det sidste (at tilhøre familien) på steder som Romerbrevet 3 og Galaterbrevet 3 ikke på nogen måde underminerer vigtigheden af det første (at være en af dem, der nu er erklæret "frikendt" i Guds retssal). Den bagvedliggende pointe er af afgørende betydning: Grunden til, at Gud oprettede pagten med Abraham, var – ifølge Skriften generelt og ikke mindst ifølge Paulus – at ophæve virkningen af Adams synd og dens konsekvenser og derved fuldende det gode skaberværk. Guds deklaration af tilgivelse og hans deklaration af pagtsmedlemskab er således ikke egentlig to forskellige ting. Jeg indrømmer gerne, at nogle af dem, der har sat fokus på betydningen af jøde-plus-hedning-pointen hos Paulus, ofte har brugt det som en måde, hvorpå de får sagt, at Paulus derfor i virkeligheden ikke er interesseret i, at Gud tager sig af synd og sætter syndere i et ret forhold til ham selv. Men blot fordi nogle drager forkerte konklusioner i én retning, er der ingen grund til, at vi skal drage dem i en anden. Lad mig tage to oplagte eksempler.

For det første foretager Paulus i det vitale og centrale afsnit Rom 3,21-31, hvad de fleste kommentatorer i reformationstraditionen betragter som et mærkeligt skifte i vers 29, når han spørger: "Eller er Gud måske kun jødernes Gud"? Hvis han hele tiden blot havde talt om, at individuelle syndere kom i et ret forhold til Gud, ville vi så afgjort

undres over, at etniske spørgsmål pludselig introduceres. Men det har han ikke. Som kapitel 4 viser, når vi lader det komme til sin fulde ret, har han talt om Guds trofasthed mod pagten med Abraham og om Guds skabelse af én familie af begge halvdele af den syndige menneskehed. Guds erklæring, at syndere nu står i et ret forhold til ham, og Guds erklæring, at troende jøder og troende hedninger hører til i den samme familie, er uløseligt forbundet med hinanden.

Samme pointe ses i Gal 2,11-21. Her kan der vist ikke være tvivl om, at det ikke drejer sig om, "hvordan man bliver en kristen", men om bordfællesskab; med hvem kan jeg, ja må jeg have bordfællesskab? Når Peter distancerede sig fra hedningekristne, lå der ikke det i det, at de fysisk set måtte blive jøder. Paulus' indsigelse mod ham drejede sig ikke om, hvordan mennesker går fra at være syndige afgudsdyrkere til blive tilgivne medlemmer af Kristi folk, men om ligheden inden for Guds folk blandt alle, der tror på evangeliet, jøde såvel som hedning. Den uoverensstemmelse dominerer hele brevet på en måde, som jeg desværre er bange for, at Martin Luther aldrig nogen sinde forstod (selv om specialister kan rette mig).

Hvori består så denne vindikation, denne δικαίωσις? Den er Guds deklaration af, at et menneske er frikendt; det vil sige at (a) dets synder er blevet tilgivet, og (b) at han eller hun er en del af den pagtsfamilie, som blev forjættet Abraham. Læg mærke til begyndelsesordene: *Guds deklaration af at*. Ikke "Guds tilvejebringelse af at", men Guds autoritative deklaration af, hvad der er en kendsgerning. Det er selvfølgelig på dette punkt, nogle har beskyldt mig for semi-pelagianisme. Det kunne være tilfældet, hvis min hensigt var at bruge ordet "retfærdiggørelse" på samme måde, som traditionen har gjort. Men det er det ikke. Jeg mener, at Paulus bruger vindikation/

retfærdiggørelse til at betegne Guds deklaration om et menneske, om (mere præcist) det menneske, der er blevet "kaldet" i den ovenfor beskrevne forstand. Vindikation er ikke det samme som kaldelse.

Og nu opdager vi, at denne deklaration, denne vindikation forekommer to gange. Den forekommer i fremtiden, som vi har set, på baggrund af hele det liv, et menneske har levet i Åndens kraft – det vil sige at den forekommer på baggrund af "gerninger" i Paulus' omdefinerede forstand. Og som noget temmelig centralt i Paulus' teologi forekommer den i nutiden *som en foregribelse af den fremtidige kendelse*, når en der i lydighed mod denne evangeliets "kaldelse" tror, at Jesus er Herre, og at Gud oprejste ham fra de døde. Dette er pointen ved retfærdiggørelse ved tro – for at vende tilbage til den velkendte terminologi: Det er foregribelsen i nutiden af den kendelse, som vil blive bekræftet i fremtiden. Retfærdiggørelse drejer sig ikke om, "hvordan man bliver en kristen". Den er Guds udsagn om det menneske, som netop er blevet en kristen. Og ligesom den endelige deklaration ikke så meget vil bestå af ord som af en begivenhed, nemlig det pågældende menneskes opstandelse med et herliggjort legeme ligesom den opstandne Jesus, sådan vil den nuværende deklaration bestå – ikke så meget af ord, om end der kan være det – men af en begivenhed, den begivenhed hvori man dør sammen med Messias og opstår til nyt liv i forventning om den endelige opstandelse. Dåben med andre ord. Det glædede mig i går at opdage, at ikke blot Chrysostomos og Augustin, men også Luther ville være enige med mig i dette.

Traditionsbundne protestanter vil muligvis ikke være særlig glade for dette, men jeg vil hævde, at det er, hvad Paulus siger. Og før jeg drager nogle mere omfattende konklusioner af alt dette, vil jeg henlede

” Hvis vi tænker Paulus’ tanker efter ham, vil vi se, at vi ikke bliver retfærdiggjort af tro ved at tro på retfærdiggørelse af tro. ”

opmærksomheden på følgende tre ting: For det første: Paulus’ lære om, hvad der gælder dem, der er i Messias, gør inden for hans tankesystem, hvad den traditionelle protestantiske betoning af tilregningen af Kristi retfærdighed gjorde inden for det system. Med andre ord: Det, som den tilregnede retfærdighed forsøgte at insistere på, bliver efter min mening klaret for eksempel i Romerbrevet 6, hvor Paulus erklærer, at hvad der gælder for Messias, gælder for hele hans folk. Jesus blev af Gud stadfæstet som Messias efter sin død; jeg er i Messias; derfor er jeg også både død og oprejst. Når Gud ifølge Romerbrevet 6 ser på den døbtte kristne, ser han ham eller hende i Kristus. Men Paulus siger ikke, at han ser os iklædt Kristi fortjenester. Det ville selvfølgelig være den forkerte betydning af “retfærdig” eller “retfærdighed”. Han ser os i *vindikationen* af Kristus, det vil sige som døde med Kristus og oprejste med ham. Jeg har på fornemmelsen, at det var den middelalderlige overbetoning af retfærdighed, af *iustitia*, der fik de protestantiske reformatorer til at insistere på, at den tilregnede retfærdighed skulle udføre det, som de med rette så var nødvendigt. Men efter min mening har de herved fordrejet, hvad Paulus selv sagde.

For det andet: For Paulus drejer retfærdiggørelse sig ikke (med Sanders’ terminologi) om, hvordan man “kommer ind i” Guds folk; den er Guds deklARATION af, at vedkommende *er* inde. Det er med andre ord vished, det drejer sig om, hvilket vi burde vide fra vor læsning af Romerbrevet. Jeg har nævnt det før, og dette er stedet at nævne det igen:

Hvis vi tænker Paulus’ tanker efter ham, vil vi se, at vi ikke bliver retfærdiggjort af tro ved at tro på retfærdiggørelse af tro. Vi bliver retfærdiggjort af tro ved at tro på evangeliet selv – med andre ord, at Jesus er Herre, og at Gud opvakte ham fra de døde. Hvis vi derudover også tror på retfærdiggørelse af tro, tror vi, at – så forbløffende det end er i betragtning af, hvad Gud ved om os – at vi nu og for altid er en del af den familie, til hvis medlemmer Gud siger, hvad han sagde til Jesus ved hans dåb: Du er mit barn, og i dig har jeg velbehag.

For det tredje følger det umiddelbart, at retfærdiggørelse er den oprindelige *økumeniske* lære. Første gang, vi møder retfærdiggørelse, nemlig i Galaterbrevet 2, drejer det sig om mennesker fra forskellige kulturer og traditioner, der har bordfællesskab udelukkende på grund af deres fælles tro på Jesus som Messias og Herre. Når først vi har givet retfærdiggørelsen en ny placering og flyttet den fra diskussionen om, hvordan mennesker bliver kristne, til diskussionen om, hvordan man ved, at man er en kristen, har vi et stærkt incitament til at samarbejde på tværs af grænserne mellem vore trosamfund. En sørgeligt ironisk ting ved de sidste fire hundrede år er, at vi i det mindste siden 1541 har ladet vor uenighed om, hvordan man bliver en kristen – det som vi troede lå i termen retfærdiggørelse – skille os, mens selve læren om retfærdiggørelse, der tilskyndede os til at forenes hen over vore kulturelle kløfter, forblev upåagtet. Ikke at der ikke er store og vigtige problemer i økumeniske relationer. Jeg er for ek-

sempel forfærdet over nogle af de senere års anglikansk/romersk-katolske udtalelser, og hvad angår forhold som paveembedet, skærsilden og helgenkulten (især Maria-kulten), er jeg lige så meget protestant som nogen anden og det af (mener jeg selv) gode paulinske grunde. Men retfærdiggørelse af tro fortæller mig, at hvis min katolske nabo tror, at Jesus er Herre, og at Gud oprejste ham fra de døde, så er han eller hun min broder eller søster, hvor meget jeg end mener deres forståelse i andre spørgsmål er uklar endog i faretruende grad.

Konklusion

Jeg tror, jeg har sagt nok til at få et uvejr til at rejse sig, men ikke nok til at få det til at lægge sig igen. Men lad mig slutte med fire korte bemærkninger om vigtigheden af at tage i det mindste denne version af det nye perspektiv alvorligt – og en utvetydig homiletisk anmodning.

(1) Med hensyn til metode fastholder jeg, at Paulus skal forstås på sine egne betingelser imod alle traditioner om ham, deriblandt mine egne. Jeg er overbevist om, at Luther og Calvin ville sige amen til det princip. Og jeg tror, hvad jeg også har argumenteret for i mine forskellige eksegetiske værker, at denne læsning af Paulus giver langt bedre mening i hans breve som helhed, i de enkelte dele i dem og i deres indbyrdes forhold – end nogen anden læsning af dem, som jeg har kendskab til. En del af det eksegetiske arbejde består i at relatere Paulus til den jødiske verden på hans tid, og denne læsning tror jeg gør det meget bedre end den traditionelle, om end der naturligvis er diskussion om mange aspekter af den jødiske kontekst.

(2) Denne læsning af Paulus giver plads for udfordringen til hver enkelt om at høre og tro evangeliet og leve ved det, mens det samtidig giver plads for tre andre kontek-

ster, som hver især er af vital vigtighed for Paulus. Disse tre andre kontekster er den kosmiske (som i Romerbrevet 8), den ekklesiologiske (som i hans konstante betoning af enheden af jøde og hedning i Kristus) og den politiske (som tidligere nævnt). Mange har forsøgt at spille disse ud mod hinanden; jeg mener, at de tværtimod forstærker hinanden. Den forenede multietniske kirke er et tegn på Guds heling og omskabelse af kosmos og også dermed et tegn for kejseren og hans efterfølgere om, at hans tilstræbte forening af verden er en blasfemisk parodi. Dette er blandt andet, hvad Efeserbrevet og Kolossenserbrevet handler om, selv om det er en anden historie. Jeg mener også, at det er et punkt, der i høj grad behøver at blive betonet i dag.

(3) Dette nye perspektiv på læsningen af Paulus sætter os i stand til at forstå – hvad der er af afgørende betydning for den løbende debat i det mindste i min kirke – hvorfor Paulus er så tolerant over for forskelle på nogle punkter (især mad, drikke og helligdage) og fuldstændig intolerant på andre (især seksualitet). De skel, han insisterer på at gøre uklare (for eksempel i Rom 14 og 1 Kor 8), er netop dem, der går mellem forskellige etniske samfund, i særdeleshed mellem jøder og hedninger. De grænselinjer, han trækker så meget desto skarpere, er dem, der går mellem den hellige livsstil, der kræves af dem, der er døde og oprejst med Messias, og den uhellige livsstil hos dem, der lever, som om de ikke var blevet det, men stadig levede "i kødet". Også dette er presserende i dag.

(4) Der er efter min mening noget ironisk i reaktionen mod det nye perspektiv især i reformerte kredse. Det nye perspektiv, lanceret af Sanders og ivrigt modtaget i mange amerikanske sammenhænge, havde hele tiden været en reaktion – ikke mod de reformerte læsninger af Paulus, men mod

den lutherske og mod den bredere protestantisme og evangelikalisme, der lod sig besnære af det lutherske syn, især i dets negative vurdering af jødedommen og dens lov. Hvis den reformerte læsning af Paulus, med sin positive indstilling til Israel og loven, havde været i fremgang og ikke den lutherske, ville det nye perspektiv måske slet ikke have været nødvendigt, i hvert fald ikke i den form. Hvad mig selv angår, vil det måske overraske jer at erfare, at jeg stadig ser mig selv som en reformert teolog, idet jeg holder fast ved det, som forekommer mig at være substansen i reformert teologi, men flytter om på nogle af etiketterne i lydighed mod Skriften, hvad der efter min mening i sig selv er en god reformert ting at gøre.

Jeg slutter med en anmodning. Jeg har levet det meste af mit liv i og omkring evangelikale kredse, hvor jeg er blevet opmærksom på et mærkeligt fænomen. Det er almindeligt antaget, at Luther og Calvin forstod Paulus rigtigt. Men når mennesker tænker på Luther og Calvin, ser de dem, og dermed Paulus, gennem tre sæt linser, som den vestlige kultur har forsynet dem med. Oplysningstiden fokuserede på fornuftens abstrakte sandheder i modsætning til historiens rodede kendsgerninger; mange protestanter har kombineret Luther og Lessing og stadig ment, at de læste Paulus. Romantikken fokuserede på den indre følelse i modsætning til den ydre, fysiske virkelighed; mange har antaget, at dette var, hvad Paulus og Luther og Calvin i virkeligheden sagde (heraf den refleksagtige protestantiske antisakramentalisme). Og senere end disse har eksistentialismen hævdet, at det, som betyder noget, er, at man er tro mod sit eget indre selv i stedet for at være betinget af historien, ens egen eller en andens; mange mennesker, ikke blot Rudolf Bultmann, har læst Paulus og Luther i det lys.

På det folkelige plan viser dette rod og denne uklarhed sig ofte ved, at alt det indre, alt hvad der har med stærke religiøse følelser at gøre, alt hvad der nedtoner en ydre observans, må være et virkningsfuldt slag for det paulinske evangelium om retfærdiggørelse ved tro. Dette er lige så bekymrende, som det er absurd. Alle disse bevægelser er former for dualisme, hvorimod Paulus troede på skabelsen som noget godt og gudgivent og på dens endelige forjættede fornyelse. Sammen forstærker de den gnosticisme, som er en gift i hjertet af meget af samtidens kultur, inklusive den såkaldte kristne kultur.

Det er på tide at vende sig bort fra alt dette; at gnide øjnene og se klart på den vej, som vi og vor kultur er kommet ad. Det er på tide at vende om, idet vi følger det gamle *sola scriptura*-princip, til kilden og udspringet af en af de store doktriner i Det Nye Testamente, nemlig at når et menneske, ved Guds virkningsfulde kald (*sola gratia*) i forkyndelsen af evangeliet om Jesus Kristus (*solus Christus*) kommer til tro på, at han er den opstandne Messias og Herre, erklærer Gud derefter (*sola fide*) på forhånd, hvad han vil erklære på den sidste dag, når han oprejser det menneske fra de døde: Dette menneske er frikendt, dets synder er blevet tilgivet, han eller hun er en del af den ene, sande, verdensomspændende pagtsfamilie, som blev lovet Abraham, tegnet på den kommende nye skabelse og modtegnet for kejserens stolthed. Retfærdiggørelsen drejer sig i sidste instans om retfærdighed, om at Gud bringer verden i orden med sit udvalgte og kaldede folk som fortroppen for den nye skabelse, hvis hverv det er at være og bringe tegn på håb, på genoprettende retfærdighed, til verden. Lad os bringe retfærdigheden tilbage i retfærdiggørelsen; og lad os, idet vi gør dette, minde os selv om, hvis retfærdighed det er, og hvorfor.

Soli Deo Gloria! Da jeg nu har stjålet Luthers slagord, havde jeg tænkt mig at ende med et “Her står jeg”; men lad mig hellere sige det med Paulus’ ord: ὅς ἐστι καὶ ἄλλο οὐ δύναμαι.

TOM WRIGHT OCH JESUSFORSKNINGEN



Professor emeritus, teol. dr. Bengt Holmberg

Tom Wright är en av samtidens mest framstående Jesusforskare. Det kan man påstå därför att han under de senaste två decennierna hört till dem som nästan alltid refereras och diskuteras, både när media tar upp frågan om den historiske Jesus och när andra forskare skriver i ämnet. Wrights traditionalistiska idéer möter både respekt och kritik, men han hör till dem vars arbete helt enkelt måste tas med i den vetenskapliga diskussionen om Jesus, därför att hans uppfattning om historiens Jesus är så grundligt och kompetent argumenterad.¹

I början av 1990-talet publicerade Tom Wright den första volymen i serien "Christian Origins and the Question of God", som skulle handla om Jesus och kristendomens uppkomst och omfatta fem rejäla volymer av hans hand. Orsaken till att Wright anlade arbetet så stort var hans uppfattning att man egentligen inte kan begripa Jesus och kristendomens uppkomst historiskt utan att ha ett klart grepp om både den judiska samtid han var en del av och den rörelse

som uppstod omkring honom i hans livstid och som fortsatte på ett överraskande sätt efter hans död och uppståndelse. I den rörelsens tänkande och syn på Jesus spelade Paulus en ojämförligt viktig roll, bl.a. därför att hans brev kom till på 50-talet e.Kr., bortåt en generation tidigare än de färdiga evangelierna – alltså måste båda dessa skriftgrupper tas med i undersökningen. Inget av detta kan dock behandlas seriöst om man inte grundligt har gjort reda för de nytestamentliga skrifternas egen karaktär och för vad historiskt arbete på detta material kräver. Och då måste utredas vad historisk metod är för något. Allt hänger samman och måste behandlas som delar av ett stort helt. Just detta är viktigt i Wrights forskningsprogram: Varje hypotes och delresultat måste prövas mot helheten för att hålla måttet.

Wright planerade alltså fem större monografier: En inledande volym om metodfrågor och Jesu historiska kontext i första århundradets judendom, sedan i kronolo-

gisk ordning en bok om Jesus, en om Paulus, en om evangelierna. Sist en avslutande volym för att dra samman de historiska och teologiska diskussioner som ofrånkomligen varit närvarande och invävda i de föregående böckerna, men som annars skulle placerats i början eller slutet av var och en av dem. Nu visade dock arbetet med boken om den historiske Jesus (volym 2 i serien) att frågorna kring Jesu uppståndelse i realiteten var så omfattande att de krävde en egen monografi. Hälften av seriens nu sex volymer är publicerade. 1992 kom seriens inledningsvolym, *The New Testament and the People of God* (1992; 535 sidor; förkortas: *NTPG*), som fyra år senare följdes av *Jesus and the Victory of God* (1996; 741 sidor; *JVG*), varefter kom den massiva volymen om frågor kring Jesu uppståndelse, *The Resurrection of the Son of God* (2003; 817 sidor; *RSG*), sammanlagt 2093 boksidor.² Dessa tre monografier innehåller allt väsentligt av Tom Wrights arbete inom Jesusforskningen, vilket denna artikel vill beskriva och diskutera.³

Metodfrågor i Jesusforskningen

Den första volymen (*NTPG*) var alltså avsedd att vara en introduktion till alla de följande, och Wright börjar med att ta upp historiska metodfrågor: om historieskrivandets kunskapsteori och metod, och hur man använder narrativa texter som källmaterial. Han menar att historiker idag måste lämna både den kvasiödmjuka fenomenalismen, som hävdar att man bara kan veta vad den historiska källan säger (fenomenet), medan den verklighet texten talar om är ovetbar, och den kunskapsteoretiskt naiva positivismen, som tror att det finns helt objektiv historia och empiriskt säker kunskap om den, och att allt annat bara är åsikter utan belegg. Båda dessa idéer om historiografi måste ersättas av "kritisk realism".

Tom Wright följer i sin "kritiska realism" framför allt kanadensaren Ben F. Meyer, som i sin bok *The Aims of Jesus* (London, 1979) med bas i vetenskapsteoretiskt arbete hos historikern R.G. Collingwood och filosofen Bernard Lonergan grundligt beskrivit vad historisk forskning och historisk metod är för något, särskilt i relation till den "historiske" Jesus.⁴ I begreppet "realism" ligger att forskaren utgår från att det utanför betraktaren finns en historisk verklighet som lämnat spår efter sig och som det är möjligt att ha genuin kunskap om. Men den kunskapen är aldrig oberoende av kunskapssökaren själv, utan växer fram i en samverkan mellan forskningens objekt och dess subjekt, forskaren. Historiografin räknar med forskarens subjektivitet som ofrånkomlig i arbetet, men att skriva kritiskt prövad och prövbar historia är ändå långt ifrån att skriva historiska romaner. Historisk kunskap är aldrig absolut säker, men inte heller så osäker att den är meningslös – det går att arbeta sig fram från det möjliga över det rimliga till det sannolika.

Wright menar att Jesusforskningens två huvudtyper är dels en konsekvent skeptisk och dels en historiskt mer optimistisk hållning till källorna och möjligheten av historisk kunskap, och tar själv ställning för den senare. Den skeptiska approachen representeras av den forskning som kallats "The New Quest for the historical Jesus" och bland vars nutida företrädare kan nämnas det av Robert Funk ledda "Jesus Seminar", John Dominic Crossan och Burton Mack. Felet med New Quest är enligt Meyer och Wright att forskarna där börjar och fastnar i aprioriska, "kritiska" förmodanden om (det låga) sanningsvärdet i olika källor och texttyper (i regel enbart Jesusord), för att sedan på en smal bas av "kritiskt säkrat" källmaterial bygga breda hypoteser om Jesu historia.⁵

” En av Wright obestridliga förtjänster som Jesusforskare är att han verkligen ger en omsorgsfull filosofisk grundning för vad han menar att historiskt arbete är ”

Det gemensamma för Ben Meyer och andra inom den forskningsriktning som Wright gett namnet ”Third Quest for the historical Jesus” (dit hör exv. Geza Vermes, Martin Hengel, John Riches, Anthony Harvey, Marcus Borg, E. P. Sanders, Dale C. Allison och Tom Wright själv) är att de börjar på ett annat ställe än forskarna i New Quest. De börjar nämligen – som andra historiker – med att ställa konkreta frågor, föreslå svar i form av hypoteser, vilka sedan prövas mot det historiska materialet. Någon enhetlig modell för att tolka källorna och formulera hypoteser har de inte, men de är ense om att historisk forskning mindre består i att avkunna fakticitetsomdömen om detaljer än att förstå och beskriva ett stort och komplext skeende som är invävt i sin politiska, ekonomiska, sociala, kulturella och religiösa samtid, eller m.a.o. att rekonstruera helheten av syften, händelser och deras historiska resultat.

Frågor om materialets äkthet är en del av hypotesprövningen, men inte den historiska undersökningens utgångspunkt. Att gå vägen *fråga –hypotes –hypotesprövning sannolikhetsomdöme* är enligt dessa forskare och Wright helt enkelt den vanliga historiska forskningens metod för att nå kunskap om det förflutna. Som i allt historiskt arbete gäller att hypotesens bärkraft eller grad av sannolikhet beror på tre omständigheter: (1) Att den tar med alla befintliga historiska data utan förvrängning, (2) att den är enkel och ekonomisk i betydelsen att den inte är beroende av mer eller mindre komplicerade tilläggshypoteser och obevisade antaganden, och (3) att den kastar ljus över andra fält i närheten, t.ex.

över vad som hände efteråt.

Vilka frågor bör man då ställa till det historiska materialet om Jesus? Wright formulerar följande fem frågor som varje Jesusforskare har att besvara: Hur passar Jesus in i sin tids judendom? Vilka var hans syften? Varför avrättades han? Hur uppkom den tidigaste kyrkan och fick den form den fick? Varför blev evangelierna sådana de är? Detta är inte specifikt teologiska frågor, utan den typ av standardfrågor som ställs inom varje vetenskaplig undersökning av historiska aktörer och rörelser.

Wright understryker att varje forskare med ambitionen att skriva verklig historia måste besvara alla dessa viktiga frågor, eftersom ett av de elementära kraven på verifikation av en hypotes är att den förklarar *alla* tillgängliga data. En rekonstruerad helhetsbild av Jesus som visserligen passar in honom smidigt och konfliktfritt i sin tids judendom, men resulterar i att hans våldsamma död eller uppkomsten av en Kristustroende Jesusrörelse lämnas oförklarade och obegripliga är en undermålig historisk hypotes. (Den motsatta bilden, som gör Jesus enbart kristendomskompatibel men helt ojudisk, är naturligtvis också undermålig men inte heller vanlig i nutida forskning). Det är inte tillräckligt för en historiker att bara svara på en av dessa frågor, eller en ännu mindre delfråga. Då har man valt en partiell hypotesprövning, vilket innebär att den historiska uppgiften i sin fulla bredd inte genomförts, och att man inte nått ett fullt historiskt vetande om det man undersöker.

En av Wright obestridliga förtjänster som Jesusforskare är att han verkligen ger

en omsorgsfull filosofisk grundning för vad han menar att historiskt arbete är och hur det skall bedrivas, från dess kunskapsteori till den historiska metodens tillämpning. Dessutom har Wrights kritiskt-realistiska approach fördelen att forskning på Jesus då bedrivs på samma sätt som vanlig forskning på antik historia, inkl. antika religioners historia. Forskaren är här fri ifrån den traditionella Jesusforskningens ibland ganska speciella krav på att i förväg kunna bestämma materialäktethet och inte minst fri från förutgivna, av rationalistisk filosofi och viss protestantisk teologi bestämda ramar för möjliga frågor och svar.

Jesu historiska kontext

I Jesusforskningens uppgift ingår att förstå Jesus historiska kontext. Det innebär att grunden måste läggas genom att greppa både den förkristna judendomens historia och världsbild och den tidiga kristna rörelsens verklighet, eftersom en historisk aktör alltid är förbunden med sin kontext med tusen fina trådar av beroende och påverkan, accepterande, konflikt och innovation.

I den andra huvuddelen av *NTPG* (145-338) tecknar Wright därför det första århundradets judendom inom den grekisk-romerska världen. Han beskriver dels det judiska folkets historiska utveckling och den interna uppsplittringen mellan olika grupper, sociala skikt och partier, och dels Israels "worldview", dess syn på världen och sig själva under Gud.

En världsuppfattning (worldview) är en kulturs djupt liggande uppfattningar om verklighetens beskaffenhet – om det finns en gud och hur en sådan relaterar till världen, mänskligheten och "oss". Världsuppfattningar erbjuder för det första (a) grundläggande historier, berättelser och myter genom vilka verkligheten förstås, och med vars hjälp människor besvarar

de grundfrågor som bestämmer den mänskliga existensen och identiteten: Vilka är vi, var är vi, vad är felet på världens och vårt tillstånd, och vilken är felets lösning? Svaren uttrycks också i (b) symboler, konkreta och sociala institutioner av typ tempel, landet, Torah, etnisk identitet, och i (c) praxis, handlingsmönster som högtider och pilgrimsfärder, och själva studiet av Torah. Denna stora och komplexa helhet av narrativa traditioner, grundåskådningar, symboler och praxis måste man studera för att få grepp om Jesu historiska kontext.

Ser man på individen i relation till den worldview som han lever i, kan man hos vissa inflytelserika aktörer träffa på en helt personlig variant (eller till och med "mutation") av samtidens sätt att förstå världen och en människas plats och uppgift i den. Denna individuella världs- och självförståelse benämner Wright en persons "mindset". Men eftersom individen och hans mindset alltid är beroende av den större kontexten, börjar man i fallet Jesus med den judiska samtidens worldview.

Wright menar att det judiska folket trots inre olikheter och splittring ändå hade en i grunden gemensam tro, till vilken hörde föreställningarna om en enda Gud som skapat allting, och som utvalt detta enda folk att vara ljus och välsignelse för hela jorden. Eftersom de nu sedan länge levt i ofrihet i olika stormakters marginal, och ibland aktivt förtryckta av dem, så bara måste Gud, som är trogen förbundet även om Israel inte är det, till slut åtgärda eländet och återställa Israel till dess *shalom*-tillstånd och sanna roll att vara Gudsväldets heliga manifestation i världen. Man kan säga att judisk monoteism och utkorelsetro i en situation av långvarig ofrihet med nödvändighet ledde till denna återställelse-eskatologi ("restoration eschatology").

Wright's uppmärksammade, och kritise-

rade, påstående är att denna uppfattning tog sig uttryck i idén att Israel egentligen fortfarande befinner sig i exil, på grund av sin synd mot Gud, men att Gud själv kommer att undanskaffa deras synd, vilket resulterar i exilens upphävande. Hoppet om Guds sluttidsingripande tog sig olika former i olika grupper, men det apokalyptiska perspektivet och olika messianska idéer var vanliga tankemodeller för att uttrycka Guds direkta och snart kommande ingripande. Det apokalyptiska, metaforrika språket blommar i denna tid, men skall inte läsas så bokstavligt som Albert Schweitzer gjorde, när han menade att många judar väntade världens snara undergång, beledsagad av kosmiska katastrofer, utmynnande i en ny skapelse. Den framtid man hoppades på låg inom den jordiska verklighetens gränser, även om den uttrycktes i storskaliga metaforer.

När väl Jesu judiska kontext beskrivits, vänder Wright samma undersökande blick mot den tidiga kristendomen i bokens tredje huvuddel, "The First Christian Century" (341-464), och ser på dessa gruppers symboler och praxis, men framför allt på deras berättelser ("stories") om Jesus, Gud och världen. Deras arv från judendomen i fråga om tro och (delvis) praxis är oomstritt, men de har också en rad egna kännetecken: En intensiv fokusering på Jesu person och betydelse, framlyftandet av hans kors som försoning och hans uppståndelse som seger och bekräftelse av herrskap, de Kristustroendes egna riter och böneformer, och ett "kyrkomedvetande" som är andra sidan av en stark missionerande impuls.

Frågan är varför en judisk rörelse i första århundradet utvecklades i denna överraskande riktning, ja, man kunde snarare säga "muterade" ut ur tillhörigheten till det judiska folket i så hög grad att den efter cirka hundra år blivit en ny religion. Den frå-

gan kan inte få ett övertygande svar utan en undersökning av den person som historiskt sett är orsaken till den nya rörelsen, Jesus från Nasaret. Han står i tydlig kontinuitet till båda dessa religionsgemenskaper, men är ändå själva tvisteäpplet mellan dem. Alltså måste forskaren förstå Jesus för att begripa första århundradets judendom och kristendom, liksom de behövs för att förstå honom.

Wright om Jesus själv

I *Jesus and the Victory of God* fokuserar Wright på Jesus själv med den bakgrund och metodologi som han arbetat fram i *The New Testament and the People of God*. Här vill han besvara frågorna om hur Jesus passar in i sin judiska samtid, vilka hans syften var och varför han blev dödad.

Wrights kanske viktigaste metodiska grepp i att läsa evangelierna för att nå den historiske Jesus ligger i hans användning av "det dubbla likhets- och olikhetskriteriet". I hans egen formulering:

"When something can be seen to be credible (though perhaps deeply subversive) within first-century Judaism, *and* credible as the implied starting-point (though not the exact replica) of something in later Christianity, there is a strong possibility of our being in touch with the genuine history of Jesus" (Wright 1996, 132).⁶

Jesus måste alltså vara så lik och så nära första århundradets judendom att han kommunicerar begripligt med den, men kan samtidigt vara så olik den att han är svåruthärdlig för andra judar. Dessutom måste det han då gör och säger vara trovärdigt som utgångspunkt för något vi kan se i den tidiga kristendomen – utan att vara exakt och enkelt övertaget där.

Det finns flera exempel på detta, från Jesu attityd till skilsmässa (rigoristisk både i judendomens och den tidiga kristna

rörelsens ögon), till hans egen självförståelse (dunkla men oerhörda antydningar om att han är Människosonen, Guds förtrogne och utsände – storhetsvansinne för judiska samtida, av kristna anhängare tidigt ersatt av andra titlar som de tyckte var mer träffande). Det finns alltså både kontinuitet och diskontinuitet – åt båda hållen, det judiska och det kristna.

Man kan notera att Wright ägnar sig mycket litet åt att fälla omdömen om evangeliematerialets autenticitet. Johannesevangeliet används i ringa grad, de apokryfa evangelierna nästan inte alls. Delvis beror nog detta på att han finner det viktigare att ge en fyllig och sammanhängande helhetsbild av de stora, generella dragen i Jesu avsikter och "program", och den bilden är inte avhängig av detaljernas äkthetsbestämning. Och delvis tycks han mena att det mesta av evangeliematerialet befinner sig rätt nära vad Jesus faktiskt sa och gjorde.⁷

Wrights bild av Jesus är att han befann sig i både kommunikation och konflikt med sin samtid. Även han tolkade Israels ofrihet och svåra läge som att folket fortfarande befann sig i exil och aldrig hade återfått sin välsignade hemhörighet i landet. Det fanns fortfarande ett gudomligt ingripande att vänta på, som skulle få bort fienderna, sätta in rätta ledare, och inom folket skapa både enhet och rättfärdighet. Jesu *syfte* var att som Guds agent och redskap, ja, mer: Som hans närvaro på jorden åstadkomma denna efterlängtnade återställelse och förnyelse av Israel.⁸ Löftena om upphävandet av "exilen" genom Guds ingripande såg Jesus som på väg att uppfyllas i hans eget budskap, hans kraftgärningar och hans rörelse av outsiders som tagit steget in i "Riket" eller det förnyade förbundet.

Här menar somliga forskare att evangeliematerialet knappast räcker för att hävda

att Jesus själv verkligen tänkte och talade i termer av att hans folk fortfarande befann sig i exil. Att Wright bl.a. måste göra en närmast allegorisk tolkning av liknelsen om den förlorade sonen till ett av de viktiga beläggen för Israel-fortfarande-i-exil-motivet hos Jesus pekar snarast på hur litet Jesus säger direkt om detta. Frågan är om inte Wright har låtit sin uppfattning om detta motiv som centralt styra tolkningen av Jesu budskap, så att han läser in mer än som står där.⁹

Termen "grand narrative" syftar på bruket av olika stora, bärande idéer i historieskrivning, som 1800-talets stora idé om att allting i mänskligheten var stätt i "utveckling" mot något bättre, både teknologi, ekonomi, och kultur. I äldre Jesusforskning var den nästan aprioriska bärande idén att Jesus ville bryta med den lagiska judendomen och ersätta den med en ny, universalistisk religion.

Kritiken kan vara riktig, även den mot Wright, men några saker måste ändå påpekas. En grand narrative är inte nödvändigtvis samma sak som en älsklingsidé, som forskaren driver överallt. Det är i historieskrivning ofrånkomligt att arbeta med sammanhållande och tolkande idéer om historiska rörelser och processer, liksom med tanken på att självständiga historiska aktörer har bestämda syften och visioner, och att det är klagörande att förstå en sådan person som helhet, som en sammanhängande "Gestalt".¹⁰ Att tro att man inte gör det resulterar ofta bara i att tolkningsidéerna (t.ex. idéer om hur Jesus egentligen var) tillåts verka i det fördolda, utan att klargöras och stödjas med argument. Tom Wright både argumenterar för och använder sådana helhetsmodeller beträffande Jesu mindset, och bara det är ett klart metodologiskt framsteg.

För att återgå till Jesu mindset, så såg

” En grand narrative är inte nödvändigtvis samma sak som en älsklingssidé, som forskaren driver överallt. ”

han alltså uppfyllelsen av löftena om Guds ingripande till Israels räddning verksam i sig själv. På ett djärvt sätt tog han till sig funktioner av förlåtelse, försoning och livgivande som i skrifterna tillskrevs bara Gud själv. Det är därför människors och grupper, ja, hela staders relation till Guds kommande välde avgörs av hur de ställde sig till Jesus och hans verk (”Ve dig, Korasin...”).

Hans sätt att utföra denna vision av Guds kommande med sig själv i centrum och med ”fel” slags judar först inkallade i hans gemenskap skapade konflikter, särskilt med den förnyelserörelse som Jesus mest liknade i teologin: Fariséerna. Motsättningen djupnade och blev farlig när han mot slutet fick det mäktiga tempeletablissemangen mot sig. De hade samma realpolitiskt grundade fruktan för revolutionära rörelser som den rad av romerska guvernörer de samarbetade med, och tvekade inte att utnyttja denna maktens samsyn mot Jesus. Endast ett scenario som låter Jesus finna sig i konflikt med sin samtids religiösa ledare på väsentliga punkter, utan att göra honom så ojudisk eller främmande att han vore obegriplig för sin egen samtid, är sannolikt som förklaring till att Jesus slutade som han gjorde. Jesus såg den fatala konflikten som ofrånkomlig, och tolkade i den sig själv som representerande både hela Israel och den handlande Gud. Det är därför kan han tolka sin död som ställföreträdande och försonande för Israel.

Att uttala sig om Jesu ”mindset” på detta sätt är inte ett försök att se in i och beskriva hans psykologi på tvåtusen års avstånd. Det har gjorts åtskilliga sådana

försök att fjärranalysera Jesu personlighet och utveckling, men den psykobiografiska forskningen om Jesu personlighet uppvisar en betänklig brist på opartisk metod.¹¹ Wright hävdar mot sådana försök att en historisk aktörs ”mindset”, hans världs- och självvåskådning, huvudsakligen blir gripbar i kombinationen av hans ord och handlingar, alltså vad den individen väljer att göra i sitt konkreta handlande i den omvärld som han (eller hon) vill interagera med och påverka. Det betyder att en betraktare även från långt håll kan få kunskap om den aktörens intentioner och syften, det som håller samman hans ord och gärningar till en begriplig helhet.

Jesu klimax – uppståndelsen

Jesusforskare har skilda uppfattningar om huruvida Jesu uppståndelse från de döda över huvud taget kan och ska behandlas i en vetenskaplig undersökning av historiens Jesus. John P. Meier utesluter ämnet från början, inte för att han inte tror på uppståndelsen som ett faktum, utan därför att han menar att den inte är ett *historiskt* faktum, eller med andra ord: Den ligger utanför det som historiker av olika tro kan bli ense om.¹² Wrights tredje volym, *The Resurrection of the Son of God* (2003) är en massiv demonstration av uppfattningen att man som historiker och Jesusforskare kan och bör undersöka den händelse som kallas Jesu uppståndelse. Det finns så mycket material och historiska data att ta på i detta skeende, att en historiker som skriver fullskaligt om Jesus är förpliktigad att behandla det. En händelse som fick så stora konsekvenser i historien som den

kristna kyrkans uppkomst kan dessutom inte gärna lämnas oanalyzerad av seriösa historiker, även om det är ovanligt svårt att bli ense om kärnan i vad som hände.

Boken börjar med en metoddiskussion av just den nämnda frågan: Kan man historiskt undersöka Jesu uppståndelse – är det inte som att försöka träffa solen med pil och båge? Och vad är det man då undersöker, vad är "uppståndelse" från de döda, och vad kan de människor ha menat som meddelade att de hade mött Jesus "uppstånden"?

Wright börjar med den sista frågan, och framgrävandet av svaret på den utgör huvuddelen av den massiva boken. Han vill göra en mer eller mindre uttömmande materialgenomgång av vad man i antiken tänkte om livet efter döden, först i antik hedendom, och i den hebreiska bibeln och antik judendom. Därefter tar han sig an den tidigaste kristna rörelsens tankar om uppståndelse, och ägnar ca 200 sidor åt Paulus (med särskild grundlighet 1 Kor 15 och 2 Kor 4-5), och del III åt återstoden av Nya testamentet och 100-talets kyrka. Det innebär att Wright först på sidan 585 är redo att analysera påskberättelserna i evangelierna, för att sist diskutera den historiska frågan om uppståndelsen och dess innebörd.

Slutsatsen av materialgenomgången kan formuleras enkelt: I den antika kontexten, både judisk, grekisk-romersk och kristen, betydde "uppståndelse" ett nytt liv efter en kort eller lång period av att ha varit död. Uppståndelsen är kroppslig, inte "andlig", inte något som äger rum i en annan, icke-materiell existens, än mindre en metafor för tankemässiga förändringar hos troende eller liknande.

Även de kristna var ense om att uppståndelser inte inträffade, utom i ett enda fall: Jesus från Nasaret. Men de var också övertygade om att alla som hör Kristus till kommer att få uppleva den. Med bas i Pau-

lus tankar om saken kan man tillägga att de första kristna inte såg den kommande uppståndelsen som ett enkelt återvändande till det jordiska livet (resuscitation, reanimation), utan som ett nytt, förvandlat, men fortfarande kroppsligt liv. Orsaken till denna urkristna uppfattning, som Wright karakteriserar som en "mutation" av tidigare judisk tro på alla dödas uppståndelse och dom vid tidens slut, är helt enkelt deras övertygelse om att Jesus hade dött och uppstått igen. Den tron måste förklaras historiskt.

I sin analys av evangeliernas berättelser om hur lärjungarna upptäckte att Jesus levde igen understryker Wright hur mycket dessa texter skiljer sig från alla andra evangelietexter. De är mycket olika inbördes och uppvisar inte något litterärt beroende av varandra. De saknar bibelhänvisningar och utsagor i stil med "så skedde för att det skulle fullbordas som var sagt...". Evangelierna förknippar över huvud taget inte Jesu uppståndelse med det tidigkristna uppståndelsehoppet, vilket Paulusbreven genomgående gör. Den uppståndne strålar inte som en himmelsk uppenbarelse och uppfyller där inga judiska apokalyptiska mönster, utan är i vissa avseenden fortfarande märkligt jordisk och kroppslig. Kvinnornas roll i dessa berättelser är primär och inte sekundärt tillagd som något slags förstärkning av vittnesbördet om att Jesus lever, eftersom deras vittnesbörd i det första århundradet hade den rakt motsatta effekten. Allt detta talar mot att det vi möter i evangeliernas slutkapitel är "historiserad teologi" (Crossan), alltså en primär trosbaserad övertygelse om att Jesus har uppstått, som sedan sekundärt getts en narrativ, låtsashistorisk inklädnad. Den mest sannolika slutsatsen är i stället att vi här har tidiga muntliga berättelser, som inte har koordinerats med varandra och inte är beroende av nytesta-

” Detta ser alltför kristet ut och framkallar misstankar om att Wrights arbete bara är ett ovanligt omfattande apologetiskt projekt, där resultaten är givna på förhand. ”

mentlig teologi. De är snarare själva utgångspunkten både för de första kristnas tro att Jesus lever och för deras teologiska reflexion om vad hans uppståndelse innebär för honom och dem själva.

Vad hände då? För att svara kort menar Wright att vi har två historiskt säkra fakta: En kort tid efter Jesu begravning var graven konstaterbart tom, och ett antal människor vittnar att de mött Jesus levande. Var för sig säger dessa två saker inget – gravar kan tömmas av olika orsaker, och möten med en död kan ha olika karaktär och orsak (visioner, drömmar). Men kombinationen av dessa är ett tillräckligt villkor för uppkomsten av den tidigkristna tron på Kristi uppståndelse. De korrelerar med varandra i den meningen att den ena faktorns frånvaro skulle ha falsifierat slutsatsen att Jesus uppstått. Hade Jesu lik kunnat ses i graven, hade ”möten” med en ”levande” Jesus i den worldview lärjungarna delade måst ges en annan tolkning än att han uppstått från de döda. Och den tomma graven i sig var som sagt inte tillräcklig grund för någon slutsats om uppståndelse.

Dessa två korrelerande fakta föreligger och en historiker har till yrke att uttala sig om vilken som är den sannolikaste förklaringen till föreliggande historiska data. Wright finner den sannolikaste förklaringen vara att vi har att göra med historiska händelser: Jesus dog och blev begravnen i en känd grav, som få dagar därefter konstaterades vara tom, samtidigt som en rad vittnen (varav två icke-lärjungar: Jesu bror Jakob och, med viss fördröjning, Paulus) såg, hörde och talade med honom. Allt detta är händelser i mänsklig rum-tid, med stora

och förblivande effekter: Alltså historiska händelser, alldeles oberoende av att vi inte kan förklara exakt vad som hände och hur det gick till, eller begripa mer än en glimt av vad och vem Jesus är efteråt. Jesu uppståndelse från de döda utgör enligt Wright svaret på hans fjärde fråga från *JVG* 1991: ”Hur uppkom den tidigaste kyrkan och varför fick den form den fick”? Den uppkom på grund av att Jesus uppväcktes från de döda, och den händelsen blev centrum i de första kristnas världsbild.

Man kan inte anmärka på grundligheten, den intellektuella energin och den höga ambitionsnivån i Wrights projekt. Det som ändå fått en del andra forskare att förhålla sig kritiska till Wrights arbete är att hans bild av Jesus i långa stycken är densamma som evangeliernas: Jesus predikade Guds rike, gjorde under, hade lärjungar, engagerade sig i djupgående teologiska och hermeneutiska konflikter med samtida lärare och fromhetsriktningar, hade en messiansk och ännu större självförståelse, tillmätte sin död en sonande verkan för Israels folk och uppstod fysiskt från de döda. Detta ser alltför kristet ut och framkallar misstankar om att Wrights arbete bara är ett ovanligt omfattande apologetiskt projekt, där resultaten är givna på förhand.

Wright's svar på den kritiken skulle nog börja med påpekandet att ingen historiker i realiteten opererar utan en styrande helhetsbild av vem Jesus är – det är historio-grafins villkor, för både teister och ateister. Misstankens hermeneutik fungerar åt båda hållen: För den som utgår från att Jesus inte kan ha varit något annat än en vanlig människa är också en rad resultat giv-

na, och framför allt uteslutna, på förhand. Att alla inte drar samma slutsats som han om uppståndelsens fakticitet beror enligt Wright på att de hindras därifrån av sina förutfattade meningar om tillvarons beskaffenhet, inte av att historiska data inte är tillräckliga för att kunna dra slutsatser. Förnekandet av Jesu uppståndelse är också ett apologetiskt projekt, men för en annan tro.

Men historiografi som metod för vetande om det mänskliga förflutna har, trots sin i praktiken tillämpade metodologiska agnosticism (= att låta alla historiska förklaringar ligga inom det normalt mänskligas ram), ingen egen ontologi, som nödvändigt utesluter eller innesluter Guds existens och ingripanden i vår värld. Inom historisk forskning finns det heller inget förbud att komma till samma resultat i förståelsen av Jesu person som man gjorde i den första generationen av hans anhängare. Grund-

regeln är enklare än så, och densamma för alla: Det är den som hävdar något som skall ge belägg för det.

Wright har gjort det, med ingående resonemang om en rad metodologiska frågor inom historiografin, med utförligt anförande av samtida källmaterial om första århundradets judendom och kristendom, med en rad skarpsinniga resonemang om relationen mellan en kulturs världsbild och en individuell aktörs delaktighet i den och överskridande av den i sin självförståelse. Man behöver inte hålla med Wright på grund av utförligheten i hans argumentation, men man kan inte påstå att han gått genvägar förbi rejält historiskt arbete till resultaten. Tom Wrights vetenskapliga arbete om Jesus utgör tvärtom genom sin metodmedvetenhet, grundlighet och självständighet ett framsteg som alla framtida Jesusforskare måste ta ställning till och lära av.

NOTER

- 1 Traditionalistisk = innehållsligt lik den traditionella uppfattning om Jesus som alla kristna hade från evangelierna fram till upplysningstidens ifrågasättanden. Wright menar alltså att Jesus såg sig själv som Guds Messias, att han såg sin död som försonande för andra och att han uppstod fysiskt från de döda. Detta menar han inte därför att traditionen säger så, utan därför att dessa uppfattningar har de starka historiska skälen för sig. Det finns också punkter där Wright menar att de historiska skälen talar mot traditionens sätt att förstå Jesus.
- 2 Böckerna utges samtidigt av två förlag: SPCK i London och Fortress Press i Minneapolis – serien påminner genom sin volym om ett annat jätteprojekt med den historiske Jesus i fokus (dock mycket annorlunda upplagt): den katolske Notre Dame-professorn John P. Meiers arbete *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus, I-III* (New York: Doubleday, 1991-2001), där en fjärde tegelsten för-
- väntas avsluta det hittills 2 300 sidor stora verket.
- 3 Det mest omfattande ställningstagandet till Wrights arbete om Jesus är Carey C. Newman, utg., *Jesus and the Restoration of Israel: A Critical Assessment of N. T. Wright's Jesus and the Victory of God* (Downers Grove, 1999). Boken innehåller också ett svar från Wright. Något utförligare diskussion om Wright finns också i Ben Witherington, *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth*, 2:a uppl., (Downers Grove 1997), 219-232, och Mark Allan Powell, *Jesus as a Figure in History: How Modern Historians View the Man from Galilee* (Louisville 1998), 149-167, samt i många utförliga recensionsartiklar.
- 4 Ben Meyers *The Aims of Jesus* (London, 1979) gavs ut på nytt 2002, med ett nyskrivet förord av N.T. Wright, som både bekänner sin tacksamhetsskuld till Meyers "mästerverk" och pekar på sådant som kunde göras annorlunda.
- 5 The "Jesus Seminar" menar sig efter en kri-

- tisk granskning av alla Jesusord ha kommit fram till att knappt 20 % av dem kan vara sagda av Jesus själv.
- 6 Blomberg og Powell ser båda Wrights dubbla likhets- och olikhetskriterium och dess tillämpning på evangeliematerialet som en förblivande metodologisk landvinning inom Jesusforskningen (Blomberg 1999, 19-39; Powell 1998, 165). Det kan noteras att Wright skrev detta året innan Gerd Theissen och hans tidigare doktorand Dagmar Winter publicerade *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung* (Fribourg, 1997), som översattes till engelska fem år senare: *The Quest for the Plausible Jesus: The Essential Problem of the Criterion of Dissimilarity* (Louisville, 2002). Wright och Theissen-Winter har starkt påverkat det senaste decenniets diskussion om äkthetskriterier i Jesusforskningen.
 - 7 Synsättet har ett slags korrespondens i James DUNNs slutsatser utifrån ett beslutsamt icke-litterärt och icke-skriftligt perspektiv på Jesustraditionens muntliga karaktär och dess utveckling i hans stora *Jesus Remembered* (Grand Rapids, 2003), med den metodologiska uppföljningen i *A New Perspective on Jesus: What the Quest for the Historical Jesus Missed* (Grand Rapids, 2005). Det är en skriftlighetsbaserad vanföreställning att de olika "källorna" eller textlagren ligger efter varandra som arkeologiska skikt, det ena byggande på det andra. De är snarare resultat av många olika utföranden av den muntliga traditionen, alla ungefär lika (ganska) nära ursprunget, "the (remembered) impact of Jesus".
 - 8 Ifråga om Jesu eskatologi och gudsrikestanke är Wright inte konventionellt kristen: Han menar att Jesus lika litet som andra apokalyptiker förväntade jordens snara undergång, utan att hans domsapokalyptik är ett förstärkande metaforiskt språk om politiska händelser som Jesus förutser i en snar jordisk framtid, och som också inträffade i det katastrofala kriget mot romarna år 66-70. Hans tolkning av apokalyptiskt språk som övervägande symboliskt har stöd från G.B. Caird och Marcus J. Borg, men har mött mycket kritik.
 - 9 James Dunn har kritiserat både Crossan och Wright för att de på var sitt sätt låter sina "grand narratives" om Jesus styra den historiska analysen och rekonstruktionen av honom, bl.a. genom att inte ta med material som inte passar in i deras egen bild (Dunn 2002 med kritiken av "grand narratives" på side 140-147).
 - 10 Halvor Moxnes ser användningen av master narratives som metodologiskt ofrånkomlig, "The Historical Jesus: From Master Narrative to Cultural Context," *Biblical Theology Bulletin* 28 (1998), 135-49.
 - 11 Som exempel kan man peka på John W. Miller, *Jesus at Thirty: A Psychological and historical portrait* (Minneapolis, 1997), och Donald Capps, *Jesus: A Psychological Biography*. (St. Louis, 2000). Båda författarna är väl inlästa på modern Jesusforskning och sakkunniga i fråga om modern psykologi, men kommer till helt olika resultat om hur man ska förstå Jesu personlighet och inre drivkrafter utifrån hans bevarade ord och handlingar. Miller menar att Jesus hade en lycklig barndom och ett gott förhållande till sin biologiske far Josef, vilket resulterade i en harmonisk och stark personlighet hos Jesus, som bemästrade traumat med Josefs tidiga död och utvecklade en vis och omhändertagande typ av manligt-faderligt ledarskap mot andra. Capps läser samma material som en reflex av Jesu skadade personlighet och intensiva längtan efter den gode fader som han aldrig fick uppleva. Josef såg nämligen alltid Jesus som en önskad oäkting i familjen och vägrade att utbilda honom i något yrke eller ens i Torah, liksom att skaffa honom en hustru eller göra honom något gott över huvud - psykobiografen synes bestå av 85 % medhavd psykologisk profil av det undersökta objektet och 15 % underbyggande av denna profil med historiskt källmaterial.
 - 12 "A treatment of the resurrection is omitted not because it is denied but simply because the restrictive definition of the historical Jesus I will be using does not allow us to proceed into matters that can be affirmed only by faith" (Meier 1991, 13).

LITTERATUR

- Blomberg, Craig 1999: "The Wright Stuff", i: Carey C. Newman, utg., *Jesus and the Restoration of Israel*, 19-39.
- Capps, Donald 2000: *Jesus: A Psychological Biography*, St. Louis, Missouri: Chalice Press.
- Dunn, James D.G. 2002: "All that glisters is not gold": In Quest of the Right Key to unlock the way to the historical Jesus", i: *Der historische Jesus: Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung* (red. Jens Schröter og Ralph Brucker; BZNW 114), Berlin: de Gruyter, 131-161.
- Dunn, James D.G. 2003: *Jesus Remembered* (Christianity in the Making, vol. 1). Grand Rapids: Eerdmans.
- Dunn, James D.G. 2005: *A New Perspective on Jesus: What the Quest for the Historical Jesus Missed*, Grand Rapids: Baker Academic.
- Meier, John P., *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. vol. I: *The Roots of the Problem and the Person* (1991); vol. II: *Mentor, Message, and Miracles* (1994); vol. III: *Companions and Competitors* (2001). New York: Doubleday.
- Meyer, Ben F. 2002: *The Aims of Jesus. With a New Introduction by N.T. Wright*, (Princeton Theological Monograph Series, 48), San José, Calif.: Pickwick Publications [orig. London: SCM, 1979].
- Miller, John W. 1997: *Jesus at Thirty: A Psychological and Historical Portrait*. Minneapolis: Fortress.
- Moxnes, Halvor 1998; "The Historical Jesus: From Master Narrative to Cultural Context", *Biblical Theological Bulletin* 28, 135-49.
- Newman, Carey C. 1999: *Jesus and the Restoration of Israel: A Critical Assessment of N. T. Wright's Jesus and the Victory of God*, Downers Grove.
- Powell, Mark Allan 1998: *Jesus as a Figure in History: How Modern Historians View the Man from Galilee*, Louisville: Westminster-John Knox Press.
- Theissen, Gerd og Dagmar Winter 2002: *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium*, Fribourg: University Press, 1997; engelsk översättning: *The Quest for the Plausible Jesus: The Essential Problem of the Criterion of Dissimilarity*, Louisville: Westminster-John Knox Press.
- Wright, N. Tom 1992: *The New Testament and the People of God* (Christian Origins and the Question of God, vol. 1), Minneapolis: Fortress.
- Wright, N. Tom 1996: *Jesus and the Victory of God* (Christian Origins and the Question of God, vol. 2), Minneapolis: Fortress.
- Wright, N. Tom 2003: *The Resurrection of the Son of God* (Christian Origins and the Question of God, vol. 3), Minneapolis: Fortress.

FORFATTEROPLYSNING

Bengt Holmberg

Lektor og professor ved Lunds Universitet, 1983-2007

Frillesås Vallmoväg 20

SE-439 62 Frillesås, Sverige

afribengt@gmail.com

+46 340 65 35 81

N.T. WRIGHTS PAULUS-SYNTSE

– en eklektisk præsentation og evaluering



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

RESUMÉ: Denne artikel præsenterer udvalgte, men centrale aspekter af N. T. Wrights Paulus-forståelse, hvorefter de evalueres. Der fokuseres på Wrights overordnede pagtsnarrative fortolkning og hans hermed forbundne tolkning af retfærdiggørelseslæren. Konklusionen er hovedsageligt, at Wrights forståelse på trods af positive elementer ikke er bæree- og konkurrencedygtig i forhold til de bedste alternativer.

Indledning

N.T. Wright har de sidste godt 30 år leveret en særdeles stimulerende læsning af Paulus, som fremstår som et alternativ til og et (omend efterhånden en smule modificeret) opgør med det reformatoriske paradigme. Jeg skal i det følgende kort beskrive vigtige elementer i Wrights overordnede forståelse og give en vurdering af disse aspekter ved hans bidrag.¹ Mit centrale spørgsmål er, om Wrights syntese er eksegetisk/bibelteologisk bæree- og konkurrencedygtig. Spørgsmålet har stor betydning, ikke mindst fordi Wrights alternativ indebærer relativt radikale ændringer i det semantiske indhold af og konfigurationen mellem grundlæggende paulinske kategorier. Min påstand er et hovedsageligt negativt svar på spørgsmålet. Både præsentationen og evaluering

gen vil primært fokusere først på Wrights overordnede pagtsnarrative forståelse af Paulus' teologi og dernæst på hans herfra udgående retfærdiggørelsesforståelse.

Wright's overordnede pagtsnarrative forståelse af Paulus' teologi

Wright mener, at Paulus' teologiske tænkning udtrykker en kristologisk og pneumatologisk genbearbejdning af de to centrale doktriner i jødedommen, nemlig monoteismen (læren om den ene Gud) og udvælgelsen (læren om Israel som pagtsfolket) (Wright 1991, 1), hvori den bibelske fortælling fungerer som en - i de diskursive breve oftest implicit - narrativ substruktur.

I Wrights forståelse af dette narrativ er pagten en hermeneutisk grundlæggende og strukturetablerende kategori. Pagten

er "the single-plan-through-Israel-for-the-world" (Wright 2009, 74 og mange andre steder). En institutionaliseret relationsstruktur mellem Gud og et folk (pagten), begyndende med Abraham, er altså det meningsbærende, overordnede og sammenhængsskabende tema i narrativet om Guds frelsesplan. Afgørende for Wrights forståelse er, at pagten udgør en dybdekontinuitet, sådan at pagten hele tiden er den samme "single" pagt, blot i fornyede former. Der er ingen fundamental diskontinuitet på det pagtsstrukturelle niveau.

Abrahams familie, Israel, skulle være instrument for Guds frelsesplan for verden, et lys for hedningerne, den nye Adam (Wright 1995, 46), det medium, gennem hvilket Gud ville bringe Abrahams velsignelse til hedningerne. Men Israel fejlede og fuldførte ikke sin opgave. Således udgjorde Israels synd en hindring for løftets opfyldelse for hedningerne – og for Israel selv (Wright 1991, 137-156).

Dette skete som et led i Guds store plan: Han gav loven netop for at koncentrere verdens synd på Israel, så den kunne blive "dealt with" af Israels repræsentant, Messias (se for eksempel Wright 1991b, 38-39, 196-198). Verdens synd blev tilregnet Israel, viderebragt til dets Messias og sonet, da Messias døde for, hvad der så var *Israels* synd. Kristus repræsenterede i en direkte forstand kun jøderne, men hedningerne fik indirekte gavn af det (Wright 1995, 52-53, 57; Wright 1991b, 198, 207-208, 213, 240 og flere andre steder)

Guds pagtstroskab har således ladet Jesus være og gøre, hvad Israel skulle have været og gjort. Messias, den repræsenterende konge, har leveret den pagtstroskab og adamiske lydighed, som Israel skulle have udvist ved for hedningernes hånd at dø for Israels synd (klimakset i den eksilske lidelse). Ved at oprejse ham fra de døde har

Gud opfyldt løfterne om at vende sit folks skæbne og fjernet lovens forbandelse over Israel, som hindrede Guds velsignelses vej til hedningerne – og til Israel selv (Wright 1995, 34, 46, 48; Wright 2009, 49, 83, 201).

Jesus har således overtaget Israels rolle (Wright 1995, 34). Som Messias er Jesus den "in whom God's people are summed up". Guds "single-plan-through-Israel-for-the-world" opfyldtes som Guds "single-plan-through-Israel's-faithful-representative-for-the-world" (Wright 2009, 82, 181, emfaser oprindelige; se også 104). Som Messias er Jesus således Israel, Guds folk, og dette er som følge heraf sandt for alle, der er *i ham* (Wright 1995, 40-43). Således er Israels velsignelse som pagtsfolk overført til de troende, jøder og hedninger (Wright 1995, 45-46; se også Wright 2009, 82-83).

Guds retfærdighed og retfærdiggørelse som pagtsbegreber

I forlængelse af dette pagtsnarrative helhedsgreb, forstår Wright retfærdigheds- og retfærdiggørelsesbegreberne i Paulus' breve som pagtsbegreber (Wright 2009, 44-45, 203, 214-215, 222-223).

Således er ἡ δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ Guds troskab mod pagten med Abraham og Israel, gennem hvilken han vil gøre sin skabning som helhed "rigtig" igen (Wright 1991, 203; Wright 2009, 46, 141, 154-155, 176-177, 190). Et menneskes retfærdighed er ikke en moralsk, men en relationel kategori, nemlig dets status som medlem af pagten eller dets troskab imod den. Retfærdiggørelse er Guds erklæring om, ikke etablering af, menneskets medlemskab af pagten(s familie) samt heri indeholdt og/eller heraf følgende² syndsforladelse (Wright 2009, 70, 112, 189-190). Wright forstår således retfærdiggørelsen som en deklarativ dom, der finder sted *efter* omvendelsen, og "declaring that something is the case rather than

” Kristus repræsenterede i en direkte forstand kun jøderne, men hedningerne fik indirekte gavn af det ”

(...) making something happen or changing the way something is” (Wright 2003a, 12). ”Justification is not ‘how someone becomes a Christian’. It is God’s declaration about the person who has just become a Christian” (Wright 2003a, 14).³ Retfærdiggørelsen etablerer altså ikke en status, endsige en moralsk eller normbaseret retfærdighed, men konstaterer blot medlemsstatus, med hvad det indebærer.

Wright mener i lighed med flere relativt traditionelle forskere såsom Carson og Seifrid, at retfærdiggørelsen hos Paulus sker med et menneske, ved at det er ”i Kristus”, således at Gud ser mennesket i Kristus, så Kristus gælder for den troende (Wright 2003a, 14; Wright 2009, 81, 119, 133, 189, 201-202, 223). Men dette inkluderer i Wrights forståelse ikke, at Kristus har ”opfyldt loven” for os (Wright 2009, 114, 134, 204), eller at Kristus derved har skaffet en fortjeneste til veje (Wright 2009, 201, 203-204). ”It is not the ‘righteousness’ of Jesus Christ which is ‘reckoned’ to the believer. It is his death and resurrection” (Wright 2009, 205; se også Wright 2003, 14). Guds retfærdighed er i Wrights forståelse ikke noget, der i retfærdiggørelsen overføres fra Gud til et menneske (Wright 2009, 49-50, 180, 187). Og den tanke, at den troende tilregnes Kristi eller Guds egen retfærdighed, mener Wright ikke findes hos Paulus, men er resultatet af anakronistiske indlæsninger af middelalderlige kategorier (Wright 2003a, 7-8; Wright 2009, 133-144, 187, 204-205), og den gør Jesus til en legalist, der ikke havde forstået, at den mosaiske pagt var en ”nåde-pagt” (Wright 2009, 134, 204-205).

Retfærdiggørelse har i Wrights forståelse af Paulus en præsensisk og en eskatologisk forekomst. Den præsensiske sker ved tro⁴ på Kristus alene og er en foregribelse af den eskatologiske retfærdiggørelse, der vil ske på grundlag af hele det i Helligåndens kraft levede liv med dets gerninger (Wright 2003a, 8-9, 14; Wright 2009, 122, 165, 179, 188-190, 206-207, 223). Retfærdiggørelse ved tro alene beskriver eller indebærer altså ikke, hvad grundlaget for endelig retfærdiggørelse på dommens dag er. ”Justification by faith’ is about the present, about how you can already tell who the people are who will be vindicated on the last day” (Wright 2009, 211).⁵

Det forhold, at retfærdiggørelsen hos Paulus negativt bestemmes som ikke af/ved loven eller lovgerninger, er således ikke i Wrights forståelse et evangelium om frifindelse også i den endelige dom for moralsk syndige og – bortset fra Kristi værk - retfærdighedsløse. I stedet er det et evangelium om medlemskab i pagtsfolket ved tro på Kristus for dem, der ikke overholder jødiske identitets-markører (se for eksempel Wright 2009, 94-96, 148; jf. også 104-105, 123-124, 187).

Evaluering

Inden jeg vender mig til evalueringens hovedpunkter, nemlig forståelsen af det bibelske narrativs grundstruktur og den herfra flydende retfærdiggørelsesforståelse, vil det være passende med nogle kommentarer fra en henholdsvis metodologisk og fortolkningshistorisk vinkel.

Metodisk

Flere elementer i Wrights metodiske tilgang er prisværdige. Særligt hans opgør med H. Räisänen's metodik (Wright 1991, 4-13; jævnfør Räisänen 1983) bør nævnes. Wrights udgangspunkt er, at Paulus må tilgås med forventning om konsistens og sammenhæng, og at den bedste fortolkning er den, der bedst forklarer teksten netop som havende en indre logik (Wright 2009, 221). Dermed bliver Paulus læst som en teologisk højkompetent tænker, ikke mindst som læser af Det Gamle Testamente. Hvad dette angår, ser jeg som ekseget med et højt skriftsyn Wrights tænkning som en stor hjælp i den rigtige retning for Paulus-forskningen.

I forlængelse heraf er det positivt, at Wright stræber efter en sammenhængende helbibelsk forståelse. Når Wright anvender princippet som kritik af andre, især konservative bibelteologer blandt sine opponenter, kan der imidlertid stilles spørgsmålstejn ved, dels om kritikken rammer de mere seriøse og kvalificerede af dem, dels ved, om kritikken er helt irrelevant over for Wright selv. En del af min erfaring med Wright er, at førstehåndsindtrykket er nogle imponerende, store synteser, der opruller stimulerende og sammenhængsskabende læsninger. Problemerne opstår, når man i detaljer går teksternes led og sætninger efter for at se, om tesaerne passer med, hvad der rent faktisk står, hvorved centrale dele af tesaerne ofte fremstår som netop endnu et smukt system, der ikke passer med og falsificeres af små "grimme" fakta i teksterne.⁶

Fortolkningshistorisk

Wright's syntese *motiveres af* (og hans argumentation er til tider baseret på) væsentlige fortolkningshistoriske fejl. Den centrale af disse er hans forståelse af særkendet ved den reformatoriske retfærdiggørelsesforståelse som bestående i nådens kronolo-

giske prioritet (Wright 2009, 53-54). Store segmenter af det nye Paulus-perspektiv bygger delvist på denne fejl. Argumentationen går ofte sådan her: "Jødedommen var pagtsnomistisk: Man kom indenfor i pagten af nåde og vedligeholdte sit medlemskab ved gerninger; altså kom nåden før gerningerne; derfor er jødedommen nærmest god reformatorisk teologi og har intet med gerningsretfærdighed at gøre. Når Luther så Paulus' modstandere som gerningsretfærdige, var det, fordi han anakronistisk indlæste sin egen samtids katolicisme i den jødedom, som Paulus stod overfor. En sådan gerningsretfærdig jødedom fandtes imidlertid så at sige ikke, og derfor må vi forstå Paulus' modstandere i retfærdiggørelsesteksterne og dermed retfærdiggørelseslæren anderledes" (se for eksempel Dunn 1992, 7-8).⁷

Der er to problemer her: 1) Hvis Luther indlæste sin samtidige katolicisme i jødedommen, og hvis denne var pagtsnomistisk, kom Luther *tættere* på en rigtig forståelse, end han ellers ville have gjort, fordi den samtidige katolicisme netop var "pagtsnomistisk": Man kom indenfor i den frelsende kirke ved Guds nåde i dåben, og man blev indenfor ved at gøre det så godt, man kunne. Den middelalderlige katolicisme passer pagtsnomisme som fod i hose (jf. Seifrid 1994, 92-93). 2) Spørgsmålet om retfærdiggørelsen handler for reformatorerne ikke mindst om, hvad mennesket *på dommens dag* kan holde op foran Gud som dets retfærdighed. Det handler altså ikke bare om, hvordan frelsen "begynder", hvordan man kommer indenfor i gruppen af frelste; ej heller om, hvordan man bliver der, men om hvordan eller på grundlag af hvad man kommer "endegyldigt indenfor". Deres svar, sådan som de forstår Paulus, er: Ved og på grundlag af Kristi fuldbagte værk *alene*. Dette alene bliver ødelagt og Kristi

retfærdighed *per definition* omdannet til gerningsretfærdighed ved det mindste påståede bidrag til retfærdigheden fra mennesket.⁸

Under denne definition er der rigeligt gerningsretfærdighed at finde i de jødiske kilder til, at den modstander, som reformatorerne så Paulus som stående overfor, ikke er forsvundet, heller ikke hvis man forudsætter, at jødedommen *som helhed* var pagtsnomistisk (hvilket der er stillet alvorlige spørgsmålstejn ved (jævnfør Carson 2001)). Tværtimod. Hvad i stedet er forsvundet ved den her gengivne korrektion af den fortolkningshistoriske misforståelse og de netop nævnte spørgsmålstejn, er selve *hovedmotiveringen* for de fleste af det nye Paulus-perspektivs alternative læsninger af retfærdiggørelseslæren, herunder Wrights (Carson 2004a, 393-395).

Det bibelske narrativs grundstruktur hos Paulus

Forskellen mellem Wright og hans konservative kritikere er ikke, at Wright læser Paulus i en frelseshistorisk ramme, mens de andre ikke gør det. Forskellen ligger i, hvordan frelsesnarrativet forstås og dets grundspørgsmål besvares. Ikke mindst forstås konfigurationen af kontinuitet og diskontinuitet, pagternes (navnlig Abrahamspagten og den mosaiske pagt) funktion og indbyrdes forhold på den relationsstrukturelle plan samt Israels funktion forskelligt. Jeg vil nu kort beskrive et udvalg af, hvad der for mig at se er alvorlige problemer ved Wrights forståelse i hver af disse nært relaterede og overlappende emnekredse.

Kontinuitet og diskontinuitet

Det er rosværdigt, at Wright vægtlægger kontinuiteten i det bibelske narrativ, som Paulus forstår det. Dog kritiseres han med rette for at få overbalance til kontinuitets-

siden og for vigtige elementer i sin konkrete fordeling af kontinuitet og diskontinuitet (Carson 2004a, 430-434), samt for ikke at afspejle en reel og basal modsætningsfuldhed i Guds møder med mennesker i Bibelen (Seifrid 2008, 23-26). Uenigheden handler altså om *konfigurationen* af kontinuitet og diskontinuitet.

Af pladshensyn må jeg her nøjes med ét eksempel på en bibelteologisk uholdbar placering af det kontinuitetsskabende element: Wrights forståelse af, hvad der er det kontinuitetsskabende i gudsfolksbegrebet i dets kobling med hans pagtsbaserede retfærdiggørelsesforståelse. Det kontinuitetsskabende i en "traditionel" reformatorisk forståelse er her løftet og troen: Frelsens folk består af dem, som tror på de frelsesløfter (og senere opfyldelse af samme), som Gud har givet dem. For Wright består kontinuiteten i medlemskab af Guds folk derimod i medlemskab af "pagten". Det frelste folk konstitueres først ved medlemskab af Abrahampagten, så ved medlemskab af den mosaiske pagt og endelig ved medlemskab af den nye pagt. Dermed bliver det i en frelseshistorisk periode den mosaiske pagt, inklusive diverse etniske markører, der definerer det frelste folk, og derfor synes Wright at se det som noget frelseshistorisk *nyt* i forhold til den mosaiske pagts tid, når det frelste folk efter Kristus defineres som de troende.⁹ Wright vil have en kontinuitet mellem pagternes relationsstrukturer og vil forstå retfærdiggørelse som pagtsmedlemskab og betaler den for mig at se bibelteologisk alt for dyre pris, at der synes at opstå diakron diskontinuitet i det, hvormed *retfærdiggørelse* og det *sande, frelste* gudsfolk etableres.

Pagt(er), lov og løfte

Wright synes som nævnt ikke at have plads til reel diskontinuitet i metanarrativet og

navnlig ikke mellem pagten med Abraham og den mosaiske pagt. Det er en "single" historie, en "single" pagt; pagterne er blot fornyede udtryk for den samme pagt; der er ingen reelle relationsstrukturelle forskelle pagterne imellem, endsige antitetiske forhold. Seifrid har imidlertid med rette påpeget, at selvom pagtsbegrebet kan være til stede, uden at ordet bliver anvendt, er det i sig selv et mærkbart problem for Wrights grundforståelse, i hvilken begrebet nærmest tilskrives ubiquitetsstatus, at ordet "pagt" optræder så sjældent, som tilfældet er, hos Paulus, og næppe nogensinde i en *betydning*, der svarer til den, Wrights tese kræver (Seifrid 2008, 26-28).¹⁰

Seifrid sætter videre fingeren på et centralt ømt sted: Wright er uklar med hensyn til, om "pagten", begyndende med Abraham og kontinuerligt fortsat i pagten med Israel i loven, udgør et betinget eller et ubetinget løfte. Selvom Wright betegner "pagten", inklusive loven, pagten med Israel, som en "nådeagt",¹¹ beskriver han også sidstnævnte som betinget af folkets lydighed. Men "the covenant with Abraham must either be an unconditioned promise or a conditional offer of blessing. It cannot be both at once" (Seifrid 2008, 30). Når Wright altså siger, at pagten er den samme i hele narrativet, er dette forbundet med en helt nødvendigt deraf følgende uklarhed om, om "pagten" med Abraham er betinget eller ubetinget. Spørgsmålet er imidlertid ikke udtryk for indføring af fremmede kategorier. Det er udtryk for en grundlæggende antitese, som Paulus selv opstiller (Rom 4,4-5; 11,6).

I tilknytning hertil ses en uløselig konflikt mellem Wrights læsning, i hvilken en nøje og umiddelbar kobling mellem løftet til Abraham og Israels lov i en "single"-pagtstruktur som sagt er basal, på den ene side, og Paulus' gentagne eksplicitte modstillin-

ger af loven og løftet (Gal 3,15-29; 4,21-31;¹² Rom 4) på den anden (Seifrid 2008, 28-29). I fortolkningsdebatten om forholdet mellem pagterne hos Paulus forekommer den side mig at stå klart stærkest, der mener, at pagten med Abraham på den ene side og ó νόμος på den anden står i et relationsstrukturelt antitetisk forhold til hinanden.¹³

Israels funktion i narrativet

Israel tilskrives af Wright en central mediatorrolle mellem Kristus og hedningerne på i hvert fald tre niveauer: (a) Det er ved at loven koncentrerer verdens synd i Israel, at den lægges på Kristus. (b) Det er ved at dø som repræsentant for Israel, at Kristus dør for hedningerne. (c) Det er ved at erstatte Israel og overtage den rolle, Israel skulle have spillet, at Kristus frelser.¹⁴

Med hensyn til (a) har jeg andetsteds fremlagt en gennemgang af de relevante tekster om lovens formål og funktion og konkluderet, at intet i disse passager støtter den forståelse, at ó νόμος funktion var at overføre og koncentrere hedningernes synd på Israel, så at Israel fungerer som et medium, gennem hvilket hedningers synd overføres til Kristus (Techow 1999, 110-122). Nogle passager fremstår tværtimod som udmærkede eksempler på, hvordan Wright indlæser sin forståelse af et narrativ i en diskursiv tekst og kører tekstens egne stærke indikatorer over med den.

Med hensyn til (b) er Gal 3,13 og 4,4-5 helt centrale. Wright forstår "os"/"vi" og "dem under loven" eksklusivt som Israels folk. Igen må jeg af pladshensyn henvise til min prisopgavebesvarelse for en detaljeret modargumentation og kan her blot nævne, at denne "eksklusive" fortolkning ikke lader sig forene med Paulus' anvendelse af de personlige pronomener i brevet, og at Paulus her og andre steder synes at mene, at også hedninger i "default mode" er det,

han kalder ὑπὸ νόμου (Techow 1999, 43-47, 122-127).

Med hensyn til (c) opstår dybe uklarheder. Kristus gjorde, hvad Israel skulle have gjort, siger Wright. Hvad ville konsekvensen have været, hvis Israel havde udført sin opgave? Ville Kristi værk have været unødvendigt?

Spørgsmålet er relevant, fordi Wrights indholdsbeskrivelser af Israels opgave (være lys for verden, vise sand menneskelighed, formidle Abrahams velsignelse) næppe blot betyder, at Israel skulle formidle åbenbaring og bære τὸ σπέρμα, i hvilken velsignelsen skulle komme, men synes at skulle forstås umiddelbart *soteriologisk*. Det synes "kun" at være Israels synd, der hindrer hedningernes frelse gennem Israel. "Israel is guilty and so cannot bring blessing to the nations" (Wright 2009, 170). Dette synes at betyde, at hvis Israel havde leveret fuldkommen lydighed, ville Israel have bragt velsignelsen til hedningerne og Kristi værk have været unødvendigt. Wright har ligefrem beskrevet indholdet af Israels opgave som den at skulle lide stedfortrædende for verdens synd (Wright 1978, 74). Men hvor i Paulus' breve står det? Et bekræftende svar på det stillede spørgsmål ligger Paulus fjernt.

Ved den gentagne indholdsbeskrivelse af Kristi værk som hvad, der skulle have været Israels opgave, fremtræder Kristi gerning som en plan B i Wrights forståelse – hvilket udtrykker en frontal kollision med Paulus. Dette antyder en ironi, da Wright ikke mener, at Kristus var en plan B, og netop anklager alternative forståelser for at tilsidesætte Israel som et mislykket forsøg, der afløses af en plan B (Wright 2009, 173-174). Problemet er bare, at det netop er ved indholdsbestemmelsen af Kristi soteriologiske gerning som udførelsen af *Israels* opgave, hvilket kraftigt indikerer et

bekræftende svar på det stillede spørgsmål, at Wright opnår den kontinuitet i sin forståelse af metanarrativet, som han mener, alternative forståelser mangler.

Og hvis svaret på spørgsmålet om, om Kristi værk ville have været unødvendigt, hvis Israel havde udført sin opgave, er *benægtende*, eller hvis opgaven i Wrights beskrivelse blot skal forstås åbenbaringsformidlende og σπέρμα-bærende, hvad mener Wright så overhovedet med, at Kristus gjorde, hvad Israel skulle have gjort? Som beskrivelse af Kristi værks *soteriologiske* funktion forekommer den indholdsløs.

Dette var nogle få udvalgte problemer ved Wrights overordnede forståelse af det bibelske narrativs grundstruktur hos Paulus; problemer af en karakter, der alvorligt nedsætter Wrights synteses konkurrencedygtighed. De problematiserer indirekte også den retfærdiggørelsesforståelse, som Wright præsenterer som en del heraf. I det følgende vil jeg rette fokus mod selve denne og beskrive et udvalg af alvorlige problemer i direkte relation til den.

Pagt og retfærdighed

Et centralt element i store segmenter af det nye Paulus-perspektiv, som Wright er en del af, er, at Paulus' retfærdiggørelseslære forstås som handlende om kriteriet for medlemskab i et kollektiv, pagtsfolket, og at "frelse" forstås som en *funktion* af dette pagtsmedlemskab, som det også er tilfældet hos Wright. Pagten forstås som frelsende, Guds retfærdighed som Guds pagtstroskab, og retfærdiggørelse som en medlemskabskategori. Dermed kobles retfærdighedsterminologi intimt med etniske og kollektive kategorier på bekostning af en moralsk-religiøs og individbaseret forståelse.

Denne pagtsbaserede forståelse af Paulus' retfærdiggørelsesterminologi, som Wrights syntese er et eksempel på, har, så

vidt jeg kan se det, fået gulvtæppet revet væk under sig ved Seifrids overbevisende studier (se især Seifrid 2001; Seifrid 2004). Han viser med både begrebsfilosofisk og lingvistisk grundighed, at retfærdighedsbegreberne i jødedommen og hos Paulus ikke er pagtsteologiske, men skabelsesteologiske. Guds pagtstroskab er en underafdeling af hans retfærdighed, ikke omvendt, og mennesker kan derfor omtales som retfærdige uafhængigt af en pagtsrelation.¹⁵ "All 'covenant-keeping' is righteous behavior, but not all righteous behavior is 'covenant-keeping'" (Seifrid 2001, 424). Retfærdighed er altid normbaseret, og normen transcenderer ofte (pagts)relationen mellem de involverede parter. Guds retfærdighed og retfærdiggørelse handler ikke mindst om, at Gud selv kendes retfærdig i sit opgør som regent og dommer med *menneskeheden*, hvori han retfærdigt kræver at være Gud overfor sin *skabning*. Således involverer Guds retfærdighed både hans dom og frelse, der hos Paulus ultimativt mødes i Kristi kors og opstandelse. Opgøret og dermed retfærdiggørelsen er dybt moralsk.

Tilmed er Paulus' tale om retfærdiggørelse ofte om individer og har i sit argument en "individualizing emphasis" (Seifrid 2008, 43-44). Og i den begrebslogiske konfiguration applikeres retfærdighed på kollektiver som en funktion af deres direkte applikation på kollektivets individer, ikke omvendt.

Det er på baggrund af disse pointer dybt problematisk at forstå retfærdighed og retfærdiggørelse som pagtsbaserede begreber.

Retfærdiggørelse

Jeg vælger her at nævne følgende punkter:

(1) Wright fremstiller den forensiske situation som en *tre-parts-session*, hvor en neutral dommer afgør sagen mellem en anklager og en anklaget (Wright 2003a, 7;

Wright 2009, 50-51). Her er den vindende parts retfærdighed ikke moralsk, men begrænset til relationen til den i situationen aktuelle lov, og er ikke udtryk for retfærdighed i relation til dommeren, endsige dommerens egen retfærdighed (Wright 2009, 50-51, 180, 187).

Imidlertid er den forensiske situation i Paulus' retfærdiggørelsestekster en *to-parts-session*, hvor dommeren selv er den ene part og altså den anklagedes *modpart* (Seifrid 2004, 66-67). Ligeledes er den norm, i forhold til hvilken "den vindende part" er retfærdig, den altomfattende norm, der gælder mellem Gud og mennesker. Denne har i høj grad moralsk karakter, hvilket derfor også gælder for den vindende parts retfærdighed. Og hvis Guds retfærdighed, som den ene parts, består i *Kristusbegivenheden*, og den anden part retfærdiggøres ved at blive regnet for at være i Kristus, så Kristusbegivenheden også er vedkommenes retfærdighed, så er det retfærdiggjorte menneskes retfærdighed faktisk Guds egen retfærdighed.

(2) Wrights "hyper-deklarative" tese om, at retfærdiggørelsen skal forstås som en konstatering (i modsætning til etablering) af retfærdighed/pagtmedlemskab og hans hermed forbundne skarpe skelnen imellem retfærdiggørelse og forsoning, ifølge hvilken forsoningen bliver mulig på grundlag af og sker som en konsekvens af og efterfølgende retfærdiggørelsen (Wright 2009, 199),¹⁶ overser, i hvor høj grad Paulus taler om retfærdiggørelsen som en begivenhed og Kristusbegivenheden som denne begivenhed. Kristi lydhed, kulminerende i hans stedfortrædende død og opstandelse, konstituerer for Paulus den troendes retfærdighed; og retfærdiggørelsen består i en sammenføring og "synkronisering" af den troende med denne begivenhed ved Guds tilregning, der således ikke blot konstate-

rer, men etablerer retfærdighed. Mens der derfor hos Paulus er en forstand, i hvilken retfærdiggørelse og forsoning refererer til samme begivenhed, adskiller Wrights model ikke blot disse, men etablerer en afstand mellem retfærdiggørelsen og Kristi kors og opstandelse, som er apostlen fjern, og er i konflikt med det faktum, at alternativet til retfærdiggørelse er fordømmelse (Rom 5,16; 8,1, 33-34), (Seifrid 2000a, 131-133; O'Brien 2004, 289). Seifrid er værd at citere: "To construe justification as a divine declaration subsequent to regeneration and faith is to embattle Paul's gospel in two ways. The cross and resurrection of Christ, not the individual, is the primary locus of justification. Moreover, in the cross God has justified the ungodly, he has not identified those who are faithful to 'the covenant'" (Seifrid 2000a, 133).

(3) Hvis "what is true of the Messiah is true of all his people" (Wright 2003a, 14), hvorfor begrænses dette så til at gælde Kristi død og opstandelse; hvorfor ikke hans syndfrie liv? En sådan begrænsning synes ikke i tilstrækkelig grad at rumme implikationerne af den intime forbindelse mellem retfærdiggørelsen og den troendes identifikation med Kristus.¹⁷ Wrights begrænsning er ikke lettere at forstå i lyset af, at Wright ellers forstår Messias som havende tilvejebragt den "obedience' which Israel should have offered but did not" (Wright 2009, 83). Selvom Wright kan sige, Jesu lydighed var hans død (Wright 2009, 200, 204), kan han også sige, at "though Christ's 'act of obedience' [i Rom 5] clearly refers to his death in particular, the scope of Philippians 2:5-11 shows that it is wider, including the obedient and humble life which culminated on the cross" (Wright 1978, 74). Når Wright eksplicit ikke forstår denne lydighed som lovopfyldelse, men som lydighed mod Guds frelsesplan, må man spørge, om det sidste

lader sig gøre uden det første (jf. Gal 4,4-5). Endelig må det i forhold til dette punkt slås fast, at doktrinen kun forudsætter en legalistisk lovforståelse, hvis der med dette udelukkende menes, at lovens løfter om velsignelse til den lydige og forbandelse til den ulydige tages for pålydende!

(4) Wrights adskillelse af initial/præsentisk og endelig retfærdiggørelse er i konflikt med retfærdiggørelsens karakter af omnitemporal dommedagsbegivenhed hos Paulus. Kristusbegivenheden, der som sagt konstituerer den troendes retfærdighed, og hvori retfærdiggørelsen finder sted, er dommedag brudt ind i denne verden. Den troende er i Kristus og regnes således for i Kristi kors at være henrettet under Guds eskatologiske vrede og erklæres retfærdig med Kristus i hans opstandelse. Dette er den troendes retfærdighed, og heri er der ingen forskel mellem en præsentisk og endelig retfærdiggørelse. Den præsente retfærdiggørelse *er* den endelige ditto, brudt ind i tiden, og ved troen alene regnes den troende for at være i Kristus i denne begivenhed (se for eksempel Seifrid 2000b, 148-149): "This event is not merely the starting point but the abiding center of the life of the believer: God purposed Christ Jesus to be for us *ἱλαστήριον*, the mercy-seat, the one and only place we sinful human beings may *ever* encounter God in his glory for salvation (Rom 3:25). The justifying work of God in Christ encompasses both the moment of deliverance and the entire life of the one who believes, a relation which continues *into all eternity*" (Seifrid 2008, 42, *emfaser oprindelige*).

Den forstand, i hvilken vi kan skelne mellem præsentisk og futurisk retfærdiggørelse, kan derfor ikke involvere en forskel i, hvad der er retfærdighedskonstituerende eller retfærdiggørende i "de to begivenheder". Også den endelige retfærdiggørelse

er en retfærdiggørelse af den ugudelige, og de i Åndens kraft udførte gerninger er ikke retfærdiggørende eller retfærdighedskonstituerende – heller ikke delvist. At de kan spille en anden rolle i den endelige dom, er en anden sag, som de netop ikke bliver retfærdighedskonstituerende af.¹⁸

(5) Jeg har andetsteds diskuteret og argumenteret imod det nye Paulus-perspektivs primært eller eksklusivt etniske forståelse af loven og lovgerningerne i retfærdiggørelseskonteksterne hos Paulus (Techow 1997, 94-101; Techow 2004). Her skal det blot anføres, at hvis man som Wright forudsætter, at Paulus er en konsistent teologisk tænker, er en sådan forståelse afhængig af, at syndsbegrebet i de samme kontekster er eksklusivt eller primært etnisk. Er den synd, på trods af hvilken troende retfærdiggøres ved tro på Kristus så moralsk eller består den i manglende observation af jødiske identitetsmarkører? Den sidste forståelse forekommer mig næsten umulig under en forudsætning om paulinsk konsistens.¹⁹ Synden i Rom 3,21-26 er udfoldet i 1,18-3,20 og handler ikke primært og slet ikke eksklusivt om omskærelse, sabbatslove og madforskrifter. Den er ret så "moralisk". Retfærdiggørelsen er en

retfærdiggørelse af "den ugudelige" og synes at involvere tilgivelse for grov moralsk synd (4,4-8). Endvidere fremprovokerer retfærdiggørelseslæren flere steder helt umiddelbart det spørgsmål, om vi så bare kan synde løs (Rom 3,8; 5,19-6,2), hvilket ikke kan forklares under en "etnisk" forståelse.

KONKLUSION

Disse udvalgte punkter udgør alvorlige problemer for Wrights retfærdiggørelsesforståelse. Og de skal ses på baggrund af de dybe problemer tidligere beskrevet relateret til Wrights overordnede pagtnarrative ramme. I lyset heraf mener jeg, at Wrights syntese står meget svagt i sammenligning med i hvert fald de bedste alternativer inden for det reformatoriske paradigme. Andre mindre dominerende og centrale evalueringspunkter kunne være valgt og givet langt mere positiv evaluering. Her vil det næsten være en skam ikke at nævne Wrights bog om opstandelsen (Wright 2003b). Men de valgte evalueringspunkter er fremdraget på baggrund af deres systemdannende og centrale placering, hvorfra de kaster en problemfyldt skygge over en lysende begavelse.

NOTER

- 1 Af pladshensyn fokuser jeg på aspekter, der er centrale, og som jeg finder problematiske, og jeg begrænser litteraturen til et minimum.
- 2 Wright understreger, at disse to aspekter, det pagtsmedlemsskabsmæssige, sociale og etniske på den ene side og det skyldsmæssige på den anden, hænger nøje sammen, næppe kan adskilles og ikke må spilles ud mod hinanden. Ikke desto mindre er det tydeligt, at det er det pagtsmedlemskabsmæssige, der i Wrights fortolkning er det primære og overordnede, inden for hvilken syndsforladelsen skal forstås, eller hvorfra den følger. "For Paul 'justification', whatever else it included, always had in mind God's declaration of membership, and that this always referred specifically to

the coming together of Jews and Gentiles in faithful membership of the Christian family" (Wright 2009, 96; se også 100f). "Membership in God's eschatological people' includes as its central element the notion of having one's sins dealt with: 'family membership' is not opposed to 'forgiveness of sins', but is its proper and biblical context" (Wright 2009, 112, emfaser oprindelige). Frelsen er en af pagtsmedlemskabets velsignelser (Wright 2009, 214). "All those who believe (...) are part of Abraham's single family, which means that they, too, have their sins forgiven" (Wright 2009, 196). "Justification is God's declaration that someone (...) is a member of the sinforgiven covenant family" (Wright 2009, 146). Frifindelse og synds-

- forladelse befordres af, formidles gennem, begrundes ved og betinges af pagtsmedlemskab: "This is how (...) you become Abraham's heirs (...) and (...) this is therefore how you are rescued from sin and death" (Wright 2009, 115). De troende er "true members in the renewed covenant, and are assured thereby of final salvation" (Wright 2009, 218). Gal 5,4 betyder: "This is the Messiah's family. And if you separate yourself from this family, you separate yourself from the Messiah" (Wright 2009, 116).
- 3 Det synes inkonsistent med dette, når Wright fortsætter med at identificere den præsentiske retfærdiggørelse med "the event in which one dies with the Messiah and rises to new life with him, anticipating that final resurrection. In other words, baptism" (Wright 2003a, 14; inkonsistensen findes igen i Wright 2009, 113, 180, 200).
 - 4 Wrights forståelse af trosbegrebet er en analyse og vurdering værd, men der er ikke plads her.
 - 5 Wright beskriver den forståelse, han ser sig uenig i, således: "The belief that 'justification by faith without works' carries on, as it were, all the way through: in other words, that the only justification the Christian will ever have is because of the merits of the Messiah, clung to by faith, rather than any work, achievement, good deeds, performance of the law, or anything else, even if done entirely out of gratitude and in the power of the spirit" (Wright 2009, 161).
 - 6 For eksempler på detailekseggetisk interaktion med Wrights eksegesi henviser jeg af pladshensyn til min prisopgavebesvarelse (Techow 1999).
 - 7 Tilsvarende mener Wright, at det er korrekt, at jødedommen var "based on a clear understanding of grace" (Wright 1978, 80), og at "the tradition of Pauline interpretation has manufactured a false Paul by manufacturing a false Judaism for him to oppose" (Wright 1978, 78). Det er således kun, når det forhold, at retfærdiggørelse ikke er ved lovgerninger/loven, fortolkes som rettet mod jødisk misbrug af loven til eksklusivitet overfor hedninger, at "Paul's criticism of Judaism (...) was on target" (Wright 1978, 83).
 - 8 Dette gælder også, hvis dette bidrag gives i
 - Åndens kraft. Derfor er det også en fortolkningshistorisk misforståelse, når Wright benægter, at hans skelnen mellem grundlaget for henholdsvis initial/præsentisk og endelig retfærdiggørelse bringer det reformatoriske anliggende i fare. Wrights argument for sin benægtelse er, at det nævnte levede liv ikke er levet i den troendes egen, men i Helligåndens kraft (Wright 2009, 167-168). Som følge af Wrights forståelse af retfærdiggørelsen på dommens dag som værende baseret på det i Helligåndens kraft levede liv, er Wright blevet kritiseret for at lede mennesker til at rette deres tillid til andre end Kristus alene. Wrights svar herpå er, udover hans tilkendegivelse af, at han synes, kritikken er latterlig (Wright 2009, 181) og vildledende (Wright 2009, 211) og ikke "tilstrækkeligt trinitarisk" (Wright 2009, 212), at han erklærer sig *skyldig* (Wright 2009, 163-164), og at troen, netop en "full and complete trust in Jesus" da også retter sig mod Helligånden i tillid til hans værk (Wright 2009, 85-86). Svaret forekommer malplaceret, da kritikken handler om *fiducias* objekt i retfærdiggørelsen.
 - 9 Habakkuk 2,4 er en "redefinition of the covenant community (...) Paul's point in using Habakkuk in this way, is that *when* that redefinition comes about, the demarcating characteristic of the covenant people is to be precisely their *faith*" (Wright 1991, 148-149, emfaser oprindelige; Wright 2009, 125). Kristi komme er tidspunktet, "when God's people would be defined, justified, declared to be God's people indeed, on the basis of faith" (Wright 2009, 107).
 - 10 Seifrid bemærker blandt andet, at det ikke kun er systemer, men også narrativer, der kan blive illegitimt indlæst i en diskursiv tekst, og at faren for, at det sker, stiger uden et tilrådeligt "criterion of explicit markers".
 - 11 At den mosaiske pagt er en nådepagt, mener Wright ses af, at befrielsen fra Egypten i narrativet går forud for lovgivningen (Wright 2009, 203-205, 215). Den ovenfor nævnte fortolkningshistoriske misforståelse skaber begrebsklarhed.
 - 12 Jeg har andetsteds (Techow 1999, 74-91) diskuteret denne tekst i detaljer med henblik på dette spørgsmål.
 - 13 Jeg henviser til min prisopgavebesvarelse

- (Techow 1999) for mere detaljeret argumentation. Min forståelse af flere centrale ting er modnet betragteligt siden dette arbejde, ikke mindst afgudsbegrebet og retfærdiggørelseslæren, hvilket har konsekvenser for den præcise forståelse af, hvad den mosaiske pagt er betinget af, og pagtsbegrebets forklaringspotentiale. Men at forholdet mellem Abrahamspagten og den mosaiske pagt er relationsstrukturelt antitetisk i Paulus' forståelse, mener jeg stadig.
- 14 Wright bestemmer Kristi trofasthed (pi,stij) nærmere som hans israelitiske pagtstroskab: "his faithfulness unto death, the redeeming death (...) Jesus has done what Israel was called to do but, because of its own sin, could not do (...) It was not so much that 'God needed a sinless victim', though in sacrificial terms that is no doubt true as well, as that 'God needed a faithful Israelite', to take upon himself the burden of rescuing the world from its sin and death" (Wright 2009, 178). Det er altså netop som erstatning for Israel, at Kristus frelser.
 - 15 Se for eksempel Genesis 18. Seifrid peger i øvrigt på, at der i det hele taget er forbløffende få syntagmatiske forbindelser mellem retfærdighedsterminologierne og pagtsterminologierne, begge terminologiers respektive store hyppighed taget i betragtning. De to terminologier forbindes overraskende sjældent sprogligt.
 - 16 Hvordan dette forenes med Wrights teori om, at retfærdiggørelsen er en konstatering af pagtsmedlemskabsstatus efter dens egentlige etablering, ved jeg ikke.
 - 17 Wrights benægtelse af, at tanken om tilregning af Kristi syndfrie liv findes hos Paulus, er ikke noget nyt. Doktrinen præcise indhold og eksegetiske berettigelse har endda for nylig været genstand for diskussion blandt evangelikale eksegeter. Den bedste eksegetiske behandling af emnet, jeg har læst, og som i øvrigt forsva-
 - rer doktrinen eksegetiske berettigelse, er Carsons (Carson 2004b). Den benægtende side repræsenteres i samme bog af Robert Gundry (Gundry 2004). Jeg anvender her en central pointe i Carsons artikel (se sammenfattende Carson 2004, 77-78) på Wright.
 - 18 Et af Wrights hovedargumenter for, at den endelige retfærdiggørelse vil ske på grundlag af hele det i Helligåndens kraft levede liv med dets gerninger, består i henvisninger til de sædvanlige *loci classici* om den endelige dom som svarende til gerninger, der for Wright viser, at retfærdiggørelsen er gerningsbaseret (Gal 5,19-21; 6,8; Rom 2,5-16; 14,10-12; 1 Kor 3,12-15; 4,4-5; 6,9; 2 Kor 5,10) (Wright 2009, 158-161). Argumentet er velkendt, og er blevet besvaret tilstrækkeligt tilfredsstillende af eksegeter fra det reformatoriske paradigme til, at dette stadig står med det største forklaringspotentiale over for den samlede tekstuelle datamængde (for en ny oversigt, taxonomi og litteratur, se Ortlund 2009). Argumentet kan således ikke bære den vægt, Wright tilskriver det.
 - 19 Dette sidste punkt (5) er i øvrigt et centralt eksempel på, hvad jeg begynder at se som kendetegnende: Jo mere man forsøger at forstå Paulus *teologisk* og som en højkompetent og konsistent teologisk tænker, jo vanskeligere bliver det at fastholde det nye perspektivs opgør med det reformatoriske paradigmes retfærdiggørelsesforståelse i klar form. Således begyndte både Wright og J. D. G. Dunn med relativt radikale og klare opgør med den reformatoriske forståelse, men har siden modificeret skarpheden og er blevet væsentligt mere mudrede i mælet. Deres respektive syn-teser er stadig opgør, men lider mangel på indre klarhed. Jeg har her anført nogle af uklarhederne hos Wright og henviser for flere til Seifrid's respons (Seifrid 2008; se endvidere, særligt med henblik på Dunn, Kim 2002).

LITTERATUR

- Carson, D. A. 2001: "Summaries and Conclusions." I Carson, D. A., P. T. O'Brien, og M. A. Seifrid, (red.) 2001, 505-548.
- Carson, D. A. 2004a: "Mystery and Fulfillment: Toward a More Comprehensive Paradigm of Paul's Understanding of the Old and the New." I Carson, D. A., P. T. O'Brien, og M. A. Seifrid, (red.) 2004, 393-436.

- Carson, D. A. 2004b: "The Vindication of Imputation: On Fields of Discourse and Semantic Fields." I I Husbands, M. og D. J. Treier (red.), 46-78.
- Carson, D. A., P. T. O'Brien, og M. A. Seifrid, (red.) 2001: *Justification and Variegated Nomism. Volume I: The Complexities of Second Temple Judaism*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Carson, D. A., P. T. O'Brien, og M. A. Seifrid, (red.) 2004: *Justification and Variegated Nomism. Volume II: The Paradoxes of Paul*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Dunn, J. D. G. 1992: "The Justice of God. A Renewed Perspective on Justification by Faith." *Journal of Theological Studies* 43: 1-22.
- Gundry, R. H. 2004: "The Nonimputation of Christ's Righteousness." I Husbands, M. og D. J. Treier (red.) 2004, 17-45
- Husbands, M. og D. J. Treier (red.) 2004: *Justification: What's at Stake in the Current Debates*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Kim, S. 2002: *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel*. Tübingen: Mohr.
- O'Brien, P. T. 2004: "Was Paul a Covenantal Nomist?" I Carson, D. A., P. T. O'Brien, og M. A. Seifrid, (red). 2004, 249-296.
- Ortlund, D. 2009: "Justified by Faith, Judged according to Works: Another Look at a Pauline Paradox." *Journal of the Evangelical Theological Society* 52: 323-339.
- Räsänen, Heikki 1983: *Paul and the Law*. Mohr Siebeck.
- Seifrid, M. A. 1994: "Blind Alleys in the Controversy over the Paul of History." *Tyndale Bulletin* 45: 73-95.
- Seifrid, M. A. 2000a: "In What Sense is 'Justification' a Declaration?" *Churchman* 114: 123-36.
- Seifrid, M. A. 2000b: *Christ, Our Righteousness: Paul's Theology of Justification*. Downers Grove, Intervarsity Press.
- Seifrid, M. A. 2001: "Righteousness Language in the Hebrew Scriptures and Early Judaism". I Carson, D. A., P. T. O'Brien, og M. A. Seifrid, (red). 2001, 415-442.
- Seifrid, M. A. 2004: "Paul's Use of Righteousness Language Against Its Hellenistic Background" I Carson, D. A., P. T. O'Brien, og M. A. Seifrid, (red). 2004, 39-74.
- Seifrid, M. A. 2008: The Narrative of Scripture and justification by Faith: A Fresh Response to N. T. Wright 2008, no. 72. *Concordia Theological Quarterly*: 19-44.
- Techow, N. 1997: Paulus' Teologi om Loven i Rom 1:18-3:20. (speciale, Københavns Universitet) København: Arken, 1998 (http://e.dbi.edu/file.php/1/NRT/Speciale/NRT_Speciale.pdf).
- Techow, N. 1999: Covenant Theology in Paul's Letters. (prisopgavebesvarelse, Københavns Universitet) (http://e.dbi.edu/file.php/1/NRT/Prisopgave/Techow_N_Covenant_Theology_in_Paul_s_Letters.pdf).
- Techow, N. 2004: 'Sinners' and Works of Law' in Gal 2:15-21. A Study in Paul's Line of Thought. (ph.d. afhandling, Københavns Universitet) (http://e.dbi.edu/file.php/1/NRT/phd-afhandling/_Sinners_-and-Works-of-Law-in-Gal2-15-21.PDF).
- Wright, N. T. 1978: "The Paul of History and the Apostle of Faith." *Tyndale Bulletin* 29: 61-88.
- Wright, N. T. 1991: *The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology*. Edinburgh: T&T Clark.

- Wright, N. T. 1995: "Romans and the Theology of Paul". I Pauline theology, Volume 3. Romans, red. D.M. Hay og E.E. Johnson, 30-67. Minneapolis: Fortress Press.
- Wright, N. T. 2003a: "New Perspectives on Paul." Forelæsning ved the 10th Edinburgh Dogmatics Conference: 25-28 August 2003, Rutherford House, Edinburgh. (<http://www.Wrightrightpage.com>)
- Wright, N. T. 2003b: The Resurrection of the Son of God. Minneapolis: Fortress Press.
- Wright, N. T. 2009: Justification. God's *Plan and Paul's Vision*. London: SPCK.

FORFATTEROPLYSNING

Nicolai Techow
Adjunkt i Ny Testamente
Dansk Bibel-Institut
Frederiksborggade 1B, 1.
1360 København K
nt@dbi.edu
+45 33 69 55 24

FORNYER ELLER FORVANSKER AF TROEN?

N.T. Wright i dogmatisk belysning



Professor, theol. dr. Asger Chr. Højlund

RESUMÉ: Det var i forbindelse med arbejdet med kristologien, ikke mindst med den historiske Jesus, artiklens forfatter første gang stødte på N.T. Wright. Wrights væsentlige bidrag på dette felt kunne i høj grad have fortjent en behandling i denne artikel. Men Wright er inden for de seneste år i stigende grad blevet forbundet med det nye Paulus-perspektiv. Og hvor hans bidrag til studiet af den historiske Jesus ikke synes at have påkaldt sig kritik fra repræsentanter for den teologi, Menighedsfakultetet er en del af, kan det samme bestemt ikke siges om hans bidrag til Paulus-perspektivet. Det bliver derfor dette bidrag, og her først og fremmest forståelsen af retfærdiggørelsen, denne artikel kommer til at koncentrere sig om.

N.T. Wright og det nye Paulus-perspektiv

Det var Krister Stendahls artikel "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West" fra 1963, der indvarslede det, der senere skulle blive det nye perspektiv. I denne artikel slog Stendahl stærkt til lyd for, at det var udtryk for en luthersk fejllæsning at forbinde Paulus' retfærdiggørelseslære med et samvittighedspint menneskes kamp for at finde en nådig Gud. Ifølge Stendahl handlede Paulus' retfærdiggørelseslære om helt andre og langt mere jordnære ting, nemlig om, hvordan hednin-

ger kunne få adgang til kirkens fællesskab (George 2004, 442ff).

Det var imidlertid E.P. Sanders, der med sin *Paul and Palestinian Judaism* fra 1977 satte den bevægelse i gang, der ret hurtigt fik betegnelsen *The New Perspective on Paul* (jf. O'Brien 2004, 249-296). Det nye ved denne bevægelse var ikke mindst et andet syn på datidens jødedom. Det gængse billede af jødedommen som en lovreligion, hvor et menneskes gudsforhold afhang af dets egne gerninger, holdt ifølge Sanders ikke stik – også her blev der peget på reformationen som årsag til den fejlagtige for-

ståelse af jødedommen på nytestamentlig tid. Det afgørende for jødisk bevidsthed var pagten og dermed Guds nådige udvælgelse. Det var på den basis, loven blev givet, og livet under loven skulle leves (jf. Sanders' betegnelse for datidens jødedom: *Pagtsnomisme*). Loven udgjorde dermed ikke *basis* for en jødes gudsrelation – loven handlede med Sanders' kendte formulering ikke om "getting in". Dens forordninger og forskrifter, herunder også forskrifterne om, hvordan man kunne få tilgivelse for sine synder, udgjorde alene *rammen* for ens liv som jøde (jf. formuleringen "staying in"). Som Sanders sammenfatter grundforståelsen i datidens jødedom: "Salvation is by grace but judgement is according to works; works are the condition of remaining 'in', but they do not earn salvation" (Sanders 1977, 543).¹

Og anderledes opfattede Paulus ifølge Sanders heller ikke jødedommen. Det var ikke det, at den skulle være præget af en ren og skær gerningsretfærdighed, der var årsagen til hans opgør med den. Det var det, at man blev ved med at holde fast i den gamle pagt, efter at denne pagts opfylder og afløser, Kristus, var blevet åbenbaret. Med ham var der lagt en ny grund for Guds forhold til mennesker, en ny nådepagt, nu også åben for hedninger. Og hvor overholdelsen af Mose lov havde været kendetegnet for tilhørsforholdet til den gamle pagt, var det troen på og lydigheden mod Kristus, der var kendetegnet for tilhørsforholdet til den nye. Det var derfor, Paulus vendte sig så stærkt imod dem, der ville have de kristne til at fastholde Mose lov og dens forskrifter – ikke det, at den krævede gerninger. Det betyder, at vi med den kristendom, Paulus forkynder, ikke står over for en helt anden type tro eller gudsrelation end datidens jødedom. I begge typer tro handlede det om en tro, der havde sin basis i Guds nådige udvælgelse. Og i begge typer tro handlede

det om en tro, som indebar gerninger, hvorefter mennesket en dag skulle dømmes.

Disse ansatser blev ret hurtigt fulgt op af James D.G. Dunn, blandt andet i form af en nærmere indkredsning af, hvad Paulus forstod ved de "lovgerninger", han gør så kraftigt op med i Galaterbrevet.² Heller ikke for Dunn drejede det sig om et opgør med gerninger i al almindelighed, men med de gerninger, der tjente til at adskille jøder fra hedninger, de såkaldte "boundary markers": Spiseforskrifter, omskærelse og så videre. Det var altså først og fremmest en sådan selvhævdende og udskillende brug af loven, Paulus gjorde op med.

Og på samme tid, ja faktisk lidt før, er det, at N.T. Wright kommer på banen med sine første bidrag til studiet af Paulus,³ med den samme iver efter at læse ham i hans egen historiske (og det vil først og fremmest sige jødiske) kontekst, og med den samme iver efter at holde reformationstiden og dens problemstillinger ude, når det drejede sig om at nå til en grundlæggende forståelse af evangeliet.

Det siger sig selv, at dette har fremkaldt reaktioner. Det er jo afgørende ting, der røres ved, ikke mindst for en reformatorisk forståelse. Ikke nok med at nogle inden for det nye perspektiv (det gælder for eksempel Sanders) sætter store spørgsmålstejn ved, hvor central og vigtig retfærdiggørelseslæren egentlig er for Paulus. Der sættes tilsyneladende også spørgsmålstejn ved dens afgørende indhold: At der med Kristus er banet en helt ny vej i forhold til lovens vej, en vej uden gerninger, ved tro alene – altså det reformatoriske "troen alene" og "Kristus alene". Og dette hænger tilsyneladende sammen med et syn på menneskets egne muligheder i frelsen, som står i klar modsætning til den reformatoriske forståelse af menneskets syndighed og dermed totale afhængighed af Kristus. Et nedslag

af disse reaktioner har vi i det stort anlagte og først og fremmest historisk-eksegetisk argumenterende to-bindsværk *Justification and Variegated Nomism* fra henholdsvis 2001 og 2004.⁴

Det siger ligeledes sig selv, at det var dette, og ikke Wrights bidrag til kristologien, jeg måtte tage op, når nu opgaven var at komme med en dogmatisk belysning af Wright. Men hvordan gribe det an? Jeg er jo grundlæggende enig med Wrights insisteren på nødvendigheden for kirken i "soaking itself in the Scriptures themselves", når det drejer sig om at forstå evangeliet (Wright 2009, 85).⁵ Hvor meget jeg ikke bare af fag, men af teologisk overbevisning ønsker at betone bekendelsens betydning for tro og teologi, forstår jeg bekendelsen som en henvisning til Skriften. At det ikke betyder, at man uden videre skifter bekendelsen ud til fordel for en ny teori inden for bibelforskningen, er én ting. Men det betyder under alle omstændigheder, at arbejdet med det bibelske stof i dets egen – og det vil også sige dets rigtige historiske – kontekst må spille en afgørende rolle, når vi skal forholde os til disse ting. Samtidig må jeg jo erkende, at vi hermed bevæger os ind på et område, som ikke er mit fag. Jeg har derfor valgt at gøre det sådan, at jeg kommer med en overordnet fremstilling af Wrights forståelse af disse ting, og så søger at forholde mig til, om der er den modsætning til reformatorisk forståelse, som der bliver lagt op til, og hvori denne i givet fald består.

Her er vi i den heldige situation, at Wright så sent som i år har udgivet en bog, hvori han, ikke mindst på baggrund af udfordringen fra bogen *The Future of Justification: A Response to N.T. Wright* af amerikanske John Piper og fra bogen *Justification and Variegated Nomism*, prøver at give en samlet fremstilling af sin forståelse af Paulus' retfærdiggørelseslære. Det bliver

først og fremmest fremstillingen i denne bog, jeg vil forholde mig til. Vi begynder det sted, hvor han selv begynder sin fremstilling, nemlig med understregningen af den store sammenhæng for retfærdiggørelseslæren.

Den store sammenhæng for retfærdiggørelseslæren (Abrahamspagten og Israels rolle)

I den vestlige kirke – ikke bare de reformatoriske, men også den katolske – har kristendom og tro, og da ikke mindst retfærdiggørelse, handlet om det enkelte menneske og dets forhold til Gud. Vi har, som Wright siger det med et billede, han igen og igen vender tilbage til, opfattet forholdet mellem os og Gud, som man i gamle dage opfattede forholdet mellem jorden og solen: Det var solen, der cirkulerede omkring jorden, det vil sige Bibelen handlede fra først til sidst om mennesket og dets relation til Gud, og om dets frelse. Og det er ikke, fordi Wright ønsker at tale dårligt om betydningen af den personlige gudsrelation, tværtimod: "Knowing God for oneself, as opposed to merely knowing or thinking *about* him, is at the heart of Christian living" (Wright 2009, 23). Men for Wright er det afgørende at se dette i et større perspektiv. Retfærdiggørelsen har Gud i centrum og handler om hans forhold til hele verden. "God made humans for a purpose: not simply for themselves, not simply so that they could be in relationship with him, but so that *through* them, as his image-bearers, he could bring his wise, glad, fruitful order to the world" (Wright 2009, 23f). Der er, hvad Wright kalder et kosmisk eller universelt perspektiv over det bibelske budskab, et perspektiv som man har haft mere sans for i den østlige kirke, og som også kendetegnede jødedommen på Paulus' tid (se for eksempel Wright 2009, 57).

En vigtig baggrund for dette finder vi ifølge Wright i Abrahamspagten og dens betydning for jøder på nytestamentlig tid. For løftet i 1 Mos 12 og 15 går jo ud på, at Gud igennem Abraham og hans sæd vil velsigne jorden. Baggrund for dette løfte er det, der er gået forud i 1 Mos 3-11, beretningen om syndefaldet og dets ødelæggende konsekvenser for de første mennesker og menneskeheden som helhed (se for eksempel Wright 2009, 127). Det er menneskets synd og den ødelæggelse af de indbyrdes relationer og hele Guds skaberværk, det har medført, der er baggrunden for Abrahamspagten. Det er også en grundtanke i hans bøger om den historiske Jesus. Adam mistede ved sin ulydighed den skabelsesmæssige velsignelse. Men nu begynder Gud så at sige forfra med Abraham. Igennem hans slægt skal den tabte velsignelse igen blive menneskene og verden til del.⁶

Det er dermed på ingen måde – som John Piper opfatter den centrale plads, Abrahamspagten får hos Wright (Wright 2009, 95 og 178f) – sådan, at Paulus' udfoldelse af retfærdiggørelsen derved indskrænkes til kun at handle om Israel. Og det er heller ikke sådan, at hans retfærdiggørelseslære derved alene bliver et spørgsmål om ydre tilhørsforhold, om sociologi eller ekklesiologi (jf. Krister Stendahl). Abrahamspagten har hele tiden dette universelle mål. Og det drejer sig hele tiden om, hvordan den synd, der har ødelagt skaberværket, kan tilintetgøres.⁷ Wright ønsker betonet at fastholde "det gamle perspektivs" fokus på synd- og skyldspørgsmålet som den afgørende baggrund for Guds indgriben (se for eksempel Wright 2009, 118, 126f, 200f, 220ff). Det, som han blot ønsker at betone, er, at det i bibelsk sammenhæng ikke sker uden om denne "mellemstation", der hedder løftet til Abraham og hans slægt.

Her er det imidlertid vigtigt at se, hvad

Paulus ifølge Wright forstår ved denne "mellemstation". Mange tænker umiddelbart på Kristus som den, der i sidste instans sigtes til. Og som vi om lidt skal se, spiller Kristus også en helt afgørende rolle i alt dette. Men det gør han ifølge Wright ikke uden om Israel og det, Gud havde bestemt med det. Det var Israels folks bestemmelse at være en kanal for Guds velsignelse til hele verden, ja, at *være* løsningen på menneskenes problem (se for eksempel Wright 2009, 195). Det var ifølge Wright i forlængelse af dette, Esajas 49,6 blev forstået på Jesu tid: "Derfor gør jeg dig til et lys for folkene, for at min frelse skal nå til jorden ende". Og som Wright søger at vise det, blandt andet igennem en meget spændende udlægning af Rom 1,18-3,20 (Wright 2009, 182-201), var det også sådan, Paulus forstod det. Ordene i Rom 2,17ff om jøderne, der er stolte af Gud og kender hans vilje, og som "tiltror sig selv at være vejleder for blinde, lys for dem i mørke, opdrager for uforstandige", er ikke ironi. De afspejler jødernes faktiske bestemmelse.

Og denne bestemmelse er ikke ophævet. Hvis man opfatter Rom 1,18-3,20 sådan, får man store problemer med den betydning, spørgsmålet om Israel har i Rom 9-11 – og Efeserbrevet. En af Wrights vigtigste og i mine øjne mest virkningsfulde anklager mod sine modstandere er, at de med deres snævre, personlige fokus på, hvad retfærdiggørelse betyder hos Paulus, mangler at gøre rede for sider ved Paulus' teologi, som tydeligvis er vigtige for ham selv. At forstå er som at lægge et puslespil, som Wright et sted forklarer sin historiske metode. Det er først, når det billede, man får frem, inkluderer alle brikker (og ikke nogle af dem endnu ligger ubrugt), at opgaven er løst. Alt for mange forsynder sig, i deres koncentration omkring enkelte problemer og deres løsning, mod dette princip. Når Israels-spørgsmålet

bliver ved med at optage Paulus så meget, og når det, Paulus siger om retfærdiggørelsen i Efeserbrevet, i så høj grad *også* handler om enheden mellem jøder og hedninger (Ef 2,11-22), så er det, fordi Israel ikke er ude af billedet. Guds løfte til Abraham var et løfte om Israel. Sådan forstod jøderne det på Paulus' tid, og sådan forstod Paulus det også. Det er ikke mindst her, Wright adskiller sig fra traditionel udlægning, og hvor det nye perspektivs anliggende viser sig.

Dommen over Israel

Israel er imidlertid langt fra den velsignelse, de ifølge løftet til Abraham skulle være bærere af – det er en anden af de væsentlige forudsætninger for Paulus' retfærdiggørelseslære. En af de ting, Wright er blevet kendt for, er hans tale om, at Israel endnu befinder sig i eksilet. Et omdrejningspunkt for hans forståelse af dette er 5 Mos 27-29, Moses' formaning til Israel om at blive i pagten, med henvisningen til velsignelsen, der knytter sig til det, men også med truslen om den forbandelse, der følger af ikke at holde sig til pagten. Eksilet blev tydeligvis forstået som en virkeliggørelse af denne forbandelse. Og ifølge Wright er jøderne både på Jesu og på Paulus' tid stadig præget af bevidstheden om at befinde sig der.

Det er der åbenbart mange af Wrights fagkolleger, der ikke rigtig tror på. Det gælder folk inden for det nye perspektiv (dette er tydeligvis et af de områder, der adskiller Wright fra andre fremtrædende repræsentanter for det nye perspektiv), og det gælder hans angribere inden for det gamle perspektiv. Israel er jo vendt tilbage fra eksilet. Det enorme tempelkompleks og den stolthed, det gav jøderne, og deres selvbevidsthed i det hele taget, vidner ikke om nogen bevidsthed om at være i et eksil og under Guds forbandelse. Hvis det virkelig skulle være det, der præger dem, hvorfor

udgør jødisk levevis stadigvæk en sådan tiltrækningskraft i den første kirke, som det tydeligvis gør (jf. både Galaterbrevet og Hebræerbrevet)?

Men det handler ifølge Wright om, at jøderne samtidig med dette var sig bevidst, at de endnu var langt fra det herredømme og den lykketilstand, som løfterne om en hjemkomst fra eksilet indebar. Det var jo det, der gennemsyrede samtidens apokalyptiske forventninger. Derfor ser vi også, hvordan man er ivrigt optaget af diskussioner af, hvem der skal få del i den kommende æon, det vil sige hvem det sande Israel er. I den slags diskussioner spiller loven naturligvis en dominerende rolle. Hvilke lovgøringer skal der til, for at man kan regnes til det sande Israel, der skal få del i den kommende æon?⁸

Det er på denne baggrund, man må forstå Galaterbrevet. Judaisterne eller de jøder, der var kommet fra Jerusalem, så stadig overholdelsen af Mose lov som et afgørende udtryk for tilhørsforholdet til Guds folk. Og dette afvises da på det skarpeste af Paulus, blandt andet med en henvisning til, at loven ikke bringer velsignelse, men forbandelse. Det er værd at lægge mærke til Wrights begrundelse for det. Han har nemlig to. Den ene svarer til Dunns standpunkt: Man bruger loven som en "boundary marker". Det, man er optaget af, er spiseforskrifterne, omskærelsen, sabbatsoverholdelsen og så videre, altså alt det der markerer forskellen i forhold til hedninger. Men dermed bruges loven ikke blot i strid med Guds hensigt med Abrahampagten, nemlig at Guds velsignelse skulle nå ud til folkene med Israel som redskab. Ved at fastholdes i det specifikt jødiske fastholdes man dermed også i den historie, der står under eksilets og dermed forbandelsens fortegn – det er unægtelig en noget anden begrundelse for Paulus' opgør med loven end den, man er

vant til i reformatorisk sammenhæng. Der er tilsyneladende ikke megen fornemmelse for loven som det, der afslører synd, i dette. Og så får vi let billedet af det nye perspektiv som dem, der helt har mistet blikket for synd og nåde, og hvor det hele går op i den nesidige og rent humanistiske spørgsmål som forholdet mellem folkegrupper.

Men Paulus' begrundelse for at afvise loven hænger ifølge Wright i høj grad også sammen med, at loven rent faktisk ikke bliver overholdt og derfor kun kan gøre én ting, nemlig minde jøderne om deres synd. Det er ikke mindst det, Rom 2,17-3,20 viser. Og igen og igen anføres Rom 4,15 om, at "loven fremkalder vrede" som et belæg for det. Wright kan i den forbindelse inddrage Adams fald som den dybest liggende begrundelse for dette (Wright 2009, 196) – jødernes uformåen er en afsløring af menneskets synd. I dette stykke er der for mig at se et klart sammenfald mellem Wrights eksegese og den reformatoriske forståelse. Dermed er vi fremme ved Wrights udfoldelse af Paulus' retfærdiggørelseslære.

Retfærdiggørelsen

Selve ordet retfærdiggørelse hører hjemme inden for rettens sammenhæng. Det var i sin tid Melancthon, der så det, og det vil langt de fleste eksegeter i dag også sige. For Wright spiller denne indsigt en afgørende rolle.

Den retslige ramme i Det Gamle Testamente og på gammeltestamentlig tid er altid pagten, siger Wright sammen med mange andre (mens flere af folkene bag *Justification and Variegated Nomism* tydeligvis er uenige). Det er den, der sætter rammen mellem en hersker og hans undersætter og mellem Gud og hans folk. At være "retfærdig" er at være "i overensstemmelse med pagten". Det gælder både kongen/Gud og undersætterne/folket, selv om det, der

ligger i den enes og den andens retfærdighed, er meget forskelligt: Kongens/Guds retfærdighed består i, at han beskytter sit folk og opretholder retten, blandt andet ved at dømme retfærdigt, undersåttens/folkets retfærdighed består i, at man holder sig til kongen/Gud og lever i overensstemmelse med pagtsbetingelserne.

Men her er det ikke uvæsentligt, hvilken pagt vi taler om. Spørger man Paulus, er der for Wright ingen tvivl: Den basale pagt for Guds forhold til sit folk er Abrahampagten, med dets løfte om gennem Abrahams sæd at velsigne jorden og med dets fremhævelse af troen som menneskets opfyldelse af pagten. Det er inden for denne ramme, vi må forstå Guds retfærdighed og hans retfærdiggørelse af syndere.

Guds retfærdighed kan i dette lys godt omtales som hans trofasthed mod pagten, hans fastholdelse af løftet og hans vilje til at opfylde det. Det er det, de undertrykte til alle tider ser hen til (jf. Davidssalmerne), også i det 1. århundredes længsel efter Guds endelige indgreb. Guds retfærdighed er, som Wright et sted siger det, "God's utter commitment to put things right" (Wright 2009, 65). Men til forskel for mange andre, som tænker i samme baner, lægger Wright ikke skjul på, at der i dette begreb også ligger et straffende aspekt. Som belæg for det henviser Wright ofte til 5 Mos 27-29, løftet om velsignelsen ved at holde sig til pagten og truslen om forbandelsen ved at svigte den. Som vi allerede har set, er dette ifølge Wright ikke bare en løs trussel. Straffen er allerede i fuld virksomhed i den historie, Israel er en del af, og står som en hindring for, at løfterne kan føres ud i livet.

Et sidste element i Wrights forståelse af dette, inden vi går over til at se på udfoldelsen af dette i evangeliet, er igen *folkets* plads i det grundlæggende løfte. For som vi har set, blev løftet om velsignelse gennem

Abrahams sæd i datidens jødedom opfattet som noget, der skulle virkeliggøres gennem folket. Og anderledes tænker Paulus ifølge Wright ikke – uanset betoningen af opfyldelsen af løftet i Kristus.

Centrum i Paulus' forkyndelse er, at denne retfærdighed nu er åbenbaret i og igennem det, Jesus sagde og gjorde, og det, der skete med ham.⁹ Og med det tænker Wright tydeligvis også på Jesus som stedfortræder. Det ligger allerede i Messiasbetegnelseens korporative karakter: "The Messiah' is the one who draws Israel's long history to its appointed goal" (Wright 2009, 103).

En afgørende baggrund for dette er opstandelsen. For opstandelsen er jo den virkeliggørelse af løftet til Abraham, man har set frem imod: De døde opstandelse, friheden fra fjenderne, genindsættelsen i skabelsens velsignelse – foreløbig kun opfyldt på en, nemlig Jesus (se for eksempel Wright 2009, 101). Det betyder imidlertid ikke, at Jesu død springes over. Tværtimod kaster opstandelsen lys ind over Jesu død og viser, hvad den handlede om. Som Wright blandt andet skriver i sin lange udlægning af Rom 3,21-26: "God's grace accomplishes the new exodus, the *apolytroisis*, (...) in and through the representative Messiah, whom God 'put forward' (the language is sacrificial) to be the place and means of propitiation (*hilasterion*), through his faithfulness (...) and by his sacrificial blood. The result is that, though in his forbearance God has previously 'passed over' sins, not dealing with them as they deserved, the cosmic moral deficit has now been put right, displaying God's faithfulness and justice to the world" (Wright 2009, 204).

Læs citatet nøje igennem. Skulle der herske tvivl om, hvorvidt Wright opfatter Jesu gerning som stedfortrædende, må alene et citat som dette feje den slags tvivl

til side. Ja, skal man bruge en dogmatisk term for dette, tales der her om Jesu død som stedfortrædende straffidelse. Det er i høj grad også denne del af "Israel's long history", forbandelseshistorien, Jesus "draws to its appointed goal". Han måtte tage forbandelsen på sig, for at Abrahamsvelsignelsen kunne nå sit mål, det vil sige nå ud til alle (se for eksempel Wright 2009, 123ff).

Men i dette, at Jesus går i Israels sted, ligger der i citatet også, at Jesus virkeliggør det, som Gud havde kaldet sit folk til. En af de omdiskuterede detaljer i Wrights udlægning af de centrale retfærdiggørelsesudsagn er, at han forstår udtrykket *pistis Christou* som en subjektiv genitiv: Kristi tro eller troskab (hvor det normalt oversættes som en objektiv genitiv: Tro på Kristus, se for eksempel Wright 2009, 117f og 203f). Hvor Israel – og vi mennesker i det hele taget – var kendetegnet af troløshed (Rom 3,3), er Kristus kendetegnet af det modsatte, nemlig af tro. Uanset berettigelsen i en sådan oversættelse (og den kan uden tvivl diskuteres) er den under alle omstændigheder et vidnesbyrd om, hvor centralt tanken om Kristus som vor stedfortræder står i Wrights udlægning – her som stedfortræderen for vores *liv*.¹⁰

Dermed er vi fremme ved forståelsen af selve retfærdiggørelsen – det foregående har "kun" været baggrund og forudsætning. Rammen er stadigvæk Abrahamspagten. Det betyder for det første, at der ifølge Wright er en vigtig etnisk dimension ved retfærdiggørelsen. Wright gør meget ud af at argumentere for, at Paulus' retfærdiggørelseslære i første omgang svarer på et ganske bestemt spørgsmål, nemlig om hvem der rettelig tilhører Guds folk. Det er det, der er problematikken i Galaterbrevet: Peter, der har trukket sig tilbage fra spise-fællesskabet med de hedningekristne og dermed lægger op til, at det stadig er loven,

der gælder som markør for det fulde tilhørsforhold til Guds folk. Og Paulus, der svarer ved at henvise til Kristus og troen som det afgørende for dette (Gal 2,16) og netop her bruger ordet retfærdiggørelse (Wright 2009, 111-118). Det er dette spørgsmål om *status* i forhold til Gud og hans folk, der er på spil, og som retfærdiggørelseslæren er et svar på. For Wright hænger dette etniske perspektiv nøje sammen med Abrahampagten og dens målsætning, nemlig at Gud via Abrahams sæd skulle skabe ét folk af jøder og hedninger.

Men som vi har set, begrænser dette sig ikke til et spørgsmål om etnicitet. Splittelse og fjendskab er jo en konsekvens af synden. Baggrunden for Abrahampagten er, som Wright igen og igen understreger det, 1 Mos 3-11. Inkluderingen i det folk, som Abrahamsløftet taler om, betyder derfor en befrielse, ikke bare fra syndens konsekvenser, men fra syndens skyld (se for eksempel Wright 2009, 126f og 133f). Det er vigtigt at understrege, fordi der af Wrights modstandere sættes spørgsmålstegn ved, om han forbinder retfærdiggørelse med syndstilgivelse.¹¹ Det passer i hvert fald ikke på denne bog: "But since, in Romans 3, Paul's point is that the whole human race is in the dock, guilty before God, 'justification' will always then mean 'acquittal', the granting of the status of 'righteous' to those who *had* been on trial – and which will then also mean, since they were in fact guilty, 'forgiveness'" (Wright 2009, 90).

En anden konsekvens af Wrights betoning af Abrahampagten er, at det medfører en *forensisk* forståelse af retfærdiggørelsen. Det er noget, Wright lægger endog meget vægt på (se for eksempel Wright 2009, 90ff). Når det drejer sig om en pagt, drejer det sig også om retten i den form, Det Gamle Testamente kender den. Og dermed bliver Gud også dommeren, der gør op med

den, der bryder pagten, og oprejser den, der holdt sig til den. Og afgørelsen, retfærdiggørelsen, tager her form af en kendelse. Den er dommerens *erklæring* af, hvem der rettelig tilhører pagten og dermed har del i dens velsignelse.

Denne forståelse betyder for det første en afvisning af enhver forståelse af retfærdiggørelsen som processuel forvandling (at man effektivt *gøres* retfærdig, sådan som katolsk teologi gennemgående har forstået ordet). Det er jo ikke det, der foregår i en retssal. Her fældes der en dom, der siger noget om den anklagedes status, og hvor kendelsen har øjeblikkelig og afgørende betydning for denne status.

Men denne forensiske forståelse bruger Wright også til at afvise imputationstanken, forståelsen af retfærdiggørelsen som en overførelse af Kristi retfærdighed til den troende. For dermed sniger man ifølge Wright igen erhvervelsen af en moralsk kvalitet ind i sin forståelse af retfærdiggørelsen, i stedet for at fastholde dens rent forensiske betydning: At det drejer sig om en kendelse, der handler om status (se for eksempel Wright 2009, 68-70; 206). Også dette opgør er noget, der fylder meget hos Wright. Og da han udtrykkeligt og betonet forbinder imputationstanken med reformatørernes forståelse – som altså ifølge Wright er en misforståelse – er det klart, at det må give anledning til nogle overvejelser.

Tilregningen af Kristi retfærdighed spiller uden tvivl en vigtig rolle i klassisk reformatorisk teologi.¹² Den udgør en væsentlig basis for den trøst, budskabet om retfærdiggørelsen af syndere er forbundet med. For Guds domstol skal vi ikke bestå ved vores egen retfærdighed, for den er gennemhullet af synd, men ved en retfærdighed, vi får skænket. Det handler med andre ord om Kristi stedfortrædende eller fremmede retfærdighed og dens afgørende betydning

” Talen om tilregningen af Kristi (aktive og passive) retfærdighed er en legalistisk tanke, som simpelthen ikke hører hjemme i en bibelsk forståelse af loven. ”

for et menneskes frimodighed både over for lovens anklager og djævelens angreb.

Er det det, Wright gør op med? Wrights forståelse af den sidste dom og den plads, gerningerne spiller der (jf. næste afsnit), kunne måske lede tankerne i den retning. Det er der i høj grad grund til at se nærmere på. Men der er alligevel så meget i det, vi allerede har set, der tyder på, at det ikke er sådan, vi skal forstå ham. Det fremgår ikke bare af, at han igen og igen ledsager sine angreb på imputationstanken med en understregning af, hvor meget det anliggende, som denne lære søger at udtrykke, betyder for ham (se for eksempel Wright 2009, 142 og 231-233). Det fremgår for mig at se ikke mindre af den rolle, Kristus som stedfortræder spiller i Wrights udfoldelse af Guds retfærdighed – det som vi allerede har set på: Kristus som sonofferet, som den der tager lovens forbandelse på sig og dermed sikrer, at velsignelsen kan nå ud til hedningerne. Og sammen med dette: Kristus som den, der opfylder Guds bestemmelse med mennesket som den, der var tro, hvor jøderne og alle andre var utro.¹³ I det seneste århundrede er der kommet et nyt fokus på enheden med (eller participationen i) Kristus som det grundlæggende element i Paulus' frelsesbudskab – ofte stillet op imod fokuseringen på retfærdiggørelseslæren (Wright 2009, 84f).¹⁴ Wright har den samme betoning (se for eksempel Wright 2009, 103f) – dog ikke som en modstilling i forhold til retfærdiggørelsen, men som en basis for den: Det, Kristus har gjort, og enheden med ham ved tro og dåb, er grundla-

get for Guds frikendelse af syndere.¹⁵ Dette og en hel del flere ting viser for mig at se, at tanken om Kristus som vor stedfortræder slet ikke kan tænkes væk fra Wrights forståelse af tingene.

Man kan derfor undre sig over den energi, han lægger for dagen i opgøret med imputationstanken. Hvad er det da, han er ude efter? Ud over den begrundelse, jeg allerede har anført (nemlig at tanken om en imputation simpelthen strider mod den rent forensiske forståelse af retfærdiggørelsen ved alligevel at snige spørgsmålet om kvalitet og moral ind), er hans begrundelse, at det giver loven en funktion, den slet ikke har i Bibelen. Det er ikke lydigheden mod loven, der henspilles til, når Paulus taler om Kristi lydighed, men hans lydighed til døden. Da loven blev givet til Israel, var det ikke, for at de derved skulle opnå retfærdighed eller udfrielse hos Gud – den havde Gud allerede givet dem, og den vendte han igen og igen tilbage til, af nåde. Loven handlede alene om at bevare dem som hans udfriede folk.¹⁶ Talen om tilregningen af Kristi (aktive og passive) retfærdighed er en legalistisk tanke, som simpelthen ikke hører hjemme i en bibelsk forståelse af loven (se især Wright 2009, 231f, sml. side 135 og 212f). Af nogle bruges lignende tanker til at gøre op med forståelsen af Kristi død som en stedfortrædende straffidelse. Det er slet ikke tilfældet hos Wright, jf. hvad jeg allerede har skrevet. Så det, han er ude på, er da sandsynligvis det, han selv siger, nemlig at fastholde det reformatoriske anliggende (herunder stedfortrædelsens fulde indhold og betyd-

ning) uden at skulle underbygge det med en forståelse af loven og dens funktion, som både historisk og teologisk er uholdbar.¹⁷ Det kunne jo være, han har ret! Og at det oven i købet ligger i god tråd med, hvordan Luther forstår loven!¹⁸

Den sidste bemærkning er meget dækkende for, hvordan jeg ser på det, vi indtil nu har mødt hos Wright. Som allerede nævnt bliver der sat afgørende spørgsmålstegn ved Wrights teologi. Og han gør med sin polemik mod, hvad han opfatter som reformatorisk teologi, også sit til at tiltrække sig den slags spørgsmålstegn. Men i det, vi indtil nu har været inde på, er det svært for mig at se deres berettigelse. Der er kommet nye elementer og vinkler på læsningen af Paulus. For eksempel er den etniske dimension på retfærdiggørelseslæren virkelig ny i forhold til for eksempel Luther (andre vinkler, som for eksempel Abrahampagtens grundlæggende betydning for retfærdiggørelseslæren, er det til gengæld ikke – her svarer Luthers tanker temmelig nøje til Wrights).¹⁹ De kan som alle andre teorier diskuteres. Men jeg har svært ved at se, at de i nogen afgørende forstand står i modsætning til Luthers forståelse af retfærdiggørelsen (ikke at *det* er afgørende for deres sandhed, men det måtte i givet fald for os lutherske give anledning til et intenst arbejde med den bibelske tekst). Ja, skal jeg være ærlig, har jeg den samme følelse ved læsningen af det, Wright skriver om dette, som jeg havde ved læsningen af hans bøger om den historiske Jesus, nemlig at klassisk (og det vil her også sige luthersk) tro gennem dette, alle diskuterbare detaljer til trods, ikke blot får en vigtig historisk og bibelsk basis, men at den bringes ind i den nutidige nytestamentlige diskussion på en måde, som sikrer overbevisningen om dens sandhed i dag – og på enkelte punkter også bibringer den vigtige nye dimensioner.²⁰

Spørgsmålet er imidlertid, om jeg er i

stand til at fastholde denne positive vurdering, når vi til sidst skal se på, hvad Wright siger om retfærdiggørelsen og den sidste dom.

Retfærdiggørelsen og den sidste dom

Det, vi indtil nu har set på, er nemlig ikke alt, hvad Wright har at sige om retfærdiggørelsen. Som han ofte, og rigtigt, understreger, er der, ud over den pagtsmæssige, forensiske og kristologiske dimension ved Paulus' udfoldelse af retfærdiggørelsen, også en afgørende eskatologisk dimension. Den dom, der tænkes på med Guds retfærdighed og åbenbaringen af den, er dybest set den afsluttende dom, hvor Gud vil opfylde sine løfter ved at sætte alting på plads. Det er denne dom, frikendelsen ved troen på Kristus er en foregribelse af. Der er dermed en dyb sammenhæng mellem det, der sker i den nærværende tid, og det, der skal ske ved den yderste dom. Men det er ifølge Wright ikke det samme som at sige, at der er identitet. Og det manglende syn for dette, ligesom i det hele taget det manglende syn inden for vestlig teologi for, at ordet retfærdiggørelse ikke dækker alt, hvad Paulus har at sige om et menneskes frelse, har ifølge Wright været med til at forplumre vor læsning af Paulus omkring disse ting (se Wright 2009, 79-85).

Wright bruger (endnu engang) et billede for at illustrere, hvad han mener. Det er, som hvis nogen, i en fuldstændig berettiget betoning af rattets betydning for det at køre bil, ville sige, at bilen stort set ikke er andet end rat – at alle andre ting, motoren, bremserne, de øvrige instrumenter og dele, kun er vedhæng i forhold til det altafgørende: Rattet (Wright 2009, 87f). En sådan opfattelse ender galt i mødet med virkelighedens verden! På samme måde ender det galt i mødet med den virkelige Paulus, hvis man i den berettigede erkendelse af retfærdiggø-

”når det drejer sig om den fremtidige dom, er det ifølge Wright ikke til at komme uden om, at gerningerne spiller en endog fremtrædende rolle.”

relsens centrale betydning vil have retfærdiggørelsen til at dække alt, hvad Paulus har at sige om frelsen.

Ordet retfærdiggørelse har hos Paulus en ganske specifik betydning, har vi allerede set. Det er en kendelse, der siger noget om status. Selv om denne kendelse har noget med den fremtidige virkelighed at gøre, i og med at den foregriber den, så tjener den hos Paulus først og fremmest til at sige noget om den nutidige virkelighed. Og her siger den noget om, hvad det er der gør, at man kan regnes til Gud folk, hvilket altså har med en kendelse at gøre, på basis af delagtighed i Kristus, hvor det alene drejer sig om tro.²¹

Men når det drejer sig om den fremtidige dom, er det ifølge Wright ikke til at komme uden om, at gerningerne spiller en endog fremtrædende rolle. Et af de afgørende vidnesbyrd, han fremfører for det, er Rom 2,1-16 (Wright 2009, 183-193). Som jo handler om den afsluttende dom, hvor Gud som en retfærdig dommer uden personsanseelse vil ”gengælde enhver efter hans gerninger: Dem, der søger herlighed og ære og uforgængelighed ved udholdende at gøre det gode, vil han gengælde med evigt liv; og over dem, der søger deres eget og er ulydige mod sandheden, men lydige mod uretten, kommer vrede og harme” (2,6-8). Og hvor Paulus til og med bruger ordet ”retfærdiggøre”: ”For det er ikke dem, som hører loven, der er retfærdige for Gud, men de, som gør loven, vil blive gjort retfærdige” (2,13).

Selv om Rom 1,18-3,20 samlet set tjener til at afsløre, at hele verden står strafskyldig over for Gud, gør Wright meget ud af at

sige, at det ikke må føre til, at vi springer alle mellemregningerne igennem disse kapitler over. Det er således en misforståelse at opfatte denne udfoldelse af den afsluttende dom som noget, der alene tjener til at afsløre menneskene som syndere. Det, vi møder her, er en faktisk skildring af den afsluttende dom. Og ved den dom vil det netop være dem, som *gør* loven (og ikke bare hører den), der vil blive erklæret retfærdige.

Som en underbygning af dette synspunkt kommer han med en omfattende anførelse af steder, hvor Paulus taler om dom efter gerninger (Wright 2009, 184-188). Igen og igen henviser Paulus i sine formaninger til, at vi skal træde frem for Guds eller Kristi domstol. Som det for eksempel hedder i 2 Kor 5,10: ”For vi skal alle fremstilles for Kristi domstol, for at enhver kan få igen for det, han har gjort her i livet, hvad enten det er godt eller ondt”. Det er med det for øje, Paulus selv lever sit liv: ”Han skal bringe for lyset, hvad der er skjult i mørket, og åbenbare, hvad hjerterne vil. Og da skal enhver få sin ros fra Gud” (1 Kor 4,5). Over for de kristne i Galatien peges der på de to muligheder: Enten at så i kødet og høste fordærv af det eller at så i ånden og høste evigt liv af det (Gal 6,8). Og i Efeserbrevet begrundes formaning med, at man ved dommen skal blive gengældt af Herren, hvad man *gør* af godt (Ef 6,8).

Wright kender godt til forklaringen på den slags vers, der går ud på, at der her ikke sigtes til den grundlæggende afgørelse mellem frelse og fortabelse, men til *belønningen* af dem, der allerede har del i frelsen ved tro på Kristus – at det altså (som

reformatorerne udtrykker det) handler om "grader af herlighed" (Wright 2009, 186). Og han forstår godt det pastorale anliggende i på den måde at holde gerningerne ude fra selve domsafgørelsen – pelagianismen, med den ængstelse eller hovmodige overfladiskhed den fører med sig, er det sidste, Wright ønsker at fremme. Han mener bare, at den slags forklaringer ikke er holdbare. Gerningerne hører som en integreret del med i dommen, ja, synes nærmest at være det, der er i fokus, når Paulus omtaler den kommende dom.

Det betyder ikke, at troen er udelukket fra dommen, at der i dommen er tale om en ren og skær gerningsretfærdighed, at man med andre ord (stik imod Paulus i Gal 3,3) skulle "fuldende i kød, hvad man begyndte i Ånd". Helligånden er ifølge Wright en integreret del af dette. Rammen for denne dom er pagten, den nye pagt, som ifølge de centrale profetier i blandt andet Ez 36,26f²² indeholder udgydelsen af Helligånden og nyskabelsen af hjertet. Den er ifølge Wright også tænkt med i beskrivelsen af dommen i Rom 2,1-16 (Wright 2009, 190-193).²³ Rom 2,1-16 siger i komprimeret form noget, som det følgende efterhånden vil udfolde (en fremgangsmåde, der er typisk for Paulus). Rom 3,21-31 står som et afgørende centrum i denne udfoldelse. Men det er først fremme i Rom 8, med talen om hvordan Ånden virker i den, der er befriet fra fordømmelsen, og det afsluttende udblik mod den endelige forløsning i 8,19ff, at denne udfoldelse bringes til ende. Derfor er det også vigtigt for Wright at understrege, at Rom 2,1-16 ikke taler om, at man ved sine gerninger skulle oparbejde en eller anden form for fortjeneste, og at disse gerninger derfor skulle være perfekte (Wright 2009, 192). Det handler i forlængelse af ordet i Rom 2,7 ("dem, der søger herlighed og ære og uforgængelighed ved udholdende at gøre det gode, vil han

gengælde med evigt liv") ikke om perfektion og selvbevidst besiddelse, men om det udholdende arbejde – i bevidstheden om, at Gud er den, der skaber det (sml. Fil 2,13).

Og her kunne jeg så have givet eksempler på, hvor anderledes Wright på denne basis kan tale om menneskets ansvarlige arbejde med ikke bare at lade sig drive med af det, man selv har lyst til, men at tage kampen op, ændre sine vaner (Wright 2009, 189) – og i dette forløb i stigende grad opleve, hvordan det lykkes (Wright 2009, 192). At det er Ånden, der er virksom i dette, betyder ikke, at mennesket ikke selv er aktivt. Tværtimod er Ånden kendetegnet af frisættelse og ansvar. Stik imod hvad der ellers er kutyme i reformatoriske kredse, kan Wright derfor tale positivt om dydsbegrebet og beklage, at et ord som synergisme er blevet så negativt ladet (Wright 2009, 189). Man må lade ham, at han ikke er ude på at stikke noget under stolen!

Det er således helt logisk, at han i forlængelse af dette afviser at tale om *frelse* ved tro alene (Wright 2009, 239). At formulere sig sådan er ifølge ham "loose talk" og netop et eksempel på den manglende klarhed og præcision i begreberne, vi indledte dette afsnit med. Ordene *frelse* og *retfærdiggørelse* dækker ikke det samme. *Frelse* handler om udfrielsen fra døden og alt det, der "leder til den og har del i dens destruktive væsen" (Wright 2009, 235). Den dækker altså, til forskel fra *retfærdiggørelsen*, over noget omfattende. Og lige så klart Wright kan sige, at vi *retfærdiggøres* ved troen alene, uden gerninger, ligeså uvillig er han til at sige det samme om *frelsen*.

Det er på dette punkt, Wrights forståelse efter min mening udgør en virkelig udfordring for en luthersk forståelse af tingene. Og lad det også være sagt (hvilket ikke gør udfordringen mindre): Dette er ikke ét punkt blandt mange hos Wright, et

”Hvor meget Wright end ønsker at synliggøre Åndens gerning og Paulus’ fokus på fornyelse og gode gerninger også med henblik på den kommende dom, sker det hele under troens og forvisningens fortegn.

appendiks i forhold til det, han ellers har at sige om retfærdiggørelsen. Tværtimod står vi her over for noget af målet med den: Indlemmelsen i det folk, som Abrahamsløftet sigter til, og som skal være kanal for, at Guds velsignelse skal nå ud til verden. Selv om Wright er helt med på, at der er en eskatologisk spænding over opfyldelsen af dette løfte, et ”allerede – endnu ikke”, så er det også noget, der sætter sig igennem i denne verden, i Åndens kraft (det Wright siger her, ligger helt i forlængelse af det, han siger om Jesu gudsrigesforkyndelse i hans bøger om den historiske Jesus, med den store vægtlægning på Guds riges præsentiske virkelighed og talen om, at det er forkyndelsen af dette, der er evangeliet).²⁴

Ikke at vi som lutherske efter min mening behøver at have problemer med en præsentisk dimension i Jesu gudsrigesforkyndelse. Og lige så lidt behøver vi at have problemer med den ”etniske” dimension i retfærdiggørelseslæren, retfærdiggørelsen som basis for indlemmelsen i et folk. Kirken som Kristi konkrete legeme på jord spiller en grundlæggende rolle hos Paulus. Og det er en lutherdom uden nærkontakt med Luther selv, der får gjort denne kirke til en rent usynlig størrelse. Wright har efter mit skøn masser af pointer i at fremhæve dette i forhold til sine kritikeres ensidige (evangelikale?) fokus på den enkelte og Gud og på den evige frelse.

Men samtidig med, at vi som lutherske i høj grad har plads til dette, er der for os en vigtig skelnen mellem dette og det,

som udgør frelsens basis og kerne, nemlig Kristus selv. Hvor vigtigt og uundværligt Guds riges nærværende virkelighed og kirken konkrete liv (som jo igen hører sammen med helliggørelsens konkrete liv) end er, så er det alt sammen frelsens frugt og ikke dens basis. Ikke at skelne her og eventuelt at vende op og ned på dette forhold får afgørende konsekvenser for, hvad både tro, kirke, frelse og helliggørelse er for noget. Dette hører uden tvivl til Luthers grundlæggende, jf. for eksempel hans opgør med den katolske lære om *fides chritate formata*. At opfatte forholdet mellem tro og gerninger på den måde, som (de bedste blandt) Luthers modstandere gjorde, nemlig at troen var indgangen til noget, som så ved Åndens hjælp skulle virkeliggøres i mennesket for til sidst at danne basis for den sidste dom, var ikke blot at fratage mennesket enhver forvisning og trøst, men at tage Kristus ud af troen og sætte det, der skete i mennesket, i hans sted. For Luther er og bliver det Kristus selv, levende og nærværende i troen, der er det bankende hjerte, både når det gælder livet og den yderste dom.

Wright er bestemt ikke døv for dette anliggende. Det er ikke sådan, at han taler om troen som noget, der alene gælder ved begyndelsen for så at blive afløst af gerninger. Selv om retfærdiggørelsen med dens fokus på troen sigter til den status, man *nu* har i relation til pagten (Wright 2009, 239), er retfærdiggørelsen jo samtidig en foregribelse af den kommende dom.²⁵ I den forstand er Wright helt med på retfærdiggørelsen og

dermed troens altomfattende betydning. På samme måde er det afgørende for ham at fastholde troens forvisning, som han ganske rigtigt forstår som et af reformatorenes vigtigste anliggender (se især gennemgangen af Rom 8, Wright 2009, 233-240). Problemet er bare, at Paulus *også* taler om gerninger i forbindelse med den sidste dom. I stedet for at komme med en forklaring på det, som ifølge Wright ikke holder, nemlig at holde gerningerne ude fra den egentlige dom, handler det om at bringe de to sammen. Og her bliver den afgørende nøgle, som Wright igen og igen anfører, Kristus: "His unique and decisive death is the reason why the verdict 'in the right' can be announced in advance of the final day. His unique and decisive resurrection is the defeat, already in the present, of death itself, and of sin which was its cause. That is why the verdict can rightly be announced. That is why we can tell, in the present time, who belongs to the covenant family" (Wright 2009, 215).

Som vi allerede har været inde på, og som det ikke mindst fremgår af Wrights udlægning af Rom 8, spiller Ånden også en afgørende rolle som en nøgle, der binder retfærdiggørelse og den sidste dom sammen: "How do these verdicts correspond? The answer has to do with the Spirit. When Paul returns triumphantly to the future verdict in [Rom] 8:1 ('There is therefore now no condemnation for those who are in the Messiah, Jesus'), he at once explains this with a long discourse about the work of the Spirit (Romans 8:2-27)" (Wright 2009, 190).²⁶

Men det skal altså ses i denne nøje sammenhæng med Kristus. Han er den, der har båret forbandelsen. Dommen er fældet i ham. Og det er ikke kun en fortidig virkelighed, men noget som man har del i frem til den sidste dag. Samtidig er han bærer af en ny virkelighed, med Ånden som fortegn. Og dette kan man ikke stille sig uden

for, hvis man hører Kristus til. Det er under dette Kristi og Åndens fortegn, som hele vejen igennem også er troens fortegn, man tager kampen op, og nødvendigvis må tage kampen op, mod den livsstil og tænkemåde, som ellers ligger en nærmest (se for eksempel Wright 2009, 237f). Dette er pointen i hans provokerende svar til anklagen mod ham om, at han med sin teologi følger noget til troens forvisning på basis af Kristus alene: "I want to plead guilty – to the extent and this extent only: that I also say, every time I repeat one of the great historic creeds, that I trust in the Holy Spirit" (Wright 2009, 188, sml. 239).

Uden at jeg ønsker at tegne et karikeret billede af katolsk teologi, vil jeg dog sige, at denne forståelse repræsenterer noget helt andet den katolske lære om *fides charitate formata*. Hvor meget Wright end ønsker at synliggøre Åndens gerning og Paulus' fokus på fornyelse og gode gerninger også med henblik på den kommende dom, sker det hele under troens og forvisningens fortegn, og med Kristi stedfortrædende betydning som det bærende grundlag hele vejen igennem.

Og helt forskelligt fra Luther er det jo ikke. Jeg tænker for eksempel på hans udlægning af Rom 8,1 i skriftet mod Latomus, med talen om de to fæstningsværker, der er sat op imod syndens fordømmelse: "Det er altså ikke, fordi de ikke synder, eller fordi der ikke er synd i den gode gerning, at der ikke er noget, der fører til fordømmelse, sådan som Latomus fabler om (...) Nej, det er – siger han – fordi de er i Kristus Jesus og ikke lever efter kødet" (WA 8,114,32-35). Det sidste, at man ikke lever efter kødet, hører altså også med, når Luther skal begrunde dette, at vi ikke fordømmes – selv om han understreger, at dette forsvarsværk "kun er noget i kraft af det første" (114,30).

Ikke at der ikke er forskel mellem Lu-

ther og Wright. Luther har uden tvivl en stærkere betoning af Kristus *for os*, af Kristus selv om den inderste hemmelighed i den kristnes liv – og af betydningen af dette i mødet med lovens afsløring og djævelens anklage, hvor Wright har et større fokus på helliggørelsen. Men begge parter har begge elementer. De befinder sig altså ikke to helt forskellige steder.

Konklusion

Er Wright en forvansker eller en fornyer af troen? Jeg har svært ved at se, at den analyse af hans bog, jeg her har forsøgt at give, giver anledning til at tale om ham som en forvansker af troen. Men der skal jo så også en hel del til at kunne sige det modsatte: At han er en fornyer af troen.

Jeg kan have mine forbehold. De går dog kun i begrænset omfang på det, vi har mødt i denne bog (hvilket ikke vil sige, at der ikke er masser af detaljer, der kan diskuteres). De går mere på et træk ved hans overordnede fremstilling af kristen-

dommen, hans *narrative*, sådan som den jo skinner igennem i alt, hvad han skriver, og som man kan få et godt indtryk af i hans korte indføring i kristen tro, *Simply Christian* (2006). At han i sin iver efter at forklare denne store historie og gøre den forståelig *kan* ligge under for fristelsen til også at gøre den for spiselig. Jeg kan således i hans bøger savne en større sans for Guds anderledeshed, hans ophøjethed over os mennesker og vore ønsker, hans strenghed midt i hans trofasthed, og dermed også hans skjulthed for et lille menneske. Men jeg vil ikke lægge skjul på, at jeg stadigvæk synes, at der er rigtig meget at lære af ham, og her ikke mindst af hans metode: Viljen til at udlægge den bibelske tekst, at læse teksterne i deres sammenhæng, at få alle puslebrikkerne med. Og at få alt dette hægtet sammen til et billede, der både rodfæster tingene i den historiske muld og gør dem yderst nærværende for os som kristne i dag. Så mit råd til folk, der spørger, vil nok stadig være: Tolle, lege; tag og læs!

NOTER

- 1 Fremhævelsen er Sanders' egen.
- 2 Første gang i foredraget "The New Perspective on Paul" fra 1983, fulgt op af hans kommentarer til Romerbrevet fra 1986 og Galaterbrevet fra 1993 samt blandt andet bogen *The Theology of Paul the Apostle* fra 1998.
- 3 Første gang i artiklen "The Paul of History and the Apostle of Faith" fra 1978. Det er dog først med bogen *The Climax of Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* fra 1991, Wright for alvor gør sig bemærket som Paulus-forsker. I årene derefter er det imidlertid værket *Christian Origins and the Question of God*, med de indtil videre tre store bøger: *The New Testament and the People of God* fra 1992, *Jesus and the Victory of God* fra 1996, og *The Resurrection of the Son of God* fra 2003, og dermed ikke mindst hans arbejde med den historiske Jesus, der har påkaldt sig opmærksomhed. Inden for de seneste år har Wright dog igen koncentreret sig om Paulus, for eksempel i en række kommentarer, blandt andet til Romerbrevet (*Paul for Everyone: Romans* i to bind fra 2004), og bogen *Paul: Fresh Perspectives* fra 2005. Det næste bind i *Christian Origins and the Question of God* skal da også handle om Paulus. Men inden da har han blandt andet allersenest i 2009 udgivet bogen: *Justification: God's Plan and Paul's Vision*. Se en bibliografi over Wrights bøger og artikler med relevans for dette emne i sidstanførte bog side 264-267.
- 4 Med D.A. Carson, Peter T. O'Brien og Mark Seifrid som redaktører og med bidrag fra blandt andet Craig Evans, Richard Bauckham, Martin Hengel og Douglas J. Moo.
- 5 Jf. et lignende udsagn side 22. Se i det hele taget Wrights betoning af skriftstudiet side 39-53.
- 6 Det er for eksempel noget af baggrunden for Danielsbogens tale om mennesket eller menneskesønnen, der skal indtage herredømmet,

- efter at rigerne, symboliseret ved nogle uhyrelignende dyr, er blevet tilintetgjort. Igenem Israel, Abrahams sæd, skal mennesket igen indtage den plads, det har mistet, og Guds hensigt med skabelsen nå sit mål. Det er det, den apokalyptiske forventning, som præger Jesu tid, ser frem imod.
- 7 "Paul's view of God is that God, the creator, called Abraham so that through his family he, God, could rescue the world from its plight" (Wright 2009, 94) (Wrights fremhævelse).
 - 8 Wright giver folkene bag *Justification and Variegated Nomism* ret i deres hævde af den samtidige jødedoms optagethed af spørgsmålet om lovoverholdelse, men mener, at der er forskel på at forstå dette som udtryk for en egentlig lovretfærdighed, det vil sige som *basis* for ens forhold til Gud, og at forstå det som *tegnet* på den udvælgelse, der har sin grund i Guds nåde.
 - 9 "This Christology, this message about Jesus which is the very heart of Paul's gospel, is the basis for the lawcourt verdict, the covenant announcement, the bringing of the future verdict into the present" (Wright 2009, 215). (Wright er tydeligvis ikke med på Sanders' og andres hævde af, at retfærdiggørelseslæren kun er et sidetema hos Paulus).
 - 10 Jf. også følgende citat: "This faithful obedience of Messiah, culminating in his death 'for our sins in accordance with the scriptures' (...) is regularly understood in terms of the Messiah, precisely because he *represents* his people, now appropriately *standing in for them*, taking upon himself the death which they deserved, so that they might not suffer it themselves" (Wright 2009, 105).
 - 11 "Furthermore, the Isaianic background to which Wright refers (...) speaks of consolation to God's people, Israel, and at the same time, points out that sin has been dealt with (Isa 40:1, 2), an issue which Wright overlooks" (O'Brien 2004, 294) (se også fortsættelsen det pågældende sted og side 296).
 - 12 Se for eksempel Luthers Store Galaterbrevs-kommentar, WA 40 I, side 364-373.
 - 13 Skulle man bruge en traditionel terminologi, svarer dette jo meget godt til anliggendet i talen om Kristi passive og aktive lovopfyldelse – selv om Wright ikke kan lide disse udtryk (Wright 2009, 231).
 - 14 Således de, der først gjorde dette til et tema: Albert Schweizer og Wilhelm Wrede.
 - 15 "The status that the Christian possesses is possessed because of that belongingness, the incorporation. This is the Pauline truth to which the sub-Pauline idea of the 'imputation of Christ's righteousness' is truly pointing" (Wright 2009, 142). "What the judge has done is to pass judicial sentence on sin, in the faithful death of Messiah, so that those who belong to the Messiah, though themselves 'ungodly' and without virtue or merit, now find themselves hearing the lawcourt verdict, 'in the right'" (Wright 2009, 206).
 - 16 Wright mangler her tilsyneladende den tilføjelse, som luthersk teologi altid vil komme med, når det gælder lovens hensigt, nemlig at den først og fremmest skulle afsløre synden, jf. min artikel om Luthers forståelse af lov og evangelium i lyset af hans udlægning af Gal 3,10 i næste nummer af DTTK.
 - 17 "And when we bring the doctrine of 'imputed righteousness' to Paul, we find that he achieves what that doctrine wants to achieve, but by a radically different route. In fact, he achieves more. To know that one has died and been raised is far, far more pastoral significant than to know that one has, vicariously, fulfilled the Torah" (Wright 2009, 233).
 - 18 Jeg henviser igen til min artikel i næste nummer af DTTK.
 - 19 Se noten ovenfor.
 - 20 Her tænker jeg for eksempel på den universelle og den ekklesiologiske dimension - men ikke på betoningen af enheden med Kristus som basis for retfærdiggørelsen; den finder vi efter min mening ganske klart hos Luther, jf. min artikel "Ét med Guds væsen" i *Budskabet* 2009/03, side 27ff og en kommende artikel i *Lutheran Quarterly*, "Justification, Sanctification, and Union with Christ".
 - 21 "... and the final vindication, of the status which is already given, in the present and in advance, to faith and to nothing but faith" (Wright 2009, 152). (...) the *present* verdict which, in Romans 3:21-31, is issued simply and solely on the basis of faith" (Wright 2009, 190).
 - 22 Med basis i pagtsløftet i 5 Mos 30,6-10; sml.

- Jer 31,33f; 32,38f; Es 44,3ff med flere.
- 23 Rom 2,1-16 handler altså ifølge Wright ikke om den mulighed, *hedninger* har for at blive frelst alene ved deres gerninger, som diskuteres i forbindelse med en mere gængs udlægning af disse vers.
- 24 Det er helt klart også noget af det, der forbinde ham med Sanders og hans tale om, at kristendommen grundlæggende repræsenterer den samme trostype som jødedommen, med forståelsen af frelsen som noget, der sker af nåde, og dommen som noget, der finder sted efter gerninger.
- 25 "But now" (Romans 3:21) is not simply a logical statement. It is the indication that the verdict of the last day, the verdict which Paul spent so much time setting up in 2:1-16, has already been announced, in advance of the whole life of the persons concerned" (Wright 2009, 214).
- 26 "The present verdict gives the *assurance that* the future verdict will match it; the Spirit gives the *power through which* that future verdict, when given, will be seen to be in accordance with the life that the believer has then lived" (Wright 2009, 251).

LITTERATUR

- Carson, D.A., Peter T. O'Brien og Mark Seifrid 2001: *Justification and Variegated Nomism I*, Tübingen og Grand Rapids.
- Carson, D.A., Peter T. O'Brien og Mark Seifrid 2004: *Justification and Variegated Nomism II*, Tübingen og Grand Rapids.
- Dunn, James 1983: "The New Perspective on Paul" i: *BJRL* 65, 95-122.
- Dunn, James 1988: *Word Biblical Commentary: Romans 1-8*, Dallas: World publishing.
- Dunn, James 1993: *Black's New Testament commentaries: A commentary on the Epistle to the Galatians*, London: A.C. Black.
- Dunn, James 1998: *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- George, Timothy 2004: "Modernizing Luther, Domesticating Paul: Another Perspective" i: *Justification and Variegated Nomism II*, D.A. Carson, Peter T. O'Brien og Mark Seifrid (red.), Tübingen og Grand Rapids, 437-463.
- O'Brien, Peter T. 2004: "Was Paul a Covenantal Nomist?" i: *Justification and Variegated Nomism II*, D.A. Carson, Peter T. O'Brien og Mark Seifrid (red.), Tübingen og Grand Rapids, 249-296.
- Piper, John 2007: *The future of Justification: A Response to N.T. Wright*, Crossway Books, Wheaton, Illinois.
- Sanders, E.P. 1977: *Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religion*, London: SCM Press.
- Wright, N.T. 1978: "The Paul of History and the Apostle of Faith" i: *TynBul* 29, 61-88.
- Wright, N.T. 1991: *The Climax of Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, Edinburgh: T.& T. Clark.
- Wright, N.T. 1992: *The New Testament and the People of God*, London: SPCK.
- Wright, N.T. 1996: *Jesus and the Victory of God*, Minneapolis: Fortress Press.
- Wright, N.T. 2003: *The Resurrection of the Son of God*, London: SPCK.
- Wright, N.T. 2004: *Paul for Everyone: Romans*, Westminster John Knox Press.
- Wright, N.T. 2005: *Paul: Fresh Perspectives*, London: SPCK.
- Wright, N.T. 2006: *Simply Christian*, London: HarperSanFrancisco.
- Wright, N.T. 2009: *Justification: God's Plan and Paul's Vision*, Downers Grove: InterVarsity Press.

FORFATTEROPLYSNING

Professor i systematisk teologi

Asger Chr. Højlund

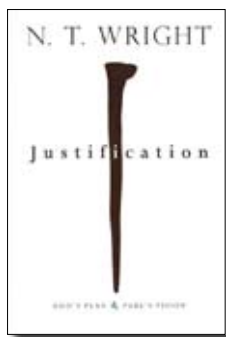
Menighedsfakultetet

Katrinebjergvej 75

DK-8200 Århus N

ach@teologi.dk

+45 86 16 66 66 + 14



Justification: God's Plan and Paul's Vision
N.T. Wright
SPCK Publishing 2009
256 sider

Anmeldt af **Klaus Vibe**

På det seneste har debatten om det nye Paulus-perspektiv også ramt ned i den evangelikale lejr. Her har den senest taget form af en debat om N.T. Wrights forståelse af Paulus' retfærdiggørelseslære. Den foreløbige kulmination på denne debat kom vel med John Pipers bog *The Future of Justification: A Response To N.T. Wright*. Nærværende bog er Wrights svar til sine evangelikale kritikere.

Wright lader sig hurtigt genkende i sin seneste bog. Han formulerer sig med sit sædvanlige sproglige overskud og den løbende polemik særligt mod John Piper er med til at give bogen nerve. Wrights velkendte polemik mod en individualistisk kristendomsforståelse, som alene er optaget af at vinde sjæle til himlen, findes også her. Men selv om Wright helt sikkert har en pointe i sin kritik af en individualistisk kristendom, så sidder jeg alligevel med fornemmelsen af, at han overspiller dette kort. Når – som Wright selv medgiver (161) – ikke alle får del i det fuldendte Gudsrige, kan man vel ikke klandre kirken eller Paulus for at være optaget af ”i det mindste at frelse nogen” (1 Kor 9,22).

Når det kommer til tolkningen af Jesu død viser Wright betydelig styrke og betydeligt slægtskab med klassisk reformert

kristendom. Jesu offerdød skaffer forsoning (propitiation) og råder bod på det moralske underskud i verden, der var fremkommet af, at Gud havde båret over med tidligere tiders synder (Rom 3,25-26) og ikke handlet med dem efter deres fortjeneste (178). Dette understøttes af det helt rigtige synspunkt, at Guds forbandelse af onskaben udspringer af Guds ønske om at velsigne verden (52), ligesom Wright også helt rigtigt tolker Guds dom over Israel som et udtryk for hans retfærdighed, fordi Gud også i sin dom handler i overensstemmelse med sin pagt (44). Her er meget at lære af Wright!

Udgangspunktet for Paulus' retfærdiggørelseslære er ifølge Wright det forhold, at Israel er i eksil. Israel er under Guds dom, fordi de har brudt pagten med ham, sådan som det for eksempel beskrives i 5 Mos 27-30. Eksilet er udfaldet af det pagts-søgsmål, som Gud har rejst mod Israel. I denne situation kan Israel kun håbe på Guds retfærdighed, det vil sige på at Gud vil forblive tro mod sin pagt med Abraham og mod løfterne om en ny pagt. Kun på den måde kan Israel og derigennem resten af verden blive retfærdiggjorte, det vil sige komme til at stå i et ret (pagts)forhold til Gud (44). Retfærdiggørelsen hører altså hjemme i en eskatologisk pagts- og domstolskontekst, og

for Wright er det afgørende, at Jesu død og opstandelse er opfyldelsen af Guds løfte til Abraham og løfterne til Moses og profeterne om en ny pagt. Fordi Israel såvel som resten af verden er skyldige i forhold til Gud, vil retfærdiggørelsesdommen, hvorved mennesket igen kommer til at stå i et ret forhold til Gud, altid tage form af tilgivelse (70). Denne sammentænkning af Paulus' retfærdiggørelseslære med lange og afgørende stræk i Det Gamle Testamente er en gentagelse af bedriften fra Wrights Jesusforskning, der på helt enestående vis demonstrerer sammenhængen mellem testamenterne.

Den samme sammenhæng mellem testamenterne kommer til udtryk gennem understregningen af, at Paulus' retfærdiggørelseslære er båret af en jødisk forståelse af Jesus som Messias. Som Messias repræsenterer Jesus sit folk. På denne måde bliver Jesus som den trofaste israelit opfyldelsen af løftet til Abraham om, at velsignelsen skulle nå til alle folkeslag gennem Israels folk (82-83); det er i kraft af samme repræsentation, at Jesus kan træde i stedet for sit folk. Derfor kan Paulus hævde, at Jesus Messias blev gjort til synd for os (84). Jesu opstandelse er opfyldelsen af løfterne om den nye pagt og indleder på denne baggrund selve den nye skabelse (85), og fordi Jesus også repræsenterer sit folk i sin opstandelse, betyder det, at alle, der hører Jesus til, får del i denne nye skabelse (80,85). Det er i kraft af denne dobbelte repræsentation, at der ingen fordømmelse er for dem, der er i Kristus Jesus (84). Wrights understregning af retfærdiggørelsens forensiske karakter ligger efter min vurdering meget i forlængelse af en reformatisk tænkning, som også vil understrege retfærdiggørelsens juridiske karakter. Alligevel er det spørgsmålet, om ikke Wright opererer med en for snæver forståelse af Paulus' lære om retfærdiggørelse af tro.

Retfærdiggørelse af tro har nemlig sin

primære relevans i nutiden. Det er fordi Paulus' lære om retfærdiggørelse af tro er en del af en debat om, hvordan hedninger kan indlemmes i Guds folk (64). Paulus' modstandere (særligt i Galaterbrevet, men problematikken er den samme i Romerbrevet 190-91) var af den opfattelse, at også hedningekristne måtte leve efter Moselovens bestemmelser. Dette var ikke det samme som semi-pelagiansk legalisme, for lovgerningerne i anden tempelperiode sigtede ikke på erhvervelsen af Guds nåde. Udtrykket lovgerninger refererer derimod til et liv efter Moselovens bestemmelser, og disse lovgerninger var altså det ydre tegn på den enkeltes tilhørsforhold til det folk, som havde modtaget Guds nåde og som ville få oprejsning på den yderste dag (56-57, 123-24)). Problemet hermed er ifølge Wright dobbelt, for loven adskiller for det første jøder og hedninger og hindrer på den måde hedningerne i at blive en del af Guds folk. For det andet var den guddommelige hensigt med loven at afsløre menneskets syndighed. Jesu død redefinerer imidlertid Guds folk, så tegnet på tilhørsforholdet til det sejrende Guds folk nu er troen på Jesus og ikke et liv efter Moselovens bestemmelser (97-98). Retfærdiggørelsesdommen, som den enkelte modtager i tro, er på denne måde en anticipation af den dom, de troende vil modtage på den yderste dag (125-26, 211, 218). Denne dom afsiges dog ikke på baggrund af troen alene, for den endelige dom er efter gerninger (158-61). Men dette skal ikke forveksles med pelagianisme, for Paulus sætter ikke sin lid til menneskets vilje, men derimod til Guds Ånd (163-64), og forholdet mellem menneskets gerning og Åndens gerninger skal ikke forklares på synergistisk vis, men må forklares ud fra Paulus' mange udsagn om den paradoksale sammenhæng herimellem (167-68).

Men selv om det er rigtigt at skelne mellem retfærdiggørelsen fra og med den troen-

des dåb (Rom 6,1-11; 10,9-10; 1 Kor 6,11) og den endelige retfærdiggørelse på dommens dag, er det efter min mening ikke sandsynligt, at Paulus vil tale om den første som værende af tro og den sidste som værende efter gerninger. For ifølge Paulus er der en dyb sammenhæng mellem soning, forligelse, retfærdiggørelse og ny skabelse. Ved sin stedfortrædende død for mennesket soner Jesus verdens synd (Rom 3,21-26; 4,25; 5,6-8) og bliver af Gud oprejst til retfærdighed for enhver, som tror (Rom 4,25; 5,10). Det er denne død og opstandelse, som ved dåben bliver den troende til del (Rom 6,1-11; Rom 10,9-11), og det er denne død og opstandelse Jesus gennem sin forbøn for de troende gør gældende for faderen (Rom 8,34). Derfor er der ingen fordømmelse for de troende hverken her i tiden (Rom 8,1) eller på dommens dag (Rom 8,34-39). Det svarer til, at Paulus flere steder eksplicit knytter frelsen til troen (Rom 10,9-13, 1 Kor 1,21; 15,1-2).

Paulus' (mange!) udsagn om dom efter gerninger bør derfor heller ikke kobles sammen med spørgsmålet om frelse. For selv om også den troendes gerninger vil få sin løn/dom/straf på dommens dag (2 Kor 5,10; Gal 6,7-9; Rom 14,10-12), så vil selv den troende, hvis gerninger ikke består prøven på dommens dag, alligevel blive frelst, dog som gennem ild (1 Kor 3,10-15).

Dette må dog sammenholdes med den gengældelsestanke, der kommer til udtryk i Rom 2,6-11. Denne gengældelse kan i lyset af særligt Rom 2,17-29 og Rom 8,2-4 alene defineres som en gengældelse for Åndens nye liv, der af Paulus identificeres med Kristi liv i den troende (Rom 8,9-10). Dette nye liv er imidlertid kun en realitet ved troen (Gal 3,2-5), hvorfor det alene er den troende, som er i besiddelse af den nye lydighed, for det er ved troen, at Kristus tager bolig i mennesket

(2 Kor 13,5). Troens gerninger, som Gud på dommens dag vil gengælde med det evige liv, er derfor også rettelig at forstå som Kristi gerninger. Derfor kan Paulus også kun have sin stolthed i Jesus Kristus og det han/Guds nåde gør igennem ham (Rom 15,17-18; 1 Kor 15,8-11), for den troende har retfærdighed, herredømme og liv alene gennem Jesu lydighed (Rom 5,17-19). Den endelige dom vil afsløre den retfærdighed og den lydighed, der allerede nu er en realitet for og i den troende i kraft af dennes indlemmelse i Kristus; det er derfor Kristi liv og lydighed, der på dommens dag ifølge Rom 2,6-11 vil blive den troende gengældt med evigt liv. Det rokker imidlertid ikke ved, at retfærdiggørelsen her i tiden er hel og fuld, for den troende er her som på dommens dag i Kristus og et med ham. Det er derfor uhensigtsmæssigt at skelne så forholdsvist skarpt mellem retfærdiggørelse af tro her i tiden og retfærdiggørelse af gerninger gjort i Ånden på dommens dag, for dommen her og dommen hist er i spørgsmålet om retfærdiggørelse og frelse nemlig parallel.

Det er efter min vurdering Wrights slægtskab med E.P. Sanders og James Dunn i forståelsen af begrebet lovgerninger, der her forårsager uklarheden. Dette slægtskab skal dog ikke overbetones. Wrights understregning af at også Israel er i eksil er en helt afgørende forskel mellem ham og James Dunn. I det hele taget understreger Wright flere gange i sin seneste bog sammenhængen mellem det gamle og det nye perspektiv i Paulus' tænkning (194-95), hvilket er et udtryk for Wrights ønske om at placere en reformatisk kristendom i en mere bibelsk og mere historisk kontekst. Så selv om man måske ikke skal følge Wright i alle stræk, er der godt nok meget at lære undervejs. Nye læsere af Wright kan med fordel begynde her.



The Blue Parakeet
Rethinking How You Read the Bible
Scot McKnight
Zondervan 2008
236 sider

Anmeldt af **Knut Tveitereid**

En dag fløy en undulat inn i hagen til The McKnights. Den lille blå fuglen passet slett ikke inn. Forsøk på å fange den var mislykket. Den ble. Og mens tiden gikk begynte den å sette sitt preg på spurvene som var der fra før, men den begynte også selv å herme etter fuglene (side 25). Episoden er visstnok sann og ble både til bærende metafor i Scot McKnight sin siste bok – en bok om bibellesing. Hva gjør vi med de blå undulater i Bibelen?, spør forfatteren. I løpet av boken gir han mange eksempler på vers, saker og avsnitt vi som lesere bevisst eller ubevisst forsøker å fange, temme og tie. Men det er nettopp disse ”upassende” versene som er vår mulighet til å forstå Bibelen, også i postmoderniteten, hevder forfatteren. De kan hjelpe oss til å lære og få på plass en lesning som kan gi mening.

Bokens enkle, men kompliserte, hovedbudskap er dette: Bibelen skal leses *med* tradisjonen vi står i, men ikke *gjennom* den. Sagt med andre ord: Moses må ikke lesses gjennom Jesus, Jesus ikke gjennom Paulus, Paulus ikke gjennom Luther og Luther ikke gjennom evangelikal teologi osv. Da står vi i fare for å fange de blå undulater – og vår posisjon fastlåst – i et forsøk på å få alt

til å henge sammen. Let the Bible be the Bible, oppfordrer McKnight. Evangeliet er i stand til å treffe hver kultur, hver epoke, på hvert språk (side 36). Gudsordet slår stadig ned på nytt – det er dette McKnight kaller Bibelens wiki-natur. Bibelen er derfor en deltagerdrevet samling av historier og vitnesbyrd om Guds ord i forskjellige tider, og der vårt kall er å komme med vårt bidrag, å fortsette mønsteret, i vår kultur.

God spoke in Moses' days in Moses' ways
 God spoke in Job's days in Job's ways
 God spoke in David's days in David's ways
 (...)
 God spoke in Jesus' days in Jesus' ways
 God spoke in Paul's days in Paul's ways
 (...)
 God spoke in our days in our ways. (s. 27-28)

Del 1 av boken behandler Bibelen som en Fortelling, et narrativ, i fem akter fra Genesis til Åpenbaringen. Dens røde tråd er *enhet* og *adskillelse* (side 67). Denne ene store fortellingen består så av mange små wiki-fortellinger. De mange forfattere har fortalt Guds ord på sin måte til sin tid, slik også vi må i vår tid. De mange små fortel-

lingene holdes sammen av Den Store. Og de blå undulater må tolkes i lys av Den Store Fortellingens kontekst (side 65). McKnight kontrasterer en slik lesing til fem vanlige oppfatninger: Å lese Bibelen som (1) en samling lover, (2) en samling av velsignelser og løfter, (3) en projeksjon, (4) et puslespill av Guds sinn og vilje, (5) at alt kan tolkes gjennom en Maestro, for eksempel Paulus.

Del 2 handler om å lytte. Han tar her et oppgjør med en bibellesing som vektlegger ordets autoritet og leserens underkastelse. For McKnight er Gud og Bibelen to adskilte størrelser, der kunstneren, Gud, er større enn hans verk, Bibelen. Målet er ikke å forstå ordet, men å få relasjon til kunstneren. Den som elsker, lytter, og derfor har kjærlighetens hermeneutikk noe for seg (s 97). Målet er ikke å *lese*, men å *leve* ut Guds Fortelling i våre dager.

Del 3 handler om forståelse (discerning). Alle plukker og velger, bevisst eller ubevisst. Men hvordan skal vi vite hva vi skal, og ikke skal, plukke av alt Bibelen sier. Målet er å finne mønster, kriterier å følge. De fleste opererer med mønster for forståelse og utvalg, hevder McKnight. Men dette innrømmes bare unntaksvis, og enda sjeldnere gjøres det rede for. Denne ansatsen til tross, dette er bokens vageste del. Her gis ikke mange svar. Han peker kun på Åndens og det lokale trosfellesskaps rolle (side 143-144). Del 4 – bokens siste halvdel – tar for seg en konkret case, en blå undulat, nemlig kvinners tjeneste i kirken i dag.

Denne boken er en hybrid – akkurat slik Scot McKnight selv er det. Han er på den ene siden NT-professor på North Park University, Chicago, med ph.d. fra Nottingham, England under selveste James Dunn sin veiledning. Fra 80-tallet frem til i dag har han levert solide bidrag i form av nytestamentlig kommentarer, bøker i forskningsmetode og diverse bibelteologier. På den

annen side er Scot McKnight en av Emerging Church-samtalens mest (hyper)aktive bloggere. Hans jesusscreed-blogg tiltrekker seg hundrevis av lesere daglig. Hans forfatterskap består da også av flere populære og oppbyggelige bidrag. Det er disse to verdener også denne boken forsøker å forene. Men dens populære form kunne med fordel vært gjennomarbeidet enda en gang eller to. Forfatteren tar etter min mening for lett på populærlitteraturens sjanger. Den blir litt slumpete, litt for privat og nesten morsom. Å skrive enkelt er en kunst Scot McKnight ofte behersker, men ikke alltid. Bokens presisjon ligger derimot i dens innhold. Eksempelene er gode, oversikten imponerende, problemstillingene treffende. Han viser en konsepsjon som er en NT-professor verdig. Rett under tekstens overflate ligger hele tiden de store hermeneutiske og erkjennelsesteoreiske utfordringer. Men det hybride i boken er sannelig også styrken. Scot McKnight bygger med sitt liv, og også denne boken, enda en bro mellom akademisk og virkeligheten.

Bokens store styrke er dens ærlighet. Men også her ligger et paradoks. På en side er den bibelkritisk, som bare en kynisk akademiker kan være. Spørsmål stilles som man aldri vil kunne høre i Indremisjonskretser. På den andre side legger McKnight for dagen en kjærlighet og en pasjon for gudsordet som kanskje bare evangelikale protestanter kan det. Dette skaper en fantastisk forvirring. Men mest av alt skaper det trygghet. Scot McKnight er en å følge, oppleves det som. Det er slettes ikke farlig å stille de vanskelige spørsmålene, hvis man faktisk kan bli like glad i Bibelen som han er det. Her ligger et pastoralt forbilde.

Bokens siste halvdel er et must-read for alle som kjemper eller har kjempet med kvinners plass i kirkelig ledelse eller ordinasjon. Det merkes godt at Amerikas evan-

gelikale henger tiår etter Skandinavias, men argumentene er gode. Det er ved å lese underbygger forfatterens hovedpoeng bare nesten, at Gud snakket til Moses annerledes enn til David, Paulus, Luther og oss... For argumentet han driver gjennom, fra begynnelse til slutt, er at om kvinner har Gud alltid snakket likt til alle tider. Jeg kunne gjerne tenkt meg at forfatteren hadde brukt et annet eksempel, hvor forskjellene i bibelens mange wiki-historier hadde vært større. 1000-kroners spørsmålet er hvordan vi

da skulle ha forholdt oss saken i dag. Men det svarer McKnight aldri på.

Dette er en høyst lesbar bok. Boken gir seg ikke ut for å komme med noe nytt, men den setter det vi allerede vet inn i perspektiver som kan være nyttige både for den praktiserende kristne og for kirkens teologer. Jeg vil tro den gir best mening, i likhet med mye i emerging church, for den som kjemper med en evangelikal oppveksts møte med postmodernisme.

KENNETH E. BAILEY

JESUS SET MED MELLEM-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 håndsrækning 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 detaljerigdom, 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

N.T. Wright - en biografisk introduktion Jeppe Bach Nikolajsen	3
---	---

ARTIKLER

Jesus, Israel og korset Biskop N.T. Wright	7
---	---

Nye perspektiver på Paulus Biskop N.T. Wright	29
--	----

Tom Wright och Jesusforskningen Professor emeritus Bengt Holmberg	47
--	----

N.T. Wrights Paulus-syntese - en eklektisk præsentation og evaluering Adjunkt Nicolai Techow	59
--	----

Fornyelse eller forvansker af troen? N.T. Wright i dogmatisk belysning Professor Asger Chr. Højlund	73
---	----

ANMELDELSER

Justification: God's Plan and Paul's Vision Klaus Vibe	91
---	----

The Blue Parakeet: Rethinking How You Read the Bible Knut Tveitereid	94
---	----