

KASPER BRO LARSEN & TROELS ENGBERG-PEDERSEN (RED.)

Paulus evangeliet

NYE PERSPEKTIVER PÅ ROMERBREVET



Eksistensen

Paulusevangeliet

Paulusevangeliet

Nye perspektiver på Romerbrevet

Kasper Bro Larsen og Troels Engberg-Pedersen (red.)

Eksistensen
København 2019

Paulusevangeliet

Nye perspektiver på Romerbrevet

Redaktion: Kasper Bro Larsen og Troels Engberg-Pedersen

© Forfatterne og Forlaget Anis, 2015

2. udgave 2019, Eksistensen

Bogen er sat med Garamond på Eksistensen

ISBN: 978-87-410-0648-2

Omslag: Lena Rasmussen

Udgivet med støtte fra Aarhus Universitets Forskningsfond

Eksistensen

Frederiksberg Allé 10

DK-1820 Frederiksberg C

tlf. 3324 9250

www.eksistensen.dk

Indhold

Forord	7
Introduktion	9
<i>Kasper Bro Larsen og Troels Engberg-Pedersen</i>	
Romerbrevet i en nøddeskal (Rom 1,1-17; 15,14-33)	39
<i>Heike Omerzu</i>	
Guds dom over jøder og hedninger? Rom 1,18-3,20 og Paulusperspektiverne.....	59
<i>Magnus Zetterholm</i>	
Abrahams Gud for jøder og hedninger (Rom 3,21-4,25)	85
<i>Halvor Moxnes</i>	
Fra retfærdiggørelse til helliggørelse og frelse (Rom 5-8).....	111
<i>Troels Engberg-Pedersen</i>	
Adam og Kristus. Om Romerbrevets grundfortælling (Rom 5,12-21)	131
<i>Ole Davidsen</i>	
Romerbrevet 6: Kristusfigurens realitet hos Kristustilhængerne	161
<i>Anders Klostergaard Petersen</i>	
Paulus som filosof (Rom 7,1-8,13).....	189
<i>Troels Engberg-Pedersen</i>	
Arvingerne. Rom 9-11 som kognitiv terapi for sammenbragte familier	213
<i>Gitte Buch-Hansen</i>	
Livet i Kristus som gudstjeneste på jorden (Rom 12-13)	239
<i>Lone Fatum</i>	

At læse Romerbrevet bagfra. Konfliktmægling per korrespondance i Rom 14,1-15,13	271
<i>Kasper Bro Larsen</i>	
Romerbrevet 16: Eksegetiske problemer og teologiske perspektiver	295
<i>Jan Dochhorn</i>	
Navne- og emneregister	323
Kilderegister	331

Forord

Paulus' Brev til Romerne er en teologisk og idéhistorisk klassiker. Siden oldkirken har skriftet indtaget en central plads i den kristne kanon, og det udgør til stadighed en vigtig ressource i aktuelle kristendomsfortolkninger. Som sådan har teksten spillet utallige hovedroller i kristendommens historie. En af de største var uden tvivl, da den tyske augustiner munk Martin Luther ved læsningen af Rom 1,17 kom frem til sit nye syn på forholdet mellem tro og gerninger ('retfærdiggørelse af tro'). Dermed skød han 1500-tallets protestantiske reformationer i gang – med vidtrækkende konsekvenser for tilblivelsen af det moderne Nordeuropa.

Denne bog er en eksegetisk og metodisk introduktion til Romerbrevets univers. Dens målgruppe er teologistuderende og andre med interesse for kristendommen og dens tilblivelse. At introduktionen er eksegetisk, vil i denne sammenhæng sige, at bogens fokus gælder Romerbrevets betydning i dets oprindelige, historiske kontekst – før det begyndte at vinde kanonisk klassikerstatus. Bogens formål er med andre ord at give en indføring i Romerbrevet i dets oprindelige kommunikationskontekst, baseret på de seneste årtiers internationale eksegetiske forskning (det såkaldt nye Paulusperspektiv og det 'radikale' Paulusperspektiv). Spørgsmålene om receptionshistoriens senere brug af teksten og dens fortsatte relevans i dag spiller derfor en mindre central rolle. Bogen kan imidlertid godt danne afsæt for en aktuel teologisk og filosofisk diskussion af Romerbrevet. Eksegesen kan ved at gå bag om traditionen meget vel komme til afsløre sider af Paulus, der er aktuelle på anderledes og mere vidtrækkende måder, end den traditionelle protestantiske teologi har kunnet se.

Bogen er skrevet af bibelforskere tilknyttet uddannelserne i teologi og religionsvidenskab på Aarhus Universitet og teologi på Københavns Universitet – med enkelte input fra nordiske eksperter, der har særlig fagkundskab vedrørende de dele af brevet, de har fået tildelt i bogen. Bogen er ikke skrevet som en klassisk kommentar (dvs. med fortløbende, fortolkende bemærkninger til hvert sted i brevet), men består af et introduktionskapitel og elleve artikler, der diskuterer hver sit tekstafsnit i brevet. Artiklernes forfattere er blevet bedt om dels at

gøre grundlæggende rede for placeringen af tekstafsnittet i brevet som helhed og selve argumentationsgangen i det, dels at præsentere de absolut centrale problemstillinger i forskningen om den givne tekst, og endelig at fremlægge en tolkning af teksten, der afspejler en eller flere af fortolkeren foretrukne metoder eller særlige perspektiver på teksten. Redaktørerne har på ingen måde forlangt uniformitet med henblik på metode og perspektiv. Tværtimod har vi anset det for ønskeligt, at de forskellige bidrag giver eksempler på forskellige metodiske synsvinkler. Som læser bør man derfor være opmærksom på, at bidragene vil afspejle indbyrdes afvigende standpunkter i det aktuelle forskningslandskab.

Der skal fra redaktørernes side lyde en stor tak til redaktør Henrik Brandt-Pedersen og forlaget Anis for et behageligt samarbejde i løbet af redaktionsprocessen samt til Aarhus Universitets Forskningsfond for rundhåndet støtte, uden hvilken udgivelsen ikke ville have været mulig.

Kasper Bro Larsen
Aarhus Universitet

Troels Engberg-Pedersen
Københavns Universitet

Introduktion

Kasper Bro Larsen og Troels Engberg-Pedersen

Romerbrevet er både det længste og sandsynligvis det sidste brev, vi har fra Paulus' hånd; det repræsenterer som sådan kulminationen på hans teologisk-litterære værk. Sædvanligvis skrev Paulus til menigheder, han selv havde grundlagt, og som derfor kendte hans budskab på første hånd, men i Romerbrevet er det anderledes. Her henvender han sig – “til dels ret dristigt”, som han siger (15,25) – til en gruppe Kristustroende i Rom, som han endnu ikke selv har besøgt (1,13; 15,22). Romerbrevet har derfor (blandt andre funktioner) karakter af en præsentationsskrivelse, hvori Paulus gør rede for sin særlige forståelse af evangeliet om Guds retfærdighed i Jesus Kristus “... til frelse for enhver, som tror, både for jøde, først, og også for græker” (1,16).¹ Skønt brevet altså fungerer som en slags præsentation af Paulus' teologiske univers, er det vigtigt at fastholde, at der ikke er tale om en tidløs, systematisk sammenfatning af kristendommens læreindhold, sådan som brevet senere er blevet betragtet i kristen teologi (jf. Philipp Melancthons beskrivelse af brevet som *doctrinae christianae compendium*).² At Paulus skulle få milliarder af læsere gennem snart to tusinde år, kunne ingen vide. Romerbrevet er, ligesom de øvrige Paulusbreve, et lejlighedsskrift med helt specifikke adressater, og den eksegetiske fortolkning af brevet afhænger i høj grad af, hvordan den konkrete situation og adressaterne rekonstrueres ud fra brevet selv og andre kilder. Dette skal naturligvis sammenholdes med den overordnede forståelse af Paulus' liv, virke og kontekst. Romerbrevet er uden tvivl det mest vægtige brev, vi har fra Paulus' hånd. Det har derfor helt naturligt stået centralt i den nyorientering af Paulusforståelsen, der har udviklet sig gennem de seneste årtier. Vi begynder derfor med en kort skitse af den.

1. Denne oversættelse følger ikke helt Bibelselskabets autoriserede oversættelse fra 1992 (DO1992). DO1992 følges i hele bogen, når andet ikke angives.

2. Dvs. ‘en sammenfatning af den kristne lære’. Udtrykket optræder i Melancthons *Loci communes* fra 1521 (MSA II/1, 7).

Romerbrevet og de nye Paulusperspektiver

At Romerbrevet må læses i sin historisk-specifikke kontekst, er ikke en erkendelse, som på nogen måde er ny.³ Ikke desto mindre er den videnskabelige Pauluseksegesis først siden midten af 1970'erne begyndt at drage de fulde konsekvenser af tanken om en konkret, historisk forankring af Paulus' breve. Man taler om et paradigmeskift – det nye Paulusperspektiv – som udgik fra eksegetiske miljøer ved anglo-amerikanske universiteter og blev repræsenteret af protestantiske pionerer som svenskeren Krister Stendahl, amerikaneren E.P. Sanders og skotten James D.G. Dunn. Det nye Paulusperspektiv havde, og har stadig, til formål at frigøre Paulusfortolkningen fra senere tiders anakronistiske, teologiske fortolkningskategorier, så den kan komme i tættere overensstemmelse med Paulus' idé- og mentalitetshistoriske kontekst i den antikke jødedom og den græsk-romerske verden. E.P. Sanders' *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* fra 1977 blev en afgørende milepæl. Sanders påviste, at den eksegetiske Paulusfortolkning (særligt den protestantiske) i stedet for at lade Paulus tale på egne præmisser i alt for høj grad havde ladet sig farve af reformationens langt senere teologiske temaer (tro over for gerninger, evangelium over for lov, forestillingen om den kristne som *simul iustus et peccator*, dvs., den kristnes status som både retfærdig og synder, m.m.). Paulus blev med andre ord opfattet som en antik Luther. Som en konsekvens var Paulus' kritik af hans jøde kristne modstandere blevet forstået i lighed med reformatorenes opgør med den katolske kirke og dens angivelige gerningsretfærdighed, dvs. tanken om, at mennesker skal og kan gøre sig fortjent til frelsen. Men jødedommen på Paulus' tid, hævdede Sanders, havde ingen forestilling om, at mennesker skulle gøre sig fortjent til Guds nåde ved at præstere overholdelse af Moseloven. Dette billede er derimod kristendommens karikatur af jødedommen, og det må dekonstrueres, hvis man ønsker en bedre forståelse af den historiske Paulus og den antikke jødedom, han agerede i. Den antikke jødedom var snarere en 'pagtsnomisme' (*covenantal nomism*, jf. græsk: *nomos*, lov), hvilket vil sige, at Guds særlige udvælgelse af Israel fandt sit udtryk i

3. Iagttagelsen indgår f.eks. markant i Karl Donfrieds artikelsamling om *The Romans Debate* (1. udg. 1977), som på sin vis opsummerer forskningssituationen lige forud for nybruddet (Donfried 1991, xli-xlii).

Moseloven. Guds frie nåde over for Israel kom først og var altid forudsætningen bag Moselovens bud. Moseloven handlede derfor ikke om, hvordan mennesker gjorde sig fortjent til Guds nåde (*getting in*), men blev betragtet som en vejledning i pagtstroskab, dvs. i, hvordan man forbliver i pagten med Gud (*staying in*). Moseloven var således jødernes særlige stolthed og privilegium, og Paulus' spørgsmål var ikke det lutherske "Hvordan finder jeg en nådig Gud?", men derimod: Hvad betyder Messias' komme ('Kristusbegivenheden') for Guds relation til Israel, det jødiske pagtsfolk, og til *hele* menneskeheden – samt ikke mindst: Hvordan ser det nu ud med den særstatus, som Israel har i forhold til Gud?

Dette spørgsmål diskuterer Paulus særlig intenst i Rom 9-11. Den traditionelle, protestantiske eksegesi havde svært ved at forstå dette afsnit som mere end en ekskurs i brevet, idet man anså Paulus' tale om trosretfærdigheden i 3,21-26 (og dermed kap. 1-8) for dets absolutte tyngdepunkt. Krister Stendahl vendte imidlertid forholdet om, så kap. 9-11 fremstod som det egentlige centrum i Romerbrevet, ja i Paulus' teologi som sådan (Stendahl 1976). Trosretfærdigheden i 3,21-26 var ikke en abstrakt paulinsk keredoktrin om retfærdiggørelsen – i de fleste Paulusbreve spiller den faktisk kun en lille eller slet ingen rolle – men måtte ses i sammenhæng med det konkrete spørgsmål, som trængte sig på for Paulus, og som *både* var teologisk og socialt: om det indbyrdes forhold mellem jøder og hedninger i Kristusbevægelsen.⁴ I forlængelse heraf understregede James D.G. Dunn, at Paulus' problem med samtidens jødedom ikke var en postuleret gerningsretfærdighed, men hvad Dunn kaldte jødedommens etniske partikularisme, dvs. dens eksklusive forestilling om Israel som Guds udvalgte folk og Gud som *jødernes* gud (Rom 3,29-30). Dette stod nemlig i vejen for Paulus' vision om en egentlig mission til hedninger, og Paulus ville derfor erstatte partikularismen med den nye pagts trans-etniske universalisme (Dunn 1988, lix-lxiii; jf. Wright 2005). Dunns traditionelle modstil-

4. Udtrykket 'Kristusbevægelsen' betegner Kristustroende, der fortsatte Jesusbevægelsen efter Jesu død, og som i det 1. århundrede e.Kr., set udefra og indefra, endnu var en del af den antikke jødedom. Bevægelsen bestod af jøde-kristne (etnisk-jødiske Kristustroende) og hedningekristne (Kristustroende af anden etnisk oprindelse). Betegnelsen 'kristendom' (*kristianismos*) dukker først op i kilderne fra begyndelsen af det 2. årh. og beskriver en senere fase, hvor Kristusbevægelsen var i færd med at løsrive sig fra jødedommen.

ling af jødisk 'partikularisme' og kristen 'universalisme' er dog senere blevet stærkt problematiseret som blot endnu en kristen stereotyp, der dækker for en egentlig historisk forståelse af Paulus og hans kontekst (f.eks. Buell 2005; Johnson Hodge 2007; Eisenbaum 2005; 2009, 99-115).

Det nye Paulusperspektiv, hvis indledende fase vi her meget kort har skitseret, har siden 1970'erne og 80'erne udviklet sig i forskellige retninger, men altid med den historiske kontekstualisering af Paulus' breve som omdrejningspunkt. Derudover kan der nævnes følgende tre fællesnævner:⁵ (1) Paulus var jøde. Dette gælder ikke blot i etnisk forstand, hvilket giver sig selv (Gal 1,13-14; Fil 3,4-6); men selve hans teologiske tankeverden er et jødisk symbolunivers byggende på de jødiske helligskrifter (mere eller mindre lig med Det Gamle Testamente) og med jødiske idéer som monoteistisk gudsforståelse, Abraham som stamfader, Sinajpagten, Moseloven, Israel (det udvalgte folk), Messias osv. Paulus havde ingen planer om at stifte kristendommen som en ny religion. Han tænkte i mindre grad individualistisk om frelsen (som man siden har gjort i kristen tradition) og i højere grad kollektivistisk ('Israel', de Kristustroende som 'Kristi legeme' o.l.). Og hans Damaskus-oplevelse (f.eks. Gal 1,15-17; ApG 9,1-9) bør derfor heller ikke beskrives som en omvendelse til en ny religion, men som en kaldelse til at opfylde profeternes vision om det eskatologiske, universelle Israel (Es 2,2-4; 45,22-33; Mika 4,1-3; Zak 8,21-23; Stendahl 1963). For en historisk betragtning er Paulus, ligesom Jesus af Nazareth, en reformator inden for det antikke jødiske felt. At hans særlige forståelse af Kristustroen og hans praksis blev en medvirkende årsag til, at kristendommen og jødedommen senere udskiltes som to forskellige religioner, både teologisk og sociologisk, lå helt uden for Paulus' horisont.

(2) Paulus var tillige hellenist. Ligesom Paulus og Kristusbevægelsen hørte hjemme i den antikke jødedom, hørte den antikke jødedom på Paulus' tid til i hellenismen, dvs. samtidens græsk-romerske kultur. Paulus kom fra Tarsus, den vigtigste *polis* i den romerske provins Kilikien i det sydøstlige Lilleasien (nu Tyrkiet), han skrev på græsk, og hans breve er præget af græsk-romerske konventioner for brevskrivning og retorik. De rummer populærfilosofiske motiver, ligesom de afspejler

5. For yderligere uddybning se Engberg-Pedersen 2003, 9-28 og Zetterholm 2009.

mentaliteter og ideologier fra en samtidig *polis-* og imperiekontekst. Paulus var altså hellenist – hvilket dog på ingen måde gjorde ham mindre jødisk.

(3) Endelig var Paulus missionær. Når Paulus beskrives som teolog, bør det nemlig forstås ret. Han var ikke nogen systematisk tænker, men skrev lejlighedsskrifter, der tjente til at vedligeholde hans overordnede vision: at bringe Kristustroen ud til ikke-jøder og dermed bidrage til realiseringen af Guds nye pagt med alle folkeslag. Det er i dette konkrete lys, de teologiske overvejelser i brevene bør ses. Paulus skrev ikke en systematisk teologi; han 'teologiserede' konkrete spørgsmål, der relaterede sig til hans praksis som missionær.

Det såkaldt nye Paulusperspektiv er i virkeligheden ikke længere særlig nyt, men det er efterhånden blevet det dominerende paradigme i Paulusforskningen. I de senere år har diskussionen imidlertid været præget af en større selvbesindelse, hvad angår det nye Paulusperspektivs egne forudsætninger. På den ene side søger en række forskere med udgangspunkt i de vilkår, som det nye Paulusperspektiv har sat, at udpege det nye perspektivs blinde pletter. Man finder, at Sanders i sit billede af den jødiske pagtsnomisme udglatter de elementer af 'fortjensttanke', der menes at være i nogle jødiske tekster (Andrew A. Das 2001, Simon J. Gathercole 2002). Eller man forsøger at forsvare den traditionelle, protestantiske eksegeses indsigter som genuint paulinske pointer, f.eks. modstillingen mellem Guds retfærdighed og menneskers selvretfærdighed (Rom 10,3; 11,6; således f.eks. Stephen Westerholm 2004). Her kan man i et vist omfang tale om et konservativt *backlash*, som søger at bevare så høj en grad af overensstemmelse mellem Paulus og ikke mindst Luther som overhovedet muligt.⁶

På den modsatte front vil man hævde, at det nye perspektiv slet ikke var radikalt nok. Nok formåede Sanders at demonstrere, at Paulus' dagsorden ikke var luthersk, men det var ikke desto mindre et ubevidst luthersk forsvar, Sanders førte for den antikke jødedom: Jødedommen var teologisk korrekt, fordi den ikke opererede med gerningsretfærdighed, men var en pagtsnomisme centreret omkring Guds nåde. En endnu vigtigere kritik er følgende: Nok forstod det nye perspektivs pione-

6. Synspunktet er også repræsenteret i Danmark (se Vind 2012 med bidrag af Kathrine Winkel Holm, Jesper Høgenhaven, Anna Vind og Carsten Palleen). Se også Troels Engberg-Pedersens svar i Engberg-Pedersen 2012.

rer Paulus som jøde, men de bibeholdt en kristen, teologisk besættelse af 'den lille forskel': det punkt, hvor Paulus *adskilte* sig fra sin samtidts jødedom.⁷ Ifølge det såkaldt 'radikale, nye Paulusperspektiv', som flere forskere er begyndt at kalde denne udvikling (Eisenbaum 2005, 232; 2009, 66, 216, 250; Zetterholm 2009, 161-163), bør Paulus imidlertid forstås, ikke som en dårlig jøde og kritiker af Moseloven eller en jødisk ekstremist på vej til at sprænge jødedommens grænser, men som en typisk jøde fra den græsk-romerske diaspora (Pamela Eisenbaum, William S. Campbell, John Gager, Lloyd Gaston, Mark Nanos, Peter J. Tomson, Krister Stendahl [1995], Stanley Stowers).

Inden for det radikale Paulusperspektiv spiller Romerbrevet en ganske særlig rolle, idet Paulus her tillægger jødisk identitet og Moselov en større betydning for forholdet til Gud, end det er tilfældet i f.eks. Galaterbrevet (se f.eks. Rom 3,1.31, 7,7.12; 9,4; 11,1.26). Man vil på den baggrund hævde, at Paulus fastholdt, at jøder som ham selv skulle overholde Moseloven for at blive i pagten med Gud – og dette gælder vel at mærke både Moselovens etiske og dens rituelle bud (omskærelse, sabbatoverholdelse, spiseregler etc.). Hans evangelium om adgang til pagten uden om Moselovens rituelle bud var derfor alene henvendt til hedninger. Nogle vil derfor på baggrund af Rom 11 tale om to veje ind i pagten ifølge Paulus, én for hedninger i kraft af Kristustroen og en *Sonderweg* (en 'særlig vej') for jøder i kraft af deres status som pagtsfolk (Lloyd Gaston 1987, jf. Franz Mussner 1984 [1977]) – ja, måske er det i virkeligheden hedningernes adgang ved Kristustroen, der er en *Sonderweg*; for Guds løfter til Israel kan der ikke røkkes ved (Rom 11,1.29). Et vigtigt spørgsmål i forbindelse med studiet af Romerbrevet i dets historiske kontekst er derfor dette: Står hedninger og jøder på fuldstændig lige fod i forhold til Kristus og frelsen gennem ham? Eller vedbliver der for Paulus at være en forskel? Det spørgsmål bliver taget op på forskellig vis i bidragene til denne bog.⁸

7. Eksempelvis sammenlignede Sanders i sin 1977-bog *two patterns of religion*: jødedommen og kristendommen, mens Dunn som ovenfor nævnt talte om jødedommens partikularisme over for kristendommens universalisme.

8. Særligt i Magnus Zetterholms og Gitte Buch-Hansens bidrag diskuteres der med forskere fra det radikale Paulusperspektiv.

Romerbrevets sigte

Hvorfor skrev Paulus til de Kristustroende i Rom? Hvad ville han opnå med brevet? Svaret må først og fremmest tage udgangspunkt i brevet selv, men nogle overordnede overvejelser kan indledningsvis være på deres plads. Paulus' breve er netop breve, dvs. de falder ind under den antikke brevgenre, som var en vidt forgrenet størrelse, der spændte over de mest elementære former for konkret, skriftlig kommunikation til gennemkomponerede litterære værker ('epistler') af mere almen karakter og tænkt til offentliggørelse (Stowers 1986; Klauck 2006). Helt overordnet kan man dog sige, at alle breve er udtryk for et erstatningsnærvær, der repræsenterer den fraværende afsender, og de har som sådan grundlæggende tre funktioner: at informere, at integrere eller at intervenere.⁹ Det informerende brev har som sit primære formål at overdrage information til modtageren, f.eks. blot i form af en praktisk besked eller i den anden ende af spektret en almen religiøs eller filosofisk sandhed. Det integrerende brev vil etablere eller vedligeholde et fællesskab, således f.eks. et kærestebrev. Endelig drejer det intervenerende brev sig om at gribe ind i en situation hos brevmodtageren, f.eks. i form af en vejledningsskrivelse. Det er klart, at et brev kan rumme flere funktioner på samme tid, men det vil ofte lægge hovedvægten på et enkelt aspekt. Blandt Paulus' breve er Første Korintherbrev og Galaterbrevet tydeligvis intervenerende breve, hvori han på afstand forsøger at løse lokale konflikter hos de Kristustroende, mens f.eks. Første Thessalonikerbrev og Filipperbrevet delvis tjener til at vedligeholde og styrke venskabet mellem Paulus og brevmodtagerne og derfor har en integrerende karakter.

Men hvad med Romerbrevet? Inden vi overvejer dette, må det understreges, at de færreste fortolkere i dag vil hævde, at Romerbrevet kun har ét bestemt formål; brevet er flertydigt, og man taler derfor snarere om hoved- og delformål.¹⁰ Her fordeler fortolkerne sig over-

9. Se, med en lidt anderledes terminologi, Hallbäck 2010, 52-54.

10. For et forsøg på at udarbejde et enkelt formål med brevet, der samler alle aspekter i sig, se Engberg-Pedersen 2000, kap. 8-10. Engberg-Pedersen forstår *det* centrale spørgsmål for forståelsen af Romerbrevet således: Hvad er funktionen af hele brevets lange *corpus* ('brevkroppen', 1,16-15,13) i forhold til brevrammen i 1,1-15 og 15,14-33? Hvad skal der retorisk opnås i brevkrop-

ordnet set i to lejre: på den ene side dem, der lægger vægten på Paulus selv, dvs. på *brevafsenderens situation* og på de funktioner, brevet har i forhold til problemer og behov hos ham selv; på den anden side dem, der lægger hovedvægten på *brevmodtagernes situation*, dvs. på de eventuelle problemer, som de Kristustroende i Rom stod over for, og som brevet derfor skulle tematisere. Der er som sagt tale om forskellige vægtninger, hvorfor de ikke nødvendigvis udelukker hinanden; men lad os begynde med at betragte Paulus' egen situation.

Paulus' situation

Paulus befandt sig på et afgørende tidspunkt i sit virke, da han skrev Romerbrevet i midten eller sidste halvdel af 50'erne e.Kr.¹¹ Den såkaldte indsamlingsrejse nærmede sig sin afslutning, og Paulus opholdt sig (muligvis for vinteren) hos den Kristustroende broder Gaius i storbyen Korinth, hvor han dikterede brevet til skriveren Tertius (16,22-23; jf. Rom 16,1; 1 Kor 1,14; ApG 20,3.16). Paulus havde på rejsen indsamlet en pengedonation fra sine hedningekristent dominerede menigheder i Lilleasien og Grækenland og manglede nu kun at overdrage gaven til Kristusbevægelsens jødekristne modermenhed i Jerusalem (Rom 15,25-32). At Paulus havde investeret stor prestige i projektet, ses af den styrke, hvormed han i anden sammenhæng havde forsøgt at overtale de genstridige korinthere til at bidrage (1 Kor 16,1-4; 2 Kor 8-9). For Paulus var indsamlingen nemlig ikke kun en tiltrængt håndsækning til en nødstedt menighed, men et symbol på selve sammenhængskraften i Kristusbevægelsen – han omtaler oven i købet gaven som en *koinōnia* (et fælleskab; Rom 15,26; 2 Kor 8,4). Dette indebar ikke mindst, at de etablerede, jødekristne hovedapostle i Jerusalem (Jakob, Peter og Johannes) med modtagelsen af gaven fuldt ud skulle anerkende hedningemissionæren Paulus og hans værk. Vi må huske på, pen, så at Paulus' planer i forhold til romerne som meddelt i brevrammen kan blive realiseret?

11. For et ret overbevisende forsøg på at datere Romerbrevet helt præcist til år 54 se Hyldahl 1986 med diskussion i Engberg-Pedersen 1989. Dateringen bygger dels på en absolut tidsfæstelse af Paulus' første ophold i Korinth (ApG 18,1-18) – det var først på det andet besøg dér, at Rom. blev til – dels på det relative forhold mellem 1 og 2 Kor., Fil. og Rom., som fremgår af brevene selv.

at Kristusbevægelsen i midten af det 1. årh. e.Kr. endnu var domineret af jødekristne, og at Paulus i denne sammenhæng var en relativt nytilkommen og kontroversiel figur, der ville inkludere hedninger i bevægelsen uden om de traditionelle jødiske adgangstegn (omskærelse, jødisk herkomst). At det så var Paulus' hedningekristendom, der havde fremtiden for sig, er en anden sag. For Paulus selv gjaldt det om at skaffe sig den anerkendelse fra apostlene i Jerusalem, der ville betyde, at hans arbejde med at inkludere ikke-jøder i den nye pagts Israel ikke var forgæves. Under apostelmødet i Jerusalem nogle år tidligere synes tingene at have udviklet sig til Paulus' fordel. Apostlene gav ham *carte blanche* til at fortsætte sin hidtidige praksis; indsamlingen til Jerusalem var Paulus' del af aftalen (Gal 2,10), og det var som nævnt den, han skulle til Jerusalem for at indfri, da brevet til romerne blev affattet i Korinth (Rom 15,25-27). Det skete dog ikke uden en vis frygt og bæven (15,30-31). Paulus var godt klar over, at han havde modstandere i Jerusalem – forskningen plejer at omtale dem som judaister, dvs. Kristustroende, der insisterede på de traditionelle, jødiske identitetsmarkører som forudsætning for adgang til Kristusbevægelsen (jf. Gal 2,4.12) – og han appellerer derfor i Romerbrevet til romernes forbøn, så han og gaven kan blive vel modtaget i Jerusalem (15,31). Nogle forskere (f.eks. Jacob Jervell) har villet knytte Romerbrevets primære sigte til denne forestående rejse til Jerusalem. Brevet menes at indeholde det forsvar, som Paulus planlagde at fremføre på egne vegne, når han skulle møde judaisterne dér. Brevet ses således som en form for apologi (et forsvarsskrift) for Paulus over for judaisterne; brevet sender han dog ikke til Jerusalem, men til Rom for at få Kristusbevægelsens menigheder i imperiets hovedstad over på sin side.

Den forståelse er dog lovlig ensidig. For Paulus nævner også andre rejseplaner, der kan belyse brevet sigte. Han betragter overdragelsen af gaven som afslutningen på sin mission i det østlige middelhavsområde (15,23) og ønsker, når han har været i Jerusalem, at åbne et nyt virkefelt i Spanien mod vest (15,24). Dertil skulle han bruge en base, ligesom Antiokia og Efesus havde fungeret indtil da, og denne base var Rom. Han håbede dels at engagere romerne i Spaniensprojektet (15,24.28), dels at forkynde og dele Kristustroen med dem (1,11-12.15; 15,29), evt. så de kunne overtage en mere paulinsk form for Kristustro end den, de tidligere havde praktiseret. I så fald lagde Paulus rent faktisk an til at

“bygge, hvor andre har lagt grunden” (15,20) – sådan som judaisterne, uretmæssigt ifølge Paulus, havde gjort det blandt hans egne menigheder i Galatien (Gal 1,6-9; 3,1). Noget kunne under alle omstændigheder tyde på, at Paulus tidligere havde haft planer om at besøge romerne, men har måttet skuffe dem (1,8-15; 15,22). Som sådan er Romerbrevet en foreløbig erstatning for Paulus’ nærvær, en forberedelse af det forventede besøg og en forsikring om, at han nok skal komme (jf. 1 Kor 16,5-6; 2 Kor 12,20; 13,1.10). Hovedformålet med det hele kan meget vel være at sikre sig Rom som base for det videre fremstød mod vest.

Ud fra de nævnte udsagn kan Romerbrevet således beskrives som en præsentationsskrivelse, som skal stemme romerne positivt over for Paulus og hans planer, inden han kommer i egen person. Han ved jo, at han går for at være bedre på skrift end i tale (2 Kor 10,10). Rygtet om den kontroversielle Paulus er sikkert fløjet i forvejen – formidlet af kritikere (Rom 3,5-8) eller sympatisører (Rom 16,3) – og brevet giver ham så mulighed for at rydde misforståelser af vejen, hvad angår hans syn på bl.a. synd (1,18-3,20), trosretfærdigheden (3,21-4,25), Moseloven (f.eks. 3,1.31, 7,7.12; 9,4; 11,1.26), livet som Kristustroende (5,1-8,39), Israels rolle i frelseshistorien (9,1-11,36) og de Kristustroendes *ethos* (12,1-15,13). Således forstået er brevet ikke hans testamente (som ellers Günther Bornkamm hævdede; Bornkamm 1991 [1963]), men snarere et forsøg på at bane nye veje for hedningemissionen. Der er altså tale om dels et informerende brev, hvor Paulus med egne ord præsenterer, hvad han står for, dels et integrerende brev, der vil etablere fællesskab mellem Paulus og de Kristustroende i Rom som grundlag for videre missionsfremstød.

Det lykkedes næppe Paulus at komme af sted til Spanien. ApG 21-28 beretter, at han under sit besøg i Jerusalem mødte kraftig jødisk modstand, fordi man betragtede ham som en trussel mod jødiske institutioner som templet og Moseloven (ApG 21,28). Han blev indstævnet for de lokale romerske myndigheder, men appellerede som romersk borger sin sag til kejseren. Paulus blev derfor ført i fangenskab til Rom, og nåede dermed det delmål, han havde sat sig, da han skrev Romerbrevet – om end under ganske andre omstændigheder end forventet. Ifølge senere kristen overlevering blev han halshugget under kejser Nero i 60'erne e.Kr.

Situationen blandt de Kristustroende i Rom

Så vidt om Romerbrevet set ud fra Paulus' situation, dvs. som et in-formerende og integrerende brev. Imidlertid kan situationen blandt de Kristustroende i Rom sikkert også bidrage til forståelsen af brevets sigte. De afsluttende hilsener i Rom 16,3-16 viser nemlig, at Paulus var bekendt med relativt mange navngivne Kristustroende i Rom og derfor næppe var helt uvidende om situationen dér.¹² Brevet kan derfor også have haft en intervenerende funktion (jf. de tre brevfunktioner s. 15). Dette viser sig måske mest tydeligt i den etiske vejledning ('parænesen') i 12,1-15,13, hvor Paulus opfordrer læserne til at leve i overensstemmelse med Kristustroen. Spørgsmålet er imidlertid, om denne parænese blot reflekterer Paulus' generelle erfaringer fra hans tidligere virke og derfor ikke har nogen egentlig intervenerende karakter, eller om den adresserer konkrete, sociale og moralske problemer i Rom. Det er næppe til at afgøre helt, men den konkrete karakter af både 13,1-7 og 14,1-15,6 peger dog ret klart i sidstnævnte retning (jf. Kasper Bro Larsens bidrag i bogen).

Et andet spørgsmål drejer sig om modtagergruppens sociale og etniske sammensætning. Paulus omtaler dem ikke som én menighed (*ekklēsia*), men som "alle Guds elskede i Rom" (1,7). Der er sikkert tale om et netværk af husmenigheder, dvs. Kristustroende storfamilier efter romersk mønster med en husherre (*pater familias*), dennes slægtninge og slaver (16,5.10-11.14-15). Det er usikkert, hvor stort et antal de Kristustroende i Rom har udgjort – man plejer at gætte på nogle få hundrede personer (Jewett 2007, 61-62) – ligesom vi vanskeligt kan afgøre, om husmenighederne har betragtet sig som én fælles romer-menighed af Kristustroende, og i hvilken grad de har været knyttet til de jødiske synagoger. Vi ved heller ikke, hvornår og hvordan de er blevet Kristustroende, men sandsynligheden taler for, at Kristustroen var kommet til Rom i anden halvdel af 30'erne eller i 40'erne, først hos jødekristne, hvorefter også hedninger havde taget troen til sig (jf. forløbet i Antiokia ifølge AgG 11,19-20). Af Paulus' hilsener i kap. 16 kan vi under alle omstændigheder se, at menighederne rummede både

12. Som det senere vil fremgå, er der en vis tvivl om, hvorvidt kap. 16 har hørt til det af Paulus oprindeligt dikterede brev til romerne. De fleste forskere er dog enige om, at dette er tilfældet. Se hertil også Jan Dochhorns bidrag i bogen.

jøder og hedninger. Men henvender Paulus sig i Romerbrevet til begge grupper eller til den ene gruppe frem for den anden? Svaret har afgørende betydning for, hvordan brevet fortolkes.

Romerbrevets adressat

Traditionelt har man talt om Romerbrevets 'dobbelte adressat'. Når Paulus i brevets begyndelse og slutning henvender sig direkte til læserne, omtales de som hedningekristne (1,5-6.14-15; 15,16.18; jf. 11,13-24.28.30), men i brevets forløb vender han sig øjensynlig mod en jødisk samtalepartner (2,17-29; jf. 7,1.4). En del fortolkere ser i det lys brevets centrale pointe om jøders og hedningers fælles vilkår både før (1,18-3,20) og efter (3,21-8,39; også 9,1-10,13), at de er kommet til Kristustro, som et forsøg på at mediere i en etnisk konflikt mellem jødekristerne og hedningekristne i Rom. Dette gælder, hvad enten Paulus først og fremmest forsøger at formane de jødekristerne til at acceptere Paulus' inklusion af de hedningekristne (således f.eks. Francis Watson 1986 [jf. 2007] og Wedderburn 1988 med rødder tilbage til F.C. Baur 1963, 147-266 [1836]), eller han tilskynder de hedningekristne, sikkert flertallet, til at anerkende det jødekristerne mindretal, jf. f.eks. Willi Marxsen 1968 (1963), 95-104; Paul S. Minear 1971; og Robert Jewett 2007.

De sidstnævnte fortolkere ser følgende baggrundsscenario for sig: De jødekristerne har angiveligt fra begyndelsen været indflydelsesrige i de Kristustroende menigheder, men i år 49 e.Kr. skete en afgørende forandring. Kejser Claudius fordrev den jødiske befolkning fra Rom, herunder også de jødekristerne (Sveton, *Claudius* 25.4; jf. ApG 18,2).¹³ Fordrivelsen efterlod de hedningekristne alene tilbage, og de må derfor have konsolideret sig som rent hedningekristne menigheder med nye,

13. Den romerske forfatter Sveton skriver om Claudius' udvisning af jøder, at den skete "foranlediget af Krestus" (*impulsore Chresto*), hvormed han sikkert henviser til en konflikt om Kristustroen i Rom. Stavefejlen ('Krestus') tyder på, at Sveton, der skrev omkring år 120, ikke har haft noget førstehåndskendskab til de involverede grupper. Det kan derfor godt tænkes, at det, han omtaler, i virkeligheden er en fordrivelse af alle Kristustroende, både jødekristerne og hedningekristne, evt. også inklusive majoriteten af jøder, der ikke var Kristustroende. I så fald vanskeliggøres fortolkningen nedenfor (se Dunn 1988, xliv-liv; Wiefel 1991 [1970]).

ikke-jødiske ledere. Da Claudius imidlertid døde i 54 e.Kr., og Nero kom til magten, må jøderne have fået mulighed for at vende tilbage. Eksempelvis kan vi se af Rom 16,3 (jf. ApG 18,2), at Paulus' venner, det jødekristne ægtepar Priska og Akvila, var vendt tilbage til Rom på det tidspunkt, hvor Romerbrevet blev skrevet. Sådanne jødekristne vendte imidlertid tilbage til et Rom, hvor de ikke længere kunne indtage de centrale positioner i Kristusbevægelsen, som de tidligere havde haft, ja muligvis var der hedningekristne, som ligefrem fornægtede den jødiske arv og modsatte sig reintegrationen af de jødekristne (Rom 11,13-24). Det er så denne situation, Paulus tænkes at gribe ind i. Og det er denne situation, der kan forklare, hvorfor Paulus i Romerbrevet på den ene side understreger sit velkendte synspunkt om hedningernes inklusion i pagten og på den anden side fastholder, at etnisk-jødisk identitet fortsat har en betydning, uanset hvad de romerske hedningekristne måtte hævde.

En nyere forståelse, som grundlæggende stiller sig kritisk til de traditionelle læsninger, opererer ikke med nogen 'dobbelt adressat' for brevet (f.eks. Stowers og Eisenbaum). I stedet forstår man det sådan, at Paulus *kun* henvender sig til de hedningekristne. Dermed har man fjernet sig helt fra den protestantiske eksegeses tendens til at betragte jødekristne og jødedommen som Paulus' front. Henvendelsen i 2,17-29 til en jødisk samtalepartner er således kun et retorisk greb (med et særligt stiltræk hentet fra den antikke 'diatribe').¹⁴ Ja, nogle hævder endda, at samtalepartneren dér slet ikke er en jøde.¹⁵ I begge tilfælde gælder det, at brevets hovedadressater kun kan være hedningekristne. De skal på den ene side bestyrkes i, at hedninger står på lige fod med jøder både før og efter, at de er kommet til Kristustro, og på den anden side så også indskærpes, at de ikke står *over* de jødekristne (11,11-36;

14. Traditionelt har man forstået 'diatriben' som en antik populærfilosofisk genre af mere eller mindre moraliserende karakter. Nu taler man snarere om diatribiske stiltræk, der kan optræde i mange forskellige litterære genrer. Eksempler på sådanne stiltræk er: brugen af spørgsmål, som forfatteren så selv besvarer ('retoriske spørgsmål'; se f.eks. Rom 3,1-8; 6,1-2); brugen af 1. person ental, ikke om forfatteren selv, men om en anden person, genstand eller et fænomen med henblik på at levendegøre en påstand eller problemstilling ('prosopopoiia'; se f.eks. Rom 7,7-25); eller altså brugen af 2. person ental i en direkte henvendelse til en tænkt samtalepartner ('apostrofe'; således f.eks. i Rom 2,17-24).

15. Se for hele problemstillingen Thorsteinsson 2003.

også 14,1-15,6), ja end ikke over de jøder, som (endnu) ikke var kommet til tro på Kristus (11,25-36).¹⁶

Brevets retoriske genre og argumentationsstruktur

Uanset hvad man mener Romerbrevets primære formål var, er brevet et forsøg på at overbevise og som sådan et stykke retorik. Paulus var som tidligere nævnt ikke bare jøde, men også hellenist, og han må have kendt til de gængse regler for god, overbevisende talekunst, eftersom retorikken var antikkens generelle kommunikationsteori. Dens praksis hørte til den almene dannelse (*paideia*) og blev typisk øvet på det sekundære uddannelsestrin, når de grundlæggende læse- og skrivefærdigheder var på plads. På den baggrund har den nyere Pauluseksegesi ofte betragtet Paulus' breve som dikterede, nedskrevne taler, der er indlejret i en konventionel brevramme med indlednings- og afslutningshilsener i form af *præ-* og *postscript*. At brevene var beregnet til højtlesning og dermed skulle fungere som mundlige taler, gør Paulus også selv opmærksom på i sit første brev (1 Thess 5,27).

Antik retorik opererede med tre talegenerer: den forensiske tale (retstalen), den epideiktiske tale (lejlighedstalen) og den deliberative tale (rådgivningstalen). Den forensiske tale, som først og fremmest hørte til i en juridisk sammenhæng, skulle i form af anklage eller forsvar bringe tilhøreren til at fælde dom over fortidige begivenheder. Den epideiktiske tale tjente til at præsentere (lovprise eller dadle) bestemte værdier eller personer med betydning for nutiden, f.eks. i form af en besyngelse af bestemte dyder i en begravelsestale. Den deliberative tale rådgav tilhøreren til at handle eller undlade at handle på bestemte måder i fremtiden, f.eks. i en politisk afgørelsessituation.

Nu har man naturligvis spurgt, hvordan Romerbrevet falder ind under disse kategorier. Det samme spørgsmål er lettere at svare på for nogle andre Paulusbreves vedkommende. Første Korintherbrev fungerer f.eks. som en deliberativ tale, som har til formål at få korintherne til at leve efter *agapē*-kærligheden, så de ikke længere ligger i strid med hinanden (1 Kor 1,10; se Mitchell 1991; Larsen 2012). Men med Romerbrevet som med f.eks. Galaterbrevet er sagen ikke så ligetil. De

16. For denne tolkning se Engberg-Pedersen 2000, kap. 8-10.

færreste vil betragte Romerbrevet på linje med en forensisk tale, skønt brevet rummer visse elementer, der kan forstås apologetisk (f.eks. 1,16a; 3,5-8.31; 6,1.15; 7,7). I stedet for tenderer fortolkere, der arbejder med brevets retorik, mod at se det som et epideiktisk brev, der skal præsentere eller bekræfte den fælles værdi, som Paulus' evangelium udgør (Wilhelm Wuellner 1991 [1976], Robert Jewett 1991 [1986]). Alternativt betragtes brevet som et deliberativt brev, der skal overbevise romerne om Paulus' forståelse af evangeliet og den *ethos*, som det indebærer (David E. Aune 1991, Christopher Bryan 2000, 18-29). I virkeligheden er det næppe sandsynligt, at brevet falder ind under den ene eller den anden kategori. Dels er det jo et brev og ikke en tale. Dels rummer Romerbrevet elementer, der hører til i alle tre idealtypiske taleformer (se også kritikken i Dunn 1988, lix-lx).

Med en vis ret kan det dog hævdes, at den retoriske analyse af Paulus' breve har den fortolkningsgevinst, at den søger at forstå brevet som ét, sammenhængende argument, med en tese (*propositio*), en bevisførelse (*probatio*) og en afrundende afslutning (*peroratio*). Men selv her rummer brevene elementer, hvor den retoriske analyse kommer til kort som f.eks. i deres brug af parænese (etisk vejledning), som ikke har nogen traditionel plads i en tale, men hører til i populærfilosofisk litteratur. Ikke desto mindre skal her præsenteres en inddeling af brevet inspireret af de ovennævnte forfatteres retoriske analyse (særligt Jewett 1991 og 2007). De egentligt retoriske elementer (I-IV) er, som det ses, indrammet af henholdsvis et *præscript* og et *postscript*, der som nævnt er konventionelle indlednings- og afslutningshilsener i antikke græsk-romerske breve:

- 1,1-7 Brevramme: *Præscript* med angivelse af afsender, modtager og hilsen
- I 1,8-15 *Proœmium* (indledning) med *captatio benevolentiae* (appel til læsernes velvilje) i form af en taksigelse (1,8-12) og *narratio* (beretning om baggrunden for brevets affattelse; 1,13-15)
- II 1,16-17 *Propositio* (hovedtese): Guds retfærdighed til alle, som tror – jøder, først, og også hedninger
- III 1,18-11,36 *Probatio* (bevisførelse for hovedtesen)
- a. 1,18-3,20 Fortiden: Syndens magt over alle mennesker uden Guds retfærdighed – jøder, først, og også hedninger
- b. 3,21-4,25 Nutiden: Trosretfærdigheden (udfoldelse af *propositio* i 1,16-17)¹⁷
- c. 5,1-8,39 Nutiden og fremtiden: De Kristustroendes liv under Guds retfærdighed og i håbets modus (med tilbageblik til fortiden i 7,7-24.25b)
- d. 9,1-11,36 Israels rolle i frelseshistorien
- IV 12,1-15,13 Parænese (etisk vejledning) med *recapitulatio* (opsummering af hovedtesen; 15,7-13)
- V 15,14-33 *Peroratio* (afslutning) med omtale af Paulus' rejseplaner
- 16,1-23/24/27
Brevramme: *Postscript* med hilsener

17. Nogle fortolkere inddrager kap. 5 i dette afsnit, hvorved de gammeltestamentlige figurer Abraham (kap. 4) og Adam (kap. 5,12-21) knyttes sammen, så de tydeligere fremstår i relation til trosretfærdigheden i 3,21-31. Dermed overses imidlertid den tydelige overgangsmarkør i 5,1: "Da vi nu er blevet gjort retfærdige af tro, ..." (*Dikaiōthentes oun ex pisteōs*). For den fremadrettede sammenhæng mellem 5,1-11 og 8,14-39 se Engberg-Pedersen 1995 samt hans bidrag om Rom 5-8 i denne bog.

Romerbrevets teologi

Vi har allerede anført, at Romerbrevet sandsynligvis vil både informere, integrere og intervenere i forhold til de intenderede brevmodtagere i Rom. Uanset om de tre brevfunktioner hænger tættere sammen eller ej, er det i hvert fald sikkert, at Paulus som en del af sin argumentation for de tre funktioner også præsenterer dele af en samlet verdensforståelse, som handler om Gud, om Kristus, om jøder og ikke-jøder – og tillige om Paulus selv og romerne. Sådan en samlet forståelse kan man, da den har et centralt fokus på, hvad Gud har gjort, da han sendte Kristus ind i verden, kalde for en teologi. Hermed understreges netop forankringen af den samlede verdensopfattelse i bestemte forestillinger om Gud og hans handlen.

Dette er så meget mere vigtigt, som Paulus' hele tænkning grundlæggende falder ind under den forståelsesform, man siden det 19. årh. har kaldt 'apokalyptisk' eller 'apokalyptik'. Her lægges der afgørende vægt netop på tanken om Guds indgriben i verden, som i fremtiden vil medføre en radikal forandring af hele verden, og som allerede nu gøres kendt for de udvalgte blandt menneskene gennem en åbenbaring fra Gud (græsk *apokalypsis*). At Paulus var 'apokalyptiker' er en karakteristisk, som der er almindelig enighed om, fra Albert Schweitzer (1930) over en repræsentant for den dialektiske teologi som Ernst Käsemann (1970) til centrale repræsentanter for det nye Paulusbillede. Og at den er dækkende, fremgår allerede af Paulus' *propositio* (hovedtese), hvor Kristusbegivenheden beskrives med verbalformen *apokalyptetai* (1,17: "For i det [dvs. i evangeliet] åbenbares Guds retfærdighed osv.", jf. også det første ord i 1,18). På samme måde markerer 13,11-14, at Paulus i Romerbrevet havde den samme 'nærforventning' om Jesu Kristi tilbagekomst og dermed "vores frelse" (13,11) som i sit allertidligste brev (1 Thess 4,13-18). Mange af de elementer i Paulus' teologi i Romerbrevet, som vi vil identificere nedenfor, er særligt paulinske udformninger af grundlæggende apokalyptiske forestillinger. Men det er bedst at identificere dem i den form, hvori de optræder hos Paulus selv.

Vi har allerede understreget, at Romerbrevet ikke rummer nogen samlet teologi, der vedrører alle de aspekter af en 'systematisk teologi', der indgår i disciplinen dogmatik. Romerbrevet rummer kun dele af en sådan størrelse, og hvad mere er: Disse dele skal altid forstås funkti-

onelt. De tjener altid et konkret, retorisk formål inden for hele brevets retoriske situation og sigte og kan derfor i virkeligheden ikke løftes ud af brevet og selvstændiggøres, uden at der bliver gjort vold på, hvad det er, Paulus siger. Denne særlige forståelse af paulinsk 'teologi' har man i den nyere forskning (fra 1990'erne og frem) indkredset ved at sige, at Paulus overalt '*teologiserer*', dvs. sætter de konkrete problemer, han behandler, i forhold til, hvad Gud har gjort i og med Kristus, men at der ikke findes nogen fiks og færdig 'teologi' hos Paulus, hverken i de enkelte breve eller i de ægte breve læst som en helhed.¹⁸

Dette er uden tvivl rigtigt. Alligevel kan man også med god grund hævde, at Paulus var drevet af et systematiserende begær. Ser man på udviklingen fra det tidligste overleverede brev, 1 Thess., via Gal. og 1-2 Kor. til Rom., er det tydeligt, at Paulus konstant forsøgte at 'tænke videre'. Han glemte ikke bare, hvad han havde sagt i tidligere breve, men forsøgte at inkorporere det allerede tænkte i den nye brevsammenhæng. Det fremgår særlig tydeligt af specielt Romerbrevet, hvor det i hvert fald er åbenlyst, at en problemstilling, som han havde behandlet i 1 Kor 8-10, nemlig om, hvad man som Kristustroende kunne spise, ligger bag drøftelsen i Rom 14,1-15,13. Nogle har derudover hævdet, at Rom 5-8 i strukturel henseende er bygget op over Gal 5-6 (se Engberg-Pedersen 1995).

Hvis man set i det lys spørger om, hvad der da er de bærende søjler i den mere eller mindre omfattende verdensforståelse, som Paulus fremlægger i Romerbrevet som del af sin argumentation for dette og hint, kan man give følgende svar, som sandsynligvis vil kunne samle ret stor enighed blandt forskerne. Der er her tale om en forholdsvis minimalistisk angivelse af Paulus' teologi i Romerbrevet, idet man til stadighed må forsøge at undgå at udarbejde en stor teologisk konstruktion. Den senere teologi- og konfessionshistorie rummer ganske vist utallige eksempler på netop det, idet man på forskellig måde har forsøgt at præcisere, klargøre og udfylde teologiske lakuner, men i denne bestræbelse – som kan være nok så legitim i et forsøg på at tænke videre med Paulus

18. Dette var en hovedpointe i det arbejde, der i perioden 1986-1995 blev udført i 'the Pauline Theology Group' under det amerikanske Society of Biblical Literature, se Bassler 1991, Hay 1993, Hay og Johnson 1995 (specielt om Rom.) og Johnson og Hay 1997. Selve synspunktet var markant formuleret i Räisänen 1987 [1983].

– har man uvægerligt også fjernet sig fra Paulus’ eget niveau, hvor tingene *ikke* er fuldt og færdigt udarbejdet. Denne flertydighed og mangel på overgribende systematisk sammenhæng er tværtimod en del af fascinationskraften ved Paulus’ breve, inklusive Romerbrevet. Kraften i disse breve kommer ikke fra det færdige teologiske system (som ikke findes), men fra den retoriske energi, hvormed Paulus ‘teologiserer’.

Den første bærende søjle er tanken om Guds revolutionerende handling med at sende Kristus ind i verden (‘Kristusbegivenheden’). Denne handling er udtryk for Guds ‘nåde’ eller ‘gave’ (hans *kharis*), og Paulus bruger en stor del af kap. 1-5 af Romerbrevet på at udfolde, at denne gave var nødvendig, fordi menneskene – og det gælder både ikke-jøder og jøder – forud for Kristi komme levede “under synd” (3,9). Hvad mere er: Netop forstået som en gave var Kristusbegivenheden en ‘overskudshandling’ fra Guds side (se 5,12-21), der ikke blot opfyldte en eller anden kontrakt mellem Gud og mennesker. Kristus kom, mens menneskene stadig var ‘gudløse’ og ‘syndere’ (5,6-8).

En anden bærende søjle er – som allerede antydnet – tanken, at Guds gave med Kristusbegivenheden var tænkt at gælde både ikke-jøder og jøder. Paulus udfolder i de første tre kapitler af brevet, hvordan både ikke-jøder (1,18-32) og jøder (gradvis fra 2,1 frem til 3,9 og 3,20) forud for Kristi komme levede “under synd”. De havde derfor – som Paulus nu må se det *efter* Kristi komme – brug for netop det indgreb, som Gud så også foranstaltede i sin nåde.¹⁹ Og pointen er her, at den Guds ‘vrede’ (1,18; 2,8-9), som i og med Kristusbegivenheden er blevet åbenbaret til dom for syndere (2,5-6), tillige – og netop *i* Kristusbegivenheden – er en mulighed for ‘fred’ med Gud (2,10; 5,1), som gælder både ikke-jøder og jøder. Ligesom straffen vil gælde enhver, “der gør det onde, både jøden, først, og også grækeren” (2,9), sådan gælder Guds

19. Vi understreger, at Paulus’ mange beskrivelser af jødedommen før eller uden Kristus overalt må forstås som rekonstruktioner foretaget af den Paulus, som selv var blevet indfanget af Kristusbegivenheden. Denne forståelse, som i sig selv går forud for det nye Paulusbillede, udgør et af fundamentene for det. Paulus beskriver ikke problemer, han selv har haft med Moseloven forud for sin egen Kristuserfaring (f.eks. en plagsom syndsbevidsthed). For den førkristne Paulus var der intet galt med Moseloven (Gal 1,13-14; Fil 3,4-6), og det var der sådan set heller ikke efter Kristusbegivenheden – andet end, at der nu forelå noget nyt og mere. Set i det lys fremtrådte det alene at fastholde Moseloven som mangelfuldt.

fred (2,10, dvs. forsoningen med Gud, 5,1-11) også “enhver, der gør det gode, både jøden, først, og også grækeren” (2,10).²⁰ Denne forestilling om en grundlæggende lighed mellem ikke-jøder og jøder såvel negativt som positivt gentages så i 9,1-10,13 (se f.eks. 10,12) som forudsætning for Paulus’ advarsel i 10,14-11,36 til de ikke-jøder, der var kommet til Kristustro. De måtte ikke forstå sig selv som bedre end jøderne. “For alle har den samme Herre, som udøser sin rigdom over alle, der påkalder ham” (10,12; jf. 3,29-30).

En tredje bærende søjle vedrører virkningen af Kristi komme som intenderet af Gud. Det er et hovedtema i 3,21-4,25, hvoraf det fremgår, at denne virkning i første omgang er ‘tro’ (*pistis*). Det begreb har flere betydninger. Det skal for det første forstås som ‘tiltro til Gud’, nemlig, at Gud vil gøre, hvad han siger (jf. om Abraham i kap. 4, specielt 4,18-22; og overført til de Kristustroende: 4,23-25). Men det skal også forstås som ‘tro på Kristus’ i betydningen tro på, *at* Jesus, den korsfæstede, er Kristus (Messias), *og at* han stod op fra de døde (4,23-25). Her møder man en tematik, som er forudsat hele vejen gennem brevet, men ikke er specielt tematiseret, nemlig tanken om, at (Jesus) Kristus døde og blev oprejst igen af Gud (se dog 6,1-11). Det er også en absolut bærende søjle i Paulus’ verdensopfattelse i brevet, men den fremtræder først og fremmest som genstand for (til)tro. Hvad mere er: Som genstand for (til)tro understreger Paulus, at det er det umiddelbart kontra-intuitive ved begivenheden, som affirmeres i (til)troen. Hvem skulle da have troet, at Abraham og Sara i deres høje alder skulle have fået børn sammen? Hvem skulle have troet, at Gud ville oprejse den korsfæstede Jesus? Men sådan gik det!

En fjerde bærende søjle er tanken om frelse. Sammenhængen med det foregående er, at ved Guds indgriben i og med Kristi komme får menneskene, som indtil da levede under synd, mulighed for at reagere med lige præcis den uforbeholdne tiltro til Gud, som fjerner dem fra nu længere at leve “under synd” (3,9). De er nu blevet ‘retfærdiggjort’, og dermed kan de se frem mod den endelige frelse. Paulus udfolder ikke i Romerbrevet, hvad frelsen egentlig består i, men at den er fremtidig, er der ingen tvivl om (5,1-11; 8,14-39), og det fremgår i virkeligheden ganske klart (se f.eks. 8,11 og 6,8), at der er tale om samme tanke som i f.eks. 1 Thess. (4,13-18) og 1 Kor. (kap. 15): Frelsen består

20. Her og på følgende side er oversættelserne vores egne.

helt konkret i de Kristustroendes opstandelse fra de døde: at “jeres dødelige kroppe” bliver “levendegjort” af Gud “ved hjælp af hans ånd (*pneuma*), der bor i jer” (8,11). Hertil hører liv sammen med Kristus: “Men er vi døde med Kristus, tror vi, at vi også skal leve [sammen] med ham” (6,8).

En femte bærende søjle er tanken om det liv, som de Kristustroende skal leve her og nu i lyset af både den forudgående Kristusbegivenhed (og deres egen trosreaktion herpå) og den kommende frelse. Dette tema behandler Paulus selvfølgelig specielt i brevets traditionelt forstået parænetiske afsnit (kap. 12-13). Men også i 14,1-15,13, der vedrører forholdet mellem to grupper i romermenighederne i henseende til spisevaner, behandler han den konkrete livsform her og nu. Og andre dele af brevet som f.eks. sidste halvdel af kap. 11 (11,13-36) og midterdelen af kap. 5-8 (6,1-8,13) omhandler i virkeligheden det samme tema. Overalt gælder det imidlertid, at alt, hvad Paulus siger om livsformen her og nu, begrundes og væves tæt ind i hans samlede verdensopfattelse, herunder selve Kristusbegivenheden i alle dens aspekter. Her viser det sig derfor, at den traditionelle sondring mellem ‘teologi’ og ‘etik’ nok kan bruges til at sondre mellem forskellige tematiske felter (tale om Gud og tale om menneskeligt samliv), men at de to områder på ingen måde kan holdes adskilt fra hinanden. De udgør så at sige to sider af den samme sag, som er hele Romerbrevets sag.

Hvad der hidtil er sagt, skulle ikke være specielt kontroversielt. Det samme gælder dog ikke det, som man kan opfatte som en sjette bærende søjle i brevet.²¹ Her er der tale om betydningen og funktionen af Paulus’ forestilling om ånden (*pneuma*) i forhold til de andre nævnte hovedtemaer. Helt konkret forestiller man sig, at *pneuma*’en, som man med fordel kan forstå som en fysisk størrelse på linje med, men i direkte kontrast til ‘kødet’ (*sarx*), er involveret på to centrale områder i det samlede billede. For det første er den øjensynlig selve det middel, hvormed Gud har iværksat Jesu Kristi opstandelse (se f.eks. 1,4) og i fremtiden vil iværksætte de Kristustroendes opstandelse til liv og frelse (8,11). For det andet er den øjensynlig den af Gud sendte kraft, der er virksom i de Kristustroende allerede nu (se 8,1-13), hvorved de allerede

21. Se Engberg-Pedersen 2010. Det kontroversielle ligger dels i den fysiske (plus kognitive) forståelse af ånden (*pneuma*), dels i den endnu mere centrale betydning, ånden her tildeles i Paulus’ samlede forestillingsverden.

nu er *gjort* 'retfærdige', dvs. syndfri, så de lever i overensstemmelse med Guds vilje. Når Paulus så igen og igen 'formaner' sine brevmottagere til at leve som 'døde for synden' (6,2.11) og "levende for Gud i og ved (græsk: *en*) Kristus Jesus" (6,11), så skal det forstås sådan, at han *mind*er dem om, hvor de *allerede er* – for at de så også kan vise det i praksis.

Hvis man medtænker Paulus' forestilling om *pneuma*'ens rolle på den her foreslåede måde, vil man kunne se, at der ikke er nogen som helst modsætning mellem at forstå hans teologi på den ene eller den anden af to måder, som i forskningen traditionelt har været spillet ud imod hinanden. Traditionelt har man lagt hovedvægten på forestillingen om 'retfærdiggørelse af tro', som vitterligt også er en grundkategori i Romerbrevet. Albert Schweitzer (1930) understregede derimod en anden side af Paulus' tankeverden, som han identificerede som 'mystik'. Den tanke blev taget op af E.P. Sanders og er siden gjort til en grundkategori for forståelsen af Paulus i skikkelse af forestillingen om 'participation': at den Kristustroende ifølge Paulus 'participerer', altså er delagtig, i Kristus med alt, hvad deraf flyder. De to tanker kan imidlertid holdes sammen. Ved (rent fysisk) participation i Kristus gennem besiddelse af *pneuma*'en *bliver* den Kristustroende bogstaveligt talt *gjort* retfærdig (og altså syndfri), hvorfor frelsen, som også er formidlet af *pneuma*'en, vil blive ham eller hende til del i form af opstandelse fra de døde og evigt liv sammen med Kristus. Retfærdiggørelse (formuleret i etisk-juridiske termer) og participation (formuleret i symbiotiske termer) er altså to forskellige udtryk for én og samme sag.

Selv med disse fingerpeg i retning af mere overgribende sammenhænge i Paulus' samlede teologiske verdensopfattelse står spørgsmålet dog tilbage, hvordan de forskellige elementer fortløbende aktiveres i hans konkret tilrettede argumentation brevet igennem. Det er bl.a. dette, de enkelte bidrag i denne bog vil belyse. Men lad os afrunde denne introduktion til Romerbrevet med nogle bemærkninger om brevet overlevering i de antikke og middelalderlige håndskrifter og om dets videre betydning i vestens og kristendommens kulturhistorie.

Romerbrevets tekstoverlevering

Romerbrevet florerede i oldkirken i flere forskellige versioner, og det er bestemt ikke ligegyldigt for den overordnede forståelse af brevet, hvilken version man lægger til grund for sin fortolkning. Noget forenklet er der tale om tre udgaver på henholdsvis 14, 15 og 16 kapitler. Kirkefaderen Origenes (3. årh.) beretter, at den kontroversielle Markion (midten af det 2. årh.) brugte en udgave, der slutter med kap. 14 og derfor bl.a. ikke indeholder omtalen af Paulus' rejseplaner og hans mange hilsener til lokale (jødiske og ikke-jødiske) romere. At der desuden har eksisteret tekstudgaver med 15 kapitler, røbes indirekte af det ældste manuskript til Romerbrevet, Papyrus 46 fra omkring år 200 e.Kr., som blev fundet i Egypten i 1930'erne. Papyrussen placerer nemlig den afsluttende doksologi (lovprisning; 16,25-27) til sidst i kap. 15. En sådan tekst med kun 15 kapitler findes rent faktisk i et middelalderhåndskrift i hovedklostret på Athos-bjerget i Grækenland (ms. 1506). Nogle forskere betragter bl.a. på baggrund af disse tekstvidner udgaven med de 15 kapitler som det oprindelige Romerbrev, sådan som Paulus skrev det, hvorimod kap. 16 udgør et kort, selvstændigt brev (evt. ikke til romerne, men til menigheden i Efesus i Lilleasien). I løbet af tekstoverleveringen er kapitlet siden blevet inkorporeret i Romerbrevet (den såkaldte *efeser-hypotese*, se Deissmann 1957 [1911]; Bornkamm 1991 [1963], 21-22).²²

I dag vil de fleste forskere dog betragte udgaven med 16 kapitler som den ældste (evt. uden nådesønsket i 16,24 og doksologien i 16,25-27, som nogle håndskrifter ikke har med). Denne lange tekst finder vi i de fleste håndskrifter, f.eks. i førømtalte Papyrus 46 og i de store kodekser fra det 4.-5. århundrede som Codex Sinaiticus (Ⲁ) og Codex Vaticanus (B). De kortere versioner må forstås som oldkirkens forsøg (i det 2. årh.) på at gøre Romerbrevet mere alment og uafhængigt af dets historiske kontekst ved at udelade de meget specifikke og tidsbundne

22. En særlig variant af hypotesen er formuleret af T. W. Manson, der argumenterede for, at Paulus først sendte udgaven uden kap. 16 til Rom, hvorefter han tilføjede kap. 16 i en version sendt til Efesus (Manson 1991 [1962]). Endelig er der også den mulighed, at kap. 16 er en samling af forskellige brevfragmenter (Feine og Behm 1936, 173-176). Se i øvrigt Jan Dochhorn's bidrag vedr. kap. 16.

oplysninger om Paulus' konkrete planer og bekendtskaber i kap. 15 og 16 (Gamble 1977). Denne tendens ses også i f.eks. Codex Boernianus (G), der i 1,7 (og 1,15) beskriver adressaterne som "alle Guds elskede", men udelader "i Rom". Dermed bliver Romerbrevet et 'katolsk' brev, dvs. et brev med almen adressat. Oldkirken var således allerede med sin overlevering af Romerbrevets tekst i færd med at gøre brevet til et alment læreskrift uden binding til tid og sted – netop den forståelse af brevet, som de nye, eksegetiske perspektiver på Paulus søger at gøre op med.

Romerbrevets betydning

Romerbrevet er et prisme i vestlig kulturhistorie: Det var ud fra Romerbrevet, kirkefaderen Augustin gjorde synd og nåde til teologiske nøglebegreber i vestlig kristendom. Martin Luthers nylæsning af Romerbrevet under slagordet 'retfærdiggørelse af tro' blev startskuddet til de protestantiske reformationer, der rullede hen over Nordeuropa i 1500-tallet. Luthers schweiziske kollega, Jean Calvin, formulerede med Romerbrevet i hånd sin lære om Guds forudbestemmelse af frelse og fortabelse (den dobbelte prædestination). Ifølge sociologen Max Weber blev dette en afgørende idéhistorisk forudsætning for udviklingen af den moderne kapitalisme. John Wesley grundlagde metodismen efter sin såkaldte Aldersgate-oplevelse i 1738, hvor han lyttede til en oplæsning af Luthers fortale til Romerbrevet. I nyere tid formulerede Nietzsche sin kristendomskritik som en afvisning af Romerbrevet og dets forfatter, mens Karl Barth i kølvandet på Første Verdenskrig svarede med kommentarværket *Der Römerbrief*. Det kom til at danne teologisk skole i store dele af det 20. århundrede (den dialektiske teologi). I det nye årtusind tyder en række udgivelser af filosoffer på det europæiske kontinent (f.eks. Jacob Taubes, Giorgio Agamben, Alain Badiou og Slavoj Žižek) på fornyet interesse for Romerbrevet og for Paulus som en politisk-filosofisk tænker og en kulturkritiker med fortsat, sprængfyldt potentiale. Men der er ingen vej uden om et selvkritisk og hermeneutisk reflekteret, men også historisk og videnskabeligt orienteret arbejde med brevet i dets oprindelige kontekst. Det er denne bogs tema.

Litteratur

- Agamben, Giorgio 2005. *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, Meridian. Crossing Aesthetics (Stanford: Stanford University Press). 1. udg.: *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani* (Torino: Bollati Boringhieri, 2000).
- Aune, David E. 1991. "Romans as a *Logos Protreptikos*", *The Romans Debate*, 2. rev. udg., red. Karl P. Donfried (Peabody: Hendrickson), 278-296.
- Badiou, Alain 2003. *St Paul: The Foundation of Universalism*, Cultural Memory in the Present (Stanford: Stanford University Press). 1. udg.: *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (Paris: Presses universitaires de France, 1997).
- Bassler, Jouette M., red. 1991. *Pauline Theology, Volume I: Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon* (Minneapolis: Fortress).
- Baur, Ferdinand Christian 1963. "Über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde", *Ausgewählte Werke in Einzelausgaben*, bind 1, udg. K. Scholder (Stuttgart: Friedrich Frommann). 1. udg. 1836.
- Bornkamm, Günther 1991. "The Letter to the Romans as Paul's Last Will and Testament", *The Romans Debate*, 2. rev. udg., red. Karl P. Donfried (Peabody: Hendrickson), 16-28. 1. udg: *Australian Biblical Review* 11 (1963), 2-14.
- Bryan, Christopher 2000. *A Preface to Romans: Notes on the Epistle in its Literary and Cultural Setting* (Oxford: Oxford University Press).
- Buell, Denise Kimber 2005. *Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity* (New York: Columbia University Press).
- Campbell, William S. 2006. *Paul and the Creation of Christian Identity*, Library of New Testament Studies 322 (London: T&T Clark).
- Das, Andrew A. 2001. *Paul, the Law, and the Covenant* (Peabody: Hendrickson).
- Deissmann, Adolf 1957. *Paul: A Study in Social and Religious History*, Harper Torchbooks 15 (New York: Harper). 1. udg.: *Paulus. Eine Kultur- und religionsgeschichtliche Skizze* (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1911).
- Donfried, Karl P., red. 1991. *The Romans Debate*, 2. rev. udg. (Peabody: Hendrickson). 1. udg.: 1977.
- Donfried, Karl P. og Peter Richardson, red. 1998. *Judaism and Christianity in First-Century Rome* (Grand Rapids: Eerdmans).

- Dunn, James D.G. 1983. "The New Perspective on Paul", *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 65, 95-122.
- Eisenbaum, Pamela 2005. "Paul, Polemics, and the Problem of Essentialism", *Biblical Interpretation* 13, 224-238.
- 2009. *Paul was not a Christian: The Original Message of a Misunderstood Apostle* (New York: HarperOne).
- Elliott, Neil 2008. *The Arrogance of Nations: Reading Romans in the Shadow of Empire*, Paul in Critical Contexts (Minneapolis: Fortress).
- Engberg-Pedersen, Troels 1989. "Et paulinsk *annus mirabilis*?", *Dansk Teologisk Tidsskrift* 52, 21-40.
- 1995. "Galatians in Romans 5-8 and Paul's Construction of the Identity of Christ Believers", *Texts and Contexts. Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts*, FS Lars Hartman, red. Tord Fornberg og David Hellholm (Oslo: Scandinavian University Press), 477-505.
- 2000. *Paul and the Stoics* (Edinburgh/Louisville: T&T Clark/Westminster John Knox).
- 2003. "Indledning", *Den nye Paulus og hans betydning*, red. Troels Engberg-Pedersen (København: Gyldendal), 9-28.
- 2010. *Cosmology and Self in the Apostle Paul. The Material Spirit* (Oxford: Oxford University Press).
- 2012. "Paulus retro?", *Dansk Teologisk Tidsskrift* 75, 287-303.
- Engberg-Pedersen, Troels, red. 2003. *Den nye Paulus og hans betydning* (København: Gyldendal).
- Feine, Paul og Johannes Behm 1936. *Einleitung in das Neue Testament* (Leipzig: Quelle & Meyer).
- Gager, John G. 2000. *Reinventing Paul* (Oxford: Oxford University Press).
- Gamble, Harry 1977. *The Textual History of the Letter to the Romans: A Study in Textual and Literary Criticism*, Studies and Documents 42 (Grand Rapids: Eerdmans).
- Gaston, Lloyd 1987. *Paul and the Torah* (Vancouver: University of British Columbia Press).
- Gathercole, Simon J. 2002. *Where is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1-5* (Grand Rapids: Eerdmans).
- Hallbäck, Geert 2010. *Det Nye Testamente – en lærebog* (Frederiksberg: Anis).
- Hay, David M., red. 1993. *Pauline Theology, Volume II: 1 & 2 Corinthians* (Minneapolis: Fortress).

- og E. Elizabeth Johnson, red. 1995. *Pauline Theology, Volume III: Romans* (Minneapolis: Fortress).
- Hyldahl, Niels 1986. *Die paulinische Chronologie*, Acta Theologica Danica XIX (Leiden: Brill).
- Jervell, Jacob 1973. *Gud og hans fiender. Forsøk på å tolke Romerbrevet*, Scandinavian University Books (Oslo: Universitetsforlaget).
- 1991. “The Letter to Jerusalem”, *The Romans Debate*, 2. rev. udg., red. Karl P. Donfried (Peabody: Hendrickson), 53-64. 1. udg.: “Der Brief nach Jerusalem. Über Veranlassung und Adresse des Römerbriefes”, *Studia Theologica* 25 (1971), 61-73.
- Jewett, Robert 1991. “Following the Argument of Romans”, *The Romans Debate*, 2. rev. udg., red. Karl P. Donfried (Peabody: Hendrickson), 265-277. 1. udg.: *Word & World* 6 (1986), 382-390.
- Johnson, E. Elizabeth og David M. Hay, red. 1997. *Pauline Theology, Volume IV: Looking Back, Pressing On*, Society of Biblical Literature Symposium Series 4 (Atlanta: Scholars Press).
- Johnson Hodge, Caroline 2007. *If Sons, then Heirs: A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul* (Oxford: Oxford University Press).
- Käsemann, Ernst 1970. “Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik”, *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, 3. udg. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht). 1. udg.: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 59 (1962) 257-284.
- Klauck, Hans-Josef 2006. *Ancient Letters and the New Testament: A Guide to Context and Exegesis* (Waco: Baylor University Press). 1. udg.: *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, Uni-Taschenbücher 2022 (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1998).
- Larsen, Kasper Bro 2012. “Paulus’ lovprisningstale til kærligheden (1 Kor 13) – et prisme i Første Korintherbrev”, *Den store fortælling*, Festskrift til Geert Hallbäck, red. Søren Holst og Christina Petterson (Frederiksberg: Anis), 103-118.
- Manson, T. W. 1991. “St. Paul’s Letter to the Romans—and Others,” *The Romans Debate*, 2. rev. udg., red. Karl P. Donfried (Peabody: Hendrickson), 3-15. 1. udg.: *Studies in the Gospels and Epistles*, red. M. Black (Manchester: Manchester University Press, 1962), 225-241.
- Marxsen, Willi 1968. *Introduction to the New Testament: An Approach to its Problems* (Philadelphia: Fortress). 1. udg.: *Einleitung in das Neue Testament. Eine Einführung in ihre Probleme* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1963).

- Miller, James C. 2001. "The Romans Debate: 1991-2001", *Currents in Research: Biblical Studies* 9 (2001), 306-349.
- Minear, Paul S. 1971. *The Obedience of Faith: The Purposes of Paul in the Epistle to the Romans*, Studies in Biblical Theology 2/19 (London: S.C.M. Press).
- Mitchell, Margaret Y. 1991. *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 28 (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck]).
- Mussner, Franz 1984. *Tractate on the Jews: The Significance of Judaism for Christian Faith* (London: SPCK). 1. udg.: *Traktat über die Juden* (München: Kösel, 1979).
- Nanos, Mark D. 1996. *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter* (Minneapolis: Fortress).
- 2012. "To the Churches within the Synagogues of Rome," *Reading Paul's Letter to the Romans*, Resources for Biblical Study 73, red. Jerry L. Sumney (Atlanta: Society of Biblical Literature), 11-28.
- Räsänen, Heikki 1987. *Paul and the Law*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 29, 2. rev. udg. (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck]). 1. udg.: 1983.
- Reasoner, Mark 2005. *Romans in Full Circle: A History of Interpretation* (Louisville: Westminster/John Knox).
- Sanders, E.P. 1977. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Philadelphia: Fortress).
- Schweitzer, Albert 1981. *Die Mystik des Apostels Paulus*, Uni-Taschenbücher 1091 (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck]). 1. udg.: 1930.
- Stendahl, Krister 1963. "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West", *Harvard Theological Review* 56, 199-215.
- 1976. *Paul among Jews and Gentiles* (Philadelphia: Fortress). Dansk, forkortet udg.: *Paulus blandt jøder og hedninger*, Aros billigbøger (Aarhus: Aros, 1978).
- 1995. *Final Account: Paul's Letter to the Romans* (Minneapolis: Fortress). 1. udg.: 1993.
- Stowers, Stanley K. 1986. *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Library of Early Christianity 5 (Philadelphia: Westminster).
- 1994. *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles* (New Haven: Yale University Press).

- Sumney, Jerry L. 2012. *Reading Paul's Letter to the Romans*, Resources for Biblical Study 73 (Atlanta: Society of Biblical Literature).
- Taubes, Jacob 2004. *The Political Theology of Paul*, Cultural memory in the present, red. Aleida & Jan Assmann (Stanford: Stanford University Press).
1. udg.: *Die politische Theologie des Paulus. Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.-27. Februar 1987* (München: Wilhelm Fink, 1993).
- Thorsteinsson, Runar M. 2003. *Paul's Interlocutor in Romans 2: Function and Identity in the Context of Ancient Epistolography*, Coniectanea Biblica, New Testament Series 40 (Stockholm: Almqvist & Wiksell).
- Tomson, Peter J. 1990. *Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles*, Compendia rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 3/Jewish Traditions in Early Christian Literature 1 (Assen: van Gorcum).
- Vind, Anna, red. 2012. *Paulus plus – fire prismes på den nye Paulus. Paulus & Paulus, & jøderne, & Luther, & Nietzsche*, Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 30 (København).
- Watson, Francis 1986. *Paul, Judaism and the Gentiles: A Sociological Approach*, SNTS Monograph Series 56 (Cambridge: Cambridge University Press).
— 2007. *Paul, Judaism and the Gentiles: Beyond the New Perspective*, 2. rev. udg. af Watson 1986 (Grand Rapids: Eerdmans).
- Wedderburn, Alexander J.M. 1988. *The Reasons for Romans*, Studies of the New Testament and its World (Edinburgh: T&T Clark).
- Westerholm, Stephen 2004. *Perspectives Old and New on Paul: The 'Lutheran' Paul and his Critics* (Grand Rapids: Eerdmans).
- Wiefel, Wolfgang 1991. "The Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Roman Christianity", *The Romans Debate*, 2. rev. udg., red. Karl P. Donfried (Peabody: Hendrickson), 85-101. 1. udg.: "Die jüdische Gemeinschaft im antiken Rom und die Anfänge des römischen Christentums. Bemerkungen zu Anlass und Zweck des Römerbriefs", *Judaica* 26 (1970), 65-88.
- Wright, Nicholas Thomas 2005. *Paul: In Fresh Perspective* (Minneapolis: Fortress).
- Wuellner, Wilhelm 1991. "Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans: An Alternative to the Donfried-Karris Debate over Romans", *The Romans Debate*, 2. rev. udg., red. Karl P. Donfried (Peabody: Hendrickson), 128-146. 1. udg.: *Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976), 330-351.

- Zetterholm, Magnus 2009. *Approaches to Paul: A Student's Guide to Recent Scholarship* (Minneapolis: Fortress).
- Žižek, Slavoj 2003. *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity* (Cambridge, Mass.: MIT Press).

Romerbrevskommentarer

- Byrne, Brendan 1996. *Romans*, Sacra Pagina 6 (Collegeville: The Liturgical Press).
- Byrskog, Samuel 2006. *Romarbrevet 1-8*, Kommentar til Nya Testamentet 6a (Stockholm: EFS-förlaget).
- Dunn, James D.G. 1988. *Romans*, Word Biblical Commentary 38a-b (Dallas: Word Books).
- Fitzmyer, Joseph A. 1993. *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 33 (New York, Doubleday).
- Jewett, Robert 2007. *Romans: A Commentary*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress).
- Käsemann, Ernst 1973. *An die Römer*, Handbuch zum Neuen Testament 8a (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck]).
- Keck, Leander E. 2005. *Romans*, Abingdon New Testament Commentaries (Nashville: Abingdon).
- Lohse, Eduard 2003. *Der Brief an die Römer*, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 4 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).
- Wengst, Klaus 2008. *“Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk!” Israel und die Völker als Thema des Paulus – ein Gang durch den Römerbrief*, Stuttgart: Kohlhammer).

Romerbrevet i en nøddeskal (Rom 1,1-17; 15,14-33)¹

Heike Omerzu

1. Opgaven og metoden

Rom 1,1-17 og 15,14-33 – to tekstpassager, som stammer fra helt forskellige dele af Romerbrevet – skal her drøftes som en ‘enhed’. Det kan måske undre. Det gælder ikke mindst, fordi det første tekststykke, 1,1-17, udgør begyndelsen på hele brevet, mens det andet afsnit, 15,14-33, ikke er brevets afslutning, men derimod bliver efterfulgt af kapitel 16. Der er dog en god grund til at slå netop de nævnte tekstafsnit sammen, da de har mange kontaktflader og tilsammen formår at belyse hele spørgsmålet om Romerbrevets anledning og sigte. Det er det, jeg i det følgende vil gøre mig. Konkret er opgaven at undersøge, hvorfor Paulus netop på det tidspunkt, hvor han var på vej til Jerusalem for at aflevere den såkaldte kollekt (se ndf.), skrev sit længste og teologisk set mest systematiserede brev overhovedet – og det oven i købet til en menighed, som han ikke tidligere personligt havde været i kontakt med. Dertil kommer spørgsmålet om, hvad det egentlig præcis er, Paulus forventer af romerne, og om brevets nærmere retorik og indhold er knyttet til hans anliggende. I det følgende vil jeg gøre rede for, hvordan de enkelte tekstpassager i 1,1-17 og 15,14-33 hver især, men ikke mindst også i deres helhed, kaster lys over disse spørgsmål. Samtidig skal det vises, hvordan de to afsnit 1,1-17 og 15,14-33 både hænger sammen indbyrdes og samtidig også er relateret til brevets hoveddel 1,18-15,13. Med andre ord skal Romerbrevets argumentative opbygning og kohærens påpeges. Metodisk skal dette mål nås ved en detaileksetisk gennemgang af de enkelte passager i henholdsvis 1,1-17 og 15,14-33, som primært vil tage højde for Paulus’ retorik og argumentation, men derudover også belyse den konkrete situation, hvori brevet er blevet til.

1. Jeg er Troels Engberg-Pedersen taknemmelig for konstruktive kommentarer og en grundig sproglig gennemgang af dette bidrag.

Dette gøres ved blandt andet at inddrage andre bibelske og samtidige kilder, især dog Paulus' egne breve og Apostlenes Gerninger.

2. Den overordnede tekstsammenhæng

Hvis man tager udgangspunkt i en retorisk analyse af Romerbrevet (jf. denne bogs indledningskapitel), kan 1,1-7 ses som den første del af den ydre brevramme, det såkaldte *praescript*, en angivelse af brevets afsender og modtager samt en hilsen. Denne ramme tages så igen op med et *postscript* i Rom 16, som især indeholder hilsener, men også Paulus' allersidste formaninger og en lovprisning. De resterende dele af vores tekststykke, 1,8-17 og 15,14-33, danner dermed en *indre ramme* omkring brevets krop eller hoveddel (jf. Niebuhr 2008).² Det er her, Paulus kommer ind på sit formål med brevet og sit særlige forhold til de Kristustroende menigheder i Rom. I retorisk terminologi er afsnittet 1,8-15 et *prooimium* med taksigelse og en forklaring på brevets affattelse (*narratio*), 1,16-17 er gennemræssigt en *propositio*, der formulerer brevets hovedtese, mens 15,14-33 er en *peroratio*, hvor Paulus afrunder og konkretiserer sine overvejelser.

At det i høj grad giver mening at læse 1,1-17 og 15,14-33 i sammenhæng, fremgår også af den tematiske kohærens mellem de to dele, eftersom de begge – om end på meget forskellig vis – omhandler brevets hovedemner og anliggender. Disse er: a) Paulus' selvforståelse som apostel for hedningerne, b) hans fortolkning af evangeliet samt dets forhold til Israel, c) hans anerkendelse af romernes tro og formålet med at besøge dem. Paulus' forventninger til romerne fremstår mere konkret i den sidste del (15,14-33), efter at han har udfoldet sin opfattelse af evangeliet gennem hele brevet. Faktisk er det påfaldende, at han i den første del kun taler forholdsvis alment og ukonkret om sine planer med dem. Dette forhold afspejler, hvad man kan kalde en regelret retorisk strategi fra Paulus' side. Han ønsker først at introducere sig selv

2. De fleste fortolkere opfatter med rette 1,8-15 som del af brevindgangen og 15,14-33 som begyndelsen på brevafslutningen, f.eks. Dunn 1988, lix-lx. Se imidlertid for en anden inddeling f.eks. Longenecker 2011, 380-386 og 438-444, som mener at brevkroppen omfatter 1,13-15,32.

og vise sig imødekommende over for sine adressater. Først til sidst gør han så nærmere rede for, hvilke planer han har med dem.

3. Detaileksegetisk gennemgang

a. 1,1-7: Præscript

Som i alle andre ægte Paulusbreve følger Paulus også i Romerbrevet den antikke skik, at brevindgangen rummer angivelsen af afsenderen og modtageren og så bliver afsluttet med en hilsen. Hvor man almindeligvis anførte afsenderen i nominativ og modtageren i dativ og så afsluttede med et "Vær hilset" i infinitiv (*khairein*), overtager Paulus den samme grundstruktur, men slutter af med en 'kristen' udgave af den afsluttende hilsen. Hos ham hedder det "Nåde være med jer og fred osv." (*kharis hymin kai eirēnē*). Derudover sætter Paulus – her som i sine øvrige breve – sit personlige præg på denne genrekonvention, idet han udfolder de enkelte elementer nærmere. Det sker i Romerbrevet på den måde, at 1,1-7 på græsk udgør én lang og indviklet sætning, hvoraf v. 1-6 vedrører afsenderen, v. 7a nævner modtagerne (som sædvanligt i dativ) og v. 7b indeholder den nævnte fredshilsen. Den skæve fordeling i omfanget af de tre dele er tæt knyttet til Paulus' egen situation og anliggende: Han har endnu ikke mødt de Kristustroende menigheder i Rom, og han kender kun få af deres medlemmer personligt (jf. Rom 16,3-16). De Kristustroende i Rom har nok hørt om ham, men det betyder ikke nødvendigvis, at de er enige med ham. Det er derfor især hans egen legitimation og autoritet som apostel, Paulus sætter fokus på i præscriptet.³ Den videre argumentation i 1,8-15 og især i 15,14-33 viser, at Paulus' formål med denne selvbevidste præsentation (såvel som med hele brevet) er at få romernes accept af hans tolkning af evangeliet og at etablere en bæredygtig relation til dem. På dette grundlag vil han så vinde de ukendte menigheder i Rom for sig, så de gennem bønner (15,30f) bakker op om hans nært forestående rejse til Jerusalem og ikke mindst bliver motiveret til at støtte den planlagte mission i Spanien (15,24).

3. Romerbrevet er det eneste brev, som er afsendt af Paulus alene, dvs. hvor han ikke nævner nogen medforfatter.

Paulus introducerer sig selv i 1,1 som Kristi "slave" (1,1; DO1992: Kristi tjener; jf. Fil 1,1; Gal 1,10), der er "kaldet til apostel, udset til at forkynde Guds evangelium". Denne selvkaraktærisering fremkalder erindringer om Israels profeter, der også blev kaldt for Guds tjenere eller slaver (jf. Am 3,7; Jer 7,25; 25,4; Zak 1,6). Paulus placerer sig her bevidst i traditionen fra profeterne (jf. også Gal 1,15), men det afgørende for ham er, at han er blevet kaldet til at forkynde evangeliet "blandt alle folkeslag" (1,5: *en pasin tois ethnesin*). Paulus' kaldelse kan dog ikke begribes isoleret fra selve det budskab, han skal viderebringe. I 1,2-4 flytter Paulus derfor midlertidigt fokus fra sin selvpræsentation for at definere sin forståelse af evangeliet og af Kristus.

Det er vigtigt at holde sig for øje, at når Paulus bruger glosen *euangelion*, som ordret betyder "glædeligt budskab", så tænker han ikke på en tekst som f.eks. Matthæusevangeliet. Inden ordet *euangelion* var blevet til en betegnelse for et evangelieskrift, dvs. en bestemt genre, refererede det (og tilsvarende verbet *euangelizomai*) enten til selve den akt at forkynde Guds frelsesgerning ved Kristi lidelse, død og opstandelse eller også til forkyndelsens indhold. Denne sprogbrug optræder i Det Nye Testamente for første gang hos Paulus (1 Thess 1,5), der benytter ordet evangelium i alt 56 gange. Han bruger udtrykkene "Guds evangelium" og "Kristi evangelium" synonymt, fordi evangeliet har sin oprindelse hos Gud og indeholder Guds handling med Kristus (Wolter 2013, 338-340).

I begyndelsen af Romerbrevet er det afgørende for Paulus at fastslå, at Guds evangelium – og dermed også hans eget virke som apostel – står i kontinuitet med Israels hellige skrifter, fordi "Gud forud har lovet [det] ved sine profeter" (1,2). Dette er en variation af den udbredte formel "efter Skrifterne" (f.eks. 1 Kor 15,3-4) eller "som det er skrevet" (f.eks. Rom 1,17), som implicerer, at Det Gamle Testamente forstås som et profetisk vidnesbyrd om Kristusbegivenheden (jf. også 1 Peter 1,10-12). Hvordan de gammeltestamentlige traditioner og Israel på den ene side og budskabet om frelse for alle folkeslag på den anden side forholder sig til hinanden, gør Paulus udførligt rede for i brevets hoveddel (jf. især Rom 2-5; 9-11; 14-15). Netop dette spørgsmål ser ud til at have været meget omdiskuteret i Rom, fordi det fylder så meget i Paulus' argumentation.

I 1,3b-4 citerer Paulus sandsynligvis en traditionel trosbekendelse (jf. Dunn 1988: 5-6) for at uddybe evangeliets indhold; det handler nemlig “om hans [dvs. Guds] søn, Jesus Kristus, vor Herre, som menneske kommet af Davids slægt, i kraft af helligheds ånd stadfæstet som Guds søn med magt og vælde, da han opstod fra de døde”.⁴ Her får vi ikke kun præsenteret de tre vigtigste kristologiske betegnelser for Jesus hos Paulus, Guds søn, Kristus og Herre, men disse bliver også ekspliciteret og sat i relation til hinanden: At Jesus “som menneske” (gr. *kata sarka*: “efter kødet”) er en efterkommer af David, henviser til den jødiske forventning om en fremtidig menneskelig-kongelig frelserskikkelse af Davids slægt, Jahves “salvede” (hebr.: *messias*, græsk: *khristos*; jf. 2 Sam 7,4-17). Udtrykket “efter kødet kommet af Davids slægt” refererer altså til betegnelsen “Kristus”, som Paulus bruger i slutningen af 1,4, og som i Det Nye Testamente ofte figurerer som et egennavn.

Når Paulus derudover erklærer, at Jesus ved opstandelsen fra de døde blev “indsat som Guds søn med magt efter helligheds ånd” (1,4), er der ikke tale om et biologisk forhold mellem Gud og Jesus. Baggrunden er snarere forestillingen om Kristi adoption eller intronisation til en funktion som herre (jf. “vor herre” i slutningen af 1,4). Betegnelsen “Guds søn” står også i en jødisk tradition (jf. 2 Sam 7,12-14; Sl 2; Am 9,11-12; SalomoSl 17 mfl.).⁵ Ganske vist er Paulus’ mission til hedningerne grundlagt i Jesu ophøjelse efter påske, ikke i den jordiske Jesu virke, men det er samtidig vigtigt for ham at påvise, at Kristus også efter opstandelsen forbliver den salvede af Davids slægt og derved stadigvæk står i jødedommens tradition. Hvilke implikationer det har for de Kristustroende og for forholdet mellem dem og Israel, gør Paulus ikke mindst rede for i Rom 9-11, men også i andre dele af brevet (f.eks. Rom 14-15).

Det underforståede formål med, at Paulus i 1,3b-4 citerer en (sandsynligvis) gammel og kendt trosbekendelse, som rummer en massiv

4. DO1992 laver om på rækkefølgen af den græske tekst. En mere ordret oversættelse sætter Jesu afstamning fra David og hans stadfæstelse direkte over for hinanden: “(evangeliet) om hans søn, født af Davids sæd efter kødet, stadfæstet som Guds søn i kraft af helligheds ånd ved opstandelse fra de døde, Jesus Kristus, vor Herre”.

5. Senere hen bliver det dog tydeligt, at Paulus har en specifik forståelse af titlen “Guds søn”, f.eks. i 8,3.32, hvor Kristus bliver betegnet som Guds *egen* søn; jf. Theobald 1992-93, 1:38-40.

brug af kristologiske titler, er at fastslå, at han og romerne allerede er enige om det centrale indhold af deres tro, nemlig at Jesus er Kristus og Guds søn. I den argumenterende hoveddel af brevet (1,18-11,36; jf. også 1,16-17) udfolder Paulus efterfølgende sin tolkning af evangeliet på en sådan måde, at den netop også henvender sig til ikke-jøder. I den formanende hoveddel (Rom 12-15) kommer han nærmere ind på, hvilke konkrete konsekvenser evangeliet skal have for de Kristustroendes liv, jøders som ikke-jøders.

Selvom brevets modtagere først i 1,7 bliver identificeret som “alle Guds elskede i Rom”, tiltaler Paulus dem allerede i 1,6 direkte, nemlig som tilhørende missionen til alle folkeslag (“blandt dem er også I”). Derudover titulerer Paulus romerne i 1,6-7 to gange som “kaldede” (“til at tilhøre Jesus Kristus” / “til at være hellige”), hvorved han ikke kun anerkender, at de allerede er Kristustroende, men også udtrykker sin samhørighed med dem. Dette forbereder ligesom selvpræsentationen i 1,1-6 hans senere anmodning om, at de skal understøtte ham i deres bønner i forbindelse med besøget i Jerusalem og være fælles med ham om missionen til Spanien (se 15,14-33). Det er påfaldende, at Paulus – anderledes end i de fleste andre af sine breve (jf. dog også Fil 1,1) – ikke henvender sig til en “menighed” (*ekklēsia*), men blot skriver til “alle Guds elskede i Rom”. En forklaring kunne være, at der måske fandtes flere husmenigheder i Rom, og at Paulus kun kendte enkelte personer, som han tidligere havde arbejdet sammen med eller mødt (jf. kap. 16). Derfor er brevet overordnet set også mindre personligt end f.eks. Filipperbrevet eller Korintherbrevene.⁶ Rom 13,1-7 og 14,1-15,13 viser dog, at Paulus alligevel kendte en del til problemerne blandt de Kristustroende i Rom (jf. Longenecker 2011, 154-157).

Præscriptet har en afgørende funktion for hele Paulus’ argumentation og er kendetegnet ved stor retorisk kraft. Det begynder med Paulus selv her og nu (1,1). Så følger et tilbagegreb i tid til profeterne i Skrifterne (1,2) og deres forudsigelser frem i tiden om Kristus. Kristus skildres derpå indgående og nu meget tættere på Paulus selv i tid, først med fokus på Kristi herkomst og fødsel (1,3), derpå med fokus på hans død og opstandelse (1,4). Så nævnes han eksplicit ved navn som “Jesus

6. Ifølge ApG 28,11-16 mødte Paulus kun romerske Kristustroende udenfor byen. Så snart han ankom til Rom, havde han udelukkende kontakt med jøder (ApG 28,17-31).

Kristus, vor herre” (sidst i 1,4), hvorefter Paulus vender tilbage til sig selv og hans apostelopgave blandt hedningerne generelt (1,5) – som også rummer “*jer*, som er kaldet til at tilhøre Jesus Kristus”. Ringen fra Paulus og bagud og så frem igen er sluttet, sådan at den også indbefatter de romerske brevmodtagere.

Sammenfattende kan man sige, at præscriptet er et vigtigt led i Romerbrevets argumentationsforløb for at etablere et forhold til de (endnu) for Paulus relativt ukendte menigheder i Rom. At få romernes anerkendelse af hans hedningemission er samtidig en nødvendig forudsætning for Paulus’ overordnede ønske om at få deres støtte i forbindelse med hans fortsatte missionsvirke. Det er derfor, Paulus indledende accentuerer sin autoritet som apostel for hedninger. Hvad hans forventninger til romerne er, afslører han dog først i kap. 15, efter at han detaljeret har præsenteret sin fortolkning af evangeliet og dets etiske implikationer.

b. 1,8-15: Proömium

Denne passage kan opdeles i to afsnit: 1,8-12 er en taksigelse (jf. 1,8: *prōton men eukharistō*) med fokus på modtagernes tro, hvorimod 1,13-15 er en selvanbefaling, der skal understrege Paulus’ troværdighed. Mens præscriptet kan anses for at være brevets musikalske “nøgle” (Theobald 1992-93, 1:37: “Notenschlüssel”), der bestemmer tonen af hele brevet uden direkte at gøre rede for indholdet, sætter Paulus i dette afsnit den konkrete dagsorden for det efterfølgende (Schubert 1939: “agenda”). Han når gradvis frem til, at han også vil forkynde evangeliet for romerne (1,15), selvom han på forhånd har ladet forstå, at han fuldt ud anerkender, at romerne allerede er Kristustroende.

Lovprisningen af romernes tro i 1,8 kan karakteriseres som en *captatio benevolentiae*, der har til formål at stemme modtagerne venligt. Det er en vigtig forudsætning for den i brevet tilstræbte konsensus og står i forlængelse af omtalen af adressaterne i 1,6-7 og i 15,14. Paulus argumenterer tillige hele vejen igennem afsnittet meget forsigtigt og med stor omtanke; han forsikrer adressaterne om sine bønner for dem (1,9-10a), men især om sit langvarige ønske om at besøge dem (1,10-11). Hvorfor han hidtil er blevet forhindret i at gøre det (1,13),

forklarer han først i 15,19b-23, og også formålet med hans besøg (to gange formuleret med et finalt *hina*) skitserer han indtil videre kun vagt: Han vil gerne give dem en ubestemt åndelig gave (1,11: *ti charisma pneumatikon*) og høste en ubestemt frugt hos dem (1,13: *tina karpon*) samtidig med, at han håber, at de “*sammen* kan opmuntres ved deres fælles tro” (1,12). Paulus tilstræber med andre ord en relation baseret på gensidighed, hvor begge parter hver især giver og modtager (jf. en lignende tanke i 15,27 i forbindelse med kollekten). Hvad det konkret er, Paulus forventer af romerne, bliver først tydeligt i kap. 15, hvor han beder om deres bistand i forbindelse med sine planlagte rejser til Jerusalem og Spanien. Det gør han således først, efter at han gennem brevet har fremlagt sin forståelse af evangeliet og derved har etableret et forhold til de troende i Rom, som han som sagt ikke kender personligt. Måske er dette samarbejde dog allerede antydet i Paulus’ ønske om at “høste frugt” i 1,13, et ønske, som han introducerer med den såkaldte “afsløringsformel” (Mullins 1964: “disclosure formula”) – “[O]g det skal I vide” – og med en direkte tiltale af modtagerne (“brødre”; gr. vokativ: *adelphoi*). De skal ikke føle sig tilsidesat i forhold til andre menigheder af Kristustroende ikke-jøder, selvom Paulus endnu ikke har mødt dem (“også hos jer ligesom blandt de andre folkeslag”). Han bedyrer tværtimod efterfølgende, at han føler sig forpligtet over for alle folkeslag, uanset om de er grækere eller barbarer, om de er vise eller uforstandige (1,14). Herved illustrerer han dimensionen af sit missionsvirke blandt hedninger. Med “grækere” menes der her den helleniserede verden, som selvfølgelig indbefattede romerne, hvorimod brugen af ordet *barbaroi* kunne sigte mod missionen i Spanien, som i mindre grad var påvirket af hellenistisk-romersk kultur (jf. Haacker 2002, 35). I 1,15 konkluderer Paulus, hvor beredvillig han “på sin side” er til at forkynde evangeliet (*euaggelizesthai*) også for dem i Rom. Da romerne allerede er troende (jf. 1,6-8), og Paulus i 15,20 fastslår, at han helst ikke vil “bygge, hvor andre har lagt grunden”, kan man konkludere, at *euaggelizesthai* for Paulus ikke udelukkende betegner den første, grundlæggende forkyndelse. 1,15 kan endda fortolkes sådan, at forkyndelsen af evangeliet for romerne sker gennem selve brevet, og ikke først, når Paulus kommer til Rom (Theobald 1992-93, 1:42). At overbevise romerne om sin egen forståelse af evangeliet er afgørende for Paulus, fordi den ønskede støtte til Spaniensmissionen, som er den

drivende kraft bag hans besøg i Rom, forudsætter enighed. At skabe en sådan konsensus, inden han ankommer, er netop det, Paulus tilstræber med brevet, og derfor er der også tale om en glidende overgang til brevets såkaldte temavers i 1,16-17.

Kort sagt er proømiets sigte at forsikre romerne om, at han ligesom for de andre folkeslag også gerne vil forkynde evangeliet for dem, selvom han samtidig anerkender, at de allerede er troende. Dette afsnit viderefører dermed præscriptets anliggende om at skabe en reciprok relation mellem Paulus og menighederne i Rom, allerede inden apostlen når frem til byen. I de efterfølgende kapitler af brevet udfolder Paulus så evangeliets forudsætninger og principielle implikationer (1,16-11,36) samt en række konkrete etiske konsekvenser (12,1-15,13), inden han fra 15,14 genoptager tråden fra den indledende brevramme. Der afslører han endelig også meget tydeligere, hvad hans forventninger til romerne er.

c. 1,16-17: Temavers

I dette afsnit gentager Paulus med egne ord, hvad han i 1,3-4 har formuleret ved hjælp af en traditionel trosbekendelse, og han opsummerer dermed samtidig det, der udgør brevets hoveddel. Men hvor 1,3-4 resumerede, hvad evangeliet handler om, nemlig Jesus Kristus, Guds søn, ligger fokus i 1,16-17 på, hvad budskabet gør ved den, der tror.

Indledende bekræfter Paulus i 1,16a, at han "ikke skammer sig ved evangeliet" (jf. Mark 8,38 par.; Matt 10,32 par.).⁷ Allerede i 1,14 har han forsikret, at han er forpligtet over for alle, "både grækere og barbarer, både vise og uforstandige", og han sigter hermed måske til mulige konfrontationer i Rom eller Jerusalem (Haacker 2002, 37). 1,16b indeholder Paulus' tese, nemlig at evangeliet er "Guds kraft til frelse for enhver, som tror, både for jøde, først, og for græker". Dette markante udsagn begrunder han i 1,17a, som derudover i 1,17b støttes gennem et citat fra Hab 2,4. Ligesom i 1,1-2 synes det også i 1,16b at være essentielt for Paulus først og fremmest at fastslå, at evangeliet udgår fra Gud. Udtrykket *dynamis theou* ("Guds kraft") bruges ofte af Paulus, især dog

7. Her foregriber Paulus sandsynligvis negative reaktioner fra den ikke-troende hellenistisk-romerske verden (jf. 1 Kor 1,18-25).

i Korintherbrevene og i forbindelse med den forandrende virkning af evangeliet (jf. 1 Kor 1,18; 6,14; 2 Kor 4,7; 6,7; 13,4 etc.). Virkningen af Guds magt er i 1,16 prægnant bestemt som frelse (*eis sōtērian*), hvilket Paulus senere især udfolder i kap. 9-11. Når han med det samme definerer, hvem der er begunstiget af frelsen, skal “enhver, som tror” (dativobjekt, *panti tō pisteuonti*) snarere forstås som en indbydelse end som et kampråb.⁸ Dette gælder på trods af, at Paulus’ synspunkt utvivlsomt brød med en traditionel jødisk forståelse af forbindelsen mellem frelse og tro. Her er det nemlig væsentligt at tage afslutningen af sætningen med, som præciserer, at det gælder “både for jøde, først, og for græker”. Dette udtryk står ikke helt på linje med sideordningen af “grækere og barbarer” i 1,14. Ganske vist skal begge par illustrere evangeliets universale udstrækning, men opstillingen med (*te ... kai*) “både ... og” bliver i 1,16b brudt ved tilføjelsen af (*prōton*) “først”: Når Paulus understreger, at evangeliets frelsende kraft først er rettet mod jøderne, skal det i lyset af 1,3-4 ikke blot fortolkes missionshistorisk, men også kvalitativt. Jøderne har rigtignok ikke *per se* noget fortrin (se 2,9-12), men de har det alligevel i forhold til Guds frelsesplan. Denne tankegang uddyber Paulus især i Rom 9-11; men også indsamlingen, hvis aflevering i Jerusalem er hans næste skridt, efter at han har skrevet Romerbrevet, er et udtryk for, at “kirken” består af både jøder og hedninger, og at begge parter er forpligtede over for hinanden (15,27: hedninger som “skyldnere”; *opheiletai*).

I 1,17a følger så begrundelsen for evangeliets universelle frelsesmagt, “for i det åbenbares Guds retfærdighed af tro til tro”. Ikke mindst den nyere Paulusforskning har påpeget, at udtrykket “Guds retfærdighed” (*dikaiosynē theou*) skal forstås som værende tæt knyttet til forestillingen om pagten mellem Gud og Israel (Sanders 1998; Dunn 1998). En sådan relationel forståelse gør også i et vist omfang den langvarige diskussion overflødig, om der er tale om en ophavets genitiv (retfærdighed som noget, Gud frembringer) eller en subjektiv genitiv (Guds egen retfærdighed), fordi denne diskussion ikke tager højde for det dynamiske aspekt af forholdet mellem Gud og Israel (Dunn 1998, 49). Det er især i Galaterbrevet og Romerbrevet, at Paulus argumenterer med Guds retfærdighed i forbindelse med drøftelsen af forholdet mel-

8. Imod Dunn 1988, 40, som her følger Michel. For en mere inklusiv tolkning se Haacker 2002, 38.

lem loven og Kristus (jf. Gal 2,16; 3,2-29; Rom 3,21-26; 10,3). I 1,17 står udtrykket dog absolut og kan derfor forstås som en udfoldelse af Guds frelsende magt i 1,16. Dette betyder dog, hvilket også fremgår af den efterfølgende argumentation i Romerbrevet, at Paulus modificerer den jødiske forståelse af forholdet mellem retfærdighed og pagt, fordi det fra nu af er troen (*pistis*), der er det afgørende kriterium. Dertil svarer også hans brug af ordet “åbenbares” (*apokalyptetai* i præsens), som indebærer, at der nu bliver afsløret noget fundamentalt nyt, hvorved den eskatologiske frelsestid allerede er påbegyndt. Formuleringen “af tro til tro” (jf. også 2 Kor 2,16; 3,18) betyder, at troen både er oprindelsen til og princippet for det nye liv i Kristus (jf. Theobald 1992-93, 1:46). At dette er rettet mod Kristustroende jøder, der vil underlægge hedningerne den jødiske kult- og rituallov, viser den udførlige redegørelse i 3,21-31. Paulus afslutter argumentationen her med et skriftbevis (v. 17b), hvor han fortolker Hab 2,4 fra et Kristustroende perspektiv (jf. Gal 3,11). Det er omstridt, om Paulus – imod den oprindelige forståelse i MT og LXX – knytter “af tro” (*ek pisteōs*) til den retfærdige (*dikaioi*) (“Den retfærdige af tro skal leve”), eller om han bruger *ek pisteōs* adverbialt (som i DO1992: “Den retfærdige skal leve af tro.”) Brugen af Hab 2,4 i Gal 3,11 tyder efter min mening på, at Paulus snarere har den traditionelle (adverbiale) forståelse i tankerne, men det kunne også tænkes, at han bevidst åbner op for begge tolkningsmuligheder (således Dunn 1988, 46).

I den følgende hoveddel af brevet spinder Paulus videre på de tråde, han har lagt ud i 1,1-17. I 1,18-4,25 begrundes han først, hvilke implikationer Kristusbegivenheden har for menneskene: Uden Guds retfærdighed står alle mennesker, jøder som ikke-jøder, under syndens magt, men ved troen bliver de retfærdige. I 5,1-8,39 udfolder han så, hvad evangeliets magt konkret betyder for de troendes liv (jf. 5,1-11: fred, nåde, håb, helligånd), og i 9,1-11,36 reflekterer han over Israels skæbne i forhold til Guds frelsesplan. I 12,1-15,13 følger til sidst både principielle (12,1-21: omgang blandt de Kristustroende; 13,1-7: adfærd over for politiske autoriteter) og konkrete formaninger (14,1-15,13: konflikter i forbindelse med samværet mellem jødiske og ikke-jødiske Kristustroende) om, hvordan de Kristustroendes liv skal udfoldes på baggrund af evangeliet – eller sagt med 1,17, *hvordan* “den retfærdige

skal leve af tro”. Det er disse specifikke eksempler som viser, at Paulus kender noget til udfordringerne i Rom.

d. 15,14-33: Apostolsk *parousia*

I dette afsnit, som er begyndelsen på brevets afslutning, legitimerer Paulus først endnu en gang, at han har skrevet til romerne “til dels ret dristigt” (15,15; jf. allerede 1,5-6), for derefter mere og mere at konkretisere sine rejseplaner. Hele passagen er derfor også blevet taget til udtryk for en “apostolic parousia” (Funk 1967), dvs. som en omtale af Paulus’ tilstedeværelse hos menighederne, først og fremmest personligt, men også i brevform. Med hensyn til Rom. gælder selvfølgelig indtil videre kun det sidste. Derudover er det tydeligt, at Paulus her genoptager flere elementer og temaer fra 1,8-15 (se også skemaet i Dunn 1988, 857), hvilket danner den allerede nævnte indrammende karakter af 15,14-33. Paulus begynder således i 15,14 med endnu en ros af romerne (“I er fulde af godhed og fornøden indsigt, så I også kan vejlede hinanden”), som ikke kun har en retorisk funktion som *captatio benevolentiae*, men derudover viser tilbage både til 1,8 (“der forkyndes i hele verden om jeres tro”) og også til instruksen i 12,1-3. Dér finder man nemlig det samme spændingsforhold mellem menighedens egen kompetence og Paulus’ formaning som i 15,14-16 (jf. Theobald 1992-93, 2:202-203). Paulus påberåber sig derpå i 15,16 på ny sin kaldelse som hedningeapostel (jf. 1,5.13), denne gang dog under massiv brug af en terminologi med kultiske overtoner: Paulus fremstiller her sig selv som en offertjener (*leitourgos*) for folkeslagene, der tjener som præst (*hierourgounta*) for Guds evangelium, for at (*hina*) folkeslagene må blive et velbehageligt offer (*prosphora ... euprosdektos*), helliget ved Helligånden (*hēgiasmenē en pneumati hagiō*). Paulus bruger her det kultiske sprog metaforisk, idet han applicerer det på sin missionsvirksomhed (jf. også 1,1,9; 3,25; 11,9; 12,1-2). Forestillingen om, at hedningerne bliver til et offer, har sandsynligvis sin baggrund i motivet om folkeslagenes valfart til Zion, dvs. Jerusalem, i Es 66,20 (jf. Dunn 1988, 860). Hos Esajas er det ganske vist diaspora-jøderne, der har funktionen som den eskatologiske offergave. Det er desuden påfaldende, at bevægelsen hos Paulus netop går væk fra Jerusalem (jf.

15,19, men også 15,25-27; jf. Theobald 1992-93, 2:205-206), hvilket også svarer til evangeliets udbredelsehistorie (jf. 15,19 og også ApG 1,8: "I skal være mine vidner både i Jerusalem og i hele Judæa og Samaria og lige til jordens ende"). Udtrykket "helliget ved Helligånden" implicerer, at Paulus' anliggende ikke blot er at omvende så mange hedninger til Kristustroen som muligt, men at troen også indebærer en eksistensforvandling (jf. Rom 8,1-13; Haacker 2002, 505). Paulus ophæver her med sin sprogbrug det fundamentale kultiske skel mellem jøder og hedninger og understøtter dermed sin argumentation i brevets hoveddel (især 3,21-31, men også f.eks. 14,1-15,6).

I 15,17-21 ser Paulus tilbage på sit virke som apostel, inden han fra 15,22 vender blikket mod fremtiden. Hans selvforståelse, som han allerede har fremstillet i præscriptet og proømiet, er kendetegnet ved hans legitimation gennem Kristus, hvorfor han også selvbevidst beken-der sin "stolthed i Kristus" (15,17). Dette eksemplificerer han i 15,18-19a ved det, som "Kristus har gjort gennem mig", nemlig at missionere blandt folkeslagene "i ord og gerning, ved kraften i tegn og undere, ved Guds ånds kraft" (jf. 2 Kor 12,12). Således (*hōste*) har Paulus "fuldført forkyndelsen af evangeliet (*peplērōkenai to euangelion*) om Kristus fra Jerusalem og vejen rundt helt til Illyrien" (15,19b). Denne beskrivelse rejser en række spørgsmål (jf. Haacker 2002, 307-308). For det første afviser Paulus i Gal 1,17-18.22-23 at have missioneret i Jerusalem og Judæa (jf. dog ApG 9,28-30). For det andet nævnes det hverken af Paulus selv eller i Apostlenes Gerninger, at han er nået helt frem til Illyrien, som var en romersk provins ved Adriaterhavet, vest for Makedonien (det nuværende Albanien). For det tredje er det ikke entydigt, hvordan *plēroō* med *euangelion* som objekt skal forstås. Hvad angår bevægelsen væk fra Jerusalem, er det sandsynligt, at Paulus her gør brug af et generelt, frelseshistorisk og ikke et individuelt, kronologisk perspektiv, hvilket vil svare til både Rom 1,16 og ApG 1,8 (jf. Dunn 1988, 863-864). Henvisningen til Illyrien kan tolkes sådan, at Paulus kun nåede til provinsens grænse, dvs. til den yderste vestlige ende af Makedonien, hvor han blandt andet havde besøgt Filippi og Thessaloni-ki. *Peplērōkenai to euangelion* skal efter min mening tolkes i sammenhæng med 15,20, hvor Paulus fastslår, at han helst vil forkynde evangeliet dér, hvor ingen anden har gjort det før ham. Om muligt vil Paulus selv grundlægge nye menigheder (jf. 1 Kor 3,10; jf. dog også

ApG 18-19). Dette princip begrundes han i 15,21 med et citat fra Es 52,15 LXX, som er del af den fjerde sang om Herrens lidende tjener (Es 52,13-53,12): “[D]e, som ikke har fået fortalt om ham, skal se, og de, som ikke har hørt, skal indse”. *Peplērōkenai to euangelion* betyder så, rigtignok med en voldsom retorisk overdrivelse, at Paulus har fuldendt sit virke i den østlige del af Romerriget, fordi alle “har fået fortalt om ham”, nemlig Kristus.

Paulus’ bestræbelse på at være pioner som missionær anfører han samtidig som grund til, at han endnu ikke er nået frem til Rom (15,22). Hermed tager han tråden op fra 1,11-15. Nu, hvor hans virke i de østlige provinser er afsluttet, vil han endelig sætte kursen mod Rom (15,23). Formålet med besøget er dog ikke så meget at missionere i Rom, hvilket jo også ville modsige det princip, han lige har formuleret. Han gentager derfor ikke ønsket fra 1,15 om at forkynde evangelium for romerne. Det behøver han faktisk heller ikke, fordi det netop er det, han har opnået gennem hele Romerbrevet. Romerne skal derimod frem for alt (men se dog også 1,11-12) hjælpe Paulus med at forberede og gennemføre missionen i Spanien (15,24), som sandsynligvis på det tidspunkt, da Paulus affattede Romerbrevet, var et ikke-missioneret område. Besøget i Rom er således ikke et mål i sig selv, men en etape på vejen vestpå (*diaporeuomenos*).⁹ Roms funktion kan således sammenlignes med den, Antiokia i Syrien og Efesus i Lilleasien tidligere havde haft som missionsbase for Paulus (jf. ApG 13,1-14,28; 18,19-20,7; 1 Kor 15,32; 16,8; Gal 2). Besøget har altså først og fremmest en missionsstrategisk betydning. Paulus forklarer i 15,24 ikke, hvordan romerne konkret skal hjælpe ham. Måske tænker han på at finde rejseledsagere, at drage nytte af romernes kontakter til Spanien samt at få finansiel hjælp (jf. Fil 4,10-20) såvel som åndelig hjælp i bønner (jf. ApG 13,3; Fil 1,5; Rom 15,30). Samtidig skal man ikke se bort fra, at Paulus til sidst i 15,24 også antyder et ophold i Rom af en vis længde.

I 15,25-29 retter Paulus tankerne mod den allernærmeste fremtid, idet han afslører, at han alligevel ikke kan besøge romerne med det samme, fordi han først skal til Jerusalem, inden han rejser derfra til

9. Måske har Lukas i det programatiske udsagn ApG 1,8 netop Spanien for øje som “jordens ende”, hvilket dog ikke betyder, at han forudsætter, at Paulus faktisk nåede så langt. Aus (1979) og Riesner (1994, 216-225) antager, at Paulus’ rejseplaner var bestemt af Es 66,18-19; jf. Haacker 2002, 310.