

## Afgudsofferkød – betydningsløst eller betydningsfuldt, tilladt eller forbudt?

*Geert Hallbäck*

**A**bstrakt: The consumption of idol meat is an issue in 1 Cor 8-10, Acts 15 and Rev 2. It is always contested. In the letters to Ephesus, Pergamun and Thyatira (Rev 2) the 'Nicolaitans' and the prophetess 'Jezabel' are condemned for eating idol meat. They probably wanted to maintain normal relations to their pagan neighbors while John regarded the non-Christian society as part of Satan's reign. Acts 15 tells of 'the apostolic meeting' in Jerusalem where the new Christians of pagan origin are accepted without circumcision. Nevertheless they must submit to four demands formulated in 'the apostolic decree', one of them being not to eat idol meat. This will allow them to participate in meals with the Jewish Christians without making these unclean. In 1 Cor 8-10, Paul unfolds a complicated argument, on one hand accepting the knowledge of the strong Corinthians that idols are not real and the eating of idol meat therefore permissible, on the other hand admonishing them to abstain from eating in order not to harm their weaker brothers who still regard the eating as part of idol worship. The article concludes with considerations on how to make the old question of idol meat relevant today.

I sommeren 2013 udspillede sig en såkaldt 'frikadellekrig' i de sommer-nyhedshungrende danske medier. Den handlede om den mad, der blev serveret i danske børneinstitutioner. De fleste steder stod menuen på 'almindelig' dansk mad, herunder svinekød som fx frikadeller. Eventuelle muslimske børn fik alternative muligheder, der overholdt *hallal*-reglerne, og som derfor ikke indeholdt svinekød. Nogle steder oplevede personalet imidlertid, at det var et problem at holde styr på, hvem der måtte spise hvad, og i det hele taget var det besværligt med to slags mad. Og da spørgsmålet om tilladt eller ikke-tilladt føde var uden betydning for de 'danske' børn, havde man besluttet kun at servere

*hallal*-kød for børnene, for så kunne de muslimske børn spise alt, hvad der blev serveret, og de danske børn havde jo ingen problemer med at spise *hallal*-kød. Her fik børnene ikke frikadeller.

Det faldt imidlertid nogle forældre, politikere og andre debattører for brystet. I kulturkampens perspektiv var *hallal*-kød et knæfald for islam, som ikke burde forekomme i sekulære, danske børneinstitutioner. Det at kunne spise uden restriktioner blev en bekendelsessag for danskheden. Frikadellen blev symbolet på ikke at underlægge sig religiøse hensyn – så meget des mere, som frikadellen var en klassisk dansk ret, som danske børn ikke skulle undvære. I denne diskussion stod frikadellen og andet svinekød altså og vippede mellem at være uden betydning, således at det ikke gjorde forskel, om man spiste eller ej, og at få tillagt betydning som udtryk for, at alle former for mad er tilladt hos os.

De fleste har nok opfattet 'krigen' som en strid mellem sekulær frihed og religiøs hensyntagen. Men når det 'ikke at tillægge mad betydning' paradoksalt nok kunne blive en bekendelsessag, har det lange rødder tilbage til kristendommens oprindelse. Kravet om ret til at spise al slags føde, herunder svinekød, er ikke alene en sekulær selvfølgelighed; det er i sin oprindelse et religiøst krav. Ligesom islam bl.a. definerer sig ved at skelne mellem tilladt og forbudt spise, definerer kristendommen sig ved at ophæve den slags skel.

Som bekendt tillægger jødedommen også skellet mellem tilladt og forbudt spise en religiøs betydning. Ligesom muslimer, må heller ikke jøder spise svin. Dertil kommer en lang række andre regler. En af de ting, der muliggjorde, at kristendommen tog springet fra jødisk sekt til en verdensreligion, var ophævelsen af de jødiske spiseregler. Mange hedninger i antikken betragtede de jødiske spiseregler som en sær religiøs begrænsning, der spærrede andre ude – på samme måde som de moderne danske kulturkæmpere ser på de muslimske spiseregler. Ved at ophæve dem, åbnedes for hedningers optagelse i de kristne menigheder.

Der viste sig imidlertid også et 'hedensk' spiseproblem, da hedninger begyndte at blive kristne, nemlig hvordan man skulle forholde sig til *afgudsofferkød*. Sådanne betegnede jøderne og altså også de kristne

kød fra dyr, der var blevet slagtet som offer til en hedensk gud.<sup>1</sup> Var det tilladt at spise ud fra samme betragtning som ved ophævelsen af de jødiske spiseregler, nemlig at mad er uden betydning for frelsen? Eller var det et udtryk for fortsat praktisering af afgudsdyrkelse og derfor forbudt for de nye kristne? Det var åbenbart en omdiskuteret sag. Afgudsofferkød omtales tre steder i Det Nye Testamente: Første Korintherbrev 8-10; Apostlenes Gerninger 15,29 ('aposteldekretet') og Johannes' Åbenbaring 2,14.20. Alle tre steder optræder det i forbindelse med en konflikt.

Jeg vil behandle de tre steder i omvendt kronologisk rækkefølge. Omtalen i Johannes' Åbenbaring og i Apostlenes Gerninger er ganske kortfattet og velegnet som udgangspunkt for en overordnet behandling af fænomenet. Derefter kan vi vende os mod den langt mere specifikke og komplicerede argumentation, som Paulus udfolder i Første Korintherbrev.<sup>2</sup>

### Brevene i Johannes' Åbenbaring

Johannes' Åbenbaring tilhører som helhed den apokalyptiske genre, men et særkende i forhold til andre apokalypser er de syv menighedsbreve i kap. 2-3. De fremstilles som dikteret af den himmelske Kristus (1,19; 2,1). De henvender sig til syv menigheder i det vestlige Lilleasien. De har en meget skematisk opbygning og mangler træk, der ikke er karakteristiske for hellenistiske breve. De er derfor ikke 'ægte' breve, men indgår som en del af skriftets samlede komposition. Dertil kommer, at antallet syv signalerer, at de har almen betydning for de kristne, idet syv-tallet i jødisk og kristen sammenhæng indikerer fuldstændighed. På den anden side indeholder brevene så konkrete oplysninger om de enkelte menigheder, at de må formodes at bygge på lokalt kendskab til forholdene i de syv byer. Derfor antager vi, at Johannes var en kristen

1 Se den grundige undersøgelse af glosen *eidólothyton's* betydningsmuligheder i Thiselton 2000, 617-620.

2 I skriftet *Didakè*, der hører til De Apostolske Fædre, advares også mod afgudsofferkød: "Men vogt dig vel for afgudsofferkød. Det er at dyrke døde guder." (Did 6,3; citeret efter Bent Noacks oversættelse i De apostolske Fædre, 1985, s. 37). Striden om afgudsofferkød fortsatte således i tiden efter Det Nye Testamente.

leder, der gennem brevene og Åbenbaringen som helhed søgte at vinde indflydelse på regionalt niveau i hele det vestlige Lilleasien.

I brevet til menigheden i Efesos (2,1-7) roses menigheden for, at den “hader nikolaitternes gerninger, som jeg også hader” (2,6). Mere hører vi ikke om nikolaitterne i Efesos, men de oprindelige læsere må have vidst, hvem de var. I brevet til Pergamon (2,12-17) omtales nikolaitterne igen (se nedenfor). Det betyder, at de ikke kun var et lokalt fænomen i Efesos, men en mere omfattende retning blandt de kristne i Lilleasien. Når menigheden roses for at hade nikolaitternes *gerninger*, tyder det på, at disse især har skilt sig ud ved deres adfærd. Glosen ‘hade’ (*miséo*) kan i øvrigt let misforstås, da den på dansk refererer til en bestemt følelse, mens den på græsk snarere refererer til et handlingsmønster: at modarbejde o. lign. (Malina & Pilch 2000, 52).

Hos kirkefædrene fra Irenæus og frem omtales nikolaitterne sporadisk. Ud over de oplysninger, der er hentet i Johannes’ Åbenbaring, får vi at vide, at de er opkaldt efter Nikolaos, der var en af de syv hellenistiske ledere i Jerusalem if. ApG 6,5. Siden henfaldt han til det gnostiske kætteri. Den første oplysning er antagelig resultat af den tidlige kristne legendedannelse; den anden oplysning skal nok tilskrives kirkefædrenes tilbøjelighed til at forbinde alle kætterier med gnosticisme. Betegnelsen nikolaitter forekommer imidlertid ikke i den kendte gnostiske litteratur, ligesom spørgsmålet om afgudsofferkød aldrig diskuteres (Aune 1997, 148-149). Men som vi skal se i det følgende, var det netop holdningen til afgudsofferkød, der karakteriserede nikolaitterne.

### Bileams og nikolaitternes lære

I brevet til Pergamon (2,12-17) bebrejdes menigheden, at nogle af dens medlemmer “holder fast ved Bileams lære, ham der lærte Balak at stille fælde for Israels børn, så de spiste afgudsofferkød og bedrev utugt” (2,14). Her føres vi tilbage til nogle episoder fra ørkenvandringen, som den skildres i Fjerde Mosebog.

I 4 Mos 22-24 fortælles, hvordan israelitterne har slået sig ned i moabiternes land, og at deres konge Balak tilkaldte den internationalt kendte profet Bileam for at forbande folket. Gud griber dog ind, så Bileam i stedet velsigner Israel. Herefter hører vi i 4 Mos 25,1-2, at

folket begynder at "høre med Moabs kvinder", som lokker dem til at spise kød, der er ofret til deres guder, og at Gud straffer dem, der har indladt sig med de moabittiske kvinder, med døden. I 4 Mos 31,8 dræbes Bileam, og i 31,16 siger Moses: "Det var jo dem (kvinderne), der efter Bileams ord var skyld i troløshed mod Herren i det, der skete ved Peor". Der hentydes til episoden i 25,1-2, som netop fandt sted i Peor. Billedet af Bileam er således flimrende. I kap. 22-24 ender han med at velsigne Israel, mens han i 31,16 forbindes med israeliternes utugt og spisning af afgudsofferkød. Og i 31,8 synes det at være glædeligt, at Bileam dræbes.

Åb 2,14 forbinder disse episoder, så både Bileam og Balak er skurke og begge ansvarlige for israelitterne hor med de moabittiske kvinder. At Bileam opfattes negativt kendes også fra den rabbiniske litteratur og fra anden kristen litteratur, fx 2 Pet 2,15; Jud 11 (Aune 1997, 185-188; Malina & Pilch 2000, 56). I vores sammenhæng er det afgørende imidlertid sammenfatningen af Bileams 'lære' til det at spise afgudsofferkød og bedrive utugt. Det er blevet diskuteret, hvordan vi skal forstå 'utugt' i brevets sammenhæng. I 4 Mos 25,1-2 var der bogstaveligt tale om seksuel adfærd; men utugt er i Det Gamle Testamente også en udbredt metafor for afgudsdyrkelse, idet forholdet mellem Israel og Gud afbilledes som et ægteskab. I brevets sammenhæng er den sidste mulighed den mest sandsynlige (Aune 1997, 188; Malina & Pilch 2000, 58). Ordet optræder i en næsten idiomatisk sammenkædning med spisning af afgudsofferkød som to sider af samme sag.

Det afgørende for at forstå polemikken i brevet er identifikationen mellem Bileams lære og nikolaiternes. Her er der ikke alene tale om 'gerninger' (2,7), men om en 'lære'. Det betyder, at nikolaiterne begrundede deres tvivlsomme adfærd teologisk. Men hvordan skal man nu forstå denne adfærd? Der kan næppe være tale om, at kristne menighedsmedlemmer ligefrem deltog i den egentlige dyrkelse af hedenske guder. Det har den kristne monoteisme udelukket; deltagelse ville have ført til udelukkelse fra menigheden. Men afgudsdyrkelse var en mere kompliceret sag i det hedenske samfund, ikke mindst i forbindelse med måltider, hvor der blev spist kød, der var slagtet som et offer til guderne.

Det typiske offer hos såvel jøderne som grækerne foregik ved, at dyret, der var indviet til guden, blev slagtet og parteret. De uspiselige dele

blev brændt på alteret som gudens 'føde', mens de spiselige dele blev fordelt mellem præsterne (som deres 'honorar') og de ofrende. På den måde skabte måltidet et fællesskab mellem guden og de ofrende.<sup>3</sup> Det kød, der er blevet til overs fra disse måltider, blev solgt på markedet og serveret ved private fester.

Der var imidlertid endnu en mulighed for at spise afgudsofferkød. Selskabelige foreninger var udbredte i de hellenistiske byer, og de afholdt typisk måltider i et lokale indrettet i tilknytning til et tempel, hvor kødet kom fra dyr, der var ofret til templets guddom, uden at der dog var tale om en middag i direkte sammenhæng med gudstjenesten. Der er fundet flere eksempler på sådanne måltidsrum, der typisk har haft plads til 7-10 gæster (Collins 1999, 322; Willis 1985, 47-61). Hvis man fuldstændig afviste at deltage i den slags middagselskaber, hvor der blev spist afgudsofferkød, isolerede man sig fra naboer, familie og kolleger, ja, man udelukkede sig selv fra samfundet ved en adfærd, der blev betragtet som asocial. Jo højere på strå den kristne stod socialt, jo vanskeligere var det for ham at afvise disse middagselskaber (Theissen 1979, 281-282). Johannes betragter dem imidlertid som afgudsdyrkelse og afviser konsekvent spisning af afgudsofferkød.<sup>4</sup>

Nu er det ikke Johannes' stil at argumentere for sine synspunkter. Han optræder med karismatisk autoritet som talerør for den himmelske Kristus og forudsætter uden videre, at det er forbudt at spise afgudsofferkød. Det tyder på, at han kan gå ud fra, at de oprindelige læsere på forhånd har kendt og accepteret forbuddet mod afgudsofferkød. Omvendt viser polemikken mod nikolaitterne, at forbuddet ikke har været overholdt af alle kristne. Problemet med afgudsofferkød var led i en større konflikt, der angik forholdet til hele det hedenske samfund. Nogle – som nikolaitterne – ville undgå, at de kristne blev

---

3 Offeret har sandsynligvis også været tillagt andre betydninger, fx, at man gav guden dyrenes 'liv' tilbage som en slags 'betaling' for frugtbarheden. En anden funktion har været rensende eller sonende i forbindelse med urenhed og overtrædelser. Det afgørende ved disse og andre betydninger er, at de ikke udelukker hinanden, og at forskellige deltagere har tillagt offeret forskellige betydninger, uden at det har forstyrret selve handlingen som det afgørende.

4 Aune 1997, 191-194 gennemgår de forskellige situationer, hvor man havde mulighed for at spise kød; det var kun ved særlige lejligheder, der var råd til at spise kød; alt kød, der blev spist, ville normalt være slagtet som offer til en gud og dermed afgudsofferkød. Se også Malina & Pilch 2000, 58.

isoleret fra samfundet. Johannes derimod så verden som en slagmark mellem Gud og Satan, og det hedenske samfund var på Satans side. Han ville derfor have så lidt med samfundet at gøre som muligt.

### Profetinden Jezabel i Thyatira

Vi er ikke helt færdige med Åbenbaringen, for også i brevet til Thyatira (2,18-29) nævnes utugt og afgudsofferkød. Her er det dog ikke i forbindelse med nikolaitterne, men en kvindelig profet, som kaldes Jezabel. Det er antagelig en hån. Jezabel var i Det Gamle Testamente en prinsesse fra Tyrus, der blev gift med Israels konge Akab og lokkede ham til at dyrke afguden Baal (1 Kg 16,31-33; 21,25). Som straf blev hun ved Jehus kup kastet ud af vinduet og ædt af gadens hunde (2 Kg 9,30-37). Det, der forbinder Jezabel i Det Gamle Testamente med profetinden i Thyatira, er 'utugten', som her må stå som metafor for afgudsdyrkelse.

Om 'Jezabel' i Thyatira hedder det, at hun "forfører mine tjenere (dvs. de kristne) til at bedrive utugt og spise afgudsofferkød" (2,20). Hun beskyldes for samme forræderiske adfærd som nikolaitterne. Det er derfor nærliggende at opfatte hende og hendes tilhængere som nikolaitter. Men måske er det bedre at forstå sammenfaldet som udtryk for, at det liberale syn på spisning af afgudsofferkød var ganske udbredt (Hemer 1986, 120). 'Jezabel' må opfattes som et lokalt fænomen i Thyatira, mens nikolaitterne var udbredt i flere menigheder. Dertil kommer, at læren i Thyatira var profetisk begrundet, hvad vi ikke hører noget om for nikolaitternes vedkommende. Striden mellem 'Jezabel' og Johannes var en strid mellem karismatiske autoriteter, og Johannes er ganske uforsonlige. Han truer med, at hun vil blive ramt af sygdom, og at hendes nærmeste tilhængere ligefrem vil dø (2,22-23). Man kan undre sig over, at Johannes kører frem med så voldsomt skyts i en strid om afgudsofferkød. Men hvis dette spørgsmål skal ses som emblematiske for hele forholdet mellem de kristne og det hedenske samfund, forstår man det måske bedre.

I v. 24 bruger Johannes et udtryk, der er værd at lægge mærke til: "Jeg lægger ikke nogen ny byrde på jer". Det minder nemlig slående om en formulering i det såkaldte aposteldekret (ApG 15,23-29). Her skriver

Jerusalemmenigheden til de hedninger, der takket være den paulinske mission er blevet kristne: “For Helligånden og vi har besluttet ikke at lægge nogen anden byrde på jer end dette nødvendige” (v. 28) – og så følger fire påbud, hvoraf det første er afholdenhed fra “kød, der ofres til afguder”. Når Johannes skriver, at han ‘ikke lægger nogen ny byrde på menigheden’, lyder det som en hentydning til dekretet (Aune 1997, 208; Hemer 1986, 120). I så fald har aposteldekretet stadig spillet en rolle i de kristne menigheder i Lilleasien i slutningen af 1. årh. Det betyder, at nikolaiternes og ‘Jezabels’ syn på afgudsofferkød ikke alene strider mod Johannes’ strenge position, men mod selve Jerusalemmenighedens beslutning en generation tidligere. Det er på tide at bevæge sig fra Johannes’ Åbenbaring til Apostlenes Gerninger.

### Apostelmødet i Jerusalem

I Apostlenes Gerninger kap. 15 fortælleres om et møde i Jerusalem mellem repræsentanter for den hedningemission, der var udgået fra menigheden i Antiokia (Paulus og Barnabas), og lederne af menigheden i Jerusalem. Mødet er kendt som *apostelmødet*. Anledningen var en strid i Antiokia, hvor tilrejsende jødekristne gjorde gældende, at de nye kristne af hedensk herkomst skulle lade sig omskære og dermed i realiteten blive jøder. Det er missionærerne med Paulus og Barnabas i spidsen meget imod, men sagen kan ikke afgøres i Antiokia; den må forelægges de øverste autoriteter: “apostlene og de ældste i Jerusalem” (15,2).

På mødet holder Peter en tale (15,7-21), der uden forbehold bakker de antiokenske missionærer op med henvisning til, at Gud for længst har givet Helligånden til hedninger uden omskærelse. Sagen er dermed afgjort af Gud selv. Peter tænker her på sit eget møde med den romerske officer Cornelius (ApG 10). Derpå holder Jesu bror, Jakob en tale (15,13-21), der indledningsvis støtter Peter og den antiokenske hedningemission. Han underbygger det oven i købet med et skriftcitat (v. 16-18). Men derpå indfører han noget nyt, nemlig fire begrænsninger, som de nye kristne af hedensk herkomst skal påtage sig: De skal afholde sig fra “besmittelse med afguder og fra utugt og fra kød af kvalte



dyr og fra blod” (v. 20). Og begrundelsen er, at Moses, dvs. Loven, fra gammel tid er forkyndt og læst op i alle byer (v. 21).

Flere ting er her overraskende. For det første ville en tale af Peter tidligere i Apostlenes Gerninger have afgjort sagen. Nu fremstår den som et vigtigt indlæg i diskussionen, men afgørelsen træffes af Jakob. Der er sket en magtforskydning i Jerusalem til Jakobs fordel. For det andet sker der noget i Jakobs tale, som ikke formuleres eksplicit. Tilsyneladende giver Jakob antiokenerne og Peter ret, og resultatet af mødet fremstår umiddelbart som en sejr for Paulus og Barnabas. Men i realiteten foreslår Jakob et kompromis, som bliver mødets resultat. På den ene side skal de hedningekristne ikke omskæres. De kan forblive ikke-jøder. På den anden side er der fire krav, som de skal overholde af hensyn til Moseloven, eller måske rettere: af hensyn til dem, der kender og overholder Loven (Hallbäck 1993, 142-144). Det er dette kompromis, der bliver mødets resultat. Menigheden i Jerusalem udformer nemlig en skrivelse til de hedningekristne i Antiokia, Syrien og Kilikien, som afviser kravet om omskærelse, men pålægger dem, at overholde Jakobs fire krav (v. 23-29). Denne skrivelse kaldes *aposteldekretet*.

### “Mig pålagde de ansete intet nyt”

Interessant nok har vi i Det Nye Testamente en anden kilde til mødet i Jerusalem, nemlig Paulus' brev til Galaterne. I Galatien var der dukket konkurrerende forkyndere op, som forsøgte at overtale Paulus' nyomvendte hedningekristne til at lade sig omskære. Galaterbrevet argumenterer imod omskærelse, og i den forbindelse henviser Paulus til mødet i Jerusalem (Gal 2,1-10). Hvor hovedresultatet er en anerkendelse af de hedningekristne uden omskærelse både i Galaterbrevet og i Apostlenes Gerninger, nævner hver af teksterne et resultat af mødet, som den anden tekst ikke omtaler. I Galaterbrevet skriver Paulus om en deling af missionen, således at “vi (dvs. antiokenerne) skulle gå til hedningerne, og de (dvs. Jerusalem-apostlene) til jøderne” (2,9). Jeg har tidligere argumenteret for, at der lå mere i denne deling, nemlig at jødekristerne og hedningekristne i det hele taget skulle holdes adskilt, således at de jødekristerne ikke krænkede de jødiske måltidregler ved at spise med uomskårne. Kun sådan kan man efter min mening forklare,

hvorfor de jødekristne og Paulus' medmissionær Barnabas brød måltidsfællesskabet med de hedningekristne i Antiokia (se nedenfor; Hallbäck 2001, 85). Paulus skriver imidlertid også: "mig pålagde de ansete intet nyt" (v. 6). Den formulering udelukker, at aposteldekretet stammer fra det møde, Paulus deltog i. Hvis det er rigtigt, har forfatteren til Apostlenes Gerninger knyttet apostelmøde og aposteldekret sammen, selv om dekretet i virkeligheden først kom til på et senere tidspunkt.

Efter omtalen af apostelmødet fortæller Paulus i Gal 2,11-14 om en episode i Antiokia, hvor han gik i rette med selveste Peter. Vi må forestille os, at menigheden i Antiokia var en blandet menighed, der bestod af både jødekristne og hedningekristne, som fra gammel tid havde holdt måltid sammen. Det fortsatte de med, selv om apostelmødet havde vedtaget en deling mellem jødekristne og hedningekristne. Og Peter, der var på besøg i Antiokia, fulgte den lokale skik. Men så kom der "nogle fra Jakob" (v. 12), som fik ikke alene Peter, men alle de jødekristne, ja selv Barnabas til at trække sig tilbage fra måltidsfællesskabet med de hedningekristne. Disse "nogle fra Jakob" må have haft et godt argument, siden de kunne overtale alle de jødekristne til at ændre praksis. Efter min mening var det gode argument aftalen i Jerusalem. Jeg tror, at Jakobs udsendinge gjorde opmærksom på aftalen om adskillelse (Hallbäck 2001, 88-91). Det ville Paulus til gengæld ikke acceptere, fordi det lod de hedningekristne tilbage som en slags andenrangs kristne. Det er imidlertid ikke pointen i vores sammenhæng. Her viser episoden, at aftalen om adskillelse mellem jødekristne og hedningekristne skabte problemer i de blandede menigheder i Antiokia og omegn (Kilikien og Syrien). De kunne ikke længere holde måltid sammen.

Løsningen blev – må vi forestille os – at lade de hedningekristne afstå fra de fire ting, der nævnes i aposteldekretet. Derefter kunne de jødekristne holde måltid med de hedningekristne uden at kompromittere deres jødiske renhed. Forfatteren til Apostlenes Gerninger, der skriver et halvt århundrede efter, at disse begivenheder fandt sted, ser anerkendelsen af de hedningekristne uden omskærelse og løsningen af problemet om måltidsfællesskab som to sider af samme sag. Han slår dem derfor sammen, selv om de i realiteten var adskilt i tid. I den historiske detalje er der tale om en 'fejl'; men i det lange perspektiv,

som forfatteren hen mod århundredets slutning<sup>5</sup> kan anlægge, ser han rigtigt: Spørgsmålet om omskærelse og spørgsmålet om måltidsfællesskab var tilsammen de problemer, der måtte løses, for at jødekristne og hedningekristne kunne danne én menighed (Hallbäck 1993, 145).

### Aposteldekretets fire krav

Vi vender tilbage til Apostlenes Gerninger og de fire krav. I Jakobs tale formulerer forfatteren de fire krav således: “de skal holde sig fra besmitelse med afguderne og fra utugt og fra kød af kvalte dyr og fra blod” (v. 20). Det kan opfattes som fire moralske krav: afvisning af afgudsdyrkelse, af seksuel utugt, af at spise dyr, der ikke er slagtet på jødisk vis, og af mord. I nogle håndskrifter<sup>6</sup> er den såkaldte gyldne regel<sup>7</sup> tilføjet som udtryk for, at afskriverne har forstået kravene moralsk. Men går vi videre til formuleringen i selve den skrivelse, der bliver sendt til Antiokia og de andre blandede menigheder, formuleres kravene, så en anden forståelse er mere nærliggende. Her står: “I skal afholde jer fra kød, der ofres til afguder, og fra blod, og fra kød af kvalte dyr og fra utugt” (v. 29). Ikke alene er rækkefølgen anderledes; det første krav er formuleret noget mere specifikt, nemlig “kød, der ofres til afguder”. Det drejer sig altså ikke om deltagelse i afgudsdyrkelse i al almindelighed, men om spisning af afgudsofferkød. Det gør det nærliggende også at forstå de to følgende krav som spiseregler. I så fald forbydes spisning af kød fra dyr, der ikke er slagtet, så blodet er løbet fra. Det gælder indlysende nok også kød fra dyr, der er slagtet ved kvælning.

I dekretet er forbuddet mod utugt flyttet hen til sidst. Det udgør et problem for den ikke-moralske forståelse af de fire krav, for forbud-

---

5 Dateringen af Apostlenes Gerninger er omdiskuteret. Adskillige moderne forskere plæderer for en ‘sendatering’ omkring 120 e. Kr. (eller endnu senere). Jeg holder mig til en konservativ datering i 90’erne e. Kr., inden kristendommen blev kriminaliseret af den romerske kejsermagt.

6 Det gælder ikke mindst håndskriftet D, der er hovedrepræsentant for den såkaldte vestlige læsemåde, hvis tekst ofte er udvidet i forhold til teksten i de ældste håndskrifter; måske afspejler den en revideret udgave af Apostlenes Gerninger.

7 “og alt det, som de ikke ønsker skal ske for dem selv, må de ikke gøre mod andre”.

det mod utugt må vel opfattes moralsk. På den anden side – hvis de tre første forbud angår rituelle spiseregler, lægger det op til at forstå “utugt” på lignende måde. Forklaringen skal antagelig søges i 3 Mos 17-18. I kap. 17 understreges det igen og igen, at israelitterne ikke må spise blod, fordi blodet er liv, og fordi det skaffer soning, når det kastes på alteret. Dette gælder ikke alene for israelitterne, men også for “de fremmede, der bor som gæst iblandt dem” (v. 10.12.13.15). Kap. 18 handler om, at israelitterne ikke må følge den seksuelle praksis, som tilskrives egypterne og kana’anæerne, og som bl.a. omfatter giftemål, der i Det Gamle Testamente betragtes som incest. Det nævnes ikke udtrykkeligt, at det forbud også gælder for de fremmede, der bor som gæster i Israel, men sådan er det siden blevet forstået.

Der findes forskellige sammenfatninger af de bud, som ikke-jøder, der boede som gæster i landet, skulle overholde. De var ikke forpligtet på Moseloven. Men de skulle overholde nogle grundlæggende regler, som gjorde det muligt for dem at leve sammen med jøderne uden at gøre disse urene. Efter al sandsynlighed er aposteldekretet en sådan sammenfatning (Pesch 1986, 81; Tannehill 1990, 190). Der er imidlertid et afgørende perspektiv til forskel. Reglerne i Det Gamle Testamente angår ikke-israelitter, der lever i Israel. Her var der ikke noget problem med afgudsofferkød, der derfor ikke nævnes i 3 Mos 17-18. Sammenfatningen i aposteldekretet er derimod set fra et diasporaperspektiv, hvor spørgsmålet om spisning af afgudsofferkød var akut. Derfor tilføjes forbuddet mod afgudsofferkød til kravene fra Tredje Mosebog, ja det sættes som det første krav.

Aposteldekretet viser, at de jødiske spiseregler ikke var et overstået kapitel for de kristne. Selv om de ikke længere var forpligtet på Moseloven, måtte de vise hensyn til medkristne, for hvem spisereglerne stadig var gældende. Men hvis de fire krav skulle muliggøre samlivet mellem jødekrigstne og hedningekristne i den første kristne generation, måtte kravene miste mere og mere af deres relevans, jo flere de hedningekristne og jo færre de jødekrigstne blev. Flytter vi blikket fra dekretets affattelsestid omkring midten af 1. årh. e. Kr. til Apostlenes Gerningers affattelsestid i slutningen af århundredet, har det netop været problemet. Forfatteren til Apostlenes Gerninger ønsker at fastholde dekretet som en binding til kristendommens jødiske fortid, men hans hedningekristne læsere forstår ikke, hvorfor de skal tage hensyn

til den jødiske Lov. Forfatteren viser da, at dekretet var løsningen på et endnu større problem, ja, at det var dekretet, der overhovedet muliggjorde den forening af hedensk og jødisk, der er kristendommens særkende (Pervo 2009, 378).

Hvis vi forestiller os, at Johannes' Åbenbaring er skrevet lidt senere end Apostlenes Gerninger, kan vi se, at nikolaitterne og andre ikke længere følte sig bundet af aposteldekretet. Johannes derimod vil fastholde forbuddet mod at spise afgudsofferkød, ikke fordi forholdet mellem hedningekristne og jødekristerne er afgørende for ham, men fordi det sætter forholdet mellem de kristne og den hedenske verden på spidsen. Det er imidlertid muligt, at nikolaitterne ikke alene var kommet så langt væk fra kristendommens jødiske rødder, at forbuddet mod afgudsofferkød ikke længere gav mening. De menigheder i det vestlige Lilleasien, som Johannes henvender sig til, var tidligere et af de områder, hvor den paulinske mission udfoldede sig. Der er derfor fortolkere (Hemer 1986, 92), der har foreslået, at nikolaitterne var yderliggående paulinister, der ikke anerkendte Johannes' autoritet, men førte deres lære tilbage til Paulus. Som vi nu skal se, udtaler Paulus sig imidlertid alt andet end entydigt om spisning af afgudsofferkød.

### Første Korintherbrev

I Første Korintherbrev tager Paulus en række spørgsmål og problemer op, som pressede sig på i menigheden i Korinth. De kristne i byen udgjorde en broget skare, der omfattede velhavende borgere såvel som slaver og daglejere, veluddannede såvel som uuddannede, religiøst erfarne såvel som nyomvendte. Antagelig var menigheden fordelt på en række husmenigheder, hvor den nye kristne tro blev forstået og udlagt forskelligt. Det var derfor en kompliceret menighed at holde styr på. Dertil kom, at ikke alle i menigheden uden videre anerkendte Paulus' autoritet. Brevet er hans forsøg på at bevare kontrollen over den urolige menighed, samtidig med at han afgør nogle af de spørgsmål, der har været strid om. Nogle af spørgsmålene tager Paulus op på eget initiativ, andre har korintherne forelagt for ham i et brev (7,1).

Et af de problemer, korintherne har bedt ham om at afgøre, var spørgsmålet om afgudsofferkød. Nogle i menigheden har spist af-

gudsofferkød uden at føle deres nye tro kompromitteret, andre har ikke været lige så frigjorte fra deres hedenske fortid. Vi skal i det følgende forsøge at få et overblik over argumentationen i kap. 8-10. Det er imidlertid ikke så nemt. Kap. 8 handler udtrykkeligt om afgudsofferkød, men afbrydes af kap. 9, der er et forsvar for Paulus' ret til selv at tjene sine penge. Så følger i 10,1-13 en advarende fortolkning af ørkenvandringen i Det Gamle Testamente, hvorefter teksten i 10,14-33 vender tilbage til spørgsmålet om afgudsofferkød. Dertil kommer, at Paulus i kap. 8 og kap. 10 ikke synes at være helt enig med sig selv om, hvad afguder er, eller hvordan de kristne skal forholde sig til afgudsofferkød.

“Hvad angår det kød, som har været ofret til afguderne”

I 8,1-3 introducerer Paulus et nyt emne, der skal behandles, nemlig afgudsofferkød. Og han henviser til den indsigt, han og læserne deler som kristne. Det er åbenbart på grundlag af denne indsigt, problemet skal løses. Paulus bryder dog straks af ved at opstille en modsætning mellem indsigt og kærlighed, som synes at omdirigere argumentationen. Det er snarere på grundlag af kærlighed, problemet skal løses.

I 8,4 vender Paulus tilbage til emnet med den præcisering, at det angår *spisning* af afgudsofferkød. Trods forbeholdet i v. 1-3 henviser han igen til den fælles viden, nemlig at der egentlig ikke findes afguder. Konsekvensen må jo være, at når kødet således i realiteten ikke er ofret til nogen, kan det spises uden problemer. Han tilføjer ganske vist noget forblømt, at der alligevel er “såkaldte guder” (v. 5), men at de kristne kun har én Gud og én Herre. Det understreger han ved at citere en hymne, som korintherne rimeligvis kender i forvejen (v. 6). Det er lidt uklart, om afguderne alligevel har en eller anden form for eksistens; men hvis de har, vedrører det ikke de kristne, som alene skal forholde sig til Gud og Kristus. Paulus følger ikke op på denne uklarhed, men forfølger en anden linje i argumentationen.

Over for den fælles viden om Gud og afguderne sætter han en modpræmis, nemlig at det ikke er alle, der har denne viden. Nogle har ikke frigjort sig fra deres hedenske fortid og tillægger stadig afguderne en realitet. Hvis de alligevel spiser afgudsofferkød, går det ud over deres

samvittighed; de splittes mellem at spise og at mene, at det er forkert at spise. Og det kan deres 'skrøbelige samvittighed' ikke bære (v. 7).

Det viser sig altså, at Paulus ikke henvender sig til hele menigheden, når han v. 1 og v. 4 siger "vi", men alene til dem, der har den omtalte viden om Gud og afguderne.<sup>8</sup> Der er nogle, som (endnu) ikke har denne viden, og som derfor har en 'skrøbelig' samvittighed. Flere steder i brevet opererer Paulus med et modsætningsforhold mellem stærke og svage. Det er ikke klart, om menigheden i alle spørgsmålene er splittet efter den samme skillelinje, eller om den varierer fra spørgsmål til spørgsmål. Men er der en overordnet skillelinje, må vi henregne dem, der deler viden med Paulus, til de stærke, og dem, hvis samvittighed er 'skrøbelig', til de svage. Skillelinjen synes i dette tilfælde primært at være intellektuel. Der er nogle, som bedre er i stand til at *forstå* konsekvenserne af den nye tro end andre. Men det kan ikke helt udelukkes, at skillelinjen også er social og økonomisk. De bedrestillede havde en større interesse i at opretholde det selskabelige samkvem med deres ikke-kristne medborgere end de menighedsmedlemmer, der var lavere på strå (Hays 1997, 136-137; Theissen 1979; Thiselton 2000, 644).

Under alle omstændigheder har Paulus nu defineret problemet. Der er nogle i Korinth, hvis viden tillader dem at spise afgudsofferkød, mens der er andre, hvis samvittighed forbyder dem at gøre det. Paulus må afgøre, hvad der vejer tungest: den 'viden', som han selv deler, eller samvittigheden, som er 'skrøbelig'. Paulus slår fast, at mad ikke betyder noget i forholdet til Gud (v. 8). Men det udgangspunkt kan gå begge veje. Hvis mad ikke betyder noget, kan man spise, hvad man vil – også afgudsofferkød. Men man kan også lade være. Man behøver ikke demonstrere sin ret til at spise ved faktisk at spise. I forhold til Gud er mad altså uden betydning. Det samme gælder imidlertid ikke i forhold til de svages samvittighed. Ved at spise afgudsofferkød risikerer de stærke at bringe de svage til fald (v. 9). Her betyder det noget,

---

8 Willis (1985, 67-109) mener, at Paulus i 8,1.4.8 citerer de stærkes argumenter for retten til at spise afgudsofferkød uden at tilslutte sig dem; tværtimod skal hele kap. 8 forstås som en afvisning af denne ret. Paulus eget syn på spisning af afgudsofferkød får vi først i 10,14-22, der sidestiller det med afgudsdyrkelse. Men hvis det var tilfældet, er det svært at forstå, hvordan Paulus i kap. 9 kan henvise til sit eget afkald på en rettighed som et eksempel til efterfølgelse for de stærke. Eksemplet fungerer kun, hvis de stærke vitterligt har en ret, som Paulus formaner dem til at afstå fra af hensyn til de svage.

om man spiser eller ej. I forhold til viden betyder det ikke noget, men i forhold til (de svages) samvittighed *har* spisningen betydning. Det hensyn, der vejer tungest, må jo være det, hvor sagen betyder noget. De stærke skal derfor give afkald på at spise afgudsofferkød – ikke af hensyn til Gud, men af hensyn til de svagere medkristne.

V. 10 præsenterer et eksempel på det modsatte, hvor en af de stærke spiser afgudsofferkød i et hedensk tempel. Man kan ikke tænke sig, at en kristen (selv en stærk) kunne deltage i kulten for en hedensk gud, så situationen må være en social sammenkomst i et lokale i tilknytning til templet. Det kød, der blev spist ved en sådan lejlighed, stammede fra dyr, der var ofret til en gud. Men spisningen indebar ikke i sig selv deltagelse i kulten. Derfor anså den stærke sig for at være fri til at deltage i selskabet og på den måde pleje sine sociale kontakter. Den stærkes adfærd kan imidlertid tilskynde en svag til også at deltage i den slags sammenkomster. Men han vil spise kødet “som afgudsofferkød” (Paulus’ formulering i v. 7), dvs. han vil føle, at han ved at spise afgudsofferkød deltager i afgudsdyrkelse, og vil få ødelagt sin samvittighed. På den måde vil den stærke “synde” (kalder Paulus det ligefrem i v. 12) mod den svage broder og dermed synde mod Kristus, der er død for den svage broder (v. 11).

Her skruer Paulus voldsomt op for den retoriske *pathos* og sætter til slut trumf på med en hyperbolsk henvisning til hans egen *ethos*.<sup>9</sup> Han vil hellere undvære at spise kød i det hele taget end risikere at bringe en af de svage brødre til fald (v. 13). Og da han er fælles med de stærke om den viden, der tillader dem at spise afgudsofferkød, skal de stærke handle ligesådan: afstå fra kød, hvis det bringer en broder til fald. Her er ikke noget at tage fejl af: Selv om spisning af afgudsofferkød i forhold til Gud er uden betydning, skal de stærke af hensyn til de svage og deres skrøbelige samvittighed afholde sig fra at spise afgudsofferkød. Ud fra eksemplet i v. 10 skal de takke nej til middagsselskaber, der afholdes i et hedensk tempel.

---

9 Vedr. *pathos* og *ethos* se note 10.



## Et forsvar for apostolatet

Kap. 9 handler om noget helt andet end afgudsofferkød. Paulus forsvare sin praksis som apostel. Som apostel og menighedsgrundlægger har Paulus ret til at få sine fornødenheder betalt af menigheden. Han opregner en længere række af begrundelser. Han har imidlertid afstået fra denne ret og selv tjent sine penge, så han ikke skal ligge menigheden til last (9,1-18). I det følgende synes Paulus at fortsætte ud ad en tangent. Hans adfærd i Korinth er udtryk for et mere grundlæggende princip, som han har praktiseret i hele sin apostelvirksomhed. Overalt har han tilpasset sig sit publikum for at vinde så mange som muligt for evangeliet. Derfor har han optrådt som jøde over for jøder, som hedning over for hedninger, som svag for svage osv. Han har disciplineret sin krop på samme måde som en idrætsmand, der træner for at kunne vinde sejrskransen. Men Paulus' sejrskrans er så meget mere værd end idrætsmandens, som den er "uvisnelig". Han tænker selvfølgelig på den evige frelse (9,19-27).

For så vidt som spørgsmålet om afgudsofferkød ikke er færdigbehandlet – det dukker jo op igen i 10,14-33, må kap. 9 på en eller anden måde indgå i argumentationen vedrørende afgudsofferkød. I det perspektiv må pointen være, at de stærke i Korinth skal give afkald på deres ret til at spise afgudsofferkød på samme måde, som Paulus har givet afkald på sin ret til materielt underhold fra menigheden. I forhold til spørgsmålet om afgudsofferkød bringer Paulus altså sin apostel-praksis på banen for at vise, hvordan han selv har givet afkald på en ret. Han er et eksempel, som de stærke skal efterligne. I retoriske termer kan man sige, at argumentationen i kap. 8 (og 10) er baseret på *logos*, mens kap. 9 er et *ethos*-argument<sup>10</sup> (Collins 1999, 306).

Men det er åbenbart ikke det eneste, der ligger Paulus på sinde i forbindelse med hans apostel-værdighed. Han benytter lejligheden til at 'forsvare sig' (v. 3). Mod hvad? Ja, åbenbart falder hans afkald på retten til underhold ikke i god jord hos alle. Man kan forestille sig to årsager. Enten har nogle tænkt, at når Paulus giver afkald på sin apostel-ret, er det, fordi der er noget galt med hans apostel-status. Han er ikke en

---

10 I den retoriske teori skelner man mellem tre typer af argumentation: *Logos*-argumentation er saglig, *ethos*-argumentation angår talerens troværdighed, *pathos*-argumentation appellerer til tilhørernes følelser.

rigtig apostel ligesom Peter og Jesu brødre (jf. v. 5). Hans afkald på understøttelse har svækket hans troværdighed som apostel. Eller nogle har tænkt, at når Paulus ikke vil gøre brug af sin ret som apostel, må der være noget galt med menigheden. Han betragter ikke korintherne som værdige til at understøtte ham som apostel.

Når Paulus skriver: “Er jeg ikke apostel?” m.m. (v. 1) og taler om sit forsvar (v. 3), tyder det på, at hans apostel-status er under angreb. Sådan bliver kap. 9 normalt forstået. Men nu sker der et påfaldende skred i kapitlet, da Paulus fra v. 19 begynder at forklare, hvordan han har tilpasset sig situationen, dér hvor han har forkyndt evangeliet. Det er ikke en indlysende fortsættelse af v. 1-18. Alligevel må det opfattes som en fortsættelse af Paulus’ forsvar. Han indleder det nye afsnit således: “Skønt fri og uafhængig af alle” (v. 19). Her bør vi bemærke, at han indleder hele kapitlet med det retoriske spørgsmål: “Er jeg ikke fri?” (v. 1). Svaret på det spørgsmål må være den mellemliggende tekst, for i v. 19 fastslår han altså, at han er fri og uafhængig. Ved at give afkald på sin ret til underhold, har han demonstreret den frihed, han har som apostel. Det tyder efter min mening på, at utilfredsheden med hans praksis skyldes den frihed over for menigheden, som han demonstrerer. Det virker, som om han ikke vil være afhængig af menigheden. Det kan forstås på den måde, at han ikke stoler på menigheden, men mistænker den for at ville udnytte hans materielle afhængighed til at svække eller lægge pres på hans åndelige autoritet. Men sætningen i v. 19 fortsætter: “- har jeg gjort mig selv til alles tjener”. Når Paulus har givet afkald på sin ret til underhold, er det ikke udtryk for mistillid til menigheden, men udtryk for Paulus’ generelle praksis som apostel, nemlig at tilpasse sig den konkrete situation.<sup>11</sup>

### Advarende eksempler

Selv om man måske nok kan få fornemmelsen af, at forsvaret for apostolatet i kap. 9 er ved at overtage teksten og føre tankegangen ud ad en tangent, der fjerner den mere og mere fra spørgsmålet om afgudsofferkød, har Paulus ikke glemt, at det er hovedemnet i den større sam-

---

11 I 2 Kor 11,7-11 tager Paulus sagen op igen; hans ‘forsvar’ her i 1 Kor. har åbenbart ikke overbevist alle i Korinthermenigheden.

menhæng. Som det sidste eksempel på tilpasning skriver han, at han “blev svag for de svage” (v. 22). Og det er jo lige præcis det, de stærke skal efterligne i spørgsmålet om afgudsofferkød. Nu skulle man så tro, at han ville vende tilbage til afgudsofferkødet, men det er ikke tilfældet. Han tager i stedet fat på endnu et nyt emne, nemlig en typologisk udlægning af Det Gamle Testaments fortælling om ørkenvandringen forstået som en advarsel mod at stole for sikkert på nadverens frelsesvirkning. Man kan sige, at hvor digressionen i kap. 9 fokuserer på Paulus og hans troværdighed, fokuserer digressionen i 10,1-14 på korinthernes situation.

Den grundlæggende argumentation præsenteres i 10,1-6. Først henviser Paulus til, at ørkengenerationen var “døbt til Moses” (dvs. ikke døbt til Kristus, men dog en slags dåb). Det skete ved Guds tilstedeværelse i skyen, og ved at israelitterne gik gennem Det Røde Hav. Ligeledes spiste de åndelig føde, nemlig manna, og drak åndelig drik, nemlig vand fra klippen – som tilmed allegorisk tolkes som Kristus (v. 4). Alligevel blev israelitterne ramt af Guds vrede og straf (v. 5). Dette skal forstås typologisk, dvs. de gammeltestamentlige begivenheder betyder både det, de nu engang betyder i den gammeltestamentlige sammenhæng, og de er foregribelser af nytestamentlige forhold. De er “advarende eksempler”, som der står i den danske oversættelse (v. 6; på græsk står der blot, at de er *typer: typoi*). Pointen er, at de gammeltestamentlige ‘sakramenter’ ikke beskyttede ørkengenerationen mod straf for det onde, som de begik. Tilsvarende – *typisk* – er korintherne ikke beskyttet af sakramenterne mod straf, hvis de begår overtrædelser. Man må formode, at nogle i Korinth lige omvendt har argumenteret for, at de *er* beskyttet af sakramenterne. Men dér tager de fejl, påpeger Paulus. Samtidig får han introduceret nadveren i argumentationen vedrørende afgudsofferkød.

Paulus er dog ikke færdig med ørkengenerationen. Han har sat ‘sakramenter’ og straf over for hinanden. Men han har ikke anført, hvad israelitterne blev straffet for. Derfor følger i v. 7-10 fire eksempler på deres overtrædelser og den efterfølgende straf. Det er “skrevet for at vejlede os” (v. 11), hævder Paulus. Men hvordan kan han dog mene, at begivenheder under ørkenvandringen i virkeligheden er møntet på de kristne? Det er, fordi “tidernes ende er nået” til dem. Når typologiens aktualiserende fortolkning af Det Gamle Testamente kan opleves som

troværdig, er forudsætningen læsernes eskatologiske bevidsthed om at udgøre den sidste – og afgørende! – generation i menneskeheden.

Igen kan man få fornemmelsen af, at Paulus bevæger sig ud ad en tangent, for det er kun det første af de fire eksempler, han kan bruge i sammenhængen med afgudsofferkødet. V. 7 indledes med en direkte formaning til læserne: “Bliv ... ikke afgudsdyrkere”, og den korresponderer med v. 14, hvor Paulus vender tilbage til spørgsmålet om afgudsofferkød: “Hold jer derfor fra afgudsdyrkelse”. Eksemplet henviser til fortællingen om guldkalven (2 Mos 32; jf. citatet i v. 7). Dyrkelsen af guldkalven opfattes af Paulus som afgudsdyrkelse. Alligevel fortsætter Paulus med tre andre eksempler. Måske er det andet eksempel, der advarer mod utugt, også foranlediget af spørgsmålet om afgudsofferkød, der, som vi har set, ofte forbindes med utugt. Sandsynligvis henviser advarslen til den samme episode i 4 Mos 25, som vi allerede er stødt på i forbindelse med Bileam og Balak og israelitternes utugt med de moabitiske kvinder i Åb 2,14. Men hvor utugt andre steder er en metafor for afgudsdyrkelse, skal det nok her opfattes bogstaveligt som forbudt seksuel adfærd. De to andre eksempler har derimod ingen direkte forbindelse til spørgsmålet om afgudsofferkød og må forstås som en ophobning af eksempler, der skal understrege den overordnede pointe.

### Tilbage til afgudsofferkødet

Nu vender Paulus tilbage til det konkrete spørgsmål om afgudsofferkød og går ind på tre situationer, hvor de kristne risikerer at blive konfronteret med kød, der har været ofret til hedenske guder. Som vi så, indledes afsnittet med en advarsel mod afgudsdyrkelse. Og i forlængelse af typologien tager argumentationen udgangspunktet i nadveren: “Velsignelsens bæger” og “Brødet, som vi bryder”, der betyder fællesskab med Kristus (v. 16). Dette fællesskab med Kristus udelukker fra fællesskab – ja, ikke med afguderne, for de eksisterer jo ikke (jf. 8,4). Men nu viser det sig, at afguderne ikke er helt uden eksistens, for deltagelse i den hedenske kult betyder fællesskab med dæmonerne. Det må vel betyde, at de såkaldte guder i virkeligheden er dæmoner, altså ikke

blot ingenting, men antiguddommelige væsner.<sup>12</sup> Og man kan ikke dele bord både med Kristus og med dæmonerne (v. 19-22).

Hvis Paulus blot vender tilbage til den situation, han omtalte i 8,10, er der sket et påfaldende skred i argumentationen. Nu er spisning af afgudsofferkød ikke alene en krænkelse af den svage broders samvittighed, men fællesskab med dæmoner og konkurrent til den kristne nadver. Nu er det ikke hensynet til den svage, men fællesskabet med Kristus, der udelukker fra spisning af afgudsofferkød. Derfor tænker Paulus antagelig på en anden situation.<sup>13</sup> Der er ikke længere blot tale om deltagelse i et middagsselskab i templets selskabslokale, men om et måltid, der ligger i direkte forlængelse af den hedenske gudstjeneste på samme måde, som den kristne nadver er en direkte fortsættelse af den kristne gudstjeneste. Udtrykket "dæmonernes bord", der udelukker fra "Herrens bord" (v. 21), henviser antagelig til et bord ved middagen, hvor guden tænkes at være til stede og deltage i måltidet (Willis 1979, 15-17). Hvis en kristen deltager i sådant et måltid, er det ret og slet afgudsdyrkelse og en alvorlig krænkelse af Kristus.

Med v. 23-24 synes Paulus at vende tilbage til modsætningen mellem det, der er tilladt – nemlig "alt", fordi den kristne har viden, må vi gå ud fra – og det, der gavner. Sandsynligvis er "alt er tilladt" et slagord, som de stærke har brugt til at forsvare deres praksis. Paulus sætter det imidlertid op mod det, der bygger op, og som er til bedste for andre. Det er et argumentationsgrundlag, vi genkender fra kap. 8. På den baggrund kan han give to konkrete anvisninger. Den første angår det kød, man kan købe på markedet. Det kan man spise uden at krænke samvittigheden. Det er en del af den føde, Gud stiller til rådighed for menneskene (v. 25-26). I det tilfælde afskriver Paulus helt spørgsmålet om afgudsofferkød, antagelig fordi spisningen ikke har noget med et tempel at gøre, selv om kødet muligvis stammer fra dyr, der har været ofret til en gud.

---

12 Jeg antager, at Paulus anvender ordet i dets mellemøstlige betydning af et destruktivt, menneske- og gudedefjendtligt væsen. I græsk sammenhæng kunne det betyde en mindre gud, ofte en slags skytsgud; modstillingen til 'Herren' tyder dog på den 'fjendtlige' betydning.

13 Modsat Hays (1997, 171), der hævder, at argumenterne i kap. 8 og 10,19-22 er komplementære snarere end antitetiske.

Den anden anvisning er mere nuanceret (v. 27-30). Her er den kristne indbudt til selskab i et privat hjem hos en ikke-kristen. Også i det tilfælde kan han spise kød uden at krænke samvittigheden. Men hvis en anden udtrykkeligt gør opmærksom på, at det er afgudsofferkød, skal den kristne undlade at spise det. Ikke for hans egen skyld, men af hensyn til ham, der påpeger, at det er afgudsofferkød. Det forudsætter, at den, der advarer mod afgudsofferkødet (og det kan både være værten eller en af gæsterne), gør det af hensyn til den kristne. Han mener at vide, at den kristne ikke må spise afgudsofferkød, og vil forhindre ham i at begå en fejl. For ikke at komplicere situationen skal den kristne afholde sig fra at spise kødet. V. 29b-30 forstås bedst som en tænkt indvending (i forlængelse af v. 26), som Paulus allerede har taget højde for ved at understrege, at det er hensynet til den andens samvittighed, det gælder.

Paulus kan nu slutte sin behandling af hele sagen om afgudsofferkød med en generel regel om ikke at vække anstød – hverken i forhold til jøder, hedninger (“grækere”) eller kristne (v. 32). Formuleringen peger på, at spørgsmålet om afgudsofferkød placerer sig lige midt i den kristnes forhold til andre mennesker. Når spørgsmålet om afgudsofferkød kunne få den betydning, som vores tre tekster illustrerer, skyldes det, at spisning af afgudsofferkød sætter den kristnes forhold til jøder, hedninger og andre kristne på spidsen. Spisning af afgudsofferkød eller ej er regulerende for de kristnes forhold til alle tre kategorier af mennesker, som Det Nye Testamente opererer med. Og med kap. 9 *in mente* kan Paulus nu slutte det hele af med en henvisning til sin egen praksis: Hensynet til andres frelse er vigtigere end hensynet til hans eget bedste. Det er naturligvis en løftet pegefinger over for de stærke. Samtidig understreger det Paulus’ karakter af eksempel, og mon ikke det dermed styrker hans apostolske autoritet.

### Et genkendeligt dilemma

Spørgsmålet om afgudsofferkød dukker op i et af de ældste skrifter i Det Nye Testamente (1 Kor.) og igen i to af de yngste (ApG. og Åb.). Det vidner om, at de første kristne ikke kunne blive enige om problemet. Umiddelbart kan det undre os, at det overhovedet kunne blive

et problem, for Jesus havde jo i følge Markus-evangelisten erklæret al mad for ren (Mark 7,19). Men sagen var mere kompliceret end som så. For det første må vi forstå, at spisning af kød i antikken stort set var identisk med spisning af afgudsofferkød. Det kød, der var tilgængeligt, var oprindeligt blevet slagtet som et offer til en af de hedenske guder. Og for det andet, at spisning af kød ikke var en dagligdags foreteelse, men en social handling, der etablerede og opretholdt kontakten med andre mennesker. Spørgsmålet om afgudsofferkød blev dermed udtryk for det mere omfattende spørgsmål om de kristnes forhold til den ikke-kristne omverden. Det blev imidlertid også et spørgsmål om forholdet indadtil i menighederne: dels om forholdet mellem stærke og svage, dels om forholdet mellem hedningekristne og jødekristne. Paulus giver i princippet de stærke ret i, at det ikke skader at spise afgudsofferkød; alligevel skal de stærke bøje sig og tage hensyn til de svage. For Paulus var sammenholdet i menigheden det vigtigste.

Det samme er for så vidt tilfældet med aposteldekretet. Her bliver spisning af afgudsofferkød forbudt af hensyn til fællesspisningen mellem jøde- og hedningekristne. Også her er menighedens enhed på spil, men her er det forholdet mellem den jødiske lov og de hedningekristnes ubundethed af loven, der skaber konflikt. Brevene i Johannes' Åbenbaring viser imidlertid, at sagen ikke var ude af verden. For Johannes er der ikke noget at tage fejl af: Kristne må ikke spise afgudsofferkød. Det behøver han ikke argumentere for. Den gruppe, der kaldes nikolaitterne, har dog en anden mening. De beskyldes for at spise afgudsofferkød, og derfor fordømmes de. Vi kan forestille os, at de hævder samme synspunkt, som de stærke i Korinth, ja nogle fortolkere forstår dem ligefrem som 'yderliggående' paulinister, for så vidt som det vestlige Lilleasien var et af Paulus' vigtigste missionsområder (Hemer 1986, 92). Set i Åbenbaringens perspektiv må vi forestille os, at de ser anderledes positivt på forholdet til det hedenske samfund end Johannes, der helt forkaster samfundet som Satans område.

Jeg har ved forskellige lejligheder hævdet genkendelsen af 'det produktive ubehag' som hermeneutisk princip (Hallbäck 2012, 167-168). Det indebærer, at et eller andet ubehag – et problem, noget, der ikke passer osv. – ligger bag frembringelsen af et skrift (eller anden betydningsmanifestation). Og forståelsen af skriftet forudsætter, at vi som læsere kan genkende dette ubehag. Det betyder ikke, at vi skal være

konfronteret med det samme problem; men der må være noget i problemet, som er genkendeligt for os. Ellers siger skriftet os ikke noget. Sådan kunne vi jo meget vel have det i forhold til spisning af afgudsofferkød. Vi kan måske godt sætte os ind i, at nye kristne af hedensk oprindelse havde problemer med spisning af afgudsofferkød. Men efter at kristendommen har været den dominerende religion i et par tusind år, har vi ikke længere noget problem med afgudsofferkød. Det findes simpelt hen ikke længere, og hvad der oprindeligt var en religiøst begrundet afvisning af madens betydning, er blevet så selvfølgelig for os, at vi betragter den som 'naturlig'. Afgudsofferkød kan vi være aldeles ligeglade med.

Men måske kan vi alligevel genkende det produktive ubehag, der skjuler sig bag spørgsmålet om afgudsofferkød. Ikke det åbenlyse problem, om man må spise det eller ej, men det forhold, at de tidlige kristne ikke kunne blive enige om spørgsmålet. Hvorfor kunne de ikke få det afgjort? Mit forslag er, at spørgsmålet om afgudsofferkød satte et uløst dilemma i den kristne tro på spidsen. Kristendommen er en frelsesreligion, der skal redde de troende ud af den eksisterende onde verden (fx Gal 1,4). Men samtidig er denne verden skabt af Gud og derfor grundlæggende god (fx 1 Kor 10,26). Verden er dermed tvetydig, og derfor bliver den troendes forhold til verden tvetydigt. Det kommer til udtryk i spørgsmålet om afholdenhed eller ej i forhold til verden. Skal den troende sky verden, hvor Satan regerer, eller leve i verden i vedvarende samkvem med sine medmennesker? Det spørgsmål spidsede sig på Det Nye Testaments tid til i spørgsmålet om afgudsofferkød. På den ene side er afguderne et led i Satans bedrag og herredømme; på den anden side er de kristne ikke bundet af det jordiske, men derfor også fri til at gøre brug af alt jordisk.

For så vidt som denne tvetydighed er et vedvarende og i grunden uløseligt problem for troen, er det stadig aktuelt. Men også for den verdslige betragtning er forholdet til verden tvetydigt. På den ene side er verden alt, hvad vi har at holde os til. Den er kilde til vores lykke og livsfylde. På den anden side er verden en vedvarende skuffelse. 'Kulturens ubehag', 'det ulykkelige begær' osv. er intuitivt genkendelige formuleringer af en negativ verdenserfaring. Skal vi satse på verden, eller skal vi forsage den? Ingen af delene er tilfredsstillende. Vores forhold til verden er tvetydigt, også når vi mener alene at basere os på verden selv.



I den erfaring, mener jeg, at vi kan genkende det produktive ubehag bag det uafklarede spørgsmål om afgudsofferkød.

Det er naturligvis en meget abstrakt genkendelse. Har den mon også noget med mad og spisning at gøre i vores moderne verden? Det vil jeg faktisk mene, at den har, sådan som 'frikadellekrigen' viste. På den ene side betragter vi os som frie til at spise hvad som helst. Vi har ingen restriktioner, der har at gøre med renhed (her tænker jeg naturligvis ikke på hygiejne) eller skyhed over for (andre) religioner. Sådan er princippet – ligesom hos Paulus. Men hvis vi tænker lidt mere detaljeret, er sagen ikke helt så entydig. Selv om vi ikke skelner mellem rent og urent, vil de fleste af os vige tilbage fra at spise katte, hunde, rotter osv. – for slet ikke at tale om insekter.<sup>14</sup> Hvis vi alligevel spiser, føler vi, at vi begiver os ud i noget grænseoverskridende. Men hvorfor egentlig? Nogen vil sige, at det er unaturligt, men det ved vi jo godt, at det ikke er, da man i andre kulturer ikke viger tilbage fra sligt. Vi har en klar, intuitiv fornemmelse af, at det er forkert, men vi kan ikke begrunde den. I en anden sammenhæng er det offentlig samfundspolitik, at det er bedre at spise nogle ting frem for andre. Fedt, flødeskum og sodavand er – nå ja, ikke forbudt, men i hvert fald frarådet. Og hvad med protein og kulhydrater? Jeg er så gammel, at jeg kan huske offentlige kostråd, der anbefalede, hhv. frarådede snart det ene, snart det andet. Vi ved i grunden ikke, hvad der er rigtigt og forkert. Alligevel har vi en forventning om, at samfundet skal fraråde og anbefale bestemte fødevarer. Rigtigt og forkert kan variere alt efter den kostvidenskabelige 'mode'; men at noget er rigtigt og noget forkert, dét står fast.

Og så er der det religiøse ubehag. Vi har selvfølgelig ikke noget imod at spise *hallal*-slagtet kød. Nogle mener ligefrem, at det smager bedre end vores 'almindelige' kød. Men at tvinge vores børn til afholdenhed ved kun at servere *hallal*-kød i børnehaven, det er uacceptabelt for de fleste. Tilsvarende kan vi godt synes, det er spændende at komme til middag hos jødiske venner og spise *kosher*-mad. Men vi kan ikke undgå bevidstheden om, at dette er religiøst defineret mad – og føle os

---

14 Jf. den såkaldte hestekødsdandale i 2013. I den efterfølgende diskussion om modviljen mod at spise hestekød blev der bl.a. henvist til, at hesten var offerdyr i den nordiske religion og derfor blev mistænkeliggjort som føde, da kristendommen blev indført. I så fald er det et tydeligt eksempel på, at religiøse hensyn stadig spiller en rolle for vores valg af egnet og uegnet føde.

udenfor. Og det der med at have to sæt service, fordi kød og mælk ikke må blandes, er det ikke lidt hysterisk – hvis vi skal være helt ærlige? I sammenligning er vores egen madkultur, hvor 'alt' er tilladt, trods alt mere naturlig – mener vi. Men for det første er det faktisk ikke 'alt', der er tilladt; for det andet er det i sidste ende en religiøs ophævelse af skellet mellem rent og urent, der ligger til grund for vores mad-frihed. Den har ikke noget med natur at gøre.

Madens kulturbestemthed undslipper vi ikke. Og i sammenstødet mellem forestillingen om, at alt er tilladt – i princippet, og erkendelsen af, at vi – i praksis – er underkastet nogle mere restriktive normer, kan man efter min mening genkende et verdsligt udtryk for det kristne dilemma om verdensforholdets tvetydighed. Hele verden står til vores rådighed. Men verdens ondskab ligger på lur i flødeskumslagkagen, Coca Cola'en og den alt for fremmedartede mad. Måske er det alligevel ikke så uforståeligt, at de tidlige kristne havde problemer med at blive enige om afgudsofferkødet.

## Bibliografi

- Aune, D.E., 1997, *Revelation 1-5*, Word Biblical Commentary, Dallas: Word Books
- Cappelørn, N. J., N. Hyldahl og B. Wiberg (red.), 1985, *De apostolske Fædre*, København: Det danske Bibelselskab
- Collins, R.F., 1999, *First Corinthians*, Sacra Pagina Vol. 7, Collegeville: The Liturgical Press
- Hallböck, G., 1993, *Apostlenes Gerninger fortolket*, København: Det Danske Bibelselskab
- Hallböck, G., 2001, 'Jerusalem og Antiokia', i *Læsninger i Galaterbrevet*, red. L. Fatum, G. Hallböck, H. Tronier, og T. Engberg-Pedersen, København: Fremad, 79-96
- Hallböck, G., 2012, 'Johannes' Åbenbaring kap. 12. Overvejelser over tekstens aktualitet', i *Dansk Teologisk Tidsskrift* 75, 162-166
- Hays, R.B., 1997, *First Corinthians*, Louisville: John Knox Press
- Hemer, C.J., 1986, *The Letters to the Seven Churches of Asia in their Local Setting*, Sheffield: JSOT Press

- Malina, B.J. & J.J. Pilch, 2000, *Social-Science Commentary on the Book of Revelation*, Minneapolis: Fortress Press
- Pervo, R.I., 2009, *Acts. A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press
- Pesch, R., 1986, *Die Apostelgeschichte (Apg 13-28)*, EKK V/2, Zürich/Einsiedeln/Köln: Benziger
- Tannehill, R.C., 1990, *The Narrative Unity of Luke-Acts*, Vol 2, Minneapolis: Fortress Press
- Theissen, G., 1979, 'Die Starken und Schwachen in Korinth. Soziologische Analyse eines theologischen Streites', i: G. Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentumes*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 272-289
- Thiselton, A.C., 2000, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing
- Willis, W.L., 1985, *Idol Meat in Corinth. The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10*, Chico: Scholars Press