

Kanon: En bibelteologisk og luthersk Paulusteologi?

Troels Engberg-Pedersen

Mogens Müller har i det seneste årti interesseret sig i særlig grad for den kanoniske sammenhæng mellem Det Gamle og Det Nye Testamente. Dels har han mindet os om Septuaginta som de kristnes første Bibel (se Müller 1994 og 1996). Dels har han interesseret sig specielt for begrebet ”pagtsteologi” (se Müller 1995 og 1997). Og på det seneste har han undersøgt de forskellige typer brug af gammeltestamentlige citater i de forskellige nytestamentlige skrifter (se Müller 2001, 2002 og 2004). Måske kan man bringe alt dette på en enkelt formel ved at tale om Müllers særlige interessefelt som *tilblivelsen* (eller konstruktionen) *af en nytestamentlig teologi i snæver interaktion med ”skriften”* (= Det Gamle Testamente). I denne artikel vil jeg drøfte et helt aktuelt eksempel på en bestræbelse, der i høj grad ligger i forlængelse af Müllers interessefelt: dens tiltrækning, men også dens risici, hvis man ikke fastholder den historisk-kritiske skepsis, som Müller selv på sin side med rette har insisteret på.

Til diskussion står en helt ny bog af Francis Watson om *Paul and the Hermeneutics of Faith* (Watson 2004), som formodentlig er tænkt som en moderne pendant til E.P. Sanders’ gennembrudsværk i Paulusforskningen fra 1977, *Paul and Palestinian Judaism* (Sanders 1977). Og det grundlæggende spørgsmål, der rejses, lyder: Kan man, ja skal man finde en egentlig, paulinsk *teologi* om lov og evangelium, Moselov og Kristusbegivenhed og -tro, i *Paulus’ læsning af skriften*? Er den paulinske forståelse af Kristus så at sige en *kanonisk* forståelse, der nok forkaster noget i Det Gamle Testamente, men i høj grad også viderefører andet derfra, og vigtigst af alt: i videreudfoldelse af en spænding, der er grundlagt i skriften selv? Det er, som man vil se, et spørgsmål, der i høj grad svarer til Mogens Müllers forskningsinteresser.

Spørgsmålet ligger på sin vis lige for. Sanders gjorde i sin tid op med forståelsen af jødedommen i den forudgående, dialektiske teologi, en forståelse, som var en integreret del af en helt eksplicit, teologisk fortolkning af Paulus’ forhold til (læs: opgør med) jødedom og Moselov. For Sanders havde Paulus ikke noget at udsætte på jødedommen, ikke mindst fordi der historisk set slet ikke *var* noget af teologisk art at udsætte på den. Også i jødedommen kom Guds nåde *først*, og loven var en *integreret* del af Guds pagtslutning med Israel. Spurgte man Sanders

om, hvad der så ifølge Paulus var ”galt” med jødedommen, var svaret: *ikke andet* – end at den ikke var Kristustro! Sagt på en anden måde: For Sanders stod det helt fast, at jødedom og paulinsk Kristustro var to forskellige religioner. Derfor kaldte han også i undertitlen sin bog *A Comparison of [Two] Patterns of Religion*. Men hvis man i lyset af, at Kristustroen immervæk var udsprunget af jødedommen, spurgte om, hvordan de ”to religioner” så forholdt sig *indholdsmæssigt* til hinanden, så fik man ikke noget rigtigt svar hos Sanders. De var simpelthen bare forskellige.

Her mangler der helt klart noget. Der *må* være mere at sige. Ikke desto mindre skal man passe på med, hvad det er for et spørgsmål, man vil have besvaret. Vi ved alle, at Paulus kæmpede for at skabe adgang til Kristustroen for ikke-jøder på lige fod med jøder, og uden at de skulle *blive* jøder (ved at lade sig omskære og dermed begive sig ind under Moseloven). Det betød de facto en klar tilside-sættelse af den centrale rolle, som Moseloven spillede og stadig spiller for jøder. Det spørgsmål, man gerne vil have besvaret, bør nu ikke være, hvad der var Paulus’ *motivation* for at forkynde Kristustro for ikke-jøder på den nævnte måde. Paulus’ motiver og bevæggrunde – hvad der *fik ham til* at handle, som han gjorde – må for altid forblive skjult for os, ligesom det dybest set også vil have været det for ham selv. Hvad man derimod kan sige noget om, er Paulus’ egen *rationalisering* af hans handlemåde, sådan som den er eksplicit udtrykt i hans breve. Denne rationalisering er Paulus’ teologi. Når man synes, at der mangler noget i Sanders’ redegørelse for forholdet mellem jødedommen og den paulinske Kristustro, så er det lige præcis et bud på en paulinsk teologi i den nævnte forstand, man savner – så at sige et alternativ til den paulinske *teologi*, som Sanders gjorde op med hos sine forgængere.

Her er det imidlertid nødvendigt med tre yderligere præciseringer. For det første har vi lært siden Sanders, at en paulinsk teologi af den nævnte type på ingen måde kan forventes at fjerne Paulus så radikalt fra jødedommen, som selv Sanders gjorde det. Paulus endte i hvert fald selv med i Romerbrevet at se Kristustroen som den sande jødedom, og det på en måde, som ikke *bare* var ”snyd”. (Det er ”snyd”, hvis der ligger så radikale omfortolkninger bag påstanden, at ingen udenforstående kan genkende hverken sig selv eller den, der foretager omfortolkningen, i den.) For det andet har vi lært siden Sanders (godt hjulpet af hans kampfælle Heikki Räisänen, se Räisänen 1987), at Paulus’ ”teologi” i den anførte betydning ikke er nogen samlet, enkel og éntydig størrelse. Den kan variere fra brev til brev og ud fra de sammenhænge, hvori den bliver formuleret. Ja, Paulus kan formulere sig på måder om én og samme sag, der slet ikke ser ud til at kunne forliges med hinanden. Man må derfor passe gevaldigt på, at man ikke

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

harmoniserer hen over disse forskelle, simpelthen fordi man gerne vil finde én samlet teologi. For det tredje har vi efter Sanders lært, at man ikke må løsrive teologien fra de retoriske argumentationssammenhænge, hvori den udfoldes i de enkelte breve. Tværtimod må man til stadighed spørge efter de teologiske ideers *funktioner* i de konkrete brevsammenhænge, hvori de indgår.

Når alt dette er sagt, står det dog tilbage, at der efter Sanders har været et påtrængende behov for at formulere en form for paulinsk teologi vedrørende forholdet mellem jødedom og Kristustro. Det er dette behov, Francis Watson har sat sig for at opfylde.

I det følgende vil jeg først give læseren et indtryk af Watsons grundidé og derpå spørge, om ideen holder. Jeg citerer ret udførligt, for at læseren kan få en præcis fornemmelse af bogens teser og hele karakter.

Watsons grundidé

Paul's "view of the law" is his reading of a text – the composite text comprising the five books from Genesis to Deuteronomy. His "theology of justification" is a scriptural hermeneutic, antithetical in form and itself constructed from selected scriptural texts, which aims to show how the true meaning of scripture is its testimony to God's unconditional saving action, now realized in Christ. The dynamic of Pauline scriptural interpretation comes most clearly to light within the context of other contemporary readings of the same scriptural texts. Through their common concern with the interpretation of scripture, Pauline and non-Pauline writings constitute a single intertextual field, rather than indicating an immediate "parting of the ways" between two monolithic entities labelled "Christianity" and "Judaism".

Sådan opsummerer Watson i sin konklusion (514) de væsentligste punkter i bogen. Der er to centrale påstande. Den første er formel og drejer sig om selve den logiske karakter af, hvad Paulus siger om Moselov og Kristustro. Her er pointen, at hvad han siger, er udtryk for en regelret læsning af skriften, som finder sted inden for ét samlet intertekstuelt felt, hvori indgår dels Paulus' læsning, dels skriften selv og endelig en lang række samtidige, ikke-kristne, jødiske læsninger af skriften. Watson taler om en *three-way conversation* (2-5) mellem disse tre størrelser, og det er hans udfoldelse af denne "samtale", som giver bogen dens særlige karakter. Watson er en meget fin tekstlæser, og han sætter sig for at fremlægge genuine læsninger af en lang række centrale tekster i dette samlede felt. Lad mig nævne de vigtigste her.

For skriften selv (Det Gamle Testamente) er det følgende: 12-profetbogen, inkl. dens reception i Qumran (80-112); 12-profetbogen som helhed og Habak-

kuk 2 i særdeleshed (129-157); Abraham i 1 Mos. (172-185, 193-195, 202-205, 209-212); 2 Mos 32 og 34 (282-298); 3 Mos 18 (315-329); 4 Mos. flettet sammen med Paulus' læsninger af den (354-380); 5 Mos. (415-454). For de intertestamentale, jødiske skrifter er det følgende: Habakkuk Pesheren fra Qumran (114-126); Jubilæerbogen (222-238); Philons *Abraham* (238-252); Josephus om Abraham (254-269); Philons *Moses* og *Om Dekalogen* (299-310); Josephus igen (342-353); Salomons Visdom (380-411); Baruchs Bog (455-473); 4 Ezra (475-513). Og endelig er det for Paulus selv følgende hovedtekster: Rom 1,17 og 3,20 (40-57), Rom 3,10-18 + 19-20 (57-71), Rom 3,21-22 (71-76), Rom 4 sammen med Gal 3 og 4,21-31 (169-219), 2 Kor 3 (281-298), Rom 10,5-9 (330-341), Rom 2 (344-353, 503-504), Rom 7,7-25 (358-364 + 368-369 + 373-380 + 506-509), 1 Kor 10,6-11 (364-368), Rom 1,18-2,5 (405-411), Rom 3,1-8 (443-445), Rom 10,19 (447-452), Rom 5,13-14 (511-513).

Som man vil se, er der tale om et formidabelt intertekstuelt felt, der gør bogen til en lækkerbissen for enhver, der vil sætte sig ind i disse centrale tekster og deres sammenhæng. Desværre må jeg her nøjes med at fremlægge og diskutere, hvad Watson siger om Paulus selv.

Der er indbygget en række pointer i Watsons grundidé om Paulus som læser af skriften inden for det nævnte intertekstuelle felt. En hovedpointe er selvfølgelig, at Paulus ikke bare citerer skriften som blot og bar udsmykning eller udelukkende for retorisk at styrke en argumentation, som har sit tyngdepunkt et andet sted. Nej, Paulus læste virkelig skriften. Og han fandt i skriften den forståelse af Kristustro og Moselov, som han fremlægger i sine breve. På dette punkt kan hans hermeneutiske praksis sidestilles fuldstændigt med den, man finder i Qumran-skrifterne. Også her blev skriften læst som pegende frem mod forfatternes egen tid og situation. Her er et citat, der viser denne pointe:

his [Paul's] hermeneutic is based on the *discovery* of the tension-laden dynamics of the scriptural narrative itself, in its diachronic unfolding – a discovery that serves to illuminate the logic of the gospel. Scriptural dissonance is both uncovered by the gospel and resolved by it, since its theological function is to testify to the gospel (24, Watson's kursiv).

En anden pointe fremgår af det samme citat. Hvad Paulus fandt i skriften, var en slags samlet fortælling. Watson citerer fra Richard Hays' *Echoes of Scripture* (Hays 1989, Watson 22-23) tanken om, at "Paul finds the continuity between Torah and gospel through a hermeneutic that reads Scripture primarily as a *narrative* of divine election and promise". Selv er Watson ganske vist noget forsigtig med at bruge ordet "fortælling", hvilket er fornuftigt nok. For hvis man tager

det ord alvorligt, må man kunne udskrive ”fortællingen” passende omfattende og præcist, og det kan øjensynlig ikke rigtigt lade sig gøre her. Alligevel stiller han spørgsmålet, om Paulus havde ”a sense of the shape of scriptural narrative as a whole”, og giver et bekræftende svar. Han vil altså ”locate Paul’s interpretative statements on the grid or template provided by the five books of the Torah, connected as they are by a gradually unfolding narrative” og på den måde vise, at ”Paul’s fragmentary exegetical statements do indeed stem from a broad construal of the narrative shape of scripture” (23). Andetsteds i bogen foretrækker han dog at sige, at ”Paul engages with these texts [fra de fem Mosebøger] by way of representative narratives and individual texts which are supposed to articulate *the fundamental dynamics of the Torah as a whole*” (275, min kursiv), og han taler om ”the contours of a Pauline reading of the whole Pentateuch” (276). Endelig når han i konklusionen frem til den måske mest dækkende term, nemlig ideen om en implicit ”construal of the whole”, som kan rekonstrueres ”from a theologian’s [og altså også Paulus’] actual *use* of scripture, in relation to which it [dvs. ”the construal”] serves as a kind of hermeneutical framework” (515 n. 1, Watsons kursiv).

Som man vil se, er Watson ret forsigtig i sin karakteristik af, hvad det er, Paulus i formel henseende finder i skriften: en eller anden ”construal” af ”the whole”. Det hænger sandsynligvis sammen med endnu en pointe, som er, at de inkonsistenser og uklarheder, man kan finde i, hvad Paulus i sine breve siger først og fremmest om Moseloven, i virkeligheden stammer fra skriften selv. Faktisk var det Paulus’ store opdagelse at *finde* disse uklarheder, eller snarere ”spændinger” (*tensions*), i skriften selv. Den mest grundlæggende spænding, Paulus finder i skriften, er den mellem løftet eller forjættelsen (*the promise*) i 1 Mos., som er knyttet til Abraham, (til)tro (*faith*) og liv – og så lovuddene (*the commandments*) i 2 Mos., 3 Mos., 4 Mos. og 5 Mos., som er forbundet med Moses, (lov)overholdelse (*doing*) og død. Dette er ”the fundamental dynamic of scripture” (39), som Paulus opdagede i det inderste af skriften og forstod som pegende fremad mod Kristusbegivenheden. Watson afviser altså forsøget på at slippe væk fra inkonsistenser i, hvad Paulus siger om Moseloven. Han citerer (274 n. 5) bifaldende fra Räisänen, at ”Paul’s thought on the law is full of difficulties and inconsistencies”, men tilføjer så også, at ”[t]he tendency of the present reading is to find the most significant inconsistencies within the Torah itself, as Paul reads it”.

Nu må man ikke tro, at Paulus ifølge Watson *simpelthen* læste sig frem til dynamikken mellem evangelium og lov. Endnu en pointe i grundideen er, at Paulus’ læsning af skriften indgår i en ”hermeneutisk cirkel” (298) mellem denne

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

læsning selv og hans erfaring af Kristusbegivenheden. Den sidste står absolut fast og har på sin vis førsteprioritet. Det er derfor rigtigt at hævde, at "Paul reads the scripture in the light of Christ only *in order to* read Christ in the light of scripture", hvoraf følger, at "scriptural interpretation *per se* is of no interest to him" (298, Watsons kursiv). Men så gælder det alligevel også den anden vej rundt: "[Y]et, in interpreting the Christ-event, it is *genuinely* scriptural interpretation that Paul practises" (298, min kursiv), nøjagtigt ligesom hans samtidige.

[S]cripture is not external to the Christ-event but is constitutive of it, the matrix within which it takes shape and comes to be what it is. ... Without scripture, there is no gospel; apart from the scriptural matrix, there is no Christ. The Christ who sheds light on scripture is also and above all the Christ on whom scripture simultaneously sheds its own light (17).

Når Paulus citerer skriften, sker det ikke med udgangspunkt i en fuldt færdig forståelse af Kristusbegivenheden, som han så kun ønsker at støtte med "proof-texts". Tværtimod fremkommer hans Kristusforståelse *af* hans læsning af skriften, som han virkelig læser ligesom sine samtidige, der jo også havde *deres* hermeneutiske udgangspunkter for læsningen.

Hermed når vi frem til den sidste pointe i den formelle del af Watsons grundidé. Den er, at der ikke er nogen neutrale hermeneutiske kriterier for at hævde den ene eller den anden skriftfortolknings rigtighed. Når Paulus "genuinely reads the scriptural texts", er det samtidig "a reading guided by the claims of the gospel, not one carried out from a position of disinterested neutrality" (310). Ja, helt generelt gælder det, at "there is no neutral standpoint from which one might arbitrate" mellem to antikke læsninger af skriften (237). Paulus selv "cannot appeal to any neutral criteria that might vindicate his own interpretation of ... scripture, over against the alternative ones" (243). Situationen er snarere den, at

Paul's interpretations exploit the *semantic potential* of the scriptural text itself, especially in its internal tensions. That is not to say that Paul's reading can be shown to uncover the "real" meaning of these texts, from the standpoint of any neutral hermeneutical criteria. Yet the conventional scholarly view, which is that Paul reads his theology into the scriptural texts and not out of them, turns out to be demonstrably false (276, min kursiv).

Det samme gælder, hvis man sammenligner Paulus med andre med- og modspillere i det intertekstuelle felt. Fx sammenligner Watson læsningen af Abraham i Jubilæerbogen og hos Paulus således:

Each interpretation will tend to emphasize certain texts and to downplay others, and there is *no neutral standpoint* from which one might arbitrate between the two (237, min kursiv).

Og han sammenligner på følgende måde Philon og Paulus om begivenhederne ved Sinaj:

While Philo's reading and Paul's are at crucial points diametrically opposed, there are *no neutral hermeneutical criteria* that could show one reading to be more faithful to the scriptural text than the other. Both readers can claim to be realizing the semantic potential of the text, or of the different parts of it that they have chosen to highlight (299, min kursiv).

Så vidt om den formelle, så at sige hermeneutiske side af Watsons grundidé. Hvad så med indholdet? Hvordan ser Paulus' "construal" (forståelse) af hele skriften ud ifølge Watson, en "construal", som skulle pege frem mod Kristusbegivenheden og en ganske bestemt forståelse af den?

Den er i virkeligheden forbløffende velkendt. Her er den i ultrakort gengivelse:

Scripture is promise and law, and Christ is the promise's fulfilment and the law's end (517).

Lidt mere udfoldet hedder det fx:

Paul's controversy with "Judaism" (Christian or otherwise) is in fact a conflict about the interpretation of the Torah; ... the question at issue is whether interpretative priority is to be given to a particular mode of divine agency (the making of an unconditional promise) or of human agency (the observance of the commandments) (528).

Paulus fandt altså i skriften en antitese mellem et løfte eller en forjættelse (*promise*), som er uden betingelser og et udtryk *alene* for Guds handlen, og en lov (*law*), som indfører betingelser og dermed gør, at vejen til frelse *også* bliver afhængig af menneskelig handlen. *Divine agency* versus *human agency* (nogle steder også kaldet "human self-salvific action", fx 196, eller "the human salvific initiative", fx 201) eller *unconditionality* (fx 186) versus *conditionality* – det er denne dobbelte antitese, Paulus fandt i skriften.

Her er nogle karakteristiske formuleringer:

Because salvation is wholly God's act, salvation is certain; even "faith" is not so much a condition of salvation as the human acknowledgment intended and elicited by God's communicative action (196).

... salvation is wholly God's act. If salvation were contingent on human self-salvific action, how could salvation be promised? Paul hears in the scriptural texts God's absolute, unconditional and irreversible commitment to the future salvation of humankind (196).

På den ene side har vi "a gift unconditionally promised" (200). På den anden side ser man, at "the gift of the inheritance comes to be hedged around with conditions" (200):

That is the problem with the law, which removes salvation from the sphere of the unconditional divine promise and makes it contingent on observance (200) ... Its true role is [derfor snarere] to demonstrate the impossibility of the human salvific initiative that it appears to promote, subverting its own project in order thereby to witness to the salvation of God (cf. Gal.3.21-22) (201).

Man behøver ikke citere mere, før det er klart, hvad der menes. For vi kender det jo særdeles vel på forhånd. Faktisk er det da heller ikke selve dette indhold, der er hovedsagen i bogen, men snarere noget, der hører tæt sammen med de formelle pointer, vi først så på. Grundideen er nemlig den, at en forståelse af skriften, ifølge hvilken "Scripture is promise and law [antitetisk forstået], and Christ is the promises's fulfilment and the law's end", er at finde *i skriften selv* (når man læser den gennem Paulus' briller), ja endnu mere end det: *Denne* meget specifikke forståelse kan efterspores og påvises i en række *detaljerede* passager og sammenhænge i skriften selv.

Det er så dette, Watson vil vise, når han gennemgår udvalgte, centrale passager fra skriften. Lad mig give et enkelt eksempel, kogt ned til essensen. (1) Paulus forbinder på en eller anden måde Moseloven med død. (2) I skildringen i 4 Mos. af israelitterne i ørkenen, efter at de ved Moses' hjælp ved Sinaj har modtaget loven, omtales det igen og igen, at israelitterne rammes af død. (3) Ergo (ifølge Watson) har Paulus så at sige *læst* sammenhængen mellem loven og død i skriften. Loven *medfører* faktisk død. Eller samme tanke på en anden måde: Når Paulus hævder (2 Kor 3,6), at "skriften dræber", tænker han helt konkret på israelitterne, der døde i ørkenen efter at have modtaget loven. På den måde ikke blot finder *Paulus* denne noget mere detaljerede forståelse af Moseloven (nemlig at den fører til død) i skriften, nej, når skriften læses med Paulus' briller, *er* denne forståelse at finde i skriften. Teksten *selv* rummer et "semantisk potentiale" for denne læsning.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Som opsummering af Watsons analyse af "samtalen" mellem Paulus og skriften får vi da følgende resultat, som jeg her har drevet en tand videre, end Watson selv klogeligt gør det. Men jeg mener faktisk, det er det, han vil sige: Paulus læser skriften i et hermeneutisk samspil med Kristusbegivenheden. Han realiserer dermed et semantisk potentiale i teksten selv. Der er ingen neutrale hermeneutiske kriterier, man kan påberåbe sig for enten at validere eller invalidere sådan en læsning. Dermed har *vi* (kristne, når vi deler Paulus' hermeneutiske udgangspunkt i Kristustroen) en læsning af skriften (Det Gamle Testamente), som peger frem mod Kristus. Jeg gentager: *Vi* har *den* læsning – lige så fuldt som alle andre (fx jøder) har *deres* læsning.

Det er i sandhed en "kanonisk" læsning af forholdet mellem Paulus' Kristustro og jødedommen, i alle betydninger af ordet. Og nu troede man lige, at den form for bibelteologi én gang for alle havde fået sit kritiske dødsstød!

Kritik

Der er da også mindst tre kritikpunkter, man er nødt til at fremkomme med over for Watson. Det første vedrører det dobbelte begrebspar *divine* versus *human agency* og *unconditionality* versus *conditionality*. Det andet vedrører nogle af Watsons konkrete læsninger. Og det tredje vedrører hans brug af den i sig selv rigtige pointe, at der ikke er nogen neutrale hermeneutiske kriterier for vurderingen af en skriftlæsnings rigtighed.

Problemet med det dobbelte begrebspar er, at det efter min bedste overbevisning ikke har nogen rod i antikken selv, i hvert fald ikke hos Paulus eller i de øvrige tekster, som Watson diskuterer. Centralt hos Watson står af gode grunde den antitese mellem "tro" og "gøren", som Paulus finder i skriften. Nuvel: at Paulus opererer med en sådan antitese, er jo ganske klart. Se fx Gal 3,11-12:

At ingen retfærdiggøres hos Gud i (eller ved) loven, er klart (nok), eftersom "Den retfærdige *af tro* skal leve" [Hab 2,4]. / Og loven er ikke "af tro". Derimod (siger den:) "Den, som har *gjort* dem [nemlig de af loven påbudte handlinger], skal leve ved dem" [3 Mos 18,5].

Her møder vi en radikal antitese mellem Hab 2,4 og 3 Mos 18,5, som gentages i Romerbrevet i spændet mellem Rom 1,17 (Hab.) og Rom 10,5 (3 Mos.). Problemet er blot, at Paulus ikke på nogen måde specificerer, hvad modsætningsforholdet dækker over. Mindst af alt udreder han dette ved hjælp af Watsons dobbelte begrebspar. Det har Watson et helt andet sted fra, og vi er nødt til at sige det lige ud: Det er langt senere end Paulus. På samme måde må det være ganske klart, at

lige præcis dette dobbelte modsætningspar ikke er at finde i Det Gamle Testamente, uanset hvordan man så skal forstå forholdet mellem fx Hab. og 3 Mos.

Personligt vil jeg gå et skridt videre her. Jeg kan slet ikke se, at det dobbelte modsætningspar giver mening *i sig selv*, hvis det, man er på jagt efter, er en præcis, filosofisk eller fænomenologisk sondring mellem en type menneskelig forholden sig (kaldet "tro"), som *alene* er udtryk for "divine agency", over for en anden type menneskelig forholden sig (kaldet "gøren"), som skulle være udtryk for "human agency" på en specifik og afgørende måde, der nødvendigvis skulle fjerne den fra det guddommeliges indflydelsessfære. Men lad det ligge her. Det afgørende er, at Watson helt grundlæggende og uden for alvor at diskutere det bygger sine læsninger af både Paulus og skriften selv op over et modsætningspar, som vi må sige han selv har bragt ind.

Det næste er nogle af Watsons centrale læsninger, der forekommer meget tvivlsomme. Jeg har som eksempel nævnt hans sammenkobling af død og lov. Det virker umiddelbart vanskeligt at finde den tanke i skriften (4 Mos.) selv, at israelitterne døde i ørkenen *på grund af* Moseloven, som de lige havde fået overdraget. Og heller ikke når Paulus selv taler om en sammenhæng mellem lov og død (fx i Rom 7,7-25), er det indlysende klart, at det er skriftens skildring af israelitterne i ørkenen, han har i tankerne. Men så er der jo 1 Kor 10,1-10 (364-368), hvor Paulus faktisk skildrer en række begivenheder af dødelig karakter, der vitterlig ramte israelitterne i ørkenen. Problemet er blot, at dette *ikke* her bliver koblet sammen med Moseloven. Det ved Watson selvfølgelig (369). *Ikke desto mindre* tager han denne passage til indtægt, ikke blot for sin påstand om, at Paulus så en sammenhæng mellem modtagelsen af loven og israelitternes død, men også at skriften selv så denne sammenhæng. Sådan kan man efter min mening ikke argumentere.

Endelig er der det hermeneutiske princip, at der ikke findes nogen *neutrale* hermeneutiske kriterier for afgørelsen af en læsnings rigtighed. Det princip er ganske rigtigt. Og det gælder også for den historisk og kritisk orienterede læsning, som grundlæggende indgår i både Watsons og almindelig videnskabelig, moderne bibelfortolkning. Denne fortolkningsmåde er på ingen måde neutral, men stærkt normativ i den forstand, at den rummer bestemte kriterier for, hvad der kan gælde for en acceptabel læsning.

Her må man imidlertid passe lidt på. Der er sådan set ikke noget problem med at kalde en meget, meget fri omgang med en bestemt tekst for en "læsning". Fx opererer man i moderne tekstteori med begrebet om en "mod-læsning" (*resistant reading*). "Læsninger" kan man altså have af mange slags. Men set inden for et

historisk og kritisk fortolkningsparadigme er det ikke ensbetydende med, at alle læsninger så også er lige *acceptable* eller *overhovedet acceptable*.

Lad mig give et eksempel. Watson viser fremragende (330-341), hvordan Paulus i Rom 10,6-8 har håndteret en central tekst fra 5 Mos. (30,12-14), så der sker en fuldstændig omskrivning (Watson taler selv om en *rewriting*, 340), der får teksten til at betyde det direkte modsatte af, hvad den betyder i skriften selv. Der er tale om det sted, hvor skriften selv siger, at lovens bud er klare nok, og at det nu bare drejer sig om at gøre dem. Hos Paulus derimod er det ”trosetfærdigheden” *modsat* ”lovretfærdigheden”, der siger, hvad det er let at gøre, nemlig bekende og tro. Hvad vi her møder, er den karakteristiske, paulinske totale omvendning, som betyder, at ”De Kristustroende (jøder *eller ikke-jøder*) er *de sande jøder*”. Når de gør det simple, *nl.* bekender Kristus som herre og tror i deres hjerter, er *de* dem, der opfylder Moses’ formaning i teksten fra 5 Mos. Samme omvendning finder vi i forbindelse med konkret skriftudlægning i Gal 4,21-31, hvor det ender med, at det er de Kristustroende, der er de sande arvinger efter Abraham, hvorimod ikke-Kristustroende *jøder ikke* er det. Og atter andre steder formulerer Paulus omvendingen direkte: Fil 3,2, Rom 2,28-29 og 9,8.

Her er det, man fra et historisk og kritisk perspektiv må fastholde følgende. Hvis jøder på Paulus’ tid reagerede på hans formulering af omvendingen med at sige ”Hør hov! Dine Kristustroende ’jøder’ er altså ikke *jøder*” – ja, så ville de have *ret*. Det historiske og kritiske perspektiv er forpligtet på en rekonstruktion af historien, der understreger *forskelle* (mellem dengang og nu og mellem forskellige historiske fænomener indbyrdes). Det er også kritisk forpligtet på *ikke* uden videre at tage historiske aktørers påstande for gode varer. Set i det lys må man dømmes Paulus’ vovede påstand om, hvem der er de sande jøder, ude. Det samme gælder så også om hans direkte oppositionelle skriftudlægning. Her må *vi* sige, at den ikke er acceptabel som læsning af skriften, uanset hvor meget Paulus selv ville have insisteret på den, og uanset hvor megen ret til den han mente at kunne påberåbe sig i sit eget særlige fortolkningsperspektiv (Kristusbegivenheden). Ja, mere end det: Som historisk og kritisk orienterede læsere må vi insistere på, at Paulus’ læsninger af skriften undertiden tangerer det perverse (*som læsninger*).

Watson er også en historisk og kritisk orienteret læser. Men så må han også tage konsekvensen af det normative perspektiv, der indgår i den orientering. Eller sagt på en anden måde: Det forhold, at der ikke findes nogen neutrale hermeneutiske kriterier (Watson henviser bl.a. til Bultmann for den indsigt), medfører ikke automatisk, at alle læsninger så også er lige *acceptable*. Det er de ikke ifølge det historiske og kritiske læseperspektiv, som ganske vist er et normativt læse-

perspektiv ligesom alle andre – men som altså også er *vores*. Tesen om de manglende neutrale hermeneutiske kriterier er ikke et *carte blanche* til, at så kan vi bare vælge det (præ-kritiske) læseperspektiv, der passer os bedst, fx Paulus' eget, og gøre det til vores. Vi er så at sige fanget af, at vi lever efter formuleringen af det historiske og kritiske læseperspektiv. Hvad den engelske filosof Bernard Williams har sagt i en anden, men beslægtet sammenhæng, gælder også her:

There is no route back from reflectiveness. I do not mean that nothing can lead to its reduction; both personally and socially many things can. But there is no *route* back, no way in which we can consciously take ourselves back from it (Williams 1985:163-164, Williams' kursiv).

Der er altså tre grunde til, at man må forkaste Watsons grandiose teori om, at en bestemt paulinsk, teologisk forståelse af forholdet mellem Moselov og Kristustro kan graves frem af (selve hans læsning af) Det Gamle Testamente. For det første forudsætter den nogle antitetiske begrebspår, som hverken findes hos Paulus eller i skriften selv. For det andet bygger den på nogle læsninger af både Paulus og skriften, som også i detaljen er uden holdepunkter i de to tekster. Og endelig springer den på en illegitim måde over en barriere mellem, hvad der kan gælde for acceptable læsninger nu, og hvad der gjorde det i antikken.

Men Watsons udfordring står jo så tilbage. For det første: Hvad er indholdet af den antitese mellem tro og gøren, som Paulus de facto opererer med, hvis ikke svaret ligger dér, hvor Watson vil finde det? For det andet: Er det slet ikke muligt at finde noget samlet, idémæssigt, teologisk indhold af Paulus' overvejelser over forholdet mellem Moselov og Kristustro? Er vi tvunget til at blive stående ved Sanders' påstand, at det eneste, der var "galt" med Moseloven, var – at den ikke var Kristustro?

Et alternativ

I perioden efter Sanders har forskerne understreget, at sondringen mellem tro og gøren eller Kristustro og Moselov først af alt var en etnisk sondring. Kristustro uden Moselov var mulig også for ikke-jøder, som derfor ikke behøvede at blive jøder. Moseloven derimod var det, der definerede en jøde. Watson er selvfølgelig klar over denne forståelse, men synes ikke, den er god nok:

What is at stake here [nemlig i Paulus' gentagne tale om "af tro"] is *not simply* the question of Gentile membership in the people of God, *but* the priority and unconditionality of divine saving action in its universal scope (186, min kursiv).

Watson tager imidlertid ikke højde for, at hver gang Paulus begynder at tale om ”tro” og ”gøren” (dvs. ”gerning” eller ”lovgerning”), sker det lige præcis i sammenhænge, hvor spørgsmålet om ikke-jøders forhold til jøder er på dagsordenen. Ser vi på de argumentatoriske sammenhænge, hvori Paulus taler om Kristustro og Moselov, må vi derfor fastholde, at sondringen først af alt *var* en etnisk sondring.

Jeg mener selv, at Paulus ligefrem *siger* dette helt eksplicit i Rom 4,16:

Af følgende grund [blev løftet givet til Abraham] af *tro*: *for at* [det skulle ske eller blive indfriet] ved *nåde*, *med henblik på*, at løftet skulle være sikkert for *alt* hans afkom, ikke *blot* det[, der er] af loven, *men også* det[, der er] af Abrahams tro, han, som er fader til os *alle* ...

Sagt på en anden måde (og taget i den rigtige rækkefølge): ’Gud handlede af (ren) nåde (i Kristusbegivenheden) *for at* afføde (ren) *tro*, og begge dele skete, *for at* løftet skulle nå også dem, der *ikke* havde loven.’ Sådan en påstand *er* grundlæggende etnisk tænkt.

Det udelukker imidlertid ikke, at Paulus *også* kan have forsøgt at finde en mere indholdsmæssig pointe, Gud kan have haft med at handle på lige præcis den måde. Hvis det lykkes at finde sådan en, er vi kommet et godt stykke nærmere på at have et egentligt stykke teologi, der udfolder den etniske pointe ved at give den et særligt indhold. Jeg har andetsteds (i *Paul and the Stoics*, 2000) argumenteret for, at Paulus faktisk konstruerede sig frem til sådan en teori. Hans grundidé var, at Kristustroen kunne noget, som Moseloven ikke kunne. Den kunne bringe de Kristustroende til nu endelig at *gøre* Guds vilje, sådan som den i sig selv allerede var udtrykt i Moseloven. Årsagen var, at Kristustroen betød en fuldstændig omkalfatring af hele menneskets eksistential rettethed til nu endelig at have ét og kun ét mål: Gud selv, som han havde vist sig i Kristus. Herfra udsprang så den fuldstændige hang til at *gøre* Guds vilje som udtrykt i Moseloven.

Jeg ville være parat til at vise, hvordan dette bud på en paulinsk teologi er bedre i stand end Watsons til at holde sammen på en lang række forskellige elementer i Paulusbrevene. Fx kan det uden videre give mening til det forhold, at Paulus i både Galaterbrevet og Romerbrevet efter sin vedholdende afvisning af Moseloven som frelsesvej alligevel ender med en meget mere positiv holdning til loven, når han hævder, at den faktisk bliver opfyldt i Kristustroen (jf. Gal 5,14 og 6,2; Rom 13,8-10). (Watson derimod bruger kun én, ikke særlig overbevisende side, 520, på Paulus’ gentagne citeringer af 3 Mos 19,18 og hans påstand, at loven er opfyldt i det ene bud, at ”Du skal elske din næste som dig selv”.) Men lad det ligge.

Mere afgørende i denne artikels sammenhæng er spørgsmålet om, hvordan man skal forstå Paulus' forhold til skriften, hvis man ikke kan følge Watsons tese om et nærmest symbiotisk forhold mellem de to. Jeg vil foreslå følgende pointer:

(1) En jødisk kontekst. Det ser ud, som om Paulus først og fremmest griber til skriften som samtalepartner, når han har et problem på dagsordenen, som direkte vedrører forholdet mellem jøder og ikke-jøder set i relation til Kristustroen. Skriftbrugen i både Galaterbrevet og Romerbrevet er et godt eksempel herpå.

Jeg siger, at det ser sådan ud, fordi der er mulige modeksempler, fx 1 Kor 10 og 2 Kor 3. Med risiko for at begå en cirkelslutning kan man imidlertid hævde, at sådanne passager snarere bekræfter end modsiger reglen – hvis man nemlig kan godtgøre, at det også i de to nævnte passager i virkeligheden er forholdet mellem jødiske og ikke-jødiske Kristustroende (1 Kor 10) eller forskellige slags Kristustroende, men jødiske forkyndere (2 Kor 3), der er til debat.

(2) En meget fri "læsning" af skriften. Det må være rigtigt med Watson at se Paulus' omgang med skriften som en læsning på linje med de mange læsninger foretaget af hans ikke-Kristustroende samtidige jødiske forfattere, som vi ikke har kunnet gå ind på her. Men modsat Watson må vi også insistere på, at Paulus' læsninger i nogle tilfælde er så frie, at de fra et moderne, historisk og kritisk perspektiv ikke er acceptable som læsninger. Og her adskiller de sig undertiden (men langt fra altid) fra andre samtidige læsninger.

(3) Skriften trods alt sekundær. Hvis vi spørger om vægten i forholdet mellem Paulus' erfaring af Kristusbegivenheden og hans læsning af skriften, må svaret blive, at balancen tipper endnu mere over til fordel for det første, end Watson vil være ved. Skriften *er* vigtig. Men hvis man tænker på fx 1 Thessalonikerbrevet eller Filipperbrevet, må man være skeptisk over for Watsons påstand om, at "[w]ithout scripture, there is no gospel; apart from the scriptural matrix, there is no Christ". Det er indlysende, at Kristusforestillingen hører til inden for en i bredeste forstand "jødisk matrix". Men Watsons tese om, at "the Christ event can therefore be described as a hermeneutical event", hvori "Christ and scripture reciprocally interpret one another" (529), er for stram. Skriften forstået som den nedskrevne, overleverede *tekst*, som man kunne læse og fortolke, var trods alt kun ét muligt middel til at give mening til Kristusbegivenheden.

Konklusioner

Francis Watsons bog er uden tvivl en større begivenhed i Paulusforskningen. Den er det på grund af sine egne uomtvistelige kvaliteter, hvoraf jeg kun har ladet nogle få skinne igennem her. Men de skal dog lige nævnes: Bogen er helt up to date vedr. Paulusforskningen og placerer sig direkte i forhold til toneangiven-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

de Paulusforskere p.t. i England og USA, fx Sanders, Hays, N.T. Wright, Daniel Boyarin, J.L. Martyn og andre lignende. Den vidner om et fuldstændig solidt greb om samtlige de tekster, den behandler i det omfattende ”kontekstuelle felt”, jeg nævnte. Og indimellem vidner den tillige om den allerhøjeste tekniske ekspertise. Den er også først og fremmest helt original, skrevet af en person, der grundlæggende nærer en kritisk skepsis over for alle former for overleveret visdom. Derudover er den meget velskrevet. Og endelig placerer den sig i en hermeneutisk position, der i hvert fald kan se ud, som om den har en tilstrækkelig grad af både videnskabelighed og postmoderne profil til, at den må tages alvorligt af enhver Paulusforsker med respekt for sig selv.

Men bogen er også en begivenhed som symptom; og man kan derfor med sindsro forudsige, at den vil blive en gevaldig succes. Den giver nu endelig på et videnskabeligt grundlag kristne fortolkere af Paulus det, som vi alle har længtes efter gennem 30 års ørkenvandring i Sanders’ fodspor: en bibelteologisk Paulus, og endnu bedre: en luthersk Paulus. Watson er sig selvfølgelig dette bevidst. Han har derfor nogle karakteristisk forsigtige, men også lidt fordækte bemærkninger om forholdet til Luther m.m.:

... it is not part of my intention (conscious, subconscious, or whatever) to ”rehabilitate Luther”. Many of the reasons for the current anti-Lutheran climate in Pauline studies are good ones, and the retractions I would now make of things I said on this matter in an earlier book [nemlig Watson 1986] are few and qualified. Yet there is a potential danger that certain exegetical possibilities will be ruled out in advance merely because of their apparent proximity to Luther. Such an attitude is more suited to some heresy-hunting orthodoxy than to a critical scholarly discipline (29).

Og hvis man så meget som antyder, at der skulle være en underliggende, i bredere forstand teologisk dagsorden bag det hele, så får man prægtige svar på tiltale (514-515, 517).

Alligevel vil jeg hævde, at bogen er et vildskud. Det er ikke lykkedes Watson at genetablere senere tiders kanoniske sammenhæng mellem Det Gamle Testamente og Paulus’ forståelse af Kristusbegivenheden ved at genfinde den i Paulus’ læsning af skriften. Der er to hovedgrunde til, at bogen rammer ved siden af. Dels bygger den helt centralt på en antitese (om *human/divine agency* og *conditionality/unconditionality*), som den selv bringer ind i analysen, og som jo har tydelige, men decideret senere aner af både generelt teologisk og specifikt luthersk art. Dels glemmer den sit eget historiske og kritiske perspektiv i begejstring over

den indsigt (som netop i sig selv er en historisk og kritisk indsigt), at der ikke er nogen *neutrale* hermeneutiske kriterier til vurdering af en læsnings rigtighed.

Det sidste vil jeg skærpe: Francis Watsons bog er indirekte et fremragende bevis på det historiske og kritiske perspektivs uomgængelighed for enhver videnskabelighed. "There is no route back from reflectiveness."

Litteratur

- Hays, R.B. 1989, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven: Yale University Press.
- Müller, M. 1994, *Den første Bibel. Hebraica sive Graeca veritas?*, København: ANIS.
- Müller, M. 1995, The Hidden Context. Some Observations to the Concept of the New Covenant in the New Testament, in: Fornberg, T. & D. Hellholm (eds.), *Texts and Contexts. Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts. FS Lars Hartman*, Oslo: Scandinavian University Press, 649-658.
- Müller, M. 1996, *The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint*, Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 206, Copenhagen International Seminar 1, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Müller, M. 1997, Loven og hjertet. Bjergprædiken som pagtsteologi, in: Olsson, B., S. Byrskog & W. Übelacker (eds.), *Matteus och hans läsare - förr och nu, Religio. Skrifter utgivna av Teologiska Institutionen i Lund* 48, 41-54.
- Müller, M. 2001, The Reception of the Old Testament in Matthew and Luke-Acts: From Interpretation to Proof from Scripture, *Novum Testamentum* 43:315-330.
- Müller, M. 2002, The New Testament Reception of the Old Testament, in: Müller, M. & H. Tronier (eds.), *The New Testament as Reception*, Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 230, Copenhagen International Seminar 11, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1-14.
- Müller, M. 2004, Schriftbeweis oder Vollendung? Das Johannesevangelium und das Alte Testament, in: Bull, K.-M. & E. Reinmuth (eds.), *Bekenntnis und Erinnerung. FS Hans-Friedrich Weiss*, Rostocker Theologische Studien 16, Münster: LIT Verlag, 151-171.
- Räisänen, H. 1987 (1983), *Paul and the Law*, WUNT 29, Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Sanders, E.P. 1977, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London: SCM.
- Watson, F. 1986, *Paul, Judaism and the Gentiles. A Sociological Approach*, Society of New Testament Studies Monograph Series 56, Cambridge: Cambridge University Press.
- Watson, F. 2004, *Paul and the Hermeneutics of Faith*, London: T&T Clark International.
- Williams, B. 1985, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London: Fontana/Collins.