

Alle har en herre

- En eksegeese af Romerbrevet 6, 12-23 med særligt henblik på slavemetaforikken

(30 stp)

Everyone lives for something

- An exegesis of Romans 6, 12-23 with a view on the metaphor of slavery

Kandidat: nr. 80

Vejleder: Mathias Nygaard

AVH501 Masterafhandling

Mastergrad i teologi og misjon

31351 ord eksklusiv forside, indholdsfortegnelse, litteraturliste og eventuelle vedlæg

Fjellhaug Internasjonale Høgskole

Vårsemesteret 2015

Indholdsfortegnelse

Indholdsfortegnelse	B
1.1 Karakterbegrundelse.....	1
2 Indledning.....	2
2.1 Baggrund.....	2
2.2 Problemformulering	2
2.3 Tese	3
2.4 Afgrænsning.....	3
2.5 Disposition.....	4
2.6 Metode.....	5
2.6.1 Metode	5
2.6.2 Metodiske begrænsninger	6
2.7 Komparativt materiale om slaveri i 1. århundrede.....	6
2.7.1 Græsk slaveriforståelse	7
2.7.2 Romersk slaveriforståelse.....	10
2.7.3 Jødisk slaveriforståelse.....	14
2.7.4 Slavemetaforik.....	18
2.7.5 Opsummering.....	20
2.8 Isagogik i Romerbrevet.....	21
2.8.1 Forfatter.....	21
2.8.2 Sted og tid	22
2.8.3 Adressat.....	22
2.8.4 Litterær fjernkontekst	23
2.8.5 Litterær nærkontekst	23
2.8.6 Struktur.....	28
2.8.7 Opsummering.....	28
3 Eksegese af Romerbrevet 6, 12-23	29
3.1 Indledning.....	29
3.2 Oversættelse	30
3.3 Eksegese af v. 12-14	31
3.3.1 Opsummering.....	41
3.4 Eksegese af v. 15-19	42
3.4.1 Opsummering.....	53
3.5 Eksegese af v. 20-23	54

3.5.1	Opsummering.....	57
4	Diskussion af slavemetaforen	58
4.1.1	Græsk baggrund.....	60
4.1.2	Romersk baggrund	64
4.1.3	Jødisk baggrund	67
4.1.4	Paulus' slavemetaforik	71
4.1.5	Opsummering.....	72
5	Konklusion	73
6	Bibliografi	77

1.1 Karakterbegrunnelse

Begge sensorene hadde for oppgaven landet på karakteren C for denne oppgaven. Viktig å merke seg er at C i karaktersystemet beskrives som en god besvarelse.

Begrunnelse:

- Oppgaven viser at kandidaten oppnår læringsmålene og gjennomfører en vitenskapelig oppgave på en etterprøvbar måte.
- Problemstilling og konklusjon er i stor grad synkronisert men forholdet mellom dem kunne forbedres med en mer stringent metodologi.
- Det eksegetiske arbeidet er av god kvalitet og kandidaten viser god forståelse for gresk.
- Kandidaten velger å ikke bruke mye primærmateriale for bakgrunnsdiskusjoner og ville kunne heve nivået betraktelig ved å gjøre dette.
- Det ville med fordel kunne brukes mer sekundærliteratur med ulike synspunkter når det gjelder eksegetikken.
- Studenten diskuterer i liten grad hvorfor en tolkning velges istedenfor en annen. I stor grad presenteres ulike tolkninger, men kandidaten indikerer ofte bare hvilken som velges istedenfor at valget begrunnes med en diskusjon.
- Arbeidet preges til tider av en apologetisk innstilling.

Alt i alt en god oppgave som lander på karakteren C.

2 Indledning

2.1 Baggrund

Det ville være en underdrivelse at sige, at spørgsmålet om det "nye liv" har haft min interesse. Snarere er det et af de områder jeg har haft sværest med at begribe, og forklare for andre. Min egen opvækst bidrager til motivationen til at arbejde med dette område af teologien. Sådan, som jeg husker det var det, der prægede prædikener en høj vægtlægning af, hvordan jeg som menneske kommer i en ret relation til Gud. Altså havde retfærdiggørelsen en central plads i prædiken. Man kom sjældent længere. Når man kom længere var det fordi der var brug for formaninger omkring konkrete handlinger. Man kom ikke rigtig længere i beskrivelsen af det "nye liv" end at sige, hvad det ikke er. Man skelnede klart mellem retfærdiggørelse og helliggørelse,¹ og at det senere udspringer af det første og ikke omvendt. Men når det kom til en beskrivelse af det nye liv var det mest i negative termer.

Slavemetaforikken beskriver elementer ved det "nye liv", som omhandler det, at kristne, på den ene side, er udfriet af syndens slaveri, men på den anden side, er bundet til Gud. At den kristnes forhold til Gud karakteriseres gennem sprogbrug, som er kendt fra slaveinstitutionen gør det spændingsfyldt. Det fordrer spørgsmålet, hvordan skal vi forstå slavemetaforikken?

2.2 Problemformulering

Som angivet i undertitlen er opgaven en eksegeese af Rom 6, 12-23, med særlig henblik på slavemetaforikken.² Ønsket er at finde frem til en forståelse af slavemetaforikken hos Paulus i denne tekst. Til det formål vil der blive inddraget komparativt materiale om slaveri, til belysning af slavemetaforikken. Det vil give en større forståelse af Paulus' anvendelse af slavemetaforikken og formålet med at inddrage dette materiale er at se på ligheder og forskelle. Formålet er ikke at afgøre, hvilken baggrund slavemetaforikken har

¹ For at være sikker, dette er ikke termer jeg vil bruge i opgaven, siden de ikke er passende i eksegetisk arbejde, men hører til det systematisk teologiske arbejde.

² Harris 1999: 81. Slavemetaforikken er en betegnelse, der opsamler de mange henvisninger til ord, som er kendt fra slaveinstitutionen. I Rom 6, 12-23 forekommer fire gange navnet "slave" (δοῦλος), to gange adjektivet "være slave" (δοῦλος), to gange verbet "at slave" (δουλόω), samt to gange "lydighed" (ὑπακοή) og "adlyde" (ὑπακούω).

sin oprindelse i, men via en sammenligning give en skærpet forståelse af slavemetaforikken. Som en del af denne sammenligning skal vi se på, hvorledes dele af menigheden i Rom vil kunne have opfattet slavemetaforikken og, hvordan det Paulus skriver kan være et korrektiv til deres kulturelt baserede forhåndsforståelse.

2.3 Tese

Rom 6 handler primært om magt - om herre og slaver. For Paulus er der kun to muligheder, enten er mennesker syndens slaver eller Guds slaver, eller med andre ord, enten har synden magten eller har Gud magten i menneskers liv. Der gives hverken alternativer eller muligheden for neutralitet. Endvidere siger han, at kun Gud kan udfri mennesker af syndens slaveri og når det sker, sker der en binding til Gud.

2.4 Afgrænsning

Den valgte tekst er i sig selv en afgrænsning. Men det er nødvendigt med en række yderligere afgrænsninger. Først er det teksten, som indeholder mere end det, som er opgavens rækkevidde. Umiddelbart kan det dog være svært at sige, hvordan denne afgrænsning skal foretages, idet alle aspekter i teksten udgør dens helhed.³ Intet desto mindre vil der i eksegese blive

Dernæst er det slavemetaforikken. Den har sin oprindelse i en eller anden form for institutionelt slaveri. I behandlingen af det komparative materiale vil der være aspekter af denne institution, som belyses, men det er ikke formålet med opgaven at afgøre, hvilken baggrund slavemetaforikken har sin oprindelse i.

Fra vores ståsted i historien, som er under indflydelse af nyere tids slaveri, kan det være svært at se, hvordan Paulus i det hele taget kan anvende slavemetaforikken. Selvom der sikkert er flere ligheder mellem diverse former for slaveri, er det intet desto mindre vigtigt for denne opgave, at vi bevæger os ud over vores egen horisont, som er påvirket af nyere tids former for slaveri, så som kolonitidens slaveri, slaveri i sydstaterne i USA, eller trafficking af kvinder og børn. Det komparative materiale vil i hovedsag være centreret

³ Jf. J. D. G. Dunn 1988: 335, der påpeger fejlen i at give nogle vers større eller mindre betydning i eksegese af en tekst.

om slaveri i 1. århundrede,⁴ da det kan være med til belyse Paulus' anvendelse af metaforikken, samt brevmottagernes forhåndsviden.

Ønsket om at behandle et afsnit fra Romerbrevet betyder, at der er mange områder af brevet, som vi er nødt til at lade ligge, selvom de er en del af det samlede brev. Det betyder, at selvom der er tilknytning mellem kap. 5 og 6, vil jeg ikke komme ind på forskellige forståelser af retfærdiggørelse.⁵

2.5 Disposition

Opgaven vil blive opdelt i tre hoveddele, først indledning, dernæst eksegese og til sidst en diskussion.

I indledningen er der to områder. Først det komparative materiale om slaveri, som bliver en deskriptiv præsentation af nutidige forfatteres arbejde med hhv. græsk, romersk og jødiske slaveriforståelse. Derudover en beskrivelse af, hvordan man kan forstå anvendelsen af slavemetaforik. Næst er det Romerbrevets isagogik, hvor der behandles de almindelige områder, som hører med til et skrifts litterære tilblivelse. I redegørelsen af den litterære nærkontekst vil der blive foretaget nogle valg, som danner grundlaget for eksegesen.

I opgavens anden del vil jeg lave en eksegese af Rom 6, 12-23, med særlig vægt på slavemetaforikken. Her vil vi se på tekstafsnittet som helhed med alle dets dele, men samtidig foretage nogle valg uden at det kommer til at fylde for meget. Formålet er nemlig at bruge mere udførlige beskrivelser, når det kommer til de vers, som bidrager mest til slavemetaforikken.

I opgavens sidste del, vil jeg diskutere, hvorledes inddragelse af det komparative materiale kan belyse slavemetaforikken og give en skærpet forståelse af Paulus' anvendelse af den.

⁴ Ift. Jødisk slaveriforståelse gælder det, at det Gamle Testamente også danner baggrunden for 1. årh. slaveri.

⁵ Se f.eks. Donfrieds *"Did Luther really get it all wrong?"* 2007 for en diskussion af retfærdiggørelse, som enten Guds trofaste pagt, som bl.a. N.T. Wright (det nye Paulus perspektiv) foreslår, eller, at man bliver erklæret retfærdig af Gud pga. Kristi tilstedeværelse i den kristnes tro. Opgaven vil fokusere på Rom 6 og slavemetaforikken og ikke forholde sig til f.eks. spørgsmålet om retfærdiggørelse.

2.6 Metode

2.6.1 Metode

Som beskrevet under problemstillingen er der to felter, arbejdet i opgaven foregår indenfor. Det ene er materialet om antik slaveri og det andet er bibelteksten.

Til en beskrivelse af antik slaveri vil der blive fokuseret på et deskriptivt studie af nutidige forfatteres arbejde med slaveri. Der vil ikke blive behandlet originaltekster, men nutidige forfatteres behandling af disse. Det komparative materiale omfatter både slaveinstitutionen og anvendelse af slavemetaforik. Ved at beskrive disse to områder er ønsket at kaste lys over centrale aspekter ved slaveri og, hvordan andre forfattere forstår brugen af slavemetaforik.

Eksegesen af bibelteksten vil blive udført på den foreliggende græske tekst.⁶ Her skal jeg nævne, at jeg vil oversætte det græske ord "δοῦλος" med "slave", samt bruge min egen oversættelse af teksten.⁷ Derudover, at andre skriftsteder fra den bibelske kanon vil blive henvist til, uden at jeg forholder mig til de øvrige skrifers isagogik.

Der vil blive taget udgangspunkt i teksten og ønsket om at være tekstorienteret vil blive imødekommet ved en syntaktisk-semantisk analyse af teksten. Med syntaktisk analyse skal vi se på, hvordan ord og sætninger relaterer til hinanden og hvordan den ene passage hænger sammen med den næste. Det gøres især ved at se på konjunktioner og pronomener, der bruges til at binde sætninger sammen eller videreføre dem, således at vi kan følge argumentationsstrukturen hos Paulus. Med semantisk analyse skal vi se på ordenes betydning. Her betoner vi et synkront ordstudie,⁸ hvor der ses på ords synonymer og antonymer i den nære kontekst, som ord forekommer.

⁶ Aland et al. 2011, den 27. udgave.

⁷ Det er oversat i dansk oversættelse med "træl" i Rom 6. Andre steder kan vi finde ordet "tjener" og på engelsk "servant".

⁸ Cotterell og Turner 1989, se kap 5, hvor diakron og synkron ordstudie diskuteres. Et ords historie (diakron studie) kan forklare, hvordan et ord kom til at betyde det ene eller det andet, men her er vi mere ude efter, hvordan Paulus bruger ord i konteksten. Dette er muligt, til en vis grad, ved at se på den tids brug af ordet (synkron studie). Det kan være en hjælp at slå op i ordbøgerne se på den leksikale mening, men det kan ikke altid afgøres ad den vej.

2.6.2 Metodiske begrænsninger

Angående det deskriptive studie af slaveri er der klare begrænsninger i form af at benytte nutidige forfatteres arbejde med antikke tekster. Disse forfattere har forskellige metoder og formål med deres arbejde.⁹ Det søger svar på andre spørgsmål end i denne opgave. Begrænsningen er, at jeg ikke selv undersøger antik litteratur, men beror på andres arbejde med disse. Begrænsningerne ved at inddele i skarpe grupper i præsentationen af det komparative materiale, hhv. græsk, romersk og jødisk er, at man kunne forstå det som aflukkede sektioner, hvor den ene ikke flyder over i den anden. Eller, at en person med en kulturel baggrund ikke kunne tænkes at rumme viden om andet end sin egen kategori. Det er ikke tilfældet. Valget af denne inddeling er gjort af pædagogisk hensigt, så opgavens struktur fastholdes og genbruges i diskussionen.

Begrænsningen ved ønsket om at være tekstorienteret er, at man risikerer at se på teksten som en lukket enhed uden tilknytning til historien, den er en del af. Paulus ønsker at kommunikere sit budskab til de kristne i Rom. Budskabet i denne omgang beskrives som slavemetaforik, som man kan forvente kan modtages forskelligt af modtagere med forskellig kulturel baggrund, som formere deres forhåndsviden om slaveri. For at imødekomme dette skal det nævnes i behandling af forfatter og modtager, samt tages op som en del af diskussionen.

2.7 Komparativt materiale om slaveri i 1. århundrede

Det er klart, at det hverken ville være hensigtsmæssigt eller muligt, i denne opgave, at lave en dybdegående behandling af slaveri i dets detaljer. Alligevel mener jeg denne deskriptiv præsentation af nogle vigtige elementer i slaveri i hhv. jødisk, græsk og romersk litteratur er nok til at kaste lys over slavemetaforikken i Rom 6, 12-23. Det gøres ved at inddele i fire områder. Først skal vi få et overblik over græsk slaveforståelse, dernæst romersk, for det tredje jødisk og til sidst, forslag til, hvorledes vi kan forstå slavemetaforik. Denne inddeling skal ikke forstås sådan, at der ikke er flydende grænser mellem de forskellige kulturelle lag i samfundet. Som Martin Hengel konkluderer i bogen "Judaism and Hellenism", så forholder det sig ikke sådan, at jødedom fastholdt en lige kurs gennem den

⁹ Se Byrons "Recent research on Paul and Slavery" 2008, hvor han beskriver forskningen af Paulus og slaveri de sidste 100 år og grupperer de forskellige tilgange som "social konservativ", "filosofisk", "godartet institution" eller "voldelig institution".

hellenistiske periode uden indflydelse fra fremmede civilisationer og fuldstændig tro mod den gammeltestamentlige arv. På den anden side kan det ikke antages, at den blev fuldstændig gennemsyret af fremmedkultur. Sandheden ligger et sted imellem disse to yderpunkter.¹⁰

Når det kommer til vurdering af antal slaver er det svært at vurdere. For jødernes vedkommende vurderes antal slaver på tidspunktet for genkomsten fra Babylon at have været omkring en femtedel eller sjattedel ift. det frie folk.¹¹ Ved det 1. årh. viser der sig heller ikke at være tale om, at det jødiske samfund karakteriseres som "slave-samfund",¹² sådan som det viser sig at være gældende med det græsk-romerske. I det 1. årh. vurderes det til at have været omkring 2 millioner slaver ud af det 6 millioner totale indbyggertal i Italien,¹³ altså en tredjedel, mens andre mener det var 85-90%.¹⁴ Og i hele Romerriget vurderes antallet af slaver at have været en femtedel. Ud af 50-60 millioner indbyggere i riget under Augustus, svarer antallet af slaver til 10-12 millioner.¹⁵

Ifølge Bartchy var der flere måder, hvorpå folk blev slaver.¹⁶ Når der var krig blev krigsfanger brugt som slaver, i stedet for at slå dem ihjel. Slavekvinder fødte børn, som så blev herrens ejendom. Derudover fandtes der en selv-salgspraksis, hvor mennesker solgte sig selv som slaver. Bartchy mener, at mange solgte sig selv som slaver. Også F. Lyall mener selv-salg var almindeligt, men tilføjer dog, at man bør huske, at det stadig var slaveri og ikke en noget-for-noget situation.¹⁷ Andre grund var f.eks. gennem kidnapning eller for at nedarbejde gæld.

2.7.1 Græsk slaveriforståelse

Grækenland og Romerriget er to ud af fem verdenssamfund, der har været bygget op omkring slaveri og har tilsyneladende uafhængigt etableret slaveri som et institutionaliseret system med beskæftigelse af slaver, både på landet i landbrug og i

¹⁰ Hengel 2003: 310-14

¹¹ D. Freedman 1992: 64, det er tal fra den Bibelske tradition fra Ezra og Nehemia bøgerne. Man ved ellers ikke om tal, heller ikke fra den gamle orient som vurderer, hvor mange var slaver ift. frie.

¹² D. Freedman 1992: 66

¹³ Harris 1999: 34, 1. årh. F.kr. og i selve Rom har tallet måske været højere end en tredjedel, måske helt op til flertallet har været slaver.

¹⁴ Hawthorne 1993: 881

¹⁵ Harris 1999: 34

¹⁶ D. Freedman 1992: 66-67

¹⁷ Lyall 1984: 34-35

byerne.¹⁸ Husholdningen havde samfundsmæssig betydning, idet slaver udgjorde en del af den grundlæggende arbejdskraft og imperiets økonomi var opbygget omkring den.¹⁹

Som Harris viser, blev personlig frihed vurderet uvurderligt højt af grækerne og som det, der særligt karakteriserede borgeren. At være en borger var at være fri og kom til udtryk ved, at man kunne gøre og bevæge sig, som man ville, uden at være underlagt en fremmed vilje.²⁰

Som Garnsey har vist, er der en udvikling i græsk tænkning omkring slaveri. Det viser han ved en behandling af Aristoteles, som har bidraget til den græske slaveriforståelse. Fra hans skrifter hhv. *etikken* og *politikken* ses en udvikling i hans syn på slaveri, som det ikke er nemt at navigere rundt i. Dog på forskellig måde, beskriver han slaver som "umenneskelige" eller "ikke-menneskeværdig"²¹ og som "menneskelige redskaber"²² I *etikken* har vi udtrykket "venskab er mulig med slaven som mand, men ikke med slaven som slave", ²³ I *politikken* defineres slaveri som "naturligt". Han definerer barbarer og udlændinge som "naturlige slaver" og således blev omtalen af mennesker som slaver kun brugt om barbarer. Disse havde fortjent slaveri. Men i virkelighedens slaveri var der også andre mennesker, som ikke passede ind i hans mønsterbeskrivelse som "naturlige slaver" og som ikke havde fortjent det. Man kan derfor sige, at dette var et ideal, som han også selv gik bort fra idet han indrømmede, at krigsførelse kunne medføre, at frie mænd kom i slaveri og derfor mente han alle slaver skulle kunne opnå frihed. Den "naturlige slaveteori" gav ideologisk støtte til slaveejere og var ikke en beskrivelse af eller forskrift for et forhold mellem en herre og en slave.²⁴

Stoicismen²⁵ har bidraget til slaveriforståelsen ved at flytte fokus fra legal til moralsk slaveri.²⁶ Det betyder dels, at man ikke var optaget af det, som Aristoteles beskrev som "naturligt slaveri". I stoicismen er der ikke tale om nogle mennesker som decideret

¹⁸ D. Freedman 1992: 66, se vurdering af antal slaver ovenover.

¹⁹ D. N. Freedman 1992: 69

²⁰ Harris 1999: 31. Dog kunne juridiske love fungere som en "fremmed vilje", man underkastede sig. Grunden var, at det at overholde loven var i overensstemmelse med menneskets idealmål for livet i bystaten.

²¹ Garnsey 1996: 124

²² Hawthorne 1993: 881

²³ Som set hos Garnsey 1996: 124–25. Dette udtryk stemmer ikke overens med resten af hans beskrivelser af slaveri i skriftet. Ifølge udtrykket burde han have givet mere kredit til slaver, så som adgang til dyder, men der gives ikke nogen grund til at behandle slaver som man behandler frie mænd.

²⁴ Garnsey 1996: 127

²⁵ Stoicisme, som præsenteret af de forfattere jeg har anvendt.

²⁶ Garnsey 1996: 150

er "onde" eller "umenneskelige", men en grundposition er, at alle er mennesker "relaterede" i natur. På den ene side betød det, at man vægtlagde alle menneskers rationalitet, men på den anden side viser sætningen "enhver god mand er fri og enhver ond mand er slave", at det nok ikke har haft den store praktiske betydning i at forandre syn på kropslig slaveri.²⁷

Sandt slaveri, ligesom vi så hos Filon, er en sjælelig tilstand og ikke en kropslig. Med andre ord kan en person, som er bundet i det ydre, stadigvæk have en fri sjæl og frit sind.²⁸ Sjælen kan betegnes som det tænkende fakultet i mennesket og den er under menneskets kontrol. Spørgsmålet er, hvorvidt man lader det ydre have kontrol over sig er betinget af holdningen til det. En person kan enten beslutte sig for ikke at være hæmmet og kontrolleret af det, eller han kan lade det hæmme og dominere sig. Det første er frihed, det andet slaveri. Det handler således om, hvad den enkelte person formår i sin vilje.

Som vist af Engberg-Pedersen, så søgte stoikerne at foreslå en bedre levemåde ved at give et sammenhængende helhedsbillede af det bedst mulige liv, samt at relatere det liv til forståelsen af det gode og det onde.²⁹ Som vist af Garnsey,³⁰ så er kernen i stoisk slaveforståelse, for det første, at det er et legalt, institutionelt, ydre slaveri. Fordi det ikke er i vores kontrol behøves mennesker ikke tage sig af det. For det andet, er det sjælelige slaveri det egentlige slaveri. Fordi det både er indenfor vores kontrol og det mest betydningsfulde er det det vi bør bekymre os om. For det tredje, kan sætningen "kun vise, gode mænd er frie og uafhængige; de ringere, tåbelige og dårlige mænd er afhængige og slaver" give en indikation om, at dem der er vise er dem, der formår at leve som frie fra det indre egentlige slaveri. Det er dem, der formår at modstå lysterne efter alle slags fristelser. Og det fjerde er sætningen, at "der er kun få kloge, mens så at sige alle mennesker, hele menneskeheden, er ringe og de fleste er moralske slaver".

Græsk slaveforståelse er altså ikke én samlet størrelse. Fra Aristoteles' syn på mennesker, hvor der er nogle, der af naturen er ringere end andre og disse kategoriseres som slaver. Der synes at være lang vej fra Aristoteles' naturlige syn til det stoiske syn. At nogle mennesker er af sådan en slags, at de naturligvis skal være slaver, til at slaveri er ikke det ydre, men det indre, og således kan en person være fri på trods af sin ydre

²⁷ Garnsey 1996: 150

²⁸ ibid. s. 132

²⁹ Engberg-Pedersen 2000: 79

³⁰ Garnsey 1996: 133

slavetilstand, bare han mestrer sit sjælelige forhold til ydre omstændigheder og sine egne lyster.

2.7.2 Romersk slaveriforståelse

Ifølge Harris bestod slaveri i Romerriget ikke i én homogen klasse.³¹ Fra de dårligst stillede slaver, dem, der arbejdede hele livet i minerne, til de bedst stillede, dem, der sørgede for kejseren, var der et stort spektrum med en vidtrækkende forskellighed. I beskrivelsen af slaveriet kan man med fordel inddele i to brede kategorier, nemlig land og by, idet der var så stor forskel mellem de to.³² Slaver, der arbejdede ude på landet kunne være minearbejdere. Det var ofte utåleligt. Slaverne var ikke tæt på sin herre, men blev kontrolleret af en anden slave, som fungerede som tilsynsmand. Det betød, at de ikke deltog i deres herres status. Slaver i byerne arbejdede f.eks. med husholdning, kommunalt eller imperialt arbejde.³³ I byerne var mulighed for et tættere forhold mellem herre og slave, som for slaven betød tættere deltagelse i herrens status. Hvis en slave blev forflyttet fra byen ud på landet kunne det opfattes og opleves som en straf.

Ifølge Lampe var husholdningen samfundets mindste enhed.³⁴ Familien med en "pater familias", som kontrollerede hele familien og dermed også slaven. Det betød for slaver, at ikke kun deres arbejdskraft, men hele deres person var deres herres ejendom.³⁵ På toppen af hierarkiet var familiens "patron", som også kunne være moderen. Alle familiemedlemmer, inklusiv slaver eller friede slaver, orienterede sig mod deres patron med ærbødighed og lydighed, da de var afhængige af hans hjælp, vejledning og støtte i alle livets vigtige områder og patronen forventedes at yde dette til dem. Lampe kalder det for et "vertikal-afhængigheds-forhold", som også er kendt som "patron-klient-forhold". Det var et hierarkisk system, hvor alle på en måde var orienterede til den, der var mere magtfuld end en selv, hele vejen op til landets største patron, som var kejseren. En patron,

³¹ Harris 1999: 36

³² *ibid.* s. 35

³³ At være imperial slave kunne give prestige

³⁴ Sampley 2004: 488–89

³⁵ D. N. Freedman 1992: 69

som havde nogle der var afhængige af sig, kunne igen være afhængig af en anden over sig selv. Videre skal vi se på nogle eksempler på dette forhold.³⁶

En frigivet slave, som flyttede fra sin gamle herre og fik sin egen husholdning at stå for, forsatte, eller forventedes at forsætte, sin tilhørighed og lydighed mod sin gamle patron resten af livet. Der udvikledes et tæt samarbejde mellem dem, som varierede i form, men kom til gavn for dem begge, og var nødvendigt, både for de involverede familier, men også for samfundet som helhed. Der vurderes at være flere hundredtusind frigivne slaver omkring det 1. årh.³⁷ Fra herrens og samfundets side var der også en begrundelse for frigivelse af slaver. Det var typisk af egeninteresse fra herrens side, noget der kunne være frugtbart for ham. For samfundets kunne det være for at øge om antal soldater eller øge den politiske styrke hos den pågældende herre, som efter frigivelsen blev slavens patron.³⁸

En klient var som regel født som fri mand, men indgik et forhold med en indflydelsesrig patron. Det var et gensidigt kontraktforhold med tillid og loyalitet. Klienten skulle vise respekt og taknemlighed, udføre tjenester og støtte sin patron, politisk, økonomisk og socialt. Til gengæld skulle patronen med sin indflydelsesrige status hjælpe sin klient på vej, politisk, økonomisk og socialt. Klienten mistede ikke sin personlige frihed eller juridiske position, men var bundet til at udføre det førnævnte for sin patron. Klienter mødte op hos sin patron om morgenen og fungerede som hans følge igennem dagen. Dette system gavnede således begge parter.

Sådanne patron-klient forhold kunne også opstå mellem en patron og en hel gruppe, som igen kunne være en hel provins. En by kunne udvælge en senator at være sin patron og der etableredes igen et gensidighedsforhold, som gavnede begge parter. Og til sidst blev også kejseren betragtet som patronen over alle, landets fader.

Som nævnt ovenover mener nogle, at selv-salg var en almindelig og udbredt kilde til slaveri. Denne praksis kunne have forskellige årsager. Det kunne være for at nedbringe gæld, klatre op ad den sociale stige, at få arbejde og i det hele taget få et mere sikkert liv end livet ellers var.³⁹ D.B. Martin mener, ligesom Bartchy, at slaver var på mange måder i

³⁶ Se også Harris 1999: 41, som mener det er et forhold, som var gennemgående i alle samfundslag helt fra slaver til aristokrater, at de følte sig forpligtet til at vise respekt mod en mere magtfuld end en selv, hele vejen op til kejseren.

³⁷ ibid. s. 40, tal, som beregnes på skattetal, som blev taget fra friede slaver.

³⁸ ibid. s. 40

³⁹ D. N. Freedman 1992: 67. Flere kommentarer, bl.a. Jewett (2007:416) forudsætter denne selvsalgspraksis.

samme situation som frie, idet de kunne nyde godt af patron-klient strukturens forpligtelser og fordele. Adgang til magt og social opstigning var afhængigt af forbindelser til nogen højere oppe i den sociale pyramide.⁴⁰

At selv-salg var almindeligt i antik slaveri er dog kritiseret af nogle for at være udtryk for et for positivt syn på slaveri. J.A. Glancy mener, at en mands ære var altafgørende og hang sammen med hans status som fri mand og, at der ikke er nokevidens til grund for at antage selv-salgspraksissen som almindelig, selvom den fandtes.⁴¹ Om det, at slaveri var en mulighed for social stigning, mener hun, at det også er udtryk for et for positivt syn på slaveri. Det holder ikke, at fjerne forskelle mellem patron og klient eller slaveejer og slave. Det forstyrrer vores forståelse af praksis og ideologi.⁴²

Også kritiseres dette positive syn af J.A. Harril, som mener, at slaveri var mere voldeligt end indikeret af Bartchy. Selvom frigivelse af slaver fandt sted, så mener Harrill ikke det blødgjorde institutionen, men peger på, at hvor slaver blev frigivet blev nye slaver fanget ved brutal vold til at erstatte de frigivne.⁴³ Derudover mener han ikke Bartchys position holder pga. metodologiske usikkerheder.⁴⁴

At slaveri var en mulighed for at klatre op ad den sociale stige er også kritiseret af O. Patterson, der viser, hvordan slaveri ofte er beskrevet som social død.⁴⁵ At slaven blev voldeligt fjernet sit tidligere tilhørsforhold, asocialiseret og umyndiggjort.⁴⁶ Slavens liv eksisterede kun for og igennem sin herre.⁴⁷

Ud fra romerske love ses, at slaver blev betragtet som ejendom og et dødeligt objekt⁴⁸ eller et talende redskab.⁴⁹ Lovmæssigt havde en slave ingen juridiske rettigheder. Konkret betydning fik det ift., at en slave ikke kunne forvente juridisk beskyttelse, eje ejendom, bruges som vidne, indgå juridiske kontrakter, være offentligt ansat eller tjene i hæren. Derimod kunne en slave købes, byttes og sælges. En herre havde herredømme og

⁴⁰ Martin 1990: 25–26

⁴¹ Glancy 2002: 84–85

⁴² *ibid.* s. 125

⁴³ Harrill 1995: 95

⁴⁴ *ibid.* s. 102. Metoden er, at Bartchy ønsker at redde Paulus fra moderne kritik mod hans passivitet, når det kom til afskaffelse af slaveinstitutionen, ved at vise at antik slaveri var ikke en dårlig institution, men snarere human.

⁴⁵ Patterson 1982: 44

⁴⁶ *ibid.* s. 38

⁴⁷ *ibid.* s. 50

⁴⁸ Harris 1999: 37

⁴⁹ D. N. Freedman 1992: 66

ejerskab over sin ejendom. Dog peger Bartchy på, at slaver på intet tidspunkt udgjorde en egen selvstændig samfundsklasse, hverken socialt eller økonomisk.⁵⁰

Selvom slaver kunne blive beskrevet som "objekter" uden rettigheder, så er der ikke nok evidens for at antage, at man betragtede slaven som umenneskelig. Harris nævner nogle indikationer om, at slaven blev sørget for.⁵¹ Der eksisterede regler for samliv.⁵² Slaver kunne tilhøre religiøse, sociale og begravelses foreninger. Derudover kunne slaver få adgang til teater og kommunale fester. En slaveherre kunne give adgang til ejendom eller penge, for hvilket slaven kunne spare op, så at sige, og bruge til at købe sig fri, hvilket var muligt og sikret ved romersk lov. En måde at se, at slaver ikke blev umenneskeliggjort var, at de kunne tvinges til at aflægge ed, således, at når slaven var fri, så kunne de opretholde et arbejdsforhold til sin tidligere herre, som nu blev den friede slaves patron. Især dette punkt synes at vise, at man ikke afviste en slaves personlighed, men, at en juridisk frigivet slave kunne få adgang til privilegier, som frie havde.

Det var muligt for slaver at komme ud af slaveri. Enten ved at flygte eller ved at herren frigav dem, altså manumission. Flygtningeslaver udgjorde et stort problem og viser, at slaver ønskede frihed og ikke slaveri. Det kunne straffes med alt fra korsfæstelse til brændemærke i panden.⁵³ Dette problem var større blandt livslange slaver i utålelige forhold som i minerne end blandt dem i byerne, som oftest vandt frigivelse omkring trediveårs alderen.⁵⁴ Frigivne slaver, hvis herre var romersk statsborger, ville opnå romersk statsborgerskab, derudover få de privilegier, som vi tidligere opridsede som frarøvede privilegier, bl.a., at frigivne ikke længere var uden slægt, fordi de børn, som de fik efter frigivelsen var legalt deres.⁵⁵

Man mener derfor, at det at være by- eller huslig slave i romersk lov skal forstås som en proces hellere end en permanent tilstand, en proces som integrerer udenforstående i samfundet.⁵⁶ Det var ikke nødvendigvis af størst betydning, hvorvidt man var græker eller romersk fri-født eller slave eller frigivet slave, men derimod, for

⁵⁰ D. N. Freedman 1992: 66

⁵¹ Harris 1999: 38-40

⁵² Men børn af slaver hørte til slavens ejer jf. Hawthorne (1993:881)

⁵³ Harris 1999: 38-39

⁵⁴ *ibid.* s. 39, jf. også Freedman (1992:66).

⁵⁵ D. N. Freedman 1992: 72, jf. Hawthorne (1993:881), at frigivne slaver spillede en stor og vigtig rolle i samfundet, i det mindst pga. deres store antal i det 1. årh.

⁵⁶ D. N. Freedman 1992: 66

hvem man var det ene eller det andet.⁵⁷ Som også Harris viser til, at en slave blev aldrig fuldstændig fri, men indgik i et patron-klient forhold med sin tidligere herre.

2.7.3 Jødisk slaveriforståelse

Baggrunden for jødisk slaveforståelse er det Gamle Testamente (GT) og der får vi det grundlæggende at vide om jødisk slaveforståelse.⁵⁸ Som vist af Byron, fremgår det af tekster fra GT,⁵⁹ at jødisk slaveriforståelse hviler på to aksiomer, pagttroskab og monolatri.⁶⁰ Pagttroskab mod Gud, der havde ført israelitterne ud af slaveriet i Ægypten jf. Ex. 20,1.⁶¹ Monolatri, som betyder anerkendelse af andre guders eksistens, men kun tilbedelse af den ene Gud. Israelitterne var "Guds slaver" så længe de anerkendte og underlagde sig disse to aksiomer, dvs. var lydige og tilbød den ene Gud. Ved det viser de, at de er slaver. Her er et afgørende punkt, for israelitterne blev ikke befriet til autonom eller selvbestemmende frihed. Befrielsen fra slaveriet i Ægypten er med den hensigt, at de nu tilhører Gud, som ses af introduktionen til dekalogen.⁶² Endvidere ses den mosaiske pagt som en markør både for Israels forhold til Gud men også som det, der adskiller dem fra alle de andre folk. Den fungerede som deres nationale identitetsmarkør for at skille dem ud fra andre folk, samt forhindre dem i at dyrke andre guder og er således grundlag for beskrivelsen af Israel som "Guds slave".

Vi skal her kort nævne fire typer slaveri, som man mener var almindelig i den gamle orient. Husslaver, gældsslaver, statsslave og tempelslave.⁶³ Dernæst skal vi se på generelle implikationer af jødisk slaveforståelse.

De måder, hvorpå man kunne blive husslave var gennem krig, som krigsfanger, som blev opkøbt på auktion, ved selv-salg eller ved at blive født af en slave. Denne type

⁵⁷ D. N. Freedman 1992: 72

⁵⁸ At der er uenighed om tiddateringer for skrifter i GT spiller ikke så stor rolle i dette omfang, da vi er ude efter at se, om den gammeltestamentlige tradition kan have øvet indflydelse på Paulus.

⁵⁹ De tekster i "lovstoffet" (1.-5. Mos "pentateuken"), som især giver os information om slaveri er 2 Mos 21; 3 Mos 25 og 5 Mos 15. Dette er, ifølge Byron, baggrunden for de love, israelitterne har angående slaveri.

⁶⁰ Byron 2003: 58

⁶¹ Ses bort fra uenighed om historisk sikkerhed omkring udvandring, så er traditionen bevaret som en del af jødisk selvforståelse og det er vigtigt i denne omgang. Dette ses bl.a. ved jødernes påskefejring til minde om udvandringen.

⁶² Jf. Også Jos 24,14-15. Der gives ikke mulighed for frihed, men kun slaveri, enten for de andre guder eller for Gud.

⁶³ Byron 2003: 37-38, hvor han opstiller fire kategorier, som findes i litteratur fra den gamle orient og så ser han om det passer med traditionen fra skrifter i GT.

slaver kunne være det hele livet.⁶⁴ Israelitterne måtte ifølge loven købe og eje udenlandske slaver og beholde dem hele livet. Udlændinge blev afskåret fra deres etniske og nationale tilhørsforhold og blev assimileret ind i jødedommen, blev omskåret og fik en ny identitet.⁶⁵ Deres goder var, at de blev sørget for af deres ejer, en ugentlig fridag, beskyttelse og lov til at deltage i det kultiske liv. Som slaver blev deres værdi vurderet efter deres økonomiske status eller udbytte og ikke efter deres menneskeværdi.⁶⁶

En gældsslave var en, som arbejdede for at nedbringe gæld. Hvor husslaver var fremmede og kunne være slaver for livet forholdt det sig anderledes med gældsslaver. Israelitter kunne ikke holde andre israelitter i livslang slaveri, det var de udenlandske slavers rolle.⁶⁷ Men en israelit kunne sælge sig selv som slave for at nedbringe sin gæld. Aksiomet, at Israel havde været slaver i Ægypten, men var befriet af Gud, var baggrunden for, at slaveri af jøder ikke kunne være livslangt. En gældsslave skulle derfor frigives efter seks år og hvert jubelår, som er hvert 50. år. Det viser sig dog ikke altid at have været tilfælde.⁶⁸ Når denne periode var overstået skulle slaven kunne komme tilbage til den status han havde tidligere, samt sin familie, hvis han havde en. Aksiomet om pagttroskab er vigtigt her, fordi en israelit er kun slave af Gud og kan derfor ikke være slave for en anden for livstid. En gældsslave blev derfor ikke skilt fra samfundet, men dette var en ordning, som skulle gøre det muligt at nedbringe gæld og vende tilbage til der, hvor man kom fra. Det forholdt sig modsat for udenlandske slaver, som vi så ovenover. Derudover var herren forpligtet på at tilbagebetale slaven med gaver, fordi gennem seks års tjeneste havde herren fået dobbelt udbytte ift., hvis han skulle betale løn.⁶⁹ Hvis gældsslaven ville forsætte hos sin herre f.eks. fordi han var glad for herren, kunne han blive hans slave for livet.⁷⁰

Fra den gamle orient ved man, at mennesker var slaver i templer for en gud eller gudinde.⁷¹ Men det er svært, eller måske umuligt at vise, at det har været tilfælde blandt israelitterne. Byron mener det har eksisteret, men der er kun lille evidens for det og slet

⁶⁴ Byron 2003: 40

⁶⁵ ibid. s. 40

⁶⁶ ibid. s. 41

⁶⁷ ibid. s. 44

⁶⁸ Byron 2003: 58, lovstoffet viser idealet, men virkeligheden har ikke altid forholdt sig sådan. Jer 34,8-17 viser en undtagelse fra reglen.

⁶⁹ D. Freedman 1992: 63

⁷⁰ ibid. s. 63

⁷¹ Byron 2003: 38

ingen viden om, hvordan det forholdt sig, da der ikke er foreskrevet love omkring det.⁷² Dandamayev mener derimod ikke, at der har eksisteret tempelslaveri i Israel. Dels pga. manglende evidens, men også fordi templet nok ikke har haft brug for det, da tiende var nok til at dække det, levitterne skulle bruge.⁷³

Statsslaveri var todelt, israelitter og udlændinge. Det var dem, der skulle udføre arbejde for staten, for kongen til forskellige byggeprojekter heriblandt templet. Byron mener det var den største form for slaveri dengang og nævner, at Salomon bl.a. sendte 30.000 mand til Libanon. Dandamayev mener derimod, at privatejede slaver udgjorde størstedelen af slaver og at statsøkonomien var organiseret på privat husholdning.⁷⁴

Hvad kan vi så uddrage af slaveri i jødisk kontekst? Slaveri i jødisk kontekst til forskel fra andre samfund i den gamle orient bliver, af nogle, karakteriseret mere humant og mener det udspringer af israelitternes hukommelse og gentagne påmindelse om, at de selv havde været i slaveri i Ægypten jf. aksiomet ovenover.⁷⁵

Fokus for Byron er at se, hvordan Israel opfatter sig selv som slaver for Gud. Han viser, at det særlige ved jødisk slaveforståelse er, at det sprog, som er brugt om slaveri også blev brugt meget bredt til betegnelse af ethvert forhold, som var karakteriseret ved en autoritativ person og en underkastet person. Han konkluderer derfor, at en autoritet kunne være både en guddommelig, menneskelig eller psykologisk. Med andre ord var slaverisprogbrugen ikke kun brugt til at betegne et bogstaveligt slaveri, men også metaforisk. Alle israelitter var slaver for Gud. Men en israelit kunne derudover være bogstavelig slave for sin herre eller kongen. Endvidere er der den psykologiske side til slaveriet, som især fokuseres på af Filon.

Fra bl.a. Josefus og Filon ved vi noget om slaveri, som tidsmæssigt er tættere på 1. årh. jødedom. Hvor det lader til at fremgå af litteraturen i GT, at det var i orden at være slave for Gud samtidig med at være fysisk talt slave for en anden. Så viser det sig i litteraturen fra Josefus, at Zeloterne ikke kunne acceptere denne holdning til slaveri. De så det som uforenligt at være slave for Gud og samtidig være under kontrol af romerne. For Josefus var det til gengæld uproblematisk at opretholde den distinktion mellem at

⁷² Byron 2003: 45, referer til den gruppe som vendte tilbage fra eksilet i Babylon i Ezra 2 og Neh 7 og forbinder det med de mennesker, som Moses, Josva og David giver til tjeneste for templet og levitterne.

⁷³ D. Freedman 1992: 64

⁷⁴ ibid. s. 64

⁷⁵ Harris 1999: 28

være slave for Gud og samtidig underkaste sig romersk autoritet.⁷⁶ Han var enig i Zeloternes mening, at slaveri i første omgang var forkert, men når man opdagede, at det var en del af Guds straf, så kunne man acceptere slaveri som en måde, hvorpå mennesker igen kunne komme ind i et lydighedsforhold med Gud. Særligt for Josefus var hans tanke om, at Gud er alle menneskers og ikke kun jødernes Gud og derfor var hele menneskeheden forpligtet på at adlyde Gud. Og enhver, som var lydig mod Gud var Guds slave.⁷⁷ Hos både Josefus og Filon ses dette paradigmeskifte fra, at Gud kun var israelitternes Gud til at være skaber og universets Gud, som alle mennesker skulle tilbede.⁷⁸

Som vist af Byron kunne Filon inddele slaveri i to typer. Den ene type var den kropslige, hvor en person er slave for sin herre. Den anden type var den sjælelige, hvor en persons sjæl er kontrolleret af lysterne og lasterne. På den ene side kommer hans jødiske side til syne og på den anden hans stoiske og filosofiske.⁷⁹ For Filon havde det fysiske slaveri derfor ingen ultimative konsekvenser, men derimod det sjælelige, som kunne forhindre mennesker i at være Guds slaver.⁸⁰ At komme under fysisk slaveri f.eks. ved at blive kidnappet og solgt er ikke nødvendigvis udtryk for, at denne person så virkelig bliver en slave. Sandt slaveri er ikke fysisk underkastelse, men dominans over sjælen. Frihed er derfor heller ikke nødvendigvis frihed, selvom man erklæres fri fra slaveri. En slave, som erklæres fri, men overhængiver sig til mad og drikkeri er ikke fri. Sjælen er stadig bundet og slaver for lysterne.⁸¹

Imod andre jødiske forfattere mente han fysisk slaveri kunne være en fordel idet det kunne lede til slaveri for Gud. Han mente, ligesom Josefus, at Gud var alle menneskers, og ikke kun jødernes Gud. Jøderne skulle være formidlere mellem Gud og resten af verden. Således skulle de være med til at lede alle mennesker, også dem der dyrkede andre guder, til at dyrke Gud og komme ind i et lydighedsforhold til ham.⁸²

⁷⁶ Byron 2003: 95

⁷⁷ ibid. s. 96

⁷⁸ ibid. s. 142

⁷⁹ ibid. s. 106

⁸⁰ ibid. s. 115

⁸¹ ibid. s. 107

⁸² ibid. s. 115

2.7.4 Slavemetaforik

Som nævnt indledningsvis i dette afsnit om komparativt materiale kan slaveri inddeles i to, fysisk og metaforisk slaveri. Under beskrivelsen af fysisk slaveri i hhv. jødisk, græsk og romersk slaveriforståelse var det uundgåeligt at røre ved det metaforiske aspekt, da det på mange måder er en del af den samlede beskrivelse af slaveri. Her skal vi dog se nærmere på, hvordan slaveri bruges metaforisk.

Ifølge I.A.H. Combes er metaforer farlige.⁸³ Med det mener hun, at, når vi på et senere tidspunkt søger at forstå dem er der utallige muligheder for misforståelser. To spørgsmål man bør stille sig er, hvorvidt religion taler om det guddommelige ved dets samtids sprog eller, hvorvidt metaforer danner en egen mening løsrevet og upåvirket af ændringer eller afskaffelse af den institution de oprindeligt opstod i? Med andre ord, kan man spørge om det mon er muligt, forsat at bruge udslettede metafore eller forventes religiøst sprog at tilpasse sig de forandrede strukturer i en anden tid?⁸⁴ Der er indflydelse fra den samtid en metafor opstod i, fordi de sociale strukturer er den virkelighed, af hvilke metaforikken opstår. Angående den kristne kontekst, hvori metaforik er anvendt gælder det, ifølge Combes, at metaforikken afhænger mere af det kristne kerygma⁸⁵ end af sekulær autoritet og derfor er metaforens natur og brug knyttet tættere til forandring i det kristne kerygma frem for udvikling i den sekulære autoritet.⁸⁶

I sin tilgang til fortolkning af slavemetaforen bruger Byron også Combes' syn på metaforen, som noget, der er en selvstændig størrelse, som udvikles separat fra det samfund den opstod i. Fordelene er, at religiøst sprogbrug er fritaget fra at søge social relevans og forståelse alle vegne, og at der, hvor en metafor udtrykker teologi effektivt, er det nok med basis viden om den realitet den trækker på.⁸⁷ Harris beskriver metaforik som en talemåde som beskriver en enhed eller erfaring med lånte termer fra en anden.⁸⁸

At metaforer er svære at fortolke viser Sampley og Lampe også.⁸⁹ De udfordrer den tanke, at metaforer kun besidder ét koncept, men snarere et netværk af associationer.

⁸³ Combes 1998: 11

⁸⁴ ibid. s. 12

⁸⁵ Kerygma brugt om det kristne budskab.

⁸⁶ Combes 1998: 15. Slaveinstitutionen kan altså ifølge Combes forandres ganske meget eller afskaffes uden at metaforen for den sags skyld skulle ændre meningsindhold, da den især er knyttet til det kristne budskab.

⁸⁷ Byron 2003: 16

⁸⁸ Harris 1999: 19

⁸⁹ Sampley og Lampe 2010: 204–06, de bygger deres forståelse af metafor-fortolkning på f.eks. Ricoeur og Soskice, som Combes og Byron også drager nytte af.

Ifølge dem bruges metafore, fordi de fanger folks opmærksomhed ved, at de beskriver noget, som ikke nødvendigvis er beskrevet før, som f.eks. "Guds søn" og ved at forbinde to elementer, som ikke er forbundet før.

Hvad det angår græskslaveri kan den metaforiske brug inddeles i to hhv. med vægt på slavers sande moralske og åndelige frihed.⁹⁰ Dette så vi i beskrivelsen af græsk slaveriforståelse, især i stoicismen, som betonedde at sindet kunne være frit, selvom man i det ydre var bundet som slave.⁹¹ Den metaforiske brug er derfor forbundet med denne opdeling mellem det indre, egentlige og det ydre, uegentlige. En slave kunne opnå indre frihed i sit sind og være fri fra lyster, skikke og ydre omstændigheder, mens en fri mand kunne være bundet af det samme.⁹² Det handler om menneskers beslutning om at ikke lade de ydre omstændigheder få indflydelse over det sjælelige.

Hvad angår det romerske slaveri er bl.a. selv-salg og patron-klient-forholdet anvendt i metaforisk forstand. Det er især siden Bartchy foreslå selv-salg som almindeligt og udbredt, at selv-salg har været anvendt som en baggrund for det, at mennesker underkaster sig i frivillig lydighed under en herres vilje.⁹³ Patron-klient-forholdet er blevet anvendt i metaforisk forstand også.⁹⁴

I jødisk kontekst skal metaforisk slaveri forstås med baggrund i exodus-beretningerne om Guds udfrielse af sit folk fra slaveri i Ægypten. Dette er et aksiom, som det konkrete, fysiske, slaveri byggede på. Metaforisk kunne termer fra slaveri bruges om alle former for forhold, hvor den ene part var autoritativ og den anden underkastet og lydig. Og det kunne bruges i den guddommelige sfære, den menneskelige eller psykologiske, forstået som, at mennesker kunne være i et sådant lydighedsforhold til Gud, andre mennesker eller syndige lyster.⁹⁵ Afgørende i den jødiske metaforiske brug af slaveri er, at individer blev ikke givet et valg mellem frihed og slaveri, men spørgsmålet var, hvilken herre, guddommelig, menneskelig eller psykologisk, de ville slave for. Sand

⁹⁰ D. N. Freedman 1992: 72

⁹¹ ibid. s. 72

⁹² ibid. s. 72

⁹³ ibid. s. 72. Som vi skal se senere, i eksegese og diskussionen, henviser de fleste bibelkommentarer til denne praksis.

⁹⁴ Waters 2010: 435–41

⁹⁵ Byron 2003: 140. At et begreb fra det konkrete, fysiske slaveri udvikles til en metafor og en selvstændig størrelse, som kan bruges i andre sammenhænge, har han fra Janet Soskice' bog *Metaphors and religious language* (1985), hvor der argumenteres for, at ved at være udviklet over lang tid, bliver en metafor til mere end kun en metafor, men til et embleme, som skal forstås som en fælles betegnelse for en etableret tradition og sprogbrug til at beskrive en given sag, i dette tilfælde slavemetaphoren, der betegner f.eks. de troendes forhold til Gud.

frihed er ikke uafhængighed, men lydighed mod Gud, uanset om man er fysisk fri eller slave.⁹⁶ Om denne form for metaforisk slaveri mener Combes, at det er et faktisk forhold, hvor individer ses som en guddoms faktiske ejendom, altså et forhold med praktiske implikationer.⁹⁷

2.7.5 Opsummering

Formålet med det komparative materiale om slaveri hhv. i græsk, romersk og jødisk kontekst, er at se nogle vigtige elementer, som vi senere vil diskutere, efter vi i eksegese har set, hvordan Paulus bruger slavemetaforen. Her vil jeg kort opsummere de forskellige elementer.

I græsk kontekst viste det sig, at frihed vurderes højt. For Aristoteles var nogle mennesker naturlige slaver, som havde fortjent det, men burde kunne opnå frihed. Anderledes var det i stoisk forståelse af slaveri. Der er tale om egentligt og uegentligt. Det mennesker ikke besidder kontrol over, bør man ikke tage sig af, derimod det man har kontrol over, bør man tage sig af. Ydre omstændigheder har man ikke kontrol over. Derfor kunne man være slave i det ydre. Men det egentlige er det indre. Hvis man derfor var fri i det indre, men slave i det ydre, var man i sandhed fri og ikke slave, hvilket kun få var.

I romersk kontekst viste det sig, at slaver var bundet tæt til deres herre. De blev beskrevet som "et talende redskab" eller "et dødeligt objekt" og, at en slaves liv var tæt knyttet til herren. Som slave havde man ingen juridiske rettigheder, men var afhængig af ens herres beskyttelse og hjælp. Patron-klient forholdet var en samfundsstruktur som var hierarkisk opbygget, så en person var afhængig af en anden med højere status og på den måde virkede det som et gensidighedsforhold, hvor begge parter fik noget ud af det. Dog havde slaver privilegier i praksis, som kunne føre til frihed ved manumission og derved privilegier, som frie havde. Selv-salg bliver fremhævet som en måde, hvorpå man kunne blive slave, hvilket f.eks. skete ved, at en fri person solgte sig selv til en herre for at opnå en bedre situation.

I jødisk kontekst viste det sig, at slaveriforståelse hviler på to aksiomer, pagttroskab og monolatri. Dette dannede baggrunden for lovværket for slaveriet.

⁹⁶ Byron 2003: 142, jf. også Byron (2008:67), hvor han skriver, at metaforer er svære, idet de har et kompleks forhold til slaveinstitutionen.

⁹⁷ Combes 1998: 43

Pagttroskab betød, at Israel havde været slaver i Ægypten, men var befriet af Gud, for at de skulle være "Guds slaver" og på trods af, at der eksisterede andre guder, skulle de forpligte sig på den ene Gud, hvilket blev karakteristisk for slaveri. I den jødiske slaveriforståelse er alle mennesker slaver. Der er altså ingen autonom frihed, men man er bundet til nogen eller noget, som en slave. For hvem man er bundet viser sig ved hvem man er lydig.

Slaveri som metafor viser sig inden hver af disse kontekster. Sådan set kan alle elementer overføres til metaforik, men der er især i den anvendte litteratur fokus på nogle elementer. Når vi på et senere tidspunkt søger at forstå dem er der utallige muligheder for misforståelser. Hvor en metafor udtrykker teologi effektivt, er det nok med basis viden om den realitet den trækker på. Metaforik er en talemåde som beskriver en enhed eller erfaring med lånte termer fra en anden og at metaforer ikke kun besidder ét koncept, men snarere et netværk af associationer. Metaforik anvendes især, fordi de fanger folks opmærksomhed ved, at de beskriver noget, som ikke nødvendigvis er beskrevet før og ved at forbinde to elementer, som ikke er forbundet før.

2.8 Isagogik i Romerbrevet

2.8.1 Forfatter

At Paulus er forfatter til brevet er der bred enighed om. Brevets selvvidnesbyrd ser vi i præscriptet i v. 1,1: *Fra Paulus, Kristi Jesu tjener (δοῦλος), kaldet til apostel*. Ifølge Carson og Moo, har apostlen Paulus skrevet brevet og har haft en sekretær, som hed Tertius, som kan have nedskrevet brevet.⁹⁸ Hvor meget indflydelse Tertius har haft vides ikke. Det kan tænkes, at Paulus har dikteret og Tertius skrevet ned. At Paulus beskriver sig selv som Jesu Kristi slave (δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ) kan tænkes at have haft en indflydelse for modtageren, især når Paulus appellerer til, at det er noget, de skal være i kap. 6. Paulus ønsker, at sit budskab skal blive hørt og forstået. Det er dog ikke nogen enkelt sag at afgøre de forskellige udfordringer der måtte være i kommunikation.⁹⁹ Det ligger udenfor vores

⁹⁸ D. A. C. and D. J. Moo 2005: 393, jf. Rom 16,22.

⁹⁹ Se f.eks. Goodrich 2013: 509–530, som argumenterer for, at Paulus' slavemetaforik, på trods af at udspringe fra jødisk teologisk grundsynspunkt, var under stærk indflydelse fra græsk-romersk slaveri. Se også Turner 2013: 1–12 der mener Paulus kender slaveriverdenen, men Paulus anvender slavemetaforikken mærkværdigt, idet han indikerer en ny form for slaveri for Gud, som nedbryder den almindelige tænkning om slaveri.

opgaves hovedfokus, men vi skal se på nogle aspekter af det i diskussionen. Her er det nok at nævne, at Paulus var en del af en verden, som gjorde, at han blev udsat for mange forskellige indflydelser.¹⁰⁰

2.8.2 Sted og tid

Paulus skrev brevet ca. i år 57 og mest sandsynligt, mens han selv var i Korinth. Paulus' rejseplaner i Rom 15 sammenlignet med afsnit fra Apostlenes gerninger viser, at det er ved enden af den tredje missionsrejse, at Paulus skriver brevet. Og, at det nok er i løbet af det 3 måneders ophold i Grækenland, og mest sandsynligt i Korinth.¹⁰¹

2.8.3 Adressat

Romerbrevet er skrevet til menigheden i Rom, som fremgår af præscriptet: *Til alle Guds elskede i Rom, som er kaldet til at være hellige.*¹⁰²

Ifølge Carson og Moo¹⁰³ har der været en menighed i Rom på det tidspunkt Paulus skrev brevet.¹⁰⁴ Det vides ikke hvornår, eller af hvem, den er grundlagt. Brevets selvvidnesbyrd fortæller, at Paulus ikke havde været hos dem.¹⁰⁵ Han grundlagde altså ikke menigheden. Menigheden kan være opstået ved at rejsende har forkyndt evangeliet og folk i Rom har omvendt sig og dannet menighed. Menigheden har nok bestået af små husmenigheder og der har været både jøde kristne og hedninge kristne. De mener, at de kristne i Rom var en blanding af hedninger og jøder og, at hedningerne næsten med sikkerhed har udgjort majoriteten.

Hvilken betydning har det haft, at modtagerne sandsynligvis bestod af en jødekristen minoritet og hedningekristen majoritet? Selvom begge parter levede i Rom og har haft menighedsfælleskab på tværs af etniske og kulturelle grænser, så er Paulus' ord "blevet slaver for Gud" (δουλωθέντες τῷ θεῷ) nok forstået forskelligt pga. deres forskellige kulturelle baggrund, med hhv. jødisk og græsk-romersk forståelse af slaveri.

¹⁰⁰ D. A. C. and D. J. Moo 2005: 356–57. Han var godt bekendt både med jødedom og græsk-romersk tænkning.

¹⁰¹ *ibid.* s. 394

¹⁰² Jf. Rom 1,7

¹⁰³ D. A. C. and D. J. Moo 2005: 395–98

¹⁰⁴ *ibid.* s. 395: Det fremgår af Svetonius, en romersk historieskriver, som skrev om Claudius påbud jf. også ApG 18,2

¹⁰⁵ Jf. Rom 1, 13

2.8.4 Litterær fjernkontekst

Afsnittet 6, 12-23 står i det større afsnit fra 5,1 til 8,39. Det kan også ses som et mere selvstændigt afsnit om frihed fra synden, men det vigtige er tilknytningen mellem 6,1 og 5,20. Der er en uløselig sammenhæng mellem det Paulus skriver i 6,1 og 5,20. Paulus har beskrevet en stærk kontrast mellem Adam og Kristus, mellem en såkaldt "gammel tidsalder" og en "ny tidsalder", hvor der er en kvalitativ forskel på de to. Denne forskel ses ved Paulus konklusion i 5, 20b "blev synden større, er nåden blev så meget desto større".¹⁰⁶ Dette er baggrunden for spørgsmålene som Paulus tager op i kap. 6.

Forholdet mellem kap. 6, 7 og 8 er, at der er parallel i Paulus brug af "frihed fra", idet der er en sammenhæng mellem at være fri fra synden og fri fra loven og fri fra døden. I disse kapitler udfoldes andre aspekter. Også ved brug af slavemetaforik, som vi dog ikke kommer ind på i denne opgave. Paulus beskriver f.eks. i 8, 12-17 forholdet mellem den kristne som Guds barn og slave. At beskrivelsen af den kristne som Guds slave, er anderledes end slaveri, idet den kristne ikke drives af frygt.

2.8.5 Litterær nærkontekst

Allerførst handler kapitel 6 primært om magt - om herre og slaver.¹⁰⁷ Der er en negativ og en positiv beskrivelse af magten. Paulus beskriver magten negativt, når det angår synden, og positivt, når det angår Gud. Under dette punkt skal vi se nærmere på den nære nærkontekst til vores tekst. Det skal vi gøre ved at redegøre for centrale punkter i Rom 6, 1-11, som er forudsætningen for vores tekst i opgaven 6, 12-23. Her udfoldes det at være levende for Gud, som er det, Paulus ender med at formane de kristne om, nemlig at regne sig for døde for synden, men levende for Gud.

Der er en tæt forbindelse mellem spørgsmålet om at blive i synden, i 6, 1 og det, Paulus skriver i 5, 20 at nåden langt overgik synden. Det er spørgsmålet, han tager op i 6,1-11. Uanset om det har været en reel forståelse hos de kristne i Rom eller som en hypotetisk misforståelse, så tager Paulus det op, for at der ikke skal ske nogen

¹⁰⁶ Jf. Sandnes 1996: 144

¹⁰⁷ Jf. Sprogbrugen i v. 6 "at slave" (δουλεύειν), v. 12 "herske" (βασιλεύτω), v. 14 "være herre" (κυριεύσει), v. 17 "syndens slaver" (δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας), v. 18 "befriet...blevet slaver" (ἐλευθερωθέντες...ἐδουλώθητε). Jf. J. D. G. Dunn 1988: 306.

misforståelse. Og for at der ikke skal ske nogen misforståelse bruges den stærke nægtelse "aldeles ikke" (μὴ γένοιτο).

Paulus anvender nogle antropologiske beskrivelser, som vi skal redegøre for. Beskrivelsen kan inddeles i to, først en beskrivelse af et menneskes forhold til synden, dernæst den kristnes forhold til Gud.

I v. 6 anvender han beskrivelsen "det gamle menneske" (παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπο) om mennesker før dåben og det er synonymt med "syndens legeme" (τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας). "Det gamle menneske" og "syndens legeme" er en beskrivelse af mennesker før omvendelsen. Beskrivelsen er total. Den ikke-kristne er underlagt syndens magt og er behersket af synden. Personen er syndens slave. Det betyder, at han adlyder syndens diktater og, at alle områder af personen, så som lyst, vilje, følelser og handling, er behersket af synden. Personen har ikke viljen til at gøre det, som Gud vil. Mennesker før omvendelsen er slaver under syndens herredømme. De er bundet til synden og gør synden. At de er slaver ses også ved, at tilintetgørelsen af "syndens legeme" fører til, at man ikke slaver under synden længere. Paulus' beskrivelse viser, at der er to aspekter af at være syndens slave. Det ene er konkret syndig handling, mens det andet er, at man er under syndens magt. Den ikke-kristne er under syndens herredømme, men det kommer til udtryk ved syndige handlinger og er ikke en magt, som er uden konkret betydning. De to aspekter er tæt forbundet med hinanden i Paulus' beskrivelse af syndens slave. Alligevel er det især magt aspektet som han behandler i kap. 6.

Paulus begrunder afvisningen i 6, 3 med dåben. Dåben er begrundelsen for, at kristne er døde fra synden. Derfor er dåben en reel forening med Kristus. Det er en dåb "til Kristus" (εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν),¹⁰⁸ og til hans død. Den kristne bliver forenet med Jesu liv, død og opstandelse.¹⁰⁹ "Det gamle menneske" blev korsfæstet og "syndens legeme" er tilintetgjort. Det er bedst forstået som, at det er dødt og fjernet. Den kristne opstår til et nyt liv.

¹⁰⁸ Southall 2008: 133, viser til sammenhængen mellem at blive døbt *til Kristus* og at være slave *for retfærdigheden*. Paulus bruger ordene "medbegravet" (συνετάφημεν) og "igennem" (διὰ) for at betegne den virkelig forening mellem den kristne og Kristus, som formidles i dåben.

¹⁰⁹ J.f. Fil 2,7-11. Paulus henviser til Kristi egen død og opstandelse og siger, at det er grundlaget for den kristnes nye liv. Han anvender således et kristologisk argument, hvor Kristus er den ydmyge slave, som opgav sin status for at gå ind under menneskers betingelser og dø, så de kan forenes med ham. Se Kolb 1998: 49, som diskuterer dåbens betydning og siger, at i den bliver den kristne døbt ind i Kristi død, og dermed ind i døden. Begravelse i Kristus betyder uundgåeligt opstandelse med ham og resulterer i, at kristne går i nyhedens liv.

"For at" (ἵνα) i 6, 4 viser til formålet. Formålet er det nye liv. Den kristne er døbt og begravet *for at* gå i nyt liv.¹¹⁰ Paulus bruger et kristologisk argument for at sige, at det forholder med den kristne, som med Kristus. Paulus sammenligner den kristnes opstandelse med Kristi egen opstandelse med "ligesom" (ὥστε) "således også" (οὕτως καὶ). Den kristne skal leve et nyt liv. Det forklares yderligere i v. 9-11. Paulus siger ikke her, at vi opstår med Kristus, men det er det logiske og analogiske til foreningen med Kristus i dåben. Anvendelsen af futurum i teksten,¹¹¹ fordrer spørgsmålet, hvornår vi opstår? Sådan, som Paulus beskriver den kristnes forening med Kristus, så kan man ikke udelukke, at der er tale om et både og. Den kristne lever et nyt liv her og nu, men skal også fornyes ved den eskatologiske legemlige opstandelse.

Forståelsen af ὁμοιώματι er debatteret i forskningen. Der gives to forklaringer. Ifølge den første forstås det som et kopi eller billede.¹¹² Ifølge den anden forstås det ikke som et kopi, men som noget, det er i sig selv.¹¹³ Argumentet imod den første er brugen af ὁμοιώματι, hvor det fungerer som indirekte objekt og ikke instrumentalt. Det bedste argument for den anden forståelse synes at være Fil 2,7.¹¹⁴ Det er dog stadigvæk svært at afgøre, hvad Paulus præcis vil sige med "lighed". Man må fastholde det Paulus siger i v. 4, at dåben formidler en reel forening mellem den døbte og Kristus.¹¹⁵ Den kristne lever et nyt liv her og nu, men skal også fornyes ved den legemlige opstandelse.

Som Sandnes rigtigt påpeger, så ligger der en "fra-til og "før-nu" struktur under Paulus' beskrivelser her.¹¹⁶ Den er markant i kap. 5 med kontrasten mellem Adam og Kristus. Som svar på det stillede spørgsmål i 6, 1-2 svarer Paulus først nej, med begrundelse i dåben, men udfolder det ved at beskrive den kristne som en, der er flyttet

¹¹⁰ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν, kan oversættes *I skal gå i nyt liv.*

¹¹¹ Jf. "leve" (ζήσομεν) v. 2, "blive" (ἐσόμεθα) og igen "leve med" (συζήσομεν)

¹¹² D. J. Moo 1996: 369: Oftest forbundet med afguderne i GT, som forstås som afbilleder af en guddom. De *ligner*, men *er* ikke identiske med. Der peges på muligheden, at Paulus med τῷ ὁμοιώματι mener dåb, på den måde, at en kopi af Kristi død er til stede i dåben.

¹¹³ *ibid.* s. 369: Ordet på engelsk er form, i betydningen af det ydre udseende, eller form, af selve virkeligheden.

¹¹⁴ Det samme ord ὁμοιώματι bruges. Jesus lignede ikke bare et menneske. Han var menneske. Det er et afgørende punkt i en bibelsk kristologi.

¹¹⁵ D. J. Moo 1996: 370: Forskellen ligger i om dåben formidler eller om den indeholder kristnes forening med Kristus.

¹¹⁶ Sandnes 1996: 145, om dåben som frigørelse fra synd beskriver han denne overgang fra at være syndens slaver til at være lydige.

fra den ene magt til den anden, ved Guds handling. Denne beskrivelse skal vi se nærmere på nu.¹¹⁷

For det første skriver Paulus i 6, 6, at den kristne, efter dåben ikke længere er syndens slave. Han er ikke længere "det gamle menneske", da det er dødt og fjernet. Denne beskrivelse kan ikke bruges om den kristne, men i stedet beskrives han som levende. Den kristne kan beskrives som "et nyt menneske".¹¹⁸ Derfor er det fejlagtigt at tale om "det gamle menneske" i den kristne. Kristne har en ny identitet, som står i kontrast til den gamle. Den gamle var syndens slave, den nye er frigjort fra synden, og slaver ikke længere for synden. Relationen til syndens magt er brudt. Denne frigørelse forstår f.eks. Sanders som "perfektionisme",¹¹⁹ men Sandnes peger på, at dette ikke er tilfældet idet, der udover "før-nu" strukturen også er en "allerede-endnu ikke" struktur under Paulus' beskrivelser.¹²⁰ Endvidere betyder dette, at kristne umuligt kan tjene både synden og Gud. Man er enten syndens slave og tjener den eller er man Guds slave og tjener ham. Syndens slave er under loven, mens den kristne ikke er under loven, men under nåden. Det betyder, at forholdet mellem Gud og den kristne er et, som reguleres af Guds nåde på den ene side og troen hos den kristne på den anden. Det reguleres ikke af loven, ligesom hos den ikke-kristne.

For det andet betyder det, at kristne har en ny vilje. For den ikke-kristne gjaldt det, at viljen var behersket af synden. Der var tale om, at personen ville synden. For den kristne gælder det, at der er tale om en ny vilje, som ikke vil synden og som ikke er behersket af den. Den er frigjort fra den. Synden har ikke længere magten over den. Den kristne er ikke selv årsag til den nye vilje, men noget Gud har virket i den kristne, i dåben. Den nye vilje vil det, som Gud vil. Det betyder, at den er i overensstemmelse med Guds vilje. Endvidere betyder den nye vilje, at kristne har en vilje til at adlyde Guds vilje og binde sig i lydighed til den.

¹¹⁷ J. D. G. Dunn 1988: 319: "*for at*" (ἵνα) tager fat i spørgsmålet "skal vi blive i synden". Der gives to svar: Det er nu muligt at leve under nåde og fri fra syndens herredømme. Men selvom synden har mistet magten er den der stadigvæk og skal bekæmpes.

¹¹⁸ Dette er ikke et udtryk Paulus bruger, men som jeg anvender, som en betegnelse for den beskrivelse, Paulus giver af den kristnes nye identitet, som står i kontrast til det gamle.

¹¹⁹ Sanders 1991: 101–116, hvor han pointerer, at mange fortolkere overser Paulus' koncept om perfektionisme pga. påvirkning fra Luther.

¹²⁰ Sandnes 1996: 149. Sanders mener tilgivelsen spiller en mindre rolle hos Paulus ift., hvor meget den er vægtlagt i teologien, mens Sandnes netop peger på spændingen mellem det, der allerede gælder for den kristne, at man er frigjort fra syndens magt, men at der stadig bor synden i den kristne, som der er brug for forsat tilgivelse for og omvendelse fra.

For det tredje beskriver Paulus de kristne som levende. Med v. 10-11 drager Paulus konklusionerne på passagen. "For" (γὰρ) viser, at nu kommer forklaringen på v. 9. Indholdet i Jesu død var en død fra synden. Her er fokus på "én gang for alle" (ἐφ' ἅπασι), for at sige, at denne handling ikke skal gøres om.¹²¹ Nu lever Jesus "for Gud" (τῷ Θεῷ). Døden har mistet magten over ham, fordi den ikke havde krav på ham. Det gælder også for den kristne, som er forenet med Kristus. Fordi Jesus døde fra synden, således også den kristne. Fordi Jesus lever for Gud, således også den kristne. Paulus' anliggende i 6, 1-11 er sådan set at beskrive, hvorledes den kristne er blevet gjort levende, hvorimod at han før var død pga. synden.

Betydningen af, at de kristne er blevet levende er kontrasten til, at de var døde under syndens magt og syndens slave gik den eskatologiske død i møde. Endvidere er betydningen, at de kristne har Jesus som deres herre. Jesus er ikke som den gamle herre, fordi han har selv tjent ved at blive en slave, der gik i døden for mennesker, så de kunne få liv i delagtigheden med ham. Den høje kristologi er central i Paulus' beskrivelse af den såkaldte indikativ, det som Gud allerede har gjort. Yderligere beskrives det at være levende ift. synden og døden. Først, at man i foreningen med Kristus er opstået, som betyder, at man ikke skal dø, idet døden ikke har magt over den kristne længere.¹²² Næst, at man er død bort fra synden, så man ikke længere kan eller vil leve i den.¹²³ Endvidere må det betyde, at det, at Gud regner alt det, som Kristus har, hans liv, død og opstandelse, for at være den kristnes. Kristne har således alt, hvad de behøver for at bekæmpe synden og stille sig til rådighed for Gud, som levende.

Begrundelsen for afvisningen af spørgsmålene i 6, 1-2 var altså for det første, at kristne er et nyt menneske, der er frigjort fra syndens magt, som har en ny vilje, der er i overensstemmelse med Guds vilje og lever for Gud. For det andet formaner Paulus de kristne i 6, 11 om, at de nu og i al fremtid skal regne sig for døde for synden, men levende for Gud og tjene Gud med alt, hvad de er og har. De skal med andre ord blive det, de allerede er, frie fra syndens magt og levende for Gud. I eksegese af Rom 6, 12-23 skal vi se på, hvordan Paulus forsætter sin anvendelse af slavemetaforik til beskrivelse af den kristne som levende for Gud.

¹²¹ Bauer 2001: 417, viser netop denne brug af ordet, én gang for alle, med indikationen om, at det ikke skal gøres om igen.

¹²² Jf. kap. 8, hvor frihed fra døden udfoldes.

¹²³ Jf. 6, 12-23, hvor især forholdet til synden som en forsat magt udfoldes, men også 7,14-25, hvor den indre kamp mod synden beskrives.

2.8.6 Struktur¹²⁴

- v. 12 Formaningen i βασιλευέτω er en konklusion draget af indikativen i v. 11b.
- v. 13 Udfoldelse af formaningen
- v. 14a Begrundelse med γὰρ for formaningerne i v. 12-13
- v. 14b Begrundelse med γὰρ for 14a
- v. 15a Spørgsmålet viser en mulig slutning fra v. 14b, indrømmer mulig misforståelse
- v. 15b Begrundelse for den mulige slutning
- v. 15c μὴ γένοιτο er nægtelse af spørgsmål
- v. 16 Modspørgsmål med οὐκ οἶδατε, som udfolder nægtelsen
- v. 17a Taksigelse med χάρις δὲ τῷ θεῷ
- v. 17b Begrundelse med ὅτι for taksigelse
- v. 18 Konstatering
- v. 19a Med en indrømmelse forklares slavemetaforikken
- v. 19b Udfolder slavemetaforikken med ὥσπερ γὰρ...οὕτως νῦν
- v. 20 γὰρ begrundet imperativen i v. 19b¹²⁵
- v. 21-22 Udfoldelse af begrundelsen i v. 20
- v. 23 Begrundelse med γὰρ for hhv. syndens resultat og gode gerningers resultat

2.8.7 Opsummering

I dette afsnit om Romerbrevets isagogik har vi redegjort for de væsentlige aspekter, som måtte være nødvendige at tage med ift. ønsket om at arbejde med slavemetaforikken hos Paulus i Rom 6. Det vi ved om Paulus' baggrund kan hjælpe os til at forstå det han skriver, ligeså viden om brevmottagerne.

Rom 6 står i en større ramme i brevet. Afsnittet er fra 5,1 til 8,39. Under afsnittet om nærkonteksten har vi set, hvordan Paulus beskriver menneskers virkelighed. Enten er et menneske syndens slave, eller lever man for Gud. Han beskriver syndens slave med "det gamle menneske" og "syndens legeme" og, at deres vilje er i strid med Guds vilje. De er behersket af synden og gør synden ved at adlyde syndens diktater. På den anden side

¹²⁴ I strukturen er angivet inddeling i f.eks. 15a, b og c, men i eksegese vil jeg kun inddele i hele vers.

¹²⁵ V. 20-23 fungerer som begrundelse. Den egentlige begrundelse for imperativen i v. 19b findes i v. 22, frie fra synden, men slaver for Gud.

beskriver Paulus den kristne, som er udfriet og frigjort fra syndens magt. Dåben er begrundelsen for, at kristne er døde fra synden. Derfor er dåben en reel forening med Kristus. Det er Gud, der udfrier den kristne i dåben. Når kristne er døde fra syndens magt, er de blevet levende og har fået en ny herre. Den herre lever de for og tjener i lydighed. De har fået en ny vilje, der vil det, som Gud vil og de stiller sig til rådighed for Gud. Paulus har beskrevet den kristnes nye virkelighed eller identitet, det som også er blevet kaldt for indikativ, der står for det, som Gud har virket. Det fører Paulus til formaning i v. 11, at kristne skal nu regne sig for døde for synden, men levende for Gud. De er udfriet af syndens magt og slaver ikke længere for den, som før, men er nu levende, og denne virkelighed skal de nu også implementere i deres liv i fremtiden.

3 Eksegese af Romerbrevet 6, 12-23

3.1 Indledning

Formålet i denne opgave er at undersøge og forstå slavemetaforikken, som Paulus anvender i Rom 6. At dette kapitel handler om magt er vist under afsnit 1.8.5. om den nære kontekst. Der fik vi beskrivelsen af, hvordan den kristne er død bort fra syndens magt, er frigjort fra den og slaver ikke længere for den. Det skete i dåben. Paulus beskriver den kristne som levende for Gud. Det er en ny identitet. Den kristne er under nåden og ikke under loven. Det vil sige, at forholdet mellem Gud og den kristne reguleres ved nåde fra Guds side, og ved troen hos den kristne. Det betyder, at den kristne har fået en ny vilje, der vil det samme, som Gud vil og er bundet til den. Den kristne er befriet fra syndens magt og vil heller ikke synden. Endvidere stiller den kristne sig ikke til rådighed for synden. Når den kristne altså er død for synden, og er levende for Gud, så har Paulus formanet den kristne til også at regne dette for sin sande identitet. På en måde er slavemetaforikken en karakteristik af det at være levende for Gud. Den beskriver dele af det at være død for synden, men levende for Gud.

Vi kan derfor undre os over, når vi går til Rom 6, 12-23, at Paulus i samme sætning taler om at være fri og slave jf., v. 18. Ønsket er nu at undersøge denne slavemetaforik nærmere. Jeg vil inddele eksegesen i tre dele, med v. 12-14, 15-19 og 20-23. Der er visse elementer i hver sektion, som bidrager til forståelsen af slavemetaforikken, som vil blive opsummeret undervejs.

Det er nødvendigt med bevidsthed om, på den ene side, at begrænsning er nødvendig ift. opgavens fokus og, at en konsekvens af dette er, at man i eksegesen ikke kan gå i detaljer med alting. På den anden side, at teksten er en enhed, som gør det svært at bestemme, hvad bidrager mest til opgavens fokus. Her vil jeg gøre valg undervejs i eksegesen og lade nogle områder være mindre behandlet end andre.

Når vi er færdige med eksegesen kan vi se, hvordan Paulus anvender slavemetaforikken. Da kan vi gå videre i næste del og inddrage det komparative materiale i en diskussion, som kan være med til at give os en skærpet og større forståelse for slavemetaforikken.

3.2 Oversættelse

12. Lad derfor ikke synden herske i jeres dødelige legeme, som resulterer i, (at I) adlyder dets lyster. **13.** Stil heller ikke jeres lemmer til rådighed, som redskaber¹²⁶ for synden til uretfærdighed, men stil jer selv til rådighed for Gud, som levende af døde, og jeres lemmer som redskaber for Gud til retfærdigheden. **14.** For synden skal ikke herske over jer, for I er ikke under loven, men under nåden. **15.** Hvad da? Skal vi synde, fordi vi ikke er under loven, men under nåden? Må det aldrig ske! **16.** Ved I ikke, at den, for hvem I stiller jer selv til rådighed som slaver til lydighed, er I slaver for og viser lydighed, enten syndens til døden eller lydighedens til retfærdigheden. **17.** Men tak til Gud, at I var syndens slaver, men blev lydige af hjertet mod det læremønster,¹²⁷ I blev overgivet til. **18.** Og befriet fra synden er I blevet slaver for retfærdigheden. **19.** Jeg taler menneskeligt på grund af jeres køds svaghed. For ligesom I stillede jeres lemmer til rådighed, som slaver, for umoralen og lovløsheden til lovløshed, således skal I nu stille jeres lemmer til rådighed, som slaver, for retfærdigheden til helligelse. **20.** For når I var syndens slaver var I frie fra retfærdigheden. **21.** For, hvilken frugt havde I da, af hvilken I nu skammer jer? For enden af disse er død. **22.** Men nu, når I er blevet befriet fra synden og blevet slaver for Gud, har I jeres frugt til helligelse, og enden er evigt liv. **23.** For syndens løn er død, men Guds gave er evigt liv i Kristus Jesus, vores herre.

¹²⁶ Kan også oversættes med våben

¹²⁷ Kan også oversættes med læreform

3.3 Eksegese af v. 12-14

v. 12

"Lad derfor ikke synden herske" (Μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία) Med derfor (οὖν) drager Paulus en konklusion fra det forrige. Den drages fra indikativten i v. 11 "I er døde for synden, men levende for Gud i Kristus Jesus".¹²⁸ Paulus har i første del af kapitlet beskrevet det, som ligger til grund for sin formanings om ikke at lade synden herske.¹²⁹ Imperativten bygger på indikativten. Imperativten er formaningen, mens indikativten er begrundelsen for formaningen. Den kristne har viljen til ikke at lade synden herske, idet han er død fra syndens magt, men formanet nu også til at implementere og aktualisere denne vilje.

Karakteristikken af den nye person er, at han lever for Gud, ligesom Kristus lever for Gud, jf. v. 10-11 "Det liv han lever, lever han for Gud" (ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ), hvor Paulus umiddelbart efter formaner de kristne om, "således" (οὕτως) skal den troende også "regne" (λογίζεσθε) sig for "[værende] død for synden, men levende for Gud" ([εἶναι] νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ ζῶντας δὲ τῷ θεῷ). Dette skete i dåben. Brugen af passiv viser, at Gud står bag handlingen i dåben. Personen har ikke virket det. Gud har "i Kristus" (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) forenet den kristne "med ham" (συνετάφημεν αὐτῷ) "gennem" (διὰ) dåben. Foreningen skete i dåben. Man kan sige, at så stærk eller så virkelig er foreningen med Kristus, at Paulus vælger at sammenligne den kristne med Kristus sådan, at ligesom Kristus lever for Gud, således også den kristne.

Der er også sket noget nyt ift. synden. Før dåben var personen syndens slave. Her i v. 12 appellerer Paulus til de kristnes vilje med "lad ikke synden herske" og "adlyd dets lyster". I kontrast til personen, mens han var slave for synden, som "levede i synden", som ikke havde viljen til at modstå syndens magt. Personen ville måske ikke altid gøre syndige handlinger, men at modstå dens magt havde han ikke viljen til. Derimod har den kristne fået en ny vilje, som ikke vil synden. Det forklarer Paulus dels ved det, der er sket med "det gamle menneske" og "frigørelse fra synden" (v. 6-7) og dels ved at appellere til den nye vilje i den kristne i dette vers. Den kristne har fået en ny vilje til at modstå syndens magt og her formaner Paulus den kristne til at implementere dette i hele sit liv.

¹²⁸ Schreiner 1998: 322, og ikke fra imperativten "regne" (λογίζεσθε). Imperativten bygger på indikativten.

¹²⁹ Se afsnittet om nærkontekst i 1.9.5. for en beskrivelse af den kristne som levende for Gud.

Det gamle menneske kan ikke længere bruges som beskrivelse af den kristne, men i stedet beskrives han som en person, der lever et nyt liv (6, 4). Ligesom Kristus lever for Gud (v. 10) skal den kristne også regne sig for levende for Gud (v. 11). Den kristne er ikke længere "det gamle menneske", men et nyt menneske. Ikke længere syndens slave og lever derfor ikke i synden. Den kristne har en ny vilje, han vil ikke synden, fordi han er frigjort fra den. På baggrund af Guds handling med den kristne, som er en reel virkelig forening med Kristus, i dåben, beskriver Paulus i det følgende, hvordan den troende nu skal blive det, han allerede er. Han er levende for Gud, og skal derfor regne sig som levende for Gud. Den nye vilje, som den kristne har fået af Gud i dåben ved foreningen med Kristus er en identitet, som skal stadfæstes, aktualiseres og realiseres i den kristne.

Syntaktisk set er synden subjekt for verbet, men meningsmæssigt rettes formaning til de troende. Når den troende er død for synden, men levende for Gud, skal de ikke lade synden herske. Når synden ikke har magten, skal den troende ikke lade den få magten over sig igen. Der er altså ikke tale om syndfrihed i den forstand, at synden er borte. Det går imod Paulus' formaning om ikke at lade synden generobre magten. Bedre er det at forstå, som at synden som herredømme har mistet magten, fordi der er en ny herre, nemlig Kristus.

For videre at redegøre for termen "herske" (βασιλεύτω) vil jeg her inddrage nogle fortolkere, som har haft forskellige forklaringer på, hvordan Paulus bruger det. Cranfield mener, at det skal forstås sådan, at synden ikke forsatskal få lov at herske, uden modstand fra den kristne i dagliglivet,¹³⁰ jf. også Fitzmyer.¹³¹ Schreiner mener, at Paulus giver en formaning til troende om ikke at lade synden herske.¹³² Disse forklaringer synes at have det til fælles, at de ikke lægger så megen vægt på frigørelsen fra syndens magt, men i stedet, at synden forsats har magt over den kristne, som så formanet til at bekæmpe dens magt. Er det det Paulus mener? Dunn forstår Paulus sådan, at syndens magt skal modstås kontinuerligt.¹³³ Käsemann forstår den kristne, i sin legemlige tilværelse, som værende på en arena, hvor forskellige magter kæmper, hvorpå ethvert individ er indfanget, tilhørende den ene eller den anden herre, som man repræsenterer aktivt og passivt.¹³⁴

¹³⁰ Cranfield 1975: 316

¹³¹ Fitzmyer 1993: 446, at døbte kristne kan være under syndens magt.

¹³² Schreiner 1998: 322

¹³³ J. Dunn 1988: 336

¹³⁴ Käsemann 1980: 176,

Jewett forklarer det som, at Paulus mener de romerske kristnes handlinger reflekterer den fortsatte effekt af synden.¹³⁵

Jeg har argumenteret for, at det er bedre at forstå Paulus sådan, at synden ikke længere har magten, idet relationen til den er brudt pga. foreningen med Kristus. Den kristne er frigjort fra synden. Og derfor skal de kristne gøre det til deres praksis, ikke at lade synden generobre magten.¹³⁶ De skal blive, hvad de allerede er. Det betyder, at de skal implementere den nye virkelighed, så det udmønter sig i praksis.

For det første beskrives den troende som en person med en ny vilje og det er over denne nye vilje, som synden ikke skal få magten igen. Syndens herredømme eller syndens magt er brudt, hvilket vi har set tidligere.¹³⁷ Betydningen af Paulus' tænkning i indikativ og imperativ er, at han først skildrer den virkelighed, den troende er i pga. foreningen med Kristus. På denne virkelighed kommer befalingen om, at de troende skal implementere denne virkelighed. Imperativen bygger på indikativen. Og det er i den troendes vilje, at denne nye virkelighed skal implementeres.

"I jeres dødelige legeme" (ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι) angiver stedet, hvor synden ikke skal herske. Grunden til at synden stadigvæk er en reel fare er, at kristne har et dødeligt legeme. Det skal ikke forstås begrænset til den fysiske krop. Det kan det ikke være, dels fordi synden ikke kan begrænses til det fysiske, idet den også omfatter misundelse, hidsighed, jalousi og splid, og dels pga. parallelismen mellem "jeres lemmer" og "jer selv" (v. 13). Det er mere sandsynligt, at Paulus her referer til hele personen, inklusiv krop.¹³⁸ Kroppen er nødvendig til udførelsen af syndige handlinger.

"Som resulterer i at I adlyder dets lyster" (εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ). Hvis ikke de modstår synden, som stadig er til stede, så vil de igen adlyde den og komme under dens magt. Formålet med at formane de kristne til at blive det, de allerede er, er umiddelbart for at få dem til at indse dette. Imperativen forudsætter nemlig syndens

¹³⁵ Jewett 2007: 409 viser til, at det ikke kan afgøres udelukkende ved grammatisk analyse af almindelig brug af imperativ, da Paulus ikke bruger det på samme måde overalt, men ved at redegøre konteksten og brugen af negationen.

¹³⁶ D. J. Moo 1996: 381–82: Viser, at mange grammatikere tilbageviser den udbredte forståelse (nr 1), at præsens indeholder nuancen, at man skal holde op med en handling man er i gang med (Note 153). Følger her Fanning, som skelner mellem "specifikke" og "generelle" bud, hvor aorist oftest bruges for det første og præsens for det sidste og derfor her forståelsen "gør det jeres praksis ikke at lade".

¹³⁷ Se afsnit 1.8.5.

¹³⁸ Schreiner 1998: 323: Argumentet er: Parallelisme i v. 13 mellem "jeres lemmer" og "jer selv". "Dets lyster" kan ikke begrænses alene til kropslige, da det indeholder misundelse, jalousi og splid.

forsatte tilstedeværelse hos den kristne.¹³⁹ Den kristne er ikke under syndens magt, er ikke dens slave, men alligevel er synden til stede som en magt, der truer med at generobre magten. Imperativen bygger på indikativen.

Lysterne viser menneskers afhængighed af at få tilfredsstillet sine lyster, både kropslige, emotionelle, sociale og religiøse. Dette kunne misforstås og begrænses til seksuel umoral eller andre kropslige syndige lyster, men Paulus fokuserer på lysterne og ikke på det lysterne længes efter. Man kunne derfor både tale om lyst efter syndige handlinger, som de formaner til at afstå fra, men i ligeså høj grad er der tale om uforholdsmæssig længsel efter gode ting.¹⁴⁰

Lydighed viser, at der er tale om binding til noget. Dette kommer han især ind på i v. 16, hvor slavemetaforen for alvor udfoldes, hvor vi kan se, at den man stiller sig til rådighed for og viser lydighed, er man også tvunget til at slave for, som udtrykkes ved lydighed. Her forklarer han, at hvis ikke de kristne implementerer den virkelighed, at de er døde for synden, men levende for Gud, så vil det resultere i, at de adlyder lysterne. Deres frihed fra syndens magt skal aktualiseres, for ellers vil det ske, at de igen vil komme under dens magt. En forsæt lydighed mod synden vil resultere i, at de adlyder synden. Den kristne har en frihed til ikke at adlyde syndens diktater, fordi han ikke længere er syndens slave, men når og hvis han adlyder dens diktater, så ender det med en binding til synden. Den kristne ville i givet fald vælge i frihed, men ende i binding og ufrihed. Af den grund og fordi den fare er til stede kommer Paulus med formaning om ikke at lade synden herske.

v. 13

Paulus kommer med en udfoldelse af formaning i v. 12 med "stil heller ikke...men stil" (μηδὲ παριστάνετε... ἀλλὰ παραστήσατε). Der gives ikke nogen middleposition. Neutralitet eller et alternativ herredømme gives ikke som en mulighed. Enten stiller man sig til rådighed for synden eller for Gud. Som en uddybelse er der en tilknytning mellem de to formaninger "lad ikke synden herske" og "stil ikke, men stil". Som omtalt i v. 12 vil det at lade synden herske komme til udtryk ved at adlyde lysterne. μηδὲ bruges til at forsætte formaning som en udfoldelse af formaning, han lige har givet. Ved ikke at

¹³⁹ Jf. 7, 17 "synden, som bor i mig" (ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἀμαρτία). Forudsat, at Paulus her giver en karakteristik af sine oplevelser med kampen mod synden, efter, at han er blevet kristen. Jo mere han prøver at efterleve retfærdigheden, eller mere bundet han bliver til den, desto mere oplever han synden true.

¹⁴⁰ Jf. kap 1, 24 hvor syndens essens er "hjerterets begær" (ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν).

stille sig til rådighed for synden gør de kristne modstand mod syndens magt, så den ikke får lov at overtage magten igen. Derimod, hvis de stiller sig til rådighed for synden, som de gør ved at adlyde lysterne, så ender det med binding og lydighed mod synden. Da har synden overtaget magten igen. Derfor formaner de til at stille sig til rådighed for Gud, som levende.

I første sætning er verbet "stil" i præsens (παριστάνετε), men i anden sætning er "stil" i aorist (παραστήσατε). Cranfield mener, at der ligger en nuance i denne forskel, at det indikerer en begyndelse (ingressiv aorist) på det nye liv i kontrast til det gamle,¹⁴¹ mens andre mener denne nuance ikke er der, hverken i verbets tempos eller i konteksten¹⁴². Derimod viser konteksten på den ene side, at fordi den kristne er befriet fra syndens herredømme og allerede står til rådighed for Gud, kan Paulus formane dem til at stille sig til rådighed for ham. På den anden side, at hvis ikke de stiller sig til rådighed for Gud, så er det fordi de stiller sig til rådighed for synden, hvilket vil vise sig ved binding til synden, som leder ind i slaveri for synden.

Hvad de, i første sætning ikke skal stille, men i anden sætning skal stille beskriver Paulus med "jeres lemmer [som] redskab/våben" (τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα). At begrænse det til kropslige lemmer er at begrænse omfanget af personen, som Paulus her bringer formaningen imod. I stedet er det forslag, som flere har, at det er enhver naturlig kapacitet,¹⁴³ bedre, da det passer bedst med parallelismen i 13b med "jer selv" og "jeres lemmer". Betegnelsen "det gamle menneske" var karakteriseret ved, at hele personen var under syndens magt. Efter dåben er hele personen frigjort fra syndens magt.

Hvorvidt ὅπλα skal forstås som redskab eller våben er ikke nemt at afgøre, da ordet kan have begge meninger.¹⁴⁴ Til grund for, at det er ethvert redskab, er brugen af slavemetaforen i konteksten.¹⁴⁵ Som redskab kunne man forestille sig en slave som et redskab, der udfører et arbejde for sin herre. Til grund for våben er tilknytningen til at "herske" (βασιλεύτω).¹⁴⁶ Som våben kunne man forestille sig en person sammenlignet

¹⁴¹ Cranfield 1975: 305

¹⁴² Schreiner 1998: 324: Jf. Moo s. 385

¹⁴³ D. J. Moo 1996: 384: Jf. Dunn s. 337 og Cranfield s. 318., da synden ikke kan begrænses til kropslige lemmer

¹⁴⁴ Bauer 2001: 716, foreslår redskab for Rom 6,13a.

¹⁴⁵ Cranfield 1975: 318, nævner dog, at Paulinsk brug favoriserer våben, som kan knyttes til verbet βασιλεύτω. Ifølge Jewett er det klart, at Paulus her bruger våben og at det skal forstås i konteksten af romersk militær magt, som var central for Romerriget og adressaterne i brevet. Våben blev brugt i Roms tjeneste til at undertvinge eller ødelægge andre jf. Jewett 2007: 410

¹⁴⁶ D. J. Moo 1996: 384

med et våben, der bruges i krigsførelse. Hverken semantisk eller i konteksten kan vi afgøre definitivt, hvilken betydning Paulus tillægger det, da han bruger billedsprog fra begge områder, slaveri og militært. Schreiner har nok ret i, at det ikke får den store meningsmæssige konsekvens om det er våben eller redskab, da det mere handler om de kristnes bevidste valg om at stille sig til rådighed.¹⁴⁷ Det er ikke nødvendigt at afgøre om det er redskab eller våben, da meningen er klar uanset. Uanset om talen er om en konge, slavemester eller herre, så må de kristne være bevidst om, hvem de stiller sig til rådighed for. Er det muligt, at Paulus har brugt først én metafor og så en anden? Det er ikke utænkeligt, at han kan bruge metaforer fra forskellige virkelighedsscenarier. Formålet med det er klart uanset, nemlig, at han vil have de kristne, med hele deres personlighed, at lade være med at stille sig til rådighed for synden, fordi de er befriet fra dens magt.

Videre beskrives det, de ikke skal stille sig til rådighed for, samt formålet, med "for synden, til formålet uretfærdighed" (ἀδικίας τῇ ἀμαρτίᾳ). Uretfærdighed er ikke possessivt knyttet til synden, men en formålets genitiv "til/for uretfærdigheden".¹⁴⁸ Uretfærdighed kan forstås enten som en magt eller etisk. Til grund for, at det er en magt er, at der i konteksten er tale om slaveri, som man slaver under.¹⁴⁹ Til grund for den etiske er også konteksten, men der henvises til, at der er tale om to slags retfærdigheder, som er uløseligt forbundet med hinanden.¹⁵⁰

I hvilken betydning bruges udtrykkene "retfærdighed" (δικαιοσύνη) og "uretfærdighed" (ἀδικία) i dette afsnit og hvordan kan vi afgøre det? Selvom leksikalsk bestemmelse, ved at se i ordbogen, kan være klargørende, kan et ords betydning i en bestemt kontekst ikke alene bestemmes ad den vej, da ord kan have forskellig betydning i forskellig kontekst. En god måde at definere ord på i en given kontekst er ved kontraster, hvilket vi har i vores afsnit.¹⁵¹

¹⁴⁷ Schreiner 1998: 324

¹⁴⁸ Cranfield 1975: 318, jf. Schreiner s. 324.

¹⁴⁹ Schreiner 1998: 324

¹⁵⁰ D. J. Moo 1996: 386, se note 182. Den første retfærdighed, som Paulus har præsenteret i kap. 1-5, hvor mennesket intet kan bidrage til, men som karakteriseres som gave. Og den anden, som karakteriseres, i v. 16, som resultatet af lydighed. Han vedkender dog, at retfærdighed skal forstås som magt, men må også forstås etisk, idet det konnoterer specifikke handlinger.

¹⁵¹ Cotterell og Turner 1989: 178-81, ordopstilling og etymologi kan bruges til at bestemme ords mening, men kan ikke regnes med. Med kontrast mener de, at når vi skal definere et ord, skal vi se på andre ord i konteksten, der relaterer til dette ord.

Lad os først se på uretfærdighed. Leksikalsk kan det være en uretfærdig handling.¹⁵² Ser vi på tekstafsnittet, hvilke ord vi kan finde, som kan kaste lys over hans brug af ordet, så er der relationen til synd og dets lyster.¹⁵³ Ved at stille sig til rådighed for syndens diktater fører det til uretfærdige handlinger. I v. 19 får vi en yderligere karakteristik i form af "urenhed" (ἀκαθαρσία) og "lovløshed" (ἀνομία). Videre karakteriseres frugten af slaveriet under uretfærdigheden med noget, de skammer sig over, samt noget, der fører til død. Altså karakteriserer Paulus livet under syndens magt med konkrete syndige handlinger.

Lad os så se på retfærdighed. Leksikalsk kan det være retfærdig handling, som Gud kræver.¹⁵⁴ Ser vi på tekstafsnittet, er der samme mønster som før. Retfærdighed står relateret til Gud. Ved at stille sig til rådighed for Gud fører det til retfærdige handlinger. Altså en etisk retfærdighed. Endvidere karakteriseres retfærdighed ved frugter "til helligelse" (εἰς ἁγιασμόν) og evigt liv. Derudover er selve kontrasten til uretfærdigheden med til at definere retfærdigheden som en etisk retfærdighed, idet der er tale om retfærdighed i konkrete handlinger, som opfylder Guds vilje.¹⁵⁵ Dernæst viser Rom 7, 12 og 13, 8-10 også at Paulus opererer med forståelsen af retfærdigheden som opfyldelsen af Guds vilje. Retfærdigheden i denne forbindelse er udtryk for Guds vilje. Budet er retfærdigt. Opfyldelsen af loven siger han, er at elske andre i 13, 8.

Med "som" (ὥσει) udtrykkes forskellen mellem den negative og positive formaning "for Gud, som levende af døde" (θεῷ ὥσει ἐκ νεκρῶν ζῶντας). I foreningen med Kristus er de troende døde for synden og blevet levende (v. 11). ὥσει har kausal betydning¹⁵⁶ og skal derfor forstås som "som I er" og ikke komparativ betydning¹⁵⁷ med forståelsen "som om I er". Den forening med Kristus, som har fundet sted, nemlig i dåben, danner nemlig grundlag for formaningerne. De er levende og skal derfor stille sig til rådighed for Gud **som** levende. Paulus forbyder altså, at troende stiller sig til rådighed for syndens magt som våben, hvor formålet er uretfærdighed. Imperativen bygger på indikativen.

¹⁵² Louw og Nida 1988 jf. 88.21. Bauer foreslår kvaliteten af uretfærdighed (Bauer 2001: 20)

¹⁵³ Jf. Rom 1, hvor Paulus har defineret uretfærdighed som overtrædelse af Guds bud.

¹⁵⁴ Louw og Nida 1988 jf. 88.13. Bauer foreslår kvaliteten af eller karakteristikken af retskaffen adfærd (Bauer 2001: 248)

¹⁵⁵ D. J. Moo 1996: 486, jf. forklaringen på s. 400.

¹⁵⁶ Cranfield 1975: 318

¹⁵⁷ J. Dunn 1988: 338, ordet ὥσει bruges kun her af Paulus. Hvis der er forskel ift. ὡς, så er det vægten på "som om", men det bør ikke vægtlægges sådan, at Paulus foreslår dem at lade som om de er noget, de ikke i virkeligheden er. De har del i Jesu opstandelse, men "som om" forhindrer en forståelse af forening med Kristus som noget allerede fortidigt.

I stedet byder han dem, på baggrund af foreningen med Kristus, at stille sig selv og deres lemmer til rådighed for Gud. Modsat ovenfor skal de kristnes kapacitet og ressourcer bruges som våben, hvor formålet nu er retfærdighed. Retfærdighed forstået etisk som opfyldelse af Guds vilje. Der er tale om to retfærdigheder, den ene foran Gud, som muliggør denne anden, som er retfærdig levned,¹⁵⁸ dvs. konkrete handlinger, som stemmer overens med Guds vilje og bud.

"Jer selv...jeres lemmer" (ἐαυτοὺς τὰ μέλη ὑμῶν). Her er parallelisme mellem "jeres lemmer" og "jer selv". Det er sandsynligt, at Paulus her referer til hele personen, inklusiv krop¹⁵⁹, da kroppen er redskab for handlinger. Der er tale om hele personen med en ny vilje og en syndig natur.¹⁶⁰

Hvor formålet før var for synden, til formålet uretfærdighed formaner Paulus dem til at stille sig til rådighed "for Gud...til formålet retfærdigheden" (δικαιοσύνης τῷ θεῷ). Retfærdigheden er en formålets genitiv "til/for retfærdigheden". Retfærdigheden skal forstås etisk, som opfyldelsen af Guds vilje. Ved at stille sig til rådighed for Gud, hvilket vil føre til konkrete retfærdige handlinger, vil de opfylde Guds vilje.

v.14

Her vender Paulus tilbage til indikativen, som er begrundelsen for formaningerne i v. 12-13. Med sætningen "for synden skal ikke herske over jer" (ἁμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει) udtrykker Paulus en forsikring om, at synden ikke skal herske.¹⁶¹ Der er allerede sket et magtskifte, idet den kristne er død for synden og levende for Gud.¹⁶² Synden beskrives som en magt, der har mistet magten. Det er altså et løfte om, at synden i fremtiden ikke skal herske over dem,¹⁶³ nu eller nogensinde.¹⁶⁴

Termene "under lov, men under nåde" (ὕπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν) er meget omdiskuteret.¹⁶⁵ Med denne sætning angiver Paulus grunden til, at synden har mistet

¹⁵⁸ D. J. Moo 1996: 386

¹⁵⁹ Schreiner 1998: 323: Argumentet er parallelismen i v. 13 mellem "jeres lemmer" og "jer selv". "Dets lyster" kan ikke begrænses alene til kropslige, da det indeholder misundelse, jalousi og splid.

¹⁶⁰ I Rom 7,14-25 har vi en beskrivelse af denne person som en, der har en ny vilje, men at synden bor der også. Se også Kjær 2010 "Jeg'et i Romerbrevet" for nærmere redegørelse for, at det er en beskrivelse af sig selv som kristen, vi har i 7, 14-25.

¹⁶¹ Jf. brugen af futurum i verbet "herske" (κυριεύσει).

¹⁶² D. J. Moo 1996: 387

¹⁶³ Cranfield 1975: 319

¹⁶⁴ D. J. Moo 1996: 387

¹⁶⁵ Paulus tænker ikke på lov generelt, men på lov som fordømmer syndere og argumenterer, at fordi nåde er Guds ufortjente favør må dens modsætning være fordømmelse (Cranfield 1975: 320). Nomos er moselov

magten og ikke skal herske. De er ikke "under lov", men "under nåde". Derfor kan og skal den kristne afvise syndens magt.

Argumentet for, at Paulus her taler om at være under lov, som at være under fordømmelse, som Cranfield gør, er bestemt ud fra kontrasten til det at være under nåde, som må betyde at have Guds ufortjente favør. Lovens modsætning er nåden. Kritikken er, at dette passer dårligt med konteksten, hvor Paulus lover magt over synden og det er svært at se, hvordan løsladelse fra fordømmelse skulle relaterer til 14a. Fordømmelse vedrører syndens straf, men Paulus lover sejr over syndens magt.

Argumentet for, at loven skal forstås som moselov er bedst forklaret frelses-historisk, hvor under lov er tiden under Moses, mens under nåde er tiden efter Jesu død og opstandelse. Det betyder, at når man er under lovens tidsalder er man under syndens herredømme, men nu, når man er under nådens tidsalder, kan synden ikke have herredømme.¹⁶⁶ Der er tale om loven, som den er givet af Gud og derved om dens intenderede brug.¹⁶⁷ Endvidere betyder det, at man står under en lov, som virker syndserkendelse (3,20), vrede (4,15), overtrædelse (5,13-14) og mere synd (5,20). Der er momenter, som er rigtige her. At synden bruger loven som et instrument er rigtigt. Men man kan kritisere og sige, at det, at loven virker syndserkendelse, vrede og overtrædelse ikke derved giver synden magt, således at mennesker adlyder syndens diktater. Paulus bruger det, at de ikke er under lov, men under nåde som begrundelse for at synden ikke vil herske over dem. Men vrede og forbandelse er dommen over synden, men det forklarer ikke syndens magt og det at mennesker vil adlyde syndens magt. Vi kan spørge om ikke forståelsen af under lov som under moselov befinder sig inden en juridisk kategori, mens Paulus her i v. 12-14a skriver om magtkategori?

Argumentet for at forstå loven som "national engel" er, at man karakteriserer det jødiske folk som helhed under Adams tidsalder. De, d.e. israelitterne, har behandlet loven som en åndelig magt fra Gud til at være deres skytsengel. Under lov karakteriserer derfor livet under den gamle tidsalder, som det blev oplevet i Judaismen. Og siden hedninger også er modtagere af brevet var de i fare for at tro, at de måtte leve som jøder for at komme

og mener ikke det kan være legalisme eller generel lov (Schreiner 1998: 325). Nomos er moselov, men forstået som "national beskyttende engel" (J. Dunn 1988: 339-40). Nomos er religion, legalisme, en vej til frelse (Barrett står for denne tolkning, som vist af Schreiner 1998: 325). Nomos er generel lov, moselov eller naturlig lov (Murray 1968: 229).

¹⁶⁶ Schreiner 1998: 326

¹⁶⁷ D. J. Moo 1996: 388

ind i pagten, med andre ord, først at komme under loven. Paulus' pointe er, at i den nye tidsalder varslet med Jesu død og opstandelse er betingelserne for nåde blevet anderledes end, hvad de havde været under hans egen før-kristne Judaisme. Kritikken af denne tolkning er, at intet i vores tekst foreslår denne tolkning. Derudover følger det ikke, at hvis man inkluderer hedninger og nedbryder sociale hindringer, at man derved sejrer over synden. Igen, Paulus taler her om syndens magt, som ikke længere skal have magten over de kristne, fordi de er under nåden.

At forstå loven som legalisme, er at forstå den som en vej til frelse, hvor den kristne ikke længere under loven i den forstand, at når man er under nåde er man befriet fra at overholde loven, for at vinde Guds favør. Kritikken er den samme som mod den første, at det er ikke klart, at befrielse fra legalisme under loven skulle føre til sejr over synden, som er Paulus anliggende.

Jeg mener det er muligt at forstå "under loven" som generel lov.¹⁶⁸ At være under loven er at være under en ordning, som regulerer forholdet til Gud. For at forstå sætningen "ikke under lov, men under nåde", kan man se på, hvad loven kan. Det, som loven kan, er at byde og forbyde, samt udtale godkendelse og velsignelse over overensstemmelse mod sine krav,¹⁶⁹ derudover at udtale dom over overtrædelse af sine krav,¹⁷⁰ samt afsløre og overbevise om synd¹⁷¹ og opfordre og tilskynde til forværret synd.¹⁷² Derimod kan det, som loven ikke kan, kaste lys over forståelsen af, hvad "under nåde" betyder. "Under nåde" er kontrasten til "under lov".¹⁷³ Det, som loven ikke kan er at retfærdiggøre den, som har overtrådt den, samt at befri fra syndens magt, i stedet bekræfter og fremhæver loven magten.¹⁷⁴ Det er altså loven, som giver synden magten over mennesker. Nøglen er Rom 7,1-6 og 7-13. Loven vækker synden til live, synden bruger loven (budet) til at virke begær. Synden bruger det gode (budet) til at forårsage død. Endvidere må det påpeges, hvorvidt det giver mening for Paulus at tænke på moseloven som helhed, hvis majoriteten af modtagerne, som var hedninger, ikke har levet under den.¹⁷⁵

¹⁶⁸ Murray 1968: 228-9

¹⁶⁹ jf. 7, 10; Gal 3, 12.

¹⁷⁰ jf. Gal 3, 10.

¹⁷¹ jf. 7, 7; 14.

¹⁷² jf. 7, 8; 9; 11 og 13.

¹⁷³ D. J. Moo 1996: 389

¹⁷⁴ Murray 1968: 229

¹⁷⁵ D. J. Moo 1996: 388

Fordi Paulus' ærinde i afsnittet er, hvordan den kristne, efter at være befriet fra syndens magt, skal gøre det sin praksis ikke at lade synden generobre magten, så bruger Paulus "under lov" som det at være under syndens magt. At være under loven er karakteriseret som at være under syndens magt, hvilket kommer til udtryk ved en binding til synden.

Efter karakteristikken af livet "under loven" kan vi se på, hvad det betyder at leve "under nåde", idet de to begreber står i kontrast til hverandre. Især det, som loven ikke kan er med til at beskrive begrebet "under nåde". Dette hænger sammen med forståelsen af det svar, som Paulus giver til spørgsmålet stillet i v. 1-2, om det er muligt for kristne at blive i synden, *for at* nåden kan vokse. At blive i synden har vi karakteriseret som at være under dens magt, som kommer til udtryk gennem konkret syndig handling, hvilket svarer til at være "under loven". Paulus forsikrer her de kristne om, at synden ikke vil være herre over dem i fremtiden, med begrundelsen, at de er "under nåden". Men den forsikring har sin baggrund i, at de allerede er i den tilstand. At være "under nåde" er netop en tilstand. De troende kom "under nåde" i dåben. Paulus har i v. 1-11 beskrevet, hvordan foreningen med Kristus sætter mennesker fri fra syndens herredømme og "under nåde" peger derfor på denne forening.¹⁷⁶ Forholdet mellem de troende reguleres af Guds nåde og menneskers tro. Vi har set, hvad loven ikke kunne, nemlig erklære mennesker retfærdig og befri fra syndens magt. Det kan kun nåden.

3.3.1 Opsummering

For at opsummere, skal jeg her uddrage nogle aspekter af v. 12-14, som har indflydelse på forståelsen af slavemetaforikken.

For at starte ved slutningen i v. 14, henviser Paulus med "under nåde" til den tilstand den kristne er kommet under. Henvisningen er til dåben og det, som skete i dåben ift. synden. I dåben blev den kristne frigjort fra syndens magt og er ikke længere dens slave. Den kristne er ikke syndens slave, men er befriet. Her udfoldes det eksplicit, at det er det samme som at være "under nåden".

Dette er begrundelsen for, at Paulus kommer med formaningerne i v. 12-13. Han indleder v. 12 med derfor, hvilket fordrer spørgsmålet hvorfor? Fordi I er befriet, skal I nu være frie. I skal blive det, I allerede er blevet.

¹⁷⁶ Murray 1968: 229

Det kommer konkret til udtryk ved, at de kristne ikke stiller sig til rådighed for synden, men stiller sig til rådighed for Gud. Dette er igen forankret i det, som allerede er sket med den kristne. Den kristne er allerede levende for Gud. Det skete i foreningen med Kristus, i dåben, som er grunden til formaningen i v. 11 om at regne sig for levende for Gud. Paulus beskriver det hele mennesket, med alle ressourcer. Man står altså enten i tjeneste for synden og adlyder dens diktater, hvilket udtrykkes gennem bindingen til uretfærdigheden – eller man står i tjeneste for Gud og adlyder ham, hvilket udtrykkes gennem bindingen til retfærdigheden.

Det er altså især de to forhold vi skal have med os fra denne del, at for det første er den kristnes identitet karakteriseret ved at være levende for Gud, hvilket skete i dåben og som betyder frigørelse fra syndens magt. Gud stod bag handlingen og udfrielsen. Dernæst, at den kristne nu skal regne sig for levende og aktualisere dette ved at stille sig til rådighed for Gud.

3.4 Eksegese af v. 15-19

v.15

"Hvad da"? (Τί οὖν;) viser den mulige slutning fra det, Paulus har skrevet i v. 14. Når de troende er "under nåde" og forholdet til Gud reguleres af nåde og tro, hvorfor så ikke leve som man har lyst til?¹⁷⁷ Spørgsmålet er ikke nødvendigvis markør for brud i argumentationen, men for at få den til at flyde videre.¹⁷⁸ Vi kunne forstå spørgsmålet som "skal det forstås sådan, at"? Paulus indrømmer en mulig misforståelse af det han skrev i v. 14b. Paulus anvender igen et spørgsmål, som vedrører forholdet til synden, men det er ikke samme spørgsmål som i 6, 1-2. Spørgsmålet i v. 1 var, hvorvidt nåden voksede, hvis man syndede mere.

Verbet "skal vi synde" (ἀμαρτήσωμεν) er en deliberativ konjunktiv, som bruges i spørgsmål, når der er en valgsituation eller en overvejelse. Overvejelsen går, som sagt på, hvorvidt man ikke bare kan leve som man har lyst, når forholdet til Gud er et nådesforhold og ikke et lovforhold. "Fordi" (ὅτι) er kausalt og begrundet denne mulige slutning.

Konteksten i v. 14 og 16 forklarer indholdet af dette verbum. Der er ikke noget der viser, at Paulus her beskriver den kristnes mulighed for at falde for fristelsen og synde

¹⁷⁷ D. J. Moo 1996: 398

¹⁷⁸ J. Dunn 1988: 340

imod sin vilje. Verbet indikerer, at man aktivt begår synd, altså bevidste ansvarlige handlinger,¹⁷⁹ hvilket Paulus udfolder mere i v. 16. Verbet bruges her til at beskrive det forhold, som uddybes i det følgende. Det betyder, at den kristne stiller sig til rådighed eller til disposition for synden. Der er tale om, at den kristne, som er fri fra syndens magt under nåden, aktivt og bevidst indleder et forhold med synden igen.

Selvom det måske er et hypotetisk spørgsmål, som Paulus anvender til at føre argumentationen videre, så er dette et praktisk problem, som reelt kan opstå hos kristne mennesker. Det er en reel mulighed at slutte, at hvis man er under nåde, fri fra loven, hvorfor så gøre som loven befaler? Når man er fri fra loven, hvorfor så handle efter dens befalinger? Betyder det ikke frihed til synd?

”Må det aldrig ske” (μὴ γένοιτο). Det afviser Paulus kategorisk.¹⁸⁰ Fordi den kristne er frigjort fra syndens magt, skal man ikke stille sig til rådighed eller disposition for den. Den kristne har Gud som sin herre. Det er Gud, der har befriet den kristne ud af slaveriet for synden, og derfor skal den kristne stille sig til rådighed eller disposition for Gud, hvilket gøres ved, at man binder sig til retfærdigheden.¹⁸¹

v.16

Her begynder Paulus for alvor sin udfoldelse af slavemetaforen. Vi er altså ved eksegeseens højdepunkt, opgavens fokus taget i betragtning. Vi stillede spørgsmålet, hvordan skal slavemetaforikken forstås. Her udfolder Paulus den for alvor.

Vi skal her kort se på de to hovedinddelinger, man kan inddele i, når det drejer sig om forståelse af slavemetaforikken, nemlig at dens baggrund er græsk-romersk eller, at den er jødisk. Dog er der fortolkere, som nævner begge muligheder, men mener ikke det har nogen betydning ift. forståelsen af teksten.¹⁸² For overblikkets skyld gengiver jeg her Byrons fremstilling af de to fortolkningsrammer.¹⁸³

For det første, har mange fortolkere¹⁸⁴ foreslået, at Paulus står i en græsk-romersk tradition og vi bedst forstår slavemetaforikken på den baggrund. Dermed er alt ikke sagt

¹⁷⁹ J. Dunn 1988: 340

¹⁸⁰ Jf. 6, 1.

¹⁸¹ Se v. 13. retfærdighed som lig med Guds vilje.

¹⁸² Schreiner 1998: 331, se note 4, hvor han pointerer, at baggrunden, hvor slavemetaforen har sin oprindelse, ikke nødvendigvis har nogen indflydelse på tekstens mening.

¹⁸³ Byron 2003: 203

¹⁸⁴ Lyall 1984: 34–35, jf. Meeks 1983: 20–23, Fitzmyer 1993: 449, Jewett 2007: 416, Morris 1988: 261–62, Stuhlmacher 1994: 94–95 og J. Dunn 1988: 341.

om deres fortolkning af slavemetaforen, men vi nøjes her at angive deres position ift. hvilken ramme de mener den passer med.¹⁸⁵ Til trods for, at fortolkere blot nævner tilknytningen til græsk-romersk baggrund, uden videre redegørelse for hvorfor, så vil jeg her nævne de tre grunde, som Byron mener ligger til grund for denne antagelse.¹⁸⁶ Den første er, at det handler om status. Hvis det var en græsk-romersk baggrund, så ville det være en henvisning til en slaves status. Da handler det om position og ejerskab. Det, at en person er en ejendel eller selv ejer noget eller nogen. Den anden er selv-salg eller det at underkaste sig frivilligt. Igen, hvis det var græsk-romersk baggrund, ville det være en henvisning til selv-salg praksis. De førnævnte fortolkere henviser til denne praksis og anvender den til at sige, at Paulus her beskriver overgangen fra en herre til en anden, fra synd til Kristus. Og den tredje er den tilsyneladende undskyldning for brugen af slavemetaforen i v. 19.

For det andet, har fortolkere¹⁸⁷ foreslået, at Paulus står i en jødisk eller gammeltestamentlig tradition. Hermed er heller ikke alt sagt om deres fortolkning af slavemetaforen, men vi nøjes her med at angive deres position ift., hvilken ramme de mener den passer med.¹⁸⁸ Den første er, at Paulus ikke giver andre alternativer end synden og Gud. Og han giver heller ikke mulighed for neutralitet. Dette passer med en GT baggrund, hvor Gud er israelitternes store udfrier, som bruger Moses til at lede folket ud af Ægypten. Det samme ses ved genkomsten fra Babylon. Det andet er, at der er en stærk henvisning til udfrielse af slaveriet. Det er ikke kun tale om frivillig selv-salg. Dette betoner Guds handling i dåben. For det tredje fokuserer Paulus på lydigheden som det, der på den ene side er noget den kristne viser, men også noget, som den kristne er bundet til, altså noget Gud kræver. Dette svarer til en GT baggrund, hvor folket lover trosskab mod deres udfrier, men også noget, Gud kræver. For det fjerde er der en stærk betoning af at slaveri er positivt og er menneskers ultimative mål. Der er ikke tale om kontrast mellem frihed og slaveri, men friheden er netop slaveri for Gud.

¹⁸⁵ F.eks. siger Dunn, at slavemetaforikken kan ikke appliceres som parallel til alle livets aspekter: J. Dunn 1988: 354.

¹⁸⁶ Byron 2003: 207–8. Byron selv er fortaler for at forstå Paulus med jødisk baggrund, men jeg mener hans fremstilling er anvendelig.

¹⁸⁷ Kasemann 1980: 179–80, jf. N. T. Wright 2013: Kap 11, Brendan Byrne 1996: 201 og Murray 1968: 231

¹⁸⁸ Byron 2003: 211–12. Byron nævner, at på trods af henvisninger til græsk-romersk slaveribaggrund, så er der bred enighed om, at kontrasten i teksten er ikke mellem slaveri og frihed, men mellem slaveri for den ene eller den anden herre.

Her er det nok at have peget på de to generelle brede rammer for, hvilken slavemetaforikken fortolkes. Vi skal nu se nærmere på selve teksten i Rom 6 for at se, hvad Paulus siger. Senere, i diskussionen, vil det komparative materiale blive inddraget for at se om det kan give en større og skærpet forståelse af slavemetaforikken.

Udover "slave" (δοῦλος) i diverse former er der ord, som man forbinder med slaveri. Det at stille sig til rådighed for den man er i tjeneste for. At være lydigh mod nogen eller noget. At være bundet og at blive sat fri. Selvom slavemetaforen for alvor udfoldes her, så har den været gennemgående gennem hele teksten. Det, vi har set indtil nu, er også med til at kaste lys over Paulus' brug af slavemetaforen og dermed også til vores forståelse af den. I det følgende skal vi se på brugen af slavemetaforen og se, hvordan den bruges til at beskrive aspekter ved den kristnes liv, som Paulus tidligere karakteriserede som at være levende for Gud.

Hvad refereres der til med spørgsmålet, som Paulus stiller: "eller ved I ikke, at...?" (οὐκ οἴδατε ὅτι...)? Hvilken meningsmæssig betydning får det for forståelsen af Paulus' brug af slavemetaforen om det er en reference til kristne menneskers kendskab til slaveri? Det er en mulighed, at Paulus henviser til deres kendskab til slaveri. Men jeg mener snarere det er en reference til en fælles viden i den kristne menighed i Rom. Det er noget, de kender fra deres erfaringer som kristne.¹⁸⁹ For vi kan spørge, hvad mere kunne han opnå ved at referere til deres kendskab, ud over det han selv forklarer videre i verset og i afsnittet?

Paulus sigter, som sagt, til en fælles viden hos de kristne modtagere af brevet og deres egne erfaringer som kristne. Spørgsmålet var jo "skal vi synde"? Eller med andre ord, hvorfor ikke leve som man har lyst, når man er fri af loven?¹⁹⁰ Paulus anvender slavemetaforen til at stille modspørgsmålet "ved I ikke, at den I stiller jer til rådighed for – enten synd eller Gud¹⁹¹ - må I også vise lydighed mod"?

For overblikkets skyld vil jeg redegøre for sætningen i to dele. Den første er at stille sig til rådighed for synden og anden del er at stille sig til rådighed for Gud. Paulus beskriver

¹⁸⁹ Cranfield 1975: 300, de kristne har haft kendskab til en almindelig kristen lære, se note 1, både mht. forståelse af dåb som dåb til Kristi død og derfor sandsynligvis også til erfaringer som nævnt i v. 16.

¹⁹⁰ Se v. 15

¹⁹¹ I v. 16 bruges lydighed, i v. 18-19 bruges retfærdighed (også v. 13) og i v. 22 bruges Gud. Selvom Gud ikke er eksplisit nævnt her er der intet modsætningsforhold mellem lydighed, retfærdighed eller Gud, men heller er de udtryk der fremhæver forskellige aspekter ved samme virkelighed, som den kristne er bundet til. Synden er modsætning for alle disse tre (v. 16; 17; 18; 20 og 22).

sådan set begge disse på en gang, men jeg ønsker at sætte ord på og beskrive begge aspekter.

Lad os se på teksten. Vi har en relativsætning, som er trukket frem i sætningen, "for hvem, I stiller jer selv som slaver, med resultatet lydighed" (ὅτι παριστάνετε ἑαυτοὺς δούλους εἰς ὑπακοήν.) "For hvem" (ὅτι) er enten synden eller Gud¹⁹². Verbet "stiller jer" (παριστάνετε) er i præsens indikativ og har durativ betydning, hvoraf vi ser, at Paulus beskriver en proces, hvor en troende stiller sig til rådighed, for noget, over tid. "Som slave" (δούλους) står som objektsprædikat, mens "til lydighed" (εἰς ὑπακοήν) er brugt for at angive målet eller resultatet, hvor slaveriet fører til. Lydigheden indebærer villighed¹⁹³, underkastelse¹⁹⁴ og at være bundet.

Denne relativsætning er første led i beskrivelse af den proces, det er, at stille sig til rådighed for synden. Med verbet udtrykkes, at man vedvarende stiller sig til rådighed for synden. Altså, hvis en person begår syndige handlinger over tid, så fører det til binding til synden.¹⁹⁵ Dette udtrykkes ved objektsprædikatet "som slave" og resultatet "til lydighed" i relativsætningen. Paulus skriver imod dette. Han opfordrer de kristne i Rom til at tænke sig om og om ikke at være naive om, hvordan forholdet til synden fungerer. Hvis man vælger at begå konkrete syndige handlinger, så skal man vide, at på trods af, at det gøres ved en vis frihed i starten af processen, så fører det til en binding til denne synd. Vi får altså en beskrivelse af, hvordan synden fungere som magt, på trods af at den ikke har magten over den kristne. Magten udtrykkes som binding. Man gør noget, men med tiden er man bundet til det.

Andet led i processen er, at man, efter, at man har stillet sig til rådighed, også må være slave for og vise lydighed. Dette beskrives ved næste sætning. "Må I (også) være lydige, som slaver" (δοῦλοί ἐστε ὅτι ὑπακούετε). Paulus beskriver videre, hvordan det, uden undtagelse, følger, at det, man stiller sig til rådighed for, som slave og viser lydighed, vil man også blive slave for og skylde lydighed. Vedvarende fastholdelse af sit valg fører til, at man bliver bundet af det valg. En slave har kun en mulighed – lydighed.¹⁹⁶

¹⁹² Her bruges ikke Gud, men lydigheden. Både synden og lydigheden er possessive genitiver. Derfor suppleres der med "slave", sådan, at det hedder syndens slave og lydighedens slave.

¹⁹³ Cranfield 1975: 322

¹⁹⁴ Schreiner 1998: 331–32

¹⁹⁵ D. J. Moo 1996: 398. Habituel lydighed konstituerer eller leder til slaveri. Man bliver bundet til det man aktivt binder sig til.

¹⁹⁶ J. Dunn 1988: 342

Hvordan skal denne lydighed forstås? Er der tale om lydighed forstået som tro¹⁹⁷ eller indikerer lydigheden moralske handlinger?¹⁹⁸ Lydighed skal ikke begrænses til tro, fordi Paulus er optaget af konkret adfærd og derfor skal det forstås som konkret moralsk handling der er i overensstemmelse med Guds vilje.

Hvis en kristen har valgt synden og vedvarende begår syndige handlinger, hvilket i første led betød, at man var en slave og viste lydighed, så beskriver andet led, hvorledes denne slavetilstand under syndens magt vil føre til, at man helt kommer under syndens magt og bliver dens slave og skylder synden lydighed. Den kristne valgte i starten frit at indlede et forhold ved vedvarende fastholdelse af syndige handlinger, men denne fastholdelse betød først binding og til sidst underkastelse under syndens magt. Den kristne var befriet fra syndens magt, men er nu igen kommet under syndens magt og skylder at adlyde syndens diktater.

Til sidst beskrives det endelige resultat af slaveriet under synden. "Til" (εἰς) har resultativ betydning. Død tolkes ofte som eskatologiske død¹⁹⁹, men kan også forstås som åndelig død her i tiden.²⁰⁰ Jeg mener der er tale om begge aspekter, også i konteksten. Den eskatologiske død er den ultimative adskillelse fra Gud, hvilket beskrives nærmere i v. 23. Men den åndelige død i tiden er udtrykt gennem fastholdelse af position under syndens magt, hvilket konkret kommer til udtryk gennem lydighed mod synden, som beskrives videre ved lovløshed og urenhed i v. 19. Dette er en gentagelse af budskabet i v. 13, men derudover en uddybelse.

Hvilken betydning har dette for den kristnes nye vilje, som man fik i dåben? Som er bundet til Gud? Det betyder, at den nye vilje kan fornyes eller brydes. Paulus beskriver her processen, i to led, hvorved den bliver brudt. Derudover beskrives også et andet forhold, nemlig forholdet til Gud, selvom Paulus ikke anvender Gud her, men lydigheden. På mange måder er det samme beskrivelse, Paulus anvender på at stille sig til rådighed for synden som for lydigheden. Men alligevel er der ikke et eksakt antitetisk forhold mellem synden og lydigheden, hvilket vi skal vende tilbage til.

¹⁹⁷ Schreiner 1998: 331 For at vise, at livet under Guds nåde karakteriseres ved lydighed, som er specifik og konkret underkastelse under Guds vilje. Lydighed forstået som tro (jf. 1,5 og 15,18). Jf. Kasemann 1980: 180

¹⁹⁸ D. J. Moo 1996: 399

¹⁹⁹ Cranfield 1975: 332, se note 3, den eskatologiske død er stadig en mulig (trussel) for de døbt.

²⁰⁰ D. J. Moo 1996: 399, mener dog konteksten viser, at det er evig adskillelse mellem Gud og mennesker, som ultimativt resultat af synden.

Lad os først se på det, at Paulus befaler de kristne om at stille sig til rådighed for lydigheden. Når Paulus nu skriver til de kristne i Rom er det som kristne, at de skal stille sig til rådighed for lydigheden, fordi de allerede har denne lydighed. Gud virkede, i dåben, denne lydighed. Den er udtrykket for den nye vilje, som den kristne har. Lydigheden karakteriseres som en magt. Det ses ved, at processen er den samme som før. En proces i to dele, den første, hvor den kristne stiller sig til rådighed for lydigheden, som slave og viser lydighed. Verbet er det samme, med durativisk betydning, altså noget der sker vedvarende over tid. Når den kristne har gjort det over tid, fører det til en binding til lydigheden, hvor den kristne er lydighedens slave og skylder lydighed. Dette er en gentagelse af budskabet i v. 13, men derudover en uddybelse.

Det endelige resultat af den proces, som beskrevet ovenover beskrives i næste sætning. Man er "enten syndens (slave) til død eller lydighedens (slave) til retfærdighed" (ἤτοι ἀμαρτίας εἰς θάνατον ἢ ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην). Her er der tale om enten-eller. Som vist ovenover er neutralitet eller alternativ herre umulig. Der gives ingen mellemvej. Man er enten syndens slave eller lydighedens slave.

I lyset af, hvad det er Paulus er ude efter at svare på, så er spørgsmålet, hvorvidt tilstanden "under nåde" opfordrer til at synde. Det afvises ved at vise til konsekvenserne. Her fremhæver Paulus lydigheden for at vise til, at den troende er i en tilstand, hvor man binder sig til lydighed mod Gud, noget man vil, fordi man har fået en ny vilje, og med tiden bindes man til denne, så man adlyder og underkaster sig Guds vilje. Vi kan se, at lydigheden, på samme måde som synden, er en magt. Synden forstås stadig som en magt, men også som konkret handling.²⁰¹

"Til retfærdighed" (εἰς δικαιοσύνην) beskriver resultatet af slaveriet under lydigheden. Siden retfærdighed og død står i kontrast til hinanden. Men bruges denne beskrivelse på eksakt samme, altså er der et eksakt antitetisk forhold mellem de to? Retfærdigheden kunne referere til den endelige og evige retfærdiggørelse.²⁰² Altså retfærdighed forstået forensisk. Når eneste undtagelse måske er Gal 5, 5 er det ikke nødvendigvis retfærdighed med eskatologisk betydning her.²⁰³ Som jeg har vist og argumenteret for tidligere er det bedst at forstå retfærdighed her, som det, der leder til liv, også evigt liv. Lydigheden er ikke en lydighed af tro, som vist ovenover, men en

²⁰¹ Schreiner 1998: 331–32

²⁰² Cranfield 1975: 322, se note 4, argumentet er kontrasten til død.

²⁰³ D. J. Moo 1996: 400, undtagen Gal 5,5 måske

lydighed karakteriseret ved moralskhandling, som viser at, retfærdighed anvendes i etisk betydning, om en måde at leve på, som fører til evigt liv. Retfærdigheden er da lig med opfyldelsen af Guds vilje.

Spørgsmålet i v. 15, om man kan synde, afviser Paulus ved at forklare konsekvenserne. Vedvarende fastholdelse af syndige handlinger resulterer i binding til synden, hvilket resulterer i død. Derimod er den kristne levende. Det betyder først, at man er bundet i sin nye vilje til lydighed mod Guds vilje og bud. Dette fører til, at den kristne bliver bundet til retfærdigheden. Et liv i binding til retfærdigheden resulterer i liv, også evigt liv. Her gentager Paulus v. 13, at det, der allerede er den kristnes virkelighed i dåben, skal implementeres i viljen, at de stiller sig til rådighed for Gud og at denne implementering fører til slaveri, via viljen.

Men det må så endvidere betyde, at når kristne ikke implementerer denne virkelighed i deres praksis, så er det fordi de stiller sig til rådighed for nogen eller noget andet, som i sidste ende er syndens magt. Hvis en kristen på den ene side vedvarende fastholder synden, så ender det med, at synden generobrer magten. På den anden side, hvis ikke man stiller sig til rådighed for Gud, og den førnævnte proces finder sted, så betyder det, at man tror man er neutral, men ser ikke, at man faktisk stiller sig til rådighed for synden.

v.17

"Men tak til Gud" (χαρίς δὲ τῷ θεῷ). Takken er ikke henvendt til de kristne i Rom, men til Gud. På trods af, at de har været syndens slaver, har de været lydige af hjertet.

"At I, der var syndens slaver, (nu) har været lydige af hjertet" (ὅτι ἦτε δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας). Han takker for, at de, der engang var²⁰⁴ syndens slaver, er blevet lydige (aorist) af hjertet.²⁰⁵ Han takker for deres lydighed som troende. Henvisningen til hjertet viser, at deres lydighed er ægte, men også, at den udspringer fra den nye vilje, som den kristne har efter dåben.

"Mod det læremønster, som I blev overgivet til" (εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδασκῆς). At de er overleveret til noget synes at passe godt med konteksten her, fordi der er tale om magtskifte. Der er således ikke tale om et læremønster som gives til de troende,

²⁰⁴ Imperfektum indikativ

²⁰⁵ Cranfield 1975: 323, ὅτι-sætningen hører logisk til sidste del af sætningen, mens grammatisk til første del. Et eksempel på parataxis.

men, at de troende overgives til et læremønster. Det er almindeligt for Paulus at bruge "overgive" (παράδωμι) med den betydning.²⁰⁶ Passiv formen i verbet viser, at det er Gud, som har overleveret de kristne. Det skete i dåben.

Men betydningen af "lære" (τύπον διδασκῆς) er udsat for debat og der er givet flere tolkninger. Af hensyn til denne opgaves fokus er det kun nødvendigt at nævne de mest sandsynlige. Det kan være "læreform" og da betyder det den fælles kristne lære, fordi der ikke er flere forskellige læreformer i NT.²⁰⁷ Det kan også betyde "læremønster", et mønster, som indeholder læren, som former de kristnes liv.²⁰⁸ Læren former dem, der er overgivet til den. Moos foreslår, at kristne er bundet til et autoritativt læremønster, som former dem, der er overleveret til det.²⁰⁹ Ifølge Gagnon kan man ikke vide noget om indholdet i læren, altså selve mønstret. Men argumenterer for, at det bekræfter Paulus tanke om den tidligere, indre forvandling, som er sket pga. evangeliet og ånden, ligeså, at Paulus mener de kristne allerede har vist lydighed.²¹⁰ I oversættelsen har jeg valgt at oversætte det med "læremønster", da jeg mener det er den bedste måde at forstå den lære, Paulus har i tankerne, og at det er en lære, som de kristne dels er overgivet til og dels former læren dem.

v.18

Hvis ikke man har lagt mærke til den paradoksale sandhed, Paulus beskriver i denne tekst, bør det springe i øjnene på os i læsningen af dette vers! Paulus konstaterer det han har sagt flere gange indtil nu, at der findes kun de to muligheder for mennesker, enten at være syndens slave eller at være Guds slave, som han alligevel har beskrevet forskelligt og her beskrives det som slaver for retfærdigheden.

Er det muligt for samme person at være fri og slave på samme tid? Paulus går længere end det, sådan som vi så i v. 16, hvor vi så, at neutralitet eller andre alternativer ikke gives som mulighed. Paulus opererer ikke med begreberne "frihed" i kontrast til

²⁰⁶ Schreiner 1998: 335, jf. Rom 1,24, 26 og 28; 1 Kor 5,5; 1 Tim 1,20. Denne brug findes også i jødisk litteratur.

²⁰⁷ ibid. s. 336. At Paulus' lære er anderledes end anden kristen lære er næsten universelt afvist.

²⁰⁸ Cranfield 1975: 324, mener det er en epeksegetisk genitiv, som former de kristnes liv.

²⁰⁹ D. J. Moo 1996: 402

²¹⁰ Gagnon 1993: 687, han sammenligner v. 11 med 17b og siger, at ligesom Paulus takker Gud for, at forvandlingen allerede har fundet sted i den kristne i det indre, og en dag vil fuldbyrdes i opstandelsen, så gør han det også her ift. de kristnes allerede viste lydighed.

"slaveri", men forener dem og siger, at den bedste frihed, den eneste sande frihed er at være slave for retfærdigheden.

"Befriet fra synden, er I blevet slaver for retfærdigheden" (ἐλευθερωθέντες δὲ ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ). Paulus beskriver nu for første gang den kristnes forhold til synden med participiet "befriet" (ἐλευθερωθέντες).²¹¹

Ved at synden og retfærdigheden er modstillet udtrykkes friheden *fra* noget, synden, samt bindingen *til* noget, "retfærdigheden" (τῇ δικαιοσύνῃ). "Retfærdigheden" er etisk.²¹² Brugen af passiv, både participiet "befriet" og verbet "gjort slaver", viser til Guds initiativ, og som tidligere vist, at Gud i dåben og troen har befriet den kristne fra syndens herredømme. Paulus beskriver betydningen af omvendelsen. Det er en frihed, som består i frihed fra syndens herredømme. Den troende er sat fri fra at adlyde syndens diktater. Men denne frihed er ikke en autonom frihed. For at denne frihed kan være en realitet, må den troende slave for noget andet, nemlig retfærdigheden. Ved bindingen til retfærdigheden, viser Paulus, at man kun er virkelig fri, når man lever i overensstemmelse med Guds vilje. Hvis man, som kristen, mener man kan være autonom fri, dvs. samtidig løs fra synden og retfærdigheden, er man naiv om, hvordan virkeligheden forholder sig, som vist i v. 16. Da vil man, måske endda uden at vide det, være syndens slave.

v.19

"Jeg taler menneskeligt pga. jeres køds svaghed" (Ἀνθρώπινον λέγω διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν). Paulus bruger et billede fra dagliglivet pga. deres køds skrøbelighed. Moo viser, at der er hovedsageligt givet tre forslag til forståelsen af dette. Først, at de har svært ved at forstå hans budskab. Dvs. køds svaghed er reference til deres forstand, og nødvendiggør en udfoldende forklaring fra Paulus, som så kommer i det følgende. Næste, at det er en hentydning til, at de er svage og det hindrer dem i at leve i overensstemmelse med retfærdigheden, som de er bundet til. For det tredje, at det er en hentydning til, at billedet er mangelfuldt, fordi det er et menneskeligt billede.²¹³ De første to sigter mod en intellektuel svaghed og den sidste mod en moralsk svaghed.

²¹¹ Af adjektivet "at være fri" (ἐλεύθερος)

²¹² Se behandling af retfærdigheden () ovenover i v. 14.

²¹³ D. J. Moo 1996: 403

Paulus undskylder ikke brugen af slavebilledet fra dagliglivet.²¹⁴ På den ene side bruger han sådan et billede, for at vægtlægge betydningen af den kristnes afhængighed af Gud. Hvis ikke Gud står bag passiven i v. 18, så er frihed umulig. Derfor kan v. 19a knyttes til v. 18. På den anden side ses en videre udfoldelse af billedet og derfor tilknytning til v. 19b også.

I anden halvdel af verset gentages samme sag som i v. 13 om at stille sine lemmer, eller sig selv, til rådighed. Der vises først til livet før omvendelse og dernæst ved det emfatiske nu til tiden som kristne. "For ligesom I stillede...så skal I nu stille" (ὥσπερ γὰρ παρεστήσατε... οὕτως νῦν παραστήσατε). Samme sag gælder. Det, som de troende engang gjorde, når de var under syndens herredømme, skal de nu gøre, når de er slaver for retfærdigheden.

"Jeres lemmer som slaver for urenheden og lovløsheden til lovløshed" (τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ τῇ ἀνομίᾳ εἰς τὴν ἀνομίαν). Før brugte de sine lemmer, forstået som det hele menneske, som slaver for urenhed (ἀκαθαρσία) og lovløsheden (τῇ ἀνομίᾳ). Urenheden referer i Paulus oftest til seksuel synd,²¹⁵ men kan her ikke nødvendigvis begrænses til det. Lovløsheden betegner generel syndig adfærd. Præpositionen "til" (εἰς) viser resultatet for et liv hengivet til urenhed og lovløshed. Det resulterer i forsat og intensiveret lovløshed. De to begreber skal nok ikke adskilles for meget, men karakteriserer den ikke kristnes liv. At begge begreber angives som det, den ikke kristne slaver for, indikerer at de nok ikke skal adskilles, men forstås som samlet beskrivelse af deres tidligere levned.

Og beskrivelsen af deres liv efter omvendelsen står i direkte kontrast til deres nutidige. De formannes til at stille "jeres lemmer som slaver for retfærdigheden til helligelse" (τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἁγιασμόν). Som kristne formannes de til at engagere sig med samme iver som slaver for retfærdigheden. Retfærdigheden står i direkte kontrast til urenheden. Det resulterer i helligelse. Hellighed står i direkte kontrast til lovløshed. Hellighed skal her snarere forstås som en proces, frem for statisk helliggørelse. At det er en proces understøttes endvidere i v. 22, hvor helligelse fører til evigt liv.

²¹⁴ ibid. s. 404, modsat Cranfield 1975: 326 som mener billedet er mangelfuldt til beskrivelsen af forholdet mellem menneske og Gud pga. det nedværdigende og grusomme i slaveri og dog mener han det er vigtigt at fastholde billedet, fordi det vægtlægger den totale tilhørighed til Gud, bedre end nogen anden metafor.

²¹⁵ Cranfield 1975: 122. ἀκαθαρσία knyttes til πορνεία f.eks. i 2 kor 12,21; Gal 5,19.

3.4.1 Opsummering

I denne lille passage i teksten bliver slavemetaforen yderligere uddybet. Tilknytningen til v. 6 er klar. Paulus tilskriver friheden fra synden og bindingen til Kristus til Guds handling med den enkelte i dåben. Med spørgsmålet, hvorfor ikke bare leve, som man har lyst, med begrundelsen, at man er "under nåde og ikke under lov", viser Paulus tilbage til denne virkelighed i dåben. Der kom den kristne "under nåden".

Endvidere beskriver Paulus, hvordan den kristne ikke længere er syndens slave, fordi han er frigjort fra den. Og en kristen har en ny vilje, der vil det, som Gud vil. Hvorfor man ikke bare kan leve som man har lyst, når man nu er fri fra synden afvises på det stærkeste, fordi det ville betyde død for den kristne.

Den kristne, som er levende ligesom Kristus, skal også se sig selv og leve som fri fra synden. Man både kan og skal. Den nye vilje skal aktualiseres og implementeres i livet. Det behandler Paulus videre, indledt med "ved I ikke"? Det er gennem lydigheden, man ser, hvem man er lydigheds for. Hvis en kristen er lydigheds mod synden vil dette lede til binding til synden. Den kristne var fri til ikke at leve som syndens slave, men kan igen blive bundet til synden og slave for den igen. Da er relationen til Gud brudt og den kristne er åndeligt død mens man lever, men vil også opleve den evige eskatologiske adskillelse fra Gud.

Derfor priser Paulus Gud med taksigelse for, at han har befriet dem fra syndens slaveri og bundet dem til retfærdigheden, sådan, at de bliver slaver for retfærdigheden. Retfærdigheden er udtryk for alt det, som Gud vil. Det fremgår af konteksten, hvor Paulus behandler konkret levemåde, hvilket ses klart med spørgsmålet om, hvorfor man ikke bare kan leve som man har lyst, når nu forholdet til Gud reguleres af nåden og ikke loven.

At være syndens slave betyder, at man lever "under loven". Loven er det, som regulerer forholdet mellem mennesket og Gud. Livet "under loven" vil føre det menneske i døden. Det betyder både den evige død, adskillelsen fra Gud, som Paulus kommer tilbage til i v. 23. Derudover betyder det død i det nuværende liv. En åndelig død, karakteriseret af modvilje mod Guds vilje, som kommer til udtryk ved urenhed og lovløshed. At være syndens slave betyder, at man lever sådan, som synden dikterer.

At være retfærdighedens slave betyder derimod, at man er "under nåden". Nåden er det, der regulerer forholdet mellem den kristne og Gud. Livet "under nåden" karakteriserer Paulus først med lydigheden, som fører til en binding til retfærdigheden. Den kristne er et nyt menneske, som har en ny vilje, som er identisk med det, som Gud vil. Den kristne både bindes af Gud og binder sig selv frivilligt, i lydighed til det, som Gud vil.

Det passive verbum i v. 17 viser, at Gud har overleveret de kristne til en lære, som former deres liv. Det er noget, den kristne vil. Over tid bindes den kristne til retfærdigheden som er at være en slave for retfærdigheden. Det er noget Gud har gjort og samtidig noget, den kristne implementerer. Imperativen bygger på indikativen. En kristen bliver det, man allerede er. At være retfærdighedens slave betyder derfor, at den kristne helliges. Helligelse udtrykker processen, hvor den kristne allerede er "under nåden" og man implementerer i livet det, som er i overensstemmelse med Guds vilje, som igen er lig med retfærdigheden.

3.5 Eksegese af v. 20-23

v.20

Med "for" (γάρ) begrundes imperativen "stil" (παραστήσατε) i v. 19b. Begrundelsen kommer i v. 20-23. Imperativen bygger på indikativen. Med indikativ udtrykkes det, som Gud har gjort, i dette tilfælde, gjort de troende til lydige tjenere for Gud. Med imperativ udtrykkes det, som mennesker skal, i dette tilfælde, at de troende nu skal tjene Gud. De troende skal blive, hvad de allerede er.

Med "når I var syndens slaver" (ὅτε...δοῦλοι ἦτε τῆς ἀμαρτίας) beskrives forholdet til retfærdigheden, sådan som det var "under loven". Før de blev troende var deres forhold til retfærdigheden, at de var frie var den. "Under loven" er at have synden som herre. Syndens slave har en vilje, som underkaster sig syndens diktater. Fordi retfærdighed er forstået som Guds vilje, ligger der en frihed fra retfærdighed, hvilket syndens slave ikke har vilje til at efterleve. Ligesom v. 16-17 beskrives altså den virkelighed, de troende engang var under, nemlig under syndens herredømme. Det kom til udtryk ved, at de ikke handlede i overensstemmelse med retfærdigheden, men slavede for urenhed og lovløshed, så de blev lovløse. Paulus beskriver resultatet af livet som syndens slave. Det fører til lovløshed.

"I (var) frie ift. retfærdigheden" (ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δικαιοσύνῃ) beskriver forholdet de dengang havde til retfærdigheden. Dengang var de frie i henseende til retfærdigheden. Der er brugt henseendes dativ. Sætningen står som direkte kontrast til "er I blevet slaver for retfærdigheden" (ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ) i v. 18. Der refereres til, at de var frie i deres vilje, lydighed og binding til retfærdigheden. I stedet var de bundet til urenheden og lovløsheden, som da står for konkret syndig handling.

v.21-22

Videre spørger Paulus "for hvilken frugt havde I da"? (τίνα οὖν καρπὸν εἴχετε τότε;). Her er der diskussion om, hvordan spørgsmålet skal forstås, idet der diskuteres, hvad Paulus sigter til med spørgsmålet. Mener han, at der fandtes frugter hos dem, der var syndens slaver²¹⁶ eller mener han, at der først var nogen frugt efter de blev slaver for retfærdigheden?²¹⁷ Med andre ord, at der var ingen frugt dengang, de var syndens slaver, men kun død, men at frugten først kommer efter de har skiftet herre, således, at frugten i v. 22 er frugt til helligelse. Eller, at der var frugt, nemlig urenhed og lovløshed, og resultatet var død, både i livet,²¹⁸ men også evig død.²¹⁹

Det, der synes at passe bedst med konteksten er det senere forslag. I v. 19b synes urenhed og lovløshed at være beskrevet som det, der udsprang af deres liv som syndens slaver. Dernæst passer det bedst med at der i v. 22 skelnes mellem frugt og resultat.

Før omvendelsen havde de frugt. Frugten var urenhed og lovløshed. Frugten er derfor udtryk for, det, der kom ud af deres tjeneste for synden. De var bundet til synden, som slaver. Resultatet af slaveriet, dvs. frugten af det, var "urenhed og lovløshed", som igen resulterede i, at de blev "lovløse" (v. 19). Resultatet af den frugt var død (v. 16 og her).

"Over hvilke I nu skammer jer" (ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε). Det er som troende, efter omvendelse, at de skammer sig over den fortidige frugt, som var "urenhed og lovløshed" og førte til død. Det er ikke sikkert, at de følte skam over frugten dengang de havde den, men efter omvendelsen, når de har fået en ny vilje og er sat fri af syndens herredømme, er skam blevet en naturlig følelse mod synden. Det afgørende er, at v. 21 og 22 er analoge. Og når der i v. 22 skelnes mellem frugt og resultat, bør der også skelnes mellem frugt og resultat i v. 21.

²¹⁶ D. J. Moo 1996: 406–7, samt Cranfield og Dunn, mener, at parallelismen bevares klarest sådan. Oversat: "Derfor, hvilken frugt havde I da? Den, af hvilken I nu skammer jer. For enden er død". Argumenteres ud fra at frugt ikke kun er positivt i Paulus (steder med neutral mening) eller i NT (negativt i Matt 7,16).

²¹⁷ Schreiner 1998: 339–40, samt Murray. Hvis spørgsmålstejn sættes efter "da" knyttes den begrundende sætning til "ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε" og får kausal betydning i oversættelsen: "I skammer jer over de ting, fordi resultatet af de ting er død" Derfor, hvilken frugt havde I da, af hvilken I nu skammer jer? For enden er død. Frugt forstås positivt. γὰρ-sætningen giver bedre mening, hvis det er en bekræftelse af hele sætningen, sådan, at betydningen bliver, at der kommer ingen god frugt ud af et liv under syndens slaveri, men resultatet af et syndigt liv er død.

²¹⁸ jf. "så I blev lovløse"

²¹⁹ jf. v. 21 og 23.

"For enden af disse er død" (τὸ γὰρ τέλος ἐκείνων θάνατος). "Målet" eller "enden" (τὸ τέλος) er her resultat, mens θάνατος er den eskatologiske død. Som diskuteret i v. 16 er der i teksten muligt at tale om åndelig død i tiden, men her er der tale om den eskatologiske død, adskillelsen fra Gud.

"Men nu" (νυνὶ δὲ) viser til livet efter omvendelsen og hører til sætningen "har I jeres frugt til helligelse" (ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμόν). Der er en kontrast til fortiden og den frugt de fik dengang, som de nu skammer sig over. Det er nemlig ikke nødvendigt, at de kristne skammede sig over deres synd før deres omvendelse.

"Befriet...blevet slaver" (ἐλευθερωθέντες...δουλωθέντες). Participlerne kan forstås enten temporalt, og viser til tiden for, eller kausalt, og viser til årsagen til, at de troende nu har frugt til hellighed.

"Fra synden...til Gud" (ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας...τῷ θεῷ). Paulus gentager v. 18, men Gud sættes i stedet for retfærdigheden. At være lydige mod retfærdigheden er det samme som at være lydige mod Gud. Retfærdighed er lig med Guds bud, som beskriver retfærdigheden.

"Har I jeres frugt til helligelse" (ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμόν). Kristne har allerede nu frugt i deres liv. Tjenesten for Gud bringer denne frugt. Tjenesten består i lydigheden mod Gud, hvilket konkretiseres ved lydighed mod retfærdigheden, etisk forstået, som opfyldelse af Guds vilje. Frugten virkes af helligånden²²⁰ og er resultatet i dagliglivet hos de troende.

"Til sidst, det evige liv" (τὸ δὲ τέλος ζωῆν αἰώνιον). Dette er det endelige resultat af deres liv i tjenesten for Gud. Det er det eskatologiske, det evige liv, som udfoldes mere i v. 23.

v. 23

Med "for" (γὰρ) begrundes Paulus v. 21-22. På den ene side er syndens resultat død, mens på den anden side er resultatet af helligelse, dvs. gode gerninger, evigt liv.

"Syndens løn er død" (τὰ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος). Synden²²¹ (τῆς ἁμαρτίας) er som en herre, der udbetaler løn (τὰ ὀψώνια)²²² efter fortjeneste, fordi

²²⁰ Jf. Gal 5,22

²²¹ Det er en subjektiv genitiv, synden er en herre.

²²² J. Dunn 1988: 349, andre mener det også kan være soldaterløn pga. det militære sprogbrug i konteksten.

syndere fortjener at dø. "Død" (θάνατος) er den eskatologiske død²²³, som ses af kontrasten til evigt liv.

"Men Guds gave er evigt liv i Kristus Jesus vor Herre" (τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν). Hvor synden udbetaler løn efter fortjeneste til syndens slave, forholder det sig anderledes for den, der er Guds slave. Paulus skriver ikke om løn, men om gave. Gud giver det eskatologiske liv, det evige liv, som gave og ikke efter fortjeneste. Hvor den troendes helligelse, opfyldelsen af Guds vilje, resulterer i evigt liv i v. 22, gives det evige liv dog som gave. Det er ikke efter fortjeneste. Den troendes liv i tjeneste for Gud viser, dvs. har evidentiell funktion, og viser, at den troende står i tjenesten og i troen. Det er ikke ved helligelsen, altså ved gode gerninger, at den troende fortjener det evige liv, men det evige liv kommer til den troende af Guds nåde og ved troen, gennem delagtigheden i Jesus Kristus.

Der er således en klar forskel på de to. På den ene side løn efter fortjeneste og på den anden side gave efter Guds nåde.

3.5.1 Opsummering

v. 20-23 fungerer som en begrundelse. Først begrundes Paulus, at mens de var syndens slaver og stillede sig til rådighed for synden som førte til lovløshed (v. 19), så var de frie fra retfærdigheden. Da var de "under loven", som er et andet udtryk for at have synden som herre. Syndens slave har en vilje, som underkaster sig syndens diktater. Fordi retfærdighed er forstået som Guds vilje, ligger der en frihed fra retfærdighed. Syndens slave har ikke en vilje til at efterleve Guds vilje, men er behersket af synden, hvilket viser sig konkret ved urenhed og lovløshed, som fører til endnu større lovløshed.

Som syndens slaver havde de frugt. Frugten var urenhed og lovløshed. Frugten er derfor udtryk for det, der kom ud af deres tjeneste for synden. De var bundet til synden og handlede efter syndens diktater. Resultatet af slaveriet, dvs. frugten af det, var "urenhed og lovløshed", som igen resulterede i, at de blev lovløse. Resultatet af den frugt var død.

Som Guds slaver har de skam over deres tidligere frugt. Men de har nu en anden frugt, frugt til helligelse. Frugten er resultatet i de kristnes liv. Det, som kommer ud af deres tjeneste som Guds slaver. Tjenesten består i lydigheden mod Gud, hvilket

²²³ Schreiner 1998: 340-41

konkretiseres ved lydighed mod retfærdigheden, etisk forstået, som opfyldelse af Guds vilje.

Dernæst begrundes Paulus først, at syndens resultat er død. Syndens slave har synden som sin herre. Dernæst, at resultatet af helligelsen, de gode gerninger, er evigt liv, som Gud giver. Guds slave har altså Gud som sin herre. Synden udbetaler løn og syndens slave får som den har fortjent, hvilket er død. Døden er den eskatologiske evige død, som ses af kontrasten til evigt liv. Det forholder sig anderledes med Gud. Gud udbetaler ikke løn. Men han giver det evige liv som en gave til den kristne. Frugten i den kristnes liv har evidentiell funktion. Det er ikke det, som fortjener det evige liv, men det gives som gave af Guds nåde. Det evige liv kommer til den troende af Guds nåde og troen, delagtigheden i Jesus Kristus.

4 Diskussion af slavemetaforen

Nu er vi kommet til den del af opgaven, hvor det komparative materiale inddrages og diskuteres og ønsket med det er at opnå en skærpet og større forståelse af slavemetaforikken i Rom 6, 12-23.²²⁴ Ved at se på ligheder og forskelle er formålet med det komparative materiale at belyse slavemetaforikken yderligere.

Som tidligere vist²²⁵ er metaforik udsat for mulig misfortolkning, især når man søger forståelse for noget, på lang tidsmæssig afstand, som i vores tilfælde. Det gælder for den specifikt kristne metaforik, at den afhænger mere af det kristne kerygma og derfor er metaforens natur og brug knyttet tættere til forandring i det kristne kerygma frem for udvikling i den sekulære autoritet. Endvidere er metaforik en talemåde som beskriver en enhed eller erfaring med lånte termer fra en anden og der, hvor en metafor udtrykker teologi effektivt, er det nok med basis viden om den realitet den trækker på til forståelse af slavemetaforikken. Metaforik anvendes, fordi det fanger folks opmærksomhed ved, at det beskriver noget, som ikke nødvendigvis er beskrevet før og ved at forbinde to elementer, som ikke er forbundet før.

Ønsket er nu først at gengive det, jeg er kommet frem til igennem det eksegetiske arbejde med teksten og præsentere de centrale punkter i Paulus' anvendelse af

²²⁴ Se afsnit 1.7 for en præsentation af det komparative materiale om slaveri, som er inddelt i hhv. græsk, romersk og jødisk.

²²⁵ Se afsnit 1.7.4.

slavemetaforikken. Dernæst at se, hvorledes der er i menigheden i Rom kan have været kristne med overvejende græsk, romersk eller jødisk baggrund, som kan have haft indflydelse på, hvorledes de har opfattet Paulus' slavemetaforik. Dog ikke sådan at forstå, at en person ikke har kunnet rumme alle disse tre, men for at kunne beskrive dem, vil jeg opdele dem i disse tre kategorier. Her vil jeg så se, hvorledes Paulus' anvendelse af slavemetaforik kan have virket som et korrektiv til deres kulturelt baserede forhåndsforståelse om slaveri.

For det første er det karakteristisk for Paulus' slavemetaforik, at der er tale om to muligheder og ingen andre alternativer eller mulighed for neutralitet er til stede. Enten synden eller Gud. Paulus nævner synden hele vejen igennem kap. 6 som den beherskende magt for den ikke-kristne. Mens den herskende magt over den kristne beskrives ved brug af lydigheden, retfærdigheden og til sidst Gud.

For det andet er Paulus' anliggende at begrunde afvisningen af den mulighed der måtte være for at forsætte i synden. Begrundelsen er Guds handling i dåben, som har frigjort den kristne fra syndens magt, så den kristne ikke slaver under den længere. Den kristne er et nyt menneske, der er frigjort fra syndens magt, som har en ny vilje, der er i overensstemmelse med Guds vilje og lever for Gud, deraf formaningen om at blive det, de allerede er, nemlig døde for synden og levende for Gud. Der således en stærk betoning af udfrielsesaspektet.

For det tredje er der tale om, at kristne skal stille sig til rådighed. Men det er hele tiden tæt forbundet med Guds befriende handling med dem som muliggør, at de stiller sig til rådighed. Alligevel er der en klar betoning af den kristnes binding til hhv. lydigheden, retfærdigheden og Gud. Ved denne binding bliver den kristne bundet til Gud.

For det fjerde anvender Paulus retfærdigheden til at beskrive, hvad det konkret betyder for den kristne at binde sig til Gud. Det er ikke en binding uden konkret handling, som om det kun var en binding i viljen. Det er ikke mindre end en binding i viljen, idet den kristne skal implementere og aktualisere den virkelighed i sin vilje, som deltagelsen i Kristus har bragt. Den kristne er fri, men skal også lære at regne sig som fri. Men det er også mere end det, idet det får konkret betydning, fordi bindingen bliver levet ud i gode gerninger, som stemmer overens med Guds vilje.

4.1.1 Græsk baggrund

Ønsket er nu at inddrage komparativt materiale om græsk slaveforståelse for at belyse slavemetaforikken yderligere. For at begrænse det i omfang og derved diskutere én position vil jeg fokusere på stoicismen, som den præsenteres af Troels Engberg-Pedersen og hans fortolkning af slavemetaforikken i Rom 6.

I stoicismen blev der især fokuseret på opdelingen mellem det ydre og det indre. En person kan være slave i det fysiske, men samtidig være fri, så længe man er fri i det indre. Det indre er det egentlige. Det ydre havde man ikke kontrol over på samme måde som det indre. Det, man skulle tage sig af var derfor det indre, som man havde kontrol over. Kontrasten ses klart ved, at en slave kunne opnå frihed i sinnet ift. sin lyst og trang, mens en person med status som fri kunne være bundet til det samme. Hvis man derfor var fri i det indre, men slave i det ydre, var man i sandhed fri og ikke slave, hvilket kun få var.

Engberg-Pedersen siger om Rom 6, at det er det sted, hvor Paulus er mest omfattende og grundlæggende på linje med stoicismen.²²⁶ I tre punkter kan vi gengive Engberg-Pedersens sammenfatning af Rom 6.

Først, at i dåben er der sket det med den Kristus-troende, at problemet er fjernet. Problemet forklares som "det individuelle, legemlige selv, forstået som det normative".²²⁷ I stedet identificerer den Kristus-troende sig nu fuldstændig med Gud, idet "det individuelle, legemlige selv, forstået som det normative" aflægges fuldstændig.

Næst, at der er en løsning på "problemet" med indikativ-imperativ. Kristus-troende er allerede fuldstændig identificerede med Gud, og de har allerede gjort deres syndige legeme fuldstændig uvirksomt, som basis for handling. Da følger det, at de *vil* gøre det, de ved de skal. Dette udelukker dog på ingen måde behovet for formaninger om selv-identificering, som de allerede har. Paulus arbejder nemlig inden forstanden, deres sind, og her kan man godt tale om grader, begyndende grad til en mere final grad.²²⁸ Dernæst viser Paulus i Rom 6, at hele kategorien med "du skal, du skal ikke" er skiftet ud med "jeg, eller vi, vil" kategorien. Med det viser han til den nye vilje den kristne har fået efter dåben

²²⁶ Engberg-Pedersen 2000: 239. Indledningsvis forklares, hvordan "I -> X -> S-modellen" er underliggende for meget af Paulus' tænkning og praksis i brevene, (33) at den indeholder Paulus' antropologi og etik, samt at det er et forsøg på en nyttig læsning af Paulus (og stoicisme). (34)

²²⁷ ibid. s. 238

²²⁸ ibid. s. 239

og i troen. Når de gør det, de burde er det fordi de vil det. Her er det, at han mener, Paulus står klart på linje med stoikerne og ikke med anden teologisk læsning af Paulus, som vægtlægger, at kristne gør det gode, fordi de må, fordi Gud beordrer det.

For det tredje og sidste, og mere specifik omkring slavemetaforen, afklarer Rom 6 Paulus' komplekse syn på syndfrihed. På den ene side, indebærer dåben og Kristus troen fuldstændig og realiseret syndfrihed her og nu. På den anden side, er der rigeligt plads til formaninger med formålet at virkeliggøre og fuldende syndfriheden. Men mere end det. Paulus bruger ideen om, at man frivilligt er slave for retfærdigheden som en middel til det formål, dog kun som en menneskelig undtagelse pga. deres svaghed. Med dette referer han til v. 19. Engberg-Pedersen noterer så, at i en beskrivelse af et reelt korrekt forhold til den korrekte praksis, ville en reference til slaveri og en slaves lydighed være fejlagtig.²²⁹

Vi kan spørge om det kunne forholde sig sådan, at det er muligt, at kristne i menigheden i Rom med græsk baggrund kan have opfattet Paulus' slavemetaforik med en stoisk forhåndsforståelse af slaveri? Som nævnt i afsnittet om adressat²³⁰ er det meget svært at sige noget definitivt om modtagerne af brevet. Men det kan tænkes, at der har været kristne med græsk baggrund, som kan have forstået Paulus på den måde, som også Engberg-Pedersen præsenterer. Hvis det er tilfældet, så kan vi også tænke os, at Paulus skriver til dem og nu, hvor de er blevet kristne, så bliver hans budskab et korrektiv på flere punkter, som vi nu skal se på.

Til det første, så har Engberg-Pedersen korrekt vist, at Rom 6 en beskrivelse af Paulus' forståelse af det enkelte menneske, samt, hvilke etiske implikationer, der følger af den kristnes dåb og troens liv. Han viser også korrekt til, at der sker noget med den kristne i dåben. Der sker en fjernelse. Men, som vi har set i gennemgangen af den litterære nærkontekst vores tekstafsnit står i,²³¹ så er det ikke synden, som er fjernet, gjort uvirksom eller, at den er død. Til gengæld skriver han, at den kristne er "død fra synden" (v. 1) og skal regne sig som "død for synden" (v. 11). Det er ikke synden, som er død, men den kristne, som er død fra eller ift. synden. Og som vi har vist gennem eksegese, handler det ikke om, at den kristne ikke kan begå syndige handlinger, men at synden har mistet magten over den kristne.

²²⁹ Engberg-Pedersen 2000: 239

²³⁰ Se afsnit 1.8.3.

²³¹ Se afsnit 1.8.5.

Til det andet, at den kristne har fået en ny vilje, har Engberg-Pedersen ret i. Men at etablere det til en egen kategori "jeg vil", som står i modsætning til kategorien "du skal, du skal ikke" er ikke rigtigt. Paulus beskriver den kristnes antropologi sådan, at den kristne har en ny vilje, som vil det, Gud vil. Det, Gud vil, har vi set, er udtrykt gennem retfærdigheden. Budet siger "du skal, du skal ikke". Da er den kristnes nye vilje, eller det nye jeg, villigt til at handle i overensstemmelse med det, Gud har udtrykt gennem budet.

Til det tredje, og specifikt om slavemetaforikken, så har Paulus, ifølge Engberg-Pedersen et kompleks syn på syndfrihed. At den kristne på den ene side har fuldstændig og realiseret syndfrihed her og nu. På den anden side er der rigeligt plads til formaninger med formålet at virkeliggøre og fuldende syndfriheden. Til denne anden side bruges slavemetaforen, ifølge ham, til at betegne frivillig slavetilstand. Men slavemetaforen anvendes kun som en undtagelse, fordi de kristne har nogle svagheder og ville ellers være en fejlagtig beskrivelse, hvis den skulle bruges til at beskrive korrekt forhold til korrekt praksis.

Først, så er beskrivelsen "syndfrihed" kun delvis sand. Den er sand så langt, som der er tale om, at synden har mistet magten over den kristne, idet Gud har frigjort den kristne. Den er ikke sand, når der er tale om den synd, som forsat er til stede hos den kristne. Paulus behandler primært det første aspekt i Rom 6, men dette er ikke alt, han lærer om synden, men spørgsmålet om den iboende synd behandles f.eks. i 7, 14-25.²³² Den karakteristik, Paulus giver af den kristne er, at han er en person med et nyt jeg, som er i overensstemmelse med Gud og vil det, som Gud vil. Man kan derfor tale om denne del af mennesket, at det ikke har synd, men vil kun det gode. Men derfra til at bruge betegnelsen syndfrihed, fuldstændig og realiseret her og nu, er ikke frugtbart.

Så til slavemetaforen. Betegnelsen af slavemetaforen som "frivillig slaveri for retfærdigheden" er kun en delvis sand beskrivelse. Et hovedanliggende for Paulus er nemlig, at Guds handling med den kristne er grunden for befrielsen fra syndens magt. Og især dette punkt ville have virket som et korrektiv til de kristne med græsk, stoisk baggrund. Den kristne er netop befriet ud af syndens slaveri med det formål at stille sig til rådighed for retfærdigheden. Det indebærer den kristnes nye vilje til at blive det, man allerede er. Derudover, at den kristne skal og kan aktualisere det, som de allerede har i

²³² Jeg forstår Rom 7, 14-25 således, at Paulus beskriver sådan som han ser sig selv som kristen i kampen mod synden, der bor i ham.

Kristus sådan, at det har konkret betydning for deres holdninger og handlinger. Dog virker det som om, at der gives en falsk modsætning mellem brugen af slavemetaforen. At den er fejlagtig i at betegne et "reelt korrekt forhold til den korrekte praksis". Her er brug for en mere udførlig forklaring af hans udsagn.

Engberg-Pedersen mener, at Paulus undskylder for slavemetaforen, hvilket er usandsynligt og ikke nødvendigvis korrekt, som vi har vist i behandlingen af v. 19. Men grunden til, at han gør det er trefoldet ifølge Engberg-Pedersen. Paulus operer, ifølge ham, med, at de døbte skulle principielt set have været lydige af hjertet på sådan en måde, at der ikke burde været nogen tvivl om, om de skulle kunne forsætte med at synde. Hvis ikke det var tilfældet, så ville Paulus påminde dem om, at det burde forholde sig sådan (6, 11-13). Endvidere, fordi de er svage, gør Paulus brug af slavemetaforen for at få dem til at indse, at de er slaver for retfærdigheden og skal anvende denne selv-identifikation på deres lemmer (6, 15-19). Men han undskylder denne brug af så hårde midler og henvisning til slavetilstanden.²³³

Det, som Paulus vil beskrive som den normale situation, ifølge Engberg-Pedersen, er de to første, når det kommer til muligheden at synden. I den normale situation ville de kristne enten faktisk have holdt op med at synde eller i det mindste principielt have gjort det, sådan at de kun ville behøve en lille påmindelse. I den normale situation ville det ikke være nødvendigt at bruge så stærke udsagn som at adlyde og underkaste sig en ordre, at blive slaver for nogen eller noget. Og hvis de ville have brug for det, ville det udelukkende være i forståelsen af, at de frivilligt byder sig selv som slaver, eller ser sig selv som slaver. Når Paulus bruger terminologi fra slaveri og slavens lydighed, så undskylder han for det og forklarer, hvorfor det er nødvendigt og viser dem, at de skal bruge den på sig selv.²³⁴ For det første, som vi har vist i eksegese er det ikke nødvendigt at forstå v. 19a som en undskyldning. Slavemetaforen udtrykker den kristnes afhængighed af Gud. At Gud er den, der befrier den kristne fra syndens slaveri.

For det andet er det ikke rigtigt, at der ikke måtte opstå tvivl hos de kristne om, hvorvidt de måtte forsætte med at synde. De kristne har netop ikke denne oplevelse af, at synden er død. Snarere omvendt, sådan som Paulus beskriver det i 7, 14f. Spørgsmålet er relevant for kristne i Rom, men også et retorisk redskab, som bruges for at få sagt det, han vil,

²³³ Engberg-Pedersen 2000: 235

²³⁴ Ibid. s. 236

nemlig, at syndens magt er brudt og, at de derfor ikke skal stille sig aktivt i tjeneste som slaver for denne magt, men i stedet stille sig til rådighed for retfærdigheden.

For det tredje tegner Paulus ikke noget sted i teksten en normal situation som angiver, at de kristne er holdt op med at synde eller principielt skulle have holdt op, men at synden har mistet magten over den kristne, men jo mere det nye menneske bekæmper synden i sig, jo mere opleves synden at være en magt, der truer med generobring. Derimod er fokus i teksten på, at når den kristne er befriet fra syndens magt, og er bundet til retfærdigheden, så er det også nødvendigt, at den kristne aktivt stiller sig til rådighed for Gud.

4.1.2 Romersk baggrund

Ønsket er igen her at inddrage komparativt materiale om romersk slaveforståelse for at belyse slavemetaforikken yderligere. For at begrænse det i omfang, vil jeg fokusere på selv-salgs praksissen og patron-klient forholdet. Selv-salg bliver af mange fortolkere af Rom 6 nævnt som den umiddelbare baggrund, som Paulus henviser til. Patron-klient forholdet, som vist af Waters, er et centralt element i den romerske samfundsstruktur og derfor en mulig baggrund for forståelse af slavemetaforikken.

Kort om selv-salg, så var det en fri person, som solgte sig selv til en herre for at blive vedkommendes slave. Det kunne have forskellige årsager f.eks. for at komme fra en dårlig social status til en bedre eller højere, det som ovenover er kaldt for at klatre opad i den sociale stige. Det lod sig gøre, idet slaven kunne nyde godt af at komme i et patron-klient forhold, hvor der var en form for gensidighed i form af forpligtelser og fordele.²³⁵ Det andet element, som vi skal tage for os her er den velkendte struktur i det romerske samfund med forholdet mellem patron og klient.²³⁶ Samfundet var opbygget sådan, at en med højere status kunne være patron, som igen kunne have folk af lavere status som sine klienter. Det, der er vigtigst at få med i denne omgang om patron-klient forholdet er, at det var et gensidigheds forhold. Der udvikledes et tæt samarbejde, om man kan kalde det det, mellem de to, som på trods af, at det varierede i form, gavnede begge parter. Begge parter fik noget ud af forholdet. Gensidighedsforholdet, eller kontrakten om man vil,

²³⁵ Lyall 1984: 34–35, påminder om, at det var stadigvæk slaveri, og at det ikke var et noget-for-noget forhold.

²³⁶ For patron-klient, se afsnittet om romersk slaveriforståelse 1.7.2.

indebar tillid og loyalitet. Patronen skulle hjælpe klienten eller klienterne på vej, socialt, økonomisk og politisk. Det gjorde han gennem sin indflydelsesrige position. Til gengæld skulle klienten udføre tjenester for sin patron, som kunne øge patronens indflydelse og magt og derudover vise respekt og taknemlighed mod sin patron. Klienten beholdt dog sin egen personlige frihed og juridiske position.

Der var muligheder for at komme ud af slaveriet, hvilket Waters peger på og bruger som argument for, at Paulus henviser til de to måder, hvorpå slaveri kunne opnå manumission.²³⁷ Selvom slaver betragtedes som redskaber, som skulle adlyde sin herres vilje fuldstændig, så kunne de blive sat fri enten ved død eller ved manumission, hvor herren frigav slaven.²³⁸ Dette patron-klient forhold er interessant, ifølge Waters, idet herren er forpligtet på at sørge for klienten selv efter frigivelsen, for ellers ville klienten ingen sikkerhed have og ikke kan være vidne imod klienten efter hans manumission. Han foreslår, at Paulus anvender det til at beskrive forholdet mellem Kristus, der sætter den kristne fri, men stadig sørger for ham, samt at Kristus ikke vil være et vidne mod ham. Kristus køber slaven, sætter ham fri, og deler et unikt forhold med den kristne resten af livet.²³⁹

Vi kan igen spørge om det kunne forholde sig sådan, at det er muligt, at kristne i menigheden i Rom med romersk baggrund kan have opfattet Paulus' slavemetaforik med en romersk forhåndsforståelse af slaveri og derfor naturligt opfattede det på basis af selv-salgs praksissen eller patron-klient strukturen. Hvis det er tilfældet, så er der også visse punkter, Paulus' budskab er med til at korrigere.

Først skal vi se på selv-salgs praksissen. Det kan tænkes, at kristne med en romersk baggrund ville have opfattet det Paulus skriver, som henvisning til denne praksis. Så selvom antagelsen om, at det har været en almindelig og udbredt praksis, har været kritiseret,²⁴⁰ så er det en mulig baggrund. Der er noget i teksten, der tyder på, at den kristne skal underkaste sig frivilligt i lydighed, altså sælge sig selv for at opnå en bedre situation, så at sige. Og det er netop her Paulus ville virke korrigerende, mener jeg, fordi han ikke vægtlægger den frivillige underkastelse i lige så høj grad som han vægtlægger

²³⁷ Waters 2010: 437

²³⁸ Se nærmere i afsnit 1.7.2.

²³⁹ Waters 2010: 438

²⁴⁰ Bl.a. af Harrill og Glancy, som har kritiseret Bartchy for at have et for positivt syn på slaveinstitutionen og derfor er tanken om, at selv-salgspraksissen var fordelagtig og almindelig i hver fald tvivlsom, om end ikke fejlagtig.

skiftet fra den ene herre til den anden. Den, der sælger sig selv, gør det som fri, godt nok fra en ussel situation med håb om et bedre liv, men stadig som fri. Paulus, derimod, beskriver den frivillige underkastelse, som noget, der sker efter befrielsen. For syndens slave sælger ikke sig selv med håb om noget bedre. For Paulus er det afgørende at pointere Guds handling i dåben, som en befrielse af syndens magt. Eller med Byrons ord, at Paulus ikke så meget er ude efter ideen om ejendom, men snarere kontrol.²⁴¹ Dette gør referencen til selv-salg mere kompliceret. Hvis det forholder sig som Patterson har vist, at selv-salg var at individer solgte sig selv, mens de var frie, ind i slaveri,²⁴² så er det med til at underbygge vores pointe her. At Paulus nemlig karakteriserer mennesker før de blev kristne som syndens slaver. Det er derfor en mulighed, at kristen slaveri er lig selv-salg, idet de frivilligt omfavnede slaveriet under Kristus og var ikke tvunget til det imod sin vilje, men, at det er ulig selv-salg, fordi Kristus købte sine slaver og de solgte ikke sig selv, men blev udfriet af syndens slaveri udelukkende på grund af deres forening med Kristus.

Næst skal vi se på patron-klient forholdet og er det især et punkt, som er interessant, nemlig gensidighedsforholdet. Patron-klient forholdet beskrives som et gensidigt kontraktbaseret forhold, hvor begge parter får noget ud af det. Som Waters har vist, så var herren forpligtet på at sørge for klienten også efter frigivelsen, for ellers ville klienten ingen sikkerhed have og kunne ikke være vidne imod klienten efter hans manumission. Således med Kristus, når Kristus har købt en person fri af syndens slaveri, så sørger han for vedkommende, og vil aldrig mere være et vide imod vedkommende. På den anden side er den kristne, ligesom klienten, forpligtet at vise lydighed og stille sig til rådighed for Kristus. Kristus køber slaven, sætter ham fri, og de to har et unikt livslangt fællesskab.²⁴³ Det er klart, at der har været mulighed for denne forhåndsforståelse, og der er også tilknytningspunkter med det, Paulus skriver.

Alligevel hører der mere til patron-klient forholdet, som Paulus' budskab ville virke som korrektiv til. For, som vi har set, så var det et gensidighedsforhold, hvor begge parter fik gavn. Men Paulus beskriver ikke, at Kristus får gavn af forholdet. Kristus opnår ikke mere magt og indflydelse ved, at den kristne udfører pligter for ham. Istedet vægtlægger han alt det, den kristne får ud af det, som i sidste ende er evigt liv. Men den kristne er allerede levende for Gud i dette liv. Det gælder for den kristne nu, at ligesom Kristus lever for Gud

²⁴¹ Byron 2003: 209

²⁴² Patterson 1982: 130–31

²⁴³ Waters 2010: 438

og har alle rettighederne, som det giver ham, så har den kristne dem også, fordi foreningen med Kristus har bragt det. Men der er samtidig et endnu-ikke, idet man helliges og binder til Gud, som fører til, at Gud vil give det evige liv som gave.

4.1.3 Jødisk baggrund

Ønsket er igen her at inddrage komparativt materiale om jødisk slaveforståelse for at belyse slavemetaforikken yderligere. For at begrænse det i omfang, vil jeg kort præsentere tre forslag til forståelse af Rom 6 inden en jødisk baggrund. Det første af E. P. Sanders. Det andet af E. Käsemann og det tredje af N. T. Wright. Deres forståelse kan være øge forståelse for, hvorledes den jødiske minoritet kan have opfattet Paulus' slavemetaforik.

Fra det komparative materiale om jødisk slaveriforståelse²⁴⁴ så vi især følgende elementer. Først, at den hviler på to aksiomer, pagttroskab og monolatri. Pagttroskab betød, at Israel havde været slaver i Ægypten, men var befriet af Gud, med henblik på, at de skulle være "Guds slaver". Og monolatri betød, at på trods af, at der eksisterede andre guder, skulle de forpligte sig på og tilbede den ene Gud, hvilket blev karakteristisk for slaveri. I den jødiske slaveriforståelse så man alle mennesker som slaver. Der er altså ingen autonom frihed, men man er bundet til nogen eller noget, som en slave. Til hvem man viser lydighed, viser for hvem man er slave. Vi skal nu se, hvorledes de tre førnævnte har fortolket Rom 6 med henvisning til den jødiske baggrund.

Først Sanders, der peger på, at man kan samle Paulus' terminologi i kategorien "transferterminology",²⁴⁵ og nævner flere begreber, men vi skal fokusere på "foreningen med Kristi død", "frihed" og "forvandling og nyskabelse" og igen begrænse det til Rom 6. Om foreningen med Kristi død siger han, at Paulus tænker på udskiftning af herredømme, som garanterer fremtidig frelse og ikke så meget på soning for fortidige overtrædelser. Det ses ved tekster, der vedrører den kristnes død med Kristus og disse tekster afslører den sande betydning af Kristi død, hvilket er tilfældet med Rom 6, 3-11.²⁴⁶ Kristi død er altså ikke primært soning for fortidige synder, selvom han mener Paulus også har den

²⁴⁴ Se afsnit 1.7.3.

²⁴⁵ Sanders 1977: 463. Vi skal her begrænse behandlingen af Sanders synspunkter til det han siger om Rom 6.

²⁴⁶ Sanders 1977: 466. Her er f.eks. oplagt at gå nærmere ind på hans syn på soning for synd, hvilket ikke er fokus for denne opgave og lader vi det derfor ligge.

tanke med, men primært handler det for den kristne om, at når han forenes med Kristi død, dør han fra syndens magt eller den gamle tidsalder, hvilket resulterer i, at den kristne tilhører Gud. Overgangen er ikke kun fra urenheden, der kommer af afgudsdyrkelse eller seksuel umoral til renhed og helligelse, men fra det ene herredømme til det andet. Denne overgang eller skifte sker i foreningen med Kristi død. Denne forening, siger han videre, resulterer i, at Paulus kan udtrykke skiftet af herredømme med termer som befrielse og frihed fra slaveri. Som kristen er man fri fra syndens magt og fri til at leve for Gud.²⁴⁷ Der sker altså en forvandling og en nyskabelse. Dette er en proces, siger han, som udtrykkes ved brug af nutids- og fremtids termer. Den fulde forvandling ligger i fremtiden, men allerede nu sker der fornyelse.²⁴⁸ Dette udtrykkes i Rom 6, 18 ved, at de kristne er blevet slaver for retfærdigheden, men at de også skal underkaste sig Gud og deres lemmer som instrumenter til retfærdighed (6, 13).

Næst Käsemann, som mener at for den kristne gælder det, at der er sket et skifte. Kristus er den nye Kyrios, som har frigjort den kristne fra syndens magt. At skiftet er virkeligt kan kun ses ved, at den kristne opretholder praksis i tjeneste. Synden er for Paulus ikke et moralsk fænomen, men har dog moralske implikationer. Modstand og sejr over synden i den kristnes liv afhænger af om Kristus forsatter den kristnes herre. Syndens magt, fra hvilken den kristne blev befriet i dåben, regerer forsat i verden, og fra det standpunkt truer synden den kristne i sin legemlige tilværelse. At være i en legemlig tilværelse er at være i en verden, i hvilken forskellige kræfter slås og i hvis konflikt hvert enkelt individ er indfanget i, og tilhører da enten den ene eller den anden herre og repræsenterer denne herre både aktivt og passivt.²⁴⁹ Det, det handler om er at tilhøre den rigtige "kosmokrator".²⁵⁰

Som den tredje, Wright, der siger, at når der er en historie om udfrielse af slaver i judaismen ville der utvivlsomt have været en klar henvisning til exodus begivenhederne.²⁵¹ Derfor er der grund for at antage, at Paulus' brug af dåbssprog her er udtryk for en ny exodus. Synden i Rom 6 har rollen som Egypten eller Farao, mens retfærdigheden kan foreslås, at have rollen som Gud. Rom 6 omhandler slaver, som er

²⁴⁷ ibid. s. 468

²⁴⁸ Ibid, s. 468

²⁴⁹ Käsemann 1980: 175-76

²⁵⁰ ibid. s. 179

²⁵¹ Exodus er historien om israelitternes udvandring fra Egypten. Egypten beskrives som trællehuset og Gud som udfrieren.

kommet gennem vandet og er sat fri, med andre ord er det "exodus teologi".²⁵² Han mener Rom 6 handler om, at Kristi død og opstandelse regnes som tilhørende den kristne. Svaret til spørgsmålet i 6,1 er om status. Jesu død og opstandelse er tidspunktet og midlet, hvorigennem mennesker sættes frie fra syndens slaveri én gang for alle. Udfordringen for den kristne er at regne dette for sandt, at man i sandhed har efterladt sin slavestatus og virkelig står på opstandelsesgrund. Han beskriver dette paradigme videre således, at styrken i denne læsning ligger i, at dåben og det, den symboliserer og indeholder,²⁵³ udfoldes videre i Rom 6 specifikt med befrielsestermer om befrielse af slaver.²⁵⁴ Der er således en tale om den første exodus, israelitternes udvandring af Egypten, gennem havet og den anden, nye exodus, den kristnes befrielse fra syndens magt, gennem dåben. Ligesom det gjaldt for israelitterne gælder det for den kristne, om ikke at falde tilbage til slaveriet, i Egypten, eller til syndens magt.²⁵⁵

Vi kan igen spørge om det kunne forholde sig sådan, at det er muligt, at minoriteten af kristne i menigheden i Rom med jødisk baggrund kan have opfattet Paulus' slavemetaforik med en jødisk forhåndsforståelse af slaveri og hvorledes kan Paulus' budskab så virke som korrektiv?

Som Sanders viser, så er det Paulus' anliggende i teksten at vise, hvordan den kristne gennem foreningen med Kristi død er udfriet fra syndens herredømme og sat ind under Kristi herredømme. At betegne dette som frihed er korrekt. Det man er fri fra er syndens magt. Men også livet under Kristi herredømme betegner han korrekt som frihed.²⁵⁶ Derudover, har han også ret i, at det er Paulus' anliggende at sige, at der allerede er noget i gang. Processen, hvor den kristne helliges er allerede begyndt idet den kristne er forenet med Kristus. Men at fuldendelsen ligger i fremtiden.

Der, hvor man kan sætte spørgsmålstegn ved Sanders fremstilling af Paulus i Rom 6 er hans stærke adskillelse, når det kommer til, hvad foreningen med Kristi død indeholder. At han, selv om han vedgår, at der er plads til det hos Paulus, skelner så skarpt

²⁵² T. Wright 2009: 230

²⁵³ Det gamle menneskes død og det nye liv i Kristus.

²⁵⁴ N. T. Wright 2013 s. 28 i artiklen "New Exodus, New Inheritance: The Narrative Substructure of Romans 3-8" I Pauline Perspectives: Essays from 1978-2013

²⁵⁵ Ibid. s. 29.

²⁵⁶ Jf. også Harris 1999: 80-81, hvor han peger på forekomsten af *frihed fra* og *frihed til* slaveri i samme tekst, nemlig Rom 6, 15-23. Hovedpointen i teksten er utvivlsomt, at kristne, som er befriet fra synden som kontrollerende magt, skal sky synden. Indikativen er basis for og leder til imperativen. Frihed *fra* synden giver ikke frihed *at* synde, i stedet giver det forpligtelsen til *ikke at* synde.

mellem soning for fortidige overtrædelser og så frigørelsen fra syndens magt. Men, at det i Rom 6 handler om magt har vi set være tilfældet tidligere.

Også Käsemann har ret i, at Paulus' beskrivelse af menneskers virkelighed er, at alle mennesker tilhører en magt, som de ligger under. Hans beskrivelse af denne magt med betegnelsen "kosmokrator" er for så vidt jeg kan se i Rom 6 ikke så tydelig. At synden som magt beskrives som noget udenfor den individuelle og noget kosmisk, som regerer over mennesker pga. deres legemlige tilstedeværelse i denne verden, har jeg svært at finde hos Paulus. De ord, som Paulus bruger til at beskrive det, som sker når et menneske er under syndens magt er termer som snarere indikerer, at det er noget i det indre, frem for ydre, der udøver magten over personen. At "lade synden herske" indikerer, at det handler om en persons vilje. Og "lyster" og "ikke at adlyde" indikerer, at det har med indre forhold hos det individuelle menneske at gøre. At der bruges ord som lydighed og henvisning til hjerte viser, at magterne ikke er noget ydre, der regerer en person, men at Paulus viser, at der sker et skifte i det indre, fra den ene magt, syndens, til den anden, som så udtrykkes ved binding til lydighed, læren, retfærdigheden og Gud. At syndens magt forsat regerer i verden og, at synden truer den kristne fra det standpunkt er derfor ikke en nøjagtig gengivelse af det, Paulus skriver i teksten.²⁵⁷

N. T. Wright har udførligt vist en klar sammenhæng mellem GT traditionen og Paulus, idet han, som skitseret ovenover, bruger udvandringen som paradigme for en bedre læsning af Rom 6.²⁵⁸ Hans konklusion er, at Rom 6 handler om, at den kristne står på opstandelsesgrund pga. udfrielsen i kraft af Jesu død og opstandelse. Når det derfor kommer til at forstå Paulus' brug af slavemetaforen er det på baggrund af den udfrielse, der er vundet gennem Jesu død og opstandelse og som den kristne har del i gennem dåben og derfor skal regne sig som fri fra syndens slaveri. Hvorvidt Wright har ret i, at det specifikt er udvandringen af Egypten, således, at det skulle være dét paradigme, Paulus bruger, er rigtigt udfordret af Byron.²⁵⁹ Et af problemerne med at læse Paulus gennem et

²⁵⁷ Jf. især rom 7, 17, hvor Paulus placerer synden i sig selv, som en magt, der truer med at overtage magten igen.

²⁵⁸ Han anerkender mulige reservationer, nogle måtte have for store overordnede paradigme-læsninger, og i stedet vægtlægger småskala eksegeese, men mener dog, at de oftest løber risikoen for ikke at se skoven for bare træer og derfor for ikke engang at forstå træerne. Hvilket igen kunne bruges imod ham, at hans paradigmelæsning løber risikoen for at tvinge nogle ting i teksterne at sige noget andet eller mere end det var tænkt.

²⁵⁹ Byron 2003: 217, Paulus' forståelse af slaveri for Gud var naturligt formet af udvandring, idet Paulus vægtlægger, at når man udfries, er det ikke til autonom frihed, men til slaveri for Gud. Men udfordrer tanken om et fast paradigme, som gør at Rom 6 må opfylde alle parametre inden det.

paradigme som dette er, at der kan være aspekter i teksten, som tvinges til at passe med paradigmet. Intet desto mindre har Wright ret i, at Paulus forankrer overgangen fra syndens slaveri til Gud i dåben, som det vand, hvorigennem den kristne frelses, som han kalder "det nye exodus". Når den kristne så er blevet udfriet, gælder det om at regne sig som fri, som levende, og at der samtidig sker en forpligtelse og binding til Gud. For selv om de er udfriet er der fare for at falde tilbage til slaveriet under synden, ligesom der var mulighed for tilbagefald til slaveri for israelitterne i ørkenen.

4.1.4 Paulus' slavemetaforik

Under beskrivelsen af problemformuleringen blev spørgsmålet rejst, hvorledes vi skal forstå Paulus' slavemetaforik samt, hvordan inddragelsen af viden om 1. årh. slaveri i forskellig baggrund kunne skærpe og give større forståelse af slavemetaforikken.

I gennemgangen af Rom 6, 12-23, har vi set, hvad det er Paulus skriver til de kristne i Rom. På baggrund af, at de er blevet gjort levende for Gud, i foreningen med Kristus, så formaner Paulus dem om at leve i binding til Gud, så de bliver bundet til ham. De har således skiftet herredømme. De var under syndens magt, men pga. Kristus er de kommet under hans herredømme, hvilket får konkret betydning for deres liv, som han beskriver ved bindingen til retfærdigheden. Paulus beskriver således kun to mulige herrer, enten er synden herre eller er Kristus herre. Der er stærk forbindelse til den gammeltestamentlige baggrund, hvor Paulus trækker på flere aspekter ved israelitternes historie med deres vandring med Gud, hvor Gud på den ene side er folkets befrier, og hvor folket på den anden side, forpligter sig til Gud ved at tilbede ham alene, på trods af anerkendelse af andre folks guder.

Samtidig har vi set ved inddragelsen af det komparative materiale i diskussionen, at det kan skærpe og give os en større forståelse af Paulus' slavemetaforik. Selvom det kan være svært at sige med sikkerhed hvem de mennesker var, som Paulus skrev til, så har vi set nogle eksempler på, hvordan deres kulturelt baserede forhåndsviden om slaveri kan have haft indflydelse på deres opfattelse af Paulus' budskab.

Afslutningsvis kan vi konstatere, at sådan som jeg forstår og har argumenteret for at vi skal forstå Paulus' slavemetaforik, så virker den mindst korrigerende på de kristne der måtte have en jødisk kulturelt baseret forhåndsviden om slaveri. Med andre ord har Paulus' slavemetaforik flest ligheder med den jødiske baggrund. Men den har også klare

ligheder med den græsk-romerske baggrund, men her virker den samtidig korrigerende på flere centrale punkter.

4.1.5 Opsummering

For at opsummere diskussionen, så var formålet med den at inddrage det komparative materiale for at se, hvordan det kunne være med til at skærpe og give en større forståelse af slavemetaforikken hos Paulus. Vi så på eksempler på hhv. græsk, romersk og jødisk baggrund, og hvorledes det kunne have været tilfælde at kristne i menigheden i Rom opfattede slavemetaforikken med deres kulturelt baserede forhåndsviden om slaveri. Men også, at Paulus' budskab kan have virket som et korrektiv til deres forhåndsviden. Dette er klart en af udfordringerne ved vores ønske om at forstå slavemetaforikken fra en tid, som ligger langt fra vores standpunkt i historien.

Først beskrev jeg i fire punkter Paulus' slavemetaforik. Først, at der ikke gives andre alternativer eller mulighed for neutralitet. Enten synden eller Gud. Næst, at befrielsen af syndens slave sker ved Guds handling i dåben med delagtigheden i Kristus. For det tredje, at den kristne stiller sig til rådighed for Gud med alle sine ressourcer og tjener Gud ved at binde sig i lydighed til retfærdigheden, som fører til, at den kristne bliver bundet. For det fjerde, at den kristne implementerer den nye virkelighed som sin egen og det får konkret udslag i den kristnes liv i form af gode gerninger.

Dernæst blev der inddraget komparativt materiale fra græsk baggrund og i en diskussion af Engberg-Pedersens forståelse af Paulus' ligheder med stoicismen så vi på, hvorledes det kunne være muligt for kristne med græsk baggrund at have opfattet slavemetaforikken på den måde, som vist af Engberg-Pedersen. Han fremhævede især tanken om, at slavemetaforikken skal forstås som "frivillig slavetilstand" og kun som undskyldning. Men, at Paulus her ville have virket korrigerende til denne opfattelse af sit budskab, idet han ikke undskylder for brugen af den, men anvender den positivt om det at stille sig til rådighed for, og binde sig, til Gud. Derudover, at frivillighedsaspektet kun er en delvis sand opfattelse af Paulus' budskab. Et hovedanliggende for Paulus er nemlig, at Guds handling med den kristne er grunden for befrielsen fra syndens magt.

For det tredje blev der inddraget komparativt materiale fra romersk baggrund og i en diskussion af hhv. selv-salgspraksissen og patron-klient forholdet så vi på, hvorledes det også kunne være muligt for kristne med romersk baggrund at have opfattet

slavemetaforikken på den måde. Selv-salg foregik ved at en fri solgte sig selv som slave under en herre. Patron-klient forholdet indebar især gensidighed og fungerede som en kontrakt, hvor begge parter fik noget ud af det. Begge disse indeholder aspekter af Paulus' budskab. Men vi så også, hvorledes Paulus' slavemetaforik kan have været et korrektiv til disse opfattelser, idet det primære fokus er, at den kristne ikke er fri, men slave, og udfries kun ved Guds suveræne nådige handling. Derudover kunne den have været korrigerende til den opfattelse at Kristus, som patron, skulle have opnået mere indflydelse og magt, som jo gjaldt for patronen.

For det fjerde blev der inddraget komparativt materiale fra jødisk baggrund og i en diskussion af hhv. Sanders, Käsemann og Wright så vi på, hvorledes det også kunne være muligt for kristne med jødisk baggrund at have opfattet slavemetaforikken som vist af dem. Sanders der peger på "transferterminologi", Käsemann der peger på, at det at være i en legemlig tilværelse er at være i en verden, i hvilken forskellige kræfter slås og i hvis konflikt hvert enkelt individ er indfanget i, og tilhører da enten den ene eller den anden herre og repræsenterer denne herre både aktivt og passivt. Til sidst Wright der mest udførligt har forslået at forstå slavemetaforikken på baggrund af exodus, hvor israelitterne befries af slaveriet i Ægypten. Dette viser, at de kristne med jødisk baggrund kunne have haft en opfattelse af Paulus slavemetaforik, hvor der ville have været mindst brug for korrektiv.

Afslutningsvis blev konstateret, hvorledes Paulus' brug af slavemetaforik ligger tættest på en gammeltestamentlig jødisk baggrund og korrigerer mindst de jødekristnes opfattelse af slavemetaforikken. Alligevel er der store ligheder med den græsk-romerske baggrund, men her virker den korrigerende på flere centrale punkter.

5 Konklusion

Ønsket med denne opgave var at komme frem til en forståelse af Paulus' slavemetaforik i Rom 6, 12-23. For at skærpe den og få større forståelse blev der inddraget komparativt materiale om 1. årh. slaveri i græsk, romersk og jødisk kontekst. Tesen var, at budskabet i Rom 6, 12-23 omhandlede magt, om hvilken herre et menneske var under, synden eller Gud. Endvidere, at når mennesker er befriet fra syndens slaveri, så sker der en binding mellem den kristne og Gud.

Første del, afsnittet om det komparative materiale, blev opdelt i tre forståelser af slaveri, hhv. græsk, romersk og jødisk. Selvom der er flydende grænser mellem de kulturelle lag i samfundet, også blandt brevmodtagerne i menigheden i Rom, så har jeg valgt at inddеле på denne måde for at skabe overblik. Først, i beskrivelsen af græsk slaveriforståelse fremhæves, at det ikke er én samlet størrelse. Ét særtræk ved græsk slaveriforståelse var en stærk kontrast mellem det ydre og indre. Fordi mennesker ikke besidder kontrol over ydre omstændigheder, så som fysisk slaveri, så bør man ikke bekymre sig om det. I stedet gælder det om at være fri i det indre, egentlige, så man kan blive fri og mestre sit sjælelige forhold til ydre omstændigheder og sine egne lyster. Dernæst, i beskrivelsen af romersk slaveriforståelse fremhæves især patron-klient strukturen. Det var et hierarkisk system, hvor alle på en måde var orienterede til den, der var mere magtfuld end en selv. Slaver kunne opnå frihed f.eks. ved manumission, hvor en ejer frigav slaven, mens slaven fortsatte med at være knyttet til herren i patron-klient forholdet. Selv-salg fremhæves som én måde at blive slave på, hvor en fri person kunne sælge sig selv til en herre. Til sidst, i beskrivelsen af jødisk slaveriforståelse er det især to begreber, pagttroskab og monolatri. Pagttroskab indebærer, at Israel, som havde været slaver i Ægypten, men blev befriet af Gud, for at de skulle være "Guds slaver". Og monolatri indebærer, at på trods af andre folks guder, skulle israelitterne forpligte sig på den ene Gud, hvilket blev karakteristisk for slaveri. I den jødiske slaveriforståelse er alle mennesker slaver. Der er altså ingen autonom frihed, men man er bundet til nogen eller noget, som en slave. For hvem man er bundet, viser sig ved, mod hvem man er lydigh.

I anden del, afsnittet om isagogik i Romerbrevet behandledes det almindelige indledningsstof, som forfatter og modtager, litterær kontekst og struktur. Forfatter og modtager er interessant, fordi opgaven går ud på at forstå Paulus' slavemetaforik, som jo både har afsender, som har et budskab, men også modtager, der skal forstå det budskab. I den litterære kontekst behandles især Rom 6, 1-11, teksten som er forudsætningen for opgavens hovedtekst 6, 12-23. Her beskrives den kristnes overgang fra den ene magt og herre, synden til den anden magt og herre, Kristus. Paulus beskriver den kristne som et menneske, der går i nyt liv og er levende for Gud. Denne nye virkelighed er begrundelsen for, at kristne ikke længere skylder synden lydighed. Samtidig er det denne virkelighed, som Paulus formaner dem om at regne for deres, hvilken han så udfolder i det følgende.

Tredje del er om selve det eksegetiske arbejde med Rom 6, 12-23 med særlig henblik på slavemetaforikken. Alle Paulus' formaninger eller imperativer, bygger på det,

der allerede er sket, det indikativiske, som står for den handling Gud har gjort. For det første er den kristnes identitet karakteriseret ved at være levende for Gud, hvilket skete i dåben og som betyder frigørelse fra syndens magt. Gud stod bag handlingen og udfrielsen. Dernæst, at den kristne nu skal regne sig for levende og aktualisere dette ved at stille sig til rådighed for Gud med hele sit liv og ressourcer. Slavemetaforikken udfoldes med en beskrivelse af at slave for synden eller retfærdigheden. At være syndens slave betyder, at man lever "under loven". Loven er det, som regulerer forholdet mellem mennesket og Gud. At være retfærdighedens slave betyder derimod, at man er "under nåden". Nåden er det, der regulerer forholdet mellem den kristne og Gud. Paulus formaner de kristne om, at når de nu er befriet fra syndens magt, skal de ikke længere stille sig til rådighed for den, som om de var under dens magt. I stedet skal den virkelighed, at de er frie, aktualiseres og implementeres gennem hele deres liv, så de binder sig i lydighed mod retfærdigheden, forstået som en binding til Guds vilje. Derved bliver de bundet til Gud. Syndens slave er fri for retfærdigheden og har ikke viljen til at efterleve Guds vilje. Frugten var urenhed og lovløshed. Frugten er derfor udtryk for det, der kom ud af deres tjeneste for synden, som førte til evig død og adskillelse fra Gud. Efter de er blevet kristne skammer de sig over de forhenværende frugter og har i stedet frugt til helligelse, som er resultatet i deres liv, det, der kommer ud af deres tjeneste som Guds slaver og det fører til evigt liv. Frugten har evidentiell funktion. Det er ikke den, der fortjener det evige liv, men det gives som gave af Guds nåde. Det evige liv kommer til den troende af Guds nåde og troen, delagtig i den i Jesus Kristus.

Og fjerde del, afsnittet om diskussionen af slavemetaforen, hvor det komparative materiale blev inddraget for at se på ligheder og forskelle i de respektive baggrunde, så det kunne give en skærpet og større forståelse af slavemetaforikken. Ved inddragelse af det græske, begrænset til stoicismen blev diskuteret med Engberg-Pedersen, som mener, at Rom 6 er det sted, hvor Paulus er mest tydeligt lig med stoicismen og vægtlægger det frivillige slaveri. Vi så på ligheder og forskelle og, hvordan kristne i menigheden i Rom med græsk baggrund kunne have haft denne opfattelse af Paulus' slavemetaforik og samtidig, hvordan budskabet kan have virket korrigerende på deres opfattelse. Ved inddragelse af det romerske, begrænset til patron-klient forholdet og selvsalgspraksissen, forstået som et gensidighedsforhold og at kristne skal underkaste sig selv i frivillig lydighed, så vi på ligheder og forskelle. Videre, hvordan kristne i menigheden i Rom med romersk baggrund kunne have haft denne opfattelse af slavemetaforikken,

Samtidig, at Paulus kunne have virket korrigerende på deres opfattelse. Ved inddragelse af det jødiske, begrænset til en diskussion med Sanders, Käsemann og Wright, så vi igen på ligheder og forskelle og, hvordan kristne i Rom med jødisk baggrund kunne have opfattet Paulus' slavemetaforik. Samtidig, at Paulus ville have virket mindst korrigerende på deres forhåndsviden om slaveri, idet der er flere ligheder med den jødiske baggrund.

6 Bibliografi

- Aland, Barbara, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, og Kurt Aland, red. 2011. *Nestle Aland Greek New Testament 27th Edition-FL- With the 2nd Revised Greek-English Dictionary*. 27th Ed. Stuttgart: American Bible Society.
- Bauer, Walter. 2001. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3rd Revised edition edition. Chicago: University of Chicago Press.
- Brendan Byrne, S. J. 1996. *Sacra Pagina: Romans*. Collegeville, Minn: Michael Glazier.
- Byron, John. 2003. *Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity: A Traditio-Historical and Exegetical Examination*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2008. *Recent Research on Paul and Slavery*. Sheffield, England: Sheffield Phoenix Press Ltd.
- Combes, I. A. H. 1998. *The Metaphor of Slavery in the Writings of the Early Church: From the New Testament to the Beginning of the Fifth Century*. Sheffield, England: Continuum International Publishing Group - Sheffie.
- Cotterell, Peter, og Max Turner. 1989. *Linguistics and Biblical Interpretation*. Downers Grove, Ill: InterVarsity Press.
- Cranfield, C. E. B. 1975. *Romans: Chapters 1-8 (International Critical Commentary) (Vol 1): Chapters 1-8 v. 1*. 6th Revised edition edition. London; New York: T.& T.Clark Ltd.
- Donfried, Karl P. 2007. «Paul and the Revisionists: Did Luther Really Get it All Wrong?». *Dialog: A Journal of Theology* nr. 1, Spring 2007 (vol. 46): 31–40.
- Dunn, James. 1988. *Romans 1-8*. Dallas, Tex.: THOMAS NELSON.
- Dunn, James D. G. 1988. *(ROMANS 1-8) BY Dunn, James D. G.(Author) Hardcover Oct-1988*. Thomas Nelson Publishers.
- Engberg-Pedersen, Troels. 2000. *Paul and the Stoics*. Louisville, Ky.: T.& T.Clark Ltd.
- Fitzmyer, Joseph A. 1993. *Romans*. New York: Bantam Doubleday Dell.
- Freedman, D. 1992. *The Anchor Bible Dictionary*. Box edition. New Haven, Conn.; London: Yale University Press.
- Freedman, David Noel. 1992. *Anchor Bible Dictionary: (Si-Z) v. 6*. New York: Bantam Doubleday Dell.
- Gagnon, Robert, A. J. 1993. «HEART OF WAX AND A TEACHING THAT STAMPS: ΤΥΠΟΣ ΔΙΔΑΧΗΣ (ROM 6:17b) ONCE MORE». *Journal of Biblical Litterature* 1993 (112/4): 667–687.
- Garnsey, Peter. 1996. *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*. Cambridge England ; New York: Cambridge University Press.
- Glancy, Jennifer A. 2002. *Slavery in Early Christianity*. New York 10016: Oxford University Press, Inc, 198 Madison Avenue, New York.
- Goodrich, John K. 2013. «From Slaves of Sin to Slaves of Cod: Reconsidering the (Origin of Paul's Slavery Metaphor in Romans 6». *Bulletinfor Biblical Research* 2013 (23.4): 509–530.
- Harrill, J. Albert. 1995. *The Manumission of Slaves in Early Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Harris, Murray J. 1999. *Slave of Christ*. Downers Grove, Ill.: IVP.
- Hawthorne, Ralph P. Martin, Daniel G. Reid Gerald F. 1993. *Dictionary of Paul and His Letters*. Red. Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, og Daniel G. Reid. Downers Grove, Ill.: IVP.

- Hengel, Martin. 2003. *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. Wipf and Stock Publishers.
- Jewett, Robert. 2007. *By Robert Jewett - Romans: A Commentary*. Augsburg Fortress.
- Kasemann, Ernst. 1980. *Commentary on Romans*. Overs. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- Kjær, Torben. 2010. «Jeg'et» i Romerbrevet kapitel 7,7-13 og 14-25. 1. udgave, 1. oplag. Forlag1.dk.
- Kolb, Robert. 1998. «God Kills to Make Alive: Romans 6 and Luther's Understanding of Justification (1535)». *Lutheran Quarterly* (Vol XII): 33–56.
- Louw, Johannes P., og Eugene A. Nida, red. 1988. *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains: Volume 1*. New York, NY, USA.
- Lyall, Francis. 1984. *Slaves, Citizens, Sons: Legal Metaphors in the Epistles*. Grand Rapids, Mich: Academic and Professional Books.
- Martin, Dale B. 1990. *Slavery as Salvation: Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*. 1st Edition edition. New Haven: Yale University Press.
- Meeks, Wayne A. 1983. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. 2nd Revised edition edition. Binghamton, N.Y.: Yale University Press.
- Moo, D. A. Carson and Douglas J. 2005. *An introduction to the New Testament*. 2nd Revised edition. Apollos.
- Moo, Douglas J. 1996. *Epistle to the Romans*. William B Eerdmans Publishing Co.
- Morris, Leon. 1988. *The Epistle To The Romans*. Reprint edition. Grand Rapids, Mich.: IVP.
- Murray, John. 1968. *The Epistle to the Romans: The English Text with Introduction, Exposition and Notes*. One-volume ed september 1968. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- Patterson, O. 1982. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. New Ed edition. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Sampley, J. Paul, red. 2004. *Paul in the Greco-Roman World: A Handbook*. Harrisburg, Pa: Continuum International Publishing Group - Trinity.
- Sampley, J. Paul, og Peter Lampe, red. 2010. *Paul and Rhetoric*. London: Continuum-3PL.
- Sanders, E. P. 1977. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. Philadelphia: FORTRESS PRESS.
- . 1991. *Paul, Past Masters*. Oxford Paperbacks.
- Sandnes, Karl Olav. 1996. *I tidens fylde - en innføring i Paulus' teologi*. Oslo: Luther Forlag.
- Schreiner, Thomas R. 1998. *Romans: B E C N T*. Grand Rapids, Mich: Baker Academic, Div of Baker Publishing Group.
- Southall, David J. 2008. *Rediscovering Righteousness in Romans: Personified Dikaosyne Within Metaphoric and Narratorial Settings*. Tübingen, Germany: Mohr Siebeck.
- Stuhlmacher, Peter. 1994. *Paul's Letter to the Romans: A Commentary*. Overs. Scott J. Hafemann. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press.
- Turner, Geoffrey. 2013. «THE CHRISTIAN LIFE AS SLAVERY: PAUL'S SUBVERSIVE METAPHOR». *The Heythrop Journal* 2013 (vol 54, issue 1): 1–12.
- Waters, Larry J. 2010. «Paradoxes in the Pauline Epistles». *Bibliotheca Sacra* (167): 423–41.
- Wright, N. T. 2013. *Pauline Perspectives: Essays on Paul 1978-2013*. Minneapolis, Minnesota: SPCK Publishing.
- Wright, Tom. 2009. *Justification - God's Plan & Paul's Vision*. London: SPCK Publishing.