

NT's brug af GT

Foredrag ved Januarkursus på DBI 2012

ved Torben Kjær

Indledning

Mit emne er NT's brug af GT. Det er et vidt emne, som jeg vil indsnævre til primært at handle om NT's brug af citater eller tekster fra GT. Jeg vil begynde med ganske kort at nævne forudsætningerne for NT's brug af GT. Som det andet skal vi se på fire grundforståelser af denne problematik, og vi ender med den fjerde og sidste, som jeg mener, er den rigtige. Inden for denne skelner man mellem fire forskellige former for brug af GT-citater, som jeg vil eksemplificere, og her vælger jeg nogle af de mere kontroversielle eksempler. Dette er planen.

I: Forudsætninger

Den helt grundlæggende forudsætning for NT's brug af GT er, at GT er helligskrift ligesom de nytestamentlige forfattere skriver helligskrift. Derfor er GT og NT en enhed. Denne enhed samler sig om frelseshistorien som bærende tanke. Gud virker i historien og bringer sin frelse til mennesker i historien. Når ordet anvendes om GT og NT, ligger der også i det, at denne frelsens historie er en sammenhængende historie. Gud arbejder frem mod et mål. Nogle af de helt afgørende begivenheder i denne historie er udvælgelsen af Abraham og løfterne til ham om et afkom, om at blive stamfader og om et land. Der er udfrielsen fra Egypten og erobringen af det hellige land. Gennem Israels historie forkyndes der om en frelser, der skal komme. En ny helt afgørende begivenhed i frelseshistorie er Jesu komme. Her begynder opfyldelsens tid. Her kommer den lovede frelser (Messias) med magt (Guds rige) og i lidelse og død (Herrens lidende tjener). Her kommer den lovede Menneskesøn, som rummer i sin person både Gud og menneske (Dan 7,13). Med Jesu komme er opfyldelsens tid allerede inde; frelse er allerede kommet, men fuldendelsen venter. Løfterne er endnu ikke helt opfyldt. Fuldendelsen kommer først med Jesus genkomst, den endelige dom og nye jord. I denne frelseshistorie er Gud den samme, er frelsen den samme, er målet det samme. Det at GT er helligskrift og åbenbaring, ligesom NT er helligskrift og åbenbaring, og det at vi har en sammenbindende frelsens historie er forudsætningen for NT's brug af GT.

II: Som det andet skal vi se på fire grundforståelser, når det gælder NT's brug af GT.

1) Den første grundforståelse, jeg vil nævne, er **den vilkårlige**. Her mener man, at NT's forfattere læser citater og tekster fra GT uden at tage højde for, hvad der faktisk står i teksten og uden at læse

citater i dets oprindelige kontekst. Læsningen er vilkårlig. Man finder betydninger i GT-citater, som er helt fremmede for citatets betydning i dets oprindelige kontekst. Man respekterer hverken citatets ligefremme mening eller kontekstens betydning for forståelsen. Denne tolkning finder man i dele af historisk-kritisk forskning.

2) Den anden grundforståelse, jeg vil nævne, er **den allegoriske**. En allegorisk tolkning kan dække lidt forskellige ting, men jeg bruger allegorisk om den tolkningsmåde, hvor man mener, at der ligger en dybere mening nedenunder ordene. Vi har da en ydre mening, som fremgår af ordene, der er brugt. Det er tekstens ligefremme mening (sensus literalis). Men der ligger en dybere og rigere mening gemt under ordene, og som ikke fremgår af tekstens ord. Dette er den allegoriske tolkning af teksten. Når det gælder en allegorisk tolkning er problemet, at den er vilkårlig. Den fremgår jo ikke af ordlyden, og hvordan skal man så kunne argumentere for dens sandhed?

3) Den tredje grundforståelse, jeg vil nævne, er **sensus plenior**. Sensus plenior betyder den fuldere mening. En glt. tekst har én mening i den oprindelige kontekst. Det er den ligefremme mening – sensus literalis – og denne mening er den intenderede mening. Sensus plenior går ud på, at der udover sensus literalis findes en fuldere mening, som fremgår af NT's brug og forståelse. Nytestamentleren Raymond Brown har givet den klassiske definition på sensus plenior.¹ Den kommer her i min oversættelse:

*Sensus plenior er den tilføjede, dybere, mening, intenderet af Gud
men ikke klart intenderet af den menneskelige forfatter,
som ses eksistere i den bibelske teksts ord (eller gruppe af tekster),
når de studeres i lyset af den videre åbenbaring eller udvikling
i forståelsen af åbenbaringen.*

I denne definition skelner Brown mellem sensus literalis og sensus plenior på to områder:

1) Sensus literalis er tekstens ligefremme betydning, og sensus plenior er en tilføjet og dybere mening. Det er en ekstra tilføjet mening.

2) Sensus literalis er den menneskelige forfatters intenderede mening – det er hvad han intenderer med sine ord. Sensus plenior er Guds intenderede mening og ikke den menneskelige forfatters intenderede mening, for det er jo en ekstra mening der føjes til.

¹ Citeret fra Lunde, *Introduction*, s.14.

Forskellen mellem *sensus literalis* og *sensus plenior* er frelseshistorisk betinget. *Sensus literalis* er tekstens fortidige mening i dens oprindelige sammenhæng, og denne mening svarer til den inspiration, en forfatter modtog på dette stadi i Guds frelseshistorie. *Sensus plenior* er tekstens mening i hele Guds frelseshistorie, og det er en mening, Gud har intenderet, dengang han inspirerede den menneskelige forfatter, fordi Gud fra begyndelsen kendte hele frelseshistorien. *Sensus plenior* er da den hele og fulde kanoniske mening, eller det er tekstens helbibelske mening. I denne forståelse vil man typisk betone, at *sensus plenior* er bundet til *sensus literalis*, og man taler om *sensus plenior* som en homogen udvikling af *sensus literalis*. Det er ligeledes klart, at de glt. forfattere har en mangelfuld forståelse af tekstens mening, fordi de ikke kender *sensus plenior*.

4) Den fjerde og sidste grundforståelse, jeg vil nævne, er **den ligefremme forståelse**. Her mener man, at NT citerer GT korrekt. Citater og tekster er forstået korrekt, idet man fastholder citater og tekster i deres oprindelige betydning i deres oprindelige kontekst. Man læser altså kontekstuel, og man knytter til ved *sensus literalis*. Inden for denne tolkning skelner vi mellem fire forskellige former for brug af GT.

a) Den profetiske brug. I GT finder vi profetier, der opfyldes i Jesus og menigheden. Det er de typiske opfyldelsescitater.

b) Den typologiske brug. I GT findes der personer, historisk begivenheder og institutioner, der præfigurerer tilsvarende personer, begivenheder og institutioner i NT.

c) Den etiske brug. Her drejer det sig om etiske bud og regler, der citeres og anvendes i NT.

d) Den teologisk-apologetiske brug. Her drejer det sig om en teologisk eller kristologisk læsning af GT-tekster eller anvendelse af citater, der bruges til at begrunde eller forsvare teologiske udsagn i NT.

Det var oversigten over forskellige former for brug af GT, og jeg går over til at eksemplificere de forskellige brug.

A) Den profetiske brug. NT fortæller om opfyldelse af mange profetier i GT. Profetier om en frelserkonge af Davids slægt, om Herrens lidende tjener og om Menneskesønnen opfyldes i Jesus – helt eller delvist ved hans første komme. Meget er enkelt og uproblematisk. Men der også de mere omdiskuterede steder, og jeg vil nævne et par stykker. **Første eksempel er Matt 2,5-6.**

Ypperstepræsterne og de skriftlærde ved, at Messias fødes i *Betlehem*, som er Davids by. *For*

således er der skrevet ved profeten er begrundelsen. De citerer Mika 5,1, der suppleres med en linje fra 2 Sam 5,2:

*Du, Betlehem i Judas land,
du er på ingen måde den mindste blandt Judas fyrster.
Fra dig skal udgå en hersker,
som skal vogte mit folk, Israel.*

Mika-citatet er gengivet frit i forhold til den hebraiske tekst og til den græske oversættelse (LXX).

Det gælder specielt den anden linje. Ifølge den hebraiske tekst står der:

Du er lille blandt Judas slægter

Ifølge den græske oversættelse (LXX) står der:

du er den mindste blandt Judas herskere

Og Mattæus har:

Du er på ingen måde den mindste blandt Judas fyrster

Formelt set skriver Mattæus det modsatte af, hvad der står i den hebraiske tekst og i den græske oversættelse. Den hebraiske og græske oversættelse fortæller, at Betlehem er lille eller den mindste, mens Matthæus skriver, at Betlehem på ingen måde er den mindste. Meningsmæssigt set er der dog ingen modsætning, for Matthæus' gengivelse af citatet er et eksempel på en gengivelse, hvor citatets egen sammenhæng er inddraget i gengivelsen. Matthæus ændrer ordlyden for at gengive citatets mening ifølge den oprindelige sammenhæng. For Mika 5,1 beskriver Betlehems storhed. Mika 5,1 lyder i sin helhed (DO):

*Du, Betlehem, Efrata, du er lille blandt Judas slægter.
Fra dig skal der undgå én, som skal være hersker i Israel;
hans udspring er i fortiden, i ældgamle dage.²*

Betlehem er lille og ubetydelig, men får en fremtrædende position, fordi en hersker i Israel skal udgå derfra. Dette har Matthæus lagt ind i den anden linje (*du er lille blandt Judas slægter*) og derved fået den frem i selve ordlyden. Der er tale om en fortolkende gengivelse, der er meningsmæssig korrekt. Ordlyden er ændret, men meningen er uændret.

Det andet eksempel har jeg også taget fra Matthæus. Det er Matt 2,23:

*Og dér bosatte han sig i en by, der hedder Nazaret,
for at det skulle opfyldes, som er talt ved profeterne,
at han skulle kaldes nazareer.*

² I stedet for den sidste linje fra Mika 5,1 er citatet suppleret med en sætning, der er taget fra 2 Sam 5,2: *Du skal vogte mit folk Israel.*

”Han skulle kaldes nazaræer” er ikke et direkte citat fra GT; det er heller ikke en parafrase af et enkelt vers i GT, og som enkeltvers findes der heller ikke noget, der minder om det. Citatet er en form for resume af profetier fra GT, og i det resume anvender Matthæus en formulering, der indfanger profeternes mening.³ Derfor skriver han om det, *som er talt ved profeterne*, hvor han anvender flertal og skriver generelt om profeternes forudsigelser. Matthæus’ sammenfatning er, *at han skulle kaldes nazaræer*. Ordet *nazaræer* betyder ”en fra Nazaret”. Det er givet i sammenhængen, og denne by er en ubetydelig flække i Galilæa. Det er et foragteligt sted (Joh 1,46; 7,42 og 7,52). *Nazaræer* er derfor en nedvurderende betegnelse, og denne betegnelse indfanger GT’s profetier om, at Messias skal møde hån og spot og blive nedvurderet og forkastet (se Sl 22,6-8; 69, 20-21; Es 11,1; 49,7; Es 52,13-53,12). De gammeltestamentlige profetier forudsiger, at Jesus vil blive foragtet, og dette får Matthæus frem ved at skrive, *at han skulle kaldes nazaræer*.⁴

B) Den typologiske brug. Typologien er baseret på teksternes ligefremme mening. Der indgår fire elementer i en typologi:⁵

1) Der er et historisk element. En typologi er baseret på en historisk person, begivenhed eller institution. Her er det vigtigt, at typologien er baseret på tekstens ligefremme eller historiske mening.

2) Der er et element af korrespondance. Man taler her om den glt. person, begivenhed eller institution som typen og den senere opfyldelse som antitypen. Typen og antitype skal svare til hinanden. De skal være sammenlignelige, så at man kan tale om en form for mønster.

3) Der er et element af præfigurering, idet typen præfigurerer, hvad der nødvendigvis vil ske senere. Typen er ”profetisk” og udtrykker, hvad der efter Guds vilje vil ske.

4) Der er et element af intensivering eller eskalering, idet antitypen er en rigere opfyldelse end typen. Der er noget større eller fyldigere eller rigere ved opfyldelsen i antitypen.

Typologien er baseret på tekstens oprindelige og historiske mening. Jeg giver to eksempler. **Det første eksempel er Matt 2,15:**

Og dér blev han, indtil Herodes var død,

³ Jf. Kaiser, *Uses*, s.4. I forhold til de andre opfyldelsescitater (jf. Matt 1,22; 2,15 og 2,17) er der to forskelle her. Matthæus citerer ikke en bestemt person, men anvender det uspecifikke ”profeterne”, og citatet introduceres med et *hoti* (”at”), der markerer, at der ikke kommer et direkte citat men et resume.

⁴ Se France, *Matthew*, s.94-95. De alternative tolkninger er at forstå ”Nazaræer” som et ordspil, der spiller enten på det hebraiske ord for ”gren” (DO: *skud*) i Es 11,1 (*neser*) eller på ”naziræer” (*nazir*). Men da ordspillet er baseret på de hebraiske ord, som ikke er omtalt i teksten, er de alternative tolkninger usandsynlige. Det ville kræve, at læserne kunne se bag om det græske ord *Ναζωραῖος* og finde de hebraiske konsonanter i *neser* eller *nazir*. Men det helt afgørende argument er, at ordet *nazaræer* refererer til byen *Nazaret*, og derfor må *nazaræer* nødvendigvis betyde en person fra byen Nazaret.

⁵ Min definition er baseret på Davidson, *Typology*, s.93-100 og Kaiser, *Uses*, s.106-110.

for at det skulle opfyldes, som Herren har talt ved profeten, der siger:

”Fra Egypten kaldte jeg min søn.”

Citatet er fra Hos 11,1. Dette er en typologi. I den oprindelige sammenhæng hos Hoseas refererer ”min søn” til Israel, og ”fra Egypten kaldte jeg min søn” refererer til udfrielsen fra Egypten. Hos 11,1f beskriver, hvordan Gud i sin kærlighed bevarede Israel og førte det ud af Egypten. Dette er et eksempel på en typologi. Den er baseret på to ting: På anvendelsen af ”min søn” og på kaldelsen ud af Egypten. I GT kaldes Israel og den davidiske konge for Guds søn, hvor kongen har den funktion at repræsentere folket. I NT kaldes og er Jesus Guds søn. Dette åbner for den typologiske forståelse. Israel er typen, og oprindeligt handler det om, at Gud henter sin søn, Israel, hjem fra Egypten. Dette gentages senere, når Gud henter sin søn, Jesus, hjem fra Egypten. Jesus er antitypen. Guds handlemåde danner altså et mønster og præfigurerer, hvad der senere sker med Jesus. Han er den, der i egentlig forstand er Guds søn.

Det andet eksempel er Hagar-Sara-typologien i Gal 4,21-31. Her tager jeg et af de mest kontroversielle eksempler frem. Tema i Gal 4,21-31 er, hvad loven siger om at være under loven. En sådan beskrivelse finder Paulus i fortællingen om Abraham og hans to sønner ved henholdsvis slavinden Hagar og den frie kvinde Sara. Denne fortælling har kun beviskraft, hvis Hagar og hendes søn Ismael og Sara og hendes søn Isak er typer, der præfigurerer en ordning under loven og en ordning under evangeliet. Paulus må derfor bevise typologien, og det gør han ved at påvise en korrespondance mellem Hagar og Sinajpagten og det nuværende Jerusalem på den ene side og mellem Sara og det himmelske Jerusalem på den anden side. Det handler om, hvad loven siger om at være under loven (v.21).

I vers 22-23 giver Paulus et resume af 1 Mos 16 og 21. Abraham får en søn, Ismael, med slavinden Hagar og en søn, Isak, med den frie kvinde, Sara. Slavinden og den frie kvinde betegner de to kvinders sociale og juridiske status. Ismael bliver undfanget sammen med slavinden, og det sker *κατὰ σάρκα*, hvor *κατὰ σάρκα* står for Abrahams beslutning, vilje og kraft. Isak bliver undfanget sammen med den frie kvinde, og det sker ”ved løftet”. Løftet er Guds løfte, og ”ved løftet” står da for Guds beslutning, vilje og kraft. Kød og løfte er modsætninger. Vers 22-23 er resumeet. Vers 24-28 er Paulus’ typologiske tolkning. Vers 24:

Det skal forstås billedligt.

”Det” er Hagar og Sara (se fortsættelsen), og på græsk bruges der en form af *ἀλληγορέω*, som betyder ”at tale allegorisk” eller ”at tolke allegorisk” eller ”at tale billedligt”. Da Paulus tolker Hagar-Sara-historien typologisk, er det bedst at oversætte verbet med ”(er) blevet talt billedligt”,

fordi Hagar og Sara er forbilleder eller typer på to pagter. I resumeet beskriver Paulus tre ordninger i Hagars liv, og de tre ordninger præfigurerer tre aspekter ved Sinajpagten og det nuværende Jerusalem:

1) Ligesom som slavinden Hagar føder en søn til slaveri, således føder Sinajpagten til slaveri (v.24).

2) Ligesom som Hagar har slave-status, har mennesker under Sinajpagten status som slaver. I vers 25 skriver Paulus om, at det nuværende Jerusalem, der er jøder under Sinajpagten, har status som slaver.

3) Ligesom Hagar undfanger en søn ”efter kødet”, føder Sinajpagten børn ”efter kødet” (vers 29). I Sinajpagten er man henvist til menneskers beslutning, vilje og ressourcer.

I resumeet beskriver Paulus tre ordninger i Saras liv, og de tre ordninger præfigurerer tre aspekter ved nådepagten:

1) Ligesom den frie kvinde Sara føder en søn til frihed, således føder nådepagten børn til frihed (vers 26-27 og 31).

2) Ligesom Sara har en status som fri, således har mennesker under nådepagten en status som frie.

3) Ligesom Sara undfanger en søn ved løftet, således føder nådepagten børn ved løftet. Det er ved løftet, at evangeliet frembringer frie mennesker. Løftet står for Guds beslutning, vilje og ressourcer.

Paulus går videre i v.24:

Disse kvinder er nemlig to pagter.

Ordet ”er” udtrykker en typologisk identitet, så at Hagar og Sara repræsenterer to pagter. Pagt er brugt om en ordning, der er basis for menneskets liv. Sinajpagten er lovens ordning, og den beskriver Paulus i Gal 3,12:

den, der holder budene, skal leve ved dem.

I Sinajpagten er livet bundet til opfyldelse af budet og forbandelsen til overtrædelse af budene.

Hagar og Sara repræsenterer to pagter. Vers 24:

Den ene kommer fra bjerget Sinaj, hun føder børn til trældom.

Her identificeres den ene pagt. Det er Sinajpagten. *Og det er Hagar* identificerer den ene pagt med Hagar. Hun repræsenterer lovens ordning i sit liv. Vers 25:

Hagar betegner bjerget Sinaj i Arabien, og det svarer til det nuværende Jerusalem, for det lever i trældom med sine børn.

Der står egentlig: *men Hagar er Sinaj bjerg i Arabien*. Her mener mange, at vi har et klart eksempel på en allegorisk tolkning. I beretningen om Abraham og Hagar, er Hagar en virkelig person. Det er beretningens ligefremme betydning. Men nu går Paulus bag om den ligefremme betydning og finder en skjult og dybere (symbolsk) betydning. Hagar er Sinaj bjerg. Hagar er sinajpagten og lovens ordning. Dette er en typisk tolkning, men en fejllæsning. Der er for mange ting hos Paulus, som går imod en allegorisk læsning.

For det første har Paulus i sit resume i vers 22-23 beskrevet Hagar som en historisk person. Hans resume er en læsning af beretningens historiske og ligefremme betydning.

For det andet sammenligner Paulus ordninger i Hagars liv med Snajpagtens ordninger og det nuværende Jerusalems ordninger. En sammenligning finder sted. Vi er i typologiens verden. Ordningerne i Hagars liv danner mønster for senere ordninger. Vi er derfor i typologiens verden. Ordningerne i Hagars liv er da typer, som præfigurerer sinajpagtens ordninger. Vi er i typologiens verden.

For det tredje når Paulus skriver, at Hagar er en pagt, og at Hagar er Sinaj bjerg, er Hagar ikke personen i sig selv men en person, der illustrerer nogle ordninger, en status som slave, en ordning som føder til slaveri og en ordning, der føder efter kødet. Sinaj bjerg omtales som det sted, hvor Sinajpagten bliver til.

For det fjerde tolkes *Hagar er Sinaj bjerg* af det følgende *det svarer til* (συστοιχεῖ).⁶ De tre ordninger i Hagars liv svarer til Sinajpagten som lovpagt og det nuværende Jerusalem. Her tales der typologisprog.

I Gal 4,21-31 har vi altså et eksempel på en typologisk læsning af GT. Tekstens ligefremme og historiske mening fastholdes, og Paulus ser mønstre, der præfigurerer henholdsvis lovpagten og nådepagten.

C) Den etiske brug. I den etiske brug anvender NT bud og principper fra GT som normative. Vi kan tænke på de ti bud, som citeres som normative og på en sammenfatning som næstekærlighedsbudet. Meget er helt uproblematisk, og der er vel kun ét kontroversielt sted. Vi skal se på 1 Kor 9,9. Vi ser først på sammenhængen. 1 Kor 8,1-13 handler om de kristnes forhold til offerkød, og 8,7-13 formulerer Paulus et princip om at give afkald på sin frihed til at spise offerkød af hensyn til den svage broder, og i 1 Kor 9,1-27 eksemplificerer Paulus fra sit eget liv dette princip om at give afkald på sin frihed af hensyn til andre. I og med at Paulus først i 10,14-11,1 tager

⁶ Det betyder "det svarer til" og bruges om en ligestilling.

temaet med offerkød op igen, kan vi kalde 9,1-27 en form for ekskurs. 9,1-27 handler om Paulus' apostolat og om hans ret til at få økonomisk understøttelse fra menighederne. Han begynder med at spørge: *Er jeg ikke fri?* Det handler om hans frihed til at få understøttelse fra en menighed. Paulus forsætter med at spørge: *Er jeg ikke apostel?* Det handler altså om en apostels frihed til at få understøttelse. Denne ret til understøttelse er baseret på hans apostolat. Via de to næste spørgsmål giver Paulus en begrundelse for, at han er apostel. *Har jeg ikke set Herren?* Paulus tænker på åbenbaringen på vejen til Damaskus. Det var en åbenbaring af Jesus og samtidig en kaldelse til apostel. Med dette spørgsmål peger Paulus på apostolatets formale kriterium: En direkte kaldelse ved en bestemt historisk begivenhed. *Er I ikke mit værk i Herren?* Paulus tænker på, at menigheden er et resultat af hans forkyndelse. Med dette peger Paulus på apostolatets reale kriterium. Der opstod menigheder som følge af hans apostolat. Derfor kan han pege på menigheden eksistens og sige: *I er jo seglet på mit apostelkald i Herren.* Et segl bekræfter ægthed og legitimerer. Menigheden i Korinth bekræfter hans apostolat. Med vers 1-2 har Paulus lagt den grund, han kan bygge sit forsvar på. Grunden er hans apostolat. Forsvaret er et forsvar for hans ret til understøttelse. 1 Kor 9,3-4:

Her er mit forsvar over for dem, der kritiserer mig:

Har vi ikke ret til at spise og drikke?

Paulus indleder sit forsvar med at henvise til praksis. Vers 5-6:

*Er vi ikke i vor gode ret til at have en søster til hustru og tage hende med os
ligesom de andre apostle og Herrens brødre og Kefas?*

Eller er det kun mig og Barnabas, som ikke har ret til at lade være med at arbejde?

Det var praksis, at apostle og evangelister blev understøttet af menighederne. Anden del af forsvaret er en række begrundelser for denne praksis (vers 7-14). Vers 7:

Hvem er soldat på egen løn?

Hvem planter en vingård og spiser ikke selv af dens frugt?

Eller hvem er hyrde for en hjord og drikker ikke af mælken fra hjorden?

Paulus giver tre eksempler fra samfundslivet, der illustrerer, at man lever af sit arbejde. Det gælder en soldat, en bonde og en hyrde. Paulus spørger, om han blot omtaler menneskelige ordninger. Vers 8:

Er dette noget, jeg selv finder på at sige, eller siger loven det ikke også?

Paulus afviser, at det blot er menneskelige ordninger, for Moseloven formulerer det samme princip om ret til løn for arbejde. Og nu er vi kommet til vers 9. Her citerer Paulus fra 5 Mos 25,4:

Jo, i Moseloven står der skrevet:

”Du må ikke binde munden til på en okse, der tærsker.”

Budet handler om okser, og det er et forbud mod at forhindre en okse i at spise af det korn, det tærsker. Oksen skal have løn for sit arbejde. Dette er ordets oprindelige mening (sensus literalis). Paulus citerer dette bud og stiller to spørgsmål. Det første lyder:

Er det okserne, Gud tænker på?

På græsk bruges der μή μέλει, der kan betyde ”bryde sig om”, ”tage sig af”, ”være optaget af” eller ”tænke på”. Gud er ikke optaget af okserne. Det er ikke dem, han tænker på. Det andet spørgsmål lyder i vers 10:

Siger han det ikke i det hele taget med tanke på os?

I sætningen er der brugt πάντως, som kan betyde ”helt”. Meningen er da, at Gud udelukkende tænker på os. Da har vi en allegorisk tolkning, mener mange.⁷ Budet handler ikke om okser men i virkeligheden om mennesker. Vi skal gå bagom tekstens ordlyd og finde en dybere mening. Men nu er det ikke den eneste måde at oversætte πάντως på. Paulus viser jo eksplicit, at citatet handler om okser. Han viser, at han har forstået citatets i dets ligefremme betydning, for citatet illustrerer et princip om, at en arbejder skal have løn for sit arbejde. Og som det vigtigste viser Paulus’ anvendelse af citatet, at det ikke handler om mening men om applikation. Derfor skal vi snarere oversætte πάντως med ”helt sikkert”.

I vers 10 stiller Paulus sit næste spørgsmål: *Eller siger han det helt sikkert for vores skyld?* Dette spørgsmål skal bekræftes. ”Siger han” fortæller, at det er Gud, der taler. Det er Guds bud. δι’ ἡμᾶς (”for vores skyld”) angiver formål, og πάντως har betydningen ”helt sikkert”;⁸ det har forsikrende, bekræftende og forstærkende betydning.⁹ Det udelukker ikke okserne, men betoner, at Gud siger dette for vores skyld.¹⁰ Med *jo, for vores skyld blev det skrevet* bekræfter Paulus, at Gud gav dette bud om okser for vores skyld. Vi mennesker er da det egentlige formål med dette bud. Det kan og skal appliceres på os.¹¹ Når vi forstår det på denne måde, får budet en paradigmatiske funktion. Det eksemplificerer et princip, der gælder okser og i endnu højere grad mennesker.

⁷ Weiss, *I Korintherbrief*, s.236, Longenecker, *Exegesis*, s.127-128 og Schrage, *I Korinther II*, s.298-299.

⁸ Det kan betyde ”under alle omstændigheder”, ”i hvert fald!”, ”sikkert”, ”helt sikkert” eller ”utvivlsomt”. Danker s. 755 gengiver det således: ”*Or is he (not) certainly speaking in our interests?*”

⁹ I 1 Kor 9,22 findes πάντως også og her kan det ikke have betydningen ”helt”, men betyder ”i det mindste” eller helt sikkert”.

¹⁰ Garland, *I Corinthians*, s.410, skriver: This use of the term allows Paul to hold to the literal meaning of the text while emphasizing its application to humans.”

¹¹ Godet, *I Korinthierne II*, s.30-32, Kaiser, *Uses*, s.212, Kaiser, *Meaning*, s.81-88.

Applikation på mennesker er af typen fra det mindre – og det er okserne – til det større – og det er mennesker. 1 Kor 9,9-10 lyder i min oversættelse:

For i Moses' lov står der skrevet:

”Du må ikke binde munden til på en okse, der tærsker.”

Mon Gud er optaget af okserne?

Eller siger han det helt sikkert for vores skyld?

Jo, for vores skyld blev det skrevet.

Et sidste spørgsmål kan stilles: Er denne applicering på mennesker mærkelig, kunstig og uberettiget ud fra citatet i dets oprindelige kontekst? Ser vi på 5 Mos 24,1-25,16 handler alle lovene om forhold mellem mennesker. Det handler om skilsmisse, om pant, røveri, sygdomme, om at låne, om at betale daglejere, om at efterlade afgrøder på marken og i kapitel 25 om retsstrid ved domstolen (5 Mos 25,1-3) og om svogerægteskab (25,5-10), om slagsmål og vægtlodder. Det handler alt sammen om forhold blandt mennesker. Det handler alt sammen om forhold i samfundet. Og så står vers 4 som et fremmed element i kapitel 24-25: *Du må ikke binde munden til på en okse, der tærsker*. Er det da umuligt at forestille sig, at dette også har med mennesker at gøre. Det er jo for en nytestamentler som mig svært ikke at være bagklog, fordi jeg har Paulus, men ville det egentlig ikke være naturligt at tænke, at dette er et princip, der også illustrerer et forhold i samfundet blandt mennesker?

D) Den teologisk-apologetiske brug. Her drejer det sig om en teologisk eller kristologisk læsning af GT-tekster eller om anvendelse af citater, der bruges til at begrunde eller forsvare teologiske udsagn i NT. F. eks. begrundes Paulus sin lære om retfærdiggørelse ved tro ud fra GT. Han citerer 1 Mos 15,6 i Rom 4,3:

Abraham troede Gud, og det blev regnet ham til retfærdighed.

Her finder Paulus sin lære. Her finder han et autoritativt udsagn om retfærdiggørelse ved tro. Eller Paulus citerer Hab 2,4 i Rom 1,17:

Den retfærdige skal leve af tro.

Dette udsagn svarer til, at Guds retfærdighed åbenbares i evangeliet af tro til tro.

Under **apostelmødet i ApG 15** diskuterer menigheden i Jerusalem forholdet til de hedningekristne. ApG 15,5:

Men nogle troende fra farisæernes parti rejste sig og sagde:

”Man bør omskære dem og pålægge dem at holde loven.”

Problemet er de hedningekristnes forhold til Moseloven. Det rejste spørgsmål er: Skal man kræve af dem, at de skal omskæres og holde hele Moseloven. Med andre ord: Skal hedninger blive jøder, for at kunne blive kristne. Det er spørgsmålet. Lukas fortæller om tre afgørende indlæg fra Peter, fra Barnabas og Paulus og fra Jakob, Herrens broder.

Først Peter, der giver et erfaringsbevis. Vers 8:

Og Gud, som kender hjerterne, har bekræftet det ved at give dem Helligånden ligesom os.

Der er ingen forskel. Alle bliver frelst ved Herren Jesu Kristi nåde (vers 11). Dernæst Barnabas og Paulus. De fortalte om alle de tegn og undere, som Gud havde gjort blandt hedningerne gennem dem. Dette er endnu et erfaringsbevis.

Jakob, Herrens broder, tager nu ordet. Først sammenfatter han Peters tale. ApG 15,14:

Simeon har fortalt, hvordan Gud allerede har sørget for at skaffe sig et folk af hedninger for sit navn.

Da Cornelius' hus blev omvendt, var apostlen Peter redskabet, men det var Gud, der udvalgte Peter til denne gerning. Det var Gud, der bekræftede deres tro ved give dem Helligånden, og det var Gud, der rensede deres hjerter ved troen. Omvendelsen af Cornelius og hans hus var Guds gerning.

Derfor fokuserer Jakob på Gud i sammenfatningen: Gud har allerede sørget for at skaffe sig et folk af hedninger for sit navn. Han bruger ordet *πρωτον*, der her betyder "tidligere".¹² Ordet "tidligere" er = "for længe siden" (vers 7b). "Gud har sørget for at skaffe sig" betyder, at Gud har grebet ind og taget et folk.¹³ Der er tænkt på hans frelsende indgreb. Det er formuleret på baggrund af, hvad Peter har fortalt om, hvordan Gud frelste Cornelius og hans hus. Formuleringen "et folk af hedninger for sit navn" spiller på to forskellige ord for "folk". Der er ordet *ἔθνος*, der her betegner hedningefolk, og der er ordet *λαός*, der betegner Guds folk eller pagtfolket. Gud har taget "af hedningefolkene et pagtfolk", dvs. af hedningefolkene har Gud udtaget et nyt pagtfolk, der er Guds folk, og som tilhører ham. "For sit navn" betyder i henseende til hans navn. Navn er det samme som person, så at "for sit navn" svarer til et "for mig". Det forstærker og tydeliggør, at *λαός* er pagtfolket, for "for sit navn" markerer ejerskab og tilhørsforhold. Dette folk (*λαός*) er Guds. På samme måde som Gud har

¹² Ordet *πρωτον* kan betyde "først" men oftest "tidligere", "før" eller "allerede". Her står det alene, da der ikke kommer et "derefter" eller "for det andet" eller lignende, og da betyder det "tidligere". Nogle gange har man sat det sammen med "derefter" i begyndelsen af vers 16, så at Gud "først" har skaffet sig et folk af hedningerne og derefter vil genrejse Davids faldne hytte. Men *πρωτον* kan ikke sættes sammen med "derefter", fordi "derefter" hører til skriftcitatet, og Jakob foretager en sammenligning. Det at Gud har skaffet sig folk (vers 14) svarer til, hvad skriftcitatet siger (vers 16-18).

¹³ Mere ordret oversat står der: "Gud har set til at tage". Der bruges et verbum (*ἐπεσκέψατο*), der betyder "se til", og det betegner Guds indgreb til enten dom eller frelse (Luk 1,68; 1,78 og 7,16).

taget af Israel, de omskårne, et folk (λαός), har Gud taget af hedningefolkene, de uomskårne, et folk (λαός). Denne sammenfatning er baseret på empirien. Det er et erfaringsbevis. Jakob går derefter videre til et skriftbevis. Omvendelsen af Cornelius og hans hus svarer til profeternes ord.¹⁴ ApG 15,15:

Og det stemmer med profeternes ord, sådan som der står skrevet:

Jakob citerer Amos 9,11-12 i ApG 15,16-18:

*Derefter vender jeg tilbage og genopbygger Davids faldne hytte;
jeg genopbygger det, der er revet ned, og genrejser den,
så at de øvrige mennesker kan søge Herren,
alle de folk, som mit navn er nævnt over,
siger Herren, som har gjort dette kendt fra evighed af*

Gengivelsen af Amos 9,11-12 svarer hverken til den hebraiske tekst eller til LXX's tekst. Ifølge den hebraiske tekst står der:

v.11 *På den dag vil jeg genrejse Davids faldne hytte,
og jeg vil tætte deres revner, og jeg vil genrejse dets ruiner,*
v.12 *og jeg vil genopbygge den som i fortidens dage,
for at de kan tage Edoms rest i besiddelse og alle folk, som mit navn er nævnt over,
siger Herren, som vil gøre det.*

Ifølge LXX står der:

v.11 *På den dag vil jeg genrejse Davids faldne hytte,
og jeg vil genopbygge dens faldne dele og jeg vil genrejse dens nedrevne dele
og jeg genopbygger den ligesom fortids dage,*
v.12 *for at de øvrige mennesker skal søge og ethvert folk, som mit navn er nævnet over,
siger Herren Gud, som gør dette.*

Første del af citatet (*Derefter vender jeg tilbage*) er føjet til Amoscitatet. Det er tilføjet for at minde om sammenhængen i Amos 9 og fortæller, at denne genrejsning af Davids faldne hytte følger efter en dom over Israel. Gengivelsen af Amos 9,11 i ApG 15,16 følger hverken den hebraiske tekst eller LXX. Det er en forkortet gengivelse, der gengiver meningen. Gengivelsen af Amos 9,12 i ApG 15,17 følger stort set den græske oversættelse (LXX), der divergerer fra den hebraiske tekst. Ifølge den hebraiske tekst er formålet med genrejsningen af Davids faldne hytte, at det skal eje Edoms rest dvs. alle de folk, som Guds navn er nævnt over. Ifølge den græske oversættelse (LXX) er formålet

¹⁴ Jakob anvender flertal, fordi der i Amos-citatet er indflettet en allusion til Es 45,21 (*kendt fra evighed af*).

med genrejsningen af Davids dynasti, at de øvrige mennesker dvs. alle de folk, som Guds navn er nævnt over, skal søge Gud.

I den oprindelige sammenhæng er Davids faldne hytte Davids dynasti.¹⁵ Dette faldt, da Jerusalem blev erobret. Herren genrejser dette dynasti. Det sker ved Jesus, Davids søn. Det ser vi i NT. Ved Jesu ophøjelse genrejses Davids kongedømme (ApG 2,32-36). Dette er nu et usynligt kongedømme. Anden del af profetien (Amos 9,12) beskriver formålet med denne genrejsning. Jeg følger den hebraiske tekst. Her er formålet, at folket i Davids rige skal tage Edoms rest dvs. resten i folkene i besiddelse. Dette skal forstås ud fra den følgende vending *som mit navn er nævnt over*. Vendingen udtrykker ejerskab. Når Herrens navn er blevet udtalt over et folk, så tilhører det ham. Vendingen anvendes ofte i GT om et pagtforhold. Besiddelsen er da positiv og betyder, at denne rest fra folkene indlemmes i det genrejste Davids rige, altså Guds rige, og får del i løfterne om dets genrejsning.¹⁶

Det interessante er, at selvom der citeres fra LXX, hvad Amos 9,12 angår, så anvendes den del af Amos, der divergerer fra den hebraiske tekst, ikke. Jakob, Herrens broder, knytter ikke til ved, at hedningefolk kan søge Herren, men han knytter udelukkende til ved ét element, som er fælles for den hebraiske tekst og LXX og dermed teksten i ApG 15. Og det er

som mit navn er nævnt over

Jakob taler om, at sammenfatningen i vers 14 i ApG og Amoscitatet stemmer overens, og det eneste fælleselement er ordet navn. At Gud har taget af hedningefolk et pagtfolk for sit navn svarer til, at Guds navn en dag vil blive nævnt over mennesker fra hedningefolkene. At Guds navn nævnes over noget får i sammenhængen i ApG soteriologisk betydning og pagtteologisk betydning. Det betyder, at folk fra hedningerne en dag vil tilhøre Guds frelste folk.

Dette er en forudsigelse i Amos 9, og dette er blevet virkeliggjort gennem Peters og Barnabas' og Paulus' mission. Denne forudsigelse er da skriftbeviset for, at hedningerne kan indlemmes i menigheden *som* etniske hedninger og tilhøre Guds folk *som* etniske hedninger. De skal ikke blive jøder, holde Moseloven og omskæres for at kunne tilhøre Guds folk. Amoscitatet siger to ting:

- 1) Davids faldne hytte (= Davids dynasti) genrejses – det sker i Jesus, Davids søn
- 2) Gud vil tage et folk af hedningefolkene

Jakob konkluderer da på baggrund af erfaringsbevis og skriftbevis, at de ikke skal skabe vanskeligheder for de hedninger, der vender om til Gud. Dette konkretiserer han i vers 20-21.

¹⁵ Keil/Delitzsch, *Amos*, s.329, Niehaus, *Amos*, s.490, Andersen/Freedman, *Amos*, s.916 og Paul, *Amos*, s.290.

¹⁶ Jeg har fulgt Keil/Delitzsch, *Amos*, s.329-331 og Kaiser, *Uses*, s.182-183.

Jakobs konklusion vedtages (ApG 15,22ff), og apostelmødet munder ud i en beslutning. De hedningekristne skal ikke omskæres og holde Moseloven (jf. ApG 15,5 og 15,28), men ”de skal holde sig fra besmittelse med afguder (dvs. fra offerkød; se ApG 15,29) og fra utugt og fra kød af kvalte dyr og fra blod” (ApG 15,20). Dette er aposteldekretet. Det indeholder fire bestemmelser. Aposteldekretet har ikke en absolut forpligtende karakter for alle hedningekristne, men er situationsbestemt.

Konklusion

Jeg begyndte med at skitsere fire grundforståelser: den vilkårlige, den allegoriske, sensus plenior og den ligefremme. I de eksempler jeg har fremdraget har jeg ikke fundet eksempler på vilkårlig brug. Jeg har heller ikke fundet eksempler på allegorisk tolkning, og jeg var inde på oxen i 1 Kor 9 og Hagar-Sara-typologien i Gal 4, som man ellers blandt evangelikale ofte nævner som de to eksempler på allegorisk tolkning, vi finder i NT. Jeg fandt heller ikke eksempler på en sensus plenior tolkning, men alle nævnte eksempler befinder sig inden for en ligefrem og kontekstuel baseret tolkning af GT.

Litteratur:

Beale, G. K. (ed.): *The Right Doctrine from the Wrong Texts? Essays on the Use of the Old Testament in the New*, Baker 1994

Beale, G. K./Carson, D. A. (eds.): *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Baker 2007

Davidson, Richard M.: *Typology In Scripture. A Study of hermeneutical τύπος structures*, Andrews University Press 1981

France, R. T.: *The Gospel of Matthew*, Eerdmans 2007

Garland, David E.: *1 Corinthians*, Baker 2003

Godet, F. *Pauli Første Brev til Korinthierne II*, Høst & Søn, 1895

Kaiser, Walter C.: *The Uses of the Old Testament in the New*, Moody Press 1985

Kaiser, Walter C: *Single Meaning, Unified Referents*, s.43-89 i Berding, Kenneth/Lunde, Jonathan (eds.): *Three Views on the New Testament Use of the Old Testament*, Zondervan 2008

Longenecker, Richard: *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, Eerdmans 1975

Lunde, Jonathan: *An Introduction to Central Questions in the New Testament Use of the Old*

Testament, s.7-41 i Berding, Kenneth/Lunde, Jonathan (eds.): Three Views on the
New Testament Use of the Old Testament, Zondervan 2008

Schrage, Wolfgang: Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 6,12-11,16), Benziger Verlag 1995

Weiss, Johannes: Der erste Korintherbrief, Vandenhoeck & Ruprecht 1925

Torben Kjær

januar 2012