

Luther, Galaterbrevet og moderne Paulus-forskning

Karl Olav Sandnes

F. 1954. Dr.theol. Professor i Det nye testamente, Det teologiske menighetsfakultet, Oslo.

Karl.O.Sandnes@mf.no

ABSTRACT

This paper addresses Martin Luther's exegesis of Paul's letter to the Galatians (*Lectures on Galatians*, 1535), with particular focus on the preamble and *argumentum*, and with a glance at recent developments in Pauline research. Luther reads the Bible on the whole as testimony to mankind's fundamental ideal, the quest for righteousness. The commentary is written as a "letter" to troubled consciences, thus evoking the intent of Paul's letters. This is a suitable starting point for a comparison of Luther and Paul as exegetes.

Keywords

Luther, Paul, Letter to the Galatians, gospel, righteousness, continuity and discontinuity

SAMMENDRAG

Artikkelen behandler Martin Luthers eksegese av Galaterbrevet (Den store galaterbrevskommentaren, 1535), med særlig vekt på fortalen og «hovedsaken», og med sideblikk til nyere Paulus-fortolkning. Luther leser Bibelen samlet sett som et vitnesbyrd om menneskehetens grunnsynd, jakten etter egen rettferdighet. Galaterbrevskommentaren er skrevet som et «brev» til de plagede samvittigheter, og minner på denne måten om hensikten med Paulus' brev. Dette er et egnet utgangspunkt for en meningsfull sammenligning mellom Luther og Paulus.

Nøkkelord

Luther, Paulus, Galaterbrevet, evangelium, rettferdighet, kontinuitet og diskontinuitet

INNLEDNING

Reformasjonsjubileet gir anledning til å reflektere over mange sider ved Martin Luthers virksomhet. Skrifttolkningen hører med i dette bildet. Luther var ekseget, professor i Det gamle testamente. Det er imidlertid verdt å minne om at de skarpe skillene mellom disiplinene Det gamle og Det nye testamente vokste frem senere, i forbindelse med opplysningstiden. Skrifttolkningen var basis for hans eget livs store drama (knyttet til tolkningen av Rom 1,16–17) og for reformasjonen, som hans navn så uløselig er knyttet til.

Denne artikkelen tar for seg Den store galaterbrevskommentaren av 1535, med særlig vekt på «fortalen», som er en slags prolog, og «hovedsaken» (*argumentum*), som er Luthers sammenfatning av brevets anliggende og poeng. Luther foreleste over Galaterbrevet først i 1515/16 og så i 1531; forelesningene dannet grunnlaget for kommentarene fra henholdsvis 1519 og 1535. Den siste har hatt størst betydning og er blitt hetende Den store galaterbrevskommentaren. Den fullstendige latinske teksten finnes i såkalte Weimarana (WA),¹ og det er den som ligger til grunn for denne artikkelen. Deler av Galaterbrevskommentaren er oversatt til norsk av Inge Lønning i bind 6 av *Luthers verker i utvalg* (ViU),² og der det er mulig, siterer jeg fra denne oversettelsen; ellers gir jeg min egen oversettelse. Hele kommentaren er for øvrig tilgjengelig i engelsk oversettelse i *Luther's Works* (LW).³

Fortalen til Galaterbrevskommentaren er egnet til å gi et bilde av de grunnleggende forutsetninger for Luthers fortolkning. Sammen med *argumentum* (se nedenfor) gir fortalen et godt innblikk i hvorfor Luthers kommentar er som den er. For å vise hvordan det prinsipielle perspektivet anvendes, vil også deler av kommentaren til Gal 2 bli adressert. Luther kalte Galaterbrevet for «min Käthe von Bora», som var navnet på hans kone.⁴ Slik viste han hvilken betydning brevet hadde for ham.

Paulus' strid med sine motstandere gir Galaterbrevet både en polemisk og antitetisk stil. Da Paulus hadde forlatt menighetene i Galatia, kom andre Kristus-troende og «trengte» seg inn der. De krevde at galaterne måtte la seg omskjære og holde Moseloven for å bli frelst (Gal 6,12–13, jf. Apg 15,1). Her kjente Luther igjen sitt engasjement for å skjelne mellom lov og evangelium, og fortolkningen av dette brevet kan med rette omtales som Luthers «kanon i kanon».⁵ I publikasjonen *Paulus und Luther: Ein Widerspruch?* innledes drøftingen av forholdet mellom de to – Paulus og Luther – med henvisning til Luthers utsagn om at «kunsten å skjelne mellom lov og evangelium er den høyeste kunst i kristenheten», en kunst som tilkjennes Paulus.⁶

En drøfting av reformatorens galaterbrevseksegese kan selvsagt gjøres på flere måter, eksempelvis som en sammenligning med samtidens og middelalderens måte å lese Paulus på. Nå har imidlertid redaksjonen i *Teologisk tidsskrift* utfordret meg som ekseget til å skrive om Luther som skrifttolker med et sideblikk til nyere relevant Paulus-forskning. Saken er nemlig den at reformatorens Paulus-fortolkning har vært omstridt siden begynnelsen av 1900-tallet (se nedenfor). Francis Watson skriver i 1986 at det er nødvendig å «delutheranize» Paulus. Denne prosessen er godt i gang, ifølge Watson. Han sikter til utviklingslinjer i vår tids Paulus-debatt, som samlet sett gjerne omtales som «the New Perspective».⁷ Presentasjonen av fortalen vil underveis ha sideblikk både til Paulus' brev og til den kritiske Luther-tradisjonen blant vår tids eksegeter.⁸ Dermed kommer det inn et komparativt element. Men sammenligningen skal primært tjene til å profilere Luther,

ettersom en grundig sammenligning forutsetter en selvstendig analyse også av Paulus' tekster, noe det her ikke er anledning til.

LUTHERS PAULUS-TOLKNING OG NYERE PAULUS-FORSKNING: EN SKISSE

Martin Luthers Paulus-tolkning, og i særdeleshet den rolle han gir rettferdiggjørelsen, og måten han forstår den på, har siden 1500-tallet vært en følgesvenn for nytestamentlig Paulus-eksegese. Ifølge Hans Dieter Betz er Luthers Galaterbrevskommentar «more than a scholarly commentary upon Galatians. It is a recreation of Galatians in the sixteenth century. Luther speaks as Paul would have spoken had he lived at the time when Luther gave his lectures».⁹ Dette er en treffende bemerkning til hvordan Luther selv leser Galaterbrevet. Ikke alle ytrer seg like anerkjennende. Den kritiske Luther-tradisjonen har vært sterkest i engelskspråklig sammenheng, men ble innledet av en tysker. I sin banebrytende bok *Paulus* (1904) påpekte William Wrede at terminologi knyttet til rettferdiggjørelsen, slik vi kjenner den fra særlig Galater- og Romerbrevet – loven, lovgjerninger, tro, rettferdiggjøre, forholdet jøde–hedning – er fraværende i apostelens antatt eldste brev, Første Tessalonikerbrev. Dette ble et viktig premiss for å hevde at slik terminologi dukker opp for første gang i Galaterbrevet, apostelens mest polemiske brev, fordi Paulus der møter *motstandere*. Det betyr ifølge Wrede at det er denne polemiske situasjon som er opphavet til rettferdiggjørelses-språket hos Paulus. Paulus tar dette opp utenfra, og utvikler det. Det er med andre ord en funksjonell og situasjonsbetenget retorikk, ikke et sentralt uttrykk for apostelens egen teologi.

Med dette synspunktet har naturligvis Wrede utfordret Martin Luthers Paulus-forståelse, hvor nettopp rettferdiggjørelsen var hovedsaken. Wrede kom med dette til å legge grunnen for Albert Schweitzers Paulus-studier med *Die Mystik des Apostels Paulus* (1930), og i vår tid E.P. Sanders sine arbeider, i særdeleshet hans banebrytende bok *Paul and Palestinian Judaism* (1977).¹⁰ Her forener Sanders Wredes observasjon når det gjelder Første Tessalonikerbrev med Schweitzers vekt på at sentrum i apostelens teologi er foreningen med Kristus, uttrykt eksempelvis i formuleringene «i Kristus» og «med Kristus». Sanders kaller dette «participation language», og argumenterer for at det er noe annet enn rettferdiggjørelsens juridiske språk, slik blant andre Luther bruker det. Det handler om fellesskap: «The real bite of his [Paul's] theology lies in the participatory categories.»¹¹

Krister Stendahl holdt i 1963 et populært foredrag som er blitt viktig i nytestamentlig resepsjon av Luthers Paulus-tolkning. Her hevder han at Luthers søken etter en nådig Gud, hans anfeltelser og samvittighetskvaler hører hjemme i middelalderens munkeliv, men ikke hos Paulus, som på ingen måte var plaget av sin samvittighet, slik det fremgår blant annet av Fil 3,6: «[...] uklanderlig i min rettferdighet etter loven.»¹² Anfektelser, samvittighetskvaler og skyld innebærer en introspeksjon og individualisme som var fremmed for Paulus.¹³ Dette er ifølge Stendahl «the chief reason for most of our misunderstanding of Paul».¹⁴ Apostelens rettferdiggjørelseslære begrunnet for Stendahl enheten mellom jøder og hedninger; den var altså ment å gjøre det mulig for dem å leve sammen i et kristent fellesskap uten etniske konflikter. Denne observasjon beredte grunnen for *New Perspective*.

James D.G. Dunn har i mange av sine arbeider gjort gjeldende at «lovgjerninger» må forstås på bakgrunn av samtidige jødiske kilder, og i lys av hva som er tema i Galaterbrevet.¹⁵ Og det er ikke i første rekke synd og tilgivelse, men forholdet mellom jøder og hedninger. «Lovgjerninger» er de lovbestemmelser som opprettholder etniske skiller mellom jøder og hedninger, så som omskjærelse, renhetsforskrifter, sabbat osv. Dunn kaller dem «ethnic identitymarkers». Evangeliet handler derfor om et oppgjør med etniske skiller, slik det uttrykkes blant annet i Gal 3,28: «Her er ikke jøde eller greker [...]. Dere er alle én i Kristus Jesus.» Apostelens kritikk mot loven er således *spesifikk* og ikke generell; den retter seg mot at *disse* lovene skal definere hvem som er Abrahams barn (se nedenfor).

Et godt stykke videre går eksempelvis Pamela Eisenbaum, en representant for det såkalte *Radical New Perspective*, som argumenterer for at Galaterbrevet kun har *hedningekristne* som adressater. Lovkritikken gjelder dem alene og har ingen relevans for jøder. Apostelens oppgjør med loven er således ikke uttrykk for en universell teologi, og kan derfor heller ikke bli det, slik Martin Luther forutsetter. Tvert om er det slik at Galaterbrevet med dette bereder veien for en toveisteologi: «Jesus saves, but he saves only Gentiles.»¹⁶

Luthers Paulus-fortolkning er også brakt på bane i tilknytning til hvordan genitiven *pistis Christou* skal forstås. Denne genitiven finnes eksempelvis i det programmatisk Gal 2,16a: «[...] ikke noe menneske blir rettferdiggjort for Gud ved gjerninger som loven krever, bare ved *pistis Iēsou Christou*.» Den vanlige oppfatningen, forutsatt også hos Luther, er en objektsgenitiv (ordet i genitiv betegner et logisk objekt): «troen på Kristus». Flere moderne forskere mener dette innebærer en antropologisering av troen; troen blir en menneskelig handling, og man står i fare for å redusere troen til en individuell religiøs erfaring eller å gjøre den til menneskelig gjerning. Her brukes nærmest Luther mot Luther selv. Objektsgenitiven gjør troen til en kontrakt mellom Gud og mennesker, hevdes det. I stedet bør genitiven forstås subjektivt: «Jesu Kristi tro», i betydningen «hans trofasthet og lydighet». Når vi ifølge Gal 2,16 rettferdiggjøres på grunnlag av *pistis Christou*, betyr det da på grunnlag av Jesu trofasthet og lydighet (jf. Fil 2,8). Da først blir troen kristosentrisk og soteriologisk orientert.¹⁷

De synsmåter som her er presentert, står på ingen måte uimotsagt i Paulus-forskningen, men de viser hver for seg, og ikke minst samlet, at luthersk Paulus-tolkning¹⁸ på ingen måte er entydig i det nytestamentlige lauset i dag. Stephen Westerholm skriver i sin bok *Perspectives Old and New: The 'Lutheran' Paul and His Critics* (2004) om denne kritikken og finner det nødvendig å gi anklagede, dvs. Luther, «a fair hearing».¹⁹ Det er ikke primærhensikten her; likevel vil et sideblikk til nyere nytestamentlig forskning av og til være fruktbart.

FORTALEN

Kommentaren av 1535 er forsynt med en fortale som, tross sitt navn, er tilbakeskuende og sammenfattende. Fortalen ble lagt til etterpå av reformatoren selv, som med dette gir sin anerkjennelse til sine studenters opptegnelser av hans forelesninger. Det gjør fortalen egnet til å sammenfatte hvordan Luther i hovedsak leser Galaterbrevet.

Luther innleder med å understreke hvor liten og ubetydelig han er i forhold til det apostelen skriver om. Tross hans manglende verdighet til å kommentere brevet er det likevel nødvendig å gjøre det, fordi apostelens budskap motsies og fornektes av så mange. Kommentaren er altså *nødvendig* fordi den er et forsvar mot all motstand som «brødrene i Kristus (*fratres in Christo*)»²⁰ utsettes for og alltid har erfart. «I mitt hjerte er det nemlig bare én eneste artikkel som råder grunnen, og det er kristustroen (*fides Christi*).²¹ Fra den, gjennom den og til den er det alle mine teologiske tanker flyter dag og natt»,²² skriver Luther i innledningen til sin fortale. Hans kommentar er bare et fattig forsøk på å formidle noen stykker og smuler av denne visdommen (*sapientia*), som er uten mål og begrensning. Luther formulerer seg her i tråd med bønner i Efes 3,14–21.

Fortellingen om rettferdiggjørelse

Frimodigheten til å skrive kommentaren henter Luther fra situasjonen, slik han ser den. Den viser et uopphørlig stormløp mot «den eneste grunnsolide klippen (*unica haec et solida petra*), den som vi kaller læren om rettferdiggjørelsen».²³ «Stormløpmotivet» åpner for hvordan Luther ser på sin virksomhet, og på kommentaren i særdeleshet. Dette er en intertekstuell referanse som gir en bakgrunn for forståelsen av hele fortalen. Hele åtte ganger kommer «raseri» hos fienden til uttrykk.²⁴ Motivet fra Det gamle testamente er knyttet til Gud og hans fiender, eller også Guds folk og deres fiender. Særlig i profetelitteraturen og i salmene finner vi dette (Sal 83,2; Jes 17,13). I Johannes' åpenbaring blir raseri og stormløpet fra fiendene et apokalyptisk motiv (Åp 11,7; 12,17; 13,6–7; 20,7–10) og angir hva som skal skje i de siste tider. Nettopp det perspektivet dukker opp i fortalen, når Luther skriver at Satans anslag har nådd et klimaks: «I disse siste og ytterste tider er han [Satan] trukket opp til et raseri (*in tantam rabiem*) mot denne sunne Kristus-erkjennelse som er vekket til live på ny [...]»²⁵

Når dette motivet hos Luther så tydelig settes opp mot artikkelen om Kristus, den ene saken alt dreier seg om, blir nærheten til Sal 2,1–2 ganske tydelig: «Hvorfor er folkeslag i opprør? Hvorfor grunner folkene på det som er forgjeves? Jordens konger reiser seg og fyrstene slår seg sammen mot Herren og hans salvede.» Det er en salme om Messias (Kristus) og hans motstandere. Med dette motivet skriver Luther ikke bare apostelens brev, men også sin egen kommentar, ja hele reformasjonsprosjektet, inn i fortellingen om Gud og hans fiender; det hele får et apokalyptisk og kompromissløst preg. Også Paulus' brev har en kompromissløs tone (f.eks. Gal 1,6–9), men han gjør seg bruk av det bibelske paradigme om sann og falsk profeti.²⁶

Stormløpet begynte allerede i paradiset, da djevelen overtalte Adam og Eva «til å forlate tiltroen (*fides*) til Gud som hadde gitt dem livet og lovet at det skulle vare ved og i stedet bruke sin egen kraft og klokskap til å bli Gud lik».²⁷ Henvisningen til Genesis 3 formuleres her i samsvar med rettferdiggjørelseslæren. Fristelsen er å søke Gud i egen kraft og visdom, samt frata Gud den ære som rettelig tilkommer ham. Det er nettopp slik Luther omtaler rettferdiggjørelsen senere i sin kommentar. Historien om rettferdiggjørelsen og dens fiender fortsetter så ifølge Luther i Genesis 4, i fortellingen om Kain og Abel. Abels offer var velbehagelig for Gud, men det var ikke Kains, fordi han ville «bære fram sine egne gjerninger uten tro og derfor ikke behaget Gud».²⁸ Noah var «talsmann for troen og rettferdigheten (*fidei et iustitiae praeco*)»,²⁹ og berget således både seg selv og

sine. Luther sammenfatter det han ser på som en lang sammenhengende fortelling ved å si at «hele verden har gått av hengslene i raseri (*insanivit*) mot denne troen».³⁰ Det var derfor folkene oppfant avgudsdyrkelse i ulike former, «i håp om ved egne gjerninger (*operibus suis*) å behage (*placare*), noen en gud, noen en gudinne, noen guder, noen gudinner. Det vil si å befri seg selv fra det onde og syndene ved egen innsats (*suo proprio opere*), uten fremmed hjelp fra Kristus [...]».³¹ Slik sammenfattes folkenes avgudsdyrkelse med kategorier hentet fra rettferdiggjørelseslæren. Allerede fra syndefallet av viser grunnsynden seg, nemlig at menneskene gjør seg Gud lik, og dermed avviser ham som skapte dem. Det er denne grunnsynden Paulus skriver om i Galaterbrevet: «disbelief in the giftedness of creation and salvation and a corresponding attempt to establish and save oneself».³²

Selv Israel, Guds utvalgte folk, har gitt seg egenrettferdigheten i vold, «galmannstrangen etter egen rettferdighet (*iustitiae propriae furor*)». Derfor drepte de både profetene og Kristus (jf. 1 Tess 2,14–16). De tålte ikke læren som profetene og Kristus hadde felles: «at det er av Guds nåde og ikke på grunn av vår egen rettferdighet at vi mennesker behager Gud».³³ Her ser vi at fortellingen om rettferdiggjørelsen samtidig er en fortelling om Kristus. Dette er saken som djevelen all sin tid har villet menneskene i. Jødene «raser» på samme måte som folkene i Det gamle testamente; de skrives også inn i avgudsdyrkelsens historie – ikke fordi de er jøder, men fordi de er en del av den store fortellingen om rettferdiggjørelsen. I denne sammenhengen blir jødene hos Luther oppslukt i historien om rettferdiggjørelsen på en måte som gjør at det ikke er noen forskjell på dem og folkeslagene. Jødene blir stereotype representanter for «papistene», slik Luther sier det i sin kommentar til Gal 3,2; papistene er kort og godt «våre jøder» (*Iudaei nostri*).³⁴ Resonnementet til Luther er basert på hans fundamentale kritikk av religion som er preget av lover og regler på ulike vis:

Evangeliet er jo en lære som forkynner noe som rager langt høyere enn det verdens visdom, rettferdighet, religion osv. gjør. Alt slikt lar den beholde sin rang og stå for det det er, og anbefaler å bruke det som Guds gode skaperverk. Men verden setter disse skaperverkene foran skaperen og vil til og med avskaffe synden, fri seg fra døden og gjøre seg fortjent til evig liv ved deres hjelp.³⁵

Det er denne religionskritikken som også gjøres gjeldende overfor jødene. Apostelens engasjement for jødene egenartede posisjon, og ikke minst hans strev med å komme til rette med den (Rom 1,16–17; 3,1–2; 9–11; muligens forberedt i Gal 6,16³⁶), blir borte i fortalen til Galaterbrevet.³⁷ I Luthers kommentar til Rom 3,1–4; 9–11 spiller imidlertid løftene en annen rolle, og han ser derfor for seg frelse for Israel «i de siste dager».³⁸ I forhold til den egentlige som Luther gir rettferdiggjørelsen i sin skriftutlegning, blir dette likevel marginalt.

Jødene «raseri» er imidlertid kun for en lek å regne i forhold til kirken selv og kristenheten, som også deltar i Satans stormløp. Jødene kjente tross alt ikke Messias (1 Kor 2,8). Men kirken sier den forkynner ham. Den synger, leser og preker om ham, men det er hyklersk: «Og samtidig som denne bekjennelse står ved lag, driver disse som vil være kirken, på med å slå i hjel og rase mot dem som ikke tror, forkynner og gjør noenting annet enn dette at Kristus er akkurat den som de selv er nødt til å innrømme at han er,

med hyklermunnen og hyklerfaktene sine.»³⁹ Når han her viser til pavekurien i Roma og Italia generelt, er det tydelig at Luther har sin samtid og sin egen kamp i tankene. Han er som en Abel som uten opphør må forholde seg til Kain. Bibelfortellingen i stort speiler Martin Luthers egen kamp, og hans kamp gir bibelfortellingen perspektiv. Om menneskene tidde om dette, så måtte steinene tale om det, sier Luther (jf. Luk 19,40).

Hans kommentar gir råd og hjelp til andre i Abels situasjon, slike som utsettes for raseriet. Dette er nå tiltagende fordi djevelen forstår at Kains dager snart er til ende. Hans tiltagende larm og raseri er imidlertid løfterikt for enhver Abel. Resonnementet her er ikke ulikt Åp 12, hvor det sies at djevelen (dragen) er kastet ned fra himmelen, og således har lidt det avgjørende nederlag. Nettopp dette gjør ham rasende (v.17), noe som forklarer de forfølgelsene som adressatene for Johannes' åpenbaring opplever, men som også er løfterike for dem. De mange sekter og gjendøperne innen kristenheten er et uttrykk for den tiltagende larm; de inngår nemlig i Satans planer for å forvirre og «sluke helt Kristus og kirken med (*totum Christum cum ecclesia devorare*)».⁴⁰ Sammen med pavekurien er sektene djevelens medløpere i hans stormløp mot Herren Jesus Kristus, «han som uten våre gjerninger er vår rettferdighet».⁴¹ Sektens og gjendøpernes fornektelse av dåpen er Luthers begrunnelse for at de representerer egenrettferdighet, og dermed også grunnsynden (se ovenfor). Det løfterike perspektiv på fortellingen om rettferdigheten er angitt allerede i Gen 3,15, hvor Gud sier til kvinnen om hennes forhold til slangen: «Du skal hogge ham i hælen.» Likevel erfarer ikke kjetterne anfektelsene; de er jo ikke målet for angrepene. Det er derimot alle de som stoler på Kristi rettferdighet alene.

Det er altså en *universell* historie Luther drar opp med utgangspunkt i hele Genesis 3. Forsøket på å vinne Guds gunst gjennom gode gjerninger er både djevelens og verdens grunnprinsipp. Det bibelske stormløp-motiv gjør også denne universelle historie til en historie om avguderi og avgudsdyrkelse, om å gi seg selv den ære som hører Gud til. Siden Galaterbrevet handler om en universell historie, sann alle steder og til enhver tid, er det naturlig at brevets historiske setting og kontekst ikke egentlig spiller noen rolle i utlegningen.⁴² Brevet er aktuelt mer enn det er fortidig, med alt hva det innebærer. Martin Luthers fortolkning er en gjennomført helbibelsk fortolkning, men da slik at det er Galaterbrevets rettferdiggjørelse som er nøkkelen til helhetsforståelsen. På en måte når Luther lenger tilbake i Skriften med sin fortolkning enn det Paulus selv gjør. Apostelen er i diskusjon med andre jøder om Abraham og hvilken rolle omskjærelsen (Genesis 17) bør spille for forholdet til Gud. Motstandere har vist til denne teksten, hvor det står om omskjærelsen som paktstegnet (vv. 9–14). Paulus viser til to kapitler tidligere, nemlig Gen 15,6, hvor tro og rettferdighet nevnes *uten* tanke på omskjærelse, og dermed også *uavhengig* av omskjærelsen (Gal 3; Rom 4). For Paulus er denne narrative kronologi avgjørende. Luther drar derimot rettferdiggjørelshistorien helt tilbake til urhistorien. Mens Paulus argumenterer ut ifra terminologi, gjør Luther bruk av teologiske mønstre som han henter fra Galaterbrevet.

For de engstelige samvittigheters skyld

Når det gjelder hensikten, anser Luther selv sin kommentar for analog med apostelens brev. Kommentaren har en *adressat*; den er skrevet «til beste for våre egne (*propter nostros*)».⁴³ Dette er interessant med tanke på sjangerspørsmålet. Dobbeltheten

«kommentar» og «brev» fanger opp egenarten i Luthers Galaterbrevskommentar. Selv om den er skrevet for å ergre (*irritari*) de ugudelige og deres gud, er den primært et trøsteskrift:

Med all den svette det har kostet meg, er det nemlig stilet til bare dem som Paulus selv skrev brevet til (*quibus ipse Paulus eam epistolam scripsit*), det vil si slike som er urolige, nedtrykte, forfulgte og anfektede, ulykkelige galatere i troen (*in fide miseri Galatae*), – det er jo bare slike som forstår slikt.⁴⁴

Luther skriver med andre ord til de «samme» adressatene som Paulus selv. Henvisningen til svetten dette har kostet ham, har en viss likhet med apostelens henvisning til hvordan hans virksomhet blant galatene var ledsaget av fysiske problemer og strev (Gal 5,11; 6,17). Kommentaren og apostelens brev har altså samme adressat og funksjon. Fortalen presenterer kommentaren som et *deliberativt brev*, det vil si et brev som vil påvirke adressaten til en bestemt avgjørelse. I et tillegg i utgaven av 1538 utdypes dette. Man skal tale slik at man «trøster de elendige og dem som har et engstelig og sønderknust hjerte, med Kristi nåde (*afflictos et contritos spiritus esse per Christum erigendos*)».⁴⁵ Galatene er, likesom Abel, hevet over historien, fordi de hører til i *all* historie. Kommentarens hensikt svarer til hvordan Luther senere i sin fortale beskriver hovedsaken (*argumentum*) i brevet (se nedenfor). Målet er å vise de engstelige hjerter bort fra den aktive rettferdighet til den passive, den som er fremmed, og som mottas i Kristus av nåde alene.

Dette bringer oss naturligvis i dialog med det som ifølge Krister Stendahl (se ovenfor) er roten til den grunnleggende misforståelsen av Paulus, nemlig at evangeliet er et svar på hans anfektelser på samme måte som Luther selv erfarte. Stendahl mener at Luther argumenterer ut ifra en likhet mellom sin såkalte tårnoplevelse⁴⁶ og apostelens Damaskus-oplevelse. Det er ingen tvil om at Luther ser en likhet mellom seg selv og Paulus. I sin kommentar til Gal 1,13–14 skriver han om apostelens nidkjærhet for loven, og fortsetter: «På tilsvarende måte hadde jeg det hardere med nattevåking, faste osv. den gangen jeg var munk enn alle de som i dag forfølger meg.»⁴⁷ Likhetspunktet mellom apostelen og reformatoren er deres *nidkjærhet*. Når Stendahl bruker Fil 3,6 mot Luther, treffer det neppe, fordi den teksten, ifølge Luther, handler om den politiske eller borgerlige rettferdighet (se nedenfor). Stephen J. Chester skriver: «It thus seems that Paul's robust conscience could fit happily into Luther's overall interpretation of Paul as an example of political or civic righteousness falsely identified with justifying righteousness.»⁴⁸ Chester viser at Luther *ikke* projiserer sine anfektelser på Paulus. Paulus er ifølge Luther ikke en synder med plaget samvittighet som søker Guds nåde, men en synder som tror han er rettferdig i kraft av den borgerlige rettferdighet. I galaternes vakling mellom Paulus og motstanderne kjenner Luther igjen sin egen kamp. Det er imidlertid ikke Paulus som har en plaget samvittighet og er i behov av trøst. Det er *galatene* som beskrives slik.

Martin Luthers kommentar til Galaterbrevet er på en måte ikke ulik moderne utgaver av bibelkommentarer. Han går frem vers for vers, og mange av spørsmålene som reises, vil en moderne kommentarleser være kjent med. Luthers utgangspunkt er brevets ytre og bokstavelige mening, slik det kommer til uttrykk i hans kommentar til Gal 5,6:

Slik går det med sløve lesere og dem som fører inn sine egne tanker når de leser de hellige skrifter. De burde i stedet komme tomme (*vacui*), slik at de kan hente sine tanker fra Den hellige skrift. De bør nøye merke seg ordene, sammenligne det som står foran med det som følger etter, og slik gripe den autentiske mening i en bestemt tekst (*integrum sensum alicuius loci caperent*),⁴⁹ heller enn å legge inn sine egne tanker i ord og setninger som de har tatt ut av sin sammenheng.⁵⁰

Dette fokuset på teksten selv henger på det nøyeste sammen med det sjelesørgeriske sikte som kommentaren har. Når samvittigheten er plaget, må den vises *bort* fra seg selv, til Skriftens klare og ytre ord. Bare slik kan man finne den nødvendige trøst (*consolatio*).⁵¹ Det er altså en sjelesørgerisk motivert hermeneutikk.⁵² Dette gjør også at Luther ikke er så opptatt av historiske forhold eller spenninger i teksten: «Det eneste jeg er opptatt av, er hvilken hensikt Paulus har og hvor han vil hen med det (*quod Pauli sit consilium et quo spectet*).» Noen linjer ovenfor i samme tekst bruker Luther uttrykket «hva Paulus vil (*velit*) eller hva det er han har i kikkerten (*aut quo spectet*)». ⁵³ Med dette beveger Luther seg fra tekstens ytre mening til dens pragmatiske nivå, det den «vil oppnå»; både verbene *velle* og *spectare* handler om noe annet enn tekstens ytre mening. I sin kommentar til Gal 2,12 kaller Luther dette for ordets *finis*,⁵⁴ som er nettopp finalt å forstå; det vil si at det angir formål eller hensikt.⁵⁵

Dette utgangspunktet gjør Luthers kommentar annerledes enn moderne bibelkommentarer, fordi den er ment å fungere som et *brev*. Luthers vekt på den plagede samvittighet er blitt et kritisk punkt for moderne eksegeter. Deler av denne kritikken, anført av Krister Stendahl, er imidlertid misvisende, fordi den i stor grad knytter dette til *apostelens* manglende samvittighetskvaler. Selv om det antagelig er anakronistisk også å snakke om galaternes samvittighetskonflikt, er det i hvert fall sikkert at også Paulus vil rettlede og bevare på troens vei dem som en gang tok imot Kristus. Slik er det en likhet mellom Luthers kommentar og apostelens brev. Susan Eastman har vist hvordan «completion», altså det å fullføre det som er påbegynt, er et viktig perspektiv i Galaterbrevet, nettopp med henblikk på å forstå brevets hensikt.⁵⁶ Særlig tydelig er dette i Gal 3,1–5, hvor nettopp fullførelsen står i fokus (jf. ἐπιτελείθε, v. 4). Formaningene i 5,1 («Stå derfor fast og la dere ikke tvinge inn under slaveåket igjen»; jf. 4,9) og 4,19 («[...] til Kristus får skikkelse i dere») angir en hensikt – ut ifra det Paulus ser som galaternes situasjon –, en hensikt som ikke er helt ulik Luthers engasjement for å forsvare sine leseres samvittighet.

Når «Skriften alene» knyttes til de plagede samvittigheter, ser vi også at dette *ikke* er et formalt, men et innholdsmessig begrep. Skriften alene er viktig for at rettferdiggjørelsen skal forbli *Guds* gjerning og gave. Skriften alene er altså underordnet «Kristus alene». Dette blir tydelig når Luther i sin kommentar til Gal 2,11–12 sier at den skrekkslagne samvittighet ikke kan vise til verken Cyprian, Ambrosius, Augustin, Peter eller Paulus selv; det er *innholdet* i det apostelen skrev, som er avgjørende, ikke hvem som sa det.⁵⁷

HOVEDSAKEN (ARGUMENTUM)

Etter fortalen, men før Luther vender seg til sin eksegese, har han et avsnitt som han kaller *argumentum*,⁵⁸ og som er en sammenfatning av hva eksegesen skal dreie seg om. *Argumentum* oversettes her best med «hovedsaken».⁵⁹ Han griper tilbake til fortalens innledning om «den eneste grunnsolide klippen, den som vi kaller læren om rettferdig-gjørelsen».⁶⁰ Det er derfor naturlig å se på *argumentum* i forlengelsen av fortalen.

Luthers presentasjon av brevets hovedsak knytter an til apostelens oppgjør med motstanderne. De har fordunklet trosrettferdigheten, som Luther nå utfolder. Det gjennomløpende motivet er hensynet til de plagede samvittigheter. Dette orienteringspunktet svarer til det deliberative sikte med kommentaren, nemlig å gi trøst (*consolatio*).⁶¹ For å gi fred til de skrekkslagne samvittigheter er det nødvendig å skjelne mellom *ulike* rettferdigheter, i hovedsak to. Til den første gruppen hører den politiske, som springer ut av myndighetenes krav og lover, den seremonielle, som er menneskelige overleveringer, forvaltet av pave, fedre, lærere osv., samt dekalogens rettferdighet, som Moses forkynner. Felles for disse er at de er nødvendige og gode, ja Guds gaver (*dona Dei*), men «de er våre (*nostra*)». Derfor kaller Luther dem samlet sett for den aktive rettferdighet (*iustitia activa*). Den kristne underkaster seg lydighet den aktive rettferdigheten.

Den aktive rettferdigheten må imidlertid klart skjelnes fra den passive rettferdigheten. Selve skjelningen mellom disse opptar stor plass i drøftingen til Luther. Å feile her er dramatisk, fordi lovens dypeste hensikt, nemlig å la synderen fremstå nettopp som synder, blir bekreftet. En samvittighet som bare forholder seg til den politiske eller seremonielle lov, finner der ingen trøst. Når Luther senere (1545) oppsummerer sitt arbeid, karakteriserer han denne skjelningen som gjennombruddet i hans forståelse av hva evangeliet er.⁶² Dialektikkens kunst – å kunne håndtere disse to – slik at de ikke blandes sammen, er selve saken. Det er i denne skjelningen samvittighetene finner nåde og fred. Trosrettferdigheten utføres av en annen, av Gud selv, i oss (*alius operans in nobis*),⁶³ og skjenkes synderen; «vi tar bare imot (*accipimus*)».⁶⁴ Denne rettferdigheten er det store mysteriet som aldri er grepet én gang for alle: «Vi eier den ikke, men tar bare imot (*non habemus, sed accipimus*)».⁶⁵ Det er en rettferdighet Gud «tilregner (*imputat*) oss gjennom Kristus».⁶⁶ Ordet ivaretar «fremmedheten» mellom den troende og rettferdigheten; den er fundamental for Luther. Rettferdigheten forstås altså deklarasjonsakt; Gud *tilkjenner* synderen noe hun ikke har i seg selv. Viktige lærepunkter i luthersk tradisjon, slike som *simul iustus et peccator* («samtidig rettferdig og synder») og kallstanken, og i forlengelsen av dette også toregimentslæren,⁶⁷ har naturligvis sin basis i dette.

«Samtidig rettferdig og synder» uttrykker både fremmedheten og dobbeltheten som Luther understreker i sitt *argumentum*. Han formulerer det slik i sin kommentar til Gal 3,6: «Slik er en kristen samtidig synder og hellig, Guds fiende og barn (*Sic Christianus simul peccator et sanctus, inimicus et filius dei*)».⁶⁸ Kommentaren fra 1519 argumenterer ut ifra Første Johannesbrev (1,8; 3,9) og Jobs bok (1,8; 7,21; 9,21). Begge disse bibelske bøkene gir ifølge Luther uttrykk for en dialektikk i forhold til synden.⁶⁹ Luthers forståelse av «rettferdig» i disse tekstene visker ut fleksibilitet og variasjon i den bibelske begrepsbruken ved å forutsette at ordet betyr det samme (= det Paulus mente).⁷⁰

«Samtidig synder og rettferdig» handler om to helhetsperspektiver som er motsetninger, men som likevel er samtidige og varige. Ifølge John M.G. Barclay uttrykker formelen

Luthers forståelse av nåden som inkongruent i forhold til synderen selv: «God's grace is not only initially incongruous with the worth of its recipients, but remains perpetually so, as a structural characteristic of the Christian life.»⁷¹ Inkongruensen varer ved livet ut, og er helt fundamental for hvordan Luther tenker om rettferdiggjørelse. Man kan ha den fordi man har fått den, men man kan aldri *eie* den. Barclay kaller dette paradokset «having, not yet having».⁷²

Som vist av Heiko Oberman innebærer dette en «horisontalisering» av gjerningene og livet i det hele tatt.⁷³ Både gjerningene og livet i sin helhet tjener ikke lenger til frelse, men nesten gjør det. Dermed er det ikke lenger en prinsipiell forskjell på klosterlivet og livet i familien og samfunnet (kallstanken). Likeledes tjener almisser ikke Gud, men de fattige. Luther finner dette bekreftet i hustavlene i Det nye testamente, og reformulerer dette i tråd med sin egen tids hierarkiske samfunn.⁷⁴ De gode gjerninger skjer i familien, i forholdet til øvrigheten, i tjenerskapet. Lydigheten det her er tale om, er sterkere uttrykt i 1535-utgaven enn i den fra 1519; antagelig skyldes det de bekymringer som bondeopprøret gav Luther.⁷⁵ Men teologisk motiveres denne samfunnsrettslige *status quo*-holdningen i rettferdiggjørelsen. Det ligger et potensial både til omvelting av makt og til konservering av makt i Luthers forståelse av rettferdiggjørelsen.

Fra moderne eksegetisk hold er Luther kritisert for en ensidig deklarasjons- og forensisk forståelse av rettferdiggjørelsen, basert på begreper hentet fra jussens område. Det innebærer at den blir fiktiv; den gjør intet med synderen selv, hevdes det. Synderen blir selv stående *utenfor* en prosess som er henne fremmed. Kritikken viser til at nåde hos Paulus innebærer en kraft som skaper noe nytt, «en ny skapning» (Gal 6,15; jf. 2 Kor 5,17), og videre at en ensidig forensisk forstått rettferdiggjørelseslære i praksis skiller soteriologi og kristologi fra hverandre. På den bakgrunn blir også «samtidig rettferdig og syndere» problematisk, særlig ettersom Luthers forståelse av Rom 7,14–25 møter adskillig motbør i nyere eksegesi.⁷⁶ Eksegeter spør om det er rom for fremgang, Åndens modning og at Kristus «bor» i den troende, innenfor Luthers rettferdiggjørelseslære (se nedenfor). Når dette skal vurderes i en sammenheng som ser på Luther som ekseget, må vi kort se på hans eksegesi av Galaterbrevets kap. 2, og versene 16 og 19–20 i særdeleshet.

Luthers drøfting av Gal 2,16 summerer på mange måter opp hans rettferdiggjørelseslære.⁷⁷ I 1519-utgaven innleder han eksegesen ved å si at verset må forstås i lys av de to ulike former for rettferdighet (se ovenfor), og han siterer fra Luk 18,13: «Gud, vær meg syndere nådig.» Den bro som Luther her slår mellom Paulus og Jesus, er basert på at lignelsen sammenfattes i rettferdiggjørelsesterminologi: «Tolleren gikk hjem rettferdig for Gud [...]» Selv om det ikke gjøres eksplisitt i 1535-utgaven, er det likevel det samme som skjer der: «Derfor taler Paulus på en allmenn og universell måte (*rotunde et universaliter*) mot alt som står troen imot; det er ikke bare religiøse skikker han gjør narr av (*non solum ceremonias cavillatur*).⁷⁸ I eksegesen vender han seg direkte til spørsmålet om hva Paulus sikter til med «lovgjerninger». Han avviser først Hieronymus' fortolkning om at dette sikter til seremoniallovene, så som omskjærelse, rituell renhet, templet osv. – altså en tolkning som ikke er helt ulik den vi finner hos James D.G. Dunn og i *New Perspective*, som nevnt ovenfor. Luther bemerker at Paulus selv holdt alle disse lovene, men at de ikke var i stand til å rettferdiggjøre ham. Dette er en genuint historisk observasjon.⁷⁹ Bemerkningen tjener som argument for å si at det må være *hele* loven Paulus

sikter til her (Gal 5,3; jf. 3,10). Med «lovgjæringer» sikter Paulus til noe mer enn de jødiske identitetstegn; det dreier seg om hele loven med de bud og regler som Moseloven samlet inneholder.⁸⁰

Luthers tekstgjennomgang viser imidlertid at nøkkelspørsmålet er nettopp *rotunde*, et overordnet og teologisk perspektiv: «For Luther, Paul's critique centers on 'why' works of the law are performed?»⁸¹ Det er denne teologiske problemstillingen som styrer hele eksegesen. Luther erkjenner den historiske konteksten for Paulus' debatt om lovgjæringer, men selv tar han den for seg ut ifra en aktuell og universell problemstilling. 1519-utgaven gjør dette veldig tydelig ved å si at det som Paulus avviser, ikke er lovgjæringer i og for seg, men «at man setter sin lit til lovgjæringer». *Luther's Works*-utgaven oversetter her med «reliance on the works of law».⁸² Jeg mener «reliance» her er en treffende oversettelse av latinske *iustificari*,⁸³ særlig ettersom Luther sier at apostelens avvisning av lovgjæringer river ned eller ødelegger ethvert grunnlag for å rettferdiggjøres ved hjelp av seg selv (*sic funditus destruit iusticiae nostrae fiduciam*).⁸⁴ Dette betyr at lovgjæringer for Luther står i nær forbindelse med menneskets grunnsynd, slik den kom til uttrykk allerede i Genesis 3: selvrettferdighet. Det er selve syndens rot Paulus her skriver om: «What matters is the *self-understanding* operative in the performance of 'good works'».⁸⁵ Her er det nærliggende å tenke på at Luther i sin galaterbrevstolkning er påvirket av Rom 1,18–3,20, som nettopp fremstår som Romerbrevets utlegning av «lovgjæringer».

Det universelle perspektivet forutsetter og begrunner at Galaterbrevet 2 har den enkeltes samvittighet som hovedsikte. Det er i samvittigheten at Luthers teologi om frihet høres rett og har sitt egentlige «sted».⁸⁶ Slik var det neppe for Paulus, men å lese ham *rotunde* gjør apostelens teologi både mer aktuell og relevant, men også fjernere i forhold til Gal 3,28, som i Paulus' kontekst handler om noe annet enn den enkeltes samvittighet, nemlig fellesskapet på tvers av alle skillelinjer.⁸⁷ Dette betyr ikke at Luthers fortolkning er teoretisk snarere enn praktisk. Hele kommentaren er, slik fortalen uttrykkelig sier, skrevet for de engstelige samvittigheters skyld (se ovenfor). Men det kan være grunn til å spørre om det er en teologi som i første rekke egner seg med tanke på den enkeltes egen samvittighet. I forhold til Paulus skjer det her altså både en individualisering og en inderliggjøring.

Mot skolastikernes tale om «kjærligheten som former troen», er det for Luther motsatt: «Derfor er kristen tro ikke en uvirksom egenskap (*otiosa qualitas*) eller et tomt frø (*vacua siliqua*) som finnes i hjertet, preget av dødelig synd (*in peccato mortali*) inntil kjærligheten (*charitas*) kommer og gir liv. Hvis det er en sann tro, er det hjertets avgjorte tillit (*fiducia*) og faste tilslutning som griper Kristus (*Christus apprehenditur*). Da er Kristus troens gjenstand (*obiectum*); ja ikke gjenstand, men om jeg så må si, i troen selv er Kristus tilstede (*in ipsa fide Christus adest*).»⁸⁸ Kristus lever i den troendes hjerte. Det forensisk-deklaratoriske (*imputatio*) er altså ikke en selvstendig måte å forklare dette på. Delaktigheten i Kristus eller fellesskapet (eng. «participation») med Kristus er avgjørende, fordi troen forstås kristosentrisk.⁸⁹ Kritikken fra eksegetisk hold forutsetter ofte et mer ensidig forhold hos Luther enn tilfellet virkelig er. Naturligvis spiller Luthers lesning av Gal 2,19–20 en viktig rolle når det gjelder å holde rettferdiggjørelse og kristologi sammen hos reformatoren. Her sammenfatter han rettferdiggjørelsen i uttrykket

«Kristus-livet» (*Christiana vita*) som han kontrasterer med Paulus' eget liv (*Paulina vita*).⁹⁰ Fordi Kristus lever i ham (*Christus in eo vivens*), lever han *aliena vita*, et fremmed liv. Han er ikke født til dette livet, men det er *gitt* ham ved troen.

Nyere Paulus-forskning har ofte ment at Luthers soteriologi er ensidig deklarasjon, og for lite kristosentrisk orientert. Min presentasjon har vist at denne kritikken neppe treffer helt; det virker som om man forveksler luthersk tradisjon med Luther selv. Det er likevel vanskelig å komme utenom at Luthers måte å forstå troens liv på får noe fiktivt over seg, og at perspektivet først og fremst blir fremtidsrettet (eskatologisk). Frelsen er ikke bare fremmed, den skjer også egentlig «i himmelen». Den sjelesørgeriske motivering til tross – det er likevel grunn til å spørre om ikke rettferdiggjørelsen her fjernes fra synderen. Hva gjør rettferdiggjørelsen med synderen? Paulus var mer optimistisk i sin tilnærming; om han var mer realistisk, er imidlertid et åpent spørsmål.

Luthers forening av rettferdiggjørelsen og Kristus som bor i den troendes hjerte, innebærer en dynamisk forståelse av troens forandrende kraft. Men hans vekt på at dette i grunnen er «fremmed» i forhold til den troende selv, leder til en abstraksjon. Han fastholder det grunnleggende fremmede, men understreker også at det gamle menneske ikke kan glede seg over Åndens eller nådens frihet «før det har iført seg et nytt menneske gjennom troen på Kristus – hvilket ikke skjer fullt og helt i dette liv. *Da* først kan det glede seg over Riket og nådens grenseløse gave. Dette sier jeg for at ingen skal tro at vi forkaster eller forbyr gode gjerninger, slik papistene med urette anklager oss for».⁹¹ Gjeringene har for Luther sin plass «etter læren om troen» (*post doctrinam fidei*).⁹² Luther illustrerer dette med regnet som en gave til jorden, men som også gir frukt og vekst; av seg selv gjør ikke jorden det.⁹³

Luthers kommentar baserer seg på gresk tekst, ikke Vulgata, slik det var vanlig. Dette bidrar til at hans fortolkninger på noen områder blir nær sagt oppdagelser. Et eksempel er Gal 5,6, hvor *fides caritate formata* («troen formet/preget av kjærligheten»)⁹⁴ i lys av den greske tekst (πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη) blir til «tro som er virksom gjennom kjærlighet». Luthers fokus på bibelteksten i dens greske form får teologiske konsekvenser, og åpner for en helt annen forståelse av sammenhengen mellom tro og gjerninger. For skolastikken var nettopp Gal 5,6 brevets klimaks. Luther mener derimot at dette bare er en konsekvens av det som er sagt tidligere i brevet, særlig i 2,16–21. For Luther er dette hovedteksten i brevet. David C. Fink sier det slik: «For Luther, therefore, the core of Paul's argument in Galatians is frontloaded in the two first chapters of the epistle; everything else merely expands on this central point and reinforces it.»⁹⁵ Luthers eksegese er dermed et eksempel på greskens betydning i og for teologisk arbeid.

OPPSUMMERING

Vi har sett at Martin Luthers eksegese av Galaterbrevet i stor grad er bestemt av de perspektiver som særlig fortalen, men også *argumentum*, utfolder. Da handler det om hans apokalyptiske forståelse av situasjonen han tolker brevet på bakgrunn av. Menneskenes historie er fortellingen om grunnsynden, å gjøre seg Gud lik, som står i motsetning til trosrettferdigheten. Det Paulus skriver, er derfor universelt gyldig, rettet til de engstelige samvittigheter. Luther forstår sin kommentar som et brev rettet til nettopp

slike mennesker. Til slutt spør vi om Luther forstod Paulus' brev til galaterne riktig? I en nylig publisert artikkel skriver John M.G. Barclay at dette spørsmålet er misvisende.⁹⁶ Spørsmålet er hermeneutisk naivt fordi det ikke tar hensyn til teksters polyvalens, altså den mangfoldighet av tolkninger de inviterer til. Viktigere er det å erkjenne at Luther var klar over at Paulus' oppgjør med motstanderne i Galatia handlet om Moseloven. For ham var likevel en slik historisk forståelse ikke nok, fordi fortolkning handlet om *relevans*. Hans lesing ble dermed generalisert på en måte som er fremmed for moderne eksegeters historiske orientering. Det Luther er opptatt av, er *hvorfor* evangeliet stod på spill for Paulus. Hva handlet det dypest sett om i hans oppgjør med motstanderne? På lignende vis sies dette også av Johannes von Lüpke: Paulus og Luther kan ikke uten videre sammenlignes med hensyn til enkeltobservasjoner hentet fra tekster fra ulike kontekster. Derimot vil en sammenligning som orienterer seg ut ifra «die Sache des Textes» være meningsfull og vise et grunnleggende samsvar.⁹⁷ Slik blir spørsmål som handlet om Toraen, satt inn i en større ramme og sammenheng. Barclay mener Luther her er i kontinuitet med det han kaller apostelens «criteria of worth» i brevet. Saken i oppgjøret om loven er «the criteria by which worth is measured, that is, what God does, or does not, count as worth in his calling of those he saves».⁹⁸ Luther kontekstualiserer Paulus' misjonsteologi om forholdet mellom jøder og hedninger til «an urgent and perpetual inward mission directed to the church, but especially to the heart of each believer».⁹⁹ Her ligger både kontinuitet og diskontinuitet, sammenheng og forandring.

NOTER

- 1 *Dr. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* [WA], bd. 40.1 og 40.2 (Weimar: Böhlau, 1911–1914). Fortalen finnes på s. 33–51. Kommentaren fra 1519 finnes i WA 2 (Weimar: Böhlau, 1884).
- 2 *Martin Luther: Verker i utvalg* [ViU] (red. S. Hjelde, I. Lønning og T. Rasmussen; Oslo: Gyldendal, 1983), 6:112–236.
- 3 Jaroslav Pelikan og Walter A. Hansen, red., *Luther's Works* [LW] (St. Louis, Mo.: Concordia 1963–1964). Galaterbrevskommentarene finnes i bd. 26 og 27. Kommentaren av 1535 er bearbejdet og besørget av en av Luthers yngre venner og medarbeidere, diakonen Georg Rörer i Wittenberg. Hans opptejnelser i et kollegiehefte finnes i Weimarutgaven til selve kommentarteksten.
- 4 Jaroslav Pelikan, «Introduction to Volume 26», LW 26, ix. Referansen er til Bordtalene 54,20.
- 5 David C. Fink, «Martin Luther's Reading of Galatians», i *Reformation Readings of Paul: Explorations in History and Exegesis* (red. M. Allen og J.A. Linebaugh; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2015), 23–48; særlig s. 23–24.
- 6 Hans-Christian Kammler og Rainer Rausch, red., *Paulus und Luther: Ein Widerspruch? Paulusexegese und Luthers Einsichten im kritischen Dialog* (Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 2013), 5.
- 7 Francis Watson, *Paul, Judaism, and the Gentiles: A Sociological Approach* (SNTSMS 56; Cambridge University Press, Cambridge, 1986), 18. «New Perspective» er en betegnelse brukt siden tidlig 1980-tall om en forståelse av Paulus' teologi hvor diskusjonen om loven i første rekke er en del av spørsmålet om forholdet mellom jøder og hedninger, ikke en universell lære om synd og nåde. Se James D.G. Dunn, «The New Perspective: Whence, What and

- Whither?», i *The New Perspective on Paul: Collected Essays* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2005), 1–88.
- 8 Grunnlaget for denne tradisjonen presenteres av Francis Watson, *Paul, Judaism, and the Gentiles: Beyond the New Perspective* (rev. og utv. utg.; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2007), 40–50, der han slutter seg til H.-J. Schoeps sitt uttrykk «purging Paul from Lutheran contamination».
 - 9 Hans Dieter Betz, *Galatians* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1979), xv.
 - 10 E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (London: SCM, 1977).
 - 11 *Ibid.*, 502. Sanders sammenfatter sin Paulus-tolkning i *Paul: The Apostle's Life, Letters and Thought* (Minneapolis, Minn.: Fortress, 2015).
 - 12 Bibelsitater på norsk er hentet fra Bibel 2011.
 - 13 Foredraget «Paul and the Introspective Conscience of the West» er trykket i Krister Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles* (Philadelphia, Pa.: Fortress, 1976), 78–96.
 - 14 Stendahl, *Jews and Gentiles*, 12.
 - 15 Av hans mange bøker og artikler nevner jeg James D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998), se særlig ss. 334–89.
 - 16 Pamela Eisenbaum, *Paul Was Not a Christian: The Original Message of a Misunderstood Apostle* (New York: HarperOne, 2009), 251.
 - 17 Richard B. Hays, *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11* (rev. utg.; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2002), 277, 293; Douglas A. Campbell, *The Quest for Paul's Gospel: A Suggested Strategy* (London: T&T Clark, 2005), 178–207.
 - 18 Stephen Westerholm, *Perspectives Old and New: The 'Lutheran' Paul and His Critics* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2004, 88–97) skriver at en «luthersk» lesning av Paulus også er representert av Augustin, Calvin og Wesley, fordi de har en felles grunnforståelse.
 - 19 Westerholm, *Perspectives Old and New*, 22.
 - 20 WA 40.1:35.5–9; ViU 6:117.
 - 21 Sammenhengen her viser klart at genitiven på latin er objektiv å forstå; det er Luther som er subjektet for troen, ikke Kristus selv.
 - 22 WA 40.1:33.7–9; ViU 6:115–16.
 - 23 WA 40.1:33.15–16; ViU 6:116.
 - 24 WA 40.1:35.7–8; ViU 6:118. Siden jeg anser dette som så viktig, angir jeg latinske termer og hvor de forekommer: WA 40.1:33.15; 40.1.43.32 (*saevire*); 40.1:34.11 (*insanire*); 40.1:34.27 (*furor*); 40.1:35.8 (*tantam rabiem*); 40.1:35.9 (*furiosi*); 40.1:35.11 (*furorem furire*); 40.1:35.22 (*saevire et furire*).
 - 25 ViU 6:118. Om Satans rolle i Luthers teologi, se Heiko A. Oberman, *Luther: Man Between God and the Devil* (New York: Doubleday, 1989), særlig ss. 102–10.
 - 26 Karl Olav Sandnes, *Paul – One of the Prophets? A Contribution to the Apostle's Self-Understanding* (WUNT II/43; Tübingen: Mohr Siebeck, 1991), 70–72.
 - 27 WA 40.1:34.1–3; ViU 6:116.
 - 28 WA 40.1:34.5–6; ViU 6:116.
 - 29 WA 40.1:34.9; ViU 6:116.
 - 30 WA 40.1:34.11–12; ViU 6:116.
 - 31 WA 40.1:34.11–15; ViU 6:116.
 - 32 Jonathan A. Linebaugh, «The Christo-Centrism of Faith in Christ: Martin Luther's Reading of Galatians 2.16 and 19–20», *New Testament Studies* 59 (2013): 535–544 (538), doi: <https://doi.org/10.1017/s0028688513000210>.
 - 33 WA 40.1:34.19–22; ViU 6:117.
 - 34 WA 40.1:336.13; LW 26.207–208.
 - 35 WA 40.1:52.20–24; ViU 6:129.

- 36 Susan Eastman, «Israel and the Mercy of God: A Re-Reading of Galatians 6.16 and Romans 9–11», *New Testament Studies* 56 (2010): 367–95, doi: <https://doi.org/10.1017/s0028688510000056>.
- 37 Se Heiko A. Oberman, *Wurzeln des Antisemitismus: Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation* (Berlin: Severin und Siedler, 1981); Thomas Kaufmann, *Luther's 'Judenschriften': Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011); idem, *Luthers Juden* (Stuttgart: Reclam, 2014).
- 38 LW 25:194–200, 378–432.
- 39 WA 40.1:34.31–34; ViU 6:117.
- 40 WA 40.1:35.22; ViU 6:118.
- 41 ViU 6:118.
- 42 Se Arland J. Hultgren, «Luther on Galatians», *Word & World* 20 (2000): 232–38 (234).
- 43 WA 40.1:35.33; ViU 8:118–19.
- 44 WA 40.1:35.33–39.
- 45 WA 40.1:36–37.
- 46 Se LW 34:336–37; Bernhard Lohse, *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development* (Edinburgh: T&T Clark, 1999), 86, og John M.G. Barclay, *Paul and the Gift* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2015), 102, ser ikke på denne opplevelsen som slutten på reformatorens anfektelser.
- 47 WA 40.1:134–35; ViU 6:182.
- 48 Stephen J. Chester, «Paul and the Introspective Conscience of Martin Luther: The Impact of Luther's *Anfektionen* on His Interpretation of Paul», *Biblical Interpretation* 14 (2006): 508–36 (516), doi: <https://doi.org/10.1163/156851506778767939>. Chester mener det er viktig å skjelne mellom Luther og luthersk tradisjon. Nødvendigheten av en slik skjelning ser også Jonathan A. Linebaugh, «Introduction», i Allen og Linebaugh, *Reformation Readings of Paul* [se n. 5], 11–19. Han mener moderne Paulus-fortolkere ikke har gjennomført dette i tilstrekkelig grad.
- 49 Adjektivet *integer* (nøytrum: *integrum*) angir det som er autentisk, ekte, uberørt, uforandret, og rent; se *Oxford Latin Dictionary* (2 bd.; Oxford: Oxford University Press, 2012), s.v.; Vibeke Roggen, Egil Kraggerud og Bjørg Tosterud, *Latinsk ordbok* (Oslo: Cappelen Damm, 2015), s.v.
- 50 WA 40.2:36.24–37.8; LW 27.29 (min overs.).
- 51 Luther understreker det samme også i sin kommentar til Gal 1,4; se WA 40.1:89.28–94.12; ViU 6:151–54. Han nevner her spesielt sine egne erfaringer med anfektelsene.
- 52 Moderne lesere vil innvende at hermeneutikken er foreldet i den forstand at leseren forutsettes å komme «tom» og forutsetningsløs til teksten. Fra blant annet Hans Georg Gadamer har vi lært om leserens egen situasjon (situert) som forutsetning for forståelse; det er naturligvis ikke konsipert her. På den annen side gjør Luther nettopp *leseren*, nemlig hun som har en plaget samvittighet, til utgangspunkt for en adekvat forståelse. Det er kun en slik forutsetning som rett kan forså det Paulus skriver om.
- 53 WA 40.1:126.24; ViU 6:176.
- 54 WA 40.1:200.14–15; ViU 6:223.
- 55 *Oxford Latin Dictionary*, s.v.; Roggen, Kraggerud og Tosterud, *Latinsk ordbok*. s.v.
- 56 Susan Eastman, *Recovering Paul's Mother Tongue: Language and Theology in Galatians* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2007).
- 57 WA 40.1:131.15–20; ViU 6:180–81.
- 58 WA 40.1:40.15–51.34; ViU 6:120–28.
- 59 *Oxford Latin Dictionary*, s.v., viser at ordet har en videre betydning enn det vanligvis har på norsk: «that which is proved expressed, the conclusion, the subject or theme of a work». Se også Roggen, Kraggerud og Tosterud, *Latinsk ordbok*, s.v.

- 60 WA 40.1:33.16–17; ViU 6:116.
- 61 WA 40.1:41.26 og 40.1:42.19.
- 62 Fink, «Martin Luther's Reading of Galatians» [se n. 5], 37, med kildehenvisning.
- 63 WA 40.1:41.19–20.
- 64 WA 40.1:43.15–17.
- 65 WA 40.1:43.16; ViU 6:122.
- 66 WA 40.1:41.16; ViU 6:121. WA 40.1:43.24 har *imputatio*.
- 67 Om toregimentslæren, se Gerhard Ebeling, *Luther: An Introduction to His Thought* (London: Collins, 1970), 175–91.
- 68 WA 40.1:368.8–9.
- 69 WA 2:496–97; LW 27.230–31 i kommentar til Gal 2,18.
- 70 Dette er et eksempel på det som James Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Oxford: Oxford University Press, 1961), 206–33, kaller «the fallacy of totality transfer». Nyere lingvistikk har lært oss å tenke annerledes om begreper.
- 71 Barclay, *Paul and the Gift* [se n. 46], 101.
- 72 Ibid., 108.
- 73 Oberman, *Luther* [se n. 25], 192; se også Barclay, *Paul and the Gift*, 115–16.
- 74 WA 40.1:51–31; ViU 6:128.
- 75 Hultgren, «Luther on Galatians» [se n. 42], 237.
- 76 Til denne kritikken, se eksempelvis E.P. Sanders, *Paul* (Past Masters; Oxford: Oxford University Press, 1991), 651–57. Se også Karl Olav Sandnes, *I tidens fylde: En innføring i Paulus' teologi* (Oslo: Luther, 1996), 188–201, og idem, «Paulus og Luther – to alen av samme stykke?», i *Kirkens bekjennelse i historisk og aktuelt perspektiv: Festskrift til Kjell Olav Sannes* (Trondheim: Tapir, 2010), 27–38.
- 77 WA 40.1:217–46; LW 26.122–41. Denne teksten er første gang Paulus i sine brev formulerer det som er blitt kalt hans rettferdiggjørelseslære. Den er derfor utgangspunkt for nyere Paulus-debatt om temaet. Teksten drøftes med henblikk på en sammenligning med Luther av Hans-Christian Kammler og Urs Christian Mundt, «'Ins Angesicht widerstehen': Die Verteidigung der 'Wahrheit des Evangeliums' im antiochenischen Konflikt (Gal 2,11–21)», i Kammler og Rausch, *Paulus und Luther* [se n. 6], 83–93.
- 78 WA 40.1:217.24–25; LW 26:122 (min overs.).
- 79 Dette er understreket særlig av Jacob Jervell, «The Unknown Paul», i *The Unknown Paul: Essays on Luke-Acts and Early Christian History* (Minneapolis, Minn.: Augsburg, 1984), 52–67.
- 80 Se Hans-Christian Kammler, «'New Perspective on Paul' – Thesen und Probleme», i Kammler og Rausch, *Paulus und Luther*, 25–60.
- 81 Linebaugh, «Christo-Centrism» [se n. 32], 539.
- 82 WA 2:491–92; LW 27:223.
- 83 WA 2:491.35–37.
- 84 WA 2:492.3–5.
- 85 Barclay, *Paul and the Gift* [se n. 46], 103.
- 86 Barclay, *Paul and the Gift*, 341.
- 87 Luthers behandling av Gal 3,28 er kort og blir adressert mer ut ifra sitt teologiske premiss enn de konsekvenser det kan ha.
- 88 WA 40.1:228.31–229.15; LW 26.129–30 (min overs.).
- 89 Særlig finske Lutherforskere har hevdet at rettferdiggjørelsen og delaktigheten i Kristus ikke er motsetninger. Se Tuomo Mannermaa, *Christ Present in Faith: Luther's View on Justification* (Minneapolis, Minn.: Fortress, 2005); Carl E. Braathen og Robert W. Jenson, red., *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998). Se også Bo Kristian Holm, *Gabe und Geben bei Luther: Das Verhältnis zwischen Reziprozität und*

- reformatorischer Rechtfertigungslehre* (Theologische Bibliothek Töpelmann 134; Berlin: Walter de Gruyter, 2006), 43–45.
- 90 WA 40.1:287.30–288.16; LW 26:170.
- 91 WA 40.1:46.12–14; ViU 6:124.
- 92 WA 40.1:40.26–27; ViU 6:121.
- 93 WA 40.1:43.18–28; ViU 6:122.
- 94 For henvisninger, se Fink, «Martin Luther's Reading of Galatians» [se n. 5], 45.
- 95 Ibid., 41; slik også ifølge Holm, *Gabe*, 77.
- 96 John M.G. Barclay, «The Text of Galatians and the Theology of Luther», i Allen og Linebaugh, *Reformation Readings of Paul* [se n. 5], 49–69.
- 97 Johannes von Lüpke, «Luthers Rechtfertigungslehre im Grundriss seiner Thesen über Röm 3,28», i Kammler og Rausch, *Paulus und Luther* [se n. 6], 119–28; se særlig s. 121.
- 98 Barclay, «Text of Galatians», 60. Wilfried Härle, «Paulus und Luther: Ein kritischer Blick auf die 'Neue Perspektive'», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 103 (2006): 362–393, doi, <https://doi.org/10.1628/004435406778655277>, mener også det er mulig å se bort fra den ulike kontekst de to skriver ut fra, og finne en felles forståelse hos de to.
- 99 Barclay, «Text of Galatians», 67.