



DET TEOLOGISKE  
MENIGHETSAKULTET

# Forutbestemmelse hos Paulus

En fortolkning av sentrale tekster i et dogmatisk perspektiv

*Mit einer deutschen Zusammenfassung*

**Olav Refvem**

**Veileder**

Prof. Reidar Hvalvik

**Biveileder**

Prof. Harald Hegstad

*Masteroppgaven er gjennomført som ledd i utdanningen ved*

*Det teologiske Menighetsfakultet og er godkjent som del av denne utdanningen*

Det teologiske Menighetsfakultet, høsten 2013

AVH5010, masteravhandling, 60 ECTS

Master i teologi

Revidert versjon 2014

# Innhold

Innhold.....	1
Forord .....	5
1 Innledning .....	6
1.1 Problemet .....	6
1.2 Oppbygning og avgrensning .....	6
1.3 Innledende metodiske og hermeneutiske spørsmål .....	7
2 Forutbestemmelse i protestantisk dogmatikk .....	9
2.1 Dogmatisk vinklet eksegesi: Bibelfag under fremmed åk? .....	9
2.2 Begrepsavklaringer.....	10
2.3 Klassisk kalvinisme: Dobbelt predestinasjon .....	13
2.4 Arminianisme: Frihet og predestinasjon.....	14
2.5 Lutherdom: Forutbestemmelse kun til frelse .....	15
2.5.1 Allmenn frelsesvilje .....	15
2.5.2 Kontingent samvirke og frafallsmulighet .....	21
2.5.3 Oppsummering, FC .....	21
3 <i>Human agency</i> i tidligjødedommen.....	23
3.1 <i>Human agency</i> .....	23
3.2 Tidligjødedommen .....	24
3.2.1 Fri vilje fra Sirak til saddukeerne .....	24
3.2.2 Med kurs mot determinismen (?): Apokalyptikk og Qumran.....	26
3.3 Hva med Paulus?.....	28
4 Predestinert til frelse? (Rom. 8,28–30).....	30
4.1 Kontekst .....	30
4.2 Utlegning .....	30
4.3 Diskusjon .....	38

4.3.1	Ingen gyllen kjede? (Eskola) .....	38
4.3.2	Den gylne kjede: Hvem er “de”? .....	40
4.3.3	Tekstens poeng.....	42
4.4	Oppsummering .....	43
5	Dobbelt predestinasjon? (Rom. 9–11) .....	44
5.1	Kontekst.....	44
5.2	Innledende merknader .....	44
5.3	Utlegning, Rom. 9,1–29 .....	46
5.3.1	En majoritet avskåret fra frelse (9,1–13).....	46
5.3.2	Ingen rettferdighet hos Gud? (9,14–18) .....	48
5.3.3	Israel er forherdet av Gud (9,19–29).....	50
5.4	Diskusjon: Predestinasjon i Rom. 9?.....	52
5.4.1	Utvelgelse til frelseshistorisk oppdrag?.....	52
5.4.2	Kollektiv utvelgelse?.....	53
5.4.3	Suverenitet, ikke predestinasjon .....	53
5.5	Utlegning, Rom. 9,30–11,10.....	57
5.5.1	Hvorfor nådde ikke Israel frem? (9,30–10,21) .....	57
5.5.2	Israel bevart ved en troende rest (11,1–10) .....	60
5.6	Diskusjon, Rom. 9,31–11,10: To konkurrerende forklaringer?.....	62
5.7	Utlegning, Rom. 11,11–36.....	64
5.7.1	Opptakten til hele Israels frelse (11,11–24).....	64
5.7.2	Hele Israels frelse (11,25–36).....	65
5.8	Diskusjon: Rom. 11 og predestinasjonsteologien .....	68
5.9	Oppsummering .....	70
6	Kallet og utvelgelsen .....	72
6.1	Kall og trostilegnelse.....	72
6.1.1	Kallet som skaperakt .....	72

6.1.2	Kallet og trostilegnelsen .....	73
6.1.3	Kall ved evangelieforkynnelsen .....	75
6.1.4	Kall, forherdelse og misunnelse (Rom. 9–11 og 2. Kor. 4).....	76
6.1.5	καλεῖν og κλητός.....	78
6.1.6	Troen som betingelse? .....	80
6.1.7	Oppsummering .....	81
6.2	Utvelgelse og trostilegnelse .....	81
6.2.1	Innledende merknader .....	81
6.2.2	Ἐκλογή i Rom. 9–11 .....	83
6.2.3	Frelste og fortapte (1. Kor. 1; 2. Kor. 2).....	85
6.2.4	Utvelgelse som potensial i forkynnelsen selv (1. Tess. 1,4f.) .....	87
6.2.5	Individuelt eller kollektivt?.....	88
6.2.6	Oppsummering .....	88
7	Frafallsmulighet for utvalgte? (1. Kor. 10,1–13) .....	90
7.1	Kontekst .....	90
7.2	Utlegning .....	91
7.2.1	Israel under Guds vern (10,1–4) .....	91
7.2.2	Fall og ødeleggelse (10,5–10).....	93
7.2.3	Advarsel og løfte om hjelp (10,11–13).....	93
7.3	Diskusjon .....	96
7.3.1	Ekte troende faller ikke fra (Volf).....	96
7.3.2	Perseverans i kraft av advarselen selv (Schreiner og Caneday) .....	100
7.3.3	Tekstens argumentasjonsstruktur .....	102
7.4	Gal. 5,1–10.....	104
7.5	Frelsesvisshet og frafallsmulighet – et enten–eller? .....	105
7.6	Frafall og <i>human agency</i> .....	107
7.7	Fil. 2,12f.....	107

7.8 Oppsummering .....	110
8 Konklusjon .....	111
Etterord: Frafallsmulighet og frelsesvisshet?.....	114
Litteratur .....	116
Primærkilder og oversettelser.....	116
Grammatikker og oppslagsverk.....	117
Øvrig sekundærlitteratur .....	117
Zusammenfassung .....	131

## Forord

Utvelgelse og forutbestemmelse er et viktig, men vanskelig område, hvor ikke minst protestantisk teologi møter en av sine største utfordringer. Jo kraftigere man understreker Guds nåde som eneste årsak til frelse, desto kraftigere virvles spørsmålene opp: Spørsmål om fortapelsens dypeste årsak: Gud, Djevel eller menneske? Spørsmål om menneskets frihet eller ufrihet. Spørsmål, i siste instans, om mennesket selv. Og naturligvis om Gud.

Et tema som dette nærmer man seg ikke uten en god porsjon “frykt og beven”. Her *er* etter alt å dømme sammenhenger vi ikke helt kan overskue, iallfall ikke foreløpig (1. Kor. 13,12). Men dette har ikke forhindret dogmatisk teoridannelse på feltet. Konfesjonenes ulike lærer om utvelgelse og forutbestemmelse innbyr til diskusjon. Samtidig har spørsmålet mer enn bare rent akademisk interesse. I historiens løp har predestinasjonslæren, eller visse varianter av den, utvilsomt ikke bare trøstet sjelene, men også plaget dem. Behandlingen av Skriftens – i dette tilfellet Paulus’ – tekster om utvelgelse og forutbestemmelse er viktig fordi det har betydning for menneskets møte med Kristus i evangeliet.

I første rekke takker jeg min hovedveileder, prof. Reidar Hvalvik, MF, som har fulgt arbeidet med interesse og gode råd. Prof. Harald Hegstad, MF, har som biveileder gitt god hjelp i forbindelse med arbeidets dogmatiske del. I tillegg retter jeg en særlig takk til prof.em. Otfried Hofius i Tübingen for stor imøtekommenhet og flere svært givende samtaler om Paulus og predestinasjonen. Takk også til alle andre som har tatt seg tid til å svare på spørsmål underveis, og til Carmen Bohner, som har hjulpet til med det tyske sammendraget. Men eventuelle feil og svakheter, både der og i arbeidet for øvrig, står jeg naturligvis ansvarlig for selv.

Der ikke annet nevnes, er bibelsitatene hentet fra Bibelselskapets Bibel 2011 (her: NO11). For den greske tekst har jeg lagt til grunn Nestle-Aland *Novum Testamentum Graece* i 28. utgave fra 2012 (NA28). I alle tekster som behandles her, er teksten den samme som tidligere (NA26f.).<sup>1</sup> Jeg foretrekker bibelhenvisninger etter eldre mønster, f.eks. “1. Kor. 13,12”, da dette best svarer til de ordenstall og forkortelser det jo er tale om. For enkelthets skyld holder jeg meg til maskulint personlig pronomen “han” også der dette viser tilbake på en personlig størrelse som like godt kan være kvinne som mann, f.eks. “den troende”.

I denne versjonen er noen mindre feil rettet opp og enkelte små justeringer foretatt.

O.R.

---

<sup>1</sup> Unntaket er 1. Pet. 5,9f. og Jud. 5, se innledningen i NA28. Endringene her er ikke relevante i vår sammenheng.

# 1 Innledning

## 1.1 Problemet

Klassisk kalvinsk, arminiansk og luthersk lære om forutbestemmelse og utvelgelse representerer tre viktige dogmatiske posisjoner med viktige forskjeller. Debatten mellom dem – og særlig de to førstnevnte – er stadig aktuell, et halvt millennium etter reformasjonen. Den føres ikke minst i populærvitenskapelige publikasjoner.<sup>2</sup> I denne diskusjonen står naturligvis spørsmålet om *tekstlig støtte* i Skriften sentralt, og det er også dette vi skal undersøke nærmere her – så inngående dette arbeidets format tillater. Hvilket bilde av forutbestemmelse og utvelgelse får vi hos Paulus? Kan hans tekster tas til inntekt for en dobbelt predestinasjonslære av klassisk kalvinsk fasong? Eller peker tekstene på viktige punkter i motsatt retning? Vi skal undersøke ikke bare hva tekstene *eksplisitt* sier, men også hvilke logiske implikasjoner eksegesen kan – eller nettopp ikke kan – gi grunnlag for. Betyr *noens* utvelgelse at det finnes andre som ikke *kan* komme til tro? Betyr noens forutbestemmelse at de *med absolutt sikkerhet* når det evige liv? Begge antagelser skal vise seg svært vanskelige å begrunne ut ifra det paulinske materiale.

## 1.2 Oppbygning og avgrensning

I kap. 2 avklares forholdet mellom dogmatikk og bibelfag, og det gis et overblikk over utvelgelses- og forutbestemmelseslære i klassisk kalvinsk, arminiansk og luthersk teologi. I kap. 3 kobles denne tematikken til den (bredere) bibelfaglige diskusjonen om *human agency* – menneskelig aktivitet og virke i etisk og soteriologisk sammenheng. Hvilke posisjoner fantes i denne diskusjonen allerede i tidligjødedommen, altså i Paulus' egne religiøse omgivelser og nære fortid? Jeg går her bare inn på *jødiske* religiøse og filosofiske retninger – med andre ord de antatt viktigste; stoisk filosofi o.a. kan ikke vurderes her. På denne bakgrunn kan vi møte Paulus-tekstene selv.

Jeg holder meg i denne oppgaven innenfor rammen av Paulus' allment anerkjent ekte brever (Rom., 1.2. Kor., Gal., Fil., 1. Tess. og Filem.). Innenfor dette materialet er særlig de stedene viktige hvor Paulus utfolder forutbestemmelsestanken bredest: Vi kommer først til tekster som av mange regnes som selve kronvitnene på en (dobbel) predestinasjonsteologi, nemlig Rom. 8,28–30 (kap. 4) og Rom. 9–11 (kap. 5). Kan disse stedene støtte en slik

---

<sup>2</sup> Se f.eks. Horton, *For Calvinism*; Olson, *Against Calvinism*.

teologi? Deretter drøftes to sentrale begreper for seg, nemlig *kall* og *utvelgelse* (kap. 6).<sup>3</sup> Skildres kallet til tro som et kall som *alltid* fører til tro når det faktisk foreligger? Er utvelgelsen noe som *må* føre til tro og frelse? Her vil også flere tekster bli trukket inn (bl.a. Rom. 4,5ff.; 1. Kor. 1,18ff. og 1. Tess. 1,4f.).

Kap. 7 dreier seg om en av Paulus' mest utførlige advarsler mot frafall, nemlig 1. Kor. 10,1–13. Også advarselen i Gal. 5,1–10 trekkes kort inn her. Har Paulus forutsatt at også ekte, utvalgte troende kan falle fra? Hvis han har det, – hvordan skal da “frelsesvisshetstekster” som Rom. 8,28–39 forstås? Spørsmålet om frafallsmulighet for troende er også interessant med tanke på *human agency*, som vi særlig kommer inn på i dette kapittelet. Fil. 2,12f. gir her ytterligere informasjon om hvordan menneskelig og guddommelig virke til frelse står i nær sammenheng. – I hovedkapitlene 4–7 behandles også viktige nyere bibelfaglige bidrag til temaene forutbestemmelse og frafall. En bredere oversikt over forskningshistorien måtte derimot vike plassen for den dogmatiske gjennomgangen i neste kapittel.

I oppsummeringen (kap. 8) sammenfattes de eksegetiske funnene og hvordan de ulike dogmatiske retningene posisjonerer seg i forhold til dem. Etterordet spør så: Gir det i et dogmatisk (og praktisk teologisk) perspektiv overhodet mening å operere med frafallsmulighet og frelsesvisshet på samme tid? – Eller kan det hende at det nettopp er da det gir mening?

### **1.3 Innledende metodiske og hermeneutiske spørsmål**

Arbeidet baserer seg på tradisjonell bibelfaglig utlegning av tekstene, med fokus på språk og argumentasjonsstruktur, og på tekstenes historiske bakgrunn og tekstlige forbindelseslinjer (fremfor alt til GT). I tillegg forsøker jeg å forene Paulus' uttalelser på logisk sammenhengende måte, til dels også på tvers av brevene.

Her kan man imidlertid spørre: Hvordan kan vi vite at Paulus ikke endret teologisk oppfatning mellom det tidlige Første tessalonikerbrev og det sene Romerbrevet? Det kan vi ikke vite sikkert, men på vesentlige områder ser Paulus ut til å være helt i tråd med seg selv (sml. f.eks. rettferdiggjørelseslæren Rom. 3f. og Gal. 3f., og også 1. Tess. 5,9: I Kristus vinnes frelse idet dommen, eller Guds “vrede”, unngås). Alle Paulusbrevene ble i tillegg skrevet innenfor en forholdsvis kort periode (ca. 50–56 e.Kr.). Og da hadde Paulus allerede hatt god

---

<sup>3</sup> Se begrepsavklaringer, kap. 2.



teologisk betenkningstid (Gal. 1,17–2,1). Vi kan med god grunn tolke paulusbrevene i lys av hverandre,<sup>4</sup> med mindre det da skulle vise seg helt umulig. Og det gjør det ikke her.

Flere fortolkere regner med dype paradokser eller sågar direkte inkonsistens mellom menneskelig frihet og determinisme i Paulus' tekster om utvelgelse og forutbestemmelse; i særlig grad gjelder dette Rom. 9–11.<sup>5</sup> Da kan en spørre om vårt begrepsmessige apparat – i dag, 2000 år etter – er grunnleggende ute av takt med Paulus' eget. Kanskje så *han* glassklar logikk der *vi* ser en tåke av gåter? Å bringe Paulus i logisk harmoni med seg selv ved å oppløse det som (bare) for oss virker gåtefullt og ugjennomtrengelig, ville gi misvisende skinnløsninger. Da er eksegesen gått for langt.

Heller ikke denne faren kan utelukkes helt; det gjelder grunnleggende sett all eksegese. Men Paulus var del av den samme hellenistiske kulturkrets som også vi slekter på – ikke minst hva angår nettopp tenkning og logikk.<sup>6</sup> Et mer aktuelt spørsmål er derfor om noen tekster kan være skrevet ut ifra et annet *perspektiv* og med andre uttalte premisser enn andre tekster. Dette kan vi håpe å få signaler om i konteksten. Da kan det vise seg at antatte spenninger mellom tekstene forsvinner; disse trenger i så fall ikke å ha noe med uvant logikk å gjøre. For oss er dette punktet særlig aktuelt for forholdet mellom “frelsesvisshetstekster” og advarsler mot frafall, hvor den saklige motsetningen ved første øyekast jo kan synes ganske så skarp.<sup>7</sup>

I dag trenger det knapt å nevnes at kulturelt betingede forutsetninger kan prege vår forståelse av Paulus på måter vi ikke er klar over. Men like fullt er det her gjort et forsøk på å forstå den opprinnelige intensjon og mening med tekstene – ett forsøk i en lang rekke av andre. De fleste av disse forsøkene, om ikke nær sagt alle, er skrevet under den implisitte målsetning å komme et lite steg nærmere sannheten. Selv om en slik målsetning naturligvis aldri kan *vites* å være nådd, og vel heller aldri kan *nås* fullt ut, så er den på en trolig uovertreffelig måte i stand til å gi det vitenskapelige arbeid mening.

---

<sup>4</sup> Sml. Stuhlmacher, *Theologie I*, 224–226. Hva gjelder synet på Israel, er det nok rimelig å anta en utvikling eller perspektivutvidelse i Paulus' tenkning mellom det strenge 1. Tess. 2,15f. – Israel er under Guds vrede – og det forhåpningsfulle Rom. 11,25f. – hele Israel skal bli frelst –, sml. *ibid.* Men også Rom. 9 forutsetter Guds dom over et vantro Israel i Paulus' samtid (= 1. Tess. 2), og 1. Tess. 2 sier ikke noe om fremtiden (ulikt Rom. 11), så heller ikke på dette punktet kan en sikkert slå fast et *brudd* i Paulus' tenkning, sml. Dahl, “Future”, 137 og særl. Holtz, “Judgement”.

<sup>5</sup> Kap. 5.

<sup>6</sup> Se til dette f.eks. 1. Kor. 15,16f.29.

<sup>7</sup> Se 4.3.3 og særl. 7.5.

## 2 Forutbestemmelse i protestantisk dogmatikk

Hvordan behandler klassisk kalvinisme, arminianisme og lutherdom utvelgelse og forutbestemmelse generelt – og Paulus’ tekster spesielt? Oversikten må her holdes helt kort. Diskusjonen av den lutherske lære vies likevel mer plass, fordi det her må klargjøres nærmere hvordan den bør forstås. Romersk-katolsk lære måtte jeg av tidsmessige årsaker gå utenom; det samme gjelder Karl Barths ruvende, men også omdiskuterte, bidrag til temaet.<sup>8</sup>

Fortolkningen av Paulus-tekstene i de følgende kapitler vil altså rettes inn mot en *vurdering* av disse dogmatiske forståelsene. Et slikt opplegg, der dogmatikk og bibelfag settes i berøring med hverandre, fortjener først noen kommentarer. Jeg definerer deretter viktige (dogmatiske) begreper, før vi altså ser på de dogmatiske tradisjonene selv.

### 2.1 Dogmatisk vinklet eksegesi: Bibelfag under fremmed åk?

Å utføre et bibelfaglig arbeid i det jeg kaller et dogmatisk perspektiv, eller under dogmatisk synsvinkel, kan reise spørsmål. Det er viktig å si at dette arbeidet ikke forsøker å finne støtte for én bestemt dogmatisk oppfatning, men har et undersøkende utgangspunkt. Her skal altså bibeltekstene ha prioritet og dogmatikken vurderes ut ifra disse.<sup>9</sup>

Skal dogmatikk og bibelfag settes i forbindelse, må det skje ved en felles begrepsbruk. Vi trekker dermed begreper som “predestinasjon” og “fullt effektivt kall” inn i behandlingen av bibeltekster som ikke selv nevner slike ord.<sup>10</sup> Dette *kunne* brukes til å føre dogmatiske lærepunkter inn bakveien, nemlig ved å utlegge teksten med begreper av et format som ikke egentlig tilsvarer tekstens eget meningsinnhold. Men her skal det undersøkes om også selve begrepsbruken passer til teksten. (“Er kallet, slik Paulus skildrer det i tekstene, virkelig *fullt effektivt*?”)

Jeg har allerede antydnet at det som vil bli kritisert i dette arbeidet, særlig er en klassisk kalvinsk forståelse av utvelgelse og forutbestemmelse, samt eksegesi som går i samme retning. Men om jeg av og til mistenker at noen har lest Paulus med for sterke kalvinske

---

<sup>8</sup> Romersk-katolsk lære opprettholder menneskets frihet og styrer klar av predestinasjonsproblematikken, sml. *Katolsk katekisme*, sær. art. 1037.1742.2002. Med Barth fører utvelgelsen i Kristus til at alle er utvalgt, eller bedre: *at alle kan fortelles at de er utvalgt*; utvelgelse må ifølge Barth forstås som uforbeholdent *tilsagn*, se Zeindler, *Erwählung*, 80–95.

<sup>9</sup> Med Käsemann, *Perspektiven*, 29, n. 17: “Historische Kritik bleibt steril, wenn sie nicht zu dogmatischen Urteilen willig und fähig macht, so gewiß sie dogmatische Vorurteile und Fehlschlüsse entlarvt.” For et eksempel, se Sandnes, “Paulus og Luther”. I et protestantisk dogmatisk perspektiv – *sola scriptura* – er en slik tilnærming naturlig, sml. FC, Ept., [Innledning], If.; Sannes, *Troens kart*, 95f.151–163, sær. 158ff.

<sup>10</sup> Se begrepsavklaringer nedenfor.

briller, så kan motsatt også jeg mistenkes for å ha lest ham med for sterke lutherske, ja kanskje arminianske. Å skrive et arbeid med en tydelig dogmatisk vinkling kunne se ut til å skjerpe problemet. Likevel bør det ikke foreligge noen større grunn til mistanke om konfesjonsbetinget eksegese her enn ved arbeider *uten* et eksplisitt dogmatisk perspektiv. Det kan vel like gjerne forholde seg motsatt, siden begreper hentet fra dogmatikken altså skal vurderes kritisk underveis. Av den grunn håper jeg at arbeidet kan beholde sin troverdighet også rent bibelfaglig. Som vi skal se i konklusjonen, vil arbeidet heller ikke kunne ut i noen uforbeholden omfavelse av én bestemt dogmatisk posisjon, selv om det på viktige punkter vil overensstemme med luthersk lære etter Konkordieformelen (FC). Og noen *fellende* dom over andre dogmatiske posisjoner legger jeg ikke opp til: Gjennomgangen holder seg altså til tekster fra Paulus' uomstridt ekte brever; dogmatikken har derimot hele det bibelske vitnesbyrd å forholde seg til.<sup>11</sup> Men gitt Paulus' sentrale stilling i protestantisk teologi, samt at flere av de (antatt) mest potente "predestinasjonstekster" forekommer hos ham (særl. Rom. 8,28–30; 9–11; 1. Kor. 1,18ff.), må det likevel være av særlig interesse hva nettopp *han* har ment angående utvelgelse og forutbestemmelse. Lærer Paulus f.eks. at utvalgte og ekte troende *kan* falle fra og forskjertse frelsen, så *er* dette en meget stor utfordring for en teologi som hevder det motsatte.

## 2.2 Begrepsavklaringer

*Predestinasjon* og *forutbestemmelse* brukes her kun i sammenheng med menneskets endelige utgang: frelse eller fortapelse. I det følgende bruker jeg uttrykkene "predestinasjon" og "predestinert" om en forutbestemmelse som er *absolutt*. Er noen predestinert til frelse, betyr det altså at vedkommende *med nødvendighet* blir frelst.<sup>12</sup> Uttrykket "forutbestemmelse" skal derimot forstås i noe videre forstand: Forutbestemmelsen trenger ikke være absolutt (altså en predestinasjon)<sup>13</sup> og står dermed ikke i konflikt med muligheten for frafall og tap av frelse.

Har vi med en predestinasjon å gjøre, så er det ikke på forhånd sagt på hvilken måte mennesket blir predestinert. Det kunne tenkes at Gud utvelger og predestinerer ut ifra *forutviten om hvordan et menneske skal forholde seg til troen og nåden*. Dette er arminianismens ståsted (se nedenfor). Når jeg nedenfor omtaler en slik type predestinasjon,

---

<sup>11</sup> Rekken av andre viktige tekster er lang. I NT, se f.eks. Ap. gj. 13,48; Efes. 1,4–2,10; 2. Tess. 1,9; 2,10–17; 1. Tim. 2,4; 2. Pet. 3,9; 1. Joh. 2,19, foruten evangeliene.

<sup>12</sup> "Frelse" (σωτηρία) bruker jeg her om den *fremtidige, eskatologiske* frelse (sml. f.eks. Rom. 5,9; 13,11; 1. Tess. 5,8f.). Frelse og herlighet (δόξα) går over i hverandre (Rom. 8,17f.). Men begge deler kan samtidig sees foregrevet i dette liv, Rom. 8,24.30; 2. Kor. 3,18; 6,2 m fl., og slik kan man altså tale om fall *fra* frelse, se kap. 7.

<sup>13</sup> FC bruker vel å merke lat. *praedestinatio* for en slik ikke-absolutt forutbestemmelse.

vil dette komme tydelig frem. For øvrig bruker jeg alltid uttrykket “predestinasjon” i sammenheng med en fullt gjennomført soteriologisk *monergisme*. Her er Gud eneste årsak til frelse og eneste instans som tar avgjørende valg i frelesspørsmålet. Forutviten om menneskers valg er dermed irrelevant. Resultatet er isteden guddommelig *determinert* fra starten av. De Gud vil frelse, *blir* frelst.

En gjennomført monergistisk predestinasjon vil automatisk innebære en *dobbelt predestinasjon*. Mennesker som ikke blir frelst,<sup>14</sup> må være mennesker Gud aldri inkluderte i sin urokkelige predestinasjonsplan (for gjorde han det, ville de bli frelst). Siden det heller ikke finnes alternative veier til frelse, var det på forhånd klart at denne gruppen mennesker ville gå fortapt. Hvorvidt Gud *aktivt* forordner dem til fortapelse, eller bare passivt tillatende *lar* syndere vedbli på den ferd som uvegerlig fører til fortapelse, er i vår sammenheng uten betydning. Begge deler kaller jeg her dobbelt predestinasjon.<sup>15</sup> (I og for seg kunne også dette begrepet kobles til predestinasjon via forutviten, men jeg bruker det, i tråd med sedvanen, kun i forbindelse med monergistisk predestinasjon.)

Til forskjell fra dette gjør luthersk lære gjeldende en *enkel* forutbestemmelse, som ikke vil knytte fortapelsen til Gud, heller ikke indirekte. Da må fortapelsens årsak ligge hos mennesket, som igjen må ha en *kontingent* soteriologisk rolle å spille, om enn bare i negativ retning (se nedenfor). *Kontingens* innebærer, i motsetning til determinisme, at en menneskelig tilstand eller handling – her altså avvisning av kallet – *kan* foreligge uten at den *må* foreligge med streng kausal nødvendighet og gitt samme ytre betingelser.<sup>16</sup>

Om mennesket i tillegg tilkjennes friheten til kontingente valg og handlinger i *positiv retning* – altså å medvirke til frelsen, ikke bare avvise den –, kan vi tale om et *kontingent samvirke* til frelse. Her vil fremfor alt troen, forstått som menneskelig trosaktivitet (*fides qua creditur*), også avhenge av mennesket selv, og på ikke-predestinert måte. Det er foreløpig ikke sagt noe om hvordan denne aktiviteten finner sted: i kraft av Åndens virke, eller uavhengig av dette og isteden med menneskets egne, naturlige krefter.<sup>17</sup> Men *er* troen

---

<sup>14</sup> Se videre n. 101.

<sup>15</sup> Heller ikke den beslektede skjelningen mellom *infralapsarisk* og *supralapsarisk* predestinasjon er vesentlig i vår sammenheng. Supralapsarisk lære ser også fallet som en del av Guds predestinasjonsplan, slik f.eks. Calvin, *Unterricht*, III,23,7, i motsetning til infralapsarisk predestinasjonsteologi, som lar Guds predestinasjonsplan ta logisk utgangspunkt i (det forutsette) fallet og en fortapt menneskehet som trenger Guds frelse. Slik de fleste reformerte bekjennelsesskrifter, se Rohls, *Theologie*, 181f. Det som er avgjørende her, er at Gud i begge tilfeller *kunne* ha utvalgt flere enn han gjorde, sml. Olson, *Against Calvinism*, 110; se også Jewett, *Election*, 83–97.

<sup>16</sup> Siden det lutherske læresystem etter FC rommer kontingens, vil jeg der tale om “forutbestemmelse”, ikke “predestinasjon”, se nedenfor.

<sup>17</sup> FC SD II,77 avviser sistnevnte som synergisme. I forhold til en slik (snever) forståelse av synergisme favner altså “kontingent samvirke” bredere, og er bedre egnet i vår sammenheng.

kontingent, kan den uansett kalles en *betingelse* for frelse, også hvis troen er avhengig av Gud for å oppstå og bestå. Spørsmålet blir altså om vi finner noe av dette hos Paulus eller ikke.<sup>18</sup>

*Utvelgelsen* forstås på ulik måte. I en (over-individuelt) *kollektiv* forståelse vil mennesket sees som utvalgt og forutbestemt *i den grad* det slutter seg til det på forhånd utvalgte kollektiv, altså kirken. Ved en individuell utvelgelse vil utvelgelsen fra første stund gjelde individet direkte. For Paulus-tekstene del skal sistnevnte forsvares nedenfor.<sup>19</sup> Kall og forutbestemmelse tufter da på Guds utvelgelse av individet.

Det sentrale spørsmål er imidlertid om utvelgelsen er *absolutt* eller ikke. Er den det, skal det her bety at den *må* resultere i tro og frelse, og da vil dette også si at Gud må ha et kall til disposisjon som *må* føre til tro for de utvalgte. Et slikt kall kaller jeg for tydelighetens skyld “fullt effektivt”. Det står i motsetning til et “virksomt” kall, som *har* virkekraft, men ikke på uimotståelig måte.<sup>20</sup> Dersom utvelgelsen *ikke* garanterer omvendelse og perseverans, er det nettopp tenkelig at mennesket avviser Guds (virksomme) kall eller faller fra troen.<sup>21</sup> Når det gjelder utvelgelsen, skal vi også være forberedt på at den betraktes på to måter i tekstene vi behandler: Én ting er den *forutgående* (evige) utvelgelse, som er kallets bakgrunn og forutsetning (Rom. 8,29; 9,23). En annen ting er utvelgelsen som Guds handling *ved kallet, i historien*. I tekster som ser utvelgelsen på denne måten, kan man si at mennesket blir utvalgt *der kallet skaper tro* (f.eks. 1. Kor. 1,27f.).<sup>22</sup>

Jeg skal i det følgende skille mellom forutbestemmelsens to *realiseringstrinn* på jordisk plan. Skal mennesket frelses, må det 1) oppstå tro i omvendelsen. Deretter må det 2) finne sted *perseverans*, altså vedholdenhet i tro. Når jeg skiller mellom to realiseringstrinn på denne måten, så tilsvarende dette muligheten for at tekstene behandler menneskets rolle *under* omvendelsen annerledes enn *etter* omvendelsen. Hvis man f.eks. mener å finne sterke belegg for en fullt gjennomført monergisme under omvendelsen – alle (og bare) de som Gud ville omvende, blir omvendt –, så kan dette likevel *ikke* brukes til å si at Paulus, så å si ved dogmatisk systemtvang, må ha tenkt like monergistisk angående livet i tro (slik at frafallet blir utelukket). Skjelningen mellom de to trinnene er dessuten interessant med tanke på den lutherske lære om forutbestemmelsen. Men først til den kalvinske.

---

<sup>18</sup> Se særll. 6.1.

<sup>19</sup> Se 5.4.2 og 6.2.5.

<sup>20</sup> Ofte kalles det fullt effektive kall bare et “effektivt” kall. FC bruker imidlertid den lat. ekvivalent *efficax* om et Åndens virke til tro som *kan* avvises (SD XI,17 med bl.a. II,60, se nedenfor), med andre ord et virksomt kall.

<sup>21</sup> Spørsmålet om hvorvidt det er mulig å komme tilbake til nådestand og frelse *etter et frafall* (sml. Hebr. 6,6; 10,26), er ikke tema her, men se til 1. Kor. 5,5, kap. 7.

<sup>22</sup> Se 6.2.

### 2.3 *Klassisk kalvinisme: Dobbelt predestinasjon*

Med klassisk kalvinisme sikter jeg til den del av den reformerte teologi som har holdt seg nær – eller videreutviklet – Calvins egen lære. Johannes Calvin (1509–1564) stod for en absolutt predestinasjonslære, hvor ikke minst Rom. 9 trekkes inn som belegg for en dobbelt predestinasjon.<sup>23</sup> Et viktig bekjennesskrift som langt på vei ligger på samme linje, er *De dordrechtske læresetninger* (*Dordtse Leerregels* eller *canones* = DC) fra 1619. I tillegg til Rom. 9 (DC I,10) anføres her også Rom. 8,30 som belegg for at Gud fra evighet av utvalgte bare *en viss mengde* mennesker: Gud “[heeft] vóór de grondlegging der wereld *een zekere menigte* van mensen (...) uitverkoren [utvalgt] in Christus” (DC I,7, min uth.).<sup>24</sup> På bakgrunn av DC er det senere formulert fem sentrale prinsipper i akronymet “TULIP”. Disse kjennetegner klassisk kalvinsk lære. Pga. menneskets falne natur (“total depravity”) kan bare Gud virke til frelse. Utvelgelsen skjer betingelsesløst (“unconditional election”). Siden det antas at Gud ikke utvelger *alle*, var Guds forsoningsverk egentlig ment for bare en numerisk begrenset krets av utvalgte (“limited atonement”), slik vi akkurat så. Selv om kallet ytre sett når alle som hører forkynnelsen, blir et særlig “indre” kall bare de utvalgte til del. Men disse vil til gjengjeld med nødvendighet både *bli* og *forbli* troende (“irresistible grace” og “perseverance of the saints”).<sup>25</sup> Her finner vi altså et fullt effektivt kall og garanti for perseverans, og begge deler er utslag av en fullt gjennomført monergisme. Avgjørelsen angående menneskets frelse er avgjort fra evighet i Guds skjulte råd, selv om utvelgelsen nok skjer *i Kristus*, slik DC også sa.<sup>26</sup> Dem Gud vil frelse, *blir* altså frelst. Men det synes ikke så lett å vite at det enkelte troende menneske er utvalgt.<sup>27</sup> Det som er sikkert, er at de som permanent faller fra, aldri hadde en frelsesbringende tro.<sup>28</sup>

---

<sup>23</sup> Calvin, *Unterricht*, III,21–23, særll. 22,4ff.; se f.eks. Zeindler, *Erwählung*, 46–53.

<sup>24</sup> Sitert fra “Dordtse Leerregels”; tilsv. *Westminster Confession* (1647) III,3: “By the Decree of God (...) some Men and Angels are predestinated unto everlasting Life, and others fore-ordained to everlasting Death”, sitert fra Müller, *Bekennnisschriften*.

<sup>25</sup> Se f.eks. Jewett, *Election*, 15; Horton, *For Calvinism*, 15–123.

<sup>26</sup> Se også Calvin, *Unterricht*, III,2,7; 22,1; 24,5.

<sup>27</sup> Marshall, “Apostasy”, 313.321f. DC I,12 regner med at utvelgelsen bekreftes ved Åndens frukter i den troendes liv, en tanke som ble videreutviklet til den såkalte praktiske syllogisme (*sylogismus practicus*), se Zeindler, *Erwählung*, 58–63; Jewett, *Election*, 57–60. Full sikkerhet kan dette likevel ikke gi, fordi den avgjørende soteriologiske instans er Guds evige rådslutning, hvor mennesket ikke har direkte innsyn. Calvin mente nok at troende kunne hente forvisning om utvelgelsen “aus dem Wort des Evangeliums”, *Unterricht*, III,24,7, men hevdet samtidig at visse mennesker kan kalles ved Ånden til en bare *midlertidig* tro, *ibid.*, III,24,8, hvilket umiddelbart må kunne kaste lange skygger av tvil inn over den enkeltes frelsesvisshet, sml. Zeindler, *Erwählung*, 52f.63–68. Se også etterordet nedenfor.

<sup>28</sup> Slik Calvin, *Unterricht*, III,24,7; Horton, *For Calvinism*, 119f.

Vi skal spørre: Hvordan passer en slik teologi med intensjonen i tekster som søker å inngi frelsesvisshet hos Paulus' lesere? Finner vi hos Paulus en slik *absolutt* utvelgelse, et fullt effektivt kall og full sikkerhet om de utvalgte perseverans?

## 2.4 *Arminianisme: Frihet og predestinasjon*

Arminiansk teologi skriver seg fra Jakob Arminius (1559–1609) og hans tilhengere (“remonstrantene”), som opponerte mot den strenge kalvinske predestinasjonslære. I *Remonstrasjonen* (*Articuli arminiani sive remonstrantia* = AR; 1610) hevdes derimot Guds allmenne frelsesvilje og kall, som mennesket kan akseptere eller avvise; fortapelsen skyldes derfor mennesket selv (AR If.). I tråd med dette sees kallet ikke som fullt effektivt (“niet onwederstandelyck”, AR IV).<sup>29</sup> Guds kall og forutgående nåde er uomgjengelig forutsetning for menneskets mulighet til å ta imot nåden (AR IIIf.) – slik unngås (semi)pelagianismen –, men arminiansk teologi lar altså menneskets valg bli avgjørende i siste instans. Frafall fra troen ansees av arminianske teologer oftest som mulig, i tråd med prinsippet om menneskets frihet (sml. AR V).<sup>30</sup> Tanken om en (over-individuelt) kollektiv predestinasjon er også utbredt, men teologien kan like godt forenes med en individuell predestinasjonslære.<sup>31</sup>

Tanken om et kontingent samvirke er arminianismen ikke alene om, hverken i aktuelt eller historisk perspektiv. Et annet viktig trekk ved arminiansk teologi, som for øvrig også har røtter tilbake til oldkirken,<sup>32</sup> er tanken om predestinasjon *via Guds forutviten*. Under henvisning til ikke minst Rom. 8,29 forsvares tanken om at Gud fra evighet har forutbestemt dem han *forut visste* (προέγνω) *fritt ville* komme til tro og holde ut til enden.<sup>33</sup> Slik forenes menneskelig frihet med en (ikke-monergistisk) predestinasjon.

Men da oppstår samtidig et spørsmål: Hvordan kunne Paulus' lesere vite at akkurat *de* var blant dem som kalles forutbestemte og utvalgte i Rom. 8,29.33? Dersom man senere faller fra for godt, var dette noe Gud visste hele tiden, og da var man faktisk aldri blant de predestinerte, for denne gruppen defineres altså ut ifra hvem Gud på forhånd har sett stå løpet helt ut.<sup>34</sup> Predestinasjonen ser dermed strengt tatt ut til ikke å kunne gjelde alle troende,

---

<sup>29</sup> Sitert fra “Articuli”. AR viser ikke til Paulus-tekster.

<sup>30</sup> Se Ashby, “Arminian”, 155–187; Olson, *Theology*, 187. Arminius selv var likevel forsiktigere her, sml. *ibid.*; den Boer, *Amor*, 190f. Også AR V tar et forbehold.

<sup>31</sup> Cottrell, “Election”, 79f. Se nærmere 6.2.5.

<sup>32</sup> Se Cottrell, “Election”, 70.93–98; Jewett, *Election*, 68f.

<sup>33</sup> Se Olson, *Theology*, 179–199. Denne tanken (*praedestinatio ex praevisa fide*) var også utbredt i lutherdommen fra ortodoksiens tid, Aalen, *Grunnriss*, 225; Rohls, *Theologie*, 185f. Se videre kap. 4.

<sup>34</sup> Slik helt tydelig i Arminius' *Verklaring* (= *Declaration of sentiments*) fra 1608: Gud besluttet i kraft av sin forutviten “sekere bysondere personen salich te maken”, nemlig dem som skulle “g[h]elooven ende (...) volherden”, altså tro og holde ved i troen, sitert fra den Boer, *Amor*, 145; se også AR I. Slik også Olson,

iallfall ikke med full sikkerhet.<sup>35</sup> Nå er det altså slik at menneskets frie valg avgjør om man blir – ble – predestinert eller ikke; Gud har ikke utestengt noen i første omgang. Soteriologisk avgjørende er problemet dermed ikke. Men spørsmålet er om Paulus kan ha forutsatt en slik tanke når han skriver om forutbestemmelse og utvelgelse for å styrke troen hos sine lesere.<sup>36</sup> Mer grunnleggende må vi spørre om et kontingent samvirke på begge realiseringstrinn kan finne støtte i Paulus' tekster.

## 2.5 *Lutherdom: Forutbestemmelse kun til frelse*

I den lutherske kirke har bekjennelsesskriftene fra reformasjonstiden en særlig sterk stilling, og det er naturlig å basere seg på dem – mer enn på Luther selv – når man skal avgjøre hva som er luthersk lære angående forutbestemmelse og utvelgelse. Her er fremfor alt Konkordieformelen viktig (*Formula Concordiae* = FC; 1577). Den rommer den eneste lengre behandling av spørsmålet i bekjennelsesskriftene. Vi begynner likevel med Den augsburgske bekjennelse (*Confessio Augustana* = CA; 1530).<sup>37</sup> Røper den at en (absolutt) predestinasjon var forutsatt helt fra den lutherske kirkes første år?

### 2.5.1 Allmenn frelsesvilje

I forbindelse med nådemiddelforvaltningen sier CA V at Ånden skaper tro “hvor og når Gud vil”. “Das zitierte Sätzlein ist prädestinarianisch zu verstehen”, hevder E. Schlink.<sup>38</sup> Nå opplyste Melanchthon imidlertid at han *ikke* hadde ment å omtale noen predestinasjon her.<sup>39</sup> Artikkelens tema, nådemidlene, vil CA da også heller se i sammenheng med Guds allmenne frelsesvilje. Derfor kan det senere hete at sakramentene er innstiftet for å være “vitnesbyrd om *Guds vilje mot oss, framsatt for å vekke og styrke troen hos dem som bruker dem*” (CA XIII, min uth.; sml. IXf.).<sup>40</sup> I stedet for å tilskrive CA V en *predestinasjonslære*, er det derfor rimelig å forstå de siterte ordene annerledes, og da som en prinsipiell stadfestelse av Guds nådes suverene *frihet*: Gud er ikke *bundet* til å gi tro og frelse overalt der nådemidlene deles

---

*Theology*, 180: “God foreknows every person’s *ultimate and final* decision regarding Jesus Christ (...)”, min uth.; tilsv. Cottrell, “Election”, 79f.85f.

<sup>35</sup> Sml. Zahn, *Römer*, 419.

<sup>36</sup> Se kap. 4 og 7.

<sup>37</sup> De lutherske bekjennelsesskriftene siteres etter *Konkordieboken*, latinske og tyske sitater etter *Bekennnisschriften*. For FC henvises det gjennomgående til den “grundige forklaring” (*Solida declaratio*), mens henvisninger til FCs sammendrag (*Epitomé*) er markert med “Ept.”.

<sup>38</sup> Schlink, *Theologie*, 388.

<sup>39</sup> Melanchthon i et brev til den württembergske reformator Brenz, se Grane, *Augustana*, 54.

<sup>40</sup> Sml. Sannes, *Luthersk*, 44f.



ut.<sup>41</sup> Således har han også rett til å holde sin nåde tilbake, midlertidig eller permanent. Dette synspunktet deler FC fullt ut (SD XI,57ff.). Men det er noe annet enn at alle menneskers frelse eller fortapelse er fastlagt ved predestinasjon allerede i utgangspunktet, og at vantroen hos alle ikke-troende dermed dypest sett skyldes Gud. Det sier ikke CA.

Det sier heller ikke FC.<sup>42</sup> Når FC uttaler seg om predestinasjonsspørsmålet i artikkel XI, skjer det uttrykkelig ut ifra det vi kan kalle et “sjelesørgerisk læreprinsipp”: Det man så som Skriftens hovedintensjon, nemlig å skape tro og fortrøstning (det vises til Rom. 15,4), må også gjelde selve læren om forutbestemmelsen. En lære som skaper frykt hos de troende (“er jeg egentlig utvalgt?”), er dermed ikke rett bibelsk lære (XI,12.91; sml. II,14.47; XI,34–36).<sup>43</sup>

FC gjør det klart at Guds kall til tro er *allment*, for Gud vil at alle mennesker skal bli frelst. Dette fundamenteres på bibelsteder som Rom. 10,12 – Gud er rik nok for alle som påkaller ham – og 11,32 – Gud vil forbarme seg over alle (XI,28f., sml. II,49.57; XI, 65–70). Og dette allmenne kall er alvorlig ment. Det å hevde at Gud, på tross av kallets allmenne appell, ved Ånden egentlig bare kaller *noen*, avvises nemlig som å “dikte opp en viljesmotsetning hos Gud” (XI,34f., sml. 29). Guds beslutning angående vår frelse lar seg ikke redusere til en “mønstring” i himmelen der den ene ble utpekt til frelse, den andre ikke (XI,9). Fordi det allmenne kall *er* reelt, følger med kallet også hele “evangeliets løfte”; dette er “likesom forkynnelsen av omvendelsen *universel*[t]” (XI,28, min uth.). Den potensielt hemmelighetsfulle “livets bok” (Åpb. 20,15) – hvem er skrevet opp i den? –, denne bok *er* Kristus selv (XI,13; Ept. XI,7.13). Utvelgelsen skal kun betraktes i ham, ja i Kristus kan mennesket “søke Faderens evige utvelgelse” (XI,65f.).<sup>44</sup> At utvelgelsen skjer *i Kristus*, begrunner her kallets allmennhet på en måte som er umulig for klassisk kalvinsk lære.<sup>45</sup> Helt ulikt DC (se ovenfor) setter FC sågar Rom. 8,28–30 og den forutgående utvelgelse av individer (XI,23.27) i nærmeste sammenheng med Guds allmenne frelsesvilje (se XI,13–28).<sup>46</sup>

I tråd med tanken om den allmenne frelsesvilje mener FC videre at Ånden, som virker til tro (XI,17), følger med og i forkynnelsen selv (II,52–56; XI,29.39). Men kallet er ikke fullt

---

<sup>41</sup> Sml. Grane, *Augustana*, 54.

<sup>42</sup> FCs lære bedømmes ulikt: Aalen ser en Konkordieformel i tofronts konfrontasjon med både synergisme og dobbelt predestinasjon, “Nådevalget”; Mildenerger oppdager synergisme mellom linjene, *Theologie*, 140f., mens Brunstäd til slutt finner en fri(satt) menneskelig aktør, også i omvendelsen, men ingen synergisme, *Theologie*, 241–243. Her anvendes synergisme-begrepet åpenbart snevert, om en aktivitet med menneskets *egne*, naturlige krefter, som hos FC selv, se n. 17 og 66. Se også Kolb, *Choice*, 248f.

<sup>43</sup> Sml. Arand et al., *Confessions*, 215.

<sup>44</sup> Sammenhengen gjør det klart at det naturligvis ikke bare er tale om å *finne ut* om man er utvalgt eller ikke.

<sup>45</sup> Aalen, “Nådevalget”, 103.

<sup>46</sup> Det gjelder selv om FC *samtidig* rommer en “partikulær” – altså individuell og numerisk begrenset – utvelgelse, se nedenfor.

effektivt, bare *virksomt*; det tvinger ikke (II,60). Derfor består muligheten for at mennesket i gjenstridighet stenger veien for Ånden (II,57–60.83; XI,40.78; Ept. XI,12). Når det ikke oppstår tro, står det altså for menneskets egen regning.<sup>47</sup> Til Rom. 9,22 heter det også at vanærens kar, som går fortapt, har gjort *seg selv* ferdige til fordømmelse (XI,79–81).<sup>48</sup>

Så langt er likheten med arminiansk lære stor. Men på den annen side rommer FC en sterk soteriologisk monergisme når mennesket *kommer* til tro: Gud er *eneste* årsak til tro og frelse (II,25.90; XI,8.43.87f.). Her toner FC flagg mot Melanchthon og etterfølgere, som hevdet at det ved siden av Ord og Ånd forelå en  *tredje årsak* til tro, nemlig menneskets vilje, som måtte slutte seg til den tilbudte nåde.<sup>49</sup> FC avviser (selv) dette som synergisme (II,77);<sup>50</sup> å trekke inn menneskets  *egne* krefter i omvendelsen bryter med prinsippet om frelse ved nåden alene (II,86). I seg selv vil mennesket alltid vende seg vekk fra Ordet (II,9f.17f.59). For den troende er det dessuten viktig å vite at frelsen ikke beror på menneskets valg, men på Guds (XI,43.90).

Og nå kommer spørsmålene. Hvis Gud er eneste årsak til frelse, og mennesket i seg selv alltid vender seg vekk fra nåden, hvordan kan det da forklares at bare *noen* tror? Gud hadde da ifølge FC en  *allmenn* frelsesvilje? Ifølge R. Söderlund blir spørsmålet dermed hvorfor Gud ikke overvinner  *alle* menneskers avvisning av Ordet: “Warum beseitigt Gott nicht diesen Widerstand [mot Ånden og kallet], er, der das allein tun kann?”<sup>51</sup>

Men dette er ikke bare et spørsmål FC unngår å besvare; spørsmålet er også uheldig stilt, sett ut ifra FCs teologiske system. Det leder nemlig i retning av en antagelse om at Gud ikke overalt har gjort det som trengs for at mennesket skal kunne tro. Og det ville lede videre mot en dobbelt predestinasjonslære. Men FC har ikke bare prøvd å få leseren til å glemme hvem som  *egentlig* har ansvaret for vantroen. For Gud ikke bare  *ønsker* å frelse alle, men han  *har*, sier FC, også faktisk virket for å frelse mennesker som går fortapt. Når kallet avvises, avvises jo den Ånd som faktisk kom og forsøkte å skape tro ved Ordet (II,60; XI,40.60.78.83). Selv om det altså bare er Gud som skaper troen, skal menneskets avvisning av kallet ifølge FC forstås som vantroens egentlige og dypeste årsak. Summen av dette blir at FC forklarer tro og vantro på to helt ulike måter:<sup>52</sup>

---

<sup>47</sup> Kolb, *Choice*, 260–264; Wenz, *Theologie* II, 723–725.733.

<sup>48</sup> FCs utlegning av Rom. 9,22 går etter mitt syn ett steg for langt, men grunnleggende sett med rett anliggende, se 5.3 med n. 225.

<sup>49</sup> Se f.eks. Arand et al., *Confessions*, 201–211 om bakgrunnen (“den synergistiske strid”); videre Hirsch, *Dogmatik*, 161f. (med tekstutdrag). Om Melanchthon, se f.eks. Graybill, *Evangelical*, 203ff.

<sup>50</sup> Se Kolb, *Choice*, 256.

<sup>51</sup> Söderlund, *Fides*, 17. Ibid.: “Weshalb aber  *schafft* Gott nicht die Herzen aller Menschen  *neu*?”, orig. uth. Se også Schlink, *Theologie*, 392.

<sup>52</sup> Sml. Aalen, “Nådevalget”, særll. 106; idem, *Grunnriss*, 226; Söderlund, *Fides*, 15f.

(A) Når mennesket når tro og frelse, er Gud eneste årsak.

(B) Når mennesket *ikke* når tro og frelse, er *mennesket* eneste årsak.

Vi får her et logisk problem: Om vantroen altså ikke skal forklares med fravær av Guds virke til frelse, må det skyldes et kontingent og ikke-predestinert “nei” fra mennesket (B). Da skulle det følge at mennesket fritt og på egen hånd også kan *la være å si nei*, hvilket her i praksis ville beløpe seg til å si ja, nemlig å tillate Åndens omvendelsesgjerning å gå sin gang. Men denne løsning synes altså blokkert av FC selv: Mennesket står Gud imot helt til det er gjenfødt, og viljen gjør ikke det minste under omvendelsen. Troen skyldes altså bare Gud (A). Menneskets rolle ved omvendelse og ved avvisning av Ordet ser altså ikke ut til å kunne bringes på én formel (se også II,83).<sup>53</sup>

Poenget er ikke at dette problemet oppstår. Poenget er hva *FC signaliserer ved å la det oppstå*. Det oppstår altså fordi (B) innfører en soteriologisk kontingens i negativ retning som man utmerket godt kunne ha klart seg uten: En kunne ha forklart også vantroen på gjennomført monergistisk måte: Gud har – av for oss ukjente grunner – ikke virkelig gått inn for å kalle de ikke-troende til tro. Ja, skal man først operere med soteriologisk monergisme, slik FC altså gjør i *positiv* retning, og være logisk helt sjødyktig på samme tid, så var det vel nettopp slik man burde gå frem. Når FC – til tross for dette – kobler vantroen til mennesket (B), er det isteden signalisert hvor avgjørende det var å unngå å koble den til Gud, iallfall under normale omstendigheter (se nedenfor). Prinsipp (A) skal altså *ikke* settes i logisk revers for å forklare vantroen generelt, slik Söderlunds spørsmål ovenfor kunne motivere til. Kombinasjonen av (A) og (B) innebærer dermed at FC ikke gir noen enhetlig og samlende forklaring på tro og vantro. Til gjengjeld kan man forklare hvorfor *de som blir frelst, blir frelst*, og hvorfor *de som går fortapt, går fortapt*, og det på en måte som ikke sår tvil om Guds allmenne frelsesvilje. Ved å la (A) og (B) få lov til å slå logiske gnister på ett isolert sted – nemlig angående omvendelsessituasjonen<sup>54</sup> – har man altså kunnet unngå brannfaren på andre og viktigere punkter.

Nå må vi imidlertid gå videre til neste problem: FC taler også om at det finnes noen som er “utvalgte”. Ut ifra det vi har sett, vet vi imidlertid allerede hva dette *ikke* kan bety: Det er utelukket at Guds frelsesvilje fra første stund bare har omfattet en numerisk begrenset krets av utvalgte.<sup>55</sup> Hadde den det, hadde FC undergravet sin egen påstand om at vantroen skyldes

---

<sup>53</sup> Helt i nærheten av Melancthon er imidlertid II,90: Mennesket må *la seg omvende*. Brunstäd ser dette gjennomført i FC som helhet, *Theologie*, 243; tilsv. tydeligvis også Pöhlmann et al., *Theologie*, 109; se også Kolb, *Choice*, 258.

<sup>54</sup> Problemet forsvinner på annet realiseringsstrinn, se nedenfor.

<sup>55</sup> Sml. Kolb, *Choice*, 260–262.

menneskets avvisning av kallet (B). Likevel opererer FC med en “partikulær” (numerisk begrenset) utvelgelse i spenningsfylt parallellføring med Guds allmenne frelsesvilje. Det henger sammen med kombinasjonen av (A) og (B) ovenfor. Med L. Aalen har Gud “forutbestem[t] *bare et utvalg* til frelse”.<sup>56</sup> Det skal finnes noen som “i kraft av hans egen forutbestemmelse *vil bli frelst*.”<sup>57</sup> Dette er de utvalgte, som Gud har tenkt på – individuelt – fra første stund (XI,23). Når noen blir frelst, var det altså fordi Gud utvalgte dem (sml. A). De som ikke blir utvalgt, går likevel *ikke* fortapt fordi Gud ikke ville utvelge dem, men fordi de selv vendte seg vekk (sml. B). Aalen ser for seg at utvelgelsen er begrenset *via Guds forutviten*: Gud ser på forhånd hvem som skal vende ham ryggen; disse utvelger han ikke. Teorien har altså en del til felles med arminiansk forutbestemmelse via forutviten, men med den forskjell at selve utvelgelsen *ikke* er begrunnet i de utvalgtes forutsette tro, men derimot *mangelen* på utvelgelse i de ikke-utvalgtes forutsette *avvisning av troen*.<sup>58</sup> Vi kan ikke gå nærmere inn på dette her. Det sentrale er at utvelgelsen ikke skal sees begrenset på en måte som utelukker noen allerede i utgangspunktet.<sup>59</sup> Men én ting må avklares før vi går videre:

Man kunne nemlig spørre om ikke FC nå har gjort det umulig for den troende å vite at akkurat *han* er utvalgt: Muligheten for frafall er ifølge FC helt reell (se nedenfor). Hvis det er slik at de utvalgte er de som *blir* frelst til slutt, kan ikke dette med sikkerhet gjelde alle troende. Dermed kunne det virke umulig for enhver troende å applisere Skriftens – og FCs – ord om utvelgelsen på seg selv. Vi så samme problem i forbindelse med arminiansk forutbestemmelse via forutviten.

Dette er ikke FCs mening. Uansett hvordan utvelgelseslæren skal forstås i sine detaljer – med eller uten Guds forutviten som en innebygget del av teorien –, er det helt klart at den ikke på noen måte skal skape tvil om at *enhver troende er utvalgt*. “For *vi* er utvalgt i Kristus, vitner den hellig apostel Paulus, ‘før verdens grunnvoll ble lagt’ (Ef 1,4)” (XI,65, min uth.; sml. XI,43.45.88), og utvelgelsen er noe det troende menneske *ikke* skal gruble over (XI,11f.25f.70). Dessuten er det slik at også de som kalles “utvalgte”, kan falle fra (XI,31f.). Det understreker at status som utvalgt gis til alle troende – uansett troens fremtid.<sup>60</sup> XI,39 sier

---

<sup>56</sup> Aalen, “Nådevalget”, 106, min uth.; sml. 102–106; idem, *Grunnriss*, 227; Kolb, *Choice*, 264f.; Engelbrecht, *Lutheran*, 270–293, særll. 279f.

<sup>57</sup> Aalen, “Nådevalget”, 106, min uth.

<sup>58</sup> En slik teori er avvist av Frank, *Theologie IV*, 227. Motsatt hevder Althaus at FC også ser *utvelgelsen* som resultat av forutsett tro, som i arminianismen, *Wahrheit*, 623.

<sup>59</sup> FC har åpnet for dette ved å skille Guds forutbestemmelse meget nøye fra hans forutviten og forsyn (XI,4). Guds forutbestemmelse går kun én vei: til frelse (XI,5); hans forutviten, derimot, omfatter naturligvis både godt og ondt, og dermed også menneskets avvisning av Ordet. Se videre n. 62.

<sup>60</sup> Dette stemmer naturligvis dårlig med tanken om at FCs utvalgte *vil* bli frelst, se sitatet fra Aalen ovenfor. Frank vil med utgangspunkt i nettopp dette problem tale om to typer utvalgte i FC: de som tror (*credentes*), og de som skal vedholde i troen og dermed bli frelst (*finaliter credentes*), *Theologie IV*, 172–174.

det samme på annen måte: De som forakter Guds Ord, heter det her, er ikke utvalgte i det hele tatt (selv om det godt kan hende de senere kommer til tro). De utvalgte er altså de troende.

Av sistnevnte sted følger det dessuten at mange som ikke er utvalgte, kan komme til å bli det. FC har naturligvis ikke utelukket omvendelser blant dem som (nå) forakter Ordet.<sup>61</sup> Utvelgelsesbegrepet anvendes med andre ord ikke som en slags skjult fasit for hvor mange som skal kunne komme til tro.

Vel å merke vet også FC at Gud kan sperre for tro, nemlig ved å forherde (XI,57ff.; 83ff.). Det har Gud rett til (sml. CA V). Men dette er *ikke* å forstå som en dobbelt predestinasjon innført under dekknavn. En skal altså ikke tenke at all menneskelig avvisning av Ordet egentlig skyldes Guds forherdelse; det ville komme ut på ett med å operere med et fullt effektivt kall (“alle Gud *ikke* forherder, *kommer* til tro ved kallet”). Selv om forherdelsen forårsaker vantro i kortere eller lengre tid, skyldes ikke all vantro forherdelse. Menneskets avvisning er og blir FCs generelle forklaring på vantroen. Forherdelsen er å forstå som unormale omstendigheter, og som straff for tidligere avvisning av Ordet (XI,58).<sup>62</sup>

Om FC altså opererer med en utvelgelseslære der monergisme og menneskelig ansvar, allmenn frelsesvilje og partikulær utvelgelse (av bare noen) står i en tankemessig utfordrende sammenheng, så er det ingen tvil om at den allmenne frelsesvilje fra begynnelse til slutt står som den bærende søyle i FCs program. Slik må det være, skal den “sjelesørgiske” vinkling FC anlegger, opprettholdes på troverdig måte. Den enkeltes utvelgelse er nemlig ikke trygg før man vet at Guds evige rådslutning faktisk har alles frelse som mål.<sup>63</sup> Finnes det hemmeligheter og uklarheter i forholdet mellom Guds forutviten og utvelgelse (sml. XI,13.26 m.fl.), så er det noe som aldri innskrenker verdien og sannheten av det åpenbarte.<sup>64</sup> Det er derfor utvelgelsen overhodet *kan* betraktes gjennom Kristus og det åpenbarte. Da *skal* man ifølge FC også gjøre det (XI,65). Dette vil si at utvelgelsen kan og skal betraktes *kun* gjennom

---

<sup>61</sup> Parallelt: Rom. 11,7 med 11,14.25f., se 5.8 og 6.2.

<sup>62</sup> XI,56 forteller riktignok at Gud “vet (...) og har bestemt tid og time” for enhvers omvendelse, likesom han vet hvor det aldri vil komme til noen omvendelse (sml. XI,54). Men dette er ikke å forstå som uttrykk for at Gud i direkte forstand står bak all tro og vantro, og kaller akkurat dem han vil, til tro, når han vil, mens han lar andre være. Det ville implisere et fullt effektivt kall og gjøre Gud til vantroens dypeste årsak – noe som stanger kraftig mot FCs betoning av menneskets ansvar for vantroen. Veien går på dette ene sted (XI,56) etter alt å dømme logisk via Guds forutviten (sml. “vet”), og havner dermed på et høyere teologisk nivå, nemlig nivået for Guds forutviten og forsyn/verdensledelse, der ingenting skjer som Gud ikke har forutsett og dermed også “bestemt”, om ikke annet så på tillatende måte (sml. XI,6). Så var menneskets nei til Guds kall kanskje bestemt av Gud likevel? Bare på indirekte måte, ved at Gud har bestemt å tillate det (og ikke aktivt forhindre det). Kontingenens knyttet til menneskets avvisning av kallet på ett nivå – og dermed læren om det allmenne kall – kollapser altså *ikke* i møte med læren om Guds verdensledelse på et annet nivå. FCs strenge skille mellom forutbestemmelse og forutviten sikrer nettopp dette, se n. 59.

<sup>63</sup> Sml. Elert, *Morphologie* I, 117f.; Wenz, *Theologie* II, 722; Kolb, *Choice*, 261.

<sup>64</sup> Elert, *Morphologie* I, 122; Wenz, *Theologie* II, 727.

den linse hvor reservasjoner angående det enkelte menneskes frelsesmulighet *ikke* er forestillbare. Slik gjør bekjennelsen et maksimalt alvor av at utvelgelsen skjer *i Kristus*.

### 2.5.2 Kontingent samvirke og frafallsmulighet

At FC ikke lærer predestinasjonsteologi, blir enda tydeligere når det gjelder livet i troen. Her rommer teologien utvilsomt et kontingent menneskelig samvirke til frelse. Etter omvendelsen er menneskets vilje ifølge FC gjenfødt og satt fri (II,67), og kan samarbeide med Ånden til frelse – vel å merke *med krefter fra Ånden, ikke fra mennesket selv* (II,63–65.88.90).<sup>65</sup> Slik er frelsen stadig vekk fra Gud, og derfor bryter dette kontingente samvirke på annet realiseringstrinn *ikke* med FCs monergisme.<sup>66</sup> At samvirket likevel ikke sees som determinert, men kontingent – det rommer altså et fritt viljeselement –, er klart fordi mennesket *kan* falle fra: Gud bevarer mennesket helt til enden, “om vi ikke selv vender oss bort fra ham” (XI,32, sml. II,69; XI,21.42; CA XII). Den lutherske lære etter FC kan altså ikke gi en absolutt frelsesvisshet (sml. XI,10).<sup>67</sup> FC er riktignok klar på at den troende kan ha visshet om at Gud helt fra begynnelsen av har forberedt hans frelse og vil fullende den (XI,32.45f.). Som sagt ovenfor er det viktig å vite at frelsen har sitt fundament utenfor mennesket selv. Men det utelukker altså ikke frafallet.

### 2.5.3 Oppsummering, FC

FC lærer altså at Gud vil at alle mennesker skal bli frelst, men han bruker midler som kan avvises, både i omvendelsen og under livet i tro. Av det må det følge at flere mennesker kunne nå frelse enn de som faktisk gjør det. At Gud har utvalgt individer til frelse (XI,23), opphever aldri at evangeliets løfte var og fremdeles er for alle (XI,28). Utvelgelsens omfang begrenses ikke av Gud, men først i møte med det menneskelig-kontingente plan, både på forutbestemmelsens første og annet realiseringstrinn.

Finner en slik teologi støtte i Paulus-tekstene, eller kan FCs (ikke-absolutte) tolkning av utvelgelse og forutbestemmelse aldri bli mer enn en tannløs skygge av Apostelens teologi? Kan en slik teologi, som – i likhet med arminiansk lære – rommer avgjørende elementer av kontingens, men *samtidig* også sterk tale om frelsesvisshet, forenes med det paulinske

---

<sup>65</sup> Kolb, *Choice*, 255.

<sup>66</sup> Derfor løser spenningen mellom prinsipp (A) og (B) seg nå opp; en fri(satt) menneskelig aktør opererer nå i kraft av Guds virke (II,65). Det er bare et virke ved menneskets *egne* krefter FC avviser som synergisme (II,77), sml. Kolb, *Choice*, 258.

<sup>67</sup> Sml. Frank, *Theologie IV*, 168–171. Preus tar feil når han ser en perseveransgaranti i XI,75, “Predestination”, 276. Det er her bare tale om Guds *intensjon om* og *virke for* å bringe frafalne tilbake. Ånden “will/vult” (ikke “wird”) virke til omvendelse på ny, men uten at suksess er garantert på forhånd (sml. XI,40.60).

materiale? Det skal vi undersøke i det følgende. Først ser vi nærmere på den religionshistoriske bakgrunn for Paulus' teologi.

### 3 *Human agency i tidligjødedommen*

Når kalvinisme, arminianisme og lutherdom ender opp med ulike svar angående utvelgelse og forutbestemmelse, så henger det sammen med at menneskets rolle og frihet vurderes ulikt. De dogmatiske posisjonene kan dermed settes i forbindelse med en aktuell diskusjon på bibelfagenes område, nemlig diskusjonen om *human agency*, menneskets eget virke i etisk og soteriologisk henseende.

#### 3.1 **Human agency**

J. Barclay risser opp tre hovedposisjoner som kan gjenfinnes i ulike antikke tekster, til spørsmålet om menneskelig virke i forhold til Guds:

- (1) Den første posisjonen ser her et “competitive relationship”: Der menneskets virke tiltar, svekkes Guds tilsvarende; de to aktørene virker selvstendig og uavhengig av hverandre.
- (2) En annen posisjon er “kinship”-modellen: Gud og mennesket er del av den samme “spectrum of being”, og menneskets virke er “bound up with that of God”. Alt mennesket foretar seg, er dypest sett Guds verk.
- (3) Den tredje posisjonen antar en “non-contrastive transcendence” mellom Gud og menneske. Forholdet er ikke et direkte opposisjonsforhold, som (1), og heller ikke et *fullstendig* avhengighetsforhold, som (2). “God’s sovereignty does not limit or reduce human freedom, but is precisely what grounds and enables it.” Mennesket er ikke “an empty shell for divine power”. Denne posisjon (3) ligner altså på (1) ved at mennesket *har* reell frihet, men samtidig (2) ved at denne friheten er avhengig av Guds virke.<sup>68</sup>

Den arminianske lære om forutbestemmelsen svarer, som vi ser, til posisjon (3). Det samme gjelder luthersk lære hva angår det gjenfødte mennesket, altså på forutbestemmelsens annet realiseringstrinn. For den troende har Gud åpnet en rom for menneskelig frihet, og med det følger et kontingent soteriologisk samvirke. Denne frihet er det som gjør muligheten for frafall reell. Arminianismen (og den senere Melancthon) hevder at en tilsvarende frihet til å si ja eller nei åpnes allerede ved kallet og under omvendelsen (mens FC altså bare ville innrømme en kontingens i negativ retning her). Klassisk kalvinsk lære må derimot tilordnes posisjon (2), som altså dypest sett innebærer en grunnleggende *determinering* av menneskets

---

<sup>68</sup> Barclay, “Introduction”, 6f; se også Maston, *Agency*, 17.



aktivitet. Denne determinismen kan søkes forent med tanken om menneskelig frihet i en *kompatibilistisk* (eller “myk deterministisk”) frihetsmodell: Mennesket handler “fritt” fordi det handler *som det vil, og ikke under tvang*. Men samtidig er utfallet av menneskelig aktivitet gitt på forhånd. Friheten er altså *ikke* forbundet med kontingens.<sup>69</sup>

I dette arbeidet omtaler jeg derimot kun menneskelige valg som *frie* hvis de er forbundet med kontingens (eng. “libertarian freedom”). Vi kan ikke på forhånd utelukke riktigheten av kompatibilistiske modeller. Men en må ikke anvende dem i eksegesen før det er tydelig at det er nødvendig. Spørsmålet blir hva tekstene hos Paulus legger opp til. Med det er det altså sagt at *hverken* fri vilje *eller* determinisme kan forutsettes før vi går i gang med eksegesen; da ville spørsmålet om predestinasjonen langt på vei være avgjort på forhånd.

Som nevnt vil tekstenes implikasjoner stå sentralt. Ett bestemt tekstlig fenomen skal nevnes allerede nå. I svært mange tekster støter vi på oppfordrende eller imperative talehandlinger, ikke minst i form av advarsler. Dette er et meget sterkt tegn på at teksten forutsetter kontingens. Det advares jo fordi den som advarer, ikke er trygg på at det ønskede utfall vil oppnås uansett. Det er iallfall sannsynlig at mottageren oppfatter advarselen slik; hvis ikke måtte han jo spørre seg hvorfor han ble advart.<sup>70</sup> Implikasjonene om kontingens i slike talehandlinger kan bare måtte modereres dersom indikative utsagn markerer et svært sterkt deterministisk rammeverk. Hvordan ser disse tingene ut i tidligjødedommen?

## 3.2 Tidligjødedommen

Ser vi på det religiøse landskap som danner bakteppe for Paulus’ teologi, oppdager vi raskt at diskusjonen omkring menneskets frihet og *human agency* var høyst levende også da. Fra denne bakgrunnen, eller fra deler av den, kan Paulus ha hentet innsikter som preger hans egne skrifter.

### 3.2.1 Fri vilje fra Sirak til saddukeerne

Siraks bok (ca. 175–190 f.Kr.) inneholder klare utsagn som stadfester den frie vilje:<sup>71</sup> “Han [Gud] skapte mennesket i begynnelsen og stilte det fritt til å velge. Dersom du vil, kan du holde hans bud. Det er ditt eget valg om du vil vise ham troskap” (Sir. 15,14f.; sml. 17,1–14).<sup>72</sup> Siraks bok inneholder vel å merke også noen elementer som kan peke i deterministisk

---

<sup>69</sup> Se f.eks. Walls og Dongell, *Not Calvinist*, 107–118. For et aktuelt eksempel, se Hermanni, *Metaphysik*, 93–115, som her påberoper seg Luther, *ibid.*, 111–115.

<sup>70</sup> Se videre kap. 7.

<sup>71</sup> Se f.eks. Hengel, *Judentum*, 255f.; Maier, *Mensch*, 85–97.113f.

<sup>72</sup> Sitert fra *Apokryfene*.

retning, særlig skildringen av Gud som allmektig skaper og “pottemaker” i Sir. 33,7–14.<sup>73</sup> Men dette skulle altså ikke få lov til å frata mennesket ansvar og frihet. Vi kan plassere Ben Sira i nærheten av posisjon (1) ovenfor.

Mer informasjon om Paulus’ bakgrunn får vi fra Josefus (37–ca. 100 e.Kr.). På tre steder skildrer Josefus forholdet mellom de viktigste jødiske “partier” (αἱρέσεις) eller religiøse retninger. Beskrivelsen er nok forenklet og tillater neppe noen helt nøyaktig bestemmelse av retningene. Strukturen og fremhevelsen av “skjebnens” rolle må nok også sees som tilpasning til Josefus’ romerske publikum.<sup>74</sup> Men Josefus viser like fullt at menneskets rolle og vilje var et tema som ble diskutert, og han hadde trolig godt kjennskap til de ulike retningene.<sup>75</sup>

I sitt store verk *Jødernes historie* (*Antiquitates Judaicae*) beskriver Josefus de tre jødiske retningene slik: Mens essenerne ser skjebnen (εἰμαρμένη) som bestemmende i alle ting (posisjon 2), lar saddukeerne alt komme an på menneskets frie vilje (posisjon 1). Fariseerne står for kompromisset: Visse, men ikke alle, hendelser er skjebnens verk, mens andre avhenger av oss selv (τινὰ δ’ ἐφ’ ἑαυτοῖς ὑπάρχειν, *A.J.* 13.171–173). I *Jødernes krig* (*Bellum judaicum*) beskrives fariseernes posisjon noe annerledes: Nå heter det at skjebnen står bak *alle* ting, men *samtidig* at det å handle rett eller galt tilligger mennesket (ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις κεῖσθαι); skjebnen *hjelper* (βοηθεῖ) imidlertid til (*B.J.* 2.162f.). I *A.J.* 18.13 finnes en lignende beskrivelse av retningen. Disse beskrivelsene skiller seg noe fra den førstnevnte, men alle tre ligger i nærheten av hverandre, i og med at skjebnen er med i større eller mindre grad i menneskets liv overalt. De to sistnevnte stedene synes å ha den mest nyanserte og sammensatte beskrivelsen, og holder vi oss til dem, ser fariseerne altså ut til å ha hevdet et innvevd samspill mellom skjebnen – altså Gud – og mennesket, et samspill som ikke innebærer at skjebnen dypest sett bestemmer alle hendelser tvers igjennom.<sup>76</sup> Det ligner posisjon (3) ovenfor. Siden Paulus selv hadde bakgrunn som fariseer (*Fil.* 3,5; *Ap. gj.* 23,6; 26,5),<sup>77</sup> er det naturligvis nærliggende å vurdere om det han skriver, går i retning av en slik posisjon. Men tidligjødedommen rommet også andre retninger som Paulus kan ha lyttet til.

---

<sup>73</sup> Se Maier, *Mensch*, 98–112.114f.

<sup>74</sup> Sml. Lüttert, “Problem”, 68; Mason, *Josephus*, 194; Moore, “Schicksal”, 173. “Skjebnen” (εἰμαρμένη) får slik en tilsynelatende selvstendig rolle, men må sees som uttrykk for Guds vilje og virke, sml. Maier, *Mensch*, 10–20, foruten Josefus selv, *A.J.* 18.13; *B.J.* 2.162.

<sup>75</sup> Boccaccini, “Debate”, 15; Feldman, “Josephus”, *DNTB*, 590.

<sup>76</sup> Sml. Lüttert, “Problem”, 69.75f.; Maston, *Agency*, 13–15; Schrage, *Vorsehung*, 96f.

<sup>77</sup> Se f.eks. Seland, *Paulus*, 31–43.

### 3.2.2 Med kurs mot determinismen (?): Apokalyptikk og Qumran

Til de viktigste strømninger i tidligjødisk religiøsitet hører også apokalyptikken, med Danielsboken (kap. 7–12) og Første Henoksbok som de tidligste virkelige apokalypser.<sup>78</sup>

Sentralt i apokalyptikkens forestillingsverden står tanken om to æoner, hvor den nåværende æon ganske snart skal avløses av den kommende (eskatologiske) tidsalder. Her skal Guds dom og straff over det onde fullbyrdes og gudsriket opprettes.<sup>79</sup> Apokalyptikeren vet nemlig at historien utfolder seg etter Guds plan, noe som forutsetter Guds allmakt over historien og verdens makter, også de onde. Fordi Gud slik har makten over *hele* historien, kan han også til slutt gripe inn og vende historiens gang. En taler her om apokalyptikkens historiedeterminisme. I Dan. 11,36 slås det således fast: “Kongen skal gjøre som han vil (...). Mot Gud over gudene taler han uhørte ord. Han har lykken med seg inntil vreden tar slutt. *For det som er fastsatt, må skje*” (min uth.).<sup>80</sup>

Til apokalyptisk tenkning hører også en dreining mot individuell soteriologi: Noen skrifter mener at bare en minoritet av gudfryktige og rettferdige skal nå frem gjennom dommen til det nye liv, og her går skillet også tvers igjennom folket Israel (sml. Dan. 12,1–3, 1. Hen. 51,1f.; Jub. 1,29; 2,25–27; sml. Rom. 9,6f.).<sup>81</sup>

Nå kunne man spørre om de to trekkene skal kombineres, slik at det er *determinert* hvem som når frelsen, og hvem som ikke gjør det (se nedenfor til Qumran). Dette tankemessige skritt ser apokalyptisk litteratur ikke ut til å ha foretatt. G. Röhser finner riktignok et sterkt deterministisk trekk i 1. Hen. 81,1–3: Gud har skapt alle menneskers gjerninger. Dette skal ifølge Röhser vitne om at menneskets (ansvarlige) livsførsel utspiller seg i et rom hvor utfallet likevel er fastsatt.<sup>82</sup> Selv om også noen andre steder kan peke i deterministisk retning (sml. f.eks. Sal. sal. 5,4; 1. Hen. 90,41), er betoningen av menneskets ansvar hele tiden sterk (Sal. sal. 9,4ff.; Jub. 5,13; 41,24f.; 1. Hen. 91,18f.; 94,4 m.fl.). Det tyder på at den frie vilje er forutsatt (eksplisitt i Sal. sal. 9,4; 4. Esr. 8,56; 9,11).<sup>83</sup>

---

<sup>78</sup> Danielsbokens apokalyptiske del (Dan. 7–12) er fra omkr. 165 f.Kr., Første Henoksbok (unntatt Billedtalene, 1. Hen. 37–71) fra 3.–1. årh. f.Kr., se Hvalvik, “Lov”, 48. Fjerde Esra-bok (= 2. Esdras 3–14) (ca. 100 e.Kr.) hører også til de “rene” apokalypser. Dette er en sjanger med åpenbaringer og rikt symbolspråk som kjennetegn, se f.eks. Schreiner, *Apokalyptik*, 73–110. Men også ut over slike rene apokalypser finner vi tekster som i større eller mindre grad deler apokalyptikkens tankeinnhold, se Baasland, “Apokalyptikk”, 4–10. Og det er hovedsaken her. Viktige er dermed også Jubileerboken fra ca. 150 f.Kr., sml. VanderKam, “Jubilees”, *DNTB*, 600, og Salomos salmer fra 1. årh. f.Kr., sml. Lattke, “Psalms”, *DNTB*, 853.

<sup>79</sup> Se Hvalvik, “Lov”, 50f.; Baasland, “Apokalyptikk”, 8f.

<sup>80</sup> Hvalvik, “Lov”, 51; se også Schreiner, *Apokalyptik*, 24.121–125; Russell, *Method*, 230–234.

<sup>81</sup> Se Grindheim, *Election*, særll. 43–48.75; Schrenk, “ἐκλεκτός”, *ThWNT* IV, 188f.; Schreiner, *Apokalyptik*, 129f. Tanken er ulikt gjennomført i ulike skrifter.

<sup>82</sup> Röhser, *Prädestination*, 66–72.

<sup>83</sup> Sml. Grindheim, *Election*, 42; Lütgert, “Problem”, 61–66.

For apokalyptikken generelt antas derfor ikke en grunnleggende determinisme, men historiedeterminisme på ett plan, og frihet på et annet.<sup>84</sup> I høyden kan vi vel si at vi har å gjøre med linjer som ville kollidere hvis de ble trukket helt ut. Men interessen bak historiedeterminismen, nemlig å begrunne troen på Guds fremtidige inngripen,<sup>85</sup> innebærer ikke at linjen må trekkes helt ned på et individ-soteriologisk nivå.

Dette bildet forskyves imidlertid når vi ser på Qumran-samfunnet, som med god grunn kan knyttes til essenerne i Josefus' fremstilling (se ovenfor).<sup>86</sup> Essenerne deler mye av apokalyptikkens tankeinnhold (sml. f.eks. to-æonstanken i Samfunnsregelen (1QS) IV,18f.),<sup>87</sup> men en religiøs determinisme ser ut til å være drevet lenger her enn noe annet sted i den jødiske antikk.<sup>88</sup> Fra begynnelsen har Gud latt “[a]lle menneskers” liv og historie bli styrt av enten sannhetens eller bedragets ånd (1QS IV,15, sml. III,13–IV,26; Damaskusskriftet (CD) II,2–13; 4Q186; 4Q502). Tilsvarende fører Takkesalmene (1QH) skillet mellom de rettferdige og de gudløse tilbake på Gud selv: “Det er du alene som har skapt den rettferdige. Fra morslivet bestemte du ham for nådens tid (...). Men de onde har du skapt for din vredes tid (...), til dom og død. (...) Fra deg kommer enhver skapnings vei og vandring” (1QH VII,17–20.25; sml. VI,11f.).<sup>89</sup> Mennesket er i etisk og soteriologisk henseende av skrøpeligste materiale, og dermed uten mulighet til å nå rett erkjennelse og rettferdighet for Gud. Kun den som blir gitt Guds ånd, blir hellig og rettferdig og beskyttes mot frafall (1QH IV,21f.; XII,30–33).

Nå unnlater heller ikke Qumran-tekstene å omtale menneskets frivillige valg, og tekstene rommer også formaninger (1QS I,7f.; V,1–21; IX,23f. m.fl.). Hvorvidt Qumran-samfunnets tekster samlet sett skal forstås som uttrykk for determinisme eller ikke, har gitt opphav til diskusjon gjennom årtier. Å. Justnes mener at forutbestemmelsen i Qumran ikke gjelder individet direkte.<sup>90</sup> Han kan også ha rett i at enkelte tekster for raskt er tatt til inntekt for en dobbelt predestinasjon, mens det heller kan være tale om Guds forutbestemmelse av

---

<sup>84</sup> Sml. Carson, *Sovereignty*, 74; Russell, *Method*, 230–234; Schrage, *Vorsehung*, 113–116; Schreiner, *Apokalyptik*, 123.129f. Müller kritiserer en overbetoning av determinismen og hevder heller “das kontingente Gegeneinander und Miteinander” av menneskelig og guddommelig virke, “Apokalyptik III”, *TRE* III, 227, min uth.; sml. 227–233.

<sup>85</sup> Sml. Schrage, *Vorsehung*, 101.103; Schreiner, *Apokalyptik*, 121.

<sup>86</sup> Sml. VanderKam, *Scrolls*, 97–125, særll. 124f.; Maier, *Mensch*, 165.

<sup>87</sup> Sml. Schrage, *Vorsehung*, 99.

<sup>88</sup> Sml. Alexander, “Predestination”, 29–33.37; Elgvin, “Essay”, xxiii–xxiv; Maston, *Agency*, 75–123 og særll. 111; VanderKam, *Scrolls*, 102–104.137f. Laato antar for Qumran-samfunnet “einen absoluten Fatalismus” til forskjell fra all annen tidligjødedom, *Paulus*, 91.

<sup>89</sup> Qumran-skriftene er sitert fra *Dødehavsrullene*.

<sup>90</sup> Justnes, “Teologi”, 301f. På beslektet måte mener Grindheim at Qumrans determinisme neppe skulle utelukke “free choice”; både determinisme og frihet skal være opprettholdt, *Election*, 65. Se også Nötscher, “Schicksalsglaube [I]”, særll. 234; idem, “Schicksalsglaube [II]”, særll. 108; Schrage, *Vorsehung*, 113–116.

straff for forutsette (og frie) onde gjerninger – omtrent slik den arminianske lære hevder (sml. sær. CD II,7f.: Gud “kjente deres [de gudløses] gjerninger før de ble skapt”).<sup>91</sup>

Men det er vanskelig å se bort ifra den strenge determinisme som kommer til uttrykk i Samfunnsregelen og Takkesalmene. Som sitatene ovenfor tyder på, ser *hvert individ* ut til å ha blitt utsett til en bestemt rolle. (Om man anlegger en kompatibilistisk modell, får man at den som “frivillig” slutter seg til samfunnet og lever gudfryktig, gjør det fordi han var predestinert til det.<sup>92</sup>) Spørsmålet er ikke først og fremst om Qumran-samfunnet opererte med en dobbelt predestinasjon knyttet til et liv etter døden.<sup>93</sup> Spørsmålet er om Paulus kan ha fått sin soteriologi preget av de deterministiske elementene i Qumran-samfunnets teologi, om de nå var teologisk enerådende her eller ikke. Essenere fantes som kjent også langt utenfor Qumran-samfunnets enemerker ved Dødehavet.<sup>94</sup>

### 3.3 *Hva med Paulus?*

Så er altså spørsmålet: Hvordan kan eller skal Paulus settes i sammenheng med disse tidligjødiske strømningene? Kanskje videreførte han fariseisk tankegang? Men samtidig betød Damaskus brudd og nytenkning (Fil. 3,7f.; sml. Rom. 10,4). Kan Paulus ha “konvertert” til religiøs determinisme à la Qumran?<sup>95</sup> Eksplisitte henvisninger til menneskets frie vilje hos Paulus (2. Kor. 9,7; Filem. 14) taler altså ikke i seg selv tvingende imot det, dersom vi åpner for en kompatibilistisk frihetsmodell.

Den korte oversikten har vist hvilken *diversitet* av oppfatninger som danner bakteppe for hans teologi.<sup>96</sup> Flere tolkninger av Paulus – både de som oppdager en “proto-kalvinsk” determinisme, og de som slett ikke gjør det – kan hente støtte ved å peke på ulike strømninger i tidligjødisk religiøsitet. Men samtidig må dette sammensatte religionshistoriske bakteppet mane til forsiktighet: Vi kan ikke i utgangspunktet si hvilken teologisk kurs Paulus mest sannsynlig måtte slå inn på. Han kan også ha vært preget av flere religiøse strømdrag på samme tid, og i ulik grad. Det finnes viktige overensstemmelser mellom Paulus og Qumran, bl.a. i tanken om at mennesket er forlatt uten Guds inngripen.<sup>97</sup> Og også Qumran-samfunnet så seg som et samfunn under Åndens ledelse, i en realisert eskatologi like før en ny tidsalder

---

<sup>91</sup> Justnes, “Predetermined”; tilsv. Schrenk, “ἐκλέγομαι”, *ThWNT* IV, 176, n. 106; motsatt Alexander, “Predestination”, 43 (med henv. til CD II,13).

<sup>92</sup> Slik tydeligvis *ibid.*, 49; Maier, *Mensch*, 207–209.221. Men kan det meningsfullt oppfordres til (eller advares mot) det som alle parter på forhånd vet er sikkert (eller utelukket)? Se sær. 7.3.2.

<sup>93</sup> Det er ifølge Justnes ikke tilfellet, iallfall ikke uttrykkelig, “Teologi”, 302. Men se 1QS IV,4–8; CD III,20.

<sup>94</sup> Ikke minst fantes et essenerkvarter i Jerusalem, Pixner, *Paths*, 192–219.

<sup>95</sup> Maston ser hos Paulus viktige deterministiske trekk fra Qumran, *Agency*. Se videre n. 463.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 16.123.175.

<sup>97</sup> Sml. *ibid.*, 75–123.140–174.

bryter inn.<sup>98</sup> Men flere likheter med Qumran-samfunnets teologi betyr ikke at Paulus også må ha underskrevet det som altså ser ut som en langt utviklet determinisme.<sup>99</sup> Paulus' posisjon angående *human agency* generelt og forutbestemmelse spesielt må vurderes strengt ut ifra hans egne skrifter, og uten at én bestemt del av den jødiske religionshistoriske bakgrunn får levere premisser for tolkningen. Det vi derimot *kan* anta, gitt dette bakteppet, er at Paulus faktisk hadde en oppfatning om *human agency* – og vi kan håpe at tekstene speiler denne. Vi bringer iallfall neppe med oss fremmede problemstillinger til tekstmaterialet når vi spør hvorvidt Paulus' behandling av forutbestemmelse og utvelgelse *utelukker eller tillater* en ikke-predestinert menneskelig aktør, og hvorvidt tekstene peker i retning av soteriologisk determinisme eller ikke. Vi begynner tekstgjennomgangen med de to viktigste “predestinasjonstekster” i det paulinske korpus, Rom. 8,28–30 og Rom. 9–11.

---

<sup>98</sup> Sml. Collins, “Eschatologies”, *DNTB*, 336; Elgvin, “Essay”, xxiv–xxv.

<sup>99</sup> Se særll. kap. 6.

## 4 Predestinert til frelse? (Rom. 8,28–30)

Rom. 8,28–30 forteller hvordan Gud handler til frelse ut ifra sin frelsesplan eller sitt frelsesforsett, sin *πρόθεσις* (v. 28, sml. 9,11). Gud vil ved Ånden støtte de troende – dem han jo selv har kalt – i alle ting (v. 28).<sup>100</sup> V. 29f. – ofte kalt soteriologiens “gylne kjede” – viser hvordan dette forsett er blitt realisert steg for steg overfor de utvalgte, og med det eskatologiske mål klart for øye (v. 29b). Dermed er begge forutbestemmelsens realiseringstrinn i dette liv – trostilegnelsen og livet i troen – omrammet av et “før” og et “etter”, og det på en måte som nesten utelukkende betoner *Guds* handling til frelse. Det ser her ut som om Guds virke til menneskets frelse fører frem med absolutt sikkerhet. Går noen likevel fortapt, må det dermed skyldes at de aldri var forutbestemt til frelse. Veien til en dobbelt predestinasjonsteologi synes altså ikke lang.<sup>101</sup> Men slike implikasjoner legger teksten neppe opp til, heller ikke implisitt.

### 4.1 Kontekst

Livet i denne verden innebærer lidelse og motgang. Det er dypest sett en følge av verdens forgjengelighet, som heller ikke de troende går klar av (v. 17–23; sml. Gal. 1,4). Denne verdens negative empiri kunne nok så tvil om Guds løfter; fullendelsen ligger ennå under horisonten (v. 18). Men Paulus oppmuntrer til fortsatt tillit til løftene:<sup>102</sup> Ånden virker midt i forgjengeligheten (v. 26f.), ja troen selv er en frukt av et kall som springer ut av Guds faste frelsesplan (v. 28–30). Håpets mål og festepunkt er nok “skjult i tiden, men skal åpenbares siden” (NoS 650) (v. 17f.24). Ingenting skal kunne skille de utvalgte (v. 33) fra Kristi kjærlighet (v. 31–39).

### 4.2 Utlegning

Kan de troende i Rom regne med Guds trofasthet? Til støtte for dette anfører Paulus en sentens som leseren nok kunne kjenne seg igjen i (sml. *οἶδαμεν δὲ ὅτι κτλ.*, v. 28), trolig

---

<sup>100</sup> Se utlegningen.

<sup>101</sup> Denne type implikasjoner trekkes f.eks. av Schreiner, *Paul*, 241; se også Kuss, *Römerbrief III*, 647–649; Luther, *Römerbriefvorlesung*, 333.336. En *dobbelt* predestinasjon unngås naturligvis dersom *alle* skulle bli frelst. Men til det er Paulus altfor realistisk angående fortapelsen (se f.eks. Rom. 9,22; 1. Kor. 1,18; 11,32; 2. Kor. 2,15f.; Fil. 1,28; 3,19f.), sml. Hofius, “Wort”, 174, n. 181; Stuhlmacher, *Theologie I*, 280f.308.369f.; og videre Hegstad, *Fortapelsen*, 22.57–61. Men Paulus har ikke dermed sagt at det finnes visse mennesker som *ikke kan* nå frelse, se sær. 6.2.

<sup>102</sup> Sml. f.eks. Dion, “Prédestination”; Dunn, *Romans I*, 494; Mayer, *Heilsratschluß*, 137.

hentet fra eller preget av jødisk tradisjonsgods.<sup>103</sup> Særlig kjent fra en rabbinsk overlevering tilskrevet rabbi Aqiba er følgende formulering: “Alles, was der Allbarmherzige tut, tut er zum Guten.”<sup>104</sup> Var “det gode” av dennesidig karakter for Aqiba, så er derimot perspektivet hos Paulus tydelig eskatologisk (sml. v. 11.17f.), og “det gode” betegner frelsen selv.<sup>105</sup> Men hvordan skal verset oversettes? Iallfall to muligheter må vurderes:<sup>106</sup>

- (1) “(...) i alt (πάντα) virker Gud med (συνεργεῖ) dem som elsker ham, til det gode.”
- (2) “(...) alt (πάντα) tjener til (συνεργεῖ) det gode for dem som elsker Gud” (= NO11).

Verbformen συνεργεῖ (3. pers. sg.) tillater altså også et subjekt i nøytrum flertall (πάντα), som i (2). Av grunner vi skal komme tilbake til, er valget mellom de to oversettelsene ikke helt avgjørende i vår sammenheng, men forskjellen er likevel interessant: Alternativ (1) impliserer jo tydeligvis et aspekt av samvirke mellom Gud og menneske på veien mot frelsen. Hvilken oversettelse bør velges?

Noen (gamle) tekstvitner har ὁ θεός som eksplisitt subjekt til συνεργεῖ (B<sup>46</sup>, A, B og bl.a. den sahidiske oversettelse). Men lesningen uten ὁ θεός er bevitnet av mange manuskripter, først og fremst  $\aleph$ , og har en større geografisk spredning. Teksten er dessuten både kortere og vanskeligere: Den gjør det nettopp uklart hva som er subjektet. Vi bør dermed basere oss på den kortere tekst, som i NA28.<sup>107</sup>

Det er likevel gode grunner til å anta at Gud fra første stund var tenkt som *implisitt* subjekt. Dette gir den enkleste forklaring på innføringen av et eksplisitt ὁ θεός i B<sup>46</sup>, A og B,<sup>108</sup> altså høyt vurderte manuskripter.<sup>109</sup> Her ble i så fall den opprinnelige mening tydeliggjort, vel ikke minst for å avverge at πάντα skulle tas som subjekt (slik f.eks. Vulgata gjør: *omnia cooperantur*). Den syriske og bohairiske oversettelsen taler for dette: De har ikke ὁ θεός som eksplisitt subjekt og støtter således den kortere tekst. Men like fullt ble teksten her

---

<sup>103</sup> Sml. Dunn, *Romans* I, 480f.494; Michel, *Römer*, 210. Tanken om at alt vendes til det gode for den gudfryktige, var for øvrig vanlig i antikken generelt, Dunn, *Romans* I, 481.

<sup>104</sup> Str-B III, 256 (Ber. 60b). Ulykke – mangel på rom i herberget – ble her vendt til hell, for alle i byen hvor herberget var, ble samme natt bortført.

<sup>105</sup> Wilckens, *Römer* II, 162.

<sup>106</sup> En utførlig oversikt og diskusjon finnes hos Cranfield, “Romans”, i hovedsak gjengitt i idem, *Romans* I, 424–429.

<sup>107</sup> Sml. Metzger, *Textual Commentary*, 458. For nyere forsvar for den lengre tekst, se Rodgers, “Text”; Ross, “Pánta”.

<sup>108</sup> Sml. Hiebert, “Romans”, 175; Lietzmann, *Römer*, 87.

<sup>109</sup> Se Aland og Aland, *Text*, 109–118; Metzger og Ehrman, *Text*, 67–69.277f.



oversatt slik at Gud står som implisitt subjekt for verbet.<sup>110</sup> Forutsettes Gud som subjekt allerede i v. 28, blir det også lett å forstå hvorfor Paulus ikke eksplisitt har innført Gud som subjekt i v. 29 (hvor Gud åpenbart er subjekt, sml. ὁ υἱὸς αὐτοῦ).<sup>111</sup> Det blir også mulig å ta verbet συνεργεῖν i vanligste betydning, nemlig ‘hjelpe, virke sammen med’ (sml. 1. Kor. 16,16; 2. Kor. 6,1; Mark. 16,20).<sup>112</sup> Oversettelse (2) impliserer derimot en større eller mindre avsvemming av betydningen (se nedenfor). Noe overraskende må det også sies å være at “alt” eller “alle ting” (πάντα) *selv* skulle være tjenlige til frelse, slik det ser ut hvis vi velger oversettelse (1). Denne verdens livsbetingelser står jo under entydig negativ belysning i konteksten (v. 17–23.35–38).<sup>113</sup> Nå forteller nok Rom. 5,3–5 at trengsler gir tålmodighet og håp for den troende. I lys av dette er det mulig at tingene på *indirekte måte* kan sees som tjenlige også ved vårt sted, altså som utfordringer som, idet de overvinnes, gir styrke e.l.<sup>114</sup> Det gjør at oversettelse (2) ikke kan utelukkes. Den har også fordelene av å finne subjektet blant de ord som eksplisitt nevnes i teksten, altså πάντα. Men allerede ut ifra det som er sagt, er det gode grunner til å anta at Gud alltid var ment som implisitt subjekt i v. 28. Vi får da: I alle ting, under alle forhold, hjelper Gud på samvirkende måte de troende til frelse.<sup>115</sup>

Her tas πάντα som en henseendens akkusativ (‘i alle ting’),<sup>116</sup> noe som er sjeldent, men ikke ukjent hos Paulus (sml. 1. Kor. 9,25; 10,33; 11,2). At et slikt (kontingent) soteriologisk samvirke mellom Gud og menneske skulle være umulig å forestille seg for Paulus,<sup>117</sup> er langt

<sup>110</sup> Syr. *mā‘addar* ([han] hjelper); boh. *šafehōb* (‘[han] virker’). Også Augustins og noen andre tidlige forfatteres sitater fra Rom. 8,28 hadde Gud som implisitt subjekt: (*Deus*) *omnia cooperatur*, Folliet, “Citations”, 33f.; Osburn, “Interpretation”, 103.

<sup>111</sup> Sml. Wright, *Romans*, 600. Nå har altså heller ikke v. 28 eksplisitt subjekt, og overgangen fra v. 27b, hvor Ånden er subjekt, er ikke friksjonsløs, men likevel ikke forsert, ettersom Gud er subjekt i v. 27a og nevnt i v. 27b, sml. Pack, “Study”, 53.

<sup>112</sup> Sml. Gignilliat, “Working”, 513; Ross, “Pánta”, 84; Robinson, *Wrestling*, 105. Sml. også 1. Tess. 3,2; 1. Kor. 3,9 (συνεργὸς τοῦ θεοῦ o.l.). Josefus betegner også Gud som συνεργός for mennesket, bl.a. *A.J.* 7.91, se Schlatter, *Theologie*, 31f.; Schrage, *Vorsehung*, 97. Den det samarbeides med, altså mennesket, står i Rom. 8,28 helt etter forventningen i dativ (τοῖς ἀγαπῶσιν), se Bauer, *Wörterbuch*, s.v. “συνεργέω”; Liddell-ScottInt, s.v. “συνεργέω”.

<sup>113</sup> Sml. Black, “Interpretation”, 168; Dodd, *Romans*, 138; Wright, *Romans*, 600. I v. 32 står πάντα for frelsesgodene og er derfor uten relevans i dette spørsmålet.

<sup>114</sup> Sml. von der Osten-Sacken, *Römer* 8, 278; Käsemann, *Römer*, 233. Kanskje kunne tingene også forstås som tjenlige i den forstand at de står for *nødvendige trengsler* før enden kommer (sml. v. 17 og særl. Ap. gj. 14,22), Bauer, “ΑΓΑΠΩΣΙΝ”, 111; på lignende måte Wilckens, *Römer* II, 148.

<sup>115</sup> Slik f.eks. Dodd, *Romans*, 137–140; Lietzmann, *Römer*, 86f.; Weiß, *Römer*, 375f. Jewett forstår verbet på samme måte, og antyder at (monergistiske) dogmatiske interesser står bak når verbet oversettes annerledes, *Romans*, 527f. med n. 211. Hofius forstår også Gud som subjekt, men oversetter med “verhilft”, som ikke impliserer samarbeid, “Hoffnung”, 3.9; tilsv. Bertram, “συνεργός”, *ThWNT* VII, 873f. Jewett forstår på sin side Ånden som (samarbeidende) subjekt, *Romans*, 527; tilsv. Black, “Interpretation”; Robinson, *Wrestling*, 105. Men det mangler tekstlig støtte, og subjektvekslingen mellom v. 28 og 29 blir da uformidlet, sml. Cranfield, *Romans* I, 426.

<sup>116</sup> Sml. Osburn, “Interpretation”, 104f. Verbet er intransitivt og tillater neppe πάντα som akkusativobjekt, *ibid.*, 109; Cranfield, *Romans* I, 426f.; Ross, “Pánta”, 83f.; mot Wright, *Romans*, 600, som imidlertid gjør rett i å holde Gud for subjektet.

<sup>117</sup> Slik Black, “Interpretations”, 171.

ifra opplagt i lys av Fil. 2,12f., som trolig fremmer samme tanke.<sup>118</sup> Et samspill mellom *Ånden* og mennesket er iallfall klart antydnet i Rom. 8,26: Under bønneren “kommer også *Ånden* oss til hjelp (συναντιλαμβάνεται) i vår svakhet”.<sup>119</sup>

Velger en derimot oversettelse (2), bør verbet ikke tas som uttrykk for et samvirke mellom personlige aktører, men heller som uttrykk for en (indirekte) *virkning*: Alt fremmer eller tjener til frelse.<sup>120</sup> Dette kan, som nevnt, ikke bety at erfaringene dette liv bringer, i *direkte* forstand er tjenlige, heller ikke summen av dem. Såpass gjør konteksten i Rom. 8 klart. Trolig bør oversettelse (2) dermed leses slik at det i virkeligheten er *Gud* som vender tingene til det gode (sml. 5,5; Sir. 33,1).<sup>121</sup> At Gud hjelper, må her altså underforstås av leseren. Umulig er det ikke. Men samtidig ser dette ut til å være akkurat det Paulus forsøker å overbevise leserne om. Oversettelse (1), hvor dette kommer direkte frem, ser dermed også på denne måten ut til å passe bedre i sammenhengen.

Skulle man likevel velge oversettelse (2) eller tilsvarende, slik norsk bibeltradisjon gjør, får vi vel å merke ikke vite om Gud *uansett* hjelper visse (på forhånd utvalgte) personer, eller om hjelpen motsatt kan være betinget av at mennesket står fast i troen. Noen (predestinert) automatikk omkring frelsesoppnåelsen finner vi altså ikke. Derfor er valget mellom oversettelsene ikke helt avgjørende. Og uansett hvilken oversettelse vi velger, fremhever v. 28a menneskets aktivitet med uttrykket “de som elsker Gud”. Ordbruken er sjelden for Paulus (se ellers 1. Kor. 2,9; 8,3) og fortjener oppmerksomhet: B. Mayer mener Paulus her har videreført deuteronomistisk teologi, der utvelgelse er forbundet med menneskets ansvar for å følge opp, og hvor kjærligheten til Gud fremstår som det sentrale bud (sml. særll. 5. Mos. 6,5). Mayer finner her “ein (...) bedingendes Moment” for frelsen.<sup>122</sup>

Denne formuleringen i v. 28a samt de sannsynlige implikasjonene om et kontingent samvirke i verbet συνεργεῖν i oversettelse (1) er to hint om at mennesket kan ha en kontingent soteriologisk rolle å spille. Men her må vi gjøre foreløpig holdt. Kanskje forteller nemlig resten av vår tekst at frelsen er urokkelig predestinert for et bestemt antall personer? Da kan indisier på et kontingent samvirke vanskelig tilskrives noen vekt. Og i annen halvdel av v. 28 forskyves fokus ganske riktig over på *Guds* virke til frelse.

---

<sup>118</sup> Sml. Pack, “Study”, 51, n. 26; Robinson, *Wrestling*, 105. Se 7.7.

<sup>119</sup> Sml. Balz og Schneider, “συναντιλαμβάνομαι”, *EWNT* III, 713f.: “Unterstützung durch Zusammenarbeit”.

<sup>120</sup> Slik f.eks. Cranfield, *Romans* I, 428f.; Dunn, *Romans* I, 481; Michel, *Römer*, 210 (med henv. til Test. Iss. 3,8 m fl.).

<sup>121</sup> Cranfield, *Romans* I, 428; von der Osten-Sacken, *Römer* 8, 278f.; Schlier, “Worauf”, 612.

<sup>122</sup> Mayer, *Heilsratschluß*, 152, sml. 142–154.

V. 28b, som trolig er et paulinsk tillegg,<sup>123</sup> forteller at de troende er kalt etter (Guds) forsett (οἱ κατὰ πρόθεσιν κλητοί). Dette bør leses som troens dypeste årsak: Troen beror på Guds utvelgelse og kall.<sup>124</sup> Troen beror på Guds πρόθεσις.<sup>125</sup> Men spørsmålet er om selve begrepet πρόθεσις forteller at Guds frelsesforsett for mennesker må oppfylles. Ordet kan oversettes ulikt, med “hensikt”, “plan”, “forsett” eller “beslutning” (“råd”).<sup>126</sup> Når det brukes om menneskers forsett og planer (Ap. gj. 27,13), er oppfyllelsen av det planlagte naturligvis ikke forutsatt. Hva skjer når det er Guds forsett det er tale om? G. Maier ser i ordet en gjenspeiling av hebr. אלהים, ‘Guds forsett/plan’, som figurerte i Qumran-teologien (1QS III,16), og som Maier kobler til en (absolutt) predestinasjon.<sup>127</sup> Nå kan πρόθεσις like godt reflektere hebr. תכנית, ‘plan, beslutning’, i tekster som Jes. 5,19; 14,26, som ikke har noe med predestinasjon å gjøre.<sup>128</sup> Vel kunne det nok virke nærliggende å tenke at det Gud har besluttet, må gjennomføres for dem beslutningen omfatter. Men selve ordet πρόθεσις forteller neppe dette på egen hånd, og vi bør foreløpig ikke utelukke muligheten for at mennesket har en kontingent rolle i sammenhengen. Avgjørelsen på det punktet henger fremfor alt sammen med forståelsen av den såkalte gyldne kjede av gudshandlinger til frelse (v. 29f.), som vi ser på nå.

Hvorfor vil Gud være med de troende i alle ting? V. 29f. begrunner:<sup>129</sup> Fordi (ὅτι) han har kalt dem med den hensikt å føre dem frem til frelse. Versene skiller seg klart fra v. 28 i stil og tilhører trolig et annet tradisjonsstykke.<sup>130</sup> Rekken av verb innledes med προγινώσκειν (v. 29a), og her er betydningen stadig omdiskutert. Fremfor alt arminiansk teologi setter meget inn på å forsvare den rent *kognitive* betydning av verbet (‘kjenne/vite om på forhånd’). Her ser man et av de fremste holdepunkter for å basere Guds predestinasjon på forutviten om menneskers tro: Dem Gud *visste ville tro*, forutbestemte han til frelse.<sup>131</sup>

Til støtte for denne tolkningen vises det gjerne til den profane språkbruk, hvor προγινώσκειν ganske riktig er begrenset til (kognitiv) *forutviten* (slik også 2. Pet. 3,17; sml.

<sup>123</sup> von der Osten-Sacken, *Römer* 8, 66.

<sup>124</sup> Michel, *Römer*, 211.

<sup>125</sup> Det er ganske klart Guds forsett det er snakk om (sml. 9,11) – slik med Wilckens, *Römer* II, 163, og de fleste fortolkere –, og ikke menneskets forsett, slik flere oldkirkelige fortolkere så det, se Witherington, *Romans*, 227, som ikke tar stilling. Verbaladjektivet i den samme frase, κλητός, har åpenbart Gud som logisk subjekt (sml. også v. 30).

<sup>126</sup> Se f.eks. Balz, “πρόθεσις”, *EWNT* III, 374: “Heilsentscheid Gottes”. NO11 omskriver: “etter sin frie vilje”.

<sup>127</sup> Maier, *Mensch*, 360 med 231f.

<sup>128</sup> Balz, *Heilsvertrauen*, 107f. Michel antyder også i forbindelse med תכנית en kobling til Qumran, *Römer*, 211, n. 1, men dette er altså ikke innlysende.

<sup>129</sup> Wilckens, *Römer* II, 163.

<sup>130</sup> Se von der Osten-Sacken, *Römer* 8, 63–78.

<sup>131</sup> F.eks. Olson, *Theology*, 198; idem, *Against Calvinism*, 129.160. Se 2.4.

Ap. gj. 26,5).<sup>132</sup> Men både i GT og NT kan det å “kjenne” noen også stå for noe mer: Verbet  $\gamma\tilde{\nu}\nu\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$  (‘kjenne’) brukes i GT ofte om den handling der Gud ikke bare *kjenner* noen, men også *etablerer fellesskap* med dem (1. Mos. 18,19; 2. Mos. 2,25; 33,12; Jer. 1,5; Am. 3,2 m.fl.; sml.  $\gamma\tilde{\nu}\nu\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$  i 4. Mos. 16,5; Hos. 12,1; Am. 3,2 LXX). Det kommer i praksis ut på ett med en utvelgelse. At Paulus kjenner denne “hebraiske” bruk av  $\gamma\tilde{\nu}\nu\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ , er klart ut ifra 1. Kor. 8,3: Når den som elsker Gud, er “kjent” av ham, så må det bety mer enn at Gud bare kjenner (til) vedkommende (tilsv. Gal. 4,9).<sup>133</sup> Ved vårt sted står “forutviten” ( $\pi\rho\gamma\tilde{\nu}\nu\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ ) på tilsvarende måte for en fortidig utvelgelse.<sup>134</sup> Det støttes av Rom. 11,2: Fordi Israel tidligere ble utvalgt (og ikke bare er “forut kjent”), kan Paulus vite at Gud bevarer Israel, om enn bare foreløpig en rest.<sup>135</sup>

Hvis vi motsatt antar at  $\pi\rho\gamma\tilde{\nu}\nu\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$  bare betegner en ren *forutviten*, mangler en angivelse av *hva* Gud vet om de troende. Etter arminiansk lesning er det jo *forutviten* om visse personers *fremtidige tro* det kommer an på. Man kan til nød hente denne spesifiseringen fra v. 28a (“dem som elsker Gud”).<sup>136</sup> Men stemmer det at v. 29a.30 opprinnelig var et selvstendig tradisjonsstykke (om v. 29b, se nedenfor) – med andre ord: opprinnelig levert *uten* v. 28 som vedlagt lesehjelp –, så har  $\pi\rho\gamma\tilde{\nu}\nu\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$  høyst sannsynlig den mer pregnante betydning ‘utvelge på forhånd’.<sup>137</sup> (Og dersom Paulus *selv* har forfattet v. 29f. fra bunnen av, hadde han utvilsomt anledning til å gjøre eksplisitt det som i arminiansk teologi isteden er og blir en komplisert mellomregning.<sup>138</sup>)

Om  $\pi\rho\gamma\tilde{\nu}\nu\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$  står for utvelgelse, så er det heller ikke slik at det neste verb i rekken,  $\pi\rho\omicron\upsilon\rho\tilde{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$  (‘forutbestemme’), blir overflødig, slik en innvending lyder.<sup>139</sup> For dette verbet forteller jo hva de utvalgte er *forutbestemt til*: likedannelse med Kristus i fullendelsen.<sup>140</sup> Den arminianske lesning av Rom. 8,29 må dermed avvises.<sup>141</sup>  $\Pi\rho\gamma\tilde{\nu}\nu\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$  betegner den forutgående (sml.  $\pi\rho\sigma\epsilon\iota\sigma\iota\varsigma$ ) utvelgelse som ligger til grunn for kall og tro. *Når*

<sup>132</sup> Weiß, *Römer*, 377f.; se videre Jacobs og Krienke, “ $\pi\rho\gamma\tilde{\nu}\nu\sigma\kappa\omega$ ”, *TBLNT*, 1826f.

<sup>133</sup> Sml. Schrage, *I. Korinther II*, 234f.; Allo, “Encore”, 504.

<sup>134</sup> Sml. Bultmann, “ $\gamma\tilde{\nu}\nu\sigma\kappa\omega$ ”, *ThWNT I*, 698–705.715f.; Wilckens, *Römer II*, 163; treffende Leenhardt, *Romains*, 133: “[C]onnaître c’est choisir, c’est s’engager, c’est déjà aimer et choisir par amour.”

<sup>135</sup> Se nærmere 5.5.2. Se videre 1. Pet. 1,20 om Kristus som *forut utvalgt eller bestemt* ( $\pi\rho\epsilon\gamma\tilde{\nu}\nu\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ ) til kors og død, tilsv.  $\pi\rho\gamma\tilde{\nu}\nu\sigma\iota\varsigma$  i 1. Pet. 1,2; Ap. gj. 2,23, se Allo, “Versets”, 266–273; Jacobs og Krienke, “ $\pi\rho\gamma\tilde{\nu}\nu\sigma\kappa\omega$ ”, *TBLNT*, 1827; Poellot, “Predestination”, 345f.

<sup>136</sup> Slik Kühl, *Römer*, 301–303; Weiß, *Römer*, 377; Witherington, *Romans*, 229, med n. 28.

<sup>137</sup> von der Osten-Sacken, *Römer 8*, 70f.

<sup>138</sup> Sml. Zahn, *Römer*, 419.

<sup>139</sup> Kühl, *Römer*, 302.

<sup>140</sup> Greijdanus, *Romeinen I*, 389; Liechtenhan, *Vorherbestimmung*, 37f., n. 3.

<sup>141</sup> Cottrell innrømmer at  $\gamma\tilde{\nu}\nu\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$  kan ha en “connotation of love or affection”, men det beviser ifølge ham ingenting, fordi det ikke er sagt noe om grunnen til Guds “love”, “Election”, 89. Grunnen skal altså fremdeles ligge i forutsett tro. Men det er det desto mindre grunn til å anta, har man først innrømmet en slik, mer “hebraisk”, betydning av verbet.

utvelgelsen skjedde, er ikke angitt, og heller ikke avgjørende. Den ligger uansett forut for menneskets tro.<sup>142</sup> Men en “tidfesting” av utvelgelsen i en evig fortid<sup>143</sup> er likevel nærliggende i lys av 1. Kor. 2,7: Gud hadde “[f]ør tidenes begynnelse” bestemt at troen skulle føre “oss fram til herligheten”. I ordet selv ligger imidlertid ingen numerisk begrensning av denne evige utvelgelsen; dette følger bare dersom man mener den umulig kan gjelde alle, ettersom ikke alle tror. Mener man det, forutsetter man at utvelgelsen er absolutt, i den forstand at den *med nødvendighet* fører til tro i menneskets liv. Kan resten av den gyldne kjede støtte en slik oppfatning?

Det neste verb i rekken, προορίζειν, omtaler forutbestemmelsen. Målet er likedannelse med Kristi “bilde” (εἰκών). Paulus har trolig forfattet disse ordene (v. 29b) selv; den jevne takten i versene for øvrig er brutt.<sup>144</sup> Men hva slags likedannelse tenker han på? Noen fortolkere ser en henvisning til *dåpen* (sml. 6,3; Fil. 3,10).<sup>145</sup> Mer sannsynlig er det etter mitt syn at det går på den kommende eskatologiske likedannelse med Kristus i oppstandelsen (1. Kor. 15,49; Fil. 3,21).<sup>146</sup> Argumentasjonen ser nemlig ut til å legge opp til det: Paulus har allerede trukket opp et eskatologisk fremtidsperspektiv (v. 11.17ff.), – bør han ikke nå, når han begrunner troverdigheten av dette, følge opp og trekke linjen like langt?<sup>147</sup> Når Paulus ellers taler om Kristus som Guds “bilde”, nemlig i 2. Kor. 4,4, er det den herliggjorte og oppstandne han taler om (sml. 1. Kor. 15,49; 2. Kor. 3,18).<sup>148</sup> Guds plan til frelse strekker seg altså frem til fullendelsen. Men altså: med hvilken sikkerhet?

J. Gundry Volf forstår åpenbart denne forutbestemmelsen som en (absolutt) predestinasjon: “προορίζειν refers to God’s eternal *determination* of the elect to a goal.”<sup>149</sup> Verbet ὀρίζειν (her: ‘fastsette, bestemme’) brukes imidlertid også om menneskelige beslutninger og planer (sml. Ap. gj. 11,29). Da er det naturligvis ikke slik at det fastsatte *må* gå i oppfyllelse. Når Paulus bruker προορίζειν om Guds “forutbestemmelse” av troen som frelsesvei (1. Kor. 2,7), er det nok klart at det forutbestemte også ville bli gjennomført (sml. Ap. gj. 4,28). Men dette kan vanskelig leses inn i ordet selv; det må leses ut ifra sammenhengen.

<sup>142</sup> Se videre 6.2.

<sup>143</sup> Greijdanus, *Romeinen* I, 389; Käsemann, *Römer*, 233; Kuss, *Römerbrief* III, 645.

<sup>144</sup> Sml. Wilckens, *Römer* II, 151 med n. 640.

<sup>145</sup> Slik f.eks. Käsemann, *Römer*, 233f.

<sup>146</sup> Med bl.a. Dunn, *Romans* I, 483.495; Larsson, *Christus*, 303f.

<sup>147</sup> Det utelukker ikke en allerede påbegynt herliggjørelse i dette liv (2. Kor. 3,18), sml. Schlier, “Worauf”, 613–615; Wilckens, *Römer* II, 163f. Se videre til ἐδόξασεν (v. 30) nedenfor.

<sup>148</sup> Jervell, *Imago*, 277; Volf, *Paul*, 10f.

<sup>149</sup> *Ibid.*, 9, min uth.

I v. 30 følger resten av den gyldne kjede i tett rekkefølge: Dem Gud forutbestemte, dem kalte (ἐκάλεσεν), rettferdiggjorde (ἐδικαίωσεν) og herliggjorde han (ἐδόξασεν). Med kallet følger altså tro, rettferdiggjørelse og herliggjørelse. Vi er her ved et særlig viktig festepunkt for en absolutt predestinasjonsteologi: Ingen jordisk hindring ser ut til å kunne komme i veien for Guds virke til frelse. Rettferdiggjørelsen ser ut til å følge kallet *med nødvendighet*: Alle utvalgte blir jo rettferdiggjort. Da ser kallet ut til å være fullt effektivt.<sup>150</sup> Volf ser dermed hele rekken av gudshandlinger som en “indivisible divine work”. Dette skal ifølge henne ikke *utelukke* de troendes aktivitet, men samtidig er resultatet av menneskelig handling determinert på forhånd; Volf fremmer altså en kompatibilistisk tankegang. I Guds virke “lies the *guarantee* of continuity. What *God* undertakes *will* come to pass”.<sup>151</sup> Kan da troen sees som en kontingent størrelse? Nei, hevder Volf: “The text *resists* discussion of such ways of reading it.”<sup>152</sup> Dette er det avgjørende punkt, som vi kommer tilbake til nedenfor.

Våre vers avsluttes med aoristen ἐδόξασεν i v. 30b. Mange ser her en foregripende (proleptisk) aorist; ordet betegner da den *eskatologiske* herliggjørelse, og bruken av *aorist* (indikativ) forklares da gjerne med at det fremtidige er like sikkert som om det allerede forelå.<sup>153</sup> Muligheten for dette skal ikke helt avvises, men heller ikke støttes: Det er lite sannsynlig at denne ene aorist skulle brukes på annen måte enn alle de andre (fortids)aoristene.<sup>154</sup> Og en slik proleptisk aorist brukes, så vidt jeg kan se, ellers bare i betingelsessetninger.<sup>155</sup> Teksten er som nevnt trolig overtatt fra tradisjonen, kanskje fra dåpsliturgien. Den direkte referansen for aoristen er mest sannsynlig dåpen.<sup>156</sup> Men dåpen som sådan står jo under eskatologisk horisont, som *foreløpig herliggjørelse* (sml. Rom. 6,3–5; Fil. 3,10; 2. Kor. 3,18).<sup>157</sup> Dermed peker teksten *indirekte* frem mot den endelige herliggjørelse også uten at aoristen tolkes proleptisk. Paulus har jo uttrykkelig koblet “herligheten” (δόξα) til eskatologien i v. 17f., og kan regne med at leseren husker dette i v. 30. Like i forveien ble også den eskatologiske likedannelsen med Kristus nevnt (v. 29b).

<sup>150</sup> Slik *ibid.*, 12; Greijdanus, *Romeinen I*, 390.

<sup>151</sup> Volf, *Paul*, 13, min uth.; tilsv. Jülicher, *Römer*, 285; Luz, *Geschichtsverständnis*, 254f.; Röhser, *Prädestination*, 97f. (se kap. 3 angående kompatibilisme); motsatt Grayston, “Election”, 583: Guds forutbestemmelse gjelder *menneskeheten* og er noe som vi kan “accept or refuse”.

<sup>152</sup> Volf, *Paul*, 13, n. 29, min uth.

<sup>153</sup> Slik f.eks. Mayer, *Heilsratschluß*, 164f.; Zeller, *Römer*, 164f.; Hofius, “Hoffnung”, 10.

<sup>154</sup> Sml. Zahn, *Römer*, 420.

<sup>155</sup> Hos Paulus i 1. Kor. 7,28 (Hvis du gifter deg, har du ikke syndet (ἡμαρτες) = *vil du ikke synde*) og Gal. 5,4 (se 7.4), Zerwick, *Greek*, § 257; BDR, § 333.2; 373, n. 7. Helt utelukket er en proleptisk aorist likevel ikke (kanskje som gjenspeiling av hebr. *perfectum propheticum*), se Leivestad/Sandvei, *Grammatikk*, § 118d.

<sup>156</sup> Sml. Jervell, *Imago*, 273–275; Käsemann, *Römer*, 234. Schille ser en bakgrunn i dåpsliturgien, *Hymnen*, 86–90; von der Osten-Sacken i katekesen, men likevel *om* dåpen, *Römer* 8, 70–73.

<sup>157</sup> Sml. Jervell, *Imago*, 206.257.275; Käsemann, *Römer*, 234; Larsson, *Christus*, 306f.

Men da vet vi følgende: Den gylne kjede fører trolig ikke *direkte* frem til eskatologien. Det svekker i noen grad grunnlaget for å bruke kjeden som basis for predestinasjonsteologi. Likevel er eskatologien innenfor synsfeltet i sammenhengen. Finner vi en *ubrytelig* rekke med gudshandlinger i v. 29f. (altså frem til tro og dåp), så kan det kanskje ha vært Paulus' mening at samme urokkelighet også skal kobles til forutbestemmelsen og det som angår eskatologien. Om ikke annet ville vi få et tegn på at kallet er *fullt effektivt* (*alle* de utvalgte er jo kommet til tro/rettferdiggjort). Da vil teksten fremdeles gi et sterkt argument for en dobbelt predestinasjon. Spørsmålet er altså hvordan vi skal forstå sammenhengen mellom elementene i den gylne kjede. Hvor tett er de ulike leddene smidd sammen?

### 4.3 Diskusjon

Nå kunne det hevdes at den gylne kjede, uansett hvor ubrytelig og "indivisible" den er, *ikke* gir grunnlag for en *dobbelt* predestinasjonsteologi (heller ikke dersom herliggjørelsen i v. 30 skulle dreie seg om eskatologien i direkte forstand). Paulus skriver jo åpenbart ingen avhandling om predestinasjonen, langt mindre om dobbelt predestinasjon; han skriver om *de troendes* forutbestemmelse for å oppmuntre til fortsatt tillit til Guds løfter.<sup>158</sup> Men om Paulus nå faktisk *lar* det gå frem at de som først er blitt utvalgt, også *må* komme til tro, så *er* dette viktig: Da tør han samtidig ha regnet ut at dette bare kan gjelde noen, all den tid ikke alle kommer til tro. Og da er også dobbelt predestinasjonsteologiske slutninger forsvarlige.<sup>159</sup> De troendes aktivitet ("elske Gud", v. 28a) kan i så fall vanskelig settes opp mot dette, og bør heller – om vi skal forene disse elementene – sees innlemmet i en kompatibilistisk ramme, slik f.eks. Volf altså mente (se ovenfor). Det sentrale spørsmålet er altså stadig vekk om logikken i den gylne kjede viser at progresjonen fra utvelgelse og fremover er absolutt ubrytelig.

#### 4.3.1 Ingen gyllen kjede? (Eskola)

Det hevder T. Eskola i et nyere bidrag at den ikke *gjør*.<sup>160</sup> Det er nemlig ikke slik at utvelgelse og forutbestemmelse skal innordnes (logisk og temporalt) *før kallet* i det hele tatt.

---

<sup>158</sup> Se f.eks. Wiederkehr, *Berufung*, 163, n. 1. Larsson ser hos Paulus en delvis gjennomført predestinasjonstenkning, *Christus*, 295–302. Bouwman vil bare høre tale om en *følelse* av å være utvalgt ("gevoel van uitverkiezing") som imidlertid ikke kan gjøres til "theologisch systeem", *Romeinen*, 265. En intern inkonsistens mellom predestinasjon og menneskelig frihet antas av f.eks. Kuss, *Römerbrief III*, 648, og mellom individuell utvelgelse og allmenn frelsesvilje av Liechtenhan, *Vorherbestimmung*, 37, n. 1.

<sup>159</sup> Luz påpeker korrekt at versenes positive vinkling ikke kan fortelle at Paulus bare kjente en positiv (eller enkel) predestinasjon, *Geschichtsverständnis*, 254, n. 95.

<sup>160</sup> Eskola, *Theodicy*, 166–177.188.

Frelsesveien som skildres i versene, begynner nemlig først *ved kallet*; det eneste som kan tenkes å ligge forut for dette, er en allmenn frelsesplan. Eskolas argumentasjon kan gjengis slik:

(I) Eskola mener at teksten selv forteller hvordan “election and calling are *completely identified* (...). In verse 28 Paul first mentions the calling and afterwards describes those *who have been called* as ‘the elected ones’ (v. 29a)”.<sup>161</sup> Det er altså *i egenskap av* å være blitt kalt (v. 28b) – Eskola tenker på de troende – at mennesket er utvalgt og forutbestemt til frelse (v. 29). “The prefix *προ-* is thus not in itself a sign of a temporal eclectic election, which took place ‘beforehand’.”<sup>162</sup>

(II) I v. 30a finnes det ingen kjede som “proceeds from predetermination to calling and only thereafter to justification”; v. 28b–30a skal nemlig ha en “evident chiasmic structure”.<sup>163</sup> Her tenker Eskola åpenbart på at ord knyttet til kall (*κλητός*, v. 28b) og utvelgelse/forutbestemmelse (*προγινώσκειν, προορίζειν*, v. 29a) gjentas i motsatt rekkefølge i v. 30a (*προορίζειν, καλεῖν*). Denne (kiasmiske) strukturen skal vise at forholdet mellom forutbestemmelse og kall i v. 30a må være det samme som i begynnelsen av kiasmen, altså v. 28b–29a (sml. trinn I): Det er ikke utvalgte og forutbestemte personer som kalles; det er kalte personer som utvelges og forutbestemmes. En fremadskridende kjedeslutning finner Eskola således først i 30b (f.o.m. *ἐκάλεσεν*), altså fra kall via rettferdiggjørelse til herliggjørelse.

Eskolas analyse er komplisert og lite overbevisende. At det er de kalte (v. 28b) som ganske riktig sies å være utvalgt i v. 29, utelukker jo ikke at en guddommelig (individuell) utvelgelse ligger forut for kallet, slik forstavelsen *προ-* klart legger opp til. Trinn (II) er også problematisk: Noen “åpenbar kiasme” kan det ikke være tale om mellom v. 28b–29a og v. 30a. Det er dermed ekstra usikkert at det logiske (“identiske”) forholdet mellom forutbestemmelse og kall i v. 30a skal forstås slik Eskola mener (dette var allerede usikkert i v. 28f./trinn I). Eskola tar intet hensyn til det tydelige skillet mellom v. 28 på den ene side og v. 29f. på den annen.<sup>164</sup> Sistnevnte har en ensartet grammatisk struktur som tydelig legger opp til å lese hele v. 29f. i sammenheng (*οὐς ... οὐς ... οὐς*). Da blir det naturlig å begynne den tankemessige progresjon allerede i v. 29a (fra og med utvelgelsen) og ikke først i v. 30b (fra og med kallet).

---

<sup>161</sup> Ibid., 170, min uth.

<sup>162</sup> Ibid., 171. Eskola ser ut til å stå for en kollektiv utvelgelse, se 2.2 og 6.2.5.

<sup>163</sup> Ibid., 173, n. 29; sml. 167f.173.

<sup>164</sup> Eskola mener teksten stammer fra Paulus’ hånd, ikke tradisjonen, *ibid.*, 167, n. 7, men det løser ikke problemet.



Nå er spørsmålet om en lesning som *tar* hensyn til denne progresjonen, fører til en dobbelt predestinasjonsteologi. Det mener tydeligvis Eskola.<sup>165</sup> Vi så ovenfor at ἐδόξασεν i v. 30 trolig ikke omtaler den eskatologiske herliggjørelse direkte, men at vi likevel ville vi få sterke signaler om en predestinasjon dersom det går frem at de ting som faktisk omtales i den gylne kjede – altså først og fremst rettferdiggjørelsen –, *følger med nødvendighet av utvelgelsen*. Men det er det som er spørsmålet.

### 4.3.2 Den gylne kjede: Hvem er “de”?

Volf hevdet altså at teksten *motsetter* seg lesninger som tillater soteriologisk kontingens; progresjonen i kjeden skal være urokkelig.<sup>166</sup> Dette er det etter min mening umulig å si noe om. Det blir klart om vi spør *hvem* det nå egentlig er som omtales som utvalgte (fra evighet) i v. 29f. Her utgjør 3. person-formen utvilsomt en viktig motivasjon for predestinasjonsteologiske lesninger. Versene leses da som en slags rapport om hva som er skjedd med et ikke oppgitt, men likevel på forhånd fastlagt antall utvalgte: (Alle) dem Gud utvalgte på forhånd, (alle) dem kalte og rettferdiggjorde han osv. Fordi alle utvalgte ble troende, kan det ganske riktig se ut til at de *også måtte bli det*, siden ingen falt fra underveis. Da har vi altså et grunnlag for predestinasjonsteologi.

En første observasjon er imidlertid at verbene for kall og rettferdiggjørelse står i aorist (ἐκάλεσεν og ἐδικαίωσεν). Det betyr at de som ble utvalgt, *allerede* er kalt og rettferdiggjort osv. Dermed kan Paulus ikke ha talt om *alle* (fra evighet) utvalgte, heller ikke alle de utvalgte som skulle komme til tro i Rom (med mindre han hadde utelukket flere omvendelser). Han må tale om dem av de utvalgte som allerede er kommet til tro. Som vi skal se, gjør dette en predestinasjonsteologisk lesning av teksten usannsynlig.

Men først: Det *kan* tenkes lesninger av disse aoristene som går klar av problemet. Hvis aoristene ikke tas som fortidsaorister, men som *gnomiske* aorister (med tidløs-presentisk betydning),<sup>167</sup> endres bildet. Versene ville da kunne tolkes som en beskrivelse av hva Gud *gjør* med (alle) dem han har utvalgt, og det ville gjøre en predestinasjonsteologisk tolkning mulig. Men sannsynlig er en slik lesning ikke. Hvorfor skulle de tre siste aoristene med ett forstås som gnomiske, når de to første aoristene (utvelgelse og forutbestemmelse) må referere til fortidige handlinger?<sup>168</sup>

---

<sup>165</sup> Ibid., 177.

<sup>166</sup> Volf, *Paul*, 13, n. 29; tilsv. Martin, “Sovereignty”, 454f.

<sup>167</sup> Slik Ridderbos, *Romeinen*, 197.

<sup>168</sup> Sml. Jervell, *Imago*, 273: “Den Aorist [ἐδόξασεν] hier gnomisch zu verstehen, ist völlig verfehlt.”

Usannsynlig er det også at aoristene er brukt med utkikkspunkt fra fullendelsen og bakover. Dette er anført til aoristen ἐδόξασεν, f.eks. av O. Michel: Paulus “denkt hier doch letztlich von der Vollendung her: vor Gottes Augen ist die Endvollendung jetzt schon geschehen”.<sup>169</sup> Stemmer dette, kunne man på tilsvarende måte også si at Gud *har* kalt, rettferdiggjort og herliggjort alle de mennesker som fra evighet ble utvalgt. Men antagelsen om en slik perspektivveksling er forsert. Perspektivet i teksten for øvrig er entydig *fremadrettet*, med utkikkspunkt fra nåtiden (sml. 8,11.17ff.). Paulus’ tillegg i v. 29b må også ganske klart *skue frem mot* likedannelse med Kristus.

Det er derfor best å lese aoristene som vanlige fortidsaorister. Da vet vi altså at teksten handler om mennesker som er utvalgt, *og som er kommet til tro*.<sup>170</sup> Nå blokkerer nok ikke dette fullstendig for en predestinasjonsteologisk lesning. En må da imidlertid forutsette at de utvalgte det tales om, er avgrenset til en gruppe utvalgte som var ment å nå troen før teksten ble brukt (teksten taler som nevnt bare om mennesker som *er* kommet til tro). Men samtidig må antallet utvalgte være avgrenset *uavhengig* av hvor mange som rent faktisk har vist seg å komme til tro (en vil jo finne ut om utvelgelsen med nødvendighet fører til tro eller ikke, og da må antallet være fastsatt før alle eventuelle jordiske variable kan spille inn). Etter denne implisitte avgrensningen lar man så teksten fortelle at alle som ble utvalgt på forhånd, også kom til tro (og dermed ser det ut til å være umulig å avvise Guds kall).<sup>171</sup>

En slik lesning hviler altså på omstendelige forutsetninger og er usannsynlig, selv om ordlyden ved første øyekast kan se ut til å legge opp til den. Når vi altså vet at teksten dreier seg om mennesker som allerede er kommet til tro, så er det også sannsynlig at omfanget av gruppen utvalgte i teksten *ikke* er avgrenset uavhengig av det faktiske antall troende. Heller er det fra første stund slik at de som omtales som utvalgte, *er de som Paulus vet er troende*. Ordlyden er, når man ser etter, også fullt forenlig med dette (“Dem han utvalgte – underforstått: dere –, dem kalte han osv.”).

Men da faller grunnlaget for predestinasjonsteologiske slutninger bort. En predestinasjonsteologisk lesning beror altså på at antallet mennesker ved hvert ledd i teksten *viser seg* å være stabilt – ingen faller fra underveis i prosessen. Ut ifra det som er sagt ovenfor, kan dette ikke gjøres til et poeng i teksten. Antallet *er* det samme, men det var i

---

<sup>169</sup> Michel, *Römer*, 212; tilsv. Dunn, *Romans* I, 485f.; Wilckens, *Römer* II, 165; Witherington, *Romans*, 230.

<sup>170</sup> Greijdanus leser også fortidsaorister, men mener de refererer til Guds *beslutninger* om hva som *skal* hende, *Romeinen* I, 389. Det er lite trolig, og betyr uansett ikke noe fra eller til i vår sammenheng (forteller teksten ikke at det som ble besluttet, også faktisk ble realisert for alle som beslutningen gjaldt, vet vi ikke at det måtte realiseres).

<sup>171</sup> Volf, *Paul*, 14: Paulus “makes clear that the objects of God’s saving activity are the same from start to finish”.

virkeligheten klart allerede i utgangspunktet: Det er ingen overraskelse at alle som ble utvalgt på forhånd, også er kommet til tro når teksten altså fra første stund handler om mennesker *som man allerede vet er kommet til tro* (det gjelder både for Paulus' bruk av teksten og for bruken i tradisjonen før ham). At antallet utvalgte tilsvarer antallet troende, betyr altså ikke at de utvalgte *måtte* komme til tro. Det foreligger med andre ord intet empirisk grunnlag for å si at kallet må være fullt effektivt. Det eneste vi vet, er at teksten handler om mennesker som *ikke har avvist Guds kall*, for den handler altså bare om troende. Og gir teksten ikke grunnlag for å hevde et fullt effektivt kall, er det heller ikke mulig å si at teksten begrenser antallet (fra evighet) utvalgte *oppad* ("siden noen aldri kommer til tro, kan ikke alle være utvalgt, for da måtte de ha kommet til tro ved et fullt effektivt kall").<sup>172</sup>

Dette bildet endres ikke dersom man ønsker å tolke aoristen ἐδόξασεν (v. 30) proleptisk, noe som altså ville føre til at den kommende herliggjørelse i fullendelsen er nevnt direkte (se ovenfor). Når teksten altså handler om troende, overrasker det ikke dersom en slik eventuell foregripelse gjelder som sikker *forutsatt det man vet om dem teksten handler om*, nemlig at de tror.<sup>173</sup> Noen perseveransgaranti gir altså teksten heller ikke.

### 4.3.3 Tekstens poeng

Teksten forteller altså ikke at *alle utvalgte må bli troende*. Derimot forteller den at *alle troende faktisk ble utvalgt og forutbestemt – men ikke (absolutt) predestinert – til frelse*. Men nå kan man spørre: Hvis det ikke er *sikkert* at de utvalgte når frelsen, hvordan kan teksten være til oppmuntring og trøst? Er det ikke nettopp uvissheten om *troens fremtid* som er problemet?<sup>174</sup> Innvendingen gjenspeiler utvilsomt en utbredt tankegang omkring denne og andre "frelsesvisshetstekster".

Men en slik forståelse tilsvarer ikke argumentasjonens støtretning. Selv om teksten kan tas til inntekt for at Gud *styrker* troen – i alle ting virker han jo med de troende til frelse (v. 28) –, så indikerer dette *ikke* at teksten handler om perseverans. For problemet teksten adresserer, er altså at håpet ikke ser ut til å samsvare med denne verdens empiri. Spørsmålet som følger av dette, dreier seg ikke om perseverans ("kan jeg falle fra?"), men om Guds trofasthet og troverdigheten av troens håp *i det hele tatt* ("fører troen overhodet frem til målet?"). Paulus forsvarer altså at Gud er trofast; kallet og troen er ikke frittsvevende

---

<sup>172</sup> Sml. Dion, "Prédestination", 7.37–39; Ridderbos, *Paulus*, 391. Se videre kap. 6.

<sup>173</sup> Se videre kap. 7.

<sup>174</sup> Slik Müller, *Zuvorersehung*, 22.

tilfeldigheter, men ledd i Guds plan for frelse.<sup>175</sup> Troens håp er pålitelig fordi troen er forbundet med den forutbestemmelse som har ligget innebygget i utvelgelsen helt fra starten.

#### 4.4 Oppsummering

Teksten vitner altså utvetydig om Guds *forutbestemmelse*. Men en (absolutt) *predestinasjonsteologi*, med fullt effektivt kall og perseveransgaranti for de utvalgte, kan den ikke gi grunnlag for. Når teksten handler om (og forsvarer) Guds trofasthet, har vi også en god forklaring på hvorfor fokuset ligger så sterkt på nettopp Gud fra v. 28b. Men da er det også desto mindre grunn til å anta at de samme versene vil benekte menneskelig kontingens i frelsspørsmålet. Hvilken rolle mennesket spiller, er nettopp *ikke* i fokus. Vi får vite at de *troende* vil bli frelst (iallfall så lenge de tror), men vi får ikke vite at visse personer skal bli frelst uansett (og derfor ikke kan miste troen). Til gjengjeld ser Paulus ut til å forutsette at alle mottagerne av brevet skal kunne regne seg som utvalgte (8,29.33). Hvis ikke ville grunnlaget for Paulus' (oppmuntrende) argumentasjon være revet vekk allerede i utgangspunktet. Det er et poeng vi kommer tilbake til.<sup>176</sup>

Når vi nå vet at teksten ikke impliserer predestinasjonsteologi, kan antydningen om en (ikke-predestinert) *human agency* fra v. 28a slippe til igjen. Mennesket ser ut til å inngå i en form for kontingent samvirke. Det samme antyder v. 17: De troende er Guds arvinger og skal få del i herligheten “*så sant* (εἴπερ) vi lider med ham” (min uth).<sup>177</sup> Dette peker i retning av posisjon (3) angående *human agency*.<sup>178</sup> Svært sterke er disse antydningene likevel ikke, og det viktigste blir her den negative konklusjon: Rom. 8,28–30 gir ikke grunnlag for en absolutt og dermed dobbelt predestinasjonsteologi. Stedet gir heller ikke grunnlag for en predestinasjon basert på Guds forutviten om menneskers tro.

---

<sup>175</sup> Sml. Dalmer, “Erwählungslehre”, 198–200; Dunn, *Romans* I, 482.494f.; Liechtenhan, *Vorherbestimmung*, 37.

<sup>176</sup> Se videre kap. 7–8 og etterordet.

<sup>177</sup> Sml. Marshall, *Kept*, 103; Dunn, *Romans* I, 456.

<sup>178</sup> Kap. 3.

## 5 Dobbelt predestinasjon? (Rom. 9–11)

Rom. 9–11, og særlig Rom. 9, er tillagt stor vekt for predestinasjonslæren. Her har vi jo å gjøre med en utvelgelse av bare noen i Israel, og det etter Guds forsett, hans  $\pi\rho\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$  (9,11f.), som vi også støtte på i Rom. 8,28. De som ikke er blitt utvalgt, er isteden blitt forherdet, og styrer tydeligvis mot fortapelsen (9,22). Mange ser her et klart vitnesbyrd om dobbelt predestinasjon.<sup>179</sup> Jeg skal følge en slik lesning i to viktige henseender: Det *er* i disse kapitlene tale om en utvelgelse som gjelder på individnivå, og som angår soteriologien – frelse eller fortapelse. Men dette er ikke ensbetydende med en evig og urokkelig *predestinasjon*; ser man kapitlene i sammenheng, er en slik tolkning usannsynlig.

### 5.1 Kontekst

De troende har løftet om Guds vern og troskap (8,28–39). Men hva med Israels utvelgelse og løfter (9,4f.)? Problemet Paulus må behandle, er Israels overveiende vantro (særl. Rom. 9,31–10,21).<sup>180</sup> Har Gud forlatt Israel til fordel for hedningene (sml. 11,1.18f.)? Spørsmålet har betydning for *evangeliets* troverdighet i det hele: Først når Paulus kan vise at Gud ikke svikter løftene til Israel, er også Guds løfter til de troende helt troverdige (8,28–39).<sup>181</sup> Det er dermed klart at kapitlene ikke er en ekskurs om predestinasjonen som sådan.<sup>182</sup> Det utelukker ikke i seg selv at Paulus har *forutsatt* en (dobbel) predestinasjonslære i det han skrev. Spørsmålet er om vi finner tegn på det, eller om teksten som helhet kanskje heller taler tydelig imot det.

### 5.2 Innledende merknader

Rom. 9–11 er en lang tekst, og vi kan ikke gå nøye inn på alle deler av den. Men det er svært viktig at teksten handler om *Israel* i en spesiell historisk situasjon – nemlig under Guds forherdelse (9,6–29; 11,1–10) –, en situasjon som ifølge Paulus skal endre seg radikalt, nemlig når hele Israel skal bli frelst (11,25f.). På bakgrunn av dette kan vi si følgende:

(I) Når teksten iallfall i utgangspunktet handler om et historisk singulært tilfelle, må tolkningen være varsom med å slutte fra det singulære til det universelle, med mindre det er

---

<sup>179</sup> Se f.eks. Sproul, *Chosen*, 120: “the clearest biblical expression we can find for the concept of double predestination”; tilsv. Dinkler, “Prädestination”, 254; Luz, *Geschichtsverständnis*, 248f.; Maier, *Mensch*, 351–400; Moo, *Romans*, 587f.609.681; Piper, *Justification*, særl. 51–73.217–220; Räisänen, “Analyse”, 2900.2904; Schnelle, *Paulus*, 452: “In Röm 9–11 vertritt Paulus eindeutig eine doppelte Prädestination.”

<sup>180</sup> Hofius, “Evangelium”, 175f.

<sup>181</sup> Niebuhr, *Heidenapostel*, 140.148; Piper, *Justification*, 19.

<sup>182</sup> Lohse, “Prädestination”, 75.

nødvendig. Alle mennesker står nok likt overfor Gud, både som troende (Gal. 3,28) og ikke-troende (Rom. 1,18–3,20). Men det betyr ikke at Gud må handle likt overfor alle mennesker eller alle folk til alle tider. Paulus forteller f.eks. bare at Gud forherder *Israel*, aldri hedningene (sml. 2. Kor. 4.4).<sup>183</sup>

(II) Kan Rom. 9 tolkes på en måte som ikke sperrer for at situasjonen for de forherdede *forandrer seg* (Rom. 11,14.25f.), så må en slik tolkning velges. Hvis det kan vises at Rom. 9 ikke handler om en evig predestinasjon, men om Guds suverene rett til å foreta en soteriologisk brisant “beskjæring” av Israel for en periode – nemlig ved forherdelsen –,<sup>184</sup> da oppstår ingen konflikt med at flere kan komme til tro senere – nemlig når forherdelsen skal oppheves (11,25f.). Da unngås logiske spenninger mellom kap. 9 og 11. At Rom. 9 skal leses sammen med Rom. 11 på denne måten, synes selve argumentasjonsstrukturen i Rom. 11 å legge opp til: Her, i 11,1–10, henter Paulus opp igjen det han beskrev i 9,6–29: suveren utvelgelse av noen.<sup>185</sup> Men så føres tanken umiddelbart videre: Fra 11,11 peker alle piler mot *hele* Israels frelse. Men Guds suverene makt er forutsetning og fellesnevner for det som skjer i begge kapitlene: Den Gud som kunne *iverksette* forherdelsen, kan også *oppheve* den.

(III) Forholdet mellom Rom. 9 og Rom. 10<sup>186</sup> må også nevnes. Uansett hva Rom. 9 innebærer av predestinasjonsteologi eller ikke, så er det tydelig at det er *Gud* som forherder.<sup>187</sup> Hvordan skal dette sees i sammenheng med Israels avvisning av evangeliet, som beskrives i Rom. 10? Ulike fortolkere besvarer spørsmålet ulikt.<sup>188</sup>

O. Hofius ser Israels avvisning av troen i Rom. 10 som *følge* av forherdelsen.<sup>189</sup> Andre ser Rom. 9 og 10 i paradoksal forening: *Både* Guds suverene forherdelse og menneskets frie avvisning hører med til forklaringen på Israels vantro, uten at dette nødvendigvis kan forklares nærmere innenfor rammene av vår logikk.<sup>190</sup> Atter andre forstår Israels avvisning av evangeliet som forherdelsens bakgrunn eller foranledning.<sup>191</sup>

---

<sup>183</sup> Wolter, *Paulus*, 82. Se videre 6.1.4.

<sup>184</sup> Sml. Ridderbos, *Paulus*, 384f.; idem, *Romeinen*, 229f.

<sup>185</sup> Sml. Räisänen, “Analyse”, 2912.

<sup>186</sup> Rom. 9,30 innleder en avslutningsdel i Rom. 9, men står tematisk i sammenheng med Rom. 10, Wilckens, *Römer II*, 211. “Rom. 10” betyr her 9,30–10,21.

<sup>187</sup> Rom. 9,17f.; 11,8 viser klart at forherdelsen må forstås som aktiv gudshandling, sml. Dunn, *Romans II*, 554: “make stubborn”. Se nedenfor til 9,22.

<sup>188</sup> Se Röhlers oversikt, *Prädestination*, 99–112.

<sup>189</sup> Hofius, “Evangelium”, 181f.; idem, “Röm. 9,30–33”, 165f.; tilsv. Maier, *Mensch*, 384–392; Schmidt, *Römer*, 182f.

<sup>190</sup> F.eks. Althaus, *Wahrheit*, 624; Caird, “Predestination”; Dinkler, “Prädestination”, 258; Kuss, *Römerbrief III*, 665f.743.782; Mayer, *Heilsratschluß*, 245.313 og nylig Mulder, *Israël*, se n. 271.

<sup>191</sup> F.eks. Melancthon, *Romans*, 191–193; Marshall, *Kept*, 104; Moe, *Romerne*, 446f.458f.; Ridderbos, *Paulus*, 385; Weiß, *Römer*, 471.474; van Bruggen, *Romeinen*, 132.141.156, og tydeligvis også Lohse, “Prädestination”, 77; Wilckens, *Römer II*, 211.240.261 med n. 1172.

Sistnevnte synspunkt deler jeg grunnleggende sett, men vel å merke på en måte som ivaretar Guds suverenitet. Denne kan nemlig ikke oversees; Paulus forsvarer med alle tilgjengelige midler Guds rett til å forherde hvem han vil, og spare hvem han vil (9,14ff.). Det kommer vi straks tilbake til. Men her er følgende presisering viktig: At Gud slik forbarmer seg og forherder *suverent*, betyr ikke at dette skjer *uten foranledning* eller utløsende årsak. Jeg vil forsvare tanken om at forherdelsen i Rom. 9 skal sees som Guds *reaksjon* på at (hele) Israel først avviste Kristus og evangeliet. Paulus behandler altså i utgangspunktet Israel som en enhetlig størrelse som avviste Guds kall (Rom. 10).<sup>192</sup> Det *suverene* i Guds inngripen viser seg når han forherder mange, men samtidig sparer andre (som like godt kunne bli forherdet), og kaller disse til tro. Forherdelsen distribueres altså ikke “rettferdig” ut ifra hvem som er kommet til tro, og hvem som ikke er det; *det* ville bryte med suverenitetstanken. Når forherdelsen foreligger, sperrer den for trostilegnelsen *i det videre* (altså “etter” Rom. 10). Forherdelsen forklarer på denne måten ikke den opprinnelige avvisning av evangeliet (Rom. 10), men at vantroen ennå består. En slik kronologi (Rom. 10 reelt sett før 9, deretter 11) løser opp logiske spenninger mellom forherdelse og selvvalgt avvisning i Rom. 9–10. Vel å merke er en slik kronologi ikke helt avgjørende i vår sammenheng. Dersom forherdelsen, med Hofius, skulle ha forårsaket avvisningen av evangeliet hele veien (inkludert i Rom. 10), så er den stadig vekk noe som kan oppheves innenfor Paulus’ generasjon, slik Paulus så det (11,25f.). Da kan situasjonen for de forherdede endres grunnleggende, og da vitner Rom. 9 ikke om dobbelt predestinasjon.

(IV) Punktene (II–III) baserer seg på at Paulus faktisk kan leses som logisk konsistent. Det bør vi forsøke på ettersom vi har å gjøre med tre eksplisitt sammenvevde bolker (9,30: “Hva skal vi *så* si?” (Τί οὖν ἐποῦμεν)<sup>193</sup>; 11,1: “Jeg spør *så*” (Ἀέγω οὖν), min uth.). Jeg nevnte også sammenhengen mellom Rom. 9 og 11,1–10. *Kan* kapitlene tolkes på logisk sammenhengende måte, har vi samtidig god grunn til å gjøre det.<sup>194</sup>

### 5.3 Utlegning, Rom. 9,1–29

#### 5.3.1 En majoritet avskåret fra frelse (9,1–13)

Paulus konstaterer med smerte (v. 2f.) at de fleste i Israel ikke tror. Han skulle selv “gjerne vært forbannet og skilt fra Kristus” (ἠὺχόμεν γὰρ ἀνάθεμα εἶναι, v. 3) om det kunne forandre

<sup>192</sup> De som kom til tro alt fra starten (Mark. 1,17f. m.fl.), er utenfor synsfeltet, men kan være antydnet i Rom. 10,16, hvor det sies at “ikke alle” (= kun få) kom til tro, se nedenfor.

<sup>193</sup> Frasen innleder en konklusjon eller oppsummering, Cranfield, *Romans II*, 506; Käsemann, *Römer*, 265.

<sup>194</sup> Sml. Moe, *Romerne*, 416; Lohse, “Prädestination”, 77. Räsänen mener derimot at kapitlene representerer tre innbyrdes uforenlige løsningsansatser til samme problem, “Analyse”, særl. 2930–2933. Se også kap. 1.

situasjonen.<sup>195</sup> Bruken av ordet ἀνάθεμα (‘forbannet’) viser fra første stund hvilket soteriologisk alvor vi har å gjøre med her (sml. 1. Kor. 16,22; Gal. 1,8f.).<sup>196</sup> Frelsen nås gjennom troen (Rom. 1,16f.; 3,21f.; 10,2–13), og Israels problem er mangelen på begge deler.<sup>197</sup> Og dette skjer med det Israel som *har* Guds løfter! For like mye som Paulus’ samtidige, hans “søsken”, er israelitter, like mye er (fremdeles) løftene deres (οἴτινές εἰσιν Ἰσραηλιταί, ὧν (...) αἱ ἐπαγγελίαι, v. 4; sml. 11,28f.).<sup>198</sup>

Fra 11,11 skal det altså bli klart at denne situasjonen skal forandre seg. Gud har i sinne å frelse “hele Israel” (11,25f.). Det tilhører imidlertid *annet* trinn i fremstillingen. Først må Paulus forsvare Guds rett til å forherde store deler av det utvalgte folk Israel, til tross for løftene. For det er en forherdelse som leder de forherdede mot fortapelsen (9,22), så lenge forherdelsen varer. Det forsvarer Paulus slik:

Gud har *ikke* sviktet sitt “ord” til folket – altså sin utvelgelse (11,1f.) og frelsesløfter fra gammel tid<sup>199</sup> – selv om han bare har latt en del av folket komme til tro (9,6). For hvem har sagt at Gud må oppfylle de løftene Israel har som folk, for hvert individ (9,6–29; sml. 11,1–10)? Nei, løftene er oppfylt også når bare en liten minoritet av folket, det “virkelig[e] Israel” (9,6; sml. 11,5.7), er kommet til tro. Gud konstituerte jo Israel på lignende måte allerede fra begynnelsen av. Utvalgt ble Isak, men ikke Ismael; utvalgt ble Jakob, men selv ikke *tvillingen* Esau (v. 9–13). Isak og Jakob representerer altså det troende Israel; de troende er, som Isak, “barn ut fra løftet” (v. 8; sml. Gal. 4,28).<sup>200</sup>

Ser vi nærmere på utvelgelsen av Jakob fremfor Esau (v. 10–13), så var det ikke bare slik at dette *skjedde*. Det settes også i direkte forbindelse med rettferdiggjørelseslæren: Måten Jakob ble utvalgt på – før brødrene var født, og (dermed) før de hadde gjort godt eller ondt –, sikret at Guds “utvelgelsesforsett” (ἡ κατ’ ἐκλογὴν πρόθεσις, v. 11, min overs.) kunne bestå, nemlig det forsett som er forbundet med og realiseres ved Guds utvelgelse,<sup>201</sup> og som går ut på at utvelgelsen ikke beror på gjerninger (οὐκ ἐξ ἔργων), men bare på Guds kall (sml. ἐκ τοῦ

---

<sup>195</sup> Käsemann, *Römer*, 246: “ernst gemeinte[r], aber unrealisierbare[r] Wunsch”.

<sup>196</sup> Cranfield, *Romans II*, 457: “ἀνάθεμα εἶναι clearly means ‘to forfeit final salvation’”; tilsv. Moe, *Romerne*, 376.

<sup>197</sup> Tanken om en jødisk *Sonderweg* utenom troen må avvises, se til 11,25f. nedenfor.

<sup>198</sup> Zahn, *Römer*, 432. Slik også Piper, *Justification*, 24, men se n. 307 nedenfor.

<sup>199</sup> Hofius, “Evangelium”, 178f.; Hvalvik, *Romerbrevet*, 70.

<sup>200</sup> Sml. Moe, *Romerne*, 384.

<sup>201</sup> Wilckens, *Römer II*, 191: “Erwählungsvorsatz”; sml. Lietzmann, *Römer*, 90: “Der mit Auswahl (verfahrende) Ratschluß Gottes”; tilsv. Hofius, “Evangelium”, 181; Käsemann, *Römer*, 252; Moe, *Romerne*, 387. Se nærmere om denne frasen, 6.2.2.



καλοῦντος, v. 12).<sup>202</sup> Guds utvelgelse er uavhengig av opphav og lovoverholdelse og bryter suverent med forventningen om rettferdighet for Gud på fedrearens (v. 7) og lovens grunn (v. 12, sml. v. 16).<sup>203</sup> Det kan den fordi den har nådekarakter, den er fri (sml. v. 16). På denne måten får Paulus koblet en begrenset utvelgelse sammen med et soteriologisk sentralprinsipp. Dette skal åpenbart ha relevans for Israel i Paulus' samtid. Men sier Paulus dermed at frelsen er *predestinert* for noen og ikke for andre? Det kommer vi tilbake til nedenfor. Uansett har utlegningen hittil vist at Gud iallfall foreløpig har utskilt bare en mindre gruppe mennesker i Israel til frelse. Det åpner for mulige innvendinger, som Paulus tar opp – og avviser.

### 5.3.2 Ingen rettferdighet hos Gud? (9,14–18)

Hvordan kan en Gud som bare utvelger *noen* (9,6ff.), være rettferdig (v. 14)? Urettferdigheten synes jo innlysende, særlig på bakgrunn av Guds pakt og løfter til Israel (sml. 9,4f.).<sup>204</sup> Det er den ifølge Paulus *ikke* (μὴ γένοιτο, v. 14b). Når Gud i det hele tatt lar noen komme til tro, så handler han *miskunnelig*. V. 15 slår fast at Gud “vil vise miskunn (ἐλεῆσω) mot den jeg miskunner meg over” (NB88). Sitatet er fra 2. Mos. 33,19 (LXX) og ligger i kjølvannet av gullkalveepisoden. Gud forbarmer seg over et Israel som på forhånd har gjort seg skyldig overfor Gud (sml. v. 16f.).<sup>205</sup> Vi finner her det første hint om at Guds forherdelse skjer som reaksjon på at Israel først har syndet. Derfor er utvelgelsen miskunnelig snarere enn vilkårlig. Men like fullt: Guds nåde er fri; Gud forbarmer seg over den han vil; det kommer ikke an på den som “vil” eller “løper” (NB88, ὁ θέλων, ὁ τρέχων, v. 16; sml. v. 12).<sup>206</sup> Motsatt kan Gud også *forherde* nøyaktig den han vil (v. 18). Som eksempel på dette trekkes Faraos forherdelse frem (v. 17).

<sup>202</sup> Poengterer Paulus at utvelgelsen skjedde *før* alt mennesket gjør, så må det bety: *uavhengig* av alt mennesket gjør. Tanken om utvelgelse på bakgrunn av *forutsett tro* (se kap. 4) går dermed imot teksten, Calvin, *Römer*, 172; sml. Moo, *Romans*, 582f.; Piper, *Justification*, 51–53.

<sup>203</sup> Sml. Hofius, “Evangelium”, 179f. Her må det såk. **New Perspective on Paul (NP)** nevnes, som har betont *nådekarakteren* også i jødisk religion på Paulus' tid. Når Paulus forkaster rettferdighet ved loven eller ved gjerningene, så er det ifølge NP ikke en hektisk gjerningsrettferdighetsreligion han retter skytset mot, men en minutiøs overholdelse av Moseloven hos jødekristne. Dette reiste skranker mot hedningekristne i menighetene. Poenget henter særlig støtte i Gal. 2,11ff., se f.eks. Dunn, “New Perspective”. Men dette utelukker ikke at Paulus samtidig lodder dypere når han avviser rettferdighet ved loven og ved gjerningene; dette står i helt symmetrisk opposisjon til rettferdighet ved tro, som et soteriologisk enten–eller, Rom. 3,19–22; 4,4f.; Fil. 3,9 og også f.eks. i Gal. 3,9f.21f., sml. Sandnes, *Fylde*, 162–169; Stuhlmacher, *Theologie I*, 238–242.263; Landmesser, “Paulus”, 402–405. Ved vårt sted forutsettes nettopp jødernes mangel på den eneste vei til frelse, troen på Kristus (Rom. 9,2f.; 10,1). I *negativ kontrast* til dette ser Paulus lovoverholdelsen som et fattig og fåfengt forsøk på å bygge “egen rettferdighet” (10,3; sml. Fil. 3,7–10); menneskets iboende syndighet garanterer allerede i utgangspunktet havari for enhver ambisjon i denne retning (Rom. 3,19; 7,7–24; 8,3).

<sup>204</sup> Sml. Moo, *Romans*, 591; Wilckens, *Römer II*, 199.

<sup>205</sup> Wright, *Romans*, 638; idem, “Climax”, 238f.; Leenhardt, *Romains*, 144.

<sup>206</sup> Løpsmetaforen i f.eks. 1. Kor. 9,24–27; Fil. 3,12–21 står vel å merke i positiv soteriologisk sammenheng. Der det *gjenfødte, nyskapte* menneske løper i Åndens kraft (sml. 2. Kor. 5,17), er løpet meningsfylt, se videre 7.6f.

Leser vi den gammeltestamentlige fortelling uten å sondre mellom litterære sjikt, er det gode grunner til å mene at Faraos påkaller seg Guds vrede ved først å avvise Mose krav om at folket skal reise ut (2. Mos. 5,2). Selv om forherdelsen var varslet tidligere (4,21), sies den nemlig ikke å inntreffe før i 2. Mos. 7,13,<sup>207</sup> og det gjør heller ikke de undrene som forherdelsen skulle ledsages av (se 3,19f.; 4,21; 7,3 med 7,10). Forherdelsen, om enn forutsagt, synes å låse Faraos i den motstand han først hadde lagt for dagen selv.<sup>208</sup>

Men kanskje har Paulus endret på denne forståelsen? Når Paulus i Rom. 9,17 siterer fra 2. Mos. 9,16 (LXX), endrer han nemlig ordlyden. Der LXX forteller at Faraos ble *bevart* eller *utholdt* (sml. διατηρήθης), skriver Paulus at Gud *oppreiste* ham (sml. ἐξήγειρα).<sup>209</sup> Verbet ἐξήγειρα kan forstås på mange måter: ‘vekke; vekke opp fra døden; reise opp; la noen tre frem’.<sup>210</sup> Ifølge H. Ridderbos taler Paulus her om en oppreisning “uit de vorige plaag”, med andre ord slik at Faraos fortsatt fikk leve.<sup>211</sup> Meningen blir her grunnleggende sett den samme som i LXX.

Men når Paulus nettopp *ikke* beholder LXX-versjonen uendret, så er det trolig for å få frem et annet innhold enn at Faraos bare blir holdt i live. En god mulighet er at Gud *ved forherdelsen* vekket opp Faraos til en motstand som ble sterkere enn den ellers ville ha blitt;<sup>212</sup> ἐξήγειρα går da på forherdelsen selv (sml. v. 18).<sup>213</sup> Men bruken av ἐξήγειρα i LXX for øvrig tilsier nok likevel en noe annen betydning: Gud reiste opp Faraos *til regjeringsmakt*, lot ham tre frem på den historiske scene (sml. Jer. 27,41; Hab. 1,6; Sak. 11,16 LXX).<sup>214</sup> Dette kunne tale for at forherdelsen var innarbeidet i Guds plan fra starten av, og ikke (kontingent) utløst av Faraos ulydighet: Gud oppreiste jo Faraos for å vise sin makt på ham, og det kunne vanskelig skje uten forherdelsen (sml. 2. Mos. 10,1f.).<sup>215</sup> Nå forteller ikke Paulus hva som skjedde med Faraos senere, men en kunne videre også tenke at Gud oppreiste Faraos *kun med den hensikt å knuse ham*; noen lykkelig slutt er iallfall ikke antydning. Slik lest kunne versene tale for predestinasjonsteologi.<sup>216</sup> En samlet lesning av Rom. 9–11 (se nedenfor) gjør det likevel mer nærliggende å se et mer begrenset poeng i Faraos-historien, nemlig Guds rett til å *forherde selv den han selv har innsatt*. Når Paulus trekker konklusjonen fra Faraos-eksempelet

<sup>207</sup> NO11: “Men faraos hjerte var ubøyelig.” Men bak dette skimtes Guds forherdelse, sml. 4,21; 7,3.

<sup>208</sup> Sml. Chisholm, “Hardening”, særsl. 416f.428f.; se også Str-B III, 269; Ap. gj. 7,18–34.

<sup>209</sup> Se videre Koch, *Schrift*, 112.150f.

<sup>210</sup> Se Bauer, *Wörterbuch*, s.v. “ἐξήγειρα”.

<sup>211</sup> Ridderbos, *Romeinen*, 216; tilsv. Wright, *Romans*, 639.

<sup>212</sup> Sml. særsl. 2. Mos. 9,27–10,1; 10,16f.20; 10,24.27.

<sup>213</sup> Slik Maier, *Mensch*, 371.

<sup>214</sup> Cranfield, *Romans II*, 486f.; Käsemann, *Römer*, 256, sml. NO11: “Jeg lot deg stå fram (...)”

<sup>215</sup> Sml. Piper, *Justification*, 168f.

<sup>216</sup> Således ser Käsemann her “de[n] prädestinerende[n] Gotteswille[n]” i aksjon, *Römer*, 256; tilsv. Hofius, “Evangelium”, 180; Räisänen, *Hardening*, 81f.

(v. 18), så er jo poenget nettopp Guds rett til å *forherde* hvem han vil. Og forherdelsen trenger ikke å ha noe med predestinasjon å gjøre.

### 5.3.3 Israel er forherdet av Gud (9,19–29)

Men størstedelen av Israel er altså forherdet. Hvordan kan Gud tilregne dem skyld, han som selv har forherdet dem (v. 19)? I synsfeltet står allerede forherdelsens naturlige følge, nemlig undergang i vantro (v. 22).<sup>217</sup> Mot slike skjebnesvangre utsikter kan Paulus bare slå innvendingen til jorden med en henvisning til Guds allmakt *som skaper*: Som en pottemaker har Skaperen rett til å gjøre med skapningen (karene/krukkene) som han vil (v. 21). Hvordan skulle skapningen da kunne protestere (v. 20)?

Guds handling, altså forherdelsen, har åpenbart betydning for frelse eller fortapelse. Pottemakerlignelsen selv taler nok bare om kar laget til “fint bruk” og “simplere bruk” (v. 21). Men v. 22 viser tydelig hva det egentlig dreier seg om, nemlig fortapelse, å “gå til grunne” (ἀπώλεια, sml. Fil. 3,19), og frelse, “herligheten” (δόξα, sml. Rom. 8,17f.).<sup>218</sup> Med dette knyttes pottemakerbildet helt opp den samtidige situasjonen i Israel. Helt tydelig blir dette i v. 24, hvor Paulus taler om karene som er forberedt til herlighet, i vi-form: “Også oss har han kalt til å være slike krukker.”<sup>219</sup>

Guds rolle i dette må drøftes nærmere. V. 22 kan tolkes på to måter, avhengig av hvordan man leser det adverbiale partisipp θέλων (“ønskende, villende”): (1) konsessivt eller (2) kausativt. Med (1) får vi at Gud, *selv om* han ville vise sin vrede og sin makt, bar vredens kar i stor langmodighet.<sup>220</sup> Med (2) får vi derimot at Gud gjorde det samme *fordi* han ville vise sin vrede osv. Den nære forbindelsen til v. 17f.<sup>221</sup> styrker tolkning (2): Der handlet Gud mot Faraos *for* å vise sin makt på ham. Av samme grunn velger Gud nå i langmodighet (μακροθυμία) å bære vredens kar, som er blitt forherdet, slik Faraos var det.<sup>222</sup> At langmodigheten da ikke blir udelt nådig – de forherdede styrer mot fortapelsen –, kan ikke sperre for denne lesningen.<sup>223</sup> I teksten som sitatet i v. 17 er hentet fra, 2. Mos. 9,16 (LXX),

<sup>217</sup> Dette gjelder altså så lenge forherdelsen vedvarer (“frem til” 11,25f.). Kanskje forteller Rom. 11,14 i tillegg at forherdelsen, også *mens* den vedvarer, ikke *nødvendigvis* må føre til fortapelse for de forherdede (se nedenfor). Men forherdelsen er like fullt en årsak til fortapelsen.

<sup>218</sup> Dunn, *Romans* II, 560f.

<sup>219</sup> Fortidsformen “bar” (aor. ἤνεγκεν) i v. 22 overrasker noe, men at versene skal appliseres på de to gruppene i Paulus’ Israel, er klart; mot Luz, *Geschichtsverständnis*, 245 med n. 67. Hvorfor skulle Paulus ellers gå inn på dette? Sml. Wilckens, *Römer* II, 203.

<sup>220</sup> Slik f.eks. Moe, *Romerne*, 401; slik også NO11.

<sup>221</sup> Sml. ἐνδείκνυσθαι (v. 17.22), videre δύναμις (v. 17) og δυνατόν (v. 22).

<sup>222</sup> Sml. Dahl, “Future”, 145; Michel, *Römer*, 243f., n. 4; Zahn, *Römer*, 459f.

<sup>223</sup> Mot Moe, *Romerne*, 401, som likevel, og etter mitt syn korrekt, påpeker at langmodigheten her *ikke* skal sees som en åpning for omvendelse (ulikt Rom. 2,4); mot Cranfield, *Romans* II, 495; Jewett, *Romans*, 596; Wright, *Romans*, 641f.688. Rom. 2,4 gjelder *generelt* (1,18–2,16, særl. 2,1: “du menneske”), men derfor ikke

viser Gud implisitt den samme ulykkesvangre tålmodighet ved å utholde den forherdede Farao som en “motspiller” som ennå gis spillerom. Tolkning (2) styrkes ytterligere av at Paulus introduserer den positive hensikt i v. 23 med et “og” (καί): Gud handler slik han gjør, *også* for å gjøre kjent sin herlighet for dem han ville vise godhet. Det er derfor sannsynlig at også det som står *foran* dette “og”, på tilsvarende måte angir en hensikt.<sup>224</sup> Gud bærer altså de forherdede mot undergangen fordi han ville (θέλων) vise sin vrede, *og* for å (καὶ ἵνα) gjøre kjent sin herlighet osv.

Forbindelsen til v. 17f. forteller også mer: Der var det klart at Gud forherdet Farao. På samme måte er vredens kar, de ikke-utvalgte i Israel, etter alt å dømme “gjort ferdige” (NB88, κατηρτισμένα) til undergang av Gud selv – ved forherdelsen. Det er altså naturlig å se Gud som logisk subjekt for partisippet κατηρτισμένα. Gud er da også subjekt for προετοιμάζειν, ‘klargjøre på forhånd’ (v. 23), som handler om de troende i Israel og står parallelt til καταρτίζειν i v. 22. Gud ikke bare bærer de forherdede mot undergangen; han har også selv gjort dem ferdige til det ved forherdelsen.<sup>225</sup> Protesten i v. 19 er helt forståelig: Hvordan kan Gud tillegge de forherdede skyld?

Men et viktig spørsmål som Rom. 9 ikke behandler, er hvordan de forherdede *i første omgang havnet i den situasjon at de ble forherdet*. Det er påfallende at Paulus bruker to ord med ulik “forutbestemmelsesgrad” i v. 22f. De troende har Gud på forhånd klargjort (προητοίμασεν) til herlighet. Det står for Guds evige forutbestemmelse til frelse (sml. Rom. 8,29f.).<sup>226</sup> Vredens kar er derimot altså bare “gjort ferdige” til undergang; betydningselementet ‘på forhånd’ mangler.<sup>227</sup>

Verbet καταρτίζειν brukes i mange sammenhenger om en handling som utføres på allerede foreliggende (person)størrelser (1. Kor. 1,10; 2. Kor. 13,11; Gal. 6,1; 1. Tess. 3,10).<sup>228</sup> Dette – samt at καταρτίζειν ikke brukes i gammeltestamentlige pottemakerstekster<sup>229</sup> – taler for at ordvalget er helt bevisst, og at opposisjonen til προητοίμασεν er ment nøyaktig

---

nødvendigvis under forherdelsen (som sperrer for troen); Israels omvendelse (11,14.25f.) er foreløpig utenfor synsfeltet. Sml. også Wilckens, *Römer* II, 204.

<sup>224</sup> Sml. Mayer, *Heilsratschluß*, 203; Wilckens, *Römer* II, 204.

<sup>225</sup> Sml. Mayer, *Heilsratschluß*, 204f.; Dunn, *Romans* II, 560. Cranfield fjerner seg for mye fra konteksten når han leser partisippet som rent adjektivisk (‘klar, ferdig’), *Romans* II, 495f. FC avviser at Gud har forberedt vredens kar til undergang, og ser isteden *mennesket* som logisk subjekt for partisippet κατηρτισμένα (XI,79–81). Det er språklig fullt mulig, men også usannsynlig i sammenhengen. FC vet for øvrig godt at Gud kan forherde (XI,57ff.), og poenget med å “frikjenne” Gud her er utvilsomt å unngå at Gud sees som fortapelsens *dypeste og predestinerende årsak*. Men det trenger han ikke å være selv om han er logisk subjekt for denne ferdiggjøringen til fortapelse – altså forherdelsen –, se nedenfor.

<sup>226</sup> Wilckens, *Römer* II, 205.

<sup>227</sup> Cranfield observerer forskjellen til 2. Kor. 9,5 (προκαταρτίζειν), *Romans* II, 495.

<sup>228</sup> Dunn, *Romans* II, 559f.; Jewett, *Romans*, 596; Zahn, *Römer*, 460f.

<sup>229</sup> Her forekommer πλάσσειν, ποιῆν m fl. (se Jes. 29,16; 45,9; Jer. 18,3–6; Visd. 15,7; Sir. 33,10–13 LXX).

slik den ser ut.<sup>230</sup> Nå som Paulus nærmer seg v. 24, hvor situasjonen i hans samtid omtales direkte, er dette ordvalget desto mer interessant. Det antyder at Guds “ferdiggjøring” til fortapelse – altså ved forherdelsen – kom som reaksjon på ulydighet. At Gud er logisk subjekt for *κατηγερισμένα*, innebærer med andre ord ikke at vredens kar er *predestinert* til undergang.<sup>231</sup> Dette støttes også av sitatene fra Jes. 10,22f. og 1,9 i v. 27–29. Her fortelles det hvordan bare en rest skal bli igjen i Israel. Sitatenes kontekst antyder at dette er straff for Israels egen ulydighet i forkant (sml. Jes. 9,8ff.; 1,2ff.).<sup>232</sup> Før vi ser nærmere på dette (Rom. 10), samler vi trådene fra Rom. 9.

#### 5.4 Diskusjon: Predestinasjon i Rom. 9?

Rom. 9 har åpenbart potensial for en klassisk predestinasjonsteologisk tolkning. Det er – kanskje ikke minst derfor – også lansert helt andre måter å forstå utvelgelseshandlingen i dette kapittelet på. Vi ser på de to viktigste.

##### 5.4.1 Utvelgelse til frelseshistorisk oppdrag?

Mange ser utvelgelsen av Isak og Jakob som bilder på en utvelgelse til bare et (*frelses*)historisk oppdrag, uten at dette angår soteriologien direkte. F.-J. Leenhardt hevder således: “[I]l ne s’agit pas ici du salut de ceux qui sont nommés, mais de leur utilisation par Dieu comme *instruments dans l’histoire du salut*.”<sup>233</sup> Dette stemmer imidlertid meget dårlig med Paulus’ store alvor i 9,2f. (sml. 9,22; 10,1). Det stemmer også dårlig med de soteriologisk potente begrepene i v. 11–18: Gud viser miskunn (v. 15f.18), forherder (v. 17f.), og utvelgelsen skjer altså οὐκ ἔξ ἔργων, men ἐκ τοῦ καλοῦντος (v. 12, sml. 3,20; 8,28f. m.fl.).

Om utvelgelsen *i sin gammeltestamentlige* kontekst ikke er like soteriologisk ladet, eller om også Ismael og Esau på sett og vis kan sies å være innenfor Guds vern,<sup>234</sup> spiller ingen rolle. Slik disse eksemplene *anvendes av Paulus*, er de typologier på en utvelgelse med umiddelbar soteriologisk relevans.<sup>235</sup> Så lenge forherdelsen består, er fortapelse i vantro den naturlige følge (9,22).

<sup>230</sup> Sml. Dunn, *Romans II*, 559–561; mot NO11: “*laget for å gå til grunne*”, min uth.

<sup>231</sup> Mot Piper, *Justification*, 211–214, som ser Guds aktivitet her som uttrykk for (negativ) predestinasjon; tilsv. Käsemann, *Römer*, 259; von Dobschütz, “Prädestination”, 13.

<sup>232</sup> Sml. Mayer, *Heilsratschluß*, 219.223f.; Wright, *Romans*, 643f.

<sup>233</sup> Leenhardt, *Romains*, 142, min uth. Dette synet kombineres gjerne med kollektiv utvelgelse (Jakob = Israel), slik f.eks. Leenhardt selv, *ibid.*, 143; Cranfield, *Romans II*, 479; Witherington, *Romans*, 253.

<sup>234</sup> Se f.eks. Cranfield, *Romans II*, 473–481; White, “Misunderstanding”, særl. 34f.

<sup>235</sup> Sml. Schreiner, “Romans 9”, 90–98; von Dobschütz, “Prädestination”, 12; Moo, *Romans*, 571f.585f. Der den gammeltestamentlige sammenheng derimot *ikke* er gjort irrelevant av Paulus, kan vi lytte til den. Det gjelder her fremfor alt tanken om forherdelsen som reaksjon.

### 5.4.2 Kollektiv utvelgelse?

Om det altså dreier seg om en utvelgelse til tro og frelse, så kunne en stadig spørre om dette angår individer direkte, eller i første rekke et kollektiv (som individet kan slutte seg til).<sup>236</sup> Ifølge et relativt utbredt syn står Ismael og Esau *ikke* for individer, men for grupper, og Paulus skal ikke ha diskutert enkeltmenneskers skjebne.<sup>237</sup>

Naturligvis taler Paulus i Rom. 9 om *grupper av mennesker*. Men det som beskrives i Rom. 9, altså utvelgelse og forherdelse, må gjelde individet. Det er fordi det er forherdelsen som skaper skiller i Israel.<sup>238</sup> Gud forbarmer seg bare over noen få, og forherder resten (9,18;11,7.25). Skillelinjen må her ha blitt trukket mellom individer. For hvis individets valgfrihet består, så er forherdelsen ingen *årsak* til flertallets fortsatte vantro. Men i Rom. 9 er det nøyaktig det som synes forutsatt (9,18f.11,7f.). Hvorfor skulle Paulus ellers ty til argumenter av tyngste kaliber – fremfor alt pottemakerbildet – for å forsvare Guds rett til å spare noen og forherde mange? Med en kollektiv utvelgelse ligger ansvaret hos individet, ikke hos Gud, og det passer altså dårlig med sammenhengen. Utvelgelseshandlingen som Gud har foretatt i Israel, er derfor, som T. Schreiner sier, individuell samtidig som den også gjelder en gruppe (et kollektiv).<sup>239</sup>

### 5.4.3 Suverenitet, ikke predestinasjon

Den utvelgelsen som har foregått i Israel, er altså individuell og angår soteriologiske størrelser. Det er også tydelig at det er Gud som står bak forherdelsen. Nå er spørsmålet om dette impliserer en *predestinasjonsteologi*, slik f.eks. J. Piper antar.<sup>240</sup> Spørsmålet er da hvor mange implikasjoner som skal trekkes ut av teksten i Rom. 9. Vi har iallfall fire mulige lesninger:<sup>241</sup>

- A. Gud forherder de fleste i Israel, og lar dermed bare noen få nå troen *foreløpig*. Teksten tillater da både at situasjonen snur (11,25f.), og at forherdelsen er en reaksjon.
- B. Som A, men forherdelsen kommer ikke som reaksjon. Det er fastsatt på forhånd hvem som skal forherdes. Dette innebærer ingen predestinasjon, for det er ennå mulig at situasjonen kan snus for de forherdede (11,25f.).

---

<sup>236</sup> Se kap. 2.

<sup>237</sup> Slik Abasciano, "Election"; Klein, *Chosen*, 166f.; Mayer, *Heilsratschluß*, 172–190.212f.

<sup>238</sup> Er ikke skillet også skapt ved et fullt effektivt kall? Se 6.1.

<sup>239</sup> Sml. Schreiner, "Romans 9", 98–106; Larsson, *Christus*, 299, n. 2.

<sup>240</sup> Piper, *Justification*, gjennomgående og særll. 217–220; tilsv. Calvin, *Römer*, 169–183.

<sup>241</sup> Sml. innledende merknader (I–IV).

- C. Som B, men bare noen i Israel har mulighet for frelse; de forherdede styrer *uvegerlig* mot fortapelsen. Forherdelsen blir i praksis som en negativ predestinasjon for de forherdede.
- D. Skillet mellom utvalgte og forherdede i Rom. 9 gjenspeiler at ethvert menneskes utgang er predestinert av Gud.

Vi begynner med historien om Jakob og Esau. At Paulus iallfall har tilsiktet lesning A, er klart ut ifra utlegningen hittil. Overføres alle eksplisitte og implisitte elementer direkte fra fedrehistorien, kommer vi imidlertid til nivå C: Det er på forhånd avgjort hvem som (ikke) skal utvelges (B; sml. “[f]ør de var født”, 9,11). Og de som ikke ble valgt i første omgang, kan heller ikke senere komme med (C; Esau ble som bekjent aldri en del av Israel).

Men skal vi ikke helt til nivå D, til en gjennomført predestinasjonslære? Den begrensede utvelgelse – Jakob fremfor Esau – knyttes jo eksplisitt til Guds utvelgelsesforsett (ή κατ’ ἐκλογήν πρόθεσις, 9,11). Og dette må rimeligvis være det samme forsett som gjelder for menneskers frelse generelt, hedninger som jøder (sml. πρόθεσις, Rom. 8,28; videre 9,24–30). Må ikke Guds utvelgelse dermed overalt bare gjelde en på forhånd fastsatt andel av menneskeheten? Gjør ikke selve ordlyden – “utvelgelsesforsett” – nettopp dette nærliggende?

Selve begrepet for *utvelgelsen* i dette sammensatte uttrykket (ἐκλογή), behandles av praktiske grunner nærmere i neste kapittel. Foreløpig kan det sies at det ikke er noe i begrepet selv som forteller at Gud fra evighet har utvalgt en viss andel mennesker – og bare dem – til frelse. Men nå kunne det likevel hende at *tekstsammenhengen* i Rom. 9 gjør det nødvendig å tenke i slike, mer predestinasjonsteologiske spor. Hva forteller så Rom. 9?

(I) Teksten forteller altså at når Jakob, og ikke Esau, ble utvalgt før de ble født, før de hadde gjort godt eller ondt, så skjedde dette nettopp på denne måten for at Guds utvelgelsesforsett skulle bestå – det forsett som innebærer at utvelgelsen ikke skjer ut ifra hva mennesket gjør, men ved den som kaller (9,11f.). Her byr det seg umiddelbart to ulike måter å forstå logikken i versene på:

- (1) Guds utvelgelsesforsett blir oppfylt såfremt utvelgelsen beror på Guds kall, *og såfremt utvelgelsen omfatter en på forhånd avgrenset gruppe mennesker* (Jakob, ikke Esau).
- (2) Guds utvelgelsesforsett blir oppfylt såfremt utvelgelsen beror på Guds kall, *hvilket også denne numerisk begrensede utvelgelse gjorde*.

Poenget i (1) er ikke i og for seg at antallet utvalgte er *begrenset*. Også innenfor et predestinasjonsteologisk rammeverk kan en tenke seg muligheten for at Gud til tider velger ut *alle* medlemmer av en gruppe (et folk eller en generasjon). Poenget er at utvelgelsen sees som definitiv og forbundet med en numerisk fastlagt predestinasjon. Med (2) innrømmes muligheten for at utvelgelsen *kan* begrenses – for eksempel ved en forherdelse –, men uten å si at Guds utvelgelsesforsett som sådan er forbundet med en predestinasjon. Begrensningen i utvelgelsen kan med (2) også skyldes en *midlertidig* forherdelse, slik at utvelgelsen som har funnet sted, ikke er å forstå som definitiv.<sup>242</sup>

(II) Allerede v. 12 taler for tolkning (2). Det det fokuseres på, er ikke at utvelgelsesforsettet “stå[r] fast” dersom *bestemte personer* blir utvalgt, men såfremt utvelgelsen skjer ved Guds kall, og ikke på bakgrunn av hva mennesket har gjort eller ikke gjort. Utvelgelsen av Jakob fremfor Esau er i tråd med Guds utvelgelsesforsett fordi den skjedde på denne måten.

(III) Men samtidig er det altså tale om en *begrenset* utvelgelse. Gud har utvalgt *bare* Jakob, ikke Esau. Hvordan skal dette forstås? Problemet Paulus søker å forklare, er at det store flertall i Israel ikke tror. Fedrehistorien gir anledning til å sette *selv* denne begrensede utvelgelsen inn i en meningsfull ramme ved å knytte den til et soteriologisk sentralprinsipp: Når den begrensede utvelgelse (Jakob, ikke Esau) som skjedde den gang, kan kobles til prinsippet om nåde og ikke gjerninger, så kan også samtidens hendelser, hvor utvilsomt ikke alle er utvalgt (iallfall ikke ennå), kobles til det samme prinsipp. Når utvelgelsen skjer ved Guds nåde, er den suveren. Da kan den begrenses av Gud selv. I Israels tilfelle *er* den også blitt begrenset. Men ingenting av dette innebærer en dobbelt predestinasjon (D). Det kan ha vært noe spesielt på ferde i Israels tilfelle som begrenset utvelgelsens omfang – nemlig forherdelsen. At Gud ganske riktig står bak Israels (fortsatte) vantro i dette tilfellet, betyr ikke at han står bak all menneskelig vantro i alle andre tilfeller.

(IV) Det betyr heller ikke at de som nå engang *er* blitt forherdet, slik Paulus' søsken i Israel er, *må* gå fortapt, slik lesning (C) innebærer. En slik forståelse har utvilsomt også motivert til mer vidtrekkende predestinasjonsteorier (D), siden den minner om en “lokal” predestinasjon. Men også denne lesningen (C) er utrygg. Det Paulus forsvarer i Rom. 9, er Guds rett til å forherde. De forherdede styrer mot fortapelsen (9,22) – iallfall så lenge de er forherdet. Men dette forteller ikke at forherdelsen ikke kan falle bort. *Faller* den bort, kan

---

<sup>242</sup> Mer om dette i kap. 6.



situasjonen snu, også for dem som nå er forherdet. Og det er akkurat det Paulus venter skal skje senere (Rom. 11).

(V) Fremdeles kunne det hende at de forherdede er utpekt til å bli forherdet allerede i utgangspunktet – likesom Jakob ble utvalgt før sin fødsel (B). I så fall kan forherdelsen ikke være reaksjon på Israels ulydighet. Men teksten forteller selv hva poenget er når det altså sies at Jakob ble utvalgt før sin fødsel: Poenget er at utvelgelsen ikke beror på hva mennesket har foretatt seg (v. 11f.). Dette prinsippet gjelder fullt ut for situasjonen i Paulus' Israel, men det betyr ikke at de forherdede ble utvalgt til forherdelse før sin fødsel. Poenget er at når noen blir spart fra Guds forherdelse, er det ved Guds nåde alene, ikke fordi de ikke-forherdede var bedre stilt i utgangspunktet. Teksten er dermed åpen både for at situasjonen snur (11,25f.) og at forherdelsen var reaksjon (A). Guds rett til å forherde må likevel forsvares, for forherdelsen leder mot fortapelse så lenge den varer. Men det sies ikke at visse personer *måtte* bli forherdet (mot B) eller at de forherdede *må* gå fortapt (mot C). Da er poenget i teksten *suverenitet, ikke predestinasjon*: At Gud kan holde mennesker utenfor sin nåde i kortere eller lengre tid, innebærer ingen definitiv avgjørelse om disse menneskenes skjebne (C), og langt mindre at alle menneskers skjebne er avgjort av Gud på forhånd (D).

(VI) Heller ikke pottemakerlignelsen (v. 20f.) gir overbevisende argumenter for en predestinasjonsteologisk lesning. Formålet hos Paulus er som sagt å bringe mennesket til taushet ved en henvisning til Guds suverenitet (v. 20). Skaperen kan gå frem mot skapningen som han vil. Dette tilsvarende den gammeltestamentlige bruk av pottemakerbildet (slik Jes. 29,16, som siteres i v. 20; videre 45,9; Jer. 18,3–6).<sup>243</sup> I vår sammenheng bør versene leses som et forsvar for Guds rett til å forherde, og da er også anvendelsen av pottemakerbildet tilstrekkelig forklart. Det er ikke nødvendig å lese inn i pottemakerbildet noen definitiv avgjørelse angående individers frelsesmulighet (C), langt mindre en predestinasjonsteori i full bredde (D). Det er heller ikke nødvendig å tenke at Guds handling skjer uprovosert (B). Ovenfor så vi at det manglende “forhånds-aspektet” ved *κατηρτισμένα* i v. 22 heller talte for at Guds inngripen er *reaksjon*. Og innvendingen i v. 19 – hvordan kan Gud straffe dem han selv har forherdet? –, impliserer heller ikke at forherdelsen skjedde uten foranledning. Pottemakerbildet bør ikke presses (“En pottemaker må ha planlagt alle karene på forhånd (B) og når karene først er brent, endrer de seg ikke (C)”). Dessuten taler sitatet i v. 20 (Jes. 29,16)

---

<sup>243</sup> Sml. Wright, *Romans*, 640. Se også Job 9,12; Visd. 12,12. I Sir. 33,10–13 finner vi pottemakerbildet i en sammenheng som kanskje peker i retning av predestinasjon, se Maier, *Mensch*, 98–115, særl. 103f.114f. “Herren har i sin store visdom skilt dem [menneskene] og latt dem gå ulike veier”, v. 11. Men straks etter løper poenget tydeligvis ut på en inngripen i *historien*: “Noen har han velsignet og opphøyet (...). Andre har han forbannet og fornædret og styrtet dem ned fra deres stilling”, v. 12, min uth.). Og uansett hvordan akkurat Sir. 33 skal forstås, er det ikke klart at *Paulus* har brukt pottemakerbildet med predestinasjonsteologi i tankene.

i sin gammeltestamentlige kontekst for at Guds forherdelse i Israel var reaksjon: Gud straffer det ulydige Israel (sml. 28,12f.; 29,1–15; 30,12f.).<sup>244</sup>

(VII) Hva så med Farao? Hovedpoenget for Paulus er også her å forsvare Guds rett til å *forherde* (v. 18) – og i tillegg til å forherde også *de mennesker han selv har innsatt i en privilegert stilling* (v. 17). Dette har umiddelbar relevans for Israel, Guds utvalgte folk. Trolig er det av denne grunn Paulus har endret ordlyden i v. 17 og fått med Faraos “oppreisning” (sml. NB88). Endringen trenger altså ikke ha vært motivert av et ønske om å si at Farao *måtte* bli forherdet, slik verset isolert sett kan tolkes (se ovenfor).

Lest på denne måten handler Rom. 9 *ikke* om en predestinasjon til frelse og fortapelse. Dette er vel å merke en lesning som ikke uttømmer tekstens fulle potensial for predestinasjonsteologi. Men en mer moderat lesning er valgt av følgende grunner: 1) At eksemplene fra historien – Isak, Jakob/Esau og Farao – samt pottemakerlignelsen skal *appliseres* på Israel, har jeg forutsatt. Men det er viktig at Paulus aldri omtaler Israel helt direkte mellom 9,7 og 9,24. Vi vet derfor ikke *hvor mange* poenger som skal hentes ut av teksten og appliseres på Israel i Paulus’ samtid. 2) Også en moderat tolkning gir fullgod mening i sammenhengen: Den forsvare Guds rett til å forherde. Og det er dette Rom. 9 må forsvare. 3) Viktigst av alt er det at en slik tolkning av Rom. 9 *ikke* kommer i konflikt med Rom. 11, hvor Paulus altså venter frelse for hele Israel; han håpet nemlig at dette skulle omfatte også de forherdede i hans egen generasjon (se nedenfor). Og det kunne han ikke ha gjort hvis han visste at disse menneskenes fortapelse var uunngåelig.

En slik, mer moderat, lesning står heller ikke veien for at forherdelsen er en *reaksjon*. Talen om at Gud viser miskunn (v. 15f.), blir da også mest meningsfull dersom Gud nådig lar være å spare noen som selv hadde gjort seg fortjent til forherdelse. Vi har allerede sett noen hint om at det forholder seg nettopp slik, og flere skal komme. Det skjer fremfor alt nå, i Rom. 10 (9,30–10,21).

## **5.5 Utlegning, Rom. 9,30–11,10**

### **5.5.1 Hvorfor nådde ikke Israel frem? (9,30–10,21)**

Hva skal vi da si (τί οὖν ἐποῦμεν)? Paulus samler trådene (sml. 8,31).<sup>245</sup> Hedninger, men ikke hovedtyngden av Israel (9,30f.), nådde troen. Men hva skyldes dette (διὰ τί, v. 32)? Paulus

<sup>244</sup> Sml. Röhser, *Prädestination*, 55–62, særl. 60f.; Wright, *Romans*, 640f.

<sup>245</sup> Cranfield, *Romans II*, 506.

spør om *bakgrunnen* til at det ble som det ble, og det var at jødene søkte rettferdighet ved gjerninger, ikke ved tro; dermed støtte de mot anstøtsstenen (v. 32f.). Som årsak anføres altså *ikke* Guds forherdelse, og langt mindre en predestinasjon, men menneskets aktivitet.

Hofius vil i begrepet anstøtssten (λίθος τοῦ προσκόμματος) likevel se et tegn på at Israels avvisning av evangeliet allerede i utgangspunktet var forårsaket av Gud: Han anbrakte nettopp den sten som *måtte* bli til anstøt og fall.<sup>246</sup> Men det sies ikke i teksten. Når Paulus henter motivet anstøtssten fra Jes. 8,14, trenger det ikke bety mer enn at det var dette skriftordet som *viste seg* å bli oppfylt: Fordi Israel ikke trodde, var Kristus blitt den anstøtssten som Jesaja hadde talt om.<sup>247</sup>

Ikke noe sted i denne delen (9,30–10,21), hvor Paulus forklarer hvorfor Israel avviste evangeliet, finner vi spor av noen forherdelse. Da er det grunn til å spørre om ikke det som sies om Israels avvisning her, refererer til et tidligere tidsnivå, før forherdelsen trådte i kraft og lukket (mesteparten av) Israel inne i den vantro som folket først hadde lagt for dagen selv. I 10,2f. heter det vel å merke at Israel brenner for Guds sak, “men uten virkelig å kjenne ham” (οὐ κατ’ ἐπίγνωσιν), og ikke bøyd seg under Guds rettferdighet fordi de ikke kjente den (σμλ. ἀγνοοῦντες). Men det dreier seg *ikke* om en manglende kunnskap som gjorde troen umulig. Uvitenhet står her for en manglende *anerkjennelse*,<sup>248</sup> og det utelukkes ikke at Israel *kunne ha* anerkjent – altså kommet til tro.

10,5–13 greier nærmere ut om rettferdighet ved troen. V. 11–13 taler mot predestinasjon: Enhver som tror (παῖς ὁ πιστεύων, v. 11), og enhver som påkaller Herren (παῖς (...) ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται, v. 13), skal bli frelst. O. Moe mener her å se “den bestemtteste motsetning til enhver partikularisme i utvelgelseslæren”,<sup>249</sup> altså til en numerisk begrenset predestinasjon. Men helt tvingende er dette ikke; utsagnene *kan* forenes med at hver den som tror, er de som er predestinert til å tro.<sup>250</sup>

Viktigere for oss er derfor v. 14–21. Her gjør Paulus det klart hvilke forutsetninger som må foreligge for at troen skal kunne oppstå. Evangeliet skaper tro når det forkynnes og høres (v. 14–17). Men nå kom jo “ikke alle” (οὐ πάντες) i Israel til tro (v. 16).<sup>251</sup> Hvorfor? Paulus griper altså opp igjen spørsmålet fra 9,32, men søker nå dypere etter forklaringer: Kan Israel ha manglet noe som gjorde at de ikke hadde mulighet til å nå troen? Hvis det var slik at

<sup>246</sup> Hofius, “Römer 9,30–33”, 165f.; idem, “Evangelium”, 180; tilsv. Mulder, *Israël*, 100f. og gjennomgående.

<sup>247</sup> Hvalvik, *Romerbrevet*, 72. Hvorvidt Paulus helt konkret sikter til avvisningen av den historiske Jesus, slik Cranfield mener, *Romans II*, 515, er uvesentlig. Poenget er at Israel avviste evangeliet også før forherdelsen forelå.

<sup>248</sup> Bultmann, “γινώσκω”, *ThWNT I*, 707; Käsemann, *Römer*, 268; se til προγινώσκειν i Rom. 8,29, kap. 4.

<sup>249</sup> Moe, *Romerne*, 429.

<sup>250</sup> Se likevel videre 6.2.4.

<sup>251</sup> Med litotes “ikke alle” (οὐ πάντες) = ‘svært få’, BDR, § 495.2.

Israel allerede var forherdet, så var dette utvilsomt det rette sted å fortelle om det på. Isteden spør Paulus om det er slik at Israel ikke har hørt (μή οὐκ ἤκουσαν)? Tvert imot (μενοῦνγε)! De *har* hørt; forkynnelsen har nådd “hele jorden” (v. 18). Men kan det hende at Israel ikke har forstått (v. 19)?

Her gis riktignok intet direkte svar. Hvorvidt spørsmålet skal besvares positivt eller negativt, er omdiskutert. Men spørsmålets form taler for at Israel *har* forstått: Et spørsmål med μή οὐκ legger opp til en *avvisning* av negasjonen οὐκ, altså i sak et positivt svar (“Jo, Israel har forstått”), som i v. 18.<sup>252</sup>

Nå kan det imidlertid også argumenteres for at Paulus, av retoriske grunner, har lagt opp til et negativt svar. Man kan vise til at Israel *ikke* “forstod” (= ikke anerkjente) Guds rettferdighet i 10,2f. Da må det samme gjelde her. Man kan også si at forbindelsen til de følgende sitater (v. 19b–21) blir enklest dersom Israel *ikke* forstod (= ikke anerkjente) i v. 19a. For sitatene (5. Mos. 32,21; Jes. 65,1) forutsetter manglende *aksepterende* “forståelse”: Fordi Israel *avviste* Guds rettferdighet, vender Gud seg til hedningene.<sup>253</sup>

Som vi ser, bygger argumentene for et saklig sett negativt svar (“Israel har ikke forstått”) på en utvidet, “hebraisk” betydning av verbet: ‘forstå anerkjennende’ (som i 10,2f.). Skal man svare at Israel *ikke* har forstått, må en dermed koble det med denne betydningen av verbet. Det gir to mulige svar på spørsmålet i v. 19:

- (1) “Israel *har* forstått (kognitivt)”, eller
- (2) “Israel har *ikke* forstått (= anerkjent budskapet)”.

Jeg holder (1) for mest sannsynlig. Spørsmålets grammatiske form taler altså for det, og det er kun nå svaret bringer noe nytt. Svar (2) gjentar jo bare det som allerede er sagt, nemlig at Israel har avvist evangeliet (9,31f.; 10,2f.16). Om vi derfor antar (1), er det klart at alle undersøkte forutsetninger for å komme til tro forelå, inkludert tilstrekkelig kognitiv forståelse.<sup>254</sup> Da kan Israel vanskelig ha vært forherdet “allerede” i Rom. 10, for da er Paulus’ undersøkelse av vantroens mulige årsaker både mangelfull og villedende.

---

<sup>252</sup> BDR, § 427.2b; slik mange fortolkere, f.eks. Hvalvik, *Romberbrevet*, 75; Wilckens, *Römer II*, 230. Jewett påberoper seg samme regel, men anvender den galt: “[I]s it the case that Israel has not known? (...) ‘Yes, that is the case!’ the audience must answer”, *Romans*, 644, min uth.

<sup>253</sup> Sml. Hofius, “Evangelium”, 176 med n. 5; Baasland, “Cognitio”, 211. En vanlig oppfatning er at sitatene støtter et saklig sett positivt svar angående kognitiv forståelse (“Jo, Israel har forstått”): “The point of the quotation here is that, if gentiles (...) have come to know, then it certainly cannot be supposed that Israel has not known”, Cranfield, *Romans II*, 539; tilsv. Mayer, *Heilsratschluß*, 241f.; Wilckens, *Römer II*, 230; Michel, *Römer*, 263. Men sitatene impliserer neppe mer enn at Israel har avvist evangeliet – uansett om dette først var (kognitivt) forstått eller ei.

<sup>254</sup> Overgangen til sitatene krever da en mellomregning: “Jo, Israel forstod, men aksepterte ikke.” Men dette er grundig foregrepet i 9,31f.; 10,2f.16 og trenger knapt å nevnes.

Men også om man foretrekker alternativ (2), som forteller at Israel ikke forstod *aksepterende*, så utelukkes ikke muligheten for at Israel *kunne ha akseptert*. Med en slik tolkning benektes det jo ikke at Israel hadde den nødvendige *kognitive* forståelse av det som ble avvist. Israel *har* jo hørt (v. 18), og i v. 14 står det å høre tydeligvis for *både* auditiv og kognitiv oppfattelse. At Israel ikke kunne ha akseptert, er kun nærliggende dersom man tenker at Israel allerede var forherdet. Men det er nettopp det som ikke kommer frem her.<sup>255</sup>

Men faktum var uansett at Israel avviste evangeliet. Og derfor vil Gud egge folket til misunnelse på hedningene ved å kalle dem til tro isteden (v. 19b). I dette sitatet fra 5. Mos. 32,21b har Israel i forkant vært ulydige ved avgudsdyrkingen (5. Mos. 32,21a).<sup>256</sup> Sitatets kontekst antyder altså at forherdelsen var en reaksjon. Det bekreftes av Rom. 10,21: Gud hadde rakt ut hendene mot det ulydige folket Israel (fra Jes. 65,2). Det taler jo klart imot at Gud, ved en forherdelse, samtidig skulle ha *motarbeidet* Israels mulighet for å nå troen allerede i utgangspunktet.<sup>257</sup> Han hadde tvert imot først prøvd å vinne Israel for troen.<sup>258</sup>

### 5.5.2 Israel bevart ved en troende rest (11,1–10)

Vi kommer tilbake til Paulus' samtid i Rom. 11. Når Israel altså er blitt forherdet (sml. Rom. 9), – betyr det at Gud har forkastet sitt folk (11,1)? Spørsmålet besvares i to omganger, og først innenfor rammene av det som ble sagt i Rom. 9: Paulus kan motsi denne antagelsen allerede ved å vise til at Gud jo *har* bevart en troende rest. At også israelitten Paulus – den tidligere forfølger – er en del av denne resten, ja en hovedperson i misjonen, bekrefter at Gud ikke har forkastet Israel.<sup>259</sup> For Gud forkaster ikke sitt folk, som han har utvalgt (ὁ λαὸς αὐτοῦ ὄν προέγνω, v. 2). Tillegget “som han har utvalgt” (NO11: “vedkjent seg”) må leses som *årsaken* til at det er slik (hvis ikke er tillegget poenigløst). Altså: Fordi Gud har utvalgt folket, forkaster han det ikke.

Denne lesningen baserer seg vel å merke på at verbet προγινώσκειν kan tas i betydningen ‘utvelge (på forhånd)’.<sup>260</sup> Jeg benyttet Rom. 11,2 som argument for at denne

---

<sup>255</sup> Det er så vidt jeg ser, ikke grunnlag for å anta et tredje mulig svar: “Israel har ikke forstått (kognitivt)”. Skal man – på tross av spørsmålets form – svare negativt, så krever dette (sterke) argumenter, og de ser altså ut til å forutsette at verbet tas i betydningen ‘anerkjenne’.

<sup>256</sup> Sml. Wilckens, *Römer II*, 230f.

<sup>257</sup> Mot Schmidt, som på vanskelig måte lar sitatet fortelle at *det forherdede* Israel er ulydig mot den Gud som også under forherdelsen gir det som *kunne* bringe Israel til tro – hadde de bare ikke vært forherdet, *Römer*, 182f. med 187.

<sup>258</sup> Sml. Mayer, *Heilsratschluß*, 242; Wilckens, *Römer II*, 231; Räisänen, “Analyse”, 2909: “Gott hat alles Denkbare getan.”

<sup>259</sup> Sml. Cranfield, *Romans II*, 544; Zahn, *Römer*, 496.

<sup>260</sup> Med bl.a. Michel, *Römer*, 266; Wilckens, *Römer II*, 237.

betydningen av verbet må foretrekkes i Rom. 8,29. Derfor må denne tolkningen av Rom. 11,2 begrunnes nærmere nå.

Forstår man verbet i rent kognitiv betydning ('kjenne (til) på forhånd'), som bl.a. J. Dunn gjør her, må man forklare *hva* Gud kjente på forhånd og *hvordan* dette har betydning. Tanken om *forutsett tro* (som en del fortolkere altså vil se i Rom. 8,29<sup>261</sup>) stemmer naturligvis svært dårlig med konteksten her: Israel trodde jo nettopp *ikke*, men forkastet evangeliet (sml. 9,31ff.).<sup>262</sup> Dunn argumenterer ad en annen vei: Gud kjente Israels *karakter* og *fremtid* da han utvalgte det. Men hvordan skal dette utgjøre et argument for at Israel ikke kan bli forkastet? Ifølge Dunn er det fordi alt det Gud visste på forhånd, ikke kan bety noe for utvelgelsens fortsatte gyldighet. Det kan vi vite, for *hvis* det hadde betydd noe, ville ikke Gud ha utvalgt Israel i første omgang.<sup>263</sup> Følgelig: Når Israel først *ble* utvalgt, så vil det dermed også *forbli* utvalgt.

En slik lesning er usannsynlig: Paulus bruker i så fall et argument som overlater til leseren å regne ut hovedpoenget, nemlig *hvorfor* Gud ikke forkaster Israel. Underveis må leseren da forstå at Guds kjennskap til Israel egentlig handler om kjennskap til Israels *ulydighet* – som Gud utvalgte Israel *på tross av*.<sup>264</sup> Uten at Paulus sier klart ifra om det, må leseren også gå med på at Gud, når han først *har* utvalgt, ikke vil gå tilbake på utvelgelsen. Men i sammenhengen går det frem at noen kunne tenke annerledes: Kanskje var Israel falt for godt, *selv om* det tidligere var utvalgt (v. 18f.)? Leses προγινώσκειν i betydningen '(forut) utvelge', så angir teksten selv grunnen til at Israel ikke forkastes, nemlig fordi folket er blitt utvalgt av Gud selv. Dermed får leseren også beskjed om at utvelgelsen skal betraktes som irreversibel. Denne lesningen er langt enklere og må foretrekkes.

En slik forståelse av verbet impliserer imidlertid ikke at alle individer i Israel var *predestinert* til frelse, slik B. Witherington tydeligvis antar den ville gjøre.<sup>265</sup> Det ville bare gjelde dersom utvelgelsen gjaldt *absolutt og på individnivå*. Her er det derimot tale om at folket var utvalgt. Det skal vise seg å være grunnen til at også "hele Israel" kan bli frelst (11,26). Men foreløpig (v. 1–10) sier Paulus at folkets utvelgelse er videreført på en helt legitim måte også om bare en troende *rest* er bevart. Slik altså helt etter mønster av Rom. 9.

V. 3–7 forteller hvordan Gud har latt denne troende rest bli igjen; det er skjedd "i kraft av Guds nådes utvelgelse" (NB88, κατ' ἐκλογήν χάριτος, v. 5). Denne rest, de "utvalgte"

---

<sup>261</sup> Se kap. 4.

<sup>262</sup> Zahn, *Römer*, 496.

<sup>263</sup> Dunn, *Romans II*, 645; tilsv. Weiß, *Römer*, 465.

<sup>264</sup> Sml. Müller, *Zuvorersehung*, 83.

<sup>265</sup> Witherington, *Romans*, 265 med n. 75.

(ἐκλογή, v. 7), er i sin helhet troende. De andre er ikke nådd frem (11,7a; sml. 9,31), for de ble forherdet (11,7c). Sitatet i v. 8 forteller også at de er blitt forherdet av Gud (sml. 9,17f.). Men den gammeltestamentlige konteksten for sitatene i v. 8 og 9 (5. Mos. 29,3 [4] + Jes. 29,10; Sal. 68,23f. LXX) tilsier samtidig at Israel har ført straffen over seg selv (sml. Jes. 29,1–16; Sal. 68,20ff.).<sup>266</sup> Det støtter igjen tanken om at forherdelsen var fremprovosert av folkets opprinnelige avvisning av evangeliet.

Frem til v. 10 kan det se ut som om dette er alt: Guds forpliktelse til Israel er oppfylt i og med at bare en rest er kommet til tro.<sup>267</sup> Vi skal straks se at Paulus nå har nådd et vannskille i argumentasjonen, men først ser vi nærmere på forholdet mellom forherdelse og selvvalgt avvisning i Rom. 9,30–11,10.

## 5.6 *Diskusjon, Rom. 9,31–11,10: To konkurrerende forklaringer?*

I Rom. 11,7f. anføres altså forherdelsen som forklaring på at Israel ikke har nådd frem. I 9,32ff.; 10,16 var det Israels egen avvisning som utgjorde årsaken. Har vi to forklaringer i et uopløselig spenningsforhold, slik flere altså antar?<sup>268</sup>

I 11,7 oppsummerer Paulus hva som er hendt *til nå*: Noen er kommet til tro, de andre – altså de forherdede – er ikke nådd frem.<sup>269</sup> Men det er ikke dermed sagt at forherdelsen var på plass allerede forut for Israels avvisning av evangeliet i første omgang; forherdelsen er ikke nødvendigvis mer enn en forklaring på hvorfor de mange ikke har nådd frem *ennå*. Verset står altså ikke i motsetning til den tolkningen som Rom. 10 gjør mest nærliggende, nemlig at Israel i utgangspunktet avviste evangeliet på egen hånd (og slik foranlediget forherdelsen). Særlig 10,21 taler altså imot en antagelse om at Israels vantro i utgangspunktet skyldtes Guds forherdelse (se ovenfor). I tillegg står, som vi har sett, mange sitater i en opprinnelig gammeltestamentlig kontekst hvor Israel har vist ulydighet, og forherdes etterpå. Det er en vanlig gammeltestamentlig forestilling (se f.eks. Jes. 63,10–17).<sup>270</sup> Og Paulus tenker da også på helt tilsvarende måte i Rom. 1: Menneskene er uten unnskyldning; de syndet selv (Rom. 1,20f.). Derfor *overgav* Gud dem til deres synder, som derved ble dypere (v. 24.26.28).

---

<sup>266</sup> Sml. Moe, *Romerne*, 446f.; Weiß, *Römer*, 473f. Sitatet fra 5. Mos. 29,3 [4] kan synes å peke i motsatt retning, men se f.eks. 5. Mos. 28,58ff., videre Röhser, *Prädestination*, 141; Wright, *Romans*, 677.

<sup>267</sup> Om den gammeltestamentlige bakgrunn, se Günther, “λείπω”, *TBLNT*, 187: “Weil Israel schuldig wird, wird es bis auf einen Rest vernichtet; weil Israel erwählt ist, wird es nicht völlig vernichtet”; se også Vriezen, *Erwählung*, 20–54.98–108.

<sup>268</sup> Se innledende merknad (III) ovenfor.

<sup>269</sup> Sml. Michel, *Römer*, 268, n. 3: Aoristen (οὐκ ἐπέτυχεν “[faßt] das Ergebnis zusammen”, slik NO11: “Det Israel søker, *har de ikke oppnådd* (...)”, min uth.

<sup>270</sup> Se Räisänen, *Hardening*, 58–65; Röhser, *Prädestination*, 55–62.

Å se forherdelsen som reaksjon avkorter likevel ikke Guds suverenitet, som Paulus forsvarte i Rom. 9. Israels opprinnelige avvisning av evangeliet (Rom. 10) forklarer altså ikke at bare *noen* er kommet til tro. Israels avvisning forklarer derimot hvorfor en forherdelse trådte i kraft. Og *forherdelsen* forklarer hvorfor bare noen kom til tro, nemlig de Gud sparte fra forherdelsen – ikke fordi disse trodde allerede i utgangspunktet, men fordi Gud ville vise nåde. Her velger Gud suverent. Tolkninger som ser et uopløselig spenningsforhold mellom forherdelse (determinasjon) i Rom. 9 og Israels egen avvisning (frihet) i Rom. 10, synes dermed ikke nødvendige, og heller ikke sannsynlige. Paulus forsøker aldri å gi uttrykk for et slikt paradoksalt forhold mellom to ulike begrunnelser.<sup>271</sup>

Her må vi likevel kort se på 2. Kor. 3,14–16, som kunne se ut til å fortelle at forherdelsen hadde foreligget hele tiden. Her heter det nemlig at en forherdelse har bestått *helt fra Mose dager* og gjelder Israel som helhet. Flere setter mer eller mindre et likhetstegn mellom forherdelsen i 2. Kor. 3 og Rom. 9–11.<sup>272</sup> Men Rom. 11,7 ser ut til å fortelle at *en del* av Israel ble forherdet i motsetning til den troende rest (som kunne komme til tro fordi de ikke ble forherdet). I 2. Kor. 3 er forherdelsen dessuten noe som sperrer for Israels rette forståelse av *loven* (“hver gang det blir lest fra Moseloven”, v. 15). Nå er Israels forhold til loven åpenbart en årsak til avvisningen av Kristus (Rom. 9,31ff.). Men forherdelsen som skildres i 2. Kor. 3, synes altså *ikke* å blokkere for en avvisning av Kristus. Tvert imot setter Paulus tydeligvis opp Kristus som en *mulig vei ut av forherdelsen*: “Men når (ἡνίκα δὲ ἐάω) de vender om til Herren, blir sløret tatt bort” (v. 16). Denne uttrykksmåten (særl. ἡνίκα ἐάω) lar seg vanskelig koble til Rom. 11,25f. og en omvendelse *en masse* (som først blir mulig senere). Heller tales det om at jødene mister “sløret” for øynene (hver gang) når de vender om til Kristus.<sup>273</sup> Paulus ser altså ikke ut til å tillegge forherdelsen helt den samme virkning på de to stedene. At Israel alltid har vært forherdet hva angår lovforståelsen (2. Kor. 3), betyr altså ikke nødvendigvis at flesteparten i Israel skal antas å ha vært forherdet fra første stund hva angår *møtet med evangeliet* (Rom. 10).

<sup>271</sup> Mulder har i en nyere doktoravhandling riktignok hevdet at akkurat dette *er* antydnet: I sin nære gammeltestamentlige kontekst bekrefter nemlig sitatene at Israels *kunne* ha handlet etter Guds vilje – det vil for Paulus si: kommet til tro. Vantroen er Israels ansvar. Men leser man sitatene i deres *videre* gammeltestamentlige kontekst, skal det likevel fremgå at det dypest sett er *Gud* som står bak også der Israel *ikke* oppfylder lovens krav – det vil for Paulus si: når Israel ikke kommer til tro, *Israël*, særl. 145.189f. Gud “omslutter” (“omsluit”) nemlig menneskets liv og tro på “bestemmende måte” (“beslissend”), *ibid.*, 305. Dette forutsetter et fullt effektivt kall, noe Mulder da også mener å finne i GT, *ibid.*, 211, men ikke begrunner fyllestgjørende. Det grunnleggende problemet med Mulders paradoksale, men dypest sett deterministiske teori er likevel at (i seg selv usikre) sammenhenger i GT angående Israels forhold til *loven* også gjøres gjeldende for Israels forhold til *Kristus*, som nettopp *ikke* er som loven (Rom. 10,4).

<sup>272</sup> Se Schlatter, *Paulus*, 517; Hofius, “Gesetz”, 106.

<sup>273</sup> Schmeller, *2. Korinther*, 221.



## 5.7 Utlegning, Rom. 11,11–36

### 5.7.1 Opptakten til hele Israels frelse (11,11–24)

Allerede fordi det altså finnes en troende rest, var det grunn til å si at Israel ikke er forkastet (11,1–10). Men nå kommer det frem at dette ikke er alt. I v. 11 begynner annen runde i fremstillingen, og spørsmålet fra v. 1 – er Israel forkastet? – besvares på nytt.<sup>274</sup> Den troende rest er *startpunkt og første grøde* (11,16) for en utvikling som skal føre *hele* Israel til frelse (11,25f.). Slik skal løftene til Israel (9,4f.) oppfylles på en måte som ingen kunne kreve – det fortalte Rom. 9 –, men som hele tiden lå der som et håp (sml. Jes. 45,17.25; Jer. 31,33f.; Esek. 36,22ff.).<sup>275</sup>

Israel snublet nemlig ikke (bare) for at det skulle falle (ἵνα πέσωσιν, v. 11). Paulus sikter tilbake til Israels møte med anstøtsstenen (9,32; sml. 10,16). Nå er det jo slik at Israel *er* falt (sml. οἱ πεσόντες, 11,22). Når fallet her likevel benektes, benektes det som det *endelige resultat* av Israels “snubling” (πταῖσαι).<sup>276</sup> Forherdelsen er midlertidig og stod bare tilsynelatende for en *uunnngåelig* fortapelse (9,22). I stedet skulle den på sikt tjene to formål (v. 11): Når Israel avviser evangeliet, vendes evangelieforkynnelsen desto raskere mot hedningene (sml. Ap. gj. 13,46f.; 18,6; 28,26–28).<sup>277</sup> Men ved hedningenes tro skal også Israel desto raskere bli egget til misunnelse (sml. εἰς τὸ παραζηλώσαι, videre 10,19; 11,14), hvilket igjen skal bringe tro også til Israel selv. (Dette understreker samtidig det historisk singulære ved hele innholdet i Rom. 9–11.<sup>278</sup>)

V. 11ff. bygger opp mot v. 25f. ved å introdusere *middelet* til Israels frelse, nemlig misunnelsen (v. 11), videre ved å betone *verdien* av at også Israel inkluderes fullt ut i Guds nye folk (v. 12.15), og så ved å forklare *rimeligheten* av at nettopp Israel igjen podes inn på troens tre, som jo er *Israels eget* (v. 16b–24). At Israel ble brukket av, skyldes ifølge v. 20 *vantrøen* (τῆ ἀπιστία, kausal dat.<sup>279</sup>). Det styrker igjen tanken om at Israels avvisning av

<sup>274</sup> Sml. Hofius, “Evangelium”, 198.

<sup>275</sup> Se f.eks. Schmidt, *Glaube*, 355–361.

<sup>276</sup> Sml. Cranfield, *Romans II*, 554f.; Moe, *Romerne*, 449f.

<sup>277</sup> At Israels fall fører til tro for hedningene, betyr imidlertid ikke at misjon overfor hedninger *bare* kunne komme i stand ved Israels fall. Til det er Paulus’ forståelse av evangeliet altfor lite etnisk spesifikk (Rom. 1,16; 10,11f. m.fl.), sml. Wilckens, *Römer II*, 242. Se også 1. Tess. 2,15f.

<sup>278</sup> Se innledende merknad (I), ovenfor.

<sup>279</sup> Cranfield, *Romans II*, 569; mot Hofius, som her ser en modal dativ (*i* vantrø ble de brukket av): Grenene ble brukket av *idet Gud holdt troen tilbake*; både vantrø og avhugging skyldes altså Gud, “Evangelium”, 188. Men ifølge v. 22 kan hedningene bli hugget av *dersom* de ikke “holder fast på hans [Guds] godhet”. Da bør τῆ ἀπιστία i v. 20 forstås som en tilsvarende årsaksangivelse.

evangeliet (9,31f.; 10,16) var selvvalgt i utgangspunktet.<sup>280</sup> Men nå ser Paulus altså for seg at tingene skal endres.

### 5.7.2 Hele Israels frelse (11,25–36)

Den “hemmelighet” (μυστήριον) Paulus introduserer nå, ser på apokalyptisk maner hele Israels frelse som sluttunkt i et fremtidsskjema.<sup>281</sup> Deler av Israel er lagt under forherdelse (ἀπὸ μέρους, sml. οἱ λοιποί, v. 7), inntil (ἄχρι οὗ) “hedningenes fylde” (NB88, τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν) er kommet til tro.<sup>282</sup> Men så snart dette skjer (sml. καὶ οὕτως<sup>283</sup>), vil hele Israel komme til tro (v. 25f.). Vokabularet i v. 25 (οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν og μυστήριον) impliserer vel å merke ikke et totalt *brudd* med det foregående, som om noe *helt* nytt plutselig var dukket opp i tankene. Tvert imot: Hele Israels frelse var altså festet på forhåpningens stjernehimmel allerede (v. 11ff., se ovenfor). “Hemmeligheten” består dermed i en nærmere klargjøring av det logisk-temporale forhold mellom forherdelse, hedningers omvendelse, forherdelsens opphør og så hele Israels frelse.<sup>284</sup>

Foreligger altså intet brudd mellom v. 11–24 og v. 25ff., så betyr det også at v. 23 gjelder for det som skjer i v. 25f.: Israel skal podes inn på trosfamiliens tre “dersom de ikke holder fast på sin vantro” (v. 23). Det får betydning for tanken om frelse for Israel langs et eget *sær-israelsk* soteriologisk spor, en *Sonderweg*, slik f.eks. Mußner hevder: Like sikkert som Gud har forherdet Israel, like sikkert vil han også redde Israel, *ved nåde, men uten omvendelse og tro*.<sup>285</sup> Det må avvises, for v. 23 forteller altså klart at troen må være med, som i Romerbrevet tvers igjennom (1,16f.; 3,22; 5,17; 10,5–13; 16,17).<sup>286</sup> Paulus mener derimot at Israel vil komme til tro så snart forherdelsen – som gjør at Israel ikke er kommet til tro – oppheves.

Men må det ikke være mer inne i bildet? Om *hele* Israel skal nå tro og frelse, og det tydeligvis på kort tid (når det først skjer), så kunne et særlig *omvendelsesunder* se ut til å gi den beste forklaringen. Et slikt under ville jo lett kunne tenkes å romme et fullt effektivt kall, slik Hofius åpenbart ser for seg: Ved parusien skal Israel få høre evangeliet “aus dem Munde

<sup>280</sup> Sml. Moe, *Romerne*, 458f.

<sup>281</sup> Se f.eks. Dunn, *Romans II*, 678f.690.

<sup>282</sup> Noen vil i dette πλήρωμα se et bestemt antall hedninger, på forhånd utvalgt av Gud til å nå troen (sml. 4. Esr. 4,36), Hofius, “Evangelium”, 191; Michel, *Römer*, 280. Men Paulus bruker ordet også om Israel i 11,12, hvilket må være identisk med “hele Israel” i 11,26, som igjen vanskelig kan være et numerisk begrenset antall (sml. 11,32). Ordet står da heller for en stor mengde eller en helhet, sml. Luz, *Geschichtsverständnis*, 291.

<sup>283</sup> Jeg forstår καὶ οὕτως (v. 25b) i *logisk* mening (sml. 1. Tess. 4,17 m.fl.), som i “gitt at/når.., så...”, sml. Hofius, “Evangelium”, 192f. Det får betydning nedenfor.

<sup>284</sup> Sml. Hvalvik, “Sonderweg”, 98f.; se også Sandnes, *Paul*, 177.

<sup>285</sup> Mußner, *Traktat*, 58–61.

<sup>286</sup> Sml. Hvalvik, “Sonderweg”, 87–91.

des wiederkommenden Christus selbst”, og det er et ord som virker tro – “das den Glauben wirkt” –, altså tydeligvis ganske automatisk.<sup>287</sup> Må ikke et slikt under ved Kristi gjenkomst være ekstra nærliggende når teksten jo forteller at “[f]ra Sion skal redningsmannen komme, han skal ta bort gudløsheten fra Jakob” (v. 26b)?

N.T. Wright protesterer mot dette: “If v. 26a does indeed teach a special kind of salvation for all or most Jews, with or without Christian faith (...), then it is exegetically out of step with the passage before it (11:1–24) (...)”<sup>288</sup> Problemet med Wrights protest mot omvendelsesundre av det ene eller det annet slag er imidlertid følgende: Han mener konteksten utelukker at det kan skje noe spesielt med *folket Israel* i det hele tatt. For ham er derfor “hele Israel” en omskrivning for kirken. Når “hele Israel” frelses, så innebærer det ganske enkelt at de jøder og hedninger som kommer til tro, kommer til tro.<sup>289</sup>

I vår sammenheng er det nå for det første viktig å forsvare at “hele Israel” *er* folket Israel, altså det samme folk som til stor del lå under forherdelse i Rom. 9. Dernest skal det forsvares at Paulus likevel ikke trenger å ha sett for seg et særlig (fullt effektivt) omvendelsesunder for at dette “hele Israel” skal komme til tro.

Wright's håndtering av uttrykket “hele Israel” overser hvilke forhåpninger Paulus har for hele Israel *som folk*: Israels “full[e] tall” (πλήρωμα, v. 12) skal komme til tro, og hele stykket fra v. 11 bygger målrettet opp mot at *folket* Israel blir frelst. Det er uten tvil deler av *folket* Israel som sies å ligge under forherdelse i v. 25, enn så lenge. Da er ingenting mer naturlig enn at det er *det samme folkets* frelse det er tale om i v. 26.<sup>290</sup> Det blir mulig når forherdelsen er borte.

Også av rent grammatiske grunner er Wrights lesning usannsynlig: Hvis v. 25f. skulle dreie seg om kirken, så må “Jakob” i v. 26b også forstås som en omskrivning for kirken.<sup>291</sup> Men så kommer v. 28, som nevner “fiender” av Gud. Også Wright er på det rene med at dette er den ikke-troende del av Israel.<sup>292</sup> Men siden v. 28 kun har implisitt subjekt på gresk, må subjektstørrelsen etter alt å dømme være overført fra de foregående vers, og da må det også *der* (v. 26f.) ha dreid seg om folket Israel. Hvis ikke burde Paulus ha innført dette med et (nytt) eksplisitt subjekt i v. 28.<sup>293</sup>

---

<sup>287</sup> Hofius, “Evangelium”, 197, sml. 188, n. 48; på lignende måte Räisänen, “Analyse”, 2919f.

<sup>288</sup> Wright, *Romans*, 689.

<sup>289</sup> *Ibid.*, 689–693; på lignende måte Jeremias, “Beobachtungen”, 200.

<sup>290</sup> Sml. Cranfield, *Romans* II, 576f.; Moe, *Romerne*, 463f. Se også Sandnes, “Paul”, 266.

<sup>291</sup> Slik Jeremias, “Beobachtungen”, 200, og tydeligvis Wright, *Romans*, 691f.

<sup>292</sup> *Ibid.*, 693.

<sup>293</sup> Tilsv. i norsk oversettelse (NO11), hvor subjektet “de” i v. 28 refererer tilbake til dem som nevnes i v. 26f.

Vi har altså følgende: “Hele Israel” er folket Israel.<sup>294</sup> Men selv om Paulus regner med en frelseshistorisk omveltning av stort format, er det ikke nødvendig å anta at folket frelses ved et særlig omvendelsesunder. Det er tre grunner til dette:

(1) “Hele Israel” skal neppe tas strengt numerisk. I gammeltestamentlig og tidligjødisk litteratur står det flere steder for folket som kollektiv, uten at hvert enkeltindivid nødvendigvis er med (sml. Test. Benj. 10,11 og m. Sanh. 10,1, der (individuelle) unntak fra “hele Israel” nevnes).<sup>295</sup> Og også uavhengig av dette er det forhåpningsfulle “hele Israel” godt forståelig også om bare *store deler* av folket kommer til tro, nemlig som positiv kontrast til samtidens fåtall.

(2) Men fremdeles må Paulus altså mene at (svært) mange i Israel skal komme til tro. Hvordan? Svaret er alt gitt: Israel skal bli misunnelig når hedningene fyller opp kirkens rekker (10,19; 11,11.14). Misunnelsen skal gi utslaget når forherdelsen oppheves (11,25f.).

(3) Men hva med sitatene (v. 26b.27)? Forteller ikke de om et under som skal skje når hedningene er kommet inn? Jeg nevnte at καὶ οὐτως kan og bør tas i logisk, og ikke modal, mening.<sup>296</sup> Da er det ikke slik at dette uttrykket refererer til *måten* Israel skal bli frelst på (“og slik: ...”), noe sitatene da kunne tenkes å gi en beskrivelse av. Dessuten trenger disse sitatene ikke å leses som noe fremtidsscenario (ved Kristi annet komme) i det hele tatt. Grammatisk står de nok i futurum – de er jo gamle profetier –, men i rammen av Paulus’ øvrige tenkning er det like rimelig å tenke at “redningsmannen” fra Sion (v. 26) *allerede er* kommet (9,32f.: som anstøtssten), på samme måte som løftene til fedrene (9,4f.; 11,28f.) ifølge Rom. 15,8 *er* stadfestet allerede ved Kristi første komme.<sup>297</sup> Sitatene stadfester at troen og frelsen *er* ment også for Israel: Israel frelses ved det evangelium og den redningsmann som hele tiden var ment å ta bort gudløsheten, også fra “Jakob”, altså Israel. Forherdelsen skal bestå inntil (ἄχρι οὗ, v. 25) hedningene er kommet inn, og når den deretter faller bort, skal den misunnelsen som i mellomtiden har bygget seg opp, resultere i omvendelse for størstedelen av folket. Når Wright tror at “hele Israels” frelse – hvis det dreier seg om *folket* Israel – måtte innebære en “special kind of salvation” (se ovenfor), skyldes det trolig at han betrakter forherdelsen på helt annen måte: Den er for ham en tid *for* omvendelse, den “allow[s] time for some to escape” før

---

<sup>294</sup> Med Hvalvik, “Sonderweg”, 100, og de fleste fortolkere.

<sup>295</sup> Heller ikke f.eks. 1. Kg. 12,1; 2. Kr. 12,1; Dan. 9,11 mener med “hele Israel” et absolutt fulltallig Israel, se Hofius, “Evangelium”, 194f.; Witherington, *Romans*, 275.

<sup>296</sup> Se n. 283.

<sup>297</sup> Hvalvik, “Sonderweg”, 93; tilsv. Moe, *Romerne*, 466; Wright, *Romans*, 692.

dommen kommer.<sup>298</sup> Den er ikke en *hindring* for tro som – hvis den faller bort – kan åpne veien for omvendelse. Men det er dette fremstillingen hos Paulus legger opp til.

Paulus aktiverte forherdelsesmotivet for å forklare Israels vantro – og dermed Israels truende undergang (9,22) – i et kortere perspektiv. Men i et lengre perspektiv er intet mer nåderikt enn dette. For om *Gud* har regien over Israels vantro (ulikt 2. Kor. 4,4), så kan Gud åpne veien til frelse ved å *løfte* forherdelsen. Ja, mer enn det: Også *ved* forherdelsen – og ved den derav følgende “misjonale vekselvirkning” mellom hedninger og Israel (11,11) – ser Paulus at Gud allerede *nå* virker til hele Israels frelse, i det skjulte. Gud “lukket alle inne (συνέκλεισεν) i ulydigheten for å kunne forbarme seg over alle” (11,32).

Når Paulus avslutningsvis lovpriser Gud for hans “dyp av rikdom”, “uransakelige dommer” og “ufattelige veier” (v. 33–36), så må det nettopp være slike nåderike og overraskende frelseshistoriske disposisjoner han tenker på – altså det han nå har fortalt om. Det gjelder også “hemmeligheten” i v. 25.<sup>299</sup> Paulus har neppe antydnet at det *egentlig* er andre og dypere faktorer i sving i kapitlene – skjulte lag av determinisme eller paradokser – enn det han har fortalt om selv.

Utleeringen av Rom. 11 har vist to viktige ting: 1) “Hele Israel” står for folket Israel, som altså skal frelses. Det har stor betydning for en vurdering av predestinasjonsteologiske lesninger av Rom. 9 (se nedenfor). 2) Paulus kan regne med en bølge av omvendelser også uten å forutsette et fullt effektivt kall i et omvendelsesunder. Misunnelsen skal gi utslaget når forherdelsen er borte. Det betyr at v. 23, som knytter en kontingens til menneskets trostilegnelse, fremdeles kan tas på alvor. Det kommer vi tilbake til i neste kapittel.

## **5.8 Diskusjon: Rom. 11 og predestinasjonsteologien**

I drøftingen av Rom. 9 ovenfor valgte jeg en moderat tolkning som ikke impliserte predestinasjonsteologi. Grunnen til dette er det vi akkurat har sett: Paulus tenker seg at situasjonen for det forherdede Israel skal snu. Da kan det ikke være slik at Rom. 9 beskriver en predestinasjon, en definitiv utvelgelse innenfor Paulus’ generasjon.

Nå mener Piper likevel at dette er tilfellet. Det kan han da forklare på kun én måte: Det “hele Israel” som skal bli frelst, *er en annen generasjon israelitter* enn de som lever under forherdelsen i Rom. 9.<sup>300</sup>

---

<sup>298</sup> Ibid., 677, sml. 688.

<sup>299</sup> Dunn, *Romans* II, 678: Apokalyptikkens mysterier representerer ikke “undisclosed secrets, but rather (...) divine secrets now *revealed* by divine agency”, min uth.

<sup>300</sup> Piper, *Justification*, 26f.: “the end-time generation”; tilsv. Moo, *Romans*, 724 med 609.681.

Men en slik hjelpehypotese er ikke troverdig. Paulus sier aldri at fremtidshåpet bare gjelder en senere generasjon israelitter. Tvert imot ber han om at hans – utvilsomt nålevende – ikke-troende brødre også må bli frelst (10,1), og har håp om å frelse iallfall noen av dem selv (11,14).

Piper tenker seg åpenbart at de som nevnes i 11,14, er mennesker som er del av den gruppen som ble utvalgt ifølge Rom. 9, men som bare ikke er kommet til tro ennå.<sup>301</sup> Men heller ikke dette fører frem. La oss nå – med Piper – tenke at den utvelgelsen som forutsettes i Rom. 9, var Guds *definitive* avgjørelse angående frelse og fortapelse i Paulus' generasjon. Piper sier selv at ingen forherdede er utvalgt til frelse, de går tvert imot fortapt.<sup>302</sup> Hvis nevnte sted 11,14 skal dreie seg om mennesker som er utvalgt til frelse, kan disse menneskene med Piper altså *ikke* være forherdet. Problemet er da Rom. 11,7. Her deles Israel i to og bare to grupper. Det er for det første de utvalgte. Dette må være de allerede troende; de *har* oppnådd (ἐπέτυχεν) det Israel søkte etter (sml. 9,24); de er den utvalgte rest “i vår tid” (11,5). Og så er det for det annet alle andre, som er forherdet. Noen tredje gruppe (“utvalgte/ikke-forherdede ikke-troende”) finnes ikke. Alle ikke-troende gjelder for Paulus som forherdede. Derfor må de ennå ikke-troende som nevnes i 11,14, være forherdede, og det er altså mennesker Piper – til forskjell fra Paulus – ikke har noen forhåpninger for. En slik lesning går altså ikke opp.

Rom 11,14 er et viktig vers. Selv om Paulus altså forstår forherdelsen som en stor trussel for Israels frelse, viser dette verset at de personer som nå er forherdet, ikke nødvendigvis *må* gå fortapt, selv om muligheten i høyeste grad er til stede (sml. 9,22). Hvis altså forherdede ikke *må* gå fortapt, er det ingenting i veien for at også *hele* Israels frelse (11,25f.) skulle kunne realiseres innenfor Paulus' generasjon, hvis bare forherdelsen faller bort. Den forsiktige tonen i 11,14 – Paulus vil frelse *noen* (τινες, sml. εἰ πως<sup>303</sup>) – gjør ikke dette usannsynlig. Det indikerer bare at Paulus ikke overdrev sin egen rolle knyttet til hele Israels frelse<sup>304</sup> – eller forteller kanskje helst at det allerede *før* forherdelsens opphør skal være mulig for ham å frelse noen få.<sup>305</sup> Men det forteller i så fall bare at omvendelser er mindre sannsynlig før forherdelsens opphør (11,14) enn etter (11,25f.), og sier ingenting om hvor lenge forherdelsen skal vare. Uansett hvordan 11,14 tolkes, viser dette verset at logisk startpunkt *ikke* er at visse personer er bestemt til å gå fortapt – slik at Gud må opprettholde

---

<sup>301</sup> Piper, *Justification*, 30, n. 23, videre 47.69f.177f.

<sup>302</sup> Forherdelse skal stå for “eternal reprobation”, *ibid.*, 175.

<sup>303</sup> εἰ πως signaliserer (forsiktig) forhåpning, BDR, § 375; Zerwick, *Greek*, § 403; Zahn, *Römer*, 510.

<sup>304</sup> Moo, *Romans*, 692.

<sup>305</sup> Cranfield, *Romans II*, 561; Michel, *Römer*, 274; Moe, *Romerne*, 453.

forherdelsen for å få det til. Logisk startpunkt er at mange ennå ikke tror, hvilket forklares med forherdelsen, men uten å si at forherdede personer *må* gå fortapt.<sup>306</sup>

Poenget er ikke å si at Paulus *visste* at også hans generasjon ville bli frelst med “hele Israel”, langt mindre at *alle* i hans generasjon skulle unngå fortapelsen. Han må derimot frykte det motsatte, og derfor har han også stor sorg for dem (9,2f.). Men frelsen er ikke utelukket. Derfor ber Paulus for frelse for det forherdede Israel (10,1), og håper altså selv å frelse noen (11,14). Realiseringen av 11,25f. måtte nok vente til hedningenes fulltall er kommet inn. Men vil man *utelukke* at 11,25f. kan dreie seg om Paulus’ generasjon, som Piper er avhengig av, så kommer man også på kollisjonskurs med Paulus’ generelle nærforventning (f.eks. 1. Tess. 5,2). Denne kommer til uttrykk også i Rom. 13,11: “[F]relsen er oss nærmere nå enn da vi kom til tro” (sml. 1. Kor. 7,29; 10,11). I lys av dette, som altså sies like etter Rom. 11, er det meget vanskelig å se for seg at Paulus, da han skrev Rom. 11, skulle ha forutsatt at hans generasjon *ikke* kunne være den siste.

Men hva nå med alle tegn på Israels utvelgelse og folkets løfter (9,4f.)? Gav ikke Paulus inntrykk av at de som ikke var utvalgt i Rom. 9, i praksis hadde mistet alt sammen (9,6ff.; 11,1ff.)?<sup>307</sup> Men *nå* synes det hele gjeninnført som om ingenting var skjedd (11,26–29)?<sup>308</sup>

Problemet løser seg imidlertid opp dersom løftene betraktes som gitt til *folket*, og ikke ubetinget til ethvert individ. De *trenger* ikke oppfylles for alle. Det var poenget i Rom. 9 og 11,1–10. Men fordi folket fremdeles står under Guds løfter, *kan* løftene oppfylles for alle. Det skjer når Israel griper løftene i troen (11,23), en mulighet Gud har motarbeidet i et kortere perspektiv ved forherdelsen, men indirekte lagt til rette for i et lengre perspektiv.

## 5.9 Oppsummering

Rom. 9 gir et fullstendig annet inntrykk enn Rom. 11,11ff. Men kapitlene må sees i sammenheng. Forherdelsen *er* forbundet med alvorligste konsekvenser så lenge den består og for dem som ikke måtte “nå frem til” Rom. 11,25f. Derfor må Paulus forsvare Guds suverene fremferd med alle tilgjengelige midler (9,14–23). Så kan han begynne å skue fremover (11,11ff.). Kanskje kan vi også ane pedagogikk i dette? Er ikke en forståelse av Guds nådes

---

<sup>306</sup> Det forteller heller ikke Rom. 9 (se ovenfor), med Niebuhr, *Heidenapostel*, 150, med n. 58.

<sup>307</sup> Slik Räisänen, “Analyse”, 2896. Piper mener løftene bare gjelder for de utvalgte, enten disse allerede er kommet til tro eller ikke, *Justification*, 30. Men når løftene altså utvilsomt også gjelder ikke-troende (9,2ff.), så gjelder de, slik 11,7 viser, forherdede. Og da gjelder de – mot Piper – også *utenfor* den gruppen av utvalgte som Rom. 9 taler om.

<sup>308</sup> Dinkler ser en uoppløselig motsetning i dette, “Prädestination”, 252f.

radikale *frihet* (Rom. 9) en nødvendig forutsetning for en rett forståelse av Guds nåde i det hele?

Gjennomgangen har uansett vist følgende: Rom. 9–11 handler om Israel i en historisk partikulær situasjon, og vitner ikke om en dobbelt predestinasjon, men om Guds suverene rett til å gå frem mot sitt folk slik han vil. Det utelukket ikke hele Israels frelse, heller ikke i Paulus' egen generasjon. Dessuten tilsier fremfor alt Rom. 10,21 at Guds forherdelse kom som reaksjon på en opprinnelig avvisning av Kristus og evangeliet.

Det siste punktet er det minst sikre. *Dersom* dette punktet oppgis, betyr det imidlertid bare at forholdet mellom forherdelse og avvisning av evangeliet i Rom. 10 må forstås annerledes. Men det består ennå som en kjensgjerning at forherdelsen skal oppheves (11,25f.), og fremdeles må dette kunne gjelde Paulus' egen generasjon. Da skildrer kapitlene ingen dobbelt predestinasjon.

Noe gjenstår ennå: Ser det ikke ut til at alle Gud utvalgte, *måtte* komme til tro? Hele gruppen av utvalgte er jo kommet til tro. Ser ikke Rom. 9 dermed ut til å implisere et fullt effektivt kall? Da ville kapitlet levere et viktig argument for predestinasjonsteologi *generelt* – selv om det altså ikke vitner om en gjennomført dobbelt predestinasjon direkte. Kallet og utvelgelsen må vi altså se nærmere på.



## 6 Kallet og utvelgelsen

En predestinasjonsteologi av klassisk kalvinsk type innebærer det jeg har kalt en absolutt evig utvelgelse,<sup>309</sup> altså en utvelgelse til frelse som *må* realiseres. Da må denne evige utvelgelsen før eller siden gi seg utslag i et fullt effektivt kall overfor de utvalgte (og kun disse). Finner vi en slik forståelse av utvelgelse og kall hos Paulus? Da ville mye av grunnlaget for en dobbelt predestinasjonsteologi være på plass, uansett hva som (ikke) kommer direkte frem i tekster som Rom. 9. I dette kapittelet trekker vi inn igjen sentrale steder i Rom. 9–11 sammen med flere andre tekster, og vi undersøker på hvilken måte utvelgelse og kall står i sammenheng med *omvendelsen*, eller forutbestemmelsens første realiseringstrinn.<sup>310</sup>

### 6.1 Kall og trostilegnelse

Er kallet fullt effektivt, kan det ikke avvises når det først foreligger. Paulus-tekstene er av forståelige grunner ikke uttømmende i sin beskrivelse av omvendelsessituasjonen; brevene er skrevet til troende, og ikke som en omvendelsens dogmatikk.<sup>311</sup> Noen interessante trekk finner vi likevel.

#### 6.1.1 Kallet som skaperakt

Ved sitt kall bryter Gud inn i menneskets liv og virker tro; mennesket blir en “ny skapning” (2. Kor. 5,17; sml. 1. Kor. 1,28). I Rom. 4,17 omtales Gud som den som “gjør de døde levende”. Også her sees trostilegnelse og rettferdiggjørelse som en nyskapelse.<sup>312</sup> Tilsvarende kan Paulus beskrive omvendelsen som at Gud lar et lys skinne i hjertene (2. Kor. 4,6). Da, og først da, er det mulig å forstå korsets visdom (1. Kor. 1,18.24, sml. 2. Kor. 2,15f.; 4,3). Før Gud grep inn, lå mennesket etter Adams fall i uopprettelig vantro og under syndens makt, og uten mulighet til å nå rettferdighet på egen hånd (Rom. 5,12–21; 8,3; Gal. 3,21f. m.fl.).<sup>313</sup>

I dette bildet finnes ikke spor av kontingens knyttet til menneskets respons. Kallet fremstår som suverent skaperhandling (sml. Jes. 41,4; 48,13), mens mennesket er passivt. Så langt taler dette for at kallet er fullt effektivt.<sup>314</sup>

---

<sup>309</sup> Kap. 2.

<sup>310</sup> Rom. 8,28–30 ble behandlet med henblikk på kall og utvelgelse i kap. 4. Forutbestemmelsens annet realiseringstrinn, livet i tro, behandles i kap. 7.

<sup>311</sup> Sml. Wolter, *Paulus*, 81.

<sup>312</sup> Hofius, “Gottesprädikationen”, 60f.; Käsemann, *Römer*, 115.

<sup>313</sup> Sml. Hofius, “Wort”, 163.171; Stuhlmacher, *Theologie I*, 267–282.

<sup>314</sup> Hofius, “Wort”, 157: Troen skal forstås “in strenger Ausschließlichkeit als *creatura verbi*”; tilsv. *ibid.*, 171; Schmidt, “καλέω”, *ThWNT III*, 490; Schreiner, “Election”, *NDBT*, 452f.

Samtidig er det tydelig at slike tekster har et høytliggende teologisk, til dels kosmisk, perspektiv: Guds kall bryter syndens mørke og gir nytt liv. Det som *blir* klart, er at troen og frelsen kommer fra Gud; syndens onde sirkel kan bare brytes utenfra. Men i seg selv gir tekstene neppe tilstrekkelig grunnlag for å si at mennesket er helt passivt *idet* Gud kaller til tro. Tekster som dette har nemlig sine ord i behold også dersom andre tekster skulle tyde på at omvendelsen – når den betraktes i et annet, mer antropologisk perspektiv – likevel rommer et element av kontingens. At Paulus deler Qumran-samfunnets syn på menneskets manglende muligheter *uten* Guds inngripen,<sup>315</sup> betyr ikke nødvendigvis at han har operert med noen deterministisk teologi angående omvendelsen. Finner vi så tegn på at mennesket har en rolle under omvendelsen som innebærer soteriologisk kontingens?

### 6.1.2 Kallet og trostilegnelsen

Særlig interessant er Rom. 11,23: Såfremt Israel ikke fastholder (ἐπιμένειν) sin vantro, skal de bli frelst, for Gud har makt til å pøde dem inn på troens tre. For Hofius er det slik at Gud både *kan* (v. 23) og *skal* (v. 24) pøde Israel inn; at v. 23 skulle fremme en betingelse for frelse, skal være utelukket i kraft av v. 25f., som altså lover hele Israels frelse.<sup>316</sup> Hvis vi visste at Gud ville kalle hele eller mesteparten av folket Israel (“hele Israel”, v. 26) med et fullt effektivt kall, kunne nødvendigheten av å oppgi vantroen (v. 23) helt korrekt ikke knyttes til et menneskelig (kontingent) valg. Men som vi så, er Paulus’ optimisme angående hele Israels frelse helt forståelig også uten å forutsette et fullt effektivt kall i et omvendelsesunder.<sup>317</sup> Det taler imot å redusere betingelsessetningen i v. 23 til en ren stadfestelse av at Israel skal frelses *ved tro*. V. 23 kan og bør tas på ordet: Israel blir *ved Guds makt* podet inn igjen *dersom* det ikke holder fast ved vantroen. Guds makt innordnes altså i en logisk struktur der også andre faktorer er med. Troen kommer fra Gud (sml. Rom. 1,16), men den realiseres ikke *uansett*.<sup>318</sup> Å fastholde vantroen ser ut til å være en realistisk mulighet, og med en rimelig tolkning må det i så fall også være mulig for Israel å *la* seg podes inn ved å *la være* å fastholde avvisningen av evangeliet (iallfall når forherdelsen er over). V. 24 forteller riktignok at Israel *skal* podes inn (ἐγκεντρισθήσονται, fut. passiv): Når hedningene fikk troen, hvor mye mer skal ikke da Israel! Men her forsvares etter alt å dømme at Israels innpodning er rimelig og

---

<sup>315</sup> Kap. 3.

<sup>316</sup> Hofius, “Evangelium”, 188 med n. 48; tilsv. Mayer, *Heilsratschluß*, 279f.

<sup>317</sup> Se 5.7.2.

<sup>318</sup> Sml. Jewett, *Romans*, 691f.; Moe, *Romerne*, 460; Weiß, *Römer*, 491; Zeller, *Römer*, 197. Når Paulus kan skrive dette slik, er det ikke innlysende at Guds kraft til frelse (δόναμις, Rom. 1,16) skulle bli “total paralyisert” dersom menneskelig kontingens er inne i bildet, slik Hofius hevder, “Wort”, 158.

troverdig i *det hele tatt* – med andre ord at Israel skal *kunne* podes inn.<sup>319</sup> Derfor bør heller ikke v. 24 spilles ut mot den kontingens som v. 23 tyder på.

I 1. Tess. 2,13 takker Paulus Gud for at tessalonikerne *tok imot* (ἐδέξασθε) Guds ord “ikke som menneskeord, men som det Guds ord det i sannhet er” (sml. 1,6). Nå er også Guds virksomhet inne i bildet – takken rettes jo til Gud, og Ordet er selv virksomt i dem som tror (v. 13b). Men det trenger ikke å implisere noen determinering av hendelsene. Når mennesket fremstår som aktivt, så taler det imot en slik forståelse. Det virker som om forkynnelsen også kunne ha blitt avvist av tessalonikerne.<sup>320</sup>

Det samme gjelder i Rom. 4: Abraham fatter tillit til (ἐπίστευσεν) den Gud som altså “gjør de døde levende” (v. 17). Hovedsaken i kapittelet er utvilsomt knyttet til rettferdiggjørelseslæren: tro, ikke gjerninger (4,1–5; sml. v. 24).<sup>321</sup> Men historien er samtidig utformet som en (typologisk) omvendelsessituasjon,<sup>322</sup> og det gjør den interessant her. Paulus beskriver inngående: Abraham trodde der “alt håp var ute” (v. 18), “ble (...) ikke svak i troen” (v. 19), “tvilte ikke på Guds løfte, men ble sterk (ἐνεδυναμώθη) i troen og ga Gud ære” (v. 20). En får inntrykk av at Abraham valgte rett der han kunne ha valgt galt. På samme måte som i 1. Tess. 2,13 (se ovenfor) er Guds aktivitet inne i bildet også her, og særlig dersom ἐνεδυναμώθη (v. 20) tas som *passivum divinum* (av ἐνδυναμοῦν, ‘styrke’). Vi får da: “Abraham ble styrket”, slik flere fortolkere mener (sml. v. 17).<sup>323</sup> Men like fullt taler fremstillingen imot at Abrahams omvendelse og tro *restløst* skal forklares ved guddommelig virke.<sup>324</sup> Abraham blir regnet rettferdig (v. 22) idet han selv fatter tro og tillit til Gud (πιστεῦσαι, v. 3.17f.; sml. 10,9; 1. Kor. 15,11; Gal. 2,16; 3,6).

Å komme til tro, og å tro, kan ellers betegnes som “lydighet” (ὕπακοή/ὕπακοῦν, Rom. 1,5; 10,16; 15,18) og “bekjennelse” (ὁμολογία/ὁμολογεῖν, Rom. 10,9f.; 2. Kor. 9,13).<sup>325</sup> Det er menneskelige aktiviteter som mest naturlig må kobles til kontingens. I Rom. 10,16 var Israel ikke “lydige”, mens Paulus berømmer menighetens “lydighet” – og samtidig oppfordrer til mer av den – i Rom. 16,17–19. At troen ikke kommer “automatisk” så snart kallet foreligger, tyder også 2. Kor. 5,11 indirekte på: Paulus sier at “[vi] *prøver* å overbevise

<sup>319</sup> Slik NO11, sml. Dunn, *Romans II*, 675.

<sup>320</sup> Sml. Marshall, “Election”, 266; Holtz, *1. Thessaloniker*, 63.98f.

<sup>321</sup> Se for videre nyanseringer Wilckens, *Römer I*, 273–285.

<sup>322</sup> Ibid., 274f. med n. 892; sml. Leenhardt, *Romains*, 72.

<sup>323</sup> F.eks. Jewett, *Romans*, 338; Wilckens, *Römer II*, 276. Men formen kan like gjerne tilordnes det intransitive ἐνδυναμοῦσθαι ‘bli sterk’, Paulsen, “ἐνδυναμώω”, *EWNT I*, 1101f. (slik NO11).

<sup>324</sup> Sml. Käsemann, *Perspektiven*, 140–177, særl. 163: “Er [Abraham] *wagt* es, (...) der göttlichen Zusage zu trauen”, min uth.; idem, *Römer*, 117; Moe, *Romerne*, 187f.

<sup>325</sup> Hvalvik, “Troen”, 33f.

mennesker” til tro (ἀνθρώπους πειθομεν, min uth.; sml. Ap. gj. 28,23).<sup>326</sup> Rom. 2,4 forteller tilsvarende om en Gud som *prøver* å bringe mennesket til omvendelse (εἰς μετάνοιαν (...) ἄγει).<sup>327</sup> Noe kall til tro er riktignok ikke nevnt her, men ut ifra den videre kontekst – omvendelse er kun mulig i troen (3,20–23) – må stedet kunne kobles til trostilegnelsen.<sup>328</sup> Til slutt har vi tekster som forteller om Guds fortsatte kall til frelse overfor troende (καλεῖν, 1. Tess. 2,12; 5,24; Gal. 5,8). Særlig ut ifra Galaterbrevet er det høyst uklart om dette kallet vil nå sitt endelige mål; Paulus forsøker å avverge frafallet.<sup>329</sup> Videre indikasjoner på at kallet ikke er fullt effektivt, finner vi når vi ser på *måten det blir formidlet på*.

### 6.1.3 Kall ved evangelieforkynnelsen

Det er ingen som bestrider at Guds kall ifølge Paulus normalt skjer i sammenheng med forkynnelsen (sml. f.eks. 1. Kor. 15,1f.11). Og på den annen side skjer ikke kallet bare ved ord; man kommer vanskelig utenom at også Åndens virke må være med (1. Kor. 2,4.9–15; 12,3–6; 2. Kor. 3,3.18; 4,6; Gal. 4,6; 1. Tess. 1,4f.; sml. Ap. gj. 16,14; Efes. 1,17).<sup>330</sup> Men spørsmålet er *hvor nært* Ånden og evangelieforkynnelsen er forbundet: Lyder kallet i fullt alvor overalt hvor Ordet forkynnes, eller bare for dem blant tilhørerne som måtte være predestinert til et ekte, et “indre”, kall?

Mye tyder på det første. Forkynnelsens budskap ikke bare informerer om innholdet i den tro Ånden skaper; det er *ved evangeliet selv at Gud vil bringe verden til tro* (sml. Rom. 1,1–5; 15,16; 1. Kor. 9,12–23; 2. Kor. 5,19f.).<sup>331</sup> Rom. 10,17 oppsummerer hvilke ting som må foreligge for at troen skal kunne oppstå: “Kristi ord” – altså evangeliet – og forkynnelsen av det. Hvorfor nevnes ikke kallet, hvorfor nevnes ikke Ånden? Det mest nærliggende svar må være at Åndens kall er *uløselig forbundet med evangelieforkynnelsen selv*.<sup>332</sup> Ifølge 1. Tess. 2,13 er det da også nettopp *Ordet* som er virksomt i de troende (sml. Hebr. 4,12; Jak.

<sup>326</sup> Med presens *de conatu*, Schmeller, 2. *Korinther*, 309f. med n. 16; Zerwick, *Analysis*, 544.

<sup>327</sup> Med presens *de conatu*, Käsemann, *Römer*, 50; NTMenge; mot NO11.

<sup>328</sup> Med Käsemann, *Römer*, 51.

<sup>329</sup> Sml. Eckert, “καλέω”, *EWNT* II, 598f. Kallet gjelder her en tid *etter* omvendelsen, men verbet er det samme (καλεῖν). Se videre kap. 7 om frafall.

<sup>330</sup> Hofius, “Wort”, 165–169; Stuhlmacher, *Theologie* I, 250f.343.353f.; mot Wolter, som bl.a. anfører Gal. 3,2.5.14 for motsatt rekkefølge: tro – Ånd, *Paulus*, 80f.; tilsv. Bultmann, *Theologie* I, 331. Men Gal. 3 betrakter ikke Ånden med henblikk på troens tilblivelse – og utelukker dermed ikke Åndens virke her –, men med henblikk på hva som *nå*s i troen (og ikke ved gjerningene), nemlig Ånden som oppfyllelsen av Guds løfter (v. 14), sml. Schweizer, “πνεῦμα”, *ThWNT* VI, 424.

<sup>331</sup> Hofius, “Wort”, 149f.153f.160; Molland, *Euangelion*, 101: “Das Evangelium ist als Wort Gottes *wirksames* Wort”, orig. uth.; Stuhlmacher, *Theologie* I, 250.312f.322.

<sup>332</sup> Sml. *ibid.*, 316: “[D]as dem Evangelium innewohnende πνεῦμα”; Engelsviken, *Ånden*, 144–146; Wiederkehr, *Berufung*, 42.72–74.123f.256f. Se også til 1. Tess. 1,4f. nedenfor. Også Hofius ser Ånden og Ordet forbundet på det aller nærmeste, “Wort”, 168f. Slik kan *evangeliet selv* sies å være trosskapende, *ibid.*, 160; idem, “Gottes”, 12. Se likevel n. 336 nedenfor.

1,21).<sup>333</sup> Sammenfatningen i 2. Tess. 2,14 ser dermed ut til å være helt i Paulus' ånd: "Til dette kalte han dere *ved vårt evangelium*" (διὰ τοῦ εὐαγγελίου) (NB88, min uth.).

Er kallet med overalt hvor evangeliet forkynnes, kan det ikke være fullt effektivt – troen vekkes jo ikke overalt. Av samme grunn må det under normale omstendigheter – altså når Gud ikke forherder – skyldes menneskets avvisning når evangeliet ikke vekker tro. Nettopp dette var det Rom. 10,16ff. syntes å fortelle: Forutsetningene for tro forelå, men Israel avviste.<sup>334</sup>

#### 6.1.4 Kall, forherdelse og misunnelse (Rom. 9–11 og 2. Kor. 4)

Vi holder fast: Dersom Paulus har operert med tanken om et fullt effektivt kall, kan vantro kun skyldes én ting: at kallet har uteblitt. I tråd med dette ser Hofius alle steder som omtaler vantro – i Israel og ellers –, som vitner på en "von Gott selbst verfügte Heilsverschlossenheit". Han definerer dette nærmere som en *forbigåelse*: Gud "[belåßt] den Menschen gerade angesichts des gepredigten und vernommenen Evangeliums in der Sündenverfallenheit".<sup>335</sup> Det er *evangeliet selv* som ikke har gitt alle tilhørere "die rettende Erkenntnis Christi. (...) Daß Paulus (...) prädestinatianisch denkt, kann keinem Zweifel unterliegen".<sup>336</sup> Men de to steder som faktisk anfører eksterne årsaker til menneskets vantro, Rom. 9–11 og 2. Kor. 4,4, taler på ulike måter imot dette.

Rom. 9 forklarer den vedvarende vantro i Israel som et utslag av Guds forherdelse. Å henvise til Guds forherdelse ville naturligvis være overflødig dersom problemet er at Guds fullt effektive kall bare er uteblitt. Når Paulus isteden introduserer Gud som aktivt forherdende (9,17f.; 11,8), taler det derimot for at Gud *blokkerer for* menneskets rette oppfattelse av det kall som ligger i evangelieforkynnelsen selv; forherdelse er jo noe som gjør at øynene ikke ser og ørene ikke hører som de skal (11,8). Det støttes av Rom. 11,14, hvis dette stedet altså handler om en tid allerede under forherdelsen.<sup>337</sup> Hvis Paulus, til tross for forherdelsen, kan håpe å vinne noen forherdede med forkynnelsen, så rommer forkynnelsen fremdeles et kall overfor de forherdede.

I 2. Kor. 4,4 gir Paulus en helt annen forklaring på vantroen generelt, altså utenfor Israel: Det skyldes Djevelen – "denne verdens gud". Dersom kallet er fullt effektivt, er også

---

<sup>333</sup> Her dreier det seg om allerede troende, men virkekraften forbindes med evangeliet selv.

<sup>334</sup> Sml. Molland, *Euangelion*, 103: "Es [evangeliet] stellt die Menschen vor die Entscheidung. Paulus weiß, daß es Menschen gibt, die sich gegen das Evangelium entscheiden (Rom. 10 16, II Th. 1 s)."

<sup>335</sup> Hofius, "Wort", 173, min uth.

<sup>336</sup> Ibid., 174. En slik påstand overrasker noe, ettersom Hofius samtidig mener at evangeliet selv skaper tro, se n. 332 ovenfor.

<sup>337</sup> Se 5.8.

denne forklaringen overflødig; den omtaler bare et symptom på at kallet aldri forelå. Djevelens makt og syndens illusoriske “visdom” (1. Kor. 1,19f.) skal jo være den makt det fullt effektive kall overvinner, hvis det først foreligger. Hvis problemet er mangelen på et fullt effektivt kall, hvorfor nevnes her ikke Gud – den instans hvor den egentlige avgjørelse i så fall ligger? Paulus trekker jo Gud direkte inn i Rom. 9. Og motsatt: Hvis vårt sted viser at Paulus helst holder seg på en armlengdes avstand fra de egentlige årsaker, hvorfor gjør han ikke det i Rom. 9? Her føres altså (den fortsatte) vantroen åpenlyst tilbake på Guds virke ved forherdelsen. Istedenfor å prøve å bringe disse stedene på felles nevner, er det derfor mer naturlig å se dem som to ulike forklaringer på vantro i to helt ulike situasjoner. Men på samme måte som forherdelsen i Rom. 9–11 må også Djevelens forblindelse mest naturlig tenkes å være noe som *kommer i veien for kallet*, slik ordlyden da også taler for: Djevelen har “blindet de vantroes sinn så de ikke ser lyset som stråler fram fra evangeliet.” Det siste taler altså igjen for at kallet følger forkynnelsen som sådan, og da er det ikke fullt effektivt.

Men hvis vi antar dette, kan det samtidig reises innvendinger ut ifra de samme tekstene. Vi ser på disse før vi går videre.

1) Om 2. Kor. 4,4 altså lanserer en annen forklaring på vantroen enn Gud, så synes dette likevel å komme ut på ett: Djevelens makt holder i utgangspunktet alle i vantro. Dersom kallet *ikke* er fullt effektivt, burde dermed Djevelens makt – hvis den er sterk nok til å holde *noen* i vantro – også resultere i at *alle* forble ikke-troende. Når noen likevel er kommet til tro, må kallet dermed være fullt effektivt (og bare gitt til noen). Slik kunne en altså tenke. Men at et saksforhold (vantrø) kan *forklares* ved henvisning til en årsak (Djevelen), betyr ikke at denne årsak *måtte* gi det resultat som forklares.<sup>338</sup> Det er bare tilfellet dersom det på forhånd utelukkes at mennesket har en kontingent rolle å spille idet kallet kommer, men det er det vi diskuterer her.

2) Dersom kallet *ikke* var fullt effektivt, – hvordan forklarer man da at *alle* de (hittil) utvalgte i Israel har nådd troen (11,7)? Men uansett hva man mener om kallets karakter, må man være åpen for at Paulus har sluttet fra virkning til årsak. Han mener at alle som avviser troen, er forherdet av Gud. Men da er det på forhånd klart at gruppen av utvalgte i sin helhet består av troende, og man trenger ikke å anta et fullt effektivt kall for å forklare dette. Også om kallet *ikke* er fullt effektivt, “måtte” nemlig alle Paulus regner som utvalgte, komme til tro. For gjorde de ikke det, ville han regnet dem som forherdede. Det holder altså å anta at

---

<sup>338</sup> Se også n. 217.

*forherdelsen* er det maktmiddel som Gud har brukt til å dele Israel i to, og at det Gud har gjort overfor de utvalgte, er *ikke* å forherde dem.

3) Dersom kallet *ikke* var fullt effektivt, – hvorfor har Paulus anvendt *forherdelsen* som forklaring på Israels vantro? Han kunne vel bare ha henvist til de fleste israelitters selvvalgte avvisning av evangeliet? Ifølge min tolkning er det nettopp det Paulus gjør i Rom. 10 angående Israels avvisning av evangeliet *i utgangspunktet*: Den skyldtes mennesket, ikke mangelen på Guds kall. Men det er ikke vanskelig å se for seg at Paulus har ment at kun en *forherdelse* kan forklare den hårdnakkede *varighet* av Israels vantro. *Forherdelse* som forklaring på vantroen betyr altså ikke at kallet er fullt effektivt, men taler, som vi så ovenfor, heller imot det.

Vi kan dermed gå videre. Ytterligere to trekk ved fremstillingen i Rom. 9–11 taler imot å anta et fullt effektivt kall: Dersom kallet er fullt effektivt, må vantro altså skyldes en forbigåelse. Hvis Gud noen gang virkelig hadde prøvd å vinne Israel for troen, med et fullt effektivt kall, så *ville* Israel med nødvendighet ha nådd troen. Er kallet fullt effektivt, kan Gud altså aldri ha prøvd. Men Rom. 10,21 må vitne om at Gud *har* prøvd å nå Israel med et kall til tro (og da før *forherdelsen* satte inn): Gud “rakte (...) hendene ut” mot Israel.<sup>339</sup> Likevel kom ikke Israel til tro. Rom. 10,21 taler tydelig imot antagelsen om et fullt effektivt kall.

Det samme gjør den *virkning* Paulus tenker seg at *forherdelsen* skal føre til, når den først er inntrådt og holder Israel i vantro: Når hedningene kommer til tro, skal det altså føre til en misunnelse (10,19; 11,11) som skal bringe hele Israel til tro, bare *forherdelsen* opphører (11,25f.). Det er overflødig å innarbeide misunnelsen i Guds plan dersom Paulus mente at (det fullt effektive) kallet – om det nå bare fikk lyde – ville føre til tro *uansett*. Misunnelsen taler derimot for at Paulus mente at Gud ville påvirke, men altså ikke overstyre, de mennesker han ville bringe til tro. Vi ser antydninger om et “omvendelsens samspill” også her (sml. 11,23). Kan Paulus’ språkbruk når det gjelder de troende – de “kalte” – likevel tale imot dette?

### 6.1.5 καλεῖν og κλητός

Ovenfor så vi at sammenhengen i Rom. 8,29f. ikke impliserte et fullt effektivt kall; teksten forteller ikke at overgangen mellom kall og rettferdiggjørelse skjer automatisk.<sup>340</sup> Men med det er ikke alt sagt. På flere steder hvor omvendelsen er omtalt, kan Paulus nemlig nøye seg med å nevne Guds *kall* (κλησις, 1. Kor. 7,20) eller at Gud *kalte* (καλεῖν, Rom. 9,24; Gal. 1,6). På tilsvarende måte kalles de troende ofte bare for “kalte” (κλητοί; Rom. 1,6f.; 8,28; 1. Kor.

---

<sup>339</sup> Se 5.5.1.

<sup>340</sup> Kap. 4.

1,2.24). At kallet gav tro, er her stilltiende forutsatt; “kalt” betyr altså i praksis ‘troende’. Motsatt sier Paulus aldri at ikke-troende ble kalt av Gud. Viser ikke dette, på rent språklig grunnlag, at kallet alltid må føre til tro?<sup>341</sup> I så fall er kallet fullt effektivt. En slik slutning er imidlertid ikke trygg.

(I) Når Paulus bruker verbet *καλεῖν* i 1. Kor. 10,27a, er det i rent profan betydning, nemlig om en invitasjon som kan avvises: “Hvis en ikke-troende inviterer dere og dere sier ja (...)” Når Paulus bruker det samme ordet om *Guds* kall, er det en mektigere handling (sml. Rom. 4,17; Gal. 1,15). Men også i profan betydning kan verbet stå for et mektig og bydende kall. Således er det noe ganske annet enn en kraftløs invitasjon når Herodes kalte (*καλέσας*) vismennene til seg (Matt. 2,7; sml. 25,14; Ap. gj. 4,18; 24,2). Dette bydende kallet – som imidlertid *kan* avvises – utgjør en plausibel bakgrunn for også det religiøse kallsbegrepet.<sup>342</sup> Kan ikke da også Paulus’ religiøse kallsbegrep sees innenfor rammene av generell språkbruk? Å tillegge *καλεῖν* en spesiell ekstrabetydning i religiøse sammenhenger (‘fullt effektivt/umulig å avvise’), i kontrast til den generelle bruk av verbet, er ikke språklig rimelig, med mindre det skulle være helt nødvendig.<sup>343</sup>

(II) Det som kunne synes å gjøre dette nødvendig, er altså at Paulus, når han omtaler et kall til tro (i fortid), forutsetter at det har ført til tro.<sup>344</sup> Men også dette er godt forståelig på bakgrunn av generell språkbruk. I Matt. 25,14 hører vi om en som “kalte til seg (*ἐκάλεσεν*) tjenerne sine og overlot dem alt han eide”. Det er klart at “kallet” her førte til sin intenderte virkning, for tjenerne må rimeligvis ha innfunnet seg før formuen ble utdelt. Men dette fremgår først av *sammenhengen*, og ligger ikke i begrepet selv. Ingen mener at et profant kall, som her, er fullt effektivt.<sup>345</sup> Paulus’ religiøse kallsbegrep kan forstås på samme måte. Når Paulus bruker *καλεῖν* og *κλητοί* om troende, blir det jo ut ifra sammenhengen klart at kallet har ført frem. Helt tydelig er dette i f.eks. 1. Kor. 7,17: “Derfor skal enhver leve sitt liv der Herren har satt ham, der han var da Gud kalte (*κέκληκεν*, perf.) ham.”

(III) Etter det vi har sett hittil, er det fremdeles tenkelig at Paulus kunne omtale også ikke-troende som “kalte”, nemlig hvis kallet kan avvises, og hvis denne avvisningen gikk frem av konteksten. Det gjør Paulus riktignok aldri. Betyr dette likevel at kallet bare kan ha foreligget der det faktisk førte til tro? For det første skriver Paulus til troende og har sjelden

<sup>341</sup> For slike synsmåter, se Schreiner, “Election”, *NDBT*, 452; Müller, *Zuvorersehung*, 25f.72–74 og tydeligvis Allo, “Versets”, 263 med n. 1 (“vocation efficace”).

<sup>342</sup> Eckert, “καλέω”, *EWNT* II, 593. Også i GT kan Guds *καλεῖν* finne motstand hos mennesker, sml. Jes. 50,2; 65,12; Jer. 7,13 LXX m.fl., se Coenen, “καλέω”, *TBLNT*, 395.

<sup>343</sup> Se generelt f.eks. Turner, “Linguistics” med videre litt.

<sup>344</sup> Med det fortsatte kall overfor troende er det altså annerledes, se ovenfor.

<sup>345</sup> På tilsvarende måte viser kun konteksten i Luk. 16,2 og Ap. gj. 10,23 at verbalhandlingene *φανεῖν* (her: ‘kalle, rope på’) og *εἰσκαλεῖσθαι* (‘invitere inn’) førte til det ønskede resultat.



behov for å fortelle om hvordan kallet – hvis vi nå antar muligheten for det – ble avvist av ikke-troende. For det annet har vi sett hvilke teologiske konnotasjoner Guds kall til tro har (se ovenfor). Det markerer også kontinuitet med Israel, det folk Gud kalte (Jes. 41,9; 48,12). Slike konnotasjoner kan bare knyttes til situasjoner der kallet førte til tro. Slik er det altså fullt forståelig at Paulus velger å anvende kallsbegrepet bare om dem som faktisk er kommet til tro, selv om det ikke ligger noe i begrepet selv som forteller at et menneske som kalles (på), *må* komme til tro. Paulus' språkbruk på dette punktet kan altså ikke vise at kallet er fullt effektivt.<sup>346</sup>

### 6.1.6 Troen som betingelse?

Om en åpner for at kallet ikke er fullt effektivt, så åpner en – hvis logikken gjennomføres fullt ut – for at mennesket har en soteriologisk avgjørende, om enn marginal, rolle under omvendelsen. Da vil en kontingent aksept av evangeliet bli en betingelse for rettferdiggjørelse. Dette kan synes å havne i frontalkollisjon med Paulus' rettferdiggjørelseslære: Troen og frelsen er vel nettopp *ikke* et resultat av menneskers handling, en *gjerning* (sml. Rom. 3,20ff.; Gal. 3,10ff. m.fl.)?<sup>347</sup> Her kan vi bare gå kort inn på dette.

Det er helt tydelig at Paulus forstår troen som en gave ved Guds nåde (Fil. 1,29 m.fl.). Spørsmålet er hva dette står *i opposisjon til*: forestillingen om å bygge “egen rettferdighet” på religiøs sandgrunn, nemlig utenfor troen og uten Kristus (Rom. 10,3) eller i tillegg også enhver (kontingent) menneskelig deltagelse under trostilegnelsen? Spørsmålet svarer til R. Bultmanns distinksjon mellom *Leistung* og *Tat* – mellom menneskelig *gjerning* som soteriologisk alternativvei på den ene side, og kontingent handling under trostilegnelsen på den annen. Bultmann mener Paulus avviser det første, men forutsetter det andre. Et “ja” til Guds kall blir en kontingent betingelse for frelse.<sup>348</sup>

Hvorvidt en følger Bultmann fullt ut her, er i vår sammenheng uvesentlig. Det vesentlige er følgende: Tekstene som dreier seg om rettferdighet ved tro, og ikke ved gjerninger, har utvilsomt støtretning mot *Leistung*. Hvorvidt de *også* skal utelukke at menneskets trosakt eller -handling (*fides qua creditur*) er kontingent og slik sett en betingelse, kan vi ikke vite.<sup>349</sup> For nå er vi trolig utenfor tekstens perspektiv og argumentative støtretning (se også ovenfor).

---

<sup>346</sup> Se også Wright, *Romans*, 604; Wiederkehr, *Berufung*, 256.

<sup>347</sup> Slik f.eks. Müller, *Zuvorersehung*, 54f.

<sup>348</sup> Bultmann, *Theologie*, 316f.; idem, “Gnade”.

<sup>349</sup> Hva gjelder livet i tro, er kontingens forutsatt, for der er frafallet en mulighet, se kap. 7.

### 6.1.7 Oppsummering

Vi har sett hvordan noen tekster utelukkende fokuserer på Guds makt og kraft til å skape tro. Samtidig tyder andre tekster på at troen er “mer enn en ufrivillig refleks fra menneskets side”.<sup>350</sup> Nå kunne menneskelig “frivillighet” – forstått som fravær av tvang – også innordnes i en kompatibilistisk frihetsmodell, som altså kan forenes med et fullt effektivt kall.<sup>351</sup> Men grunnene til å anta et slikt (deterministisk) teoretisk rammeverk må være sterke, og når førstnevnte tekster neppe *utelukker* kontingens i omvendelsen – perspektivet og støtretningen er en annen –, er grunnene ikke sterke nok. Da må motsatt de tekster som synes å implisere at en menneskelig kontingent faktor foreligger, kunne tas til inntekt for at akkurat dette er tilfellet.<sup>352</sup> Sikre konklusjoner angående kallets karakter er vanskelige å nå her, men det sentrale i vår sammenheng er at det ikke er tilstrekkelig grunn til å mene at Paulus forstod kallet som fullt effektivt.<sup>353</sup>

## 6.2 Utvelgelse og trostilegnelse

Men hva nå med selve *utvelgelsen*? Må ikke denne innebære at der noen ble utvalgt, ble andre latt tilbake? Hvis vi tar høyde for at Guds utvelgelse skjer fra evighet av, eller iallfall ligger (langt) forut for troen (Rom. 8,29; 9,23), kan det virke som om menneskeheten består av en viss andel utvalgte og en viss andel ikke-utvalgte. Når Paulus kaller de troende for “utvalgte” (ἐκλεκτοί, Rom. 8,33), signaliserer han kanskje at de troende er del av nettopp en slik på forhånd utvalgt andel av menneskeheten?

### 6.2.1 Innledende merknader

Det er avgjørende å skille mellom ulike tidsnivåer og ulike måter utvelgelsen kan foregå på. For det første må det skilles mellom en evig eller forutgående utvelgelse og en utvelgelse *i historien*. I Rom. 8,29 (προγινώσκειν) og 9,23 (προετοιμάζειν) er førstnevnte inne bildet, slik vi har sett.<sup>354</sup> Det kommer vi tilbake til.

I dette kapittelet skal det i første omgang handle om en annen ordgruppe, nemlig ἐκλέγεσθαι (‘utvelge’), ἐκλογή (‘utvelgelse’) og ἐκλεκτός (‘utvalgt’). Vi skal se at det her trolig dreier seg om en utvelgelse i historien i alle tilfeller. Det betyr at det *skjer* en utvelgelse

---

<sup>350</sup> Hvalvik, “Troen”, 35.

<sup>351</sup> Se kap. 3.

<sup>352</sup> Sml. Friedrich, “Glaube”, 112: “Glauben heißt, sich von Gott beschenken lassen”, min uth. At mennesket ikke i egen kraft kan gi seg selv troen, men likevel avvise den, *ibid.*, holder Wolter av uklare grunner for en “gedanklich halsbrecherische Konstruktion”, *Paulus*, 79, n. 30; tilsv. Hofius, “Wort”, 157f., n. 70.

<sup>353</sup> Slik også i Rom. 8,29f., se kap. 4.

<sup>354</sup> Kap. 4–5.

der kallet fører til tro. Det er følgelig bare de som tror, som er “utvalgte” i denne forstand. Dette stemmer godt med bruken av betegnelsen “utvalgte” (ἐκλεκτοί) i Rom. 8,33. Det er bare de troende Paulus sikter til (sml. v. 32.34: “oss”). En viktig del av bakgrunnen for at menigheten kalles “utvalgt”, er ganske tydelig: Dette er en markering av kontinuiteten med Israel – et punkt Paulus også ellers legger vekt på (Rom. 4; Gal. 6,16; Fil. 3,3), sammen med urkirken generelt (sml. Matt. 24,22; Luk. 18,7; 1. Pet. 2,9f.). Slik Israel var Guds utvalgte folk, er også kirken det. Særlig for adjektivet ἐκλεκτός er det grunn til å spørre om ikke bakgrunnen for ordbruken ganske enkelt ligger her.<sup>355</sup>

Likevel er det vanskelig å utelukke at det i alle tre ordene kan ligge en implikasjon om utvelgelse *fra* (ἐκ-) *en større gruppe*. Det gjelder fremfor alt verbet ἐκλέγεσθαι (sml. Luk. 6,13 om disiplene; videre 14,7; Ap. gj. 6,5; 15,22.25 m.fl.).<sup>356</sup> I vår sammenheng er det uansett tjenlig å ta høyde for dette, ettersom dette kunne se ut til å støtte en predestinasjonsteologi.

Men hvilken gruppe er det i så fall rimelig å tenke at det utvelges fra? Vi kan vanskelig mene at bare noen av dem som hører forkynnelsen, kan utvelges. Dermed må saken være enklere: Slik Israel ble utvalgt fremfor andre folk (5. Mos. 7,6f.), utvelges kirkens medlemmer fra *menneskeheten som helhet*. Spørsmålet er hvordan. Vi har iallfall to alternativer:

(A) Ved sitt kall utvelger Gud nøyaktig dem han ville utvelge.

(B) Gud utvelger de mennesker som tar imot kallet i forkynnelsen.

Begge deler oppfyller den mulige implikasjonen om utvelgelse fra en større gruppe. (B) forutsetter at kallet ligger i forkynnelsen selv, og har altså ikke noe med predestinasjon å gjøre. (A) innebærer at Gud på forhånd har bestemt nøyaktig hvem som skal komme til tro ved et gitt tidspunkt; de som ikke kommer til tro, var altså ikke ment å komme til tro, iallfall ikke ennå. Der ligger forskjellen mellom (A) og en numerisk begrenset *evig* utvelgelse. (A) utelukker ikke at flere kan bli troende senere; en utvelgelse i historien kan jo gjentas overfor andre ved en senere anledning. Derimot vil en *evig* utvelgelse – om den nå skulle antas å være

---

<sup>355</sup> Begrepsbruken reflekterer ifølge Ridderbos “zelfbewustzijn van de christelijke gemeente”, *Paulus*, 368; sml. Michel, *Römer*, 215. Det samme gjelder andre Israel-epiteter (“hellig”, “kalt”, “elsket”), Ridderbos, *Paulus*, 368–371.

<sup>356</sup> Se f.eks. Coenen, “ἐκλέγομαι”, *TBLNT*, 388f.; Schrenk, “ἐκλέγομαι”, *ThWNT IV*, 176f.

absolutt og numerisk fastlagt – ha fastsatt én gang for alle hvem som skal bli frelst innenfor hver generasjon.<sup>357</sup>

Indirekte ville (A) likevel støtte predestinasjonsteologi: Hvis Paulus vet at Gud til enhver tid velger ut akkurat dem han vil (A), samtidig som man kan se at ikke alle kommer til tro – Paulus regner tvert imot med at mange vil gå fortapt (1. Kor. 1,18 m.fl.) –, så bør det følge at Gud aldri hadde i sinne å gi troen til alle. Det gir i så fall signal om at den historiske utvelgelse tufter på en evig utvelgelse som hele tiden var numerisk begrenset.

Men skal vi tenke slik, må vi først vite at vi overhodet har å gjøre med en utvelgelse av type (A) når utvelgelsen i historien omtales. Her oppstår et problem med tekstempirien. Paulus taler bare om “utvelgelse” og “utvalgte” (ἐκλογή κτλ.) der kallet *har* ført til tro.<sup>358</sup> Dette står altså helt parallelt med hvordan han omtaler kallet (se ovenfor). Om altså bare noen “utvelges” – kommer til tro – ved et gitt tidspunkt, kan vi ikke umiddelbart vite at dette var de eneste Gud *ønsket* å utvelge (A). Det kan vi bare vite dersom utvelgelsen skjer ved et fullt effektivt kall (først da kan fortsatt vantro ikke lenger bare skyldes menneskelig avvisning). Et fullt effektivt kall fant vi sparsom støtte for, og det skal vise seg at heller ikke tekstene om utvelgelse i historien gjør en antagelse om et fullt effektivt kall nødvendig. Særlig 1. Tess. 1 (se nedenfor) skal i tillegg gjøre en slik antagelse usannsynlig.

Om vi ikke finner grunner til å anta et fullt effektivt kall, vil dermed en utvelgelse som *i sin realisering* blir begrenset, like godt kunne være av type (B). Her vil altså det konkrete antall utvalgte være kontingent, og – under normale omstendigheter – bare begrenses av menneskets avvisning. Utvelgelsen rommer vel å merke også med (B) en full ivaretagelse av Guds suverenitet: Den som utvelger, kan også la være å utvelge, ved å sperre for kallets virkning. Slike unormale omstendigheter (forherdelse) har vi å gjøre med i Rom. 9–11, som vi ser på først.

### 6.2.2 Ἐκλογή i Rom. 9–11

Bruken av utvelgelsesbegrepet i Rom. 9–11 henger sammen med en påtagelig *numerisk fleksibilitet*. I Rom. 11,7 nevnes altså to grupper: De forherdede og de “utvalgte” (ἐκλογή, her: ‘det/de utvalgte’<sup>359</sup>). Disse “utvalgte” er, som vi så,<sup>360</sup> *bare* de som tror; alle som ikke tror, klassifiseres som forherdede. De som ifølge 11,14 kan vinnes for troen, er dermed ikke

<sup>357</sup> Det er denne *definitive* karakter som er interessant ved en eventuell numerisk fastlagt evig utvelgelse, ikke *når* den skjedde (men se kap. 4).

<sup>358</sup> Det gjelder også den evige utvelgelse, Rom. 8,29; 9,23, se nedenfor.

<sup>359</sup> Schrenk, “ἐκλέγομαι”, *ThWNT IV*, 185.

<sup>360</sup> Se 5.8.

“utvalgte”, men kan bli det. Det samme gjelder “hele Israel” (11,25f.).<sup>361</sup> At Guds utvalgte i Israel skulle forbli en fåtallig *rest*, slik deler av apokalyptikken hevdet,<sup>362</sup> har Paulus altså ikke kunnet slå seg til ro med. Paulus’ bønn om frelse for sine landsmenn (10,1) innebærer et håp om at svært mange mennesker som ikke kalles “utvalgte”, skal kunne *bli* “utvalgte”.

Dette viser tydelig at begrepet brukes *resultativt*, altså om dem som *har* nådd troen gjennom kallet.<sup>363</sup> Siden gruppen av “utvalgte” ikke settes i opposisjon til en gruppe som ikke *kan* nå troen, antyder begrepsbruken heller ingen begrensning i en bakenforliggende, evig utvelgelse. Det gjør heller ikke Rom. 8,33.

Hva gjelder Rom. 9, så vi i forrige kapittel at teksten ikke trenger å leses som uttrykk for en dobbelt predestinasjon, men heller for en midlertidig forherdelse. Ser vi nærmere på talen om Guds “utvelgelsesforsett” (ἡ κατ’ ἐκλογὴν πρόθεσις, 9,11; sml. 11,5), så stemmer dette godt med en slik tolkning. Det dreier seg også her om en utvelgelse i historien: Når Paulus henviser til Guds suverene utvelgelse i 9,11, må det være for å forklare hvordan Gud kunne forherde mange i Israel og slik skape skillet mellom troende og forherdede. Men dersom ἐκλογὴ i 9,11 skulle referere til Guds evige eller definitive utvelgelse av dem som skulle få komme til tro i Israel (i Paulus’ generasjon), så vil det være høyst overraskende dersom noen som er *utenfor* denne gruppen, skulle kunne komme til tro. Men det er dette 11,14 innebærer, fordi de Paulus håper å frelse her, altså må være forherdede (sml. 11,7), og de forherdede må helt klart være den gruppen som *ikke* er utvalgt i Rom. 9.<sup>364</sup> Å koble ἐκλογὴ i 9,11 til Guds evige utvelgelse synes derfor ikke mulig. Rom. 9,11f. forteller da: Guds frelsesforsett realiseres ved en utvelgelse (sml. κατ’ ἐκλογὴν) som *skjer* der kallet (sml. ἐκ τοῦ καλοῦντος) fører til tro, altså en utvelgelse i historien.<sup>365</sup> Begrensningen i en slik utvelgelse kan falle bort senere. Da kan Rom. 9,11f. uten friksjon også sees i sammenheng med 11,25f. og hele Israels frelse.

Nå er det foreløpig ikke utelukket at Gud i hver omgang (9,11f. og 11,14.25f.) bestemmer nøyaktig hvem som skal bli utvalgt (= komme til tro), og at det er dette som ligger i begrepet ἐκλογὴ (A). Siden (A) impliserer et fullt effektivt kall (se ovenfor), ville dette samtidig levere argumenter for predestinasjonsteologi. Men det er ikke tvingende grunner til å anta en historisk utvelgelse av type (A) her. For ἐκλογὴ i 9,11 kan forstås fullt ut i rammen av

---

<sup>361</sup> Hypoteser om at “hele Israel” bare gjelder en fremtidig generasjon, må avvises, se 5.8.

<sup>362</sup> Se 3.2.2.

<sup>363</sup> På lignende måte som FC (XI,39), se 2.5.1.

<sup>364</sup> Se 5.8.

<sup>365</sup> Det samme gjelder derfor også Rom. 11,5 (κατ’ ἐκλογὴν χάριτος). Kanskje skal κατ’ ἐκλογὴν (9,11) oversettes med “av fri vilje”, slik at suverenitetsmomentet, mer enn en konkret utvelgelse, kommer frem. Se Maier, *Mensch*, 361.

(B): Begrepet ἐκλογή står *i og for seg* for utvelgelse av alle som ikke avviser Guds kall til tro i evangeliet.

Dette kunne overraske: Problemet i Rom. 9 var jo nettopp at *ikke* alle er kommet til tro. Og det var jo dette henvisningen til Guds “utvelgelsesforsett” i 9,11f. skulle begrunne. Men når Paulus trekker inn Guds utvelgelse i 9,11, så *er* dette en begrunnelse, også om ikke ἐκλογή, som i (A), forteller at bare de Gud vil utvelge, blir utvalgt. Det ligger nemlig som en direkte implikasjon i talen om utvelgelse – også i (B) – at den som utvelger, har rett til å holde utvelgelsen tilbake. Det er denne suverenitet som er poenget når Paulus nevner Guds “utvelgelsesforsett” i Rom. 9,11. Gud kan sperre for kallets virkning ved å forherde mennesket. Men da er det samtidig *her* – altså i forherdelsen – vi finner den direkte årsak til det skillet som har oppstått i Israel, og vi trenger ikke lete i *selve begrepet* ἐκλογή etter det samme, slik (A) innebærer. Lesning (B) er dermed like sannsynlig: Da får vi altså at Guds utvelgelse, fordi den er fri og suveren, *tillater* den forherdelse som i dette spesielle tilfellet gjør at de mange ikke kommer til tro foreløpig.

### 6.2.3 Frelste og fortapte (1. Kor. 1; 2. Kor. 2)

Hva så med 1. Kor. 1,18–31? Her stiller jo Paulus opp én gruppe mennesker – de utvalgte og kalte, som blir frelst (v. 18.24.26–28) – mot en annen gruppe – dem som går fortaapt (v. 18). Gud utvalgte (ἐξελέξατο) de lave i denne verden for å gjøre de høye til skamme (v. 27f.). Dette må vel signalisere at bare noen i Korint er ment å nå frelsen? Da må vel dette stedet reflektere (dobbel) predestinasjonsteologi?<sup>366</sup>

For det første er det etter alt å dømme slik at Guds ἐκλέγεσθαι også her dreier seg om en utvelgelse i historien:<sup>367</sup> Utvelgelsen plasseres ikke i en evig fortid, men står derimot helt parallelt med kallet – som utvilsomt skjer i historien – i v. 26–28. Også her er altså utvelgelse noe som *skjer der kallet fører til tro*. Tekstens poeng er heller ikke at noen blir ekskludert, men at Gud – i samsvar med evangeliets egen “dårskap” – går frem suverent og uavhengig av menneskelige standarder når han ved kallet utvelger de svake og fattige.<sup>368</sup> Men nå forteller teksten altså likevel at ikke alle ble utvalgt (= kom til tro). Er det fordi Gud har utvalgt akkurat dem han ville utvelge og ingen flere (A)?

Da er det for det annet viktig at vi aldri får vite at visse mennesker ikke *kan* nå troen, ja blant de troende er det jo *også* noen velstående (v. 26; sml. 16,19). Det er fullt tenkelig at

---

<sup>366</sup> Slik Hofius, “Wort”, 173f.; tilsv. tydeligvis også Conzelmann, *1. Korinther*, 60: “Es ist das Wort selbst, das die Scheidung der beiden Gruppen schafft.” Se også Luz, *Geschichtsverständnis*, 257f.

<sup>367</sup> Sml. Schrage, *1. Korinther* I, 212; Wolff, *1. Korinther*, 44.

<sup>368</sup> Sml. Fee, *1. Corinthians*, 78f.

vantroen i Korint, med (B), skyldes menneskers egen avvisning, og ingen begrensning i Guds utvelgelsesvilje. At Gud ikke skulle ha ønsket å utvelge flere enn dem som faktisk ble utvalgt, vet vi kun hvis kallet var fullt effektivt. Det utelukkes ikke av teksten, men følger heller ikke av den, slik Schreiner impliserer når han mener at bare de troende har fått et kall til tro: “[O]nly some of those who hear the Gospel are called.”<sup>369</sup> Vi har allerede sett at Paulus reserverer betegnelsen “kalt” (v. 24,26) for dem som faktisk tror, uten at det trenger å implisere et fullt effektivt kall. Vår tekst gir ingen grunner til å forandre oppfatning. Teksten sier aldri at *bare noen ble kalt (på)*. Derimot forteller den at *bare de kalte – altså de troende – kjenner korsets visdom*. Men dette er helt i tråd med hvordan Paulus ellers bruker ordet “kalt”, altså *bare om de troende*, men uten at det utelukker at flere ble kalt (på) (se ovenfor).<sup>370</sup> Teksten er ingen rapport fra en konkret forkynnelsestusituasjon hvor Paulus er interessert i å fortelle hvem som fikk et kall og hvem som ikke fikk det. Vi har ingen grunn til å anta at Paulus har forutsatt et fullt effektivt kall i denne teksten. Og da kan de manges vantro fullt ut forklares på bakgrunn av menneskelig avvisning (sml. v. 21; Rom. 10,16), eventuelt under Djevelens påvirkning (2. Kor. 4,4).

Men het det ikke ganske så bastant at noen “går fortaapt” (1,18)? Hvordan kan Paulus vite det, hvis han ikke samtidig vet at det er visse mennesker som *med sikkerhet* ikke vil bli kalt av Gud? Språkbruken er imidlertid fullt forståelig som uttrykk for en realistisk forventning: Ikke-troende jøder og grekere når ikke frelse så lenge de ikke tror.<sup>371</sup> Dessuten er det ut ifra teksten selv høyst usannsynlig at vi her finner et uttrykk for en dobbelt predestinasjon: Akkurat som Rom. 11,7 stiller teksten opp en todeling mellom dem som “går fortaapt” og “oss (sml. ἡμῶν) som blir frelst”, altså de troende (v. 18, min uth.; sml. v. 22–24). Det vil si at de som ifølge v. 18 går fortaapt, i prinsippet er *alle ikke-troende* (“jøder” og “grekere”, v. 22f.). Men Paulus har neppe utelukkert å bringe flere mennesker til omvendelse, heller ikke i Korint og omegn (sml. 1. Kor. 9,19–22; 2. Kor. 5,11), som han nok også vendte tilbake til på sin tredje misjonsreise (Ap. gj. 20,2f.; sml. 2. Kor. 9,5; 13,10).<sup>372</sup> Da må han ha vært åpen for at noen eller flere av dem han sier “går fortaapt” – altså de ikke-troende –, også kan *unngå* fortapelsen (sml. Rom. 11,14). Når Paulus også sier at Gud har besluttet å frelse “dem som tror” (1. Kor. 1,21; sml. Rom. 10,12f.), så antydes alt annet enn en absolutt (og

<sup>369</sup> Schreiner, *Paul*, 241.

<sup>370</sup> NO11s “de/dere som ble kalt” (v. 24,26) kan forlede til motsatt konklusjon. På gresk: “de kalte” (οἱ κλητοί, v. 24); “deres (av sosial status uavhengige) kall (ἡ κλήσις ὑμῶν, v. 26).

<sup>371</sup> Sml. Mayer, *Heilsratschluß*, 121–124; von Dobschütz, “Prädestination”, 13f.

<sup>372</sup> Schnelle, *Paulus*, 37.

dobbelt) predestinasjon. Snarere synes Guds utvelgelsesvilje å nå like langt som evangelieforkynnelsen selv (B).

Det samme gjelder 2. Kor. 2,15f., som på lignende måte forteller om dem som blir frelst og dem som går fortapt. For de sistnevnte er evangeliet en duft “av død til død” (v.16). Men Paulus forteller om konsekvensene av vantro, og sier aldri noe tydelig om årsaken. En “prädestinatiansicher Klang”, ifølge H.-D. Wendland “unüberhörbar” til stede i teksten,<sup>373</sup> foreligger etter alt å dømme ikke.<sup>374</sup>

#### 6.2.4 Utvelgelse som potensial i forkynnelsen selv (1. Tess. 1,4f.)

Paulus takker for tessalonikernes tro (1. Tess. 1,2f.) og begrunner det med vissheten om at menigheten ble utvalgt av Gud (ειδότες (...) τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν, 1,4). Heller ikke her plasseres Guds ἐκλογή i evig fortid, men står etter all sannsynlighet for en utvelgelse i historien, altså som en utvelgelse *ved kallet*. Utvelgelsen fant sted og ble tydelig markert ved at evangeliet<sup>375</sup> kom med en kraft av Ånden (sml. 1. Kor. 2,4).<sup>376</sup> Dette tyder også på at kraften som førte til omvendelse, var knyttet til evangelieforkynnelsen som sådan. Da må den rimeligvis ha vært den samme overfor alle tilhørere, *også for dem som ikke kom til tro* (sml. Ap. gj. 17,3f.).<sup>377</sup> Men det gir et signal om at Gud ønsket å utvelge flere enn dem som faktisk kom til tro (B). Teksten er samtidig et belegg for at kallet ligger i evangelieforkynnelsen selv. Poenget i teksten er iallfall helt klart ikke knyttet til en begrensning av utvelgelsen. Poenget er *at* tessalonikerne ble utvalgt, og med det vil Paulus trolig også styrke troen i menigheten (sml. Rom. 8,28ff.).<sup>378</sup>

Skulle Gud ønske å utvelge alle som hører evangeliet (B)? Da kan det knapt finnes grenser for hvem Gud ønsker å utvelge; Paulus ville jo ha evangeliet frem overalt (Rom. 1,5; 15,18.24.28) og i en form som best var egnet til å nå ut til alle (1. Kor. 9,19–22). En slik *universell intensjon* i Guds utvelgelse støttes av det altomfattende spenn og frelsespotensial Paulus tillegger Guds forsoningsgjerning: Gud forsonte hele verden med seg selv på korset (2. Kor. 5,19; sml. Rom. 5,15.19; 11,32). Spranget mot det universelle er forberedt alt i GT: Abraham skal bli til velsignelse for alle folk (1. Mos. 12,3; 26,4), Herrens tjener et lys for folkeslagene (Jes. 42,6; 49,6). Joel ser frem mot den dag da hver den som påkaller Herren,

<sup>373</sup> Wendland, *Korinther*, 176.

<sup>374</sup> Sml. Mayer, *Heilsratschluß*, 135.

<sup>375</sup> Her med εὐαγγέλιον for evangelieforkynnelsen (= εὐαγγελίσεισθαι), Holtz, *1. Thessaloniker*, 46, eller kanskje heller: det av Paulus forkynte evangelium, Hofius, “Wort”, 152, n. 28.

<sup>376</sup> Sml. særll. Holtz, *1. Thessaloniker*, 45; videre Fee, *1.2. Thessalonians*, 31; Marshall, “Election”, 263–265; Schrenk, “ἐκλογή”, *ThWNT IV*, 184; mot von Dobschütz, *Thessalonicher-Briefe*, 69f.

<sup>377</sup> Det gjelder selv om Paulus rimeligvis bare så forkynnelseens kraft der troen faktisk oppstod.

<sup>378</sup> Fee, *1.2. Thessalonians*, 29; Marshall, “Election”, 266; Yeo, “Rhetoric”, 528f.



skal bli frelst (3,5), takket være at Ånden er utgytt over alt kjød (3,1f.). Det skulle dermed ikke overraske om Paulus, nå da Ånden *er* kommet (Rom. 8,1ff.), ser realiseringen av GTs universelle forhåpninger: Ånden er kommet over alt kjød, jøder som grekere (sml. Rom. 10,12; Ap. gj. 2,14ff.), og blir til frelse for “hver den som påkaller Herrens navn” (Rom. 10,13). Her er det nettopp Joel 3,5 som siteres.

### 6.2.5 Individuelt eller kollektivt?

Ordgruppen ἐκλεκτός, ἐκλογή, ἐκλέγεσθαι brukes altså bare der det *er* oppstått tro. Kunne ikke da utvelgelsen like godt betraktes som *kollektiv* – slik at individet blir utvalgt i den utstrekning det slutter seg til det utvalgte kollektiv, altså kirken?<sup>379</sup>

Her må vi tilbake til den evige utvelgelse. Paulus forteller, som vi så, også at de troende er utvalgt (lenge) *på forhånd* (προγινώκειν, Rom. 8,29, sml. 9,23).<sup>380</sup> Når kall og tro er individspesifikke størrelser (Rom. 3,26; 10,9.13; 1. Kor. 7,17), så må også den (evige) utvelgelse som ligger til grunn for kallet, være like individuell.<sup>381</sup> Rom. 8,29f. peker i samme retning: De som er kalt og rettferdiggjort, var (som enkeltpersoner) utvalgt fra evighet av.<sup>382</sup> At det er tale om *flere* personer, slik Witherington vektlegger når han forsvarer en kollektiv utvelgelse,<sup>383</sup> er uvesentlig. Det forteller bare at utvelgelse, kall og rettferdiggjørelse gjelder flere personer samtidig.

Hvis kallet er individuelt, må også utvelgelsen *i historien* (ἐκλογή) være individuell; denne utvelgelsen skjer jo nettopp *ved kallet*. For Israel som folk gjaldt utvelgelsen (i historien) riktignok et foreliggende kollektiv, det folk som ble ført opp fra Egypt (5. Mos. 7,6; 14,2; Esek. 20,5; Sal. 33,12).<sup>384</sup> Men dette har liten relevans, for et tilsvarende kollektiv finnes i utgangspunktet ikke når det gjelder kirken. Den må derimot bygges opp ved individers tilslutning, ved kall og tro.<sup>385</sup> Begge typer utvelgelse, den evige og den som skjer ved kallet (i historien), er en individuell utvelgelse.

### 6.2.6 Oppsummering

Ordgruppen ἐκλεκτός, ἐκλογή, ἐκλέγεσθαι refererer til en utført utvelgelse i historien. Ingenting er sagt om omfanget (eller begrensningen) av en bakenforliggende, evig

<sup>379</sup> Klein, *Chosen*, særsl. 176–178.257–268.

<sup>380</sup> Kap. 4–5.

<sup>381</sup> Dalmer, “Erwählungslehre”, 201f.

<sup>382</sup> Liechtenhan, *Vorherbestimmung*, 38.

<sup>383</sup> Witherington, *Romans*, 229, n. 28, sml. 232.

<sup>384</sup> Se Schmidt, *Glaube*, 56–58; Vriezen, *Erwählung*, særsl. 17–34.

<sup>385</sup> Med Müller, *Zuvorersehung*, 30.

utvelgelse.<sup>386</sup> Vi fant heller ingen grunn til å knytte et fastlagt numerisk omfang til den historiske utvelgelsen selv (A). Derimot kan alle tekstene forenes med (B), altså at enhver som hører evangeliet, i utgangspunktet kan bli utvalgt ved kallet; det stemmer med forsoningsverkets universelle spenn (2. Kor. 5,19). En slik forståelse av utvelgelsen (B) harmonerer med de antydninger vi tidligere fant om at kallet følger evangelieforkynnelsen selv. Det gjelder grunnleggende sett også for Israel (sml. 11,25f.). Det er ikke utvelgelsen (ἐκλογή, 9,11) som sådan som hindrer de fleste i Israel i å komme til tro. Det er det derimot forherdelsen som gjør, men den har Gud rett til å bruke i kortere eller lengre tid, for utvelgelsen er suveren.

Hvis det stemmer at Guds utvelgesvilje for den historiske utvelgelse (under normale omstendigheter) når like langt som evangelieforkynnelsen selv (B), så betyr det at også den evige utvelgelse (Rom. 8,29f.; 9,23) må tilskrives et *realiseringspotensial* som strekker seg (minst) like langt som forkynnelsen. Det er jo denne evige utvelgelsen som ligger til grunn for det kall som evangelieforkynnelsen bringer med seg (Rom. 8,29). Samtidig så vi altså at utvelgelsen, den evige som den historiske, er individspesifikk. Alt dette lar seg se i sammenheng. Logisk friksjon får vi bare hvis den evige utvelgelsen *må* realiseres. Da kan bare de som kommer til tro og frelse, ha blitt utvalgt individuelt på forhånd. Men heller ikke til den evige utvelgelsen kobler Paulus noen begrensning. Det kan vi si selv om – eller nettopp *fordi* – han setter også denne utvelgelsen i forbindelse med troende og bare dem. Hvor mange eller få som er utvalgt fra evighet *ut over de troendes rekker*, er det ikke mulig å si noe om. Selve ordene προγινώσκειν (Rom. 8,29) og προετοιμάζειν (9,23) signaliserer da heller ingen begrensning av utvelgelsen, men bare at mennesket er blitt gjenstand for Guds nådige oppmerksomhet allerede fra starten. I Rom. 9,23 sies det nok først bare om *noen* – nemlig om de troende – at de var klargjort til herlighet på forhånd. Men allerede 11,14 viste at flere kunne komme til tro. Dermed legger teksten opp til at dens egne foreløpige grensedragninger overskrides. For *kommer* flere til tro, slik Paulus håper, må den samme forhåndsklargjøring også ha omfattet dem fra første stund. Alle troende er jo utvalgt på forhånd (8,29).

I dette kapittelet har vi fokusert på utvelgelse og kall i forbindelse med *omvendelsen*. I neste kapittel skal det dreie seg om forutbestemmelsens annet realiseringstrinn, livet i tro. Her blir det enda klarere at (evig) utvelgelse ikke kan settes i sammenheng med en predestinasjon, for frafallet står som mulighet også for de utvalgte.

---

<sup>386</sup> Sml. Schrenk, “ἐκλέγομαι”, *ThWNT IV*, 180f.; Marshall, “Election”.

## 7 Frafallsmulighet for utvalgte? (1. Kor. 10,1–13)

Vi har sett hvordan Paulus forsikrer de troende om at de for lengst er blitt utvalgt og forutbestemt til frelse (Rom. 8,28–30; 9,23f.). Men den samme Paulus ser også flere steder ut til å advare mot enn reell fare for å *falle fra*, ikke minst i 1. Kor. 10,1–13.<sup>387</sup> Problemet som adresseres her, er korinternes uvørne omgang med avgudsdyrkelsen og det som hører til: tempel, offerkjøtt og fester (8,7–10; 10,14–22). Den som tror han står, må derfor se til ikke å falle (10,12)!

Men kan denne advarselen virkelig implisere at ekte troende kan falle fra? Om dem som er “helliget i Kristus Jesus” (1,2), het det jo uten forbehold: “Han [Kristus] skal også grunnfeste dere helt til enden kommer” (1,8). På bakgrunn av tanken om de utvalgtes frelsesvisshet tolkes vår tekst av og til på måter som vil unngå frafallet som reell mulighet. Det fører til usannsynlige tolkninger av teksten. En tolkning som tar advarselen i fullt alvor, havner likevel ikke i nødvendig konflikt med tekster som gir uttrykk for de troendes frelsesvisshet – så lenge denne ikke forstås som absolutt.

### 7.1 Kontekst

1. Kor. 8–10 behandler ulike sider av problemet med offerkjøtt og avgudsdyrkelse. Først fokuserer Paulus på hensynet til *andre* i menigheten: Paulus frykter at den svake bror – en med større religiøse skrupler enn de sterke – “går fortapt” (ἀπόλλυται) ved synet av en kristen som spiser offerkjøtt i tempelet (8,11; sml. Rom. 14,15).<sup>388</sup> Men dette er ikke alt. De sterkes ukritiske omgang med avgudsdyrkelsen må unngås også av hensyn til *deres eget* gudsforhold. Paulus’ henvisning til seg selv som forbilde for menigheten leder smidig fra det første hensynet til det annet. Han gir avkall på sin frihet av hensyn til andres frelse (9,1–22, særl. v. 19), men også sin egen (9,23.26f.). Slik må nå også korinterne løpe for å vinne den uforgjengelige seierskrans (v. 24f.)! Paulus skriver her i tydelig eskatologisk-soteriologisk perspektiv.<sup>389</sup> Det er å vente at det samme gjelder våre vers, siden disse begrunner og utdyper oppfordringen (sml. γάρ, v. 1) ved å fortelle hva som skjedde med det ulydige Israel under

<sup>387</sup> Se f.eks. Hvalvik, “Troen”, 36–39; Marshall, *Kept*, 108–125; Ewert, *Heil*, 36–45. Se også steder som 1. Kor. 6,9–11; 15,2; 2. Kor. 6,1; 1. Tess. 3,5; 4,7f.; videre 2. Tess. 1f.; 1. Tim. 1,19; 6,10.21; 2. Tim. 2,12.18.

<sup>388</sup> Problemet får dermed soteriologisk aksent fra første stund, sml. Conzelmann, *1. Korinther*, 185 med n. 38; Oropeza, *Apostasy*, 210f. Volf mener at det her dreier seg om en “objective set-back in the christian life”, *Paul*, 92, men vel å merke *ikke* “eternal destruction”, *ibid.*, 95. Men når det kristne livet og frelsen skiller så skarpt fra hverandre, synes det allerede å være forutsatt at de som er utvalgt, aldri kan miste frelsen.

<sup>389</sup> Conzelmann, *1. Korinther*, 199f.; Schrage, *1. Korinther II*, 368–372.

ørkenvandringen.<sup>390</sup> “Derfor (διόπερ)”, konkluderer Paulus i v. 14, “hold dere langt borte fra avgudsdyrkelsen!”<sup>391</sup> Stilt opp imot Herren er nok avgudene bare kraftløs fantasi og tomme skygger (sml. 8,5f.). Men ved avgudsofringen ser Paulus likevel “onde ånder” i aksjon – det er tydeligvis *det* avgudene egentlig er (10,20).<sup>392</sup> Den som sitter ved onde ånders bord i tempelet, har oversett hva fellesskapet med Kristus forplikter til (v. 21f., sml. 6,15–20). Det gjelder å snu i tide, for enden er nær (sml. 7,29; 10,11).

## 7.2 Utlekning

Oppfordringen til å stå løpet ut (9,24–27) underbygges altså ved å vise til et tilfelle der løpet *ikke* lyktes. Alle i eksodusgenerasjonen tilhørte Guds folk og fikk del i hans velsignelser og hjelp underveis, men mange falt i synd og forfeilet målet, Det lovede land. Paulus gjør klart: Dette er advarende eksempler (v. 6.11). Poenget er altså at Israels fall kan gjenta seg.<sup>393</sup> Israel står som en typologi på Korint, og Paulus forsøker å avverge at typologien skal komme til å stemme fullt ut.<sup>394</sup> Men for at Israels eksempel skal kunne fungere advarende, må Paulus først argumentere for at Korint i det hele tatt er sammenlignbart med Israel.

### 7.2.1 Israel under Guds vern (10,1–4)

Når Paulus kaller eksodusgenerasjonen for “[v]åre fedre” (v. 1), så er kontinuiteten mellom Israel og kirken markert fra første stund (sml. Rom. 2,28; 4,1; Gal. 6,16; Fil. 3,3).<sup>395</sup> Enda viktigere er imidlertid de “proto-sakramenter” som Paulus oppdager allerede under ørkenvandringen: dåp og nattverd. Har Israel i ørkenen åndelige velsignelser på linje med dem i Korint, så må advarselen tas alvorlig.

Ferden “under (ὕπό) skyen” (2. Mos. 13,21) og “gjennom (διά) havet” (2. Mos. 14,22) (v. 1) tilsvarende dåpen i den nye pakt: “Alle ble døpt til Moses i (ἐν) skyen og i havet” (v. 2). Når Paulus endrer preposisjon fra v. 1 (“gjennom”/“under”) til v. 2 (“i”) på denne måten, så tyder det på en intendert “sakramental operasjonalisering” av ikke bare utferden som helhet, men også av skyen og havet hver for seg: Slik havet henspiller på dåpens vann i den nye pakt (1. Kor. 6,11), tør også skyen henspille på Ånden (12,13).<sup>396</sup> Skal argumentasjonen fungere,

---

<sup>390</sup> Ibid., 381f.387f.

<sup>391</sup> Teorier om at 1. Kor. 9,24–10,22 opprinnelig ikke hører hjemme i sammenhengen, er unødvendige og usikre, sml. Oropeza, *Apostasy*, 56–68; Schrage, *1. Korinther* I, 66–68.

<sup>392</sup> Conzelmann, *1. Korinther*, 212f.

<sup>393</sup> Schrage, *1. Korinther* II, 383.

<sup>394</sup> Sml. Fee, *1. Corinthians*, 452.

<sup>395</sup> Sml. Oropeza, *Apostasy*, 72.

<sup>396</sup> Med Conzelmann, *1. Korinther*, 204; Oropeza, *Apostasy*, 90.96f.; Zeller, *1. Korinther*, 327.

må det ikke være mulig å tvile på at Israels “dåp” hadde Ånden med seg like mye som korinthernes (sml. Ap. gj. 19,2).

Den typologiske parallell mellom Israel og Korint drives videre: Israel “ble døpt til Moses” på samme måte som korintherne var døpt til Kristus (sml. 1,13; Rom. 6,3; Gal. 3,27). Når Moses på denne måten opptrer som en typologisk “frelserkikkelse” (sml. Ap. gj. 7,35), så er det sannsynlig at Paulus har sett Israels ørkenferd som et bilde på korinthernes – denne gang eskatologiske – løp under en ny herre, Kristus.<sup>397</sup>

Som med dåpen, så med nattverden: Paulus kler mannaunderet (2. Mos. 16,13ff.) i et språk som henspiller på den kristne nattverd med Herrens legeme (10,16; 11,23f.): “[A]lle spiste de den samme åndelig mat” (πνευματικὸν βρῶμα, v. 3). Hvordan denne skal forstås mer nøyaktig – av åndelig opphav<sup>398</sup> eller med åndelig substans<sup>399</sup> eller annet –, er uvesentlig i denne sammenheng. Ut ifra argumentasjonens hensikt vet vi at den åndelige mat må betraktes som like åndelig som nattverden i Korint er åndelig. Det samme gjelder den “åndelige drikk” (v. 4, sml. 2. Mos. 17,5ff.; 4. Mos. 20, 11). Og skulle det være noen tvil, så blir sammenhengen mellom den gang og nå, mellom Israel og Korint, gjort tindrende klar idet typologien egentlig brytes og et *faktisk samsvar* stadfestes:<sup>400</sup> Den “åndelige klippe” som fulgte Israel på vandringen,<sup>401</sup> var (ἦν) Kristus (v. 4). Når Kristus var til stede, er det ganske klart at Israels “sakramenter” må være helt på høyde med Korints.<sup>402</sup>

Paulus skriver her ingen sakramenthistorie.<sup>403</sup> Talen om sakramentene er likevel alvorlig ment, for så vidt som Guds hjelp i ørkenen *skal* tillegges samme kraft og status som korinthernes sakramenter. Som vi skal komme tilbake til, synes korintherne å ha hatt en forestilling om at sakramentene gjorde mottageren soteriologisk usårlig. Paulus forsøker å vise at det ikke er tilfellet. Er det slik at Israel *kan* sammenlignes med Korint, så *kan* også korintherne falle slik Israel falt. Før vi ser nærmere på hvordan det skjedde, merker vi oss foreløpig at Paulus har beskrevet en åndelig hjelp fra Gud som gjaldt *hele eksodusgenerasjonen*. At det fra starten av skulle herske en grunnleggende ulikhet mellom dem som falt, og dem som ikke gjorde det, er ikke antydnet med en stavelse hittil, og skal

---

<sup>397</sup> Sml. Oropeza, *Apostasy*, 82–84; Schrage, *1. Korinther II*, 390f.

<sup>398</sup> Witherington, *Conflict*, 221.

<sup>399</sup> Schrage, *1. Korinther II*, 393.

<sup>400</sup> *Ibid.*, 394.

<sup>401</sup> Paulus bygger her på jødisk tradisjonsgods, se Conzelmann, *1. Korinther*, 204; Str-B III, 406f. (t. Sukka 3,11ff.).

<sup>402</sup> Conzelmann, *1. Korinther*, 204: Kristi preeksistens er eksegesens “systematische Voraussetzung”.

<sup>403</sup> Mitchell, *Paul*, 251: Stykket dreier seg ikke om “Israel had ‘sacraments’ *per se*”, orig. uth.

heller ikke bli det. Det flere ganger gjentatte “alle” (πάντες, v. 1–4) tyder på grunnleggende likhet.<sup>404</sup> Alle ble døpt, alle spiste og drakk åndelig mat.

### 7.2.2 Fall og ødeleggelse (10,5–10)

Men selv med Guds velsignelser i ryggen falt mange i Israel (v. 5–10), og “[Gud] forkastet de fleste av dem” (οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν εὐδόκησεν). Dette vet vi, “for (γάρ) de ble slått ned (κατεστρώθησαν) der i ørkenen”, straffet av Gud (men se også v. 9f.).<sup>405</sup> Men da melder spørsmålet seg: Var det allerede i utgangspunktet slik at Gud ikke ville la alle komme frem? Var det derfor så mange kunne finne på å synde? Volf ser her tegn på at “those *chosen to receive the promise* were separated from the rest when the latter fell away”.<sup>406</sup>

Verbet εὐδοκεῖν hører selv med blant ordene innen det semantiske felt for utvelgelse (sml. Gal. 1,15; Matt. 3,17 m.fl.).<sup>407</sup> Slik sett kunne en vurdere om ikke bare forkastelse, men *manglende utvelgelse* var antydning. Det er likevel bred enighet om at det negerte verbet må stå for forkastelse (sml. Hebr. 10,38).<sup>408</sup> Det mener også Volf (“rejection”).<sup>409</sup> Likevel skal det ifølge henne altså forholde seg slik at bare *noen* var utvalgt til å nå målet i første omgang. Men heller ikke de følgende versene gir antydninger om dette. V. 6–10 beretter om flere episoder fra ørkenvandringen hvor folket ble straffet i stort tall etter ulydighet mot Gud. Det gis ingen antydninger om at de som syndet, manglet en utvelgelse som de andre hadde. Dette overrasker ikke; Paulus gjenspeiler trolig bare GTs egen forståelse: Deler av det utvalgte folk ble forkastet – ikke fordi utvelgelsen manglet, men fordi de syndet (sml. f.eks. Sal. 78,10–22; 5. Mos. 1,35f.; 8,19).<sup>410</sup> Israels utvelgelse var av nåde (5. Mos. 7,6f.), men garanterte aldri mot fall; med utvelgelse følger en forpliktelse.<sup>411</sup> Når Paulus beretter om ulydighet og straff ved i utstrakt grad å sitere eller referere de gammeltestamentlige fortellingene selv (v. 6–10), er det bare desto mer sannsynlig at samme tankegang gjelder også her.

### 7.2.3 Advarsel og løfte om hjelp (10,11–13)

V. 12 sammenfatter og advarer “den som tror han står (ὁ δοκῶν ἐστάναι)”, så han skal se til ikke å falle (βλεπέτω μὴ πέσει). Både å “stå” (ιστάναι) og å “falle” (πίπτειν) er verb som også

<sup>404</sup> Sml. Oropeza, *Apostasy*, 73.115f.

<sup>405</sup> Γάρ angir altså “Erkenntnisgrund”, grunnen til at vi *vet* dette, Weiß, *1. Korinther*, 252.

<sup>406</sup> Volf, *Paul*, 126, min uth.

<sup>407</sup> Se f.eks. Légasse, “εὐδοκέω”, *EWNT* II, 187–189; Schrage, *1. Korinther* II, 396, n. 77: “Εὐδοκεῖν geht sonst auf den souveränen Heilsratschluß Gottes, seine Erwählung.” Se også nedenfor til Fil. 2,12f. (εὐδοκία).

<sup>408</sup> F.eks. Conzelmann, *1. Korinther* 205; Fee, *1. Corinthians* 450; Schrage, *1. Korinther* II, 396; Schrenk, “εὐδοκέω”, *ThWNT* II, 738.

<sup>409</sup> Volf, *Paul*, 126.

<sup>410</sup> Samme årsaksforhold gjelder når Israel brukes som advarende eksempel i Hebr. 3,9–19 (tilsv. Jud. 5).

<sup>411</sup> Sml. Oropeza, *Apostasy*, 118–128; Rowley, *Election*, 45–68; Vriezen, *Erwählung*, 33–59.98–108.

har soteriologisk betydning. Slik bruker Paulus ἰστώναι om å stå i troens frelsessammenheng i Rom. 11,20; 2. Kor. 1,24 (sml. στήκειν, 'stå fast', 1. Tess. 3,8; Gal. 5,1), og i Rom. 11,22 står motsatt πίπτειν for et soteriologisk fall, ved avhugging fra "troens tre" (sml. 11,11; 14,4; Gal. 5,4). Det dreier seg i vårt vers altså ganske klart om et reelt fall fra *tro og frelse* (sml. også Sir. 1,30; Sal. sal. 3,9–12).<sup>412</sup>

Hva *Israels* fall angår, er et slikt eskatologisk-soteriologisk perspektiv riktignok ikke inne i bildet; *der* blir fallet straffet i dette liv, med døden (v. 5–10). Det får Volf til å mene at Paulus kanskje tenker på en fysisk avstraffelse *uten* soteriologiske konsekvenser *også i korinthernes tilfelle*.<sup>413</sup> Men i 1. Kor. 6,9f. knyttes grov synd i dette liv direkte sammen med ikke å kunne "arve Guds rike". Et tydelig eskatologisk perspektiv kommer også frem i vår tekst når Paulus oppsummerer episodene fra ørkenen i v. 11: De advarende eksemplene er skrevet for en menighet som lever i *de siste tider* (τὰ τέλη τῶν αἰώνων; sml. 7,29). Når menigheten slik kvalifiseres som fellesskap under eskatologisk horisont, er det usannsynlig at advarselen *ikke* skulle ha noe med eskatologien å gjøre (og dermed soteriologien). Tvert om må advarslene tolkes i lys av det eskatologiske "løp" korintherne står i (9,24–27, sml. Fil. 3,12–21),<sup>414</sup> slik det eksplisitt gjøres i Hebr. 3,9–4,1. Ordet ἀπόλλυσθαι, som her altså står for fysisk død (v. 9f.), brukes ellers også ofte med klar soteriologisk betydning ("gå fortapt", sml. Rom. 2,12; 14,15; 1. Kor. 1,18 m.fl.), og i lys av sammenhengen er det sannsynlig at Paulus' publikum har hørt et slikt dypere budskap også her.<sup>415</sup> At fallet i ørkenen "bare" innebar fysisk død, er uten større betydning: Det er Korint og utfordringene *der* som bestemmer hvordan fortellingen om Israels fall skal tolkes. En slik eksegesi har Paulus lagt tydelig opp til i v. 2–4, hvor han altså har "sakramentalisert" ørkenvandringens hendelser etter modell av Korints sakramenter.

Den som advares i v. 12, sies altså å *tro* at han står. Dette utelukker naturligvis ikke at den som tror han står, også *faktisk* står – iallfall foreløpig. Hvis fallet er *reelt* – og det har vi foreløpig ingen grunner til å betvile –, er det tvert imot forutsatt at den som advares, også står før han eventuelt faller. Fordi teksten har eskatologisk perspektiv, gir dette full mening: Det å stå betyr da i klartekst å stå *helt frem til enden*, og ikke bare i dag. Meningen blir dermed at den som tror han står *trygt*, må se til ikke å falle.<sup>416</sup>

<sup>412</sup> Sml. Schrage, *I. Korinther II*, 409 med n. 141f.; Oropeza, *Apostasy*, 192–203; Witherington, *Conflict*, 223.

<sup>413</sup> Volf, *Paul*, 122f.

<sup>414</sup> Sml. Schrage, *I. Korinther II*, 383.406f.; Oropeza, *Apostasy*, 123.167–191.

<sup>415</sup> Sml. *ibid.*, 151f.161–163.

<sup>416</sup> Sml. Fee, *I. Corinthians*, 459; Schrage, *I. Korinther II*, 409.

Advarselen rundes av med oppmuntring i v. 13. Det korinterne møter, er innenfor rammen av hva mennesker kan tåle (ἀνθρώπινος).<sup>417</sup> Og (δέ)<sup>418</sup> Gud er trofast (πιστός), og vil med fristelsen (πειρασμός) også gi en “utvei”, nemlig Guds kraft og hjelp til å holde ut (ἐκβασίς τοῦ δύνασθαι ὑτενεγκεῖν).<sup>419</sup> Flere vil imidlertid forstå v. 13a som en skjerpning av advarselen: Korinterne har *ennå* ikke møtt noen overmenneskelig fristelse – *men den kommer*.<sup>420</sup> Men (δέ)<sup>421</sup> Gud er likevel trofast og vil med fristelsene gi en utvei osv. Forskjellen er ikke avgjørende i vår sammenheng, for i begge tilfeller ser alle i menigheten ut til å loves hjelp til å bli stående. Men førstnevnte tolkning er mest sannsynlig. Paulus fremstiller neppe en opposisjon mellom hva mennesker kan klare på egen hånd, og hva de trenger Guds hjelp til; “[d]as menschliche δύνασθαι ist so immer schon von Gott ermöglicht”.<sup>422</sup> På veien mot frelsen er menneskets aktivitet (*human agency*) på alle nivåer muliggjort av Gud. Det skal snart også Fil. 2,12f. vise.

Volf forstår v. 13 slik at Gud “will ‘enable’ (δύνασθαι) to endure”.<sup>423</sup> Hun leser her verbet på original måte; δύνασθαι betyr jo ikke ‘å sette i stand til’, men ‘å kunne’. Når hun dermed ser Gud, og ikke mennesket, som subjekt for δύνασθαι, kamufleres også den sannsynlige implikasjon av kontingens som ligger i at mennesket skal *kunne* holde frem i troen. Isteden tar hun denne og lignende tekster til inntekt for at “[d]ivine faithfulness guarantees continuity in salvation despite threats to it”.<sup>424</sup> Dette går lenger enn selv hennes egen eksegese kan føre (sml. “enable”, ikke “guarantee”), og det finnes ingen holdepunkter for å tale om en perseveransgaranti i dette verset. Hvis v. 12 betyr at mennesket virkelig *kan* falle fra, slik det foreløpig ser ut, så forteller v. 13 at mennesket *kan* holde ut, men ikke at mennesket *vil* holde ut.<sup>425</sup> For Volf er dette altså annerledes. Når hun kan lese v. 13 slik hun gjør, så henger det sammen med – og er betinget av – at v. 12 *ikke* indikerer noen reell frafallsmulighet fra tro og frelse. Det ser vi nærmere på nå.

<sup>417</sup> Conzelmann, *I. Corinthians*, 207.

<sup>418</sup> Med δέ *metabaticum*.

<sup>419</sup> Bachmann, *I. Korinther*, 337: “[D]er Ausgang, den Gott schafft, besteht im Ertragenkönnen”, min uth.; tilsv. Schrage, *I. Korinther II*, 412. Den substantiverte infinitiv (τοῦ δύνασθαι κτλ.) står til ἐκβασίς og viser hva “utgangen” er eller består i.

<sup>420</sup> Slik Bachmann, *I. Korinther*, 336f.; Schrage, *I. Korinther II*, 409f.

<sup>421</sup> Med δέ *adversativum*.

<sup>422</sup> Zeller, *I. Korinther*, 335; sml. Conzelmann, *I. Korinther*, 207.

<sup>423</sup> Volf, *Paul*, 72; se også *ibid.*, 73, n. 170.

<sup>424</sup> *Ibid.*, 81, min uth., tilsv. 73f.128.

<sup>425</sup> Sml. Witherington, *Conflict*, 224; Marshall, “Apostasy”, 315; Oropeza, *Apostasy*, 212–223.



## 7.3 Diskusjon

### 7.3.1 Ekte troende faller ikke fra (Volf)

I sin bredt anlagte behandling av Paulus-tekster om forutbestemmelsen kommer Volf gjennomgående til negativt resultat hva angår frafallsmuligheten. Den grunnleggende premiss er følgende: Når Gud *har* utvalgt og kalt et menneske til tro og frelse, kan dette *aldri* reverseres. Det blir tydelig i behandlingen av vår tekst: “(...) εὐδοκεῖν with a negation [10,5] could not for Paul mean *reversal* of election resulting in its *forfeiture*. Divine election stands (cf. Rom. 11:1, 2; 8,29, 30, 33)!”<sup>426</sup> Problemet er ikke at Volf trekker inn andre tekster. Problemet er at hun tolker “frelsesvissheten” i disse tekstene som *absolutt*, og spiller dette ut mot vår tekst.<sup>427</sup> Derfor må advarselen tolkes på en måte som ikke impliserer noen mulighet for at utvalgte kan falle fra.

Vi så ovenfor at Volf først gikk inn for en rent ikke-soteriologisk forståelse av hva “fallet” innebærer (v. 12, se ovenfor). Uten å oppgi denne innser hun imidlertid at det kan være gode grunner til *også* å innrømme et soteriologisk-eskatologisk aspekt.<sup>428</sup> Det skjer på følgende måte:

“Therefore, insofar as πίπτειν in Paul’s warning suggests more than a physical punishment, we should take it to refer not to *losing* salvation but to losing *the appearance* of salvation. To paraphrase Paul’s meaning (...): ‘let the one who appears to be saved (by virtue of being a partaker of the Lord’s Supper) beware that she does not behave like a non-Christian (in committing idolatry) and fall under judgment, thereby *disproving her Christian confession!*’ *The temptation of idolatry will divide the true from the false.*”<sup>429</sup>

De som kan tenkes å falle, *mister* altså ikke frelsen. Dette er nemlig mennesker “who falsely profess Christian faith, and (...) *are (and have been so far) excluded from salvation*. Their persistently sinful behavior and the punishment it provokes betrays them to be such”.<sup>430</sup> Med andre ord: Falle gjør bare de som aldri virkelig stod, og det er bare dette som blir klart når de

---

<sup>426</sup> Volf, *Paul*, 126, min uth.

<sup>427</sup> Sml. Oropeza, *Apostasy*, 31.

<sup>428</sup> Volf, *Paul*, 124.

<sup>429</sup> *Ibid.*, 127, min uth.

<sup>430</sup> *Ibid.*, 125, min uth.; tilsv. Müller, *Zuvorersehung*, 61.

faller. Fallet er altså utenkelig for ekte troende. I den grad (“insofar as”) man ønsker å sette fallet under eskatologisk horisont, får fallet dermed *ikke* konsekvenser for eskatologien. Når Volf likevel kan tale om et reelt “fall”, viser hun at hun aldri har forlatt sin ikke-eskatologiske lesning av teksten; et fall utløser i høyden straffer i dette liv (sml. 1. Kor. 11,30–32).<sup>431</sup> Allerede dette fører til en meget komplisert lesning av teksten: I v. 12a forstår Volf altså det å stå i eskatologisk perspektiv: Det finnes noen som tror de faktisk står (har del i frelsen). Men i v. 12b må eskatologien straks ut av bildet igjen – for at det faktisk *skal* være mulig å *falle* – uten at dette angår frelsen.

Volfs tolkning forutsetter altså at menigheten i Korint omfatter noen eller mange som aldri hadde frelsesbringende tro. Vi har sett at vår tekst ikke rommer noen antydninger om dette; Israel behandles som en enhetlig størrelse i utgangspunktet (“alle”, v. 1–4). Volf henter derimot støtte for et slikt “mixed community” i 1. Kor. 5,5–11: Den mannen som støtes ut av menigheten her (5,5), var jo bare en “som *kalles* bror” (ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος, v. 11, min uth.), og har gjort seg skyldig i synder som de som skal arve Guds rike – de utvalgte –, slett ikke kan forbindes med (sml. 6,9f.). Mannen var derfor aldri en ekte troende.<sup>432</sup> At denne mannens fall i synd ikke har soteriologiske følger, mener Volf at Paulus selv har gjort klart: Utvisningen fra menigheten og Djevelens ødeleggelse av hans legeme har jo som intendert følge at “ånden kan bli frelst på Herrens dag” (5,5).<sup>433</sup>

Når vi overfører denne tanken om et “mixed community” av ekte og uekte til vår tekst, så mener Volf at den begynner å tale klart for alvor: “[T]he answer jumps out at us right from the text”: “He [Paulus] describes the person warned as ‘he who thinks he stands’ or ‘he who seems to stand’.” Paulus skal altså selv ha antydning at personen(e) det siktes til i 10,12 (ὁ δοκῶν ἐστάναι), er slike som bare tilsynelatende står; i det minste vil han holde døren åpen for det. Hvis ikke ville Paulus nemlig ha skrevet ὁ ἐστεκῶς (‘den som står’), mener Volf.<sup>434</sup> Syndene som begås i menigheten, har fått ham til å anta at noen aldri var ekte troende.<sup>435</sup>

Nå spør man seg hvordan advarselen i v. 12 skal fungere – hvis det altså er slik at muligheten for et eskatologisk fall egentlig *ikke* foreligger. Volf forklarer at advarselen likevel ville bli lest i lys av den “eschatological test” som ligger foran menigheten.<sup>436</sup> Den er rettet til

---

<sup>431</sup> Volf, *Paul*, 123.

<sup>432</sup> *Ibid.*, 115f.124.136f.

<sup>433</sup> *Ibid.*, 115f. Paulus’ advarsler har ifølge Volf altså uekte troende i fokus, ikke nødvendigvis ikke-utvalgte. Uekte troende kan meget vel være utvalgte. De vil da komme til tro før eller siden. Det er altså derfor Paulus kan ha håp for mannen i 1. Kor. 5. Men skulle denne mannen *ikke* komme til tro, vil imidlertid ingen “loss of salvation” ha funnet sted, *ibid.*, 120, for da er det altså slik at mannen aldri var utvalgt likevel.

<sup>434</sup> *Ibid.*, 127.

<sup>435</sup> *Ibid.*, 125.136.155f.

<sup>436</sup> *Ibid.*, 127.

alle,<sup>437</sup> og alle vil prøve å rette seg etter den. For klarer man det, kan man “*prove to be the elect*”.<sup>438</sup> Dette er en vanlig måte å lese advarsler på i klassisk kalvinsk sammenheng.

Vi ser imidlertid her en ytterligere forutsetning for Volf's eksegese: Det er ikke mulig å vite sikkert om man er utvalgt eller ikke. Men da vil det av samme grunn være umulig å *bevise* (“prove”) at man er utvalgt, slik Volf likevel gir inntrykk av. For det kan aldri utelukkes at fallet kommer i morgen, om det ikke kom i dag. Av dette må det, med Volf's lesning, følge en *permanent* usikkerhet omkring egen utvelgelsesstatus.

Men Paulus ser ut til å forutsette alt annet enn usikkerhet om utvelgelsen, og langt mindre en permanent usikkerhet. Menighetens medlemmer, sier han jo, er både helliget og grunnfestet i Kristus (1,2.8; 2. Kor. 1,21).<sup>439</sup> De er kalt til et nytt liv: “Dere er kjøpt, og prisen er betalt” (1. Kor. 6,20; 7,23). I Rom. 8 er en slik usikkerhet enda mer usannsynlig: Paulus skriver ganske tydelig for å styrke håpet om frelse i fullendelsen. Og han gjør det ved å fortelle menighetens medlemmer at de er “utvalgte”, uten forbehold (8,33; sml. 1. Kor. 1,27f.; 1. Tess. 1,4f.), ja utvalgt fra evighet av (Rom. 8,29). Skulle det fremdeles herske tvil omkring utvelgelsen hos den enkelte, så ville argumentasjonen for håp og tillit til Gud falle sammen allerede i startgropen.<sup>440</sup>

Tenker man seg et “mixed community” slik Volf gjør, så betyr det dessuten at sakramentene kun *tilsynelatende* har virket overfor mange. Men om dåpen heter det uten reserverasjoner at “dere er gjort rettferdige i Herren Jesu Kristi navn” (6,11), og i nattverden har alle samfunn (κοινωνία) med Kristi legeme og blod (10,16).<sup>441</sup> Det siste stedet er særlig viktig. I fortsettelsen advares det nemlig mot uvøren omgang med avgudsdyrkingen: Det går ikke an å ha samfunn med “onde ånder” for den som samtidig hører Kristus til (10,20f.). Men da er det altså forutsatt at de som advares (10,12.14), *har* samfunn med Kristus. Det er nettopp det *reelle* fellesskap med Kristus hos dem som advares, som gjør fellesskapet med onde ånder til et problem (sml. 6,15.19).

Når det gjelder det stedet Volf baserer seg på for å finne et “mixed community” i Korint, altså 1. Kor. 5, så gir heller ikke dette noe trygt grunnlag for en slik antagelse. Naturligvis går det her frem at det fantes “ugress i hveten” i menighetene. Men det sies ingen steder at den “som kalles bror” *aldri* kan ha vært en ekte troende. Han kan tvert imot ha

---

<sup>437</sup> Ibid., 73f.128f.

<sup>438</sup> Ibid., 129, min uth.

<sup>439</sup> Sml. Oropeza, *Apostasy*, 194.

<sup>440</sup> Se også kap. 4.

<sup>441</sup> Oropeza, *Apostasy*, 195.

syndet på en måte som i Paulus' øyne var uforenlig med frelse og kristenstand i det videre.<sup>442</sup> Når Volf anser det sistnevnte som umulig, så er det som vist frelsesvisshetstekster à la Rom. 8,28–39 hun støtter seg på: En ekte troende er utvalgt og kan ikke falle; følgelig må den som faller, være en uekte troende. Kan det vises at disse tekstene kan tolkes på en ikke-absolutt måte (og det skal vi se nedenfor), kan de ikke spilles ut mot muligheten for frafall for ekte troende.

At ekte troende ikke kan synde på soteriologisk avgjørende måte, skal for øvrig om kort tid motsies av Volf selv. Til Gal. 5,1–10 er nemlig også hun på det rene med at *ekte* troende har satt seg i en situasjon som truer frelsen; fortsetter det slik, vil konsekvensen bli at “they will *fall from grace*”.<sup>443</sup> Nå mener Volf riktignok at fallet avverges også her, men det er uvesentlig. Ifølge henne avverges fallet her nemlig bare *i kraft av Paulus' advarsel*.<sup>444</sup> Men det betyr at ekte troende (i Galatia) *kunne* handle på en måte som ville ført til fall – dersom ikke Paulus hadde advart i tide. Da blir det desto mer usannsynlig å basere fortolkningen av våre vers på at ekte troende (i Korint) *ikke* kan handle på en måte som truer frelsen – med andre ord falle også i eskatologisk forstand.

Antagelsen om et “mixed community” av Volfs type er altså svært usannsynlig. Da er det ikke lenger grunnlag for å hevde at Paulus siktet til uekte troende med frasen *ὁ δοκῶν ἐστάναι* i v. 12. Volfs språklige poeng – at Paulus burde skrevet *ὁ ἐστεκώς* (‘den som står’) hvis han *ikke* ville antyde noen tvil om visse personers “ekthet” – faller nemlig helt bort om man leser setningen under eskatologisk synsvinkel. Et slikt perspektiv gikk Volf altså delvis med på selv, og det er overveiende sannsynlig. Da er det, som utlegningen viste, ingen overraskelse at en som faktisk står, kalles en som “tror han står”. For spørsmålet var altså ikke om han faktisk står *nå*, men om han vil stå trygt fremover.

Volfs eksegese fører også til problemer i møte med v. 13, som vi nå ser på til slutt. Selv om hun mener oppmuntringen i v. 13 – som v. 12 – kan sees som *rettet til alle*,<sup>445</sup> er det naturligvis klart at løftet om Guds trofaste hjelp kun *gjelder* for de ekte og dermed utvalgte troende; verset vitner, som Volf forklarer, om “God’s faithfulness to his *elect*”.<sup>446</sup> Og Paulus

---

<sup>442</sup> Volf anvender annetsteds også 2. Kor. 12,20f. til støtte for tanken om et “mixed community”. Her frykter Paulus at “mange” i Korint ikke har angret (“omvendt seg”, *μετανοεῖν*) fra synder de har gjort. Volf mener det betyr at disse aldri hadde omvendt seg til tro i første omgang, *Paul*, 137.140.221–225. Språklig er dette mulig (sml. Rom. 2,4; Ap. gj. 2,38 m.fl.), men ikke sannsynlig i lys av 2. Kor. 7,9f., hvor *μετάνοια* står for den *anger* det strenge “Tårebrevet” utløste i menigheten (“sorgen drev *dere* til omvendelse og frelse”), og altså ikke for en omvendelse av (til da) ikke-troende eller uekte kristne, noe også Volf har sett, *ibid.*, 221, n. 104.

<sup>443</sup> *Ibid.*, 212, min uth., sml. 216.229.

<sup>444</sup> *Ibid.*, 214f.

<sup>445</sup> *Ibid.*, 73f.

<sup>446</sup> *Ibid.*, 129, min uth.

skal altså ikke ha regnet med at dette gjaldt alle i menigheten. Men skulle ordlyden i v. 12 ha gitt rom for tvil, så er det tydelig at v. 13 gjelder alle; oppmuntringen er rettet til alle “dere” (ὁμοῖς), uten forbehold.

Også på Volfs egne premisser oppstår problemer i v. 13: Hun mener oppmuntringen kommer som “a promise to encourage those who, as a result of the warning, are overwhelmed by the prospect of eschatological testing and failure”.<sup>447</sup> Men de som ifølge Volfs tankegang mest av alle tar advarselen i v. 12 på alvor, må være de som mest frykter *ikke* å være blant de utvalgte. Men gjør de det, har de også størst grunn til å tvile på at Gud vil hjelpe akkurat dem, for Gud hjelper naturligvis bare de utvalgte.

Paulus bør tas på ordet: V. 13 gjelder *virkelig* alle. Da må det også omfatte dem som i v. 12 blir advart mot fall. Da viser denne teksten at de som med Guds hjelp *kan* (δύνασθαι) holde ut (v. 13), *også kan falle* (v. 12) og motsatt.<sup>448</sup> Utvalgte kan altså falle. Og når det eskatologiske perspektivet i teksten er sterkt – slik også Volf innrømmet –, er dette dermed et fall som angår frelsen.

### 7.3.2 Perseverans i kraft av advarselen selv (Schreiner og Caneday)

Om Volfs lesning altså ikke fører frem, så har T. Schreiner og A. Caneday lansert en annen måte å tolke Bibelens advarsler mot frafall på: De gjelder ekte troende, og de angår frelsen. Advarslene må tas alvorlig; det *er* nødvendig å følge dem, skal den troende nå frelsen. “[I]f we fail to persevere we will perish.”<sup>449</sup> Men dette impliserer ifølge forfatterne likevel *ikke* at frafallet *faktisk kan skje*. Mener man det, har man lest dogmatiske oppfatninger inn i teksten.<sup>450</sup> Derimot utgjør oppfordrende tekster bare det *middel* Gud benytter for nettopp å føre sine troende til målet.<sup>451</sup> Frelsen står, nøyaktig som hos Volf, urokkelig fast, noe ikke minst Rom. 8,28–39 skal ha gjort klart.<sup>452</sup> “God (...) *secures* them [de utvalgte] from apostasy (...) by use of warnings that caution watchfulness, wariness and vigilant steadfastness.”<sup>453</sup>

1. Kor. 10,12 tolkes etter samme mønster: “Paul appeals to the Corinthians not to reenact Israel’s act of rebellion.”<sup>454</sup> Advarselen må tas alvorlig. Men så heter det at “The New Testament writers do *not* use Israel to show that it is *possible* for God’s spiritually birthed

<sup>447</sup> Ibid., 128, sml. 74.

<sup>448</sup> Sml. også advarselen i v. 14, som er rettet til alle (“dere”).

<sup>449</sup> Schreiner og Caneday, *Race*, 206; sml. 88f.143.152 m.fl.

<sup>450</sup> Sml. *ibid.*, 38f.

<sup>451</sup> Ibid., 204–207 m.fl.; tilsv. Carson, “Reflections”, 26.

<sup>452</sup> Schreiner og Caneday, *Race*, 260–262 m.fl.

<sup>453</sup> Ibid., 159, min uth. Advarslene vil sågar “build up our assurance”, *ibid.*, 306, sml. 143.269.

<sup>454</sup> Ibid., 223.

children to apostatize and perish”.<sup>455</sup> Typologien løper nemlig “along *contrasting lines*. (...) According to Paul’s theology, Israel was unfaithful and rebellious, but the church *is obedient and submissive* to Christ”.<sup>456</sup> Typologien tolkes altså strengt antitetisk (sml. Rom. 5,12–21) og bærer bud om at fallet *ikke* vil skje. Men da er spørsmålet hvordan typologien kan tjene som grunnlag for en advarsel.

Ifølge forfatterne virker oppfordringer og advarsler ved at vi tenker ut *forestillbare konsekvenser* (“conceivable consequences”) av ikke å følge dem; det er altså dette Israels ulykksalige eksempel skal hjelpe korinterne til å gjøre. Deretter treffer vi det rette valget, uavhengig av om andre valg nå egentlig *kunne* ha gitt andre (og mer negative) resultater.<sup>457</sup> I soteriologisk sammenheng er det altså utelukket; 1. Kor. 10,13 forteller ifølge forfatterne at de troende *vil* nå frem til målet.<sup>458</sup>

Men dette fører frem til det avgjørende spørsmål, som forfatterne selv stiller: “But someone may object that the threat is senseless. (...) Someone may even ask, ‘Why should God warn people not to do something that he has assured them will not happen?’” Forfatternes svar lyder slik: “Ah! But the questioner fails to recognize that God accomplishes his promised purposes by use of means. (...) In other words, while God *assured* the end (...), the end *would not be realized* apart from the means.”<sup>459</sup>

Summen av dette er altså følgende: Frelsen nås *bare hvis* en følger opp advarslene mot frafall. Men samtidig skal frelsen være *absolutt* sikker. Og dermed er det fremdeles helt uklart hvorfor leseren skal ta advarslene alvorlig, *som om* det knyttet seg en kontingens til utfallet, på kortere eller lengre sikt. Det siste er altså utelukket: “[B]oth the end and the events leading to the end are ordained and sure.”<sup>460</sup> Her bekreftes samtidig en grunnleggende determinisme som må innebære at også menneskets respons på advarselen er “sure” på forhånd. Hvis det menneske som advares, også vet dette, er det enda vanskeligere å forstå hvorfor advarselen skal tas alvorlig.

Saken har for øvrig også en annen side: Det finnes jo også de som *ikke* har fulgt opp advarsler, men isteden er falt fra (sml. f.eks. 1. Kor. 5). Skjer slikt, kan det ifølge forfatterne

---

<sup>455</sup> Ibid., 226, min uth.

<sup>456</sup> Ibid., 225, min uth.

<sup>457</sup> Ibid., 207–209, sml. 163.199 m.fl.

<sup>458</sup> Ibid., 266. Forfatterne viser til at en del, også advarende, betingelsesperioder i gresk – de tenker nok på det såk. reale tilfelle – ikke i seg selv forteller hvorvidt en omtalt situasjon kommer til å realiseres eller ikke, ibid., 174f.189.199. Det er helt korrekt, sml. BDR, § 371, men har ingenting med saken å gjøre. Spørsmålet er altså hvorvidt en (hvilken som helst) tekst overhodet kan fungere som advarsel hvis utfallet er gitt på forhånd.

<sup>459</sup> Schreiner og Caneday, *Race*, 211, min uth.

<sup>460</sup> Ibid., 212.

bare bety én ting: Dette er mennesker som “never truly belonged to God’s people”.<sup>461</sup> Forfatterne opererer altså med en utvelgelsesteologi på linje med Volf. Også de har gått ut ifra at tekster om frelsesvisshet skal tolkes i en absolutt forstand.<sup>462</sup> Dermed kan de som faller, aldri ha vært ekte troende i første omgang. Grunnlaget for en slik deduksjon faller bort dersom frelsesvissheten ikke trenger å tolkes i absolutt forstand (se nedenfor). Forfatternes forståelse av advarende tekster er, som vist, også høyst usannsynlig og mot enhver språklig-logisk intuisjon, som tilsier at oppfordrende tekster må knyttes til kontingens.<sup>463</sup> Hvis ekte troende kan bli advart, og advarselen fullt og helt angår frelsen, slik Schreiner og Caneday altså korrekt mener, så følger det (mot forfatternes oppfatning) at også ekte troende kan falle fra frelsen.

### 7.3.3 Tekstens argumentasjonsstruktur

Vi har sett at ingenting i 1. Kor. 10,1–13 taler for å anta dypere skiller innad i eksodusgenerasjonens Israel, slik at altså bare *noen* var utvalgt til å nå frem i utgangspunktet. At noe lignende heller ikke er tilfellet i Korint, bekreftes av tekstens argumentasjonsstruktur.

(I) Paulus setter altså opp en kontrast mellom (1) å motta sakramentene og (2) muligheten for fall. Den mest nærliggende forståelsen av dette er altså følgende: *På tross av* (1), altså sakramentale velsignelser, kan (2) frafall inntreffe.

(II) Med en predestinasjonsteologisk lesning blir dette annerledes: På tross av (1) sakramentene kan (2) et fall forekomme, *fordi* (3) *noen aldri var ekte troende*. Men hvis dette er riktig, har Paulus argumentert besynderlig ufokusert og skjevt, og gjør et meget dårlig arbeid for å opplyse leserne. Han unnlater fullstendig å nevne den egentlige grunnen til fall i synd, nemlig (3) manglende ekthet som troende, men retter all oppmerksomhet mot (1) og deretter (2).

(III) Nå kunne det tenkes at leserne delte et predestinasjonsteologisk utgangspunkt fra første stund, og at Paulus derfor *ikke* trengte å opplyse om den *egentlige* årsaken til frafallet, altså (3). Men da blir det svært vanskelig å forstå hvorfor Paulus bruker så mye tid på å vise at Israel var helt på høyde med Korint hva sakramentene angår (1). Det er jo en dristig

---

<sup>461</sup> Ibid., 216; sml. 152.243.

<sup>462</sup> Forfatterne sier ett sted at advarsler fungerer ved å spille på våre bekymringer (“fears”), *ibid.*, 212. Det er helt i tråd med en intuitiv lesning, men uforenlig med forfatternes egen tese: Hvorfor skal mennesket frykte for noe som man samtidig vet ikke *kan* skje?

<sup>463</sup> Se kap. 3. I en nyere doktoravhandling har Maston lansert en lignende forståelse: Selv om Åndens ledelse ifølge Paulus ikke skal gjøre menneskets aktivitet og lydighet overflødig, *Agency*, 161–178, så ser Maston likevel Åndens ledelse dypest sett som determinerende for menneskelige valg. Det skal nemlig bare være de *uten* Guds Ånd som kan synde, *ibid.*, 170. Maston ser hos Paulus en videreføring av predestinasjonsteologi fra Qumran, *ibid.*, særll. 153f., og overveier aldri om Åndens ledelse hos Paulus kan forstås på en måte som rommer menneskelig kontingens.

typologisk kobling,<sup>464</sup> som Paulus i så fall rolig kunne ha unngått: Leseren måtte jo da vite at det som er avgjørende, uansett ikke er sakramenter, men utvelgelsen. Paulus kunne bare ha fortalt at alle drog ut fra Egypt, men at mange falt. Leseren ville umiddelbart forstå at dette skyldes (3) at noen ikke var utvalgt til å nå frem, og ville – med Volf – kanskje gjøre sitt for å unngå at de selv skulle vise seg å være blant de “uekte” troende. Paulus kaster altså bort kreftene og risikerer i verste fall sin egen troverdighet som ekseget på en dristig kobling mellom Israel og Korint uten grunn.

Dette må bety at hverken Paulus eller korinterne gikk ut ifra en tanke om at bare visse uekte troende kan tenkes å falle fra. Isteden søker Paulus etter alt å dømme å tilbakevise en “sakramental overtro”, nemlig tanken om at den som hadde dåp og nattverd, ikke kan falle.<sup>465</sup>

Nå har M. Mitchell fra en annen kant bestridt en slik tankegang; det står jo ingenting om en slik “overtro” i teksten. Hun mener Paulus heller knytter talen om sakramentene til et “før” i harmoni og enighet, mens fallet står for et skjebnesvangert “etter”, en oppløsning av fellesskapet i strid og fraksjoner,<sup>466</sup> “risking the very survival of the community”.<sup>467</sup> Selv om Mitchell har sett den eskatologiske horisont i 1. Kor. 9,24–27,<sup>468</sup> er det for henne tydeligvis det *sosiale* problem som står i fokus i våre vers. V. 12 parafraiserer hun helt i tråd med dette: “[E]ven if you think you yourself stand, *you will indeed fall if others do.*”<sup>469</sup>

Spørsmålet er ikke om Paulus argumenterer for samhold. Det er det opplagt at han gjør (1,10; 11,17–22 m.fl.). Men Paulus kan meget vel ha argumentert for samhold ved å vise at de praksiser som truer samholdet – nærkontakten med avgudsofringen –, *også* er brennhete problemer for individet i soteriologisk sammenheng. Mitchell vurderer tydeligvis ikke om argumentasjonen kan ha to nivåer på denne måten. Parfrasen av v. 12 (se ovenfor) blir isteden tydelig forsert når den skal presses til å dreie seg om fellesskapets opprettholdelse helt direkte. Mitchells tanke om at nattverdsfeiring står for en opprinnelig *enhet*, er det heller ikke sikkert at korinterne umiddelbart ville ha forstått; nattverden ble jo videreført ufortrødent selv om fellesskapet tydeligvis var i begrep med å gå i oppløsning allerede (11,17–22). På en eller annen måte synes altså dåp og nattverd å ha gitt opphav til en falsk soteriologisk sikkerhetsfølelse, som Paulus må korrigere ved å vise til Israels ulykkelige skjebne i ørkenen.

Argumentasjonsstrukturen bekrefter altså inntrykket fra eksegesen ovenfor: At mange i Israel falt, skyldes ikke mangel på utvelgelse i utgangspunktet. Alle hadde de samme

---

<sup>464</sup> Bachmann, *1. Korinther*, 331f., n. 4: “kühne Rückübertragung”; sml. Schrage, *1. Korinther II*, 383.

<sup>465</sup> Sml. Baarda, “1. Corinthe”, 12; Oropeza, *Apostasy*, 79–90.108f.; Schrage, *1. Korinther II*, 381–386.

<sup>466</sup> Mitchell, *Paul*, 251f.

<sup>467</sup> *Ibid.*, 253.

<sup>468</sup> *Ibid.*, 248.

<sup>469</sup> *Ibid.*, 254, min uth.



velsignelser og dermed den samme mulighet til å nå Det lovede land. Da må det samme gjelde i Korint. Både frafall (v. 12) og fortsatt nådestand (v. 13) er mulig for menigheten. Men da betyr dette at den utvelgelse som de troende altså har fra evighet (Rom. 8,29; 9,23), *ikke* garanterer frelse.<sup>470</sup> Det bekreftes også i Galaterbrevet.

#### 7.4 Gal. 5,1–10

I Galatia ser menigheten ut til å ha vektlagt jødiske forskrifter på en måte som sperrer for hedningenes fulle deltagelse i menigheten (2,11ff.). Om Paulus kun reagerer på slike praksiser, eller også dypere teologiske misforståelser, er ikke vesentlig her.<sup>471</sup> Uansett mener Paulus at menigheten styrer vekk fra Kristi nåde og mot et frafall fra sann tro (1,6; 3,9f.; 4,9–11). “Til frihet har Kristus frigjort oss. Stå derfor fast og la dere ikke tvinge inn under slaveåket igjen. (...) Dere som vil bli rettferdige ved loven, er skilt fra Kristus; dere er falt ut av nåden (τῆς χάριτος ἐξέπεσατε; 5,1.4).”<sup>472</sup> Mindre enn noen gang før kan det være tvil om at de som advares, er “ekte” troende: De har fått Ånden (3,2.5.14); de “begynte løpet godt” (5,7) og de er blitt frigjort av Kristus (5,1) og er kalt – ja de kalles ennå – av Gud (5,8).<sup>473</sup> Dette innser også Volf (se ovenfor). Når hun mener at utvalgte likevel ikke kan falle fra, er det som nevnt fordi hun nå er viss på at advarselen *vil gjøre sin virkning*. Dette skal Paulus selv ha gjort klart i v. 10: “Men i Herren stoler jeg på at dere ikke vil tenke annerledes enn jeg gjør.” Volf konkluderer: “[T]he Lord’s faithfulness *guarantees* the final outcome. (...) Paul is *certain* that the Galatians will not finally turn away from the gospel.”<sup>474</sup> Vi har allerede sett at en slik sikkerhet omkring utfallet kommer i klar disharmoni med de implikasjoner om kontingens som en advarsel synes å ha. Må denne teksten likevel forstås annerledes?

Det er tydelig at “i Herren” angir hvor Paulus har grunnlaget for håp.<sup>475</sup> Med Herrens hjelp kan situasjonen snu. Men dette impliserer ingen *absolutt* sikkerhet, som Volf tror. Den retoriske situasjonen tyder på alt annet. Fra v. 1 advarer Paulus altså kraftig mot frafall. Dersom han nå, noen linjer senere, skulle ha sagt at frafallet ikke *kan* skje, mister advarselen ikke bare enhver troverdighet (hvorfor advares det mot noe som *ikke kan* skje?). Argumentasjonen ville også slå tilbake på seg selv; en slik opplysning om at advarselen *vil*

<sup>470</sup> Baarda, “1. Corinthe”, 11: Paulus forteller korinterne “dat verkiezing [utvelgelse], roeping en heilsgoederen op zich niet het heil garanderen”.

<sup>471</sup> Se n. 203 om “New Perspective”.

<sup>472</sup> Aor. ind. må her forstås (dramatisk) proleptisk, knyttet til en implisitt betingelsessetning: “Dersom dere vil bli rettferdige ved loven, *vil dere falle*”, sml. Zerwick, § 257. Se n. 155.

<sup>473</sup> Dalmer, “Erwählungslehre”, 191f.; mot Müller, som mener det ikke kan være tale om utvalgte, *Zuvorersehung*, 60f.

<sup>474</sup> Volf, *Paul*, 215, min uth.

<sup>475</sup> Frøvig, *Galaterbrevet*, 206; Longenecker, *Galatians*, 231.

virke, er jo heller en fornærmelse enn en oppmuntring til å legge om kursen – og dermed parenetisk kontraproduktiv. V. 10 må derfor leses svakere, som tiltro og håp, ikke absolutt sikkerhet (se også 3,4). I tillegg kommer det at en tillitsformel som dette var vanlig i antikke brever; noe av optimismen i formuleringen kan kanskje tilskrives konvensjon.<sup>476</sup> Også Gal. 5,1–10 taler altså tydelig imot muligheten for at Paulus skulle ha tilskrevet de ekte, Ånds-begavede troende en perseveransgaranti i kraft av utvelgelsen. Nå er spørsmålet om dette kan forenes med tekster som like tydelig taler om frelsesvisshet.

### 7.5 *Frelsesvisshet og frafallsmulighet – et enten–eller?*

Både Volf og Schreiner & Caneday baserer seg, som vi så, på at frelsesvissheten må gjelde absolutt. Ovenfor så vi at den gyldne kjede i Rom. 8,28–30 ikke impliserer noen absolutt garanti for perseverans.<sup>477</sup> Men i fortsettelsen (v. 31–39) heter det nå at ingen kan anklage Guds utvalgte (οἱ ἐκλεκτοί, v. 33), ja “verken det som er i det høye eller i det dype, eller noen annen skapning, skal kunne skille oss fra Guds kjærlighet i Jesus Kristus, vår Herre” (v. 39). Hvis *absolutt* intet kan skille meg fra Gud, så *er* dette helt korrekt et uttrykk for en absolutt frelsesvisshet.<sup>478</sup> Spørsmålet er om teksten utelukker enhver kontingens på denne måten, eller om frelsesvissheten gjelder på ikke-absolutt måte.

En absolutt frelsesvisshet er en rimelig slutning dersom også den troende selv skulle være inkludert blant de ting som ikke kan true samfunnet mellom den troende og Kristus. En slik lesning anbefales av D. Moo.<sup>479</sup> Men dette er å presse teksten; versene forteller bare om ytre trusler og sier at *de* ikke skal kunne rive den troende vekk fra samfunnet med Kristus.

Nå mener Schreiner og Caneday at dette likevel kommer ut på ett: “Paul reflects on the very things that might propel believers to deny Christ.”<sup>480</sup> Forfatterne mener altså at enhver påvirkning som kan føre til frafall, utelukkes av teksten, og ser dermed også frafallet som utelukket. En slik lesning er en overforenkling. Vi vet ikke at alle variable faktorer er nevnt. Det kan meget vel være at teksten forutsetter en bestemt innstilling og tro hos mennesket når den forteller at ingen ytre faktorer kan føre til brudd i samfunnet med Kristus.

På den annen side er det imidlertid ikke slik at Paulus har bygget inn en reservasjon i teksten, nær sagt høylytt til stede mellom linjene, ved *ikke* å nevne mennesket (“ingenting bortsett fra meg selv kan bringe meg til fall”); det er å presse teksten i motsatt retning. Langt

---

<sup>476</sup> Sml. Betz, *Galatians*, 266f.

<sup>477</sup> Kap. 4.

<sup>478</sup> Slik f.eks. Peterson, “Preservation”; Volf, *Paul*, 57–69.80–82; Voorwinde, “Eternal”, 25f.

<sup>479</sup> Moo, *Romans*, 547.

<sup>480</sup> Schreiner og Caneday, *Race*, 262; tilsv. Volf, *Paul*, 57f., n. 65.

mer sannsynlig er det at menneskets rolle ganske enkelt *ligger utenfor tekstens perspektiv*. Både innhold og stil tyder her på at Paulus skriver fra et troens *innenfraperspektiv*.

Tydeligere enn i v. 28–30 kommer det her frem at Paulus forutsetter et troende publikum. Teksten skrives i “vi”-form, og går fra v. 31 inn i en høystemt avslutning (*peroratio*) hvor det er meningen å spille på følelser hos publikum mer enn ellers.<sup>481</sup> Dersom altså Paulus mente at innholdet bare stemmer *gitt troen*, er dette ikke stedet å opplyse om det på (sml. derimot v. 17). Når teksten altså forutsetter at adressatene tror, er det også meget nærliggende at *det som sies om frelsen*, forutsetter troen.<sup>482</sup>

Det vil si at det ikke er trygt å lese teksten som uttrykk for en *absolutt* frelsesvisshet. Hvilket poeng har da teksten? Poenget er det samme som i v. 28–30, nemlig å styrke lesernes visshet om at Gud ikke forlater sitt løfte, Gud er trofast.<sup>483</sup> Men vi vet altså ikke at den sier noe mer enn at Herren “er et skjold for alle som søker tilflukt hos ham” (Sal. 18,31; sml. 1. Pet. 5,9f.; 2. Tim. 2,11f.).<sup>484</sup> Når teksten *kan* tolkes slik, slik at frelsesvissheten altså *ikke* er absolutt, er det også god grunn til å gjøre det. Da oppstår ingen konflikt med Paulus’ advarsler mot frafall.<sup>485</sup> Også Romerbrevet advarer mot eller forutsetter muligheten for frafall (6,12f.; 8,12f.17; 11,22; 14,15.20).<sup>486</sup> Å unngå konflikt ved å gå motsatt vei, nemlig ved å hevde at frafallsmuligheten bare gjelder uekte troende, førte som vist til problemer. Når Paulus skriver til korinterne at Kristus grunnfester menigheten helt til enden (1. Kor. 1,8), så gjelder dette mest sannsynlig innenfor det samme trosperspektiv – i v. 6 har jo Paulus takket for menighetens tro (tilsv. 1. Tess. 5,9.24; 2. Kor. 1,21). “Frelsesvisshetstekster” som disse bør altså ikke spilles ut mot Paulus’ advarsel mot frafall i 1. Kor. 10 og andre steder (sml. 1. Tess. 3,5; 2. Kor. 6,1 m.fl.).<sup>487</sup>

---

<sup>481</sup> Snyman, “Style”, 227.

<sup>482</sup> Dunn, *Romans* I, 512 (til v. 37): “The life of the Spirit, though under perpetual threat from the believer’s own attractedness to the life of the flesh, need fear nothing from merely outward circumstances, however horrendous.”

<sup>483</sup> Sml. Marshall, *Kept*, 103; Osborn, “Notes”, 179; Snyman, “Style”, 228.

<sup>484</sup> Sml. Dalmer, “Erwählungslehre”, 199–201; Moe, *Romerne*, 368f. Melanchthon “oversetter” til et objektivt utenfraperspektiv. Da må reservasjonen være med: “As long as you believe (...) it is most certain that the love of God toward you is in force”, *Romans*, 184.

<sup>485</sup> Noen uoppløselig spenning mellom frelsesvisshet og frafallsmulighet, slik f.eks. Althaus antar, *Römer*, 96, synes altså ikke nødvendig. Oropeza føler den samme spenning, og vil løse den ved å si at *kollektivet* er sikret frelse, mens *individer* kan falle fra, *Apostasy*, 206–210. Men det overser at frelsesvissheten, likesom forutbestemmelsen og utvelgelsen, er ment individuelt, se 6.2.5.

<sup>486</sup> Se f.eks. Wilckens, *Römer* II, 20f.134.247f.

<sup>487</sup> Sml. Ewert, *Heil*, 44f.: “Gott ergreift immer die Initiative in der Heilsgeschichte, aber der Mensch muss dem Evangelium gehorsam sein, wenn er das Heil erfahren will. Souveränes Handeln Gottes und menschliche Freiheit und Verantwortung gehen Hand in Hand.”

## 7.6 *Frafall og human agency*

Hva betyr så dette for spørsmålet om *human agency*? Advarslene mot frafall, selv hos dem som sies å stå under Guds vern (1. Kor. 10,13) og ha Ånden (Gal. 5,1–10, sml. 3,2.5.14), må tyde på at den troende – som en ytterste mulighet – kan komme til å slå inn på en etisk eller teologisk kurs som bryter grunnleggende med Åndens ledelse. Kan dette sannsynliggjøres på generelt grunnlag hos Paulus?

Nå sier nok Paulus at han ikke lenger lever selv, men at “Kristus lever i meg” (Gal. 2,20). Tilsvarende heter det at de troende er blitt “slaver under lydigheten” (Rom. 6,16, sml. v. 18.22; 8,14; 1. Kor. 6,19f.). Vi kan ikke gå dypt inn på dette her. Men selv om slike tekster bekrefter at et nytt menneske – også i etisk henseende – er steget frem (sml. Rom. 6,17; 8,9; 2. Kor. 5,17) –, så kan dette vanskelig bety at det nye mennesket ikke kan handle mot Ånden. Da ville alle Paulus’ formaninger i stort og smått bli vanskelige å komme til rette med; disse kan umulig bare gjelde uekte troende (sml. Rom. 12–14; 1. Tess. 4,1–6 m.fl.).<sup>488</sup> Også Volf er helt på det rene med at ekte troende kan synde (selv om hun utelukker at dette kan føre til tap av frelsen).<sup>489</sup>

Dette betyr etter alt å dømme at det menneskelige handlingssubjekt *ikke* går fullstendig opp i Åndens, slik Paulus ser det; mennesket har som troende en frihet som ikke lar seg innordne i en kompatibilistisk ramme.<sup>490</sup> På dette generelle grunnlag er det fullt forståelig at Paulus også har sett på frafallet som en mulighet. Advarslene mot frafall kan altså vanskelig tolkes på annen måte. De bekrefter dermed at Paulus har forutsatt en ikke-predestinert og ikke-determinert *human agency*, iallfall hos dem som *er* kommet til tro (annet realiseringstrinn). Men samtidig er dette et kontingent menneskelig virke som på alle nivåer er båret og omrammet av Guds. Det blir klart i Fil. 2,12f.

## 7.7 *Fil. 2,12f.*

Selv om Paulus har stor tillit til at de kristne i Filippi skal bevares “helt til Jesu Kristi dag” (1,6), inneholder brevet også formaninger. Etter å ha oppfordret til samhold og fasthet i troen (1,27–2,4) setter Paulus opp Kristus som forbilde i lydighet og ydmykhet (2,5–11)<sup>491</sup> før parenesen fortsetter i våre vers. Slik menigheten i Filippi “alltid [har] vært lydige

---

<sup>488</sup> Spørsmålet omkring forholdet mellom (soteriologisk) indikativ og (parenetisk) imperativ (se særl. Gal. 5,25) er likevel omdiskutert, og kan ikke drøftes nærmere her.

<sup>489</sup> Volf, *Paul*, 155.

<sup>490</sup> Mot Bieder, *Berufung*, 85: “Der Mensch kann also nur tun, was diese königliche Macht [nåden] ihm befiehlt.”

<sup>491</sup> Eichholz, “Bewahren”, 153; Larsson, *Christus*, 262–265.

(ὕπηκούσατε)”, er det nå, når Paulus ikke er til stede, bare desto viktigere å holde frem på den samme vei og bringe frelsen til fullendelse (sml. τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε, imp.). Det skjer med “frykt og beven” (NB88, μετὰ φόβου καὶ τρόμου) (v. 12), for det er *Gud* som virker (θεὸς γὰρ ἐστὶν ὁ ἐνεργῶν) i menigheten både å ville og å virke (καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν). Det gjør Gud etter sitt velbehag (ὕπερ τῆς εὐδοκίας) (v. 13).<sup>492</sup>

Σωτηρία bør forstås eskatologisk-soteriologisk (sml. 1,19.28; Rom. 1,16; 13,11 m.fl.).<sup>493</sup> Meningen kan ikke reduseres til menighetens “spiritual well-being” som fellesskap.<sup>494</sup> Det er ingen motsetning i at Paulus her underbygger oppfordringen til enhet og samhold (Fil. 1,27–2,4) ved å vise at dette også har soteriologisk betydning.<sup>495</sup>

Filippernes virke til frelse beskrives med κατεργάζεσθαι. Verbet kan bety ‘lage, produsere; utføre; fullende’. Troen gis av Gud (Fil. 1,29), og filippernes aktivitet må her dreie seg om å *bringe frem til fullendelse* den frelse som gis av Gud.<sup>496</sup> Verset beskriver med andre ord et løp frem mot målet (sml. 3,12–21; 1. Kor. 9,24–27).

Det avgjørende i vår sammenheng er forholdet mellom v. 12 og v. 13. Hvis Gud virker både å ville og å virke til frelse (v. 13), hvorfor skal de troende gjøre noe i det hele tatt (v. 12)? Sammenhengen synes selvmotsigende, i beste fall paradoksal.<sup>497</sup>

Schreiner vil forene versene med et *både-og*, på samme måte som til 1. Kor. 10,1–13 (se ovenfor): Oppfordringen *er* reell, og de troendes virke *er* nødvendig (v. 12). Men det innebærer *ikke* at oppfordringen i verste fall kunne tenkes *ikke* å følges. “In fact, the indicative [v. 13] *guarantees* the imperative [v. 12] will become a reality.”<sup>498</sup> Nå har vi alt sett at det å fortelle brevets mottagere at en oppfordring *vil bli* etterkommet, er et svært usannsynlig grep i deliberativ retorikk.<sup>499</sup> Men utfordringen består, for innholdet i v. 13 synes jo å implisere at Gud dypest sett styrer alle menneskets valg og handlinger tvers igjennom. Men v. 13 står altså som *begrunnelse* (sml. γὰρ) til oppfordringen i v. 12, og det taler imot å anta paradoksale eller logisk umulige sammenhenger.<sup>500</sup> Nå er det mulig at Paulus her har sett sammenhenger som

<sup>492</sup> Her med ὕπερ τῆς εὐδοκίας = for sitt velbehags, sin frelsesviljes skyld; uttrykket omskriver utvelgelsen selv, sml. Mayer, *Heilsratschluß*, 78–84; Larsson, *Christus*, 265; Schrenk, “εὐδοκία”, *ThWNT* II, 744; annerledes NO11: “så dere både vil og gjør det som *er etter Guds gode vilje*”, min uth.

<sup>493</sup> Müller, *Philipper*, 116; Schaefer, “Gedankeninhalt”, 239.

<sup>494</sup> Slik Hawthorne/Martin, *Philippians*, 140, som likevel tillater en kobling til eskatologien.

<sup>495</sup> Slik også 1. Kor. 10,1–13, se ovenfor.

<sup>496</sup> Müller, *Philipper*, 116; Schapdick, *Heil*, 183f.

<sup>497</sup> Slik Dinkler, “Prädestination”, 255; Mayer, *Heilsratschluß*, 86; Moe, *Medarbeidere*, 79: “uforklarlig hemmelighet”.

<sup>498</sup> Schreiner, *Paul*, 257, min uth. På lignende måte Röhser, *Prädestination*, 93f.

<sup>499</sup> Se til Gal. 5,1–10, ovenfor.

<sup>500</sup> Eichholz, “Bewahren”, 160; sml. Müller, *Philipper*, 116: “Der Satz: ‘Weil Gott alles wirkt, darum habt ihr alles zu tun’ ist von der Freude an einem modernen Paradox-Christentum geprägt, das so nicht ohne weiteres Paulus zu unterstellen ist.” Sitatet i sitatet er fra Bornkamm, “Lohngedanke”, 94.

vi ikke ser.<sup>501</sup> Men en lesning uten logiske spenninger (også for oss) er likevel innenfor rekkevidde. Vi må da i første rekke spørre hva det betyr at Gud gir vilje og virke.

Når NT taler om menneskets vilje, så skjer det på ulik måte, men vi ser noen interessante eksempler på at det man vil (θέλειν), ikke nødvendigvis realiseres. Hos det handlende subjekt kan nemlig noe annet komme i veien (Rom. 7,18; Gal. 5,17).<sup>502</sup> Det man “vil”, ligger da altså ikke på et øverste mentalt beslutningsnivå som automatisk utløser handling. Ved vårt sted regner nok Paulus med at viljen også *blir* realisert i handling (sml. “virke”); han har jo gode erfaringer med menigheten (v. 12). Men det utelukker ikke at mennesket kunne vendt seg vekk og sperret for at den gode vilje realiseres. Når v. 13 *kan* tolkes slik – altså ikke-deterministisk –, tilsier også oppfordringen i v. 12 at v. 13 *bør* tolkes slik.<sup>503</sup> Hvorfor skulle det oppfordres hvis Guds virke i menigheten *måtte* gi det ønskede resultat?

Verset forteller isteden at Gud gir alt grunnlag for frelse og rett liv, menigheten eier ikke disse ressursene selv. Derfor skal de troende arbeide i frykt og beven (μετὰ φόβου καὶ τρόμου). Uttrykket skal ikke presses; en uttalt “frelsesfrykt”<sup>504</sup> trenger ikke å være implisert. Uttrykket står vel her fremfor alt for ydmykhet og avhengighet av den Gud som suverent gir nåde og frelse (Rom. 9,6–18).<sup>505</sup> Men med nådens suverene frihet følger ganske naturlig også en bevissthet om at Gud, som *gir* nåde, også *kan* ta den tilbake. Implikasjonene av Fil. 2,12f. tangerer med andre ord Rom. 11,20–22: Dersom grenene blir hovmodige, *kan* de kappes av.<sup>506</sup> Derfor må menigheten holde frem i samme “Ånds-drevne” (men ikke Ånds-determinerte) tro og virke på veien frem mot fullendelsen.

At det oppfordres på denne måten, kolliderer ikke med Paulus’ forvisning om at Gud skal fullføre det han begynte (1,6; sml. 3,20f.). Her, som i Rom. 8,28–39, er det rimelig å se dette som uttrykk for frellesvisshet *gitt troen*, som Paulus akkurat har nevnt (1,3–5), og altså ikke som en *absolutt* frellesvisshet.

---

<sup>501</sup> Se kap. 1.

<sup>502</sup> Sml. også 1. Kor. 7,37, hvor det gjelder å ha herredømme over sin vilje (θέλημα) – den seksuelle drift, Limbeck, “θέλημα”, *EWNT* II, 339; se videre Dihle, *Wille*, 90–99; Sandnes, “Paulus og Luther”, sær. 34.

<sup>503</sup> Sml. Dalmer, “Erwählungslehre”, 187; Schaeder, “Gedankeninhalt”, 253–255; Fee, *Philippians*, 237: “God supplies the necessary empowering.” Annerledes Landmesser, som mener at imperativene i Fil. 1,27–2,18 *skaper det de nevner*; de er ikke appellative, men *performative*, “Imperativ”, sær. 574f.

<sup>504</sup> Slik Moe, *Medarbeidere*, 79; Liechtenhan, *Vorherbestimmung*, 39.

<sup>505</sup> Sml. Mayer, *Heilsratschluß*, 75; Müller, *Philipper*, 116; Schapdick, *Heil*, 184; Volf, *Paul*, 269.

<sup>506</sup> Sml. Wilckens, *Römer* II, 247; Schaeder, “Gedankeninhalt”, 251; mot Landmesser, “Imperativ”, sær. 545f.556.

## 7.8 Oppsummering

Fil. 2,12f. er et av det paulinske materiales mest omfattende uttrykk for Guds virke i mennesket, på bakgrunn av hans utvelgende frelsesvilje ( $\epsilon\upsilon\delta\omicron\kappa\iota\alpha$ , v. 13). Versene forteller at menneskelig virke på veien til frelse er utenkelig uten Gud; *så langt* glir aktørene over i hverandre. Men samtidig bekrefter oppfordringen (v. 12) en selvstendighet hos det menneskelige handlingssubjekt. Det hersker altså en logisk helt konsistent *reell uavhengighet i reell avhengighet*. Denne uavhengighet kan gi utslag i positiv medvirkning, altså “fullendelse” av frelsen. Men den samme uavhengighet kan i ytterste konsekvens også føre til frafall, slik eksegesen av 1. Kor. 10,1–13 og Gal. 5,1–10 tilsier. Å tolke advarslene mot frafall på en måte som ikke gjelder ekte troende, men altså kun uekte, må avvises.

## 8 Konklusjon

Vi fant ikke grunnlag for å tilskrive Paulus en dobbelt predestinasjonslære ut ifra Rom. 8,28–30 (kap. 4) og Rom. 9–11 (kap. 5). Vi fant heller ikke grunnlag for å tillegge ham en tanke om et fullt effektivt kall, som *må* gi tro (og som dermed bare kan gjelde de på forhånd utvalgte). Når det gjelder utvelgelsen, omtales den snart som en forutgående (evig) utvelgelse (Rom. 8,29; 9,23) og snart som en utvelgelse i historien, parallelt med kallet selv (Rom. 9,11; 1. Kor. 1,27f. m.fl.). Begge deler angår individet direkte, men impliserer ikke at Gud har villet utvelge bare *noen*. En numerisk begrenset (evig) utvelgelse måtte kun antas hvis denne utvelgelsen *må* realiseres i tro og frelse (da kan den bare ha gjelddt de individer som faktisk frelses). Men det fant vi ikke grunnlag for å si. Tvert imot ser det ut til å ligge rett i forlengelsen av det paulinske materiale at den evige utvelgelse har universelt spenn og et potensial for å resultere i tro – altså utvelgelse i historien – overalt der budskapet om Kristus blir forkynt (sml. 1. Tess. 1,4f.; Rom. 9,23 med 11,14.25f.) (kap. 6). Videre ble det klart at Paulus' advarsler mot frafall (f.eks. 1. Kor. 10,1–13) må gjelde ekte og utvalgte troende; skulle advarslene bare gjelde “uekte” i menigheten, endte vi opp med høyst usannsynlige tolkninger. Dette betyr at helt ekte og utvalgte troende kan falle fra (kap. 7). Samtidig forutsetter Paulus åpenbart at hele hans troende publikum skal kunne regne seg som utvalgte og forutbestemte til frelse (kap. 4 og 7). Hadde Paulus operert med en dobbelt predestinasjonslære, så måtte han ha regnet ut at ordene om utvelgelse og forutbestemmelse bare kunne gjelde for dem som ikke kan falle fra. Isteden er alle troende forutbestemt til frelse, uten at dette utelukker frafallsmuligheten. Vi ser dermed verdien av å skille mellom en ikke-absolutt *forutbestemmelse* – som Paulus lærer for alle troende – og en (absolutt) *predestinasjon* – som Paulus etter alt å dømme *ikke* lærer.

Når (ekte) troende *kan* falle fra tro og frelse, må det skyldes at mennesket – iallfall på annet realiseringstrinn, under livet i tro – har en frihet under Ånden som ikke kan beskrives i rammen av en kompatibilistisk frihetsforståelse, for denne står altså på deterministisk sokkel. Dette betyr at Paulus trolig har forstått *human agency* på en måte som minner om posisjon (3), gjengitt i kap. 3: Menneskets virke er på alle nivåer muliggjort og båret av Guds virke ved Ånden, men uten at det ender med at det menneskelige handlingssubjekt *fullstendig* går opp i Åndens og dermed dypest sett determineres. Paulus' fariseiske bakgrunn, hvor en lignende oppfatning synes å ha stått sterkt, gir en plausibel bakgrunn for dette. At Paulus delte mange av Qumran-samfunnets grunnantagelser angående mennesket *uten* Ånden, har altså trolig ikke



ført ham til en gjennomført determinisme tilsvarende den Qumran-samfunnet hadde eller var på vei mot (kap. 3). Vi har å gjøre med en frihet i avhengighet, en helt konsistent forestilling om menneskelig aktivitet båret, næret og påvirket av Gud, men ikke determinert (Fil. 2,12f.; kap. 7).

Med tanke på de dogmatiske posisjonene vi så på innledningsvis (kap. 2), er det nå klart at Paulus' tekster gir magert grunnlag for en klassisk kalvinsk predestinasjonsteologi. Ved siden av at Rom. 8,28–30 og 9–11 altså ikke gir den forventede støtte til dette, ble det vanskelig å komme til rette med advarslene mot frafall. Frafallet skulle være utenkelig i lys av tekster som taler om de (ekte) troendes frelsesvisshet. Men slike tekster (Rom. 8,31ff. m.fl.) lar seg plausibelt forstå som uttrykk for frelsesvisshet *ved troen*, og ingen absolutt garanti for perseverans og frelse. De står dermed ikke i konflikt med muligheten for frafall og *tap* av troen. En dogmatikk som åpner for menneskelig kontingens under Åndens ledelse, slik arminiansk og luthersk lære (etter FC) gjør, er dermed langt mer troverdig.

Dogmatiske forståelser som ender opp med usikkerhet omkring den troendes utvelgelse, befinner seg også på kollisjonskurs med Paulus' uforbeholdne tilsagn om utvelgesesstatus og forutbestemmelse for alle troende. Problemet gjelder i første rekke igjen kalvinsk lære, men ser også ut til å gjelde en fullt gjennomført arminiansk predestinasjon *via forutviten*. Da kan forutbestemmelsen hele tiden bare gjelde dem som ikke faller permanent fra senere. Av de tre dogmatiske retningene vi har sett på her, er derfor luthersk lære (etter FC) i best overensstemmelse med Paulus på dette punktet. FC hevder at alle troende er utvalgt og forutbestemt til frelse, men ikke på absolutt måte. Den arminianske tanke om en predestinasjon av dem Gud *visste ville komme til tro* (og holde ut), er for øvrig også på rent språklig grunnlag usannsynlig. Når Gud “kjenner” mennesker på forhånd, må det tas som uttrykk for en utvelgelse (kap. 4 og 5).

Når det gjelder det første realiseringstrinn, ser arminianismen også her et “Ånds-drevet” kontingent samvirke. FC vil ikke gå så langt; menneskets “ja” i omvendelsen er *utelukkende* Guds verk, mens et “nei” skyldes mennesket selv. Den logiske gnisning som oppstår her, kan nok sies å gjenspeile to ulike fokus i det paulinske materiale selv: Gud og ingen annen skaper ved kallet nytt liv av døde (Rom. 4,17; 2. Kor. 4,6 m.fl.), men det er mennesket som sier “nei”. Og at Paulus opererte med et kontingent samvirke for det *troende* menneske – det gjør også FC –, betyr ganske riktig *ikke* at han også må ha sett mennesket som aktivt i positiv retning allerede under omvendelsen.<sup>507</sup> Men når Paulus altså gir mennesket

---

<sup>507</sup> Se kap. 1. Mot Wiederkehr, som mener frafallsmulighet automatisk impliserer at også omvendelsen krever “persönliche Zustimmung”, *Berufung*, 78.

ansvaret for *avvisningen* av evangeliet – og det på ikke-predestinert måte (Rom. 10,16–21; 11,20–23) og i høyden under Djevelens innflytelse (2. Kor. 4,4) –, så er det grunn til å anta at han også forutsetter menneskets mulighet til positivt å ta imot evangeliet *idet* Gud kaller, slik arminiansk teologi (og Melanchthon) altså hevder. Umulig ville en slik tanke naturligvis være dersom omvendelsen foregår så å si i et temporalt matematisk punkt. Da kan menneskets egen aktivitet ikke tenkes å foreligge før etter at omvendelsen er helt fullført. Men tekster som beskriver menneskets aktivitet under omvendelsen (f.eks. Rom. 4,18ff.), taler mot dette (kap. 6). Sikre konklusjoner er vanskelige å nå på dette punktet, men disse tingene antyder en arminiansk lære om omvendelsen heller enn en luthersk og kalvinsk.

Men om omvendelsen ifølge FC var Guds verk ene og alene, så ble det likevel satt bom for enhver videre utfoldelse av monergismen i negativ retning. Vantro og fortapelse skyldes *ikke* at Gud ikke ville frelse, men at mennesket avviser Guds kall. Guds frelsesvilje er allmenn, og det antallet mennesker som faktisk blir frelst, trenger med andre ord ikke å tilsvare det antallet Gud egentlig ønsket å frelse – det gjelder også for FCs tankemessig utfordrende lære om en partikulær utvelgelse innenfor rammene av Guds allmenne frelsesvilje. At Gud *virkelig* er ute etter å frelse alle, slik både lutherdom og arminianisme hevder, stemmer godt med det paulinske materiale (kap. 6).

I denne oppgaven er likevel de negative konklusjoner viktigst: Hos Paulus finner vi ikke grunnlag for å hevde at de som ble utvalgt på forhånd, *må* komme til tro og frelse, og at utvelgelsen dermed var begrenset til bare noen allerede i utgangspunktet. Vi finner med andre ord ikke grunnlag for å ta Paulus til inntekt for en absolutt, og dermed dobbelt, predestinasjon.

## Etterord: Frafallsmulighet og frelsesvisshet?

Blir ikke frelsen usikker hvis ikke monergismen får gjelde uavkortet? Hvis mennesket har en reell frihet under Åndens ledelse, så medfører det ganske riktig kontingens og – objektivt sett – usikkerhet. Hvordan skal mennesket da befris fra tvilen?<sup>508</sup> Fører ikke muligheten for et frafall til at troen glemmer Kristus, og isteden blir gående omkring i krumbøyd selvgranskning?

Når Paulus ser ut til å hevde at frafallet *er* en reell mulighet, så er det viktig å si at det er som en *ytterste* mulighet. Særlig Galaterbrevet viser jo hvor nødig Paulus vil konkludere med frafall, selv om tilstanden var alvorlig nok allerede (sml. Gal. 1,6; 3,1). Men hvis Paulus – slik vi har tolket ham – har rett, så er en *absolutt* frelsesvisshet umulig. For noen er talen om frelsesvisshet dermed blitt meningsløs. I et bredere dogmatisk og praktisk-teologisk perspektiv stiller saken seg trolig annerledes.

Med en streng predestinasjonsteologi er nok *frelsen* sikker. Men at din og min frelse er sikker, er ikke så enkelt å si. Nå kan man nok fra én side sett tenke at ingen kan tro, ja ikke engang lengte etter sikkerhet i troen, uten allerede å ha Guds Ånd. Men er utvelgelsen absolutt, må den altså føre til at ekte troende ikke kan falle fra, iallfall ikke permanent. Nå kan det hende at mennesker som før mente de var blant de ekte troende, faller fra og aldri viser tegn til å komme tilbake. Da må det bety at de neppe var ekte troende likevel. Vel kan de nok fremdeles være *utvalgte* (Gud vil i så fall gi dem ekte tro senere), men varig mangel på tro må naturligvis heller antyde det motsatte også på dette punktet. Hva så med andre som tror? Kan ikke også deres tro forsvinne? I så fall var den aldri ekte. Tenker man slik, synes det altså umulig for det enkelte menneske å vite om det er utvalgt eller ikke.<sup>509</sup> Og begynner en person å tvile på sin utvelgelse, hjelper det lite å henvise ham til Kristus i evangeliet. For spørsmålet er altså om ordene om Guds nåde og frelsesvilje er ment for akkurat dette mennesket i utgangspunktet.

Problemet kan kanskje unnvikes ved å anbefale full overgivelse til Guds allmakt – *til tross for* grunnleggende usikkerhet om utvelgelsen.<sup>510</sup> Men er ikke troen uløselig forbundet med håpet om endelig frelse hos Gud (Rom. 8,29; Fil. 3,21 m.fl.)?

---

<sup>508</sup> Slik Engelland, "Vorherbestimmung", 164. Det er en overdrivelse at mennesket skulle stille seg *over* Gud dersom monergismen ikke er fullt gjennomført, slik *ibid.*, 168. Se også Carson, "Reflections", særl. 26.

<sup>509</sup> Sml. Zeindler, 52f.65; Marshall, "Apostasy", 313ff.; *idem*, *Kept*, 210, og særl. Perkins, "Apostasy". Se også Calvins tanke om kall til midlertidig (og ikke frelsesbringende) tro, n. 27.

<sup>510</sup> Slik Engelland, "Vorherbestimmung", 167f.

Samlet sett er det derfor en utvelgelsesteologi som *ikke* avviser det menneskelig kontingente, men rommer det, som ser ut til å gi det sikreste grunnlag for *de troendes* frelsesvisshet: *Er* det mulig å falle fra for de på forhånd utvalgte troende (Rom. 8,29; 9,23), så er det ingen grunn til å føre et eventuelt frafall tilbake på manglende utvelgelse. Da forsvinner grunnlaget for spekulasjoner omkring troendes ekthet; status som “utvalgt” (8,33) gis til dem som hører og tror. Og da er siste ord om frelsen ikke å søke i et uvisst mørke *bak* Guds Ord, men *i* dette, i møtet med Kristus, i Guds frelsesbringende evangelium (Rom. 1,16).<sup>511</sup>

Aber hier schreien einige nicht richtig Unterwiesene: Wohl wünschte ich, der Sorgfalt eines solchen Hüters empfohlen zu sein; aber *Seine* Schafe nur wahr Er. Ob zu dieser Herde auch *ich* zu zählen bin, weiß ich nicht. Diesem Zweifel muß man auf's beharrlichste entgegen kämpfen. Denn der Herr selbst versichert in dem nämlichen Ausspruche, daß *Alle*, welche *hören*, und *die Stimme des Evangelium im Glauben ergreifen*, *Seine Schafe* heißen (...).<sup>512</sup>

---

<sup>511</sup> Sml. Marshall, “Apostasy”, 323.

<sup>512</sup> Melancthon, “Rede”, 214, orig. uth.; sml. idem, *Heubartikel*, 148.151.

# Litteratur

## *Primærkilder og oversettelser*

*Apokryfene. Bibelens deuterokanoniske bøker* [Også: *Det gamle testamentes apokryfiske bøker. De deuterokanoniske bøker*]. Oslo: Det Norske Bibelselskap, 1998. Nytt opplag 2003.

“Articuli Arminiani sive Remonstrantia”. Uten paginering. Online: [www.ccel.org/ccel/schaff/creeds3.iv.xv.html](http://www.ccel.org/ccel/schaff/creeds3.iv.xv.html). Sitert 3.4.2013.

*Den katolske kirkes katekisme*. Oslo: St. Olavs forlag 1994.

*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. 13. utg. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.

“Dordtse Leerregels”. Uten paginering. Online: [www.theologienet.nl/documenten/overig/dordtse\\_leerregels.htm](http://www.theologienet.nl/documenten/overig/dordtse_leerregels.htm). Sitert 17.12.2013.

*Dødehavsrullene*. Redigert av T. Elgvin. Verdens hellige skrifter. Oslo: De norske bokklubbene, 2004.

Horner, G., red. *The New Testament in the Norhtern Dialect otherwise called Memphitic or Bohairic*. Oxford: Clarendon, 1898–1905. Online: [www.archive.org/details/copticversionofn01horn](http://www.archive.org/details/copticversionofn01horn). Sitert oktober 2013.

*Josephus*. Oversatt av H.S.J. Thackeray et al. 10 bind. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1926–1965.

Kautzsch, E., red. *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*. 2 bind. Tübingen: Mohr Siebeck, 1900.

Müller, E.F. Karl, red. *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*. Leipzig: Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, 1903. Nytt opptrykk, Zürich: Theologische Buchhandlung, 1987.

Mæland, Jens Olav, red. *Konkordieboken. Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelsesskrifter*. Oslo: Lunde, 1985. Nytt opplag, 2006.

NA28 = Aland, Barbara og Kurt et al., red. *Novum testamentum graece* (Nestle-Aland). 28. utg. utgitt av Insitut für Neutestamentliche Textforschung under ledelse av Holger Strutwolf. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

NB88 = *Bibelen. Den Hellige Skrift*. Oversettelse 1988. [Uten sted:] Norsk Bibel, 1988.

NO11 = *Bibelen. Den hellige Skrift. Det gamle og det nye testamentet*. Oslo: Bibelselskapet, 2011.

NoS = *Norsk salmebok*. Oslo: Verbum, 1985.

NTMenge = *Das Neue Testament*. Oversatt av Hermann Menge. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1949. Nytt opptrykk, Dobel: Schweizerische Glaubensmission, 1984.

“Peshitta New Testament”. Uten paginering. Online: <http://www.dukhrana.com/peshitta/index.php>. Sitert 20.12.2013.

*Septuaginta*. Redigert av Alfred Rahlfs. Ny utg. ved Robert Hanhart. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

Str-B = Strack, Hermann L. og Paul Billerbeck. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. 5 bind. München: Beck, 1922–1961. Nytt opplag 1965.

### **Grammatikker og oppslagsverk**

Bauer, Walter. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. 6. utg. Revidert av Kurt og Barbara Aland. Berlin & New York: De Gruyter, 1988.

BDR = Blass, Friedrich og Albert Debrunner. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. 18. utg. Redigert av F. Rehkopf. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.

DNTB = Evans, Craig A. og Stanley E. Porter, red. *Dictionary of New Testament Background*. Downers Grove, Ill.: Inter Varsity, 2000.

EWNT = Balz, Horst og Gerhard Schneider, red. *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 3 bind. Ny utg. Stuttgart: Kohlhammer, 2011.

Leivestad, Ragnar. *Nytestamentlig gresk grammatikk*. 3. utg. ved Bjørn Helge Sandvei. Oslo: Universitetsforlaget, 1996. Nytt opplag 2003.

Liddell-ScottInt = Liddell og Scott. *An intermediate Greek-English Lexicon*. Oxford, 1889. Nytt opplag, Oxford: Oxford University Press, [u.å.].

NDBT = Alexander, T. Desmond, Brian S. Rosner, D.A. Carson og Graeme Goldsworthy, red. *New Dictionary of Biblical Theology*. Downers Grove, Ill.: Inter Varsity, 2000.

TBLNT = Coenen, Lothar og Klaus Haacker, red. *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Ny utg. Witten: Brockhaus, 2010.

ThWNT = Kittel, Gerhard og Gerhard Friedrich, red. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 10 bind. Stuttgart: Kohlhammer, 1933–1979.

Zerwick, Maximilian S.J. *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*. 5. utg. Revidert og oversatt av M. Grosvenor. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2007.

Zerwick, Maximilian S.J. *Biblical Greek*. Scripta Pontificii Instituti Biblici 114. Oversatt av J. Smith S.J. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico [1. oppl. 1963], 2006. Oversatt fra *Graecitas Biblica*. 4. utg. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1960.

### **Øvrig sekundærlitteratur**

Aalen, Leiv. “Den lutherske lære om nådevalget”. Side 96–111 i *Vår Lutherske Arv. Et Festskrift*. Redigert av Sigurd Normann. Oslo: Norges Lutherlags Forlag, 1937.

Aalen, Leiv. *Dogmatisk grunnriss*. Ny, revidert utg. Oslo: Menighetsfakultetet, 1979.

Abasciano, Brian J. “Corporate Election in Romans 9. A Reply to Thomas Schreiner”. *Journal of the Evangelical Theological Society* 49 (2006): 351–371.

Aland, Kurt og Barbara Aland. *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben und in Theorie wie Praxis der modernen Textkritik*. 2. utg. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1989.

- Alexander, Phillip S. "Predestination and Free Will in the Theology of the Dead Sea Scrolls". Side 27–49 i *Divine and Human Agency in Paul and His Cultural Environment*. Redigert av John M.G. Barclay og Simon Gathercole. Library of New Testament Studies 335. London: T&T Clark, 2006. Nytt opplag 2008.
- Allo, Bernard O.P. "Encore Rom. VIII, 28–30". *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 13 (1924): 503–505.
- Allo, Bernard O.P. "Versets 28–30 du chap. VIII ad Rom. (La question de la prédestination dans l'ép. aux Romains)". *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 2 (1913): 263–273.
- Althaus, Paul. *Der Brief an die Römer*. 10. utg. Das Neue Testament Deutsch 6. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
- Althaus, Paul. *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*. 3. utg. Gütersloh: Bertelsmann, 1952.
- Arand, Charles P., Robert Kolb og James A. Nestingen. *The Lutheran Confessions. History and Theology of The Book of Concord*. Minneapolis, Minn.: Fortress, 2012.
- Arminius, Jacob. *Verklaring van Jacobus Arminius*. Redigert av G.J. Hoenderdaal. Lochem: De Tijdstroom 1960. (Siteret fra den Boer, *Amor*.)
- Ashby, Stephen M. "A Reformed Arminian View". Side 135–187 i *Four Views on Eternal Security*. Redigert av J. Matthew Pinson. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2002.
- Baarda, T. "1 Corinthe 10,1–13. Een schets". *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 76 (1976): 1–14.
- Baasland, Ernst. "Cognitio Dei im Römerbrief". *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* 14 (1989): 185–218.
- Baasland, Ernst. "Hva er apokalyptikk?". Side 1–12 i *Fremtiden i Guds hender. En bok om jødisk og kristen apokalyptikk*. Oslo: Menighetsfakultetet, 1977.
- Bachmann, Philipp. *Der erste Brief des Paulus and die Korinther*. 2. utg. Kommentar zum Neuen Testament 8. Leipzig: Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, 1910.
- Balz, Horst R. *Heilsvertrauen und Welterfahrung. Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Römer 8,18–39*. Beiträge zur evangelischen Theologie 59. München: Kaiser, 1971.
- Barclay, John M.G. "Introduction". Side 1–8 i *Divine and Human Agency in Paul and His Cultural Environment*. Redigert av John M.G. Barclay og Simon Gathercole. Library of New Testament Studies 335. London: T&T Clark, 2006. Nytt opplag 2008.
- Bauer, Johannes Bapt. "... ΤΟΙΣ ΑΓΑΠΙΩΣΙΝ ΤΟΝ ΘΕΟΝ' Rm 8 28 (I Cor 2 9, 1 Cor 8 3)". *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 50 (1959): 106–112.
- Betz, Hans Dieter. *Galatians. A commentary on Paul's letter to the churches in Galatia*. Hermeneia. Philadelphia, Penn.: Fortress, 1979.
- Bieder, Werner. *Die Berufung im Neuen Testament*. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 38. Zürich: Zwingli, 1961.
- Black, M. "The Interpretation of Romans viii 28". Side 166–172 i *Neotestamentica et patristica*. Redigert av W.C. van Unnik. Supplements to Novum Testamentum 6. Leiden: Brill, 1962.

- Boccaccini, Gabriele. "Inner-Jewish Debate on the Tension between Divine and Human Agency in Second Temple Judaism". Side 9–26 i *Divine and Human Agency in Paul and His Cultural Environment*. Redigert av John M.G. Barclay og Simon Gathercole. Library of New Testament Studies 335. London: T&T Clark, 2006. Nytt opplag 2008.
- Bornkamm, Günther. "Der Lohngedanke im Neuen Testament". Side 72–95 i *Studien zum Neuen Testament*. München: Kaiser, 1985.
- Bouwman, Gijs. *Paulus aan de romeinen. Een retorische analyse van Rom 1–8*. Averbode: Werkgroep voor levensverdieping, 1980.
- Bruce, F.F. *1 & 2 Thessalonians*. Word Biblical Commentary 45. Nashville, Tenn. m.fl.: Thomas Nelson, 1982.
- Brunstäd, Friedrich. *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*. Gütersloh: Bertelsmann, 1951.
- Bultmann, Rudolf. "Gnade und Freiheit". Side 149–161 i *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Bind 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 1965.
- Bultmann, Rudolf. *Theologie des Neuen Testaments*. 9. utg. Bearbeidet av Otto Merk. Tübingen: Mohr Siebeck, 1984.
- Caird, G.B. "Predestination – Romans ix.–xi.". *The Expository Times* 68 (1956f.): 324–327.
- Calvin, Johannes. *Der Brief an die Römer*. Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift in deutscher Übersetzung. Redigert av Karl Müller. Neukirchen: Erziehungsverein Neukirchen, [u.å.].
- Calvin, Johannes. *Unterricht in der christlichen Religion*. 4. utg. Oversatt og bearbeidet av Otto Weber. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1986. Oversatt fra *Institutio Christianae religionis 1559*.
- Carson, D.A. *Divine Sovereignty & Human Responsibility. Biblical Perspectives in Tension*. Baker Books, 1994. Nytt opptrykk, Eugene, Oreg.: Wipf and Stock, 2002.
- Carson, D.A. "Reflections on Christian Assurance". *Westminster Theological Journal* 54 (1992): 1–29.
- Chisholm, Robert. "Divine Hardening in the Old Testament". *Bibliotheca Sacra* 153 (oktober–desember 1996): 410–434.
- Conzelmann, Hans. *Der erste Brief an die Korinther*. 12. utg. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.
- Cottrell, Jack W. "The Classical Arminian View of Election". Side 70–134 i *Perspectives on Election. 5 Views*. Redigert av Chad Owen Brand. Nashville, Tenn.: B&H Academic, 2006.
- Cranfield, C.E.B. *A Critical and Exegetical Commentary on The Epistle to the Romans*. Bind 1. The International Critical Commentary. Nytt, korrigeret opplag. Edinburgh: T&T Clark, 1985.
- Cranfield, C.E.B. *A Critical and Exegetical Commentary on The Epistle to the Romans*. Bind 2. The International Critical Commentary. Nytt, korrigeret opplag. Edinburgh: T&T Clark, 1983.
- Cranfield, C.E.B. "Romans 8:28". *Scottish Journal of Theology* 19 (1966): 204–215.



- Dahl, Nils Alstrup. "The Future of Israel". Side 137–158 i *Studies in Paul. Theology for the Early Christian Mission*. Av Nils Alstrup Dahl under medvirkning av Paul Donahue. Minneapolis, Minn.: Augsburg, 1977. Nytt opptrykk, Eugene, Oreg.: Wipf and Stock, 2002.
- Dalmer, Johannes. "Zur Paulinischen Erwählungslehre". Side 185–206 i *Greifswalder Studien*. Redigert av Samuel Oettli et al. Gütersloh: Bertelsmann, 1895.
- den Boer, William. *Duplex Amor Dei. Contextuele karakteristiek van de theologie van Jacobus Arminius (1559–1609)*. Apeldoorn: Instituut voor Reformatieonderzoek, 2008.
- Dihle, Albrecht. *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*. Oversatt av forfatteren. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985. Oversatt fra *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkely, Cal.: University of California Press, 1982.
- Dinkler, Erich. "Prädestination bei Paulus. Exegetische Bemerkungen zum Römerbrief". Side 241–269 i *Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur Christlichen Archäologie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1967.
- Dion, Hyacinthe-M. "La prédestination chez Saint Paul". *Recherches de science religieuse* 53, nr. 1 (1965): 5–43.
- Dodd, C.H. *The Epistle of Paul to the Romans*. London: Hodder and Stoughton, 1932. Nytt opplag 1947.
- Dunn, James D.G. "The New Perspective on Paul. Whence, what and whither?". Side 1–98 i *The New Perspective on Paul*. Revidert utg. Grand Rapids, Mich. & Cambridge: Eerdmans, 2008.
- Dunn, James D.G. *Romans 1–8*. Word Biblical Commentary 38A. Nashville, Tenn. m.fl.: Thomas Nelson, 1988.
- Dunn, James D.G. *Romans 9–16*. Word Biblical Commentary 38B. Nashville, Tenn. m.fl.: Thomas Nelson, 1988.
- Eichholz, Georg. "Bewahren und Bewähren des Evangeliums. Der Leitfaden von Philipper 1–2". Side 138–160 i *Tradition und Interpretation. Studien zum Neuen Testament und zur Hermeneutik*. München: Kaiser, 1965.
- Elert, Werner. *Morphologie des Luthertums*. Bind 1: *Theologie und Weltanschauung des Luthertums*. München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1952.
- Elgvin, Torleif. "Innledende essay". Side ix–lvi i *Dødehavsrullene*. Redigert av Torleif Elgvin. Verdens hellige skrifter. Oslo: De norske bokklubbene, 2004.
- Engelbrecht, Edward A., red. *The Lutheran Difference. An Exploration & Comparison of Christian Beliefs*. St. Louis, Mo.: Concordia, 2010.
- Engelland, Hans. "Die Bedeutung der ewigen Vorherbestimmung Gottes für das christliche Leben, die christliche Lehre und die christliche Verkündigung". Side 159–179 i *Wort und Geist. Studien zur christlichen Erkenntnis von Gott, Welt und Mensch*. Redigert av Adolf Köberle og Otto Schmitz. Berlin: Furche, 1934.
- Engelsviken, Tormod. *Ånden i Ordet. Bibelens budskap om Den Hellige Ånd*. Oslo: Lunde, 1977.

- Eskola, Timo. *Theodicy and Predestination in Pauline Soteriology*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (2. rekke) 100. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.
- Ewert, David. *Ist das Heil verlierbar?* Bornheim/Bonn: Puls, 1998.
- Fee, Gordon. *Paul's Letter to the Philippians*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, Mich. & Cambridge: Eerdmans, 1995.
- Fee, Gordon. *The First and Second Letter to the Thessalonians*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, Mich. & Cambridge: Eerdmans, 2009.
- Fee, Gordon. *The First Epistle to the Corinthians*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1987.
- Folliet, G. “‘(Deus) omnia cooperatur in bonum’. *Rom.* 8,28. Les citations du verset chez Augustin”. *Sacris Erudiri* 37 (1997): 33–55.
- Frank, H.R. *Die Theologie der Concordienformel historisch-dogmatisch entwickelt und beleuchtet*. Bind 4. Erlangen: Verlag der Blaesing'schen Universitätsbuchhandlung, 1865.
- Friedrich, Gerhard. “Glaube und Verkündigung bei Paulus”. Side 93–113 i *Glaube im Neuen Testament*. Redigert av Ferdinand Hahn og Hans Klein. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982.
- Frøvig, D.A. *Kommentar til Galaterbrevet*. Oslo: Aschehoug, 1950.
- Gignilliat, Mark S. “Working Together with Whom? Text-Critical, Contextual, and Theological Analysis of  $\sigma\nu\nu\epsilon\rho\rho\epsilon\iota$  in Romans 8,28”. *Biblica* 87 (2006): 511–515.
- Grane, Leif. *Confessio Augustana. Oversættelse med noter. Innføring i den lutherske reformasjons hovedtanker*. 3. utg. København: Gyldendal, 1976.
- Graybill, Gregory. *Evangelical Free Will. Philipp Melancthon's Doctrinal Journey on the Origins of Faith*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Grayston, K. “The Doctrine of Election in Romans 8,28–30”. Side 574–583 i *Studia Evangelica* 2. Redigert av F.L. Cross. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 87. Berlin [DDR]: Akademie-Verlag, 1964.
- Greijdanus, S. *De Brief van den apostel Paulus aan de gemeente te Rome* [også: *Romeinen*]. Bind 1. Kommentar op het Nieuwe Testament. Amsterdam: Bottenburg, 1933. Nytt opptrykk, Utrecht: Wristers, 1983.
- Greijdanus, S. *De Brief van den apostel Paulus aan de gemeente te Rome* [også: *Romeinen*]. Bind 2. Kommentar op het Nieuwe Testament. Amsterdam: Bottenburg, 1933. Nytt opptrykk, Utrecht: Wristers, 1983.
- Grindheim, Sigurd. *The Crux of Election. Paul's Critique of the Jewish Confidence in the Election of Israel*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (2. rekke) 202. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Hawthorne, Gerald F. *Philippians*. Revidert av Ralph P. Martin. Word Biblical Commentary 43. Nashville, Tenn. m.fl.: Thomas Nelson, 2004.
- Hegstad, Harald. *Fortapelsen. Hvordan forstå Bibelens tale om fortapelsen?* Oslo: Credo, 1993.

- Hengel, Martin. *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v.Chr.* 2. utg. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (1. rekke) 10. Tübingen: Mohr Siebeck, 1973.
- Hermanni, Friedrich. *Metaphysik. Versuche über letzte Fragen.* Collegium Metaphysicum 1. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- Hiebert, D. Edmond. "Romans 8:28–29 and the Assurance of the Believer". *Bibliotheca Sacra* 148 (april–juni 1991): 170–183.
- Hirsch, Emanuel. *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik. Die Dogmatik der Reformatoren und der alt-evangelischen Lehrer quellenmäßig belegt und verdeutlicht.* Berlin & Leipzig: De Gruyter, 1951.
- Hofius, Otfried. "Wort Gottes und Glaube bei Paulus". Side 148–174 i *Paulusstudien* [I]. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (2. rekke) 51. 2. oppl. Tübingen: Mohr Siebeck, 1994.
- Hofius, Otfried. "Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Römer 9–11". Side 175–202 i *Paulusstudien* [I]. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (2. rekke) 51. 2. oppl. Tübingen: Mohr Siebeck, 1994.
- Hofius, Otfried. "Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi". Side 50–74 i *Paulusstudien* [I]. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (2. rekke) 51. 2. oppl. Tübingen: Mohr Siebeck, 1994.
- Hofius, Otfried. "Die Gottesprädikationen Röm 4,17b". Side 58–61 i *Paulusstudien II*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (2. rekke) 143. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Hofius, Otfried. "Gottes Wort im Menschenwort". Труды Минской Духовной Академии. Спецвыпуск/Arbeiten der Geistlichen Akademie Minsk Sonderheft (2011): 9–16.
- Hofius, Otfried. "Hoffnung und Gewißheit". *Mitarbeiterhilfe* 31, nr. 2 (1976): 3–10.
- Hofius, Otfried. "Zur Auslegung von Römer 9,30–33". Side 155–166 i *Paulusstudien II*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (2. rekke) 143. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Holtz, Traugott. *Der erste Brief an die Thessalonicher.* Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1986.
- Holtz, Traugott. "The Judgement on the Jews and the Salvation of All Israel. 1 Thes 2,15–16 and Rom 11,25–26". Side 284–294 i *The Thessalonian Correspondence.* Redigert av Raymond F. Collins. Leuven: Leuven University Press/Peters, 1990.
- Horton, Michael. *For Calvinism.* Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2011.
- Hvalvik, Reidar. "A 'Sonderweg' for Israel. A Critical Examination of a Current Interpretation of Romans 11.25–27". *Journal for the Study of the New Testament* 38 (1990): 87–107.
- Hvalvik, Reidar. "Lov, visom og apokalyptikk. En innføring i tidlig-jødedommen". *Ung Teologi* 22 (1989): 39–53.
- Hvalvik, Reidar. *Romerbrevet. En kommentar.* Oslo: [Menighetsfakultetet], 1988.
- Hvalvik, Reidar. "'Troen er kommet' (Gal 3,25). Om Paulus' forståelse av troen". *Halvårsskrift for praktisk teologi* 16, nr. 1 (1999): 28–41.

- Jeremias, Joachim. "Einige vorwiegend sprachliche Beobachtungen zu Röm 11, 25–36". Side 193–203 i *Die Israelsfrage nach Röm 9–11*. Redigert av Lorenzo De Lorenzi. Monographische Reihe von "Benedictina". Roma: Abtei von St Paul vor den Mauern, 1977.
- Jervell, Jacob. *Imago Dei. Gen. 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 76. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.
- Jewett, Paul K. *Election & Predestination*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1985.
- Jewett, Robert. *Romans*. Hermeneia. Minneapolis, Minn.: Fortress, 2007.
- Justnes, Årstein. "Predetermined for Predestination? Does It Really Make Sense to Speak About 'Predestination' in the Qumran Texts?". Upublisert manuskript.
- Justnes, Årstein. "Teologi og antropologi". Side 295–307 i *Dødehavsrullene. Deres innhold, historie og betydning*. Redigert av Årstein Justnes. Kristiansand: Høyskoleforlaget, 2009.
- Jülicher, Adolf. *Der Brief an die Römer*. Die Schriften des Neuen Testaments. Zweiter Band: Die paulinischen Briefe und die Pastoralbriefe. 3. utg. Redigert av Wilhelm Bousset og Wilhelm Heitmüller. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1917.
- Klein, William W. *The New Chosen People. A Corporate View of Election*. Zondervan, 1990. Nytt opptrykk, Eugene, Oreg.: Wipf and Stock, 2001.
- Koch, Dietrich-Alex. *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*. Beiträge zur historischen Theologie 69. Tübingen: Mohr Siebeck, 1986.
- Kolb, Robert. *Bound Choice, Election, and Wittenberg Theological Method. From Martin Luther to the Formula of Concord*. Lutheran Quarterly Books. Grand Rapids, Mich. & Cambridge: Eerdmans, 2005.
- Kuss, Otto. *Der Römerbrief*. Bind ["Lieferung"] 3. Regensburg: Pustet, 1978.
- Kühl, Ernst. *Der Brief des Paulus an die Römer*. Leipzig: Quelle & Meyer, 1913.
- Käsemann, Ernst. *An die Römer*. Handbuch zum Neuen Testament 8a. Tübingen: Mohr Siebeck, 1973.
- Käsemann, Ernst. *Paulinische Perspektiven*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1969.
- Laato, Timo. *Paulus und das Judentum. Anthropologische Erwägungen*. Åbo: Åbo akademis förlag, 1991.
- Landmesser, Christof. "Der paulinische Imperativ als christologisches Performativ. Eine begründete These zur Einheit von Glaube und Leben im Anschluß an Phil 1,27–2,18". Side 541–577 i *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 86. Redigert av Christof Landmesser, Hans-Joachim Eckstein og Hermann Lichtenberger. Berlin: De Gruyter, 1997.
- Landmesser, Christof. "Umstrittener Paulus. Die gegenwärtige Diskussion um die paulinische Theologie". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 105 (2008): 387–410.
- Larsson, Edvin. *Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten*. Uppsala: Gleerup Lund, 1962.

- Leenhardt, Franz-J. *L'épître de Saint Paul aux Romains*. Commentaire du Nouveau Testament 6. Neuchâtel & Paris: Delachaux & Niestlé, 1957.
- Liechtenhan, R. *Die göttliche Vorherbestimmung bei Paulus und in der Posidonianischen Philosophie*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 35. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1922.
- Lietzmann, Hans. *An die Römer*. 4. utg. Handbuch zum Neuen Testament 8. Tübingen: Mohr Siebeck, 1933.
- Lohse, Eduard. "Doppelte Prädestination bei Paulus?". Side 71–80 i *Weg und Weite*. 2. utg. Redigert av Albert Raffelt. Freiburg m.fl.: Herder, 2001.
- Longenecker, Richard N. *Galatians*. Word Biblical Commentary 41. Dallas, Tex.: Word Books, 1990.
- Luther, Martin. *Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516 [Römerbriefvorlesung]*. München: Kaiser, 1935.
- Luz, Ulrich. *Das Geschichtsverständnis des Paulus*. Beiträge zur evangelischen Theologie 49. München: Kaiser, 1968.
- Lütgert, P. "Das Problem der Willensfreiheit in der vorchristlichen Synagoge". *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie* 10 (1906): 53–88.
- Maier, Gerhard. *Mensch und freier Wille. Nach den jüdischen Religionsparteien zwischen Ben Sira und Paulus*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (1. rekke) 12. Tübingen: Mohr Siebeck, 1971.
- Marshall, I. Howard. "Election and Calling to Salvation in 1 and 2 Thessalonians". Side 259–276 i *The Thessalonian Correspondence*. Redigert av Raymond F. Collins. Leuven: Leuven University Press/Peters, 1990.
- Marshall, I. Howard. *Kept by the Power of God. A Study of Perseverance and Falling Away*. Epworth, 1969. Nytt opptrykk, Eugene, Ore.: Wipf and Stock, 2007.
- Marshall, I. Howard. "The Problem of Apostasy in New Testament Theology". Side 306–324 i *Jesus the Saviour. Studies in New Testament Theology*. London: SPCK, 1990.
- Martin, Alfred Junior. "The Sovereignty of Grace as Seen in Romans 8:28–30". *Bibliotheca Sacra* 99 (1942): 453–468.
- Mason, Steve. *Josephus and the New Testament*. 2. utg. Peabody, Mass.: Hendrickson, 2003.
- Maston, Jason. *Divine and Human Agency in Second Temple Judaism and Paul*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (2. rekke) 297. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- Mayer, Bernhard. *Unter Gottes Heilsratschluß. Prädestinationsaussagen bei Paulus*. Forschung zur Bibel 15. Würzburg: Echter, 1974.
- Melanchthon, Philip[p]. *Commentary on Romans*. Oversatt av Fred Kramer. St. Louis, Mo.: Concordia, 1992. Oversatt fra *Commentarii in epistolam Pauli ad romanos* 1540.
- Melanchthon, Philipp. *Heubartikel Christlicher Lere* [1553]. Redigert av Ralf Jenett og Johannes Schilling. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2002. Nytt opplag 2012.
- Melanchthon, Philipp. "Rede über den Ausspruch Christi: 'Niemand wird Meine Schafe aus Meiner Hand reißen' (Joh. 10,28)" [1550]. Side 211–217 i *Philipp Melanchthon's*

- Werke in einer auf den allgemeinen Gebrauch berechneten Auswahl.* Redigert av Friedrich August Koethe. Bind 5. Leipzig: Brockhaus, 1830.
- Metzger, Bruce M. og Bart Ehrman. *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration.* 4 utg. New York & Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Metzger, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament.* 2. utg. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. Nytt opplag 2007.
- Michel, Otto. *Der Brief an die Römer.* 12. utg. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963.
- Mildenberger, Friedrich. *Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften.* Stuttgart m.fl.: Kohlhammer, 1983.
- Mitchell, Margaret M. *Paul and the Rhetoric of Reconciliation. An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians.* Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 28. Tübingen: Mohr Siebeck, 1991. Nytt opptrykk, Louisville, Ky.: Westminster/John Knox, 1993.
- Moe, Olaf. *Apostelen Paulus's brev til romerne.* Oslo: Aschehoug, 1948.
- Moe, Olaf. *Til medarbeidere for evangeliet. En tolkning av Paulus's Brev om Gleden (Filippenserbrevet).* Oslo: Aschehoug, 1940.
- Molland, Einar. *Das paulinische Euangelion. Das Wort und die Sache.* Avhandlinger utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. Oslo: Dybwad, 1934.
- Moo, Douglas J. *The Epistle to the Romans.* The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, Mich. & Cambridge: Eerdmans, 1996.
- Moore, George Foot. "Schicksal und freier Wille in der jüdischen Philosophie bei Josephus". Side 167–189 i *Zur Josephus-Forschung.* Wege der Forschung 84. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973.
- Mulder, M.C. *Israël in Romeinen 10. Intertextuele en theologische analyse van de oudtestamentische citaten in Romeinen 9:30–10:21.* Zoetermeer: Boekencentrum Academic, 2011.
- Mußner, Franz. *Traktat über die Juden.* Ny [2.] utg. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- Müller, Karl. *Die göttliche Zuvorersehung und Erwählung in ihrer Bedeutung für den Heilsstand des einzelnen Gläubigen nach dem Evangelium des Paulus. Eine biblisch-theologische Untersuchung.* Halle: Niemeyer, 1892.
- Müller, Karlheinz. "Die jüdische Apokalyptik. Anfänge und Merkmale". *Theologische Realenzyklopädie* 3:202–251. Redigert av Gerhard Krause og Gerhard Müller. Berlin & New York: De Gruyter, 1978.
- Müller, Ulrich B. *Der Brief des Paulus an die Philipper.* Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 11. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1993.
- Niebuhr, Karl Wilhelm. *Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen.* Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (2. rekke) 62. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992.
- Nötscher, Friedrich. "Schicksalsglaube in Qumrân und Umwelt [I]". *Biblische Zeitschrift* 3 (1959): 205–234.

- Nötscher, Friedrich. "Schicksalsglaube in Qumrân und Umwelt [II]". *Biblische Zeitschrift* 4 (1960): 98–121.
- Olson, Roger E. *Against Calvinism*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2011.
- Olson, Roger E. *Arminian Theology. Myths and Realities*. Downers Grove, Ill.: Inter Varsity, 2006.
- Oropeza, B.J. *Paul and Apostasy. Eschatology, Perseverance, and Falling Away in the Corinthian Congregation*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (2. rekke) 115. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. Nytt opptrykk, Eugene, Oreg.: Wipf and Stock, 2007.
- Osborn, Grant R. "Exegetical Notes on Calvinist Texts". Side 167–189 i *Grace Unlimited*. Redigert av Clark H. Pinnock. Bethany Fellowship, 1975. Nytt opptrykk, Eugene, Oreg.: Wipf and Stock, 1999.
- Osburn, Carroll D. "The Interpretation of Romans 8:28". *Westminster Theological Journal* 44 (1982): 99–109.
- Pack, Frank. "A Study of Romans 8:28". *Restoration Quarterly* 22 (1979): 44–53.
- Perkins, Robert L. "Two Notes on Apostasy". *Perspectives in Religious Studies* 15 (1988): 57–60.
- Peterson, Robert A. "'Though All Hell Should Endeavour to Shake'. God's Perseverance of His Saints". *Presbyterian* 17, nr. 1 (1991): 40–57.
- Piper, John. *The Justification of God. An Exegetical & Theological Study of Romans 9:1–23*. 2. utg. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1993. Nytt opplag 2007.
- Pixner, Bargil. *Paths of the Messiah and Sites of the Early Church from Galilee to Jerusalem*. Redigert av Rainer Riesner. Oversatt av Keith Myrick og Sam og Miriam Randall. San Francisco: Ignatius Press, 2010. Oversatt fra *Wege des Messias und Stätten der Urkirche*. Giessen: Brunnen, 1991.
- Poellot, Luther. "The Doctrine of Predestination in Romans 8:28–30". *Concordia Theological Monthly* 23 (1952): 342–353.
- Pöhlmann, Horst Georg, Torleiv Austad og Friedhelm Krüger. *Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften*. Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1996.
- Ridderbos, Herman. *Aan de romeinen*. Commentaar op het Nieuwe Testament. Kampen: Kok, 1959.
- Ridderbos, Herman. *Paulus. Ontwerp van zijn theologie*. 5. utg. Kampen: Kok, 1978.
- Robinson, John A.T. *Wrestling with Romans*. London: SCM Press, 1979.
- Rodgers, Peter R. "The Text of Romans 8:28". *The Journal of Theological Studies* 46 (1995): 547–550.
- Rohls, Jan. *Theologie reformierter Bekenntnisschriften. Von Zürich bis Barmen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- Ross, John M. "Pánta synergeî, Rom. VIII.28". *Theologische Zeitschrift* 34 (1978): 82–85.
- Rowley, H.H. *The Biblical Doctrine of Election*. London: Lutterworth, 1950.
- Russell, D.S. *The Method & Message of Jewish Apocalyptic 200 BC – AD 100*. London: SCM Press, 1964.

- Räisänen, Heikki. *The Idea of Divine Hardening. A Comparative Study of the Notion of Divine Hardening, Leading Astray and Inciting to Evil in the Bible and the Qur'ān*. Publications of the Finnish Exegetical Society 25. Helsinki: [Finnish Exegetical Society], 1976.
- Räisänen, Heikki. "Römer 9–11: Analyse eines geistigen Ringens". *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Del II, 25.4:2891–2939. Redigert av Wolfgang Haase. Berlin & New York: De Gruyter, 1987.
- Röhser, Günter. *Prädestination und Verstockung. Untersuchungen zur frühjüdischen, paulinischen und johanneischen Theologie*. Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 14. Tübingen & Basel: Francke, 1994.
- Sandnes, Karl Olav. *I tidens fylde. En innføring i Paulus' teologi*. Oslo: Luther, 1996.
- Sandnes, Karl Olav. "Paul and the Jews. Negotiating Unity in Christ". Side 256–270 i *Justification According to Paul. Exegetical and Theological Perspectives*. Redigert av Ondrej Prestrednik. Bratislava: Comenius University, 2012.
- Sandnes, Karl Olav. "Paul – One of the Prophets"? *A Contribution to the apostle's Self-Understanding*. Avhandling. [Uten sted og utgiver], 1987.
- Sandnes, Karl Olav. "Paulus og Luther – to alen av samme stykke?". Side 27–37 i *Kirkens bekjennelse i historisk og aktuelt perspektiv. Festskrift til Kjell Olav Sannes*. Redigert av Torleiv Austad et al. Trondheim: Tapir, 2010.
- Sannes, Kjell Olav. *Luthersk tro. Hovedpunkter i Den augsburgske bekjennelse*. 2. [utvidede] opplag. Oslo: Lunde, 1980.
- Sannes, Kjell Olav. *Troens kart – Guds landskap. Grunnlagsspørsmål i dogmatikken*. Oslo: Luther, 2008.
- Schaeder, E. "Der Gedankeninhalt von Phil. 2,12 u. 13". Side 229–260 i *Greifswalder Studien*. Redigert av Samuel Oettli et al. Gütersloh: Bertelsmann, 1895.
- Schapdick, Stefan. *Eschatisches Heil mit eschatischer Anerkennung. Exegetische Untersuchungen zu Funktion und Sachgehalt der paulinischen Verkündigung vom eigenen Endgeschick im Rahmen seiner Korrespondenz an die Thessalonicher, Korinther und Philipper*. Bonner biblische Beiträge 164. Göttingen : V&R Unipress/Bonn University Press, 2011.
- Schille, Gottfried. *Frühchristliche Hymnen*. Berlin [DDR]: Evangelische Verlagsanstalt, 1965.
- Schlatter, Adolf. *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus*. Gütersloh: Bertelsmann, 1932. Nytt opptrykk, Hildesheim & New York: Olms, 1979.
- Schlatter, Adolf. *Paulus. Der Bote Jesu. Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther*. 3. utg. Stuttgart: Calwer Verlag, 1962.
- Schlier, Heinrich. "Das, worauf alles wartet. Eine Auslegung von Römer 8,18–30". Side 599–616 i *Interpretation der Welt. Festschrift für Romano Guardini*. Würzburg: Echter, 1965.
- Schlink, Edmund. *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*. 3. utg. München: Kaiser, 1948.
- Schmeller, Thomas. *Der zweite Brief an die Korinther*. Bind 1. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2010.



- Schmidt, Hans Wilhelm. *Der Brief des Paulus an die Römer*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 6. Berlin [DDR]: Evangelischer Verlagsanstalt, 1963.
- Schmidt, Werner H. *Alttestamentlicher Glaube*. 10. utg. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2007.
- Schnelle, Udo. *Paulus. Leben und Denken*. Berlin & New York: De Gruyter, 2003.
- Schrage, Wolfgang. *Der erste Brief an die Korinther*. Bind 1. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991.
- Schrage, Wolfgang. *Der erste Brief an die Korinther*. Bind 2. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1995.
- Schrage, Wolfgang. *Vorsehung Gottes? Zur Rede von der providentia Dei in der Antike und im Neuen Testament*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2005.
- Schreiner, Josef. *Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik. Eine Einführung*. München: Kösel, 1969.
- Schreiner, Thomas R. og Ardel B. Caneday. *The Race Set Before Us. A Biblical Theology of Perseverance & Assurance*. Downers Grove, Ill.: Inter Varsity, 2001.
- Schreiner, Thomas R. "Does Romans 9 Teach Individual Election unto Salvation?". Side 89–106 i *The Grace of God & The Bondage of the Will*. Redigert av Thomas R. Schreiner og Bruce A. Ware. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1995.
- Schreiner, Thomas R. *Paul. Apostle of God's Glory in Christ. A Pauline Theology*. Downers Grove, Ill.: Inter Varsity, 2001.
- Seland, Torrey. *Paulus i polis. Paulus' sosiale verden som forståelsesbakgrunn for hans liv og forkynnelse*. Kyrkjefag Profil 4. Trondheim: Tapir, 2004.
- Snyman, A.H. "Style and the Rhetoric Situation of Romans 8.31–39". *New Testament Studies* 34 (1988): 218–231.
- Sproul, R.C. *Chosen by God*. Carol Stream, Ill.: Tyndale, 1986.
- Stuhlmacher, Peter. *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus*. 3. utg. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- Söderlund, Rune. *Ex praevisa fide. Zum Verständnis der Prädestinationslehre in der lutherischen Orthodoxie*. Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums (ny rekke) 3. Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 1983.
- Turner, Max. "Modern Linguistics and Word Study in the New Testament". Side 189–217 i *Hearing the New Testament. Strategies for Interpretation*. 2. utg. Redigert av Joel B. Green. Grand Rapids, Mich. & Cambridge: Eerdmans, 2010.
- van Bruggen, Jakob. *Romeinen. Christenen tussen stad en synagoge*. 3. utg. Commentaar op het Nieuwe Testament. Kampen: Kok, 2010.
- VanderKam, James C. *The Dead Sea Scrolls Today*. 2. utg. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2010.
- Volf, Judith M. Gundry. *Paul & Perseverance. Staying In and Falling Away*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (2. rekke) 37. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990. Nytt opptrykk, Louisville, Ky.: Westminster/John Knox, 1991.

- von der Osten-Sacken, Peter. *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 112. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.
- von Dobschütz, Ernst. *Die Thessalonicher-Briefe*. 7. utg. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1909. Nytt optrykk 1974.
- von Dobschütz, Ernst. "Prädestination". *Theologische Studien und Kritiken* 106 (1934f.): 9–19.
- Voorwinde, Stephen. "Eternal Security and the Saving Love of God. An Exposition of Romans 8:31–39". *Vox Reformata. Australasian Journal for Christian Scholarship* 71 (2006): 5–27.
- Vriezen, Th.C. *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament*. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments. Zürich: Zwingli, 1953.
- Walls, Jerry L. og Joseph R. Dongell. *Why I Am Not a Calvinist*. Downers Grove, Ill.: Inter Varsity, 2004.
- Weiß, Bernhard. *Der Brief an die Römer*. 9. utg. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1899.
- Weiß, Johannes. *Der erste Korintherbrief*. 9. utg. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1925.
- Wendland, Heinz-Dietrich. *Die Briefe an die Korinther*. 13. utg. Das Neue Testament Deutsch 7. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.
- Wenz, Gunter. *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*. Bind 2. Berlin & New York: De Gruyter, 1998.
- White, Charles Edward. "John Calvin's Five-Point Misunderstanding of Romans 9. An Intertextual Analysis". *Wesleyan Theological Journal* 41 (2006): 28–50.
- Wiederkehr, Dietrich. *Die Theologie der Berufung in den Paulusbriefen*. Studia Friburgensia (ny rekke) 36. Freiburg (Sveits): Universitätsverlag Freiburg, 1963.
- Wilckens, Ulrich. *Der Brief an die Römer*. Bind 1. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978. Nytt optrykk (studieutgave) 2010.
- Wilckens, Ulrich. *Der Brief an die Römer*. Bind 2. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1980. Nytt optrykk (studieutgave) 2010.
- Witherington III, Ben. *Conflict & Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids, Mich. & Cambridge: Eerdmans, 1995.
- Witherington III, Ben. *Paul's Letter to the Romans. A Socio-Rhetorical Commentary*. Med Darlene Hyatt. Grand Rapids, Mich. & Cambridge: Eerdmans, 2004.
- Wolff, Christian. *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*. 2. utg. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2000.
- Wolter, Michael. *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2011.

- Wright, N.T. "The Climax of the Covenant". Side 231–257 i *The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology*. Minneapolis, Minn.: Fortress, 1992.
- Wright, N.T. *The Letter to the Romans*. The New Interpreter's Bible. Bind 10. Nashville, Tenn.: Abingdon, 2002.
- Yeo, K.K. "The Rhetoric of Election and Calling Language in 1 Thessalonians". Side 526–547 i *Rhetorical Criticism and the Bible*. Redigert av Stanley E. Porter and Dennis L. Stamps. Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 195. London & New York: Sheffield Academic Press, 2002.
- Zahn, Theodor. *Der Brief des Paulus an die Römer*. 3. utg. Leipzig & Erlangen: Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1925.
- Zeindler, Michael. *Erwählung. Gottes Weg in der Welt*. Zürich: Theologischer Verlag, 2009.
- Zeller, Dieter. *Der Brief an die Römer*. Regensburger Neues Testament. Regensburg: Pustet, 1985.
- Zeller, Dieter. *Der erste Brief an die Korinther*. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.

# Zusammenfassung

## *Vorherbestimmung bei Paulus*

### *Eine Auslegung zentraler Texte aus dogmatischer Perspektive*

Das Thema der vorliegenden Arbeit – die Auserwählung und Vorherbestimmung zum Heil – hängt auf der einen Seite mit einem wichtigen und tröstlichen Punkt des evangelischen Glaubens zusammen: Wo die Auserwählung dem Glauben vorangeht, unterstreicht dies den Gnadencharakter des Handelns Gottes mit dem Menschen. Auf der anderen Seite stellt uns dieses Thema vor schwierige Fragen: Bedeutet das *sola gratia* auch, dass Gott nie wirklich gewünscht und versucht hat, diejenigen zu erlösen, die nicht erlöst werden – dass also einige direkt oder indirekt zur Verdammnis bestimmt sind? In dieser Arbeit wurde ein Versuch unternommen, anhand des Zeugnisses der unumstrittenen Paulus-Briefe drei protestantische dogmatische Richtungen zu beurteilen.

Die drei in Frage kommenden Richtungen sind der klassische Calvinismus, der Arminianismus und die lutherische Lehre nach der Konkordienformel (FC) (Kap. 2). Einen konsequenten Monergismus finden wir im klassischen Calvinismus, und die Prädestination der Auserwählten ist daher absolut: Wen Gott erlösen will, der wird mit Sicherheit erlöst. Menschen, die verloren gehen – und von denen weiß auch Paulus (vgl. z.B. 1. Kor. 1,18) –, können also nicht eigentlich vom göttlichen Erlösungswerk umfasst sein (denn wären sie das, würden sie erlöst werden), und ihr Verlorengehen ist folglich nicht zu vermeiden. In diesem Sinne geht eine absolute Prädestination, zu der ein strenger Monergismus führen musste, automatisch mit einer doppelten Prädestination einher.

Der Arminianismus versucht, dieses Problem zu vermeiden, indem ein göttliches Vorherwissen vom künftigen Glauben oder Unglauben des Menschen als die Basis der Prädestination gesehen wird: Gott hat gesehen, welche sich dem Glauben anschließen werden, und diese hat er von Ewigkeit her auserwählt. Das Luthertum hingegen trägt in der FC eine Lehre vor, die dem Gedanken einer Prädestination aufgrund von Gottes Vorherwissen *nicht* folgt, sondern Gott als die einzige Ursache des Glaubens ansieht, jedoch ohne in einer doppelten Prädestinationslehre anzukommen. Den universalen Heilswillen Gottes hält die FC ohne Einschränkung auch für den eigentlichen Willen Gottes. Die Berufung, die auf den Glauben *aller* aus ist, erfolgt durch die Verkündigung des Evangeliums. Sagt man, dass Gott eigentlich nur *einige* erlösen wolle, dann würde dies bedeuten, Gott einen Selbstwiderspruch anzudichten (SD, XI,34). Wo Glaube nicht entsteht, ist der Mensch schuld, nicht Gott. Die Berufung wirkt also nicht *notwendigerweise* den Glauben (II,60). Auf der Ebene der Verkündigung, Berufung und des Glaubensempfangs – diese Ebene ist von der des göttlichen Weltregiments streng zu unterscheiden (XI,4.6) – herrscht im theologischen System der FC mithin eine *Kontingenz in negativer Richtung*: Der Mensch kann sich in nicht-prädestinierter, kontingenter Weise dem Geist und dem Glauben verschließen. Nun sollte das logisch gesehen wohl auch heißen, dass dem Menschen auch die andere Option eingeräumt werden müsste, nämlich sich dem Glauben, oder dem den Glauben schaffenden Geist, zu erschließen, sodass die Bekehrung zur Vollführung kommt. Hier – in positiver Richtung – behält aber der

Heilsmonergismus der FC das letzte Wort. Der Glaube beruht auf Gott alleine. Nahm das Bekenntnis das hierdurch entstandene Problem in Kauf, so zeigt sich aber umso deutlicher, dass die Rede vom allgemeinen Heilswillen Gottes im Ernst gemeint ist: Trotz allen Heilsmonergismus in positiver Richtung soll der Unglaube also nicht auf Gott zurückgeführt werden (außer in besonderen Situationen, wo Gott verstockt, XI,57ff.) – auch nicht indirekt, wie wenn man sagt, der Unglaube liege letzten Endes daran, dass die Berufung Gottes zum Glauben *ausgeblieben sei*. Wird stattdessen der Mensch für den Unglauben verantwortlich gemacht, so kann der allgemeine Heilswille Gottes von jeder Anzweiflung fern gehalten werden. Was das Abfallen vom Glauben angeht, wird dies als eine reale Möglichkeit verstanden, obwohl alle Glaubenden “Auserwählte” genannt werden (XI,31f.).

In Kap. 3 wurde gezeigt, dass die Diskussion über den menschlichen Willen und die menschliche Freiheit im ethischen und soteriologischen Zusammenhang auch im Frühjudentum geführt wurde (Kap. 3). Während Ben Sira und die Sadduzäer dem Menschen eine große Freiheit zugeschrieben haben, zwischen Gutem und Bösem zu wählen, scheint insbesondere die Qumrangemeinschaft zu einem theologischen Determinismus geneigt zu haben, dem zufolge das Menschenleben grundsätzlich von Gott gelenkt wird, und alle soteriologischen Weichen schon von Anbeginn an von Gott gestellt worden sind. Der Pharisäismus, zu dem Paulus bekanntlich auch selbst gehört hat, hat gewissermaßen eine Kombination von den beiden erstgenannten Richtungen geltend gemacht – ein Ineinander von göttlichem und menschlichem Wirken, die aber nicht auf einen Kompatibilismus (“weichen Determinismus”) hinauszulaufen scheint, sondern vielmehr der ethisch-soteriologischen Kontingenz offen bleibt. Diese Diskussion der frühjüdischen Theologie zeigt, dass das theologische Umfeld des Paulus synchron und diachron weit unterschiedliche Auffassungen zum menschlichen (Mit)wirken – zu *human agency* – aufwies. Umso wichtiger ist es daher, dass die Paulustexte nicht vorschnell auf dem Hintergrund *einer* bestimmten Richtung der frühjüdischen religiösen Landschaft gelesen werden.

Wie ist nun die Position des Paulus selbst zur Vorherbestimmung, Auserwählung und Berufung zu bestimmen? Hat er eine Vorherbestimmung gelehrt, die für die Vorherbestimmten *mit Notwendigkeit* zum Heil führt? Hat er von der Berufung gelehrt, sie lasse sich, wenn sie erst vorliegt, nicht abweisen?

Es wurde zuerst auf die zwei wohl wichtigsten “Prädestinationstexte” im authentischen pln. Corpus eingegangen, nämlich Röm. 8,28–30 und Röm. 9–11. Was den erst genannten Text angeht, ist besonders wichtig, welche Implikationen der Text nun eigentlich enthält, und welche nicht. Dass hier nur von einer *positiven* Vorherbestimmung, also einer Vorherbestimmung *zum Heil*, die Rede ist, ist an sich nicht entscheidend. Wenn es im Text um eine *unbeirrbar*e Vorherbestimmung (eine absolute Prädestination) ginge, würde das im oben erwähnten Sinne eine doppelte Prädestination nach sich ziehen. In der Exegese wurde aber gezeigt, dass schon die Annahme einer solchen absoluten positiven Prädestination vom Text her *nicht* gestattet ist. Die Form (3. Person Pl.: “sie”) könnte zwar den Anschein erwecken, es handle sich hier um eine Gruppe Menschen, deren exakte Anzahl, obschon nicht erwähnt, durch Gott in einer ewigen und definitiven Auserwählung festgelegt wurde. Im nächsten Schritt lässt man den Text dann erzählen, dass diese Zahl an jedem Punkt dieser “Goldenen Kette” (V. 29f.) stabil bleibt. Dann sieht es bestimmt so aus, als müssten diejenigen, die auserwählt worden sind, auch erlöst werden. Dann wäre von einer absoluten

Prädestination gewisser Menschen die Rede. Nun zeigen aber die Aoriste (ἐκόλλεσεν κτλ., V. 30), dass der Text von schon glaubenden Menschen handelt: Sie *sind* berufen worden usw. (den Aorist anders zu lesen, vor allem als gnomischen Aorist, wurde verworfen). Das bedeutet höchst wahrscheinlich auch, dass die konkrete Zahl der zuvor Auserwählten nicht unabhängig von der Zahl der Glaubenden festzulegen ist. Es ist vielmehr so, dass die Zahl der Glaubenden in der angesprochenen Gemeinde die Zahl der Auserwählten im Text bestimmt. Dann überrascht es aber nicht, dass alle Auserwählten, die im Text erwähnt werden, zum Glauben kommen; es geht ja hier um Menschen, *von denen man schon weiß, dass sie glauben*. Deshalb ist sozusagen von vornherein klar, dass die Zahl der erwähnten Menschen an jedem Punkt der “Goldenen Kette” gleich bleibt. Diese Tatsache stellt also keinen eigentlichen *Befund* dar, kann also keine Basis für die oben erwähnte prädestinarianische Schlussfolgerung geben. Der Text spricht zwar eindeutig von einer dem Glauben vorangehenden, wohl einer ewigen, Auserwählung; der von arminianischen Theologen bevorzugten Interpretation, προγινώσκειν (Röm. 8,29) bezeichne nur ein (kognitives) Vorherwissen bei Gott (vom künftigen Glauben gewisser Menschen), und keine Auserwählung, muss deutlich widersprochen werden. Mit seiner Darlegung der vorzeitlichen Auserwählung will Paulus der Gemeinde eine feste Basis für Zuversicht und Hoffnung geben: Sind sie von Gott auserwählt, so bewegen sie sich auch mit Gottes Hilfe gegen das Ziel der Verherrlichung. Der Text schließt aber *nicht* aus, dass der Mensch die Berufung Gottes abweisen oder vom Glauben abfallen kann; wie gesagt handelt der Text nur von Leuten, von denen wir wissen, dass sie dies *nicht* gemacht haben. Es findet sich also hier kein Anlass zur Annahme einer absoluten Prädestination oder gar eines *numerus clausus* der Auserwählten.

Röm. 9-11 bezeugt m.E. auch keine Prädestination, ist aber gewiss eine kraftvoll vorgetragene Verteidigung der Souveränität Gottes (9,14-23). Dadurch kann Paulus erklären und verteidigen, dass so viele in Israel unter die dem Glaubensempfang kräftig entgegenwirkende Verstockung geraten sind (vgl. 11,7f.). Paulus weiß auch, in welche Richtung die Verstockung lenkt: Die Verstockten gehen – solange die Verstockung in Kraft bleibt – verloren (9,22). Nun sehen wir aber im Kapitel 11 deutliche Anzeichen dafür, dass der Text nicht von einer doppelten Prädestination handelt: Röm. 11,25f. erzählt, dass “ganz Israel” zum Glauben kommen wird. Das hätte Paulus von Israel nicht sagen können, wenn er gemeint hätte, dass die Verstockten verloren gehen *müssten*.

Nun besagt an diesem Punkt eine Hypothese, die Erlösung “ganz Israels” gelte nur einer künftigen Generation. Führt doch Paulus den Nicht-Glaubenden, also den Verstockten, in seiner Generation alles andere als ermunternde Aussichten vor Augen (9,22). Diese Hypothese ist nicht glaubwürdig: Schon Röm. 11,14 zeigt, dass Paulus mehr von den Nicht-Glaubenden in Israel retten will. Diese können nicht zu den schon Auserwählten (vgl. 9,6-13) gerechnet werden, zeigt doch Röm. 11,7, dass alle, die nicht glauben, zu den Verstockten gehören. Verstockte können also nach Ansicht des Paulus noch gerettet werden, können Auserwählte werden. Das zeigt, dass die Verstockung nicht dafür da ist, eine von vornherein festgelegte, unentrinnbare Verdammnis zu realisieren. Die Verstockung an sich ist die Ursache dafür, dass viele verloren gehen können (9,22). Dann gilt das aber nur, solange die Verstockung noch in Kraft bleibt (bis 11,25). Nichts steht folglich der Möglichkeit im Wege, dass die Verstockung, von der Warte des Paulus aus betrachtet, auch innerhalb seiner eigenen Generation aufgehoben werden kann, sodass die Verstockten mit “ganz Israel” zum Glauben

kommen können (11,25f.). Eben darauf zielt das Gebet in 10,1. Und auch die Naherwartung des Apostels, die auch im Römerbrief deutlich zum Vorschein kommt (13,11), macht die Annahme unwahrscheinlich, dass Paulus gewusst haben sollte, seine Generation sei *nicht* die letzte.

Wovon ist dann die Rede in Röm. 9? Das Problem, oder die problematische Tatsache, die erklärt werden muss, ist der Unglaube der überwiegenden Mehrheit Israels. Hat Gott sein Volk im Stich gelassen? Verliert dann nicht Gottes Wort überhaupt kräftig an Glaubwürdigkeit, auch für die Christen? Paulus hat die Situation erklärt, und zwar zum einen mit Hinweis auf die Rechtfertigungslehre: Nicht aus Werken, sondern von Gott alleine. Zum anderen hat er ein Beispiel aus der Geschichte Israels herangeholt, um zu zeigen, dass Gott das Recht hat, nur einige auszuwählen: Jakob, nicht Esau. Beides wird von Paulus in ein und dieselbe Erklärung integriert, und m.E. folgenderweise: Die Jakobgeschichte wird im Rahmen der Rechtfertigungslehre ausgelegt, um zu zeigen, dass *sogar* eine strenge, numerisch beschränkte Auserwählung den Prinzipien der Gnade entspricht. Das heißt aber noch lange nicht, dass jeder Mensch zum Heil oder Unheil prädestiniert ist. Das Argumentationsziel ist, wie gesagt, eine bestimmte Situation zu erklären. Eine solche Auslegung von Röm. 9 hält die Souveränität Gottes aufrecht, begründet aber keine absolute Prädestination, auch nicht innerhalb der Generation des Paulus. Mit den schlimmsten Konsequenzen ist also die (souveräne) Verstockung – die Einschränkung der Auserwählung – verbunden, solange sie dauert. Deshalb muss sie verteidigt werden. Aber nichts wird von der Dauer der Verstockung gesagt. Röm. 9 widerspricht also nicht der Hoffnung, dass auch die Verstockten erlöst werden (Röm. 11). Können mehr Menschen zum Glauben kommen als die (schon) Auserwählten, so bedeutet dies auch, dass die Auserwählung, die in Röm. 9 vorausgesetzt ist, keine ewige und definitive Auserwählung innerhalb der Generation des Paulus ist, sondern eine Auserwählung als geschichtlicher Akt, die vorläufig nur einige umfasst hat (s. auch unten).

Es wurde auch dafür argumentiert, dass die ursprüngliche Abwendung des Volkes von Gott (Röm. 9,30-10,21) nicht eine Folge der Verstockung war, sondern im Gegenteil ein Ungehorsam, der den Anlass und Hintergrund der göttlichen Verstockung darstellt. Vor allem 10,21 – Gott hat seine Hände nach dem ungehorsamen Israel ausgestreckt – spricht dagegen, dass Gott schon an diesem Punkt Israel verstockt haben sollte. Wohl bemerkt: Auch wenn die Verstockung eine *Reaktion* ist, führt das zu keiner Beschränkung der Souveränität Gottes: Souverän hat Gott beschlossen, die meisten zu verstocken, andere nicht. Die letztere Gruppe, welche auch Teil des ungehorsamen Israels gewesen ist und somit auch die Strafe der Verstockung verdient hätte, ist somit durch Gottes Gnade zum Glauben gekommen.

In Kap. 6 wurden mehrere Texte im Hinblick auf die Berufung und die Auserwählung untersucht. Einige Stellen betonen stark, dass der Glaube ausschließlich Gott zu verdanken ist (Röm. 4,17; 2. Kor. 4,6; Phil. 1,29), schließen jedoch wahrscheinlich nicht aus, dass der Mensch, wenn ihm die Berufung begegnet, eine Wahl zwischen Annahme und Abwendung haben könnte. Darauf deutet vor allem Röm. 11,23: Wenn das Volk nicht im Unglauben verharret, wird es durch die Macht Gottes wieder in den Ölbaum eingepfropft. Die göttliche Macht, Israel in die Gemeinschaft des Glaubens einzugliedern, wird also in eine logische Struktur eingebettet, wo sie eben nicht der einzige ausschlaggebende Faktor ist. Und wenn Paulus die Gemeindeglieder oft “Berufene” nennt, so bedeutet dies nicht, dass nur die

Glaubenden den Ruf zum Glauben bekommen haben. Das wurde durch eine sprachliche Analyse des Berufungsbegriffs gezeigt. Obwohl eine sichere Konklusion zum Charakter der göttlichen Berufung nicht einfach zu erreichen ist, lässt sich jedoch nicht feststellen, dass Paulus eine Berufung gelehrt hat, die der Mensch nicht abweisen kann.

Neben Röm. 9-11 rückt zum Thema Auserwählung auch vor allem 1. Kor. 1,18ff. ins Blickfeld. Diesem Text zufolge rechnet Paulus damit, dass viele verloren gehen werden. Hier heißt es auch, dass Gott fast nur die Armen und Kleinen in Korinth auserwählt hat. Wichtig in diesem Zusammenhang ist aber, dass es auch hier nicht um eine ewige, definitive Auserwählung geht, sondern um die Auserwählung als geschichtlichen Akt (so auch in Röm. 9-11, anders doch Röm. 8,29; 9,23): Es findet eine Auserwählung überall dort statt, wo die Berufung zum Glauben führt. Nun könnte es immer noch so aussehen, als ob Gott nur einige in Korinth (in dieser "geschichtlichen" Weise) habe auserwählen wollen; es sind ja nicht alle zum Glauben gekommen. Und das würde den Rückschluss nahe legen, auch von Ewigkeit habe Gott nur *einige* von den Menschen in Korinth zum Heil auserkoren. Dieser Schluss ist aber nur dann zulässig, wenn man schon weiß, dass die Auserwählung in Korinth kraft einer Berufung erfolgt ist, die nicht abgewiesen werden konnte. Erst dann weiß man also, dass diejenigen, die zum Glauben gekommen sind, auch die einzigen waren, die berufen wurden. Für diese Annahme geben weder dieser Text noch die übrigen Texte einen ausreichenden Grund. Seinem gewöhnlichen Sprachgebrauch treu nennt Paulus die Glaubenden auch hier "Berufene", was aber nicht ausschließt, dass andere zum Glauben berufen worden sind (ohne zum Glauben zu kommen). Die Annahme, dass die Berufung jeden Hörer der Evangeliumspredigt erreicht und unter *normalen* Umständen – also wenn keine Verstockung vorliegt – auch zum Glauben führen kann, stimmt damit überein, dass für Paulus das *Evangelium selbst* und dessen Verkündigung das von Gott eingesetzte Mittel ist, um die Welt zum Glauben zu bringen. Dann sollte man erwarten, dass die berufende Kraft auch denjenigen begegnet ist, die *nicht* zur Umkehr gebracht wurden. Gerade diesen Eindruck bestätigt 1. Thess. 1,4f.: Die Gewissheit des Paulus, dass diese Gemeinde wirklich von Gott auserwählt wurde – wir sprechen auch hier von Auserwählung als geschichtlichem Akt – stützt sich darauf, dass der Verkündigung an sich eine den Glauben wirkende Kraft innewohnte. In Israel wird die Möglichkeit, die Berufung im Glauben anzunehmen, durch die Verstockung blockiert. Gegen die Verstockung kann von Seiten des Menschen also nicht protestiert werden – das ist die Hauptsache in Röm. 9. Das wird mit einem Hinweis auf die Auserwählung Gottes begründet (Röm. 9,11f.). Diese muss trotzdem nicht vom Begriff her (ἐκλογή) als numerisch beschränkt oder festgelegt gedacht werden, um die (vorläufige) Einschränkung der Auserwählung in Israel begründen zu können. Weil diese Auserwählung (ἐκλογή) souverän ist, *lässt sie auch eine Einschränkung der Auserwählung zu*. Eben diese Einschränkung hat sich vorläufig in Israel materialisiert, durch die Verstockung.

Zugleich wurde verteidigt, dass die Auserwählung *individuell* ist, auch was die *ewige* Auserwählung betrifft (Röm. 8,29; 9,23). Trotzdem lässt sie sich mit der allgemeinen Berufung Gottes in Einklang bringen. Nur wenn die ewige Auserwählung einen absoluten Charakter hat, sodass sie also zum Glauben und zum Heil führen *muss*, kann sie von vornherein nur einige, also diejenigen, die in der Tat zum Glauben kommen, umfasst haben. Aber eine solche Annahme ist unsicher. In Röm. 8,28–30 ist wie gesagt nicht die Sprache davon, dass alle Erwählten zum Glauben kommen müssen, sondern davon, dass alle



Glaubenden erwählt worden sind. Röm. 9,23 weist in dieselbe Richtung. Hier ist von einer dem Glauben vorangehenden Bereitung zum Heil für die Glaubenden durch Gott die Rede. Wie oben gezeigt erzählt schon Röm. 11,14, dass Verstockte zum Glauben kommen können. Diese sind andere als die "Auserwählten", von denen 11,7 die Rede ist, und von denen diese Bereitung (9,23) im Ausgangspunkt ausgesagt wurde (vgl. 9,24). Können aber Verstockte später zum Glauben kommen, muss die vorgängige Bereitung zur Verherrlichung auch sie umfasst haben (vgl. 8,29).

Im siebten Kapitel wurden sodann Warnungen vor dem Abfallen in 1. Kor. 10,1-13 und Gal. 5,1-10 behandelt. In beiden Fällen ist deutlich, dass die Gefahr, das Heil zu verlieren, real ist. Höchst unwahrscheinlich ist die Annahme, dass diejenigen, die "fallen" könnten, nie einen "echten" Glauben gehabt hätten, nie richtig berufen worden seien (und somit eigentlich auch nie richtig "gestanden" hätten). Besonders deutlich ist dies im Galaterbrief (vgl. Gal. 1,6; 3,2; 5,1). Aber auch die Parallelität Israel – Korinth, die in 1. Kor. 10 vorliegt, spricht deutlich dagegen. Alle Israeliten sind aus Ägypten ausgezogen. Viele sind abgefallen. Nirgends ist angedeutet, dass diejenigen, die abgefallen sind, von Anbeginn an nicht die Möglichkeit gehabt hätten, im verheißenen Land anzukommen.

In Gal. 5,10 sagt Paulus zwar, dass er gewiss sei, dass die Gemeinde jetzt seinen Weisungen folge. So könnte man glauben, dass das Abfallen (bei "echten Christen") durch die Warnung selbst abgewehrt worden sei. Ein Ausdruck der *absoluten* Gewissheit soll hier aber nicht gesucht werden. Sollte Paulus der Gemeinde jetzt eine *Auskunft* gegeben haben, dass sie sich nach der Warnung richten werde – sozusagen ob sie will oder nicht? Das wäre rhetorisch höchst unwahrscheinlich und paränetisch kontraproduktiv. Die Möglichkeit, dass echte, berufene und auserwählte Glaubende abfallen können, lässt sich also von den Paulus-Texten her nicht leugnen. Texte, die von der Heilsgewissheit handeln (Röm. 8,28-39; 1. Kor. 1,8f.; Phil. 1,6) lassen sich als Ausdruck einer Gewissheit sehen, die eben das voraussetzt, was die Glaubenden sind – also eben Glaubende –, und somit ohne dass diese Texte notwendigerweise auch für die Fortdauer des Glaubens selbst eine absolute Garantie geben. Folglich besteht kein notwendiger Konflikt zwischen diesen Texten und jenen Warnungen vor dem Abfallen.

Phil. 2,12f. lieferte zum Schluss einen Hinweis darauf, dass das Wirken Gottes und das (Mit)wirken des Menschen eng verwoben sind, ohne dass das göttliche Wirken eine Determination des menschlichen impliziert (deshalb besteht die Möglichkeit, abzufallen). So wäre zugleich die Position des Paulus zu *human agency* zu beschreiben. In seinen Texten finde ich keine guten Gründe dafür, eine von vornherein numerisch beschränkte Auserwählung oder eine absolute Prädestination anzunehmen.

Nachwort: Lässt sich dann noch von einer Heilsgewissheit sprechen? Diese Gewissheit kann Paulus zufolge nicht *absolut* sein. Aber deswegen besteht auch kein Grund, das Abfallen vom Glauben auf das Ausbleiben einer (echten) Berufung zurückzuführen, was dann wiederum Zweifel an die Auserwählung selbst aufkommen lassen würde (wie weiß ein Glaubender, dass *seine* Auserwählung und Berufung "echter" sind, als bei dem, der abgefallen ist?). Deshalb kann jedem Christen und jeder Christin ohne Vorbehalt die Auserwählung und Vorherbestimmung zum Heil zugesprochen werden. Erst dann kann völlig glaubwürdig behauptet werden, dass der Mensch seine Auserwählung *in Christus* suchen kann.