



VITENSKAPELIG
HØYSKOLE
Norwegian School of
Theology, Religion and Society

Er Gud urettferdig? Langt ifrå!

Ein retorisk analyse av Paulus sitt forsvar av Guds rettferd
i Romarbrevet

Knut Nordeide

Rettleiar

Professor i Det nye testamentet - Ole Jakob Filtvedt

MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn,

AVH5065: Masteroppgåve i teologi 30 ECTS, hausten 2021

Tal på ord: 23 020



Forord

Eg vil rette ein stor takk til rettleiaren min, Ole Jakob Filtvedt, for tett og god oppfølging gjennom heile prosessen det har vore å ferdigstille denne avhandlinga. Dine bidrag har vore uvurderlege. Eg vil også sende ein takk til Karl Olav Sandnes for å ha vore ein god samtalepartner, både i bokform og i person.

Til slutt vil eg takke mine foreldre og min forlova. Dykkar bidrag kjem synleg til uttrykk i korrekturhjelp, men minst like viktig har de støtta meg gjennom den lange vandringa det kan vere å skrive ein master. Tusen takk!

Samandrag

I denne avhandlinga spør eg kvifor og korleis Paulus i Romarbrevet argumenterer for å vareta premissen om Guds rettferd i evangeliet sitt. Spørsmålet er avgrensa til å primært utforske Guds som dommar og dei forensiske aspekta av rettferd i denne samanhengen. Eg arbeider retorisk-eksegetisk med Rom 3:5-8 og kapittel 9-11, ettersom Paulus begge stader ytrar falske konklusjonar om Guds urettferd (3:5 og 9:14). I tillegg vert 3:21-26 og 8:1-4 inkludert i analysen, slik eg tolkar tekstane som sentrale tekstar i forståinga av Paulus sitt syn på Guds rettferd.

For å svare på kvifor, arbeider eg med dei diatribiske utvekslingane i hovudtekstane mine, og forsøker å identifisere kvar innvendingane kjem frå og kva dei bygger på. I spørsmålet om korleis, ser eg på måten argumentasjonen er strukturert og korleis dei ulike delane av brevet fungerer saman. Her kjem Paulus inn på ei rekke tema, deriblant forholdet mellom Guds partikulære løfte til Israel og omfamninga av heidningar som sitt folk, Gud som upartisk dommar over alle, betydinga av Kristi forsoning som eit offer i tråd med pakta, Guds utveljing som reversering av verdiar, Paulus si forståing av lova og rettferdiggjering som ei inkongruent nyskaping av moralske vesen kongruent med dommen.

Eg konkluderer med at innvendingane mot Paulus sitt evangelium består i ei blanding av reelle skuldingar frå motstandarar og samtalar Paulus sjølv konstruerer, for å pedagogisk kunne forsvare sine påstandar. Å tilbakevise misforståingar og hevde evangeliet sitt sanningsinnhald er avgjerande for Paulus sin misjonsverksemd. Eg meiner også Paulus i alle dei ovanfornekte temaa på samanhengande vis argumenterer for Guds rettferd, og at rettferdsspørsmålet derfor kan seiast å ha ei prominent rolle i Romarbrevet.

Forkortingar

GT/HB	Det gamle testamentet / Den hebraiske bibelen
KJV	King Jame's Version
NA ²⁷	Nestlé-Aaland 27
MT	Den massoretiske teksten
LXX	Septuaginta
BAGD	A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Christian Literature
BDF	A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature
TDOT	Theological Dictionary of the Old Testament
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
Ibid	<i>Ibidem</i> , «på same stad»
v./vv.	Vers / Fleire vers
ff.	<i>Folio</i> , «og følgande»
cf.	<i>Confer</i> , «samanlikna»

Innholdsliste

1	Innleiing	1
1.1	Presentasjon av problemstilling	2
1.2	Metode	4
1.3	Guds rettferd og Guds truskap – To omgrep Paulus brukar	5
1.3.1	Gamaltestamentleg bakgrunn	6
1.3.2	Forsøk på å differensiere omgrepa	8
1.3.3	δικαιοσύνη θεοῦ og πίστιν θεοῦ i Romarbrevet	9
2	Retorisk analyse av Guds rettferd i Rom 3	12
2.1	Rom 3:1-8 Form	13
2.1.1	Sjanger: Diatribe	13
2.1.2	Kven er det Paulus diskuterer med?	14
2.1.2.1	Med ein samtalepartner?	14
2.1.2.2	Med ein motstandar?	15
2.1.3	Struktur	17
2.2	Retorisk-eksegetisk analyse av Rom 3:5-8	20
2.2.1	Forgrense	20
2.2.2	3:5-6 – Ein urettferdig dommar kan ikkje dømme	23
2.2.2.1	Er Gud urettferdig når han straffar det som gav godt resultat?	23
2.2.2.2	Nei, korleis skal Gud elles kunne dømme verda?	25
2.2.3	3:7-8 – Undergraving av menneskeleg moral	26
2.2.3.1	Skal vi synde så Gud får større ære?	26
2.2.3.2	Deira dom er fortent!	27
2.2.4	Refleksjonar	28
2.3	Svar: Rom 3:21-26 – Paulus sin presentasjon av Guds rettferd	30
2.3.1	Innleiing	31

2.3.2	Guds som upartisk.....	32
2.3.3	Nådens pris.....	33
2.3.4	Utsetting av straff.....	35
2.3.5	Refleksjonar.....	37
3	Retorisk analyse av Guds rettferd i Rom 9-11.....	39
3.1	Form.....	40
3.1.1	Struktur.....	40
3.1.2	Sjanger: Restteologi.....	41
3.2	Retorisk-eksegetisk analyse av Rom 9:14-23.....	43
3.2.1	Forgrense: Har Guds ord slege feil?.....	43
3.2.2	9:14-18 – Guds utveljing er urettferdig.....	44
3.2.2.1	Er ikkje utveljing utan omsyn til menneskeleg innverknad tyrannisk?.....	44
3.2.2.2	Gud viser miskunn til den Gud vil.....	45
3.2.3	9:19-23 – Utveljing fjernar grunnlaget for rettferdig dom.....	47
3.2.3.1	Kan Gud rettferdig straffe dei Gud vel bort?.....	47
3.2.3.2	Frelse er dommen sitt føremål.....	47
3.2.4	Kapittel 9 i lys av 10-11: Guds utveljing som reversering.....	48
3.2.5	Refleksjonar.....	50
3.3	Svar: Rom 8:1-4.....	51
3.3.1	Oppfyller det som lova krev?.....	52
3.3.2	Livsførsel kongruent med Guds rettferdige dom.....	55
3.3.3	Refleksjonar.....	57
4	Konklusjon.....	59
5	Bibliografi.....	63
5.1	Primærkjelder.....	63
5.2	Leksikon.....	63
5.3	Sekundærkjelder.....	63

1 Innleiing

To gonger i Romarbrevet reiser Paulus spørsmålet om Gud er urettferdig – i 3:5 (Er Gud urettferdig?) og 9:14 (Er det urettferd hos Gud?). Det verkar ikkje særleg overtydande å tenke at Paulus er usikker på om Gud er rettferdig eller ikkje. «Gud er ein rettferdig dommar», «Rettferdig er Herren», «Herren er rettferdig i alle sine vegar, trufast i alt han gjer».¹ Ja, dette er ein sjølv sagt del av eit kvart jødisk gudsbilete. At skaparen som opprettheld orden i kosmos og at dommaren som held tilsyn med menneskeleg moral er rettferdig, er essensielt for at det skal gje mening å tale om ein god gud. Likevel reiser Paulus spørsmålet to gonger i brevet til sine romerske adressatar: Er Gud urettferdig? Langt ifrå, svarar han. Men kvifor argumenterer Paulus i det heile for kva alle er samde om? Kor kjem dette spørsmålet frå? Det er igjen fjernt å tenke seg ein konkurrent som faktisk meiner Gud er urettferdig. Langt meir sannsynleg er det å plassere diskusjonen eit hakk ned: «Ditt evangelium, Paulus, gjer Gud urettferdig!» - og vil derfor vere ei feilaktig skildring av Gud. Uavhengig av om slike skuldingar reflekterer ytre kritikarar eller Paulus si eiga forståing av budskapet sin som kontroversiell, så synest evangeliet om rettferdiggjering ved tru naturleg å vere utsett for mistolkingar på fleire punkt.² Ei nedvurdering av lova si rolle i rettferdiggjering opnar jo for lovløyse og umoral (3:8). «Er det ikkje berre ved nåde ein vert frelst uansett?». Og kva med Guds paktsforhold med Israel? «No har Gud støytt frå seg sitt folk!» (11:1). Dersom Paulus konkluderer slik, vil han risikere å miste Gud si sanning, truverd, integritet og rettferd.³

Paulus er ikkje nokon systematisk teolog og konstruerer heller på ingen måte nokon filosofisk teodicé etter moderne krav.⁴ Men han tilbyr likevel, slik hans misjon er avhengig av, nokre argument for sine standpunkt. Korleis kan Paulus hjelpe sine adressatar i Roma til å stå i skuldingane som vert retta mot evangeliet? Det er eit behov for at Paulus deler sine argument. Elles kunne han vel berre nøya seg med å avfeie kritikken som menneskeleg tøv – slik han delvis gjer i Rom 3:5, 8; 9:20? Men Paulus si breidde og intensitet i hans vidare diskusjon av desse problema illustrerer hans personlege investering og omsyn for adressatane

¹ Sal 7:12; 11:7; 145:17 (cf. Exod 9:27; Deut 32:4; Dom 5:11; 1 Sam 12:7; 2 Sam 23:3-4; Esra 9:15; Neh 9:8; Sal 9:4; 36:6; 48:10; 97:2; 119:137; Jes 5:16; 45:21; Jer 9:24; 11:20; 12:1; Klag 1:18; Job 37:23; Dan 9:14; Mi 6:5) for å nemne nokon skriftstader.

² Sandnes (2018): 114

³ Cranfield (1975): 176

⁴ Beker (1986): 10-11

sine i Roma – at også dei skal ha moglegheita til å finne fram til evangeliet i rotet av misforståingar og vondsinna skuldingar.⁵

1.1 Presentasjon av problemstilling

Det er Romarbrevet sitt forsøk på å vareta Guds rettferd som premiss i evangeliet og ønsker å undersøke i denne avhandlinga. Kvifor og korleis forsvargar Paulus Guds rettferd? For å seie noko om *kvifor*, vert det naturleg å undersøke kor spørsmåla kjem frå? 3:5 og 9:14 er å finne i abrupte perikopar prega av hurtig veksling mellom spørsmålsstilling og korte svar, i det som gjerne vert sjangerbestemt som diatribe.⁶ Her vert hypotetiske innvendingar og falske konklusjonar løfta opp, for så å bli avvist igjen av forfattaren. Denne fleksible sjangeren med si dialogiske oppstilling bringer med seg sine utfordringar. Ein må nemleg avgjere kva påstandar Paulus stadfestar og kva for nokre han kritiserer – noko som ikkje er like sjølvsgatt i nokre av desse tilfella.⁷ Dette bidrar til at tekstane er blant dei mest utfordrande i Romarbrevet å tolke.⁸ Arbeidet med dette i eit av mine underkapittel vil forhåpentlegvis gjere meg i stand til å sjå på kva som vil vere mitt hovudspørsmål i møte med teksten: *korleis* forsvargar Paulus Guds rettferd i evangeliet sitt? Her vil eg sjå på korleis Paulus strukturerer argumenta sine, og på kva måte spørsmåla i 3:5 og 9:14 heng saman med andre delar i brevet. I diatribe-dialogane vert det fyrt laust med samanfletta spørsmål, utan at det følgjer noka utførleg løysing på problema som blei presentert. Til dømes i 3:8 gjev ikkje Paulus noko logisk forsvargar i det heile, men avviser berre spørsmålet beint: «Deira dom er fortent!». Av denne grunnen vert det naturleg å også utforske andre delar av brevet på jakt etter Paulus sine argument, heller enn å tenke at han er nøgd med sine tidvis kortfatta responsar. James Dunn er i alle fall av denne oppfatninga, slik han skriv: «Anyone who could think Paul was so perverse in his reasoning is hardly worth arguing with!».⁹

⁵ Sandnes (2018): 114

⁶ Cranfield (1979): 481; Longenecker (2016): 332-333; Moo (2018): 187-188

⁷ Moo (2018): 187

⁸ Dunn (1988): 129

⁹ Dunn (1988): 143

Til forskjell frå mykje av den forskinga som er gjort om Romarbrevet, vil spørsmål om menneske si rettferdiggjerung ikkje vere i mitt hovudfokus. Samstundes kan ikkje temaet fullstendig fjernast frå horisonten, ettersom ei forståing av og eit forsvar av Guds rettferd også vil henge saman med korleis Gud handlar med mennesket. Eg trur likevel at avhandlinga kan by på ei interessant vinkling når Guds eige rettferd vert tema. Nils Alstrup Dahl har i dei siste åra vorte flittig sitert etter at han omtalte Gud som «the most neglected character i New Testament Theology».¹⁰ I dette ligg det at spørsmål om Gudsforståing som regel har kome i skuggen av kristologiske og pneumatologiske spørsmål i bibelforskinga. Og i dei tilfella Gudskonsept har vorte drøfta, har dette ofte vorte gjort frå eit antroposentrisk startpunkt om Guds handlingar overfor mennesket. For Paulus i Romarbrevet er Gudsforståing eit svært sentralt spørsmål, slik han forhandlar mellom jødiske og kristne grupper om kven Gud er. I dette brevet nemner han Gud fleire gonger enn Jesus. Trass i dette har Gud blitt ein sjølvfølge i teologien, og det same gjeld for Guds rettferd. I denne avhandlinga håper eg å få gjeve eit lite bidrag for å motverke denne neglisjeringa med eit tydelegare teosentrisk fokus. Målet er ikkje å gje ei vurdering av Gud som rettferdig (på dette punktet vil eg nytte meg av same reservasjon som Paulus gjer i 3:5: «Eg talar på menneskevis»), men som nemnt å undersøke korleis Paulus fører sin argumentasjon.

Eg vil komme til å gjere ei ytterlegare avgrensing i arbeidet mitt. Problemstillinga mi leiur meg til tekstar der Paulus forsvarar, ikkje berre Guds rettferd, men ei rekke andre attributt som vert knytte til Gud – til dømes Guds truskap (3:3) og Guds sanning (3:7). Desse ligg tett opptil Guds rettferd, og det er eit ope spørsmål om dei faktisk bør tolkast heilt synonymt.¹¹ «Guds rettferd» er, som vi skal sjå, også eit pregnant omgrep som kan romme fleire ulike aspekt.¹² På grunn av denne avhandlinga sine avgrensa rammer, kan eg ikkje drøfte alle desse sidene. Eg har her valt å fokusere på dei forensiske sidene av rettferd: korleis kan Gud, no når tru på Kristus har blitt den einaste føresetnaden for mennesket si rettferdiggjerung, framleis ha grunnlag for å dømme? Og korleis kan Gud i si rettferd fritta skuldige dom? Spørsmåla som omhandlar Guds truskap mot folket sitt, Israel (3:3), er absolutt bunde saman med spørsmål om Guds rettferd, men vil berre kunne få eit underordna fokus.

¹⁰ Moxnes (1980): 1-9

¹¹ Hays (1980): 109-113

¹² Kruse (2012): 79-81

1.2 Metode

Guds urettferd er nemnt eksplisitt i 3:5 og 9:14. vv.3:5-8 og kap. 9-11 vert naturlegvis sentrale tekstar i analysen min når eg skal sjå på korleis Guds rettferd vert argumentert for. I delar av desse passasjane er diatribe nytta, og eit arbeid med denne sjanger blir særleg viktig for å forstå naturen av debatten Paulus inngår i. I tillegg til desse tekstane, vil eg inkludere 3:21-26 og 8:1-4 slik desse tekstane i mine auge bidreg med løysingar på problema som vart løfta i dei førre tekstane. Fire av dei åtte gongene Paulus nemner Guds rettferd er i 3:21-26, og perikopen har liten avstand til spørsmålet om urettferda i starten av kapittelet. Kapittel 8 har ikkje like tydeleg link, men forklaringa av korleis kristne kan stå i dommen er relevant for drøftinga av Gud som rettferdig dommar. Eg vil i arbeidet med desse tekstane nytte eit synkronisk perspektiv, på utkikk etter dei spesifikke koplingane som forfattaren ønsker lesarane skal ta.¹³ Med andre ord, ei tekstorientert lesing. Det vil også verte naturleg å arbeide intertekstuellt med brevet sin gamaltestamentleg bakgrunn der eksplisitte og implisitte sitat førekjem. Eg vil då fokusere på korleis desse tekstane bidrar som bakgrunn for Paulus, heller enn korleis dei fungerer i sin originale kontekst. Før eg kjem til analysen ser eg det som nødvendig å gje ei omgrepsdefinering av Guds rettferd og Guds truskap. Eg vil vie eit underkapittel til å kikke inn i δικαιοσύνη θεοῦ-debatten for betre å kunne seie noko om korleis Guds rettferd vil bli forstått i avhandlinga mi, og korleis eg avgrensar omgrepet frå andre liknande termar i Romarbrevet.

Ettersom eg forsøker å forstå eit aspekt av Paulus sin tanke, vil eg i denne avhandlinga undersøke tekstane retorisk og eksegetisk. Eg ser dette som føremålstenleg i jakta etter å identifisere kva forfattaren vil overtyde sine lesarar om, og korleis han gjer dette. Perikopane vil verte undersøkt i lys av deira funksjon i brevet: Kva for ein situasjon er det Paulus adresserer, korleis er underargumenta stilt opp mot hovudargumentet i brevet? Eg vil ikkje kunne trekke inn andre av Paulus sine brev av omsyn til avgrensing – dette er ikkje ei avvising av at Paulus er ein koherent tenkar også i parallelle tekstar.

¹³ Miller (2010): 283

1.3 Guds rettferd og Guds truskap – To omgrep Paulus brukar

Paulus nyttar frasen «Guds rettferd» (δικαιοσύνη θεοῦ) åtte gonger i Romarbrevet (1:17; 3:5, 21, 22, 25, 26; 10:3 x2). Hyppigheita av tematikken har gjort at mange reknar det for å vere ein sentral del i brevet sin kjerne.¹⁴ Men der ein kunne ønskt at repetisjon gav større klarheit om uttrykket sitt meiningsinnhald, så er det motsette tilfellet. Dei ulike rammene for Guds rettferd, samt ei omfangsrik semantisk rekkevidde,¹⁵ har gjort det utfordrande å velje seg éi tolking og samla omsetting for alle førekomstane av uttrykket. Skal for eksempel δικαιοσύνη θεοῦ lesast som objektsgenitivar eller subjektsgenitivar¹⁶, er rettferda noko Gud har eller gjer? Eller som Richard N. Longenecker formulerer det, er det «attributive» eller «kommunikative» aspekt av Gud si rettferd som dominerer?¹⁷ Desse spørsmåla er grunnlag nok til ei eiga avhandling. Eg vil dessverre ikkje kunne gå i djupna i desse debattane eller svare på alle spørsmåla, men må nøye meg med å kommentere det som er av særleg relevans for problemstillinga mi. Og noko som er relevant å sjå på, er Paulus sin bruk av «Guds rettferd» og «Guds truskap» (πίστιν θεοῦ) til å skildre kven Gud er og kva Gud gjer. Desse to liknande omgrepa har overlappende semantiske felt, og fleire stadar i Romarbrevet kan uttrykka bytast ut med kvarandre utan at innhaldet vert endra i særleg grad. Når ei og same handling av Gud med like stor gyldigheit kan vere eit uttrykk for Guds rettferd og Guds truskap, betyr det at kvart einaste forsøk på å drøfte Guds rettferd også vil inkludere spørsmåla om Guds truskap? Eller har omgrepa særigne tyngdepunkt som Paulus vil uttrykke? Han brukar jo to forskjellige omgrep (jf. Rom 3:3-5).

I dette underkapittelet vil eg undersøke om det er mogeleg å identifisere språkbruk der «Guds rettferd» og «Guds truskap» synest å dra i ulike retningar: Vil nokon av Paulus sine underspørsmål vere nærare knytt til eitt enkelt av omgrepa? Eller er desse å rekne som fullstendig like i Romarbrevet?

¹⁴ Moo (2018): 84

¹⁵ BAGD (2000): 247-249

¹⁶ Eksempelvis kan «Israels øydelegging» både tyde at Israel er øydeleggjar (subjektsgenitiv) eller at Israel vert øydelagt (objektsgenitiv).

¹⁷ Longenecker (2016): 405

1.3.1 Gamaltestamentleg bakgrunn

Rettfærdsspråk i GT/HB opptrer i mange ulike kontekstar, både om Gud og menneske. Til dømes er ei vekt rett når ho samsvarar med standarden som var avtalt (Lev 19:36 MT *Ṣedeq* LXX: δικαιοῦν); Noah rettfærdig (Gen 6:9 MT *Ṣaddîq*, LXX δικαιοῦς) når han følgjer Guds vilje for han; ein israelitt rettfærdig når han følgjer forventingane av paktsforholdet mellom seg og Gud (Esek 18:9 MT *Ṣaddîq*, LXX δικαιοῦς); Guds påbod rettfærdige (Deut 4:8 MT *Ṣaddîq*, LXX δικαιοῦς) når dei samsvarar med Guds vilje; Gud rettfærdig når han straffar sitt folk (Neh 9:33 MT *Ṣaddîq*, LXX δικαιοῦς) fordi dommen er i tråd med åtvaringane om at paktsutruskap vil straffast; samstundes som Gud er rettfærdig når Gud oppreiser sitt folk (Jes 51:1-5 MT *Ṣēdāqā*, LXX δικαιοσύνη) for også dette svarar til Guds nåderike løfte om å forløyse sitt folk etter dommen.¹⁸ Felles for alle eksempla her, er at rettfærd er relatert til ei norm – og gjerne til Guds løfte og pakta mellom seg og Israel. Her må er kjapt kommentere kva for ei forståing av paktsomgrepet i Romarbrevet eg legg til grunn:

I nyare Paulusforskning er det tydeleg at ei polemisk definering av pakta som jødar sin legalisme eller «sjølvrettfærd» ved gjerningar, som antitesen til Paulus sitt evangelium av tru, er fullstendig feilslått.¹⁹ Når Paulus nemner lova i positive ordelag (7:7-25), er ikkje dette berre ein jødisk refleks, men hans nøye vurderingar av korleis lova framleis spelar ei rolle i Guds plan.²⁰ Å lage eit skilje mellom Guds pakt med Abraham av tru og Guds pakt med Moses om skriftlege påbod, er eisegese heller enn eksegeese. Derimot kan det argumenterast for at det ikkje er noko skilje i det heile. H. Koester viser til den jødiske filosofen Filon som skriv at “... Abraham is [not] subject to a guide other than the Torah, even though he sojourned long before Moses gave the law. It is precisely the Torah as the divine law of nature that is his guide.”²¹ Denne «naturlova» er ei erfaring av kva ein «burde gjere» i ei verd som ikkje er eins eigen, men ei gåve frå Skaparen.²² Alle skuldar å takke Gud (Rom 1:20-21), og alle kjenner til denne lova og veit at Gud vil straffe dei som bryt ho (Rom 1:32). For Guds dom er til for å vareta orden og godheit i kosmos. Det er innan desse rammene at den

¹⁸ Moo (2018): 83-84

¹⁹ Westerholm (2004): 261-262

²⁰ Wright (1996): 148

²¹ Koester (1968): 533-535

²² Westerholm (2004): 266-268

skriftlege lova vart introdusert, den mosaiske lova, for å rettleie mennesket i kva det burde gjere. Med denne breie definisjonen av lova vert det forståeleg korleis Paulus kan tale om heidningar som gjer lova sjølv om dei ikkje har den mosaiske lova (2:14), utan at Guds krav og forventingar varierer mellom personar eller mellom ulike tider (cf. 2:11). Det er utifrå denne bakgrunnen at lova og Tora vil bli forstått i denne avhandlinga. Så tilbake til drøftinga om Guds rettferd.

Ei rettferdig handling er, etter Stephen Westerholm sin generelle definisjon, å handle slik ein *burde* gjere – anten som ein respons til eit indre samvit, eller meir konkret etter Guds eksplisitte vilje i form av Tora eller Guds uttalte ord.²³ Moo reknar rettferd for, på eit eller anna plan, å alludere til det grunnleggande «å gjere eller vere rett» avhengig av kva situasjon ein er i.²⁴ Rettferd er mest tydeleg i kontrast av synd (cf. Sal 14:10-12; Ordt 13:21-22). Her er det ingenting felles, slik *dik*-terminologi²⁵ står parallelt til kva som er «godt». Rettferd bør likevel ikkje reknast som eit reint etisk konsept.²⁶ Mange vel tekstar som Sal 12:21-25, som sentrale i ei etisk forståing av rettferd. Men dette er ikkje fullstendig treffande, ettersom rettferd meir vidt også omtalar statusen til den personen som har oppfylt Guds forventingar, anten gjennom den guddommeleg skapte verda eller gjennom sin paksrelasjon til Gud.²⁷ Dette handlar ikkje berre om handling, men også om haldning. 1 Kong 3:6; 8:32; Sal 7:8; 18:20 skildrar ikkje syndefri perfeksjon, men ei fundamental livorientering: “[A]n absolute distinction between ‘status’ and ‘behaviour’ is illegitimate.”²⁸ Dette er også gjeldande når vi no skal sjå endå nærmare på δικαιοσύνη brukt direkte om Gud.

Så nær som alle førekomstar av δικαιοσύνη i LXX er omsettingar av det hebraiske ordet (רָצוֹן), som både kan referere til nemnte ordnande, guddommelege prinsipp og rettesnor, men også Guds aktive intervensjon (Jes 51:5; Sal 58:8; 85:14).²⁹ Guds eiga rettferd er ikkje berre uttrykk for handlingar jamfør dømet med vekta som måler (Lev 19:36), men også uttrykk for Guds relasjon til menneska han har lova truskapen sin (Jes 51:1-5). Hermann Cremer var tidleg ute til å peike på at (רָצוֹן) var ein relasjonell term, og understreka at alle krav

²³ Westerholm (2004): 263-264

²⁴ Moo (2018): 83

²⁵ Ulike variantar av δίκαιος, δικαιοσύνη, δικαίω.

²⁶ Moo (2018): 83

²⁷ Moo (2018): 85-86

²⁸ Seifrid (2004): 422

²⁹ TDOT (1995): 250

er krav uttrykt av ein person og har sitt utspring i ein allereie eksisterande relasjon.³⁰ Relasjonen i seg sjølv er norma ein skal handle utifrå. Han er både forensisk, i den forstand at Guds eiga rettferd er tilfluktsstaden til den bønfallande, og soteriologisk, ved at den personen som Gud grip inn for også vil vere «rett». Fleire studiar foreslår følgeleg å forstå Guds rettferd som ein syntese av, på den eine sida, rettferd som ei gåve, og på den andre sida som normativ vurdering som straff vert utmålt frå.

πίστις, som det andre omgrepet Paulus nyttar i skildringa av Gud og som er tema i dette avsnittet, kan omsettast med «tru» og «tillit» til ein person eller ting, eller med den tilliten ein har: «truskap», «truverd» og «pålitelegheit».³¹ Førekomstane av ordet er som regel omsett frå det hebraiske אָמֵן, og når dette ordet refererer til YHWH, viser det gjerne til ein relasjon med pakta: Deut 7:9 skildrar Gud som trufast overfor si pakt, og som viser אָמֵן mot dei som elsker han og overheld lovboda.³² I Jes 49:7 er Guds truskap også bunde til utveljing, der YHWH vil vere tru til sin tenar, Israel. Når אָמֵן er brukt om Guds løfte, uttrykker det tillit til Guds makt til å oppfylle sitt løfte (Gen 15:6; Sal 33:4). Gud søker å etablere ein relasjon til mennesket, si makt, sin utveljande vilje, sin kjærleik, standhaftigheita og truskapen i sine handlingar, oppfyllinga av sine ord og sin plan, sine påbod, si rettferd – ein eksklusivitet i relasjonen mellom Gud og menneske. Pakta er evig, og YHWH vil ikkje vende seg bort frå den (Jer 32:40). YHWH legg også frykt ned i hjarta på sine paktpartnerar, slik at ikkje dei heller skal vike frå han. Guds truskap skildrar Guds miskunn både gjennom å etablere og fasthalde relasjon med sitt folk.³³

1.3.2 Forsøk på å differensiere omgrepa

Kva kan vi så seie om forholdet mellom Guds rettferd og Guds truskap utifrå desse språklege betraktningane? Som nemnt innleiingsvis er desse omgrepa i stor grad overlappande, men det verkar som at dei forensiske og soteriologiske aspekta enklare let seg fordele. Forensiske omsyn, som upartisk dom og distributiv straff, synest å passe betre til eit rettferdsomgrep enn eit truskapsomgrep. Oppheving av klassedivisjon mellom fattig og rik

³⁰ TDOT (1995): 244-245

³¹ TDNT (1968): 174-177

³² TDNT (1968): 185-188

³³ Dunn (1988): 139

(Deut 1:17; Lev 19:15; Exod 23:3; Sal 82:1-4; Job 32:20-21; 34:17-19) og etniske skiljelinjer (Deut 10:18), er sentrale aspekt av Gud som upartisk dommar.³⁴ Gud løner alle etter kva dei har gjort (Sal 62:13; Ordt 24:12). Dette passer ikkje like godt til eit konsept av Guds truskap der Guds kjærleik og miskunn over sitt utvalde folk er meir gjeldande (Hos 2:19-20). Her ligg ei viss forskjellsbehandling til grunn, slik Gud valte å inngå eit paktsfellesskap med Israel eksklusivt. Soteriologiske aspekt som at Gud i sin truskap nådefullt held fast i sine paktspartnarar trass deira utruskap (Sal 143), er igjen ikkje like naturleg å plassere under Guds rettferd.

Kort samanfatta, så verkar det som at Guds rolle som upartisk dommar ligg nærmare omgrepet «Guds rettferd», og Gud som generøs paktspartnar nærmare «Guds truskap». Desse er sjølv sagt ikkje isolerte rollar, slik Guds truskap og binding til sin del av pakta absolutt kan forståast innan juridiske rammer. Også ei understreking av Guds utveljing som fullstendig inkongruent og utan favorisering knytt til eigenskapar hos Israel, minskar skilnadane. Likevel ser det ut til at visse underspørsmål er nærmare knytt til anten rettferd eller truskap. La oss no sjå om denne differensieringa er anvendeleg i møte med Romarbrevet.

1.3.3 δικαιοσύνη θεοῦ og πίστιν θεοῦ i Romarbrevet

πίστις førekjem 39 gonger i ulike former i Romarbrevet, men berre ein gong der det refererer til Gud (3:3). Her vert det stilt spørsmål til om somme [jødar]³⁵ sin utruskap vil annullere Guds truskap. Dette passar godt saman med kva som tidlegare er sagt om Guds truskap som Guds standhaftige kjærleik til sitt folk og pakta sin evige tidshorisont – Gud som generøs paktspartnar. Det forensiske aspektet er ikkje like mykje eit tema i denne konteksten. Når det gjeld dei åtte førekomstane av δικαιοσύνη θεοῦ i Romarbrevet, sprikar dei noko i tydinga. Colin G. Kruse har i Romarbrevet identifisert fem ulike aspekt ved Guds rettferd:³⁶

- (1) Distributiv rettferd: 1:18-32; 2:2-11; 3:1-20.
- (2) Paktstruskap: 3:3-9; 9:1-29; 11:1-10.

³⁴ Bassler (1984): 49

³⁵ Den nærmare identifiseringa av «somme» som jødar vil grunngjevast i delkapittelet: «Kven er det Paulus diskuterer med?».

³⁶ Kruse (2012): 79-81

- (3) Reddande handling: 1:17; 3:21-26.
- (4) Gåva av rettferdiggjering og retting av relasjon: 3:21-26; 4:1-25; 5:17; 9:30-10:4.
- (5) Rettferdig livsførsel: 6:1-23; 8:4.

Eg har allereie behandla nokre av Kruse sine punkt, innanfor todelinga med forensiske og soteriologiske aspekt: Punkt (1) og (5) kan ein kalle eit uttrykk for Guds «justness» og punkt (2) og (3) for Guds «reliableness», slik det kan verte uttrykt på engelsk. Punkt (4) beveger seg, etter mi meining, meir i eit kryssingspunkt mellom aspekta. 3:5 synest å uttrykke ei distributiv rettferd og eit forensisk aspekt, slik problemstillinga har endra seg frå spørsmål om pakttruskar i v.3 til no å gjelde Guds dom. Bruken av κρίμα i vv.5-6 og 8 signaliserer dette.³⁷ Dei fire førekomstane i 3:21-26 drar i litt forskjellige retningar. I v.24 har Jesu offer som ἀπολυτρόσεως («løysepenge») rettslege overtonar.³⁸ Men vektlegginga av det ufortente og av nåden, passar betre til biletet av Gud som generøs paktspartner med sine soteriologiske aspekt. Og til slutt 10:3. Her omtalar Paulus jødar som, trass i at dei brenn for «Guds sak», ikkje har bøygd seg under Guds rettferd. Å ikkje forstå at Kristus er vidareføringa av Guds løfte har resultert i denne relasjonsproblematikken. Men Paulus håpar likevel at Gud i framtida vil vere miskunnsam overfor desse menneska (11:30-32). Her kunne ein tenkt at Guds truskar var det meir passende av omgrepa, slik rettferda i dette tilfellet opptre som Guds imøtekomande, frelseskapande kraft.³⁹ «Så kva skal vi seie?»⁴⁰ Er Paulus lite konsekvent i kva for eit av dei to omgrepa han brukar?

Richard Hays har i sin artikkel «Psalm 143 and the Logic of Romans 3», gjeve viktige bidrag til å forstå Paulus sin bruk av Guds rettferd. Funna sine har han gjort ved å undersøke Rom 3 sin indre logikk og sitatet av Sal 143 i overgangen mellom Rom 9-20 og 21-26.⁴¹ Problematiseringa av Guds truskar utgjer landskapet der Paulus for alvor introduserer δικαιοσύνη θεοῦ i kapittel 3, og dette i kontrast til Gud sin menneskelege motpart (3:4, 9-20). πίστιν τοῦ θεοῦ vert mest naturleg å lese som subjektsgenitiv, slik truløyse står som den motsette eigenskapen hos jødane. Vidare bør «Guds truskar» (3:3) og «Guds rettferd» (3:5),

³⁷ Sandnes (2018): 94

³⁸ Cranfield (1975): 206; Dunn (1988): 169

³⁹ Hays (1980): 107

⁴⁰ Rom 3:5; 4:1; 6:1; 7:7; 8:31; 9:14, 30.

⁴¹ Hays (1980): 109-113

samt «Guds sanning» (3:7), tolkast som parallelle skildringar av Gud. Men ikkje på eit statisk vis, hevdar Hays. Dei viser til korleis Gud gjer sin truskap kjend gjennom å aktivt halde sine løfte. Trass i at pakta ikkje er nemnt i vv.1-8, består Guds rettferd i å stå fast ved si pakt uansett kor mykje mennesket sviktar. Sitatet av Sal 143 rundar av perikopen Rom 3:9-20 om korleis alle er syndarar, men som Hays argumenterer, er salmen med på å gje innhald til tydinga av Guds rettferd også i vv.21-26.⁴² Gud vil vise si rettferd. Trass i at alle har synda vert dei frikjøpt i Kristus (v.24-25). Same tankegang er å finne i bønneropet i 143:1 som impliserer at Gud vil svare den syndige salmisten *gjennom si rettferd*. «ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου» og «ἐν τῇ δικαιοσύνῃ σου» med sine preposisjonar, bør tolkast som instrumental i tydinga. Særleg i 143:11 er dette klårt (cf. Sal 98:2-3; Jes 51:4-5).⁴³ Bevegelsen frå stadfestinga av alle menneske si synd til forventinga om frelse påverka av Guds rettferd, har tydelege likskapar til Paulus sin argumentasjon i Rom 3.

Dei fleste seinare forskarar har akseptert å tolke det bibelske rettferdskonseptet som primært relasjonelt og assosiert med paktslojalitet.⁴⁴ Denne tolkinga av rettferd som uthaldande truskap og som Guds frelsande handlingar, har svært svake skiljelinjer mellom «Guds rettferd» og «Guds truskap». δικαιοσύνη θεοῦ vil i stor grad samsvare med normene i pakta.⁴⁵ Trass i at det kan utleiast ulike aspekt av Guds rettferd, aspekt ein kunne sett føre seg som meir sjølvstendige spørsmål, så synest ikkje Paulus å drøfte spørsmåla isolert med bruk av tilhøyrande reserverte omgrep eller språkbruk. Dette treng ikkje bety at Paulus er meir eller mindre konsekvent i sine ordval, men at han sjølv ikkje fører noko abstrakt skilje mellom spørsmåla. Guds rolle som dommar og generøs paktpartner er så tett samanbunde at det vert uttrykt med eitt og same omgrep. For avhandlinga mi betyr dette at eg ikkje kan basere avgrensinga mi på grunnlag av kva omgrep Paulus har valt å bruke, men heller må sjå til rammene rundt for å avgjere om tekstane er relevante for mitt spørsmål – primært knytt til dei forensiske aspekta av Guds rettferd.

⁴² Hays (1980): 112-114

⁴³ Hays (1996): 159

⁴⁴ Jewett (2007): 141

⁴⁵ Moo (2018): 89

2 Retorisk analyse av Guds rettferd i Rom 3

Rom 3:1-8 er den første av to gonger der Guds rettferd eksplisitt vert trekt i tvil (cf. 9:14) i Paulus sitt brev. «Er ikkje Gud då urettferdig?» er innvendinga som Paulus rettar mot si eiga lære for så å kunne avvise skuldinga. Paulus forsvarar her det som alle er samde om, jøde som grekar, at Gud er rettferdig. Ingen ønsker her å påstå at Gud er urettferdig. Spørsmålet stammar derimot frå innvendingar om at Paulus sitt evangelium synest å gå imot den ufråvikelege premissen om Guds rettferd. Om spørsmåla i v.1-8 reflekterer ytre, kritiske stemmer eller Paulus sine eigne tankeprosessar, så viser det uansett kor dramatisk mykje som står på spel når Guds eiga rettferd vert trua.

Rom 3:1-8 løftar ikkje eitt, men fleire problem: Spørsmål om det er slik at det ikkje lengre er nokon fordel i å vere jøde eller omskoren (3:1) utfordrar tanken om Guds truskap. Spørsmål om Gud kan straffe den urett som demonstrerer Guds rettferd (3:5) utfordrar tanken om Gud som rettferdig. Eit tredje problem er uttrykt i spørsmålet om ikkje mennesket etter Paulus sitt evangelium kan synde så mykje det vil (3:8). Dette utfordrar tanken om menneskeleg moral. Saman utgjer desse ein floke av problem. Rom 3:1-8 har med rette vorte rekna som ein av dei meir utfordrande perikopane i Romarbrevet å tolke.⁴⁶ I møte med desse store spørsmåla, er Paulus både kortfatta og obskur. Teksten er formulert som ei rekke spørsmål i ein dialog. Det blir naturlegvis avgjerande for forståinga av versa å kunne seie noko om kva for påstandar Paulus stadfester og kva for påstandar han kritiserer – noko som i dette tilfellet ikkje er heilt enkelt!⁴⁷ C. H. Dodd går langt i påpeikinga si av Paulus sin manglande klarheit i vv.1-8:

When Paul, who is normally as clear as well as a forcible thinker, becomes feeble and obscure, it usually means that he is defending a poor case. His case here is inevitably a poor one, since he is trying to show that, although “there is no partiality about God”, yet “the Jew’s superiority” is, somehow, “much and in every way”. It is no wonder that he

⁴⁶ Moo (2018): 187

⁴⁷ Dunn (1988): 129

becomes embarrassed, and in the end dismisses the subject awkwardly. The argument of the epistle would go much better if this whole section were omitted.⁴⁸

Også Heikki Räisänen konkluderer liknande ved å seie at Paulus her mister oversikta over sitt eige argument.⁴⁹ Å avgjere om Paulus forsvarar ei svak sak eller ikkje, er ikkje eit mål i denne avhandlinga. Men sett i samanhengen med andre tekstar og plassering i Romarbrevet, vil eg likevel vere av ei anna oppfatning enn Dodd og Räisänen angående Rom 3:1-8 sin funksjon i brevet. Paulus er heilt riktig rotete og kort i framstillinga av problema. Kanskje er det slik fordi Paulus på dette stadiet av argumentasjonen sin ikkje er klar til å handtere spørsmåla, slik James Dunn påstår?⁵⁰ vv.1-8 synest i alle fall å ha trådar ut til ei rekke andre stader i brevet, til dømes 6:1 og 9:14. Forgrensa i dei føregåande kapitla dannar eit behov og ei trong hos Paulus til å kommentere, slik at han ikkje skal bli misforstått eller feiltolka. Det er heller ikkje ukjent hos Paulus å foregripe tematikk som han seinare vil behandle. Som Hays demonstrerte i sin artikkel er det berre naturleg at vv.5-8 og vv.21-26 om Guds rettferd supplerer kvarandre.⁵¹ Eg vil i dette kapitlet undersøke dette samspelet, samt forsøke å svare på ei rekke spørsmål knytt til Guds rettferd: Kvar kjem spørsmålet om Guds urettferd frå? Og korleis forsvarar Paulus seg mot skuldninga om at rettferdiggjering ved tru utan omsyn til gjerningar uroar det moralske kosmos? Eller at Paulus i framstillinga av Guds ære basert på dom over menneskeleg utruskap, synest å gjere vondt til godt?

2.1 *Rom 3:1-8 Form*

2.1.1 *Sjanger: Diatribe*

Det kan tidvis vere utfordrande for den moderne lesar å forstå kven det er Paulus adresserer i Romarbrevet, slik han ofte vekslar mellom utsegn retta særleg mot jødar eller heidningkristne.⁵² At temaa som vert diskutert i tillegg er kompliserte, hjelper ikkje. I mange tilfelle vil spørsmåla om innhald og adressat vere nært bunde saman, til dømes som i 3:1-8

⁴⁸ Dodd (1932): 46

⁴⁹ Räisänen (1986): 185

⁵⁰ Dunn (1988): 129-130

⁵¹ Hays (1980): 109-113

⁵² Wright (1996): 132-133

med sine retoriske spørsmål om Guds rettferd. Det blir altså avgjerande å sortere replikkar for å bestemme kva teksten faktisk er tenkt å formidle. Perikopen kan verte formbestemt som diatribe, ein stil kjenneteikna av livleg argumentasjon som tek i bruk direkte ytringar mot ein imaginær samtalepartner.⁵³ Hypotetiske innvendingar og falske konklusjonar blir løfta opp, for så å bli avvist igjen av forfattaren. Sjangeren har ein fleksibilitet i at den kan nyttast som ein argumenterande teknikk både i debatten med ein motstandar, men også i klasserommet der ein samtalepartner ytrar spørsmål og misforståingar som gjev diskusjonen framdrift.⁵⁴ Så kvar kjem dette behovet hos Paulus for å forsvare Guds rettferd frå? Utgjer dei fiktive dialogane svaret på reelle innvendingar Paulus har møtt på, eller reflekterer dei berre Paulus sin interne tenking i einsemd? Er han polemisk eller pedagogisk? Det er dette eg ønsker å finne svar på når vi no spør kven det er Paulus diskuterer med i Rom 3:1-8.

2.1.2 Kven er det Paulus diskuterer med?

2.1.2.1 Med ein samtalepartner?

Trass i at spørsmåla i vv.1-8 tradisjonelt sett har vorte lagt i munnen på ein motstandar av Paulus (skuldingar i vv.1, 3, 5, 7-8a og påfølgande svar og korreksjon i vv.2, 4, 6 og 8b), så er det ikkje nødvendigvis det einaste plausible tolkingsalternativet her. Blant andre Longenecker meiner innvendingane og spørsmåla i 1-8 ikkje er uttrykk for ein reproduisert samtale mellom Paulus og ein motstandar.⁵⁵ Spørsmåla kjem derimot på bakgrunn av at Paulus sjølv forstod at læra hans ville vekke ulike reaksjonar, og at det er eit behov for å forsvare premissen om Guds rettferd. Det finst ei rekke tekstleg støtte for ei slik lesing. Der diatribe-sjangeren er kjenneteikna av korte spørsmål og lange svar, så synest ikkje vv.1-8 å passe inn med sine lange spørsmål og korte svar.⁵⁶ Ein skulle også gjerne ha sett at replikkane til Paulus sin motstandar var tydelegare åtskild frå Paulus sine eigne. Når Paulus elles brukar diatribe (2:1-5, 17-24; 9:19-21; 11:17-24), er innvendingane frå samtalepartnaren stilt i 2. eller 3. person. Paulus brukar også å ha ei innleiing, dømes Ἐπεῖς οὖν («No vil du vel seie», 9:19 og 11:19) eller Ἄλλ' ἐπεὶ («nokon vil seie», 1 Kor 15:35), for å markere ein overgang til

⁵³ Longenecker (2016): 332-333; Moo (2018): 187-188

⁵⁴ Jewett (2007): 25

⁵⁵ Longenecker (2016): 332-333

⁵⁶ Ibid

den dialogiske forma. I 3:1-8 er det ingen slik innleiing – heller ikkje nokon vokativ som i 2:1, 3; 9:20 (ὦ ἄνθρωπε - «du menneske»). Paulus brukar i v.5 (τί ἐροῦμεν - «kva skal vi seie») ikkje 2. men 1. person, slik at han sjølv vert inkludert i spørsmålsstillinga. Alt dette tyder på at det er ein intern debatt hos Paulus ein her er vitne til. Om dette er utviding av diatribe-sjangeren som Moo konkluderer med, eller eit tydelegare brot med sjangeren som Longenecker meiner, blir eit definisjonsspørsmål.⁵⁷

2.1.2.2 Med ein motstandar?

I v.8 løftar ikkje Paulus berre eit spørsmål, men flettar også inn at «somme» har sagt dette om han og tilhengarane hans (καθώς φασίν τινες ἡμᾶς). S. K. Stowers, som er ein av dei store forkjemparane for ei klasseromstolking av diatriben, innrømmer at dette truleg speglar ei ekte innvending som Paulus har blitt konfrontert med: “objections ... do not simply grow out of the internal logic of the argumentation, but also reflect the teacher’s experience of objections and false thinking or behaviour which is typical of his audience.”⁵⁸ At Paulus så fordømmer dette publikummet, slik relativ partikkelen ὅν berre kan vise til personar og ikkje nokon abstrakte tankar, styrkar inntrykket av at Paulus her refererer til faktiske menneske.⁵⁹ ὅτι synest også å innleie sitat. Det er ikkje unaturleg at Paulus sine erfaringar med andre menneske frå misjonsreisene sine kjem inn i skrivinga. Tidleg i brevet skriv han at han ikkje skammar seg over evangeliet (Rom 1:16). Skam impliserer nødvendigvis nokon som kan framprovosere denne kjensla. Evangeliet om Kristi skamfulle død på krossen er, slik det står i 1 Kor 1:23, snublestein for jødar og dårskap for heidningar. Ein slik bortgang var skamfullt for middelhavskulturar.⁶⁰ V.8 spelar på same negative kjensler, og forsøker å vise det absurde i Paulus sin posisjon som synest å basere Guds ære i skam, gjere vondt til godt, som vi seinare skal sjå. Karl Olav Sandnes konkluderer med at skuldinga i v.8 reflekterer faktiske innvendingar Paulus har møtt.⁶¹ Hensikta med desse versa er altså å rydde opp i rykta og misforståingane som står i mellom han og adressatane i Roma. Men ikkje nok med dette, argumenterer Sandnes, τινες i v.8 er også med å avsløre kvar dei førre spørsmåla kjem frå. Det faktumet at v.8 avsluttar kondisjonale setningar i vv.3, 5 og 7 tyder på at

⁵⁷ Longenecker (2016): 333-334; Moo (2018): 187

⁵⁸ Stowers (1981): 177

⁵⁹ Sandnes (2018): 97-98 og 107

⁶⁰ Jewett (2007): 136-137

⁶¹ Sandnes (2018): 99

meiningsbrytinga mellom dei to partane ikkje berre er til stades i v.8, men heile vv.1-8.⁶² Men kven er så desse «somme»?

Paulus gjev ikkje motstandarane sine nokon nøyaktig identifikasjon. Dette treng ikkje vere eit argument imot deira eksistens, ettersom det er viktigare for Paulus å drøfte *kva* som vert sagt enn *kven* som talar.⁶³ Nærleggande debattar om «jøden» i Rom 2:17 og «vi» i 3:9 kan her hjelpe oss å avgjere kven det er vi har å gjere med i 3:1-8. «Du som kallar deg jøde» har blitt forsøkt identifisert både som jøde og ein heidning som kallar seg jøde. Sandnes går her for det første, og viser til at det ikkje er uvanleg for Paulus å redefinere kven som er jødiske (9:6-7; 11:1-7). Også i 2:24 er det sett opp ein kontrast mellom ὁμαῖς («de») og ἔθνεσιν («heidningar»), som vil verte underleg om «de» også skulle omtale ein heidning. Dette talar for å halde fast ved ein jødisk samtalepartnar også i overgangen til kapittel 3.⁶⁴ Stowers er samd med Sandnes i å tilskrive «somme» ein jødisk karakter, men skil seg på spørsmålet om deira funksjon: “If the reference to a Jew were changed to a Stoic..., then this text would be a classic example of indictment of the pretentious philosopher.”⁶⁵ Paulus er med andre ord ikkje polemisk mot jødar i seg sjølv, men stiller opp ein fiktiv samtalepartner for pedagogisk å få fram sitt eige poeng. I 3:9 vert det igjen set opp eit skilje mellom jøde og heidning i spørsmålet om det å vere jødisk er ei ulempe «vi jødar» har.⁶⁶ Også her kan den fiktive samtalepartnaren gje meining, om ein tolkar «vi» dialogisk: «for vi (eg, Paulus, og du, samtalepartnaren)» har vist at alle har synda (og det ikkje er nokon skilnad mellom jøde og grekar)». Men dersom ein avgjer τινες i 3:8 som faktiske motstandarar, så vil det vere nærleggande å tru at det same subjektet er til stades i v.9.

Det synest altså mest fornuftig å tilskrive skuldingane Paulus drøftar, ein jødisk profil. Om dette reflekterer reelle eller fiktive personar er det utfordrande å finne vinnande argument for. Eg trur likevel Sandnes gjer mykje rett i å vie 3:8 betyding også i dei andre delane der Paulus brukar diatribe, sannsynlegvis som ei blanding av *kva* motstandarar har kritisert han for og av Paulus sine eigne standpunkt. Paulus er her dualistisk i praksisen sin.⁶⁷ Men sjølv

⁶² Sandnes (2018): 94-96

⁶³ Sandnes (2018): 100-102

⁶⁴ Longenecker (2018): 336

⁶⁵ Stowers (1981): 112

⁶⁶ Jewett (2007): 257-258

⁶⁷ Sandnes (2018): 99

om kommentaren i v.8 er polemisk, så har perikopen etter mi meining eit tydlegare pedagogisk preg. Det er ikkje motstandarane sine Paulus taler til, og dei er heller ikkje hans primære mål i brevet. Adressatane i Roma er dei som vil ta imot Paulus på misjonsferda hans, personar både av heidensk og jødisk bakgrunn.⁶⁸ Og for å nå dei med budskapet sin, kan Paulus nyttegjere seg av tidlegare skuldingar han har erfart eller konstruere nye, som pedagogiske verkemiddel. *Kvifor* drøftar Paulus spørsmålet om Guds urettferd? Jo, dels fordi evangeliet hans vert kritisert, men også fordi Paulus sjølv vil avgrense sin logikk – kva han påstår og kva som er misbruk og misforståingar. Spørsmåla kjem i siste instans frå Paulus sin eigen munn, men hentar også inspirasjon frå menneskemøter.

2.1.3 Struktur

Romarbrevet strukturerast gjerne på følgjande måte, og med ei firedeling av hovuddelen:⁶⁹

Exordium Innleiing 1:1-12

Narratio Saksframstilling 1:13-15

Probatio Bevis 1:16-15:13

- «1 Bevis»: 1:16-4:25 «Retttferd, truskap og tru»
Evangeliet som Guds upartiske retttferd ved nåde åleine.
- «2 Bevis»: 5:1-8:39 «Fred, forsoning og livet i Kristus»
Livet i Kristus som nytt æresystem erstattar søken etter status i lova.
- «3 Bevis»: 9:1-11:36 «Guds løfte til Israel»
Guds retttferd lukkast i evangeliet sin misjon blant jødar og heidningar.
- «4 Bevis»: 12:1-15:13 «Formaningar til å leve etter evangeliet»
Å leve etter evangeliet opprettheld håpet om global transformasjon.

Peroratio Avslutning 15:14-16:27

1:16-17 fungerer som brevet sin tese, *propositio*, om evangeliet som den mektige lekamleggjeringa av Guds retttferd. Jewett kallar dei fire seksjonane for bevis som Paulus

⁶⁸ Longenecker (2011): 147

⁶⁹ Jewett (2007): 147-148, 347, 556-557, 737 & 903; Longenecker (2020): 388, 400-421

ønsker å overtale lesarar sine om. Kva for ein av dei store retoriske sjangrane Romarbrevet høyrer til under, er det noko usemje om. Mange finn det lite treffande å forstå Romarbrevet sitt føremål som oppfordring til dom (forensisk retorikk) eller til avstemming (deliberativ retorikk) over evangeliet.⁷⁰ Jewett bestemmer derfor brevet som epideiktisk retorikk, men heller ikkje dette er uomstridt. Stowers peikar på at brevet si fylde ikkje tilfredsstillande let seg kategoriserast som anten apologi eller polemikk.⁷¹ David Aune foreslår å heller tolke Romarbrevet under sjangeren «logoi protreptikos», ei formanande tale.⁷² Her ønsker talaren å vinne tilhengjarar over til ein viss type livsførsel. Retorikken dreiar seg i stor del om å avsløre manglar hos alternative livsmåtar og demonstrere sanninga i eins eigen. Det er her sentralt å frigjere tilhøyrarane sine frå feilaktige oppfatningar og misforståingar. I denne sjangeren kombinerast gjerne verkemiddel frå andre retoriske sjangrar.⁷³ Etter malen inneheld slike argumenter tre delar: (1) Ein negativ seksjon der ein kritiserer andre levesett, kjelder til kunnskap eller filosofiske skular, (2) ein positiv seksjon der ein stadfestar og forsvarar ein leveveg og tanke, og til slutt (3) ein valfrie seksjon der talaren direkte appellerer til tilhøyrarane sine og formanar til snarleg etterfølging.⁷⁴

Longenecker strukturerer si tolking av Romarbrevet som eit logoi protreptikos.⁷⁵ I staden for nummererte «bevis» reknast Seksjon 1 som den negative delen (om mennesket som syndig og tilrekneleg, men også Guds rettferdiggjering av syndaren), Seksjon 2 som den positive delen (om heilaggjeringa) og Seksjon 4 som den valfrie. Seksjon 3 har ingen avhalden plass i formaningssjangeren, men Longenecker forklarar dette med at Paulus ikkje er tvungen til å lystre den tradisjonelle tredelinga.⁷⁶ Men Seksjon 3 er like fullt ein nødvendig del av Paulus sitt argument, slik han må forklare korleis Guds løfte til Israel er å forstå. Denne diskusjonen om struktur har ingen stor praktisk betydning i avhandlinga mi, ettersom verseinndelingane stadig er dei same. Men titlane har likevel noko å seie for korleis ein les innhaldet. Etter mi meining maktar det sistnemnte forsøket, logoi protreptikos, mest treffande å skildre Romarbrevet sitt innhald og formål.

⁷⁰ Longenecker (2020): 196-197

⁷¹ Stowers (1986): 112-114 & 128

⁷² Aune (2003): 383-384

⁷³ Longenecker (2020): 199

⁷⁴ Aune (2003): 385

⁷⁵ Longenecker (2020): 400-401

⁷⁶ Longenecker (2020): 421

Rom 3:1-8 er å finne i brevet sin første seksjon (1:16-4:25), som kan strukturast slik.⁷⁷

1:16-17 *Propositio* – tesen om evangeliet som den mektige lekamleggjeringa av Guds rettferd

1:18-32 Openberring av Guds vreide over synd

2:1-29 Rettferdig dom over jødar og grekarar

3:1-20 Jødisk involvering i universell synd

- 3:1-8 Diatribe som tilbakeviser innvendingar om upartisk straff

3:21-31 Guds rettferd rettferdiggjer alle truande

- 3:21-26 Manifestasjonen av Guds rettferd i Kristus

4:1-25 Abraham si rettferdiggjering ved tru før omskjeringa

Trass i nemnte obskuritet og hyppige spørsmålsstilling i 3:1-8, finn Longenecker likevel ein ordning blant versa og ein nyttig struktur som eg sjølv vil nytte i analysen min. Perikopen sin indre struktur kan stillast opp som fire sett med doble⁷⁸ spørsmål med påfølgande responsar frå Paulus. Longenecker trekk også fram det han reknar som implisitte premiss for spørsmåla:⁷⁹

vv.1-2 *Implisitte premiss*: Både jødar og heidningar vil bli dømt upartisk av Gud. Det er ingen favorisering hos Gud. *Spørsmål*: Kva fordel er det så i å vere jøde? Kva verdi har omskjeringa? *Svar*: Mykje på alle måtar! Dei har blitt tiltrudd Guds ord.

vv.3-4: *Implisitte premiss*: Jødane sin tilgang til Guds ord førte ikkje til ønska resultat: Israel trudde ikkje Messias. *Spørsmål*: Kva om somme jødar ikkje har hatt tru? Vil deira utruskap annullere Gud sin truskap? *Svar*: Slett ikkje. Lat Gud vere tru og menneske løgnarar.

vv.5-6: *Implisitte premiss*: Israel si avvising av Jesus har Gud brukt til å uttrykke si rettferd, samt for å utvide rekkevidda for si rettferd – særleg for å inkludere heidningar. *Spørsmål*: Om vår urettferd demonstrerer Gud si rettferd, kva skal vi seie? Må vi

⁷⁷ Jewett (2007): 150, 195, 241, 255, 271 & 306

⁷⁸ Dobling av spørsmål er eit vanleg stilistisk trekk i Gresk-Romersk retorikk. Jewett (2007): 239

⁷⁹ Longenecker (2016): 337-338

konkludere med at Gud er urettferdig når han straffar oss? *Svar*: Slett ikkje! Korleis skulle Gud elles døme verda?

vv.7-8: *Implisitte premiss*: Gud har nytta sitt folk sin avvising og utruskap for sin eigen hensikt og for å ære seg sjølv. *Spørsmål*: Om utruskapen min forsterkar Gud si ære, kvifor vert eg framleis dømd som syndar? Kvifor ikkje late oss gjere vondskap så resultatet vert godt? *Svar*: Deira fordømming er fortent.

2.2 Retorisk-eksegetisk analyse av Rom 3:5-8

2.2.1 Forgrense

Rom 3:1-4 stiller spørsmåla Τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου ἢ τίς ἡ ὠφέλεια τῆς περιτομῆς; («Så kva fordel har jøden, eller kva verdi er det i omskjeringa»?) og εἰ ἐπίστησάν τινες, μὴ ἡ ἀπιστία αὐτῶν τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ καταργήσῃ; («Kva om somme var trulause? Vil deira utruskap annullere Guds truskap»?). Spørsmåla adresserer to tankar Paulus sjølv stadig held fast, men som mange andre strevar med å forsone.⁸⁰ På den eine sida er evangeliet til jødane først og sidan til heidningane (1:16). På den andre sida er Gud ein og like mykje Gud for begge gruppene (3:29-30). Jødane har ei stor fordel (3:2) og likevel ingen (3:22). Problematikken dreiar seg her særleg om Guds truskap, og er på sida av kva eg i denne avhandlinga ønsker å undersøke. Men som forgrense er desse versa relevante slik dei set scena for kva for ein type diskusjon Paulus fører. Spørsmålet om truskap utgjør fotfestet Paulus tek sats frå når han introduserer problema knytt til Guds forensiske rettferd.

Tidlegare i brevet sitt har Paulus gjort klart at Gud vil dømme menneska for all uretten deira (1:18-32). Guds vilje låg ope framføre dei, men dei æra og takka ikkje Gud. I kapittel 2 understrekar Paulus at det same gjeld for jødar. Også dei vil bli løna etter kva dei har gjort. Bryt ein lova, så er ein å rekne som uomskoren ved Guds dom (2:25). Frå denne bakgrunnen kjem spørsmåla i 3:1 og 3:3. Slik byrjar kapittel 3 der Paulus tek ein litt anna rolle enn i dei føregåande kapitla. Frå å legge fram og presentere den menneskelege situasjon som evangeliet bryt inn i, er Paulus i 3:1-8 meir på defensiven når han svarar på moglege innvendingar mot

⁸⁰ Grindheim (2005): 136

denne framstillinga – innvendingar som skal gå så langt som å utfordre premissen om Gud som rettferdig. Vi ser også ei endring hos Paulus sin motpart. Hyklaren som i 2:3 delte ut dom over andre, men rekna seg sjølv som fritatt, deltar no i ein samtale med Paulus der premissen om Guds upartiske handlingar er akseptert.⁸¹ Om omskjeringa brukar Paulus *ὠφέλεια* («verdi», «gang» eller «fordel») slik han også gjorde i 2:25. Nærleiken i tematikk og ordbruk støtter hypotesen om at Paulus framleis talar til same publikum, samt at hovudsaka framleis er spørsmålet om Guds truskap til Israel. Men som Charles Cranfield heilt riktig påpeikar, vil det å relativisere Guds truskap og Guds partikulære løfte, med omskjeringa som paktsteikn (Deut 17:10), ikkje berre ramme jødekristne.⁸² Om dette verkeleg er Paulus sin konklusjon, så risikerer ein å også miste Guds sanning, truverd, integritet og rettferd. Dette vil også ramme heidningkristne, for kvifor skal ein tru på ein Gud som ikkje er tru til løfta sine? Paulus er altså avhengig av å vareta Guds truskap for at ikkje heile hans misjonsverksemd skal falle saman.

At Gud dømmar både jøde og grekar likt og ikkje favoriserer, er viktige premiss i samtalen i vv.1-8. Kva implikasjonar dette får, vert særleg diskutert. I spørsmåla som vert drøfta synest omsyn i Guds rolle som både dommar og paktspartnar å gå imot kvarandre.⁸³ Å løyse opp i Guds truskap er ikkje eit alternativ, slik det er vist ovanfor. Derimot løyser Paulus dette ved å nyansere kva fordelar jødane har. Dei er tiltrudd Guds ord (v.2).⁸⁴ Trass mange tolkingsforslag om kva «Guds ord»⁸⁵ her refererer til, så er det truleg best å forstå uttrykket så vidt som mogleg: Jødane har den fordelan at dei har tilgang til Guds vilje slik dei har blitt tiltrudd (*ἐπιστεύθησαν*) dei heilage skriftene og Guds autentiske sjølvopenberring.⁸⁶ Dette er privilegium på mange vis, men ikkje i den forstand at det gjev jødane nokon favorisert status eller fordel over heidningane ved den guddommelege dom. Altså, jødane *er ikkje* på same linje som heidningar - Jødane har blant anna ein ekstraordinær fordel gjennom sin tilgang til Gud sine ord (2:17-20). Men jødar og heidningar *er* på same linje – i den tyding at fordelane ikkje gjev unntak frå Guds dom. Alle blir dømt for manglande truskap til Guds vilje.

⁸¹ Jewett (2007): 26

⁸² Cranfield (1975): 176; cf. Hays (1980): 109-110

⁸³ Dette vil eg særleg kommentere i gjennomgangen av v.5.

⁸⁴ I LXX er τὰ λόγια τοῦ θεοῦ godt etablert, då om Gud sine ytringar gjevne gjennom Moses og profetane og som i andre instans utgjer dei heilage skriftene: Deut 4:8, 33:9; Jes 5:24; Sal 12:6; 18:30; 107:11; 119:11, 25; 147:19-20).

⁸⁵ Guds sjølvopenberring, Dekalogen, Guds løfte, pakta, Guds ord i GT/HB, eller GT/HB i sin heilskap.

⁸⁶ Cranfield (1975): 179; Dunn (1988): 131; Longenecker (2016): 342; Moo (2018): 192

Ordbruken er viktig her: Paulus seier ikkje at Guds ord er *gjeven* til jødane, som ein slags frelsegaranti. Ordet er *tiltrudd* dei, i den forventinga at dei skal vitne om Ordet for heile menneskeheita.⁸⁷ Dette er Israel sin store fordel, samstundes som det er eit tungt ansvar ettersom Gud forventar respons i lydigheit. Slik er det ikkje inkonsekvent å seie at jødar har privilegium samstundes som dei ikkje vert favorisert ved dommen. Og når privilegia ikkje må forkastast, så er ein ikkje like tvungen til å trekke slutninga at Gud har gått ifrå løfta sine.

Det neste spørsmålet om menneske sin utruskap annullerer Guds truskap, endrar diskusjonen om utjamninga av forskjellar mellom jødar og heidningar og spørsmålet om Guds truskap, til tydelegare å gjelde forholdet mellom menneskeleg synd og Guds rettferd.⁸⁸ Med v.4 skjer det ei gradvis endring tilbake til temaet om Gud som rettferdig dommar og som alle menneske står til rekneskap under.⁸⁹ Særleg Paulus sitt sitat av Sal 51:6, soningssalmen tilskrive David etter hans store synd med Batseba, er relevant for å seie noko om korleis Paulus forsvarar premissen om Guds rettferd. Valet av salme 51 er tydeleg gjort med omhug.⁹⁰ Salmen skildrar ein jøde, men ikkje kven som helst; sjølvaste kong David! Han tilstår at han har brote lova og synda overfor Gud. Paulus sitt sitat er her identisk med LXX sin versjon, med unntak av at Paulus brukar $\nu\kappa\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma$ i futurum indikativ, i staden for $\nu\kappa\eta\sigma\eta\varsigma$ i aorist konjunktiv.⁹¹ I MT er det noko tvitydig om 51:6 uttrykker (1) ei erklæring av at Gud *er* rettferdig og sigrar når han talar og fører sak, eller om verset uttrykker (2) eit resultat der Gud *blir* rettferdig og sigrar når han talar og fører sak. LXX sin bruk av aorist konjunktiv drar i retning av (2), og ikkje minst Paulus sin versjon der han nyttar ei futurumsform. Det er krevjande å finne overtlydande argument for kva som er den originale greske lesinga her. Longenecker utnyttar denne usikkerheita til å kome med eit tredje alternativ, nemleg teorien om ein jødekristen tekst som har sirkulert.⁹² Paulus argumenterer jo i 3:4-8 (bl.a. ved bruk av Sal 51:6) for at menneskeleg utruskap demonstrerer Guds rettferd. Dette er lite belagt i GT/HB. Gud vert ofte skildra som rettferdig trass menneskeleg utruskap, men sjeldan på grunn av menneskeleg utruskap. Kanskje siterer heller Paulus ein sirkulerande tekst slik Longenecker foreslår. Det vil i så fall tyde på at Paulus ikkje var åleine om ideen om ei slik

⁸⁷ Cranfield (1975): 179; Moo (2018): 192

⁸⁸ Moo (2018): 189

⁸⁹ Sandnes (2018): 94

⁹⁰ Longenecker (2016): 348

⁹¹ Jewett (2007): 246; Longenecker (2016): 347-349

⁹² Ibid

demonstrering av Guds rettferd, men at tanken hadde ei viss utbreiing under tidleg jødedom og hos jødekristne. David forsøker ikkje å komme seg unna Gud sin vreide ved å vise til eit spesielt forhold eller særleg privilegium som jøde. Derimot aksepterer han sin straff frå Gud som fullstendig rettferdig. Dette kan fungere som ein peikefinger til den jøden som har overdriven sjølvtilitt til sin jødiske status eller som trur at Gud ikkje vil dømme sitt eige folk. Det er heller ikkje urettferdig av Gud å dømme sitt eige folk. Derimot, som Paulus vil uttrykke tydelegare i vv.5-8, demonstrerast Guds rettferd i David sin utruskap.

2.2.2 3:5-6 – Ein urettferdig dommar kan ikkje dømme

2.2.2.1 Er Gud urettferdig når han straffar det som gav godt resultat?

Utan å fullstendig ha svara på førre innvending, introduserer Paulus ei ny ei. Er det slik at vår urett demonstrerer Gud si rettferd? εἰ δὲ ἡ ἀδικία ἡμῶν θεοῦ δικαιοσύνην συνίστησιν, τί ἐροῦμεν; μὴ ἄδικος ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν; («Men viss vår urettferd demonstrerer Guds rettferd, kva skal vi seie? Er ikkje Gud urettferdig når han let vreiden sin kome?»). Kven Paulus har i tankane når han nyttar ἡ ἀδικία ἡμῶν («vår urettferd») er ikkje heilt enkelt å avgjere. Når Paulus elles brukar ἀδικία i Romarbrevet (1:18, 29; 2:8; 6:13; 9:14) så omtalar det ikkje jødar spesifikt, men meir generelt kvart menneske.⁹³ Samstundes passar ordbruken i v.5 godt saman med ordbruken i vv.3-4 (ἀπιστία og ψεύστης), om jødar sin manglande lydighet overfor lova. Derfor er det truleg mest korrekt å tolke problemet Paulus løftar her som fortsettinga av den intra-jødiske debatten. Ein kan då høyre Paulus sin «motstandar» argumentere, at Paulus her må vere einig i det som blir sagt om «vår» urettferd.⁹⁴ Bruken av Sal 51:6 der David si synd fører til at Gud erklærast rettferdig når han taler og sigrar når han dømmer, framprovoserer jo dette spørsmålet. For dersom vår utruskap ikkje gjer noko til eller frå når det gjeld Guds rettferd, kva er då poenget med eller behovet for å vise truskap? Guds rettferd inneber på den eine sida Gud si ufortente godleik overfor dei urettferdige, og truskap til dei som viser utruskap.⁹⁵ På den andre sida forsvorar Paulus Guds

⁹³ Moo (2018): 198

⁹⁴ Jewett (2007): 247

⁹⁵ Dunn (1988): 141

rettferd der τὴν ὀργήν («straffa») er rettmessig både no og i den eskatologiske framtida.⁹⁶ Men no byrjar førestillinga om Israel sin spesielle status framfor Gud, slik Dunn formulerer det, “... the assumption that a special status (righteousness) of Israel is the inevitable corollary of God’s righteousness, or more precisely that God’s righteousness (his obligations towards Israel) is demonstrated (to be just) by Israel’s righteousness (Israel’s fulfilments of its covenant obligations, particularly circumcision” fullstendig å slå sprekkar.⁹⁷ Når Paulus seier at menneskeleg utruskap «fører til» Guds rettferd, skaper det total forvirring. Jes 5:18-20 erklærer jo dom over den som vil gjere vondt til godt.⁹⁸

Om dette ikkje er utfordrande nok, så tilfører det neste spørsmålet straks meir brådd: Er ikkje Gud då urettferdig når han dømmer denne synda? Paulus bygger bru til det neste spørsmålet med τί ἐροῦμεν slik han ofte gjer (4:1; 6:1; 7:7; 8:31; 9:14, 30) for vidare å definere sine påstandar. At Paulus her har pronomen i 1. pl., samt at det påfølgande spørsmålet har nektingspartikkelen μὴ, viser tydeleg at også dette spørsmålet kjem frå Paulus sin munn.⁹⁹ ἄδικος ὁ θεὸς bør ikkje tolkast som at Gud er urettferdig i den forstand at han bryt eit ytre rettferdsprinsipp. Heller bør Guds rettferd også her sjåast i samanheng med paktsløfta som Gud sjølv har pålagt seg.¹⁰⁰ Paulus har tidlegare i 1:18 og 2:5 vist til ein breiare forståing av Guds rettferd, der Guds dom vil vere rettferdig og alle vil bli dømt etter det ein har gjort, jøde først og så grekar (2:8-9). Vidare forklarar Paulus at jødisk utruskap demonstrerer Guds rettferd som ufortent godheit mot dei trulause. Utfordringa som Paulus skal svare på er om dette prinsippet framleis gjeld, om Gud er tru til sin eigen karakter, når han dømmer det som fører til noko godt? Korleis kan Gud fordømme denne urettferda og dei handlingar som klårast demonstrerer Gud sin eiga rettferd?¹⁰¹ Kva rom er det att for Guds dom?

På dette punktet møter Paulus eit innvikla problem, ettersom argumenta hans synest å dra i to motstridande retningar.¹⁰² Etter den eine logikken forsvarar Paulus Guds rettferd ved at Guds vreide er uttrykk for rettferdig dom, slik han skriv i kapittel 1 og 2. (1) Gud er rettferdig når han dømmer Israel. Dette verkar underleg i møte med Paulus sin andre logikk

⁹⁶ Jewett (2007): 247-248

⁹⁷ Dunn (1988): 141

⁹⁸ Sandnes (2018): 109

⁹⁹ Cranfield (1975): 184; Dunn (1988): 134; Moo (2018): 197

¹⁰⁰ Moo (2018): 199-200

¹⁰¹ Dunn (1988): 141-142

¹⁰² Ibid

for å forsvare Guds rettferd, nemleg den nåderike stadfestinga av at Gud uansett vert veranda tru Israel, trass deira manglande tru og utruskap. Ingenting kan annullere denne truskapen. (2) Gud er rettferdig når han tilgjev Israel. I spørsmålet om korleis Paulus forsvargar premissen om Guds rettferd, er denne utfordringa svært interessant. Paulus har sett seg i ein posisjon der han må fasthelde både påstand (1) og (2), sjølv om desse går imot kvarandre. Paulus gjer ingen forsøk her i 3:1-8 på å løyse denne knuten. Det vil bli sentralt i denne avhandlinga, der eg kronologisk arbeider med Romarbrevet, å utforske om Paulus seinare tilbyr løysingar, eller om han vert ståande ved paradokset.

2.2.2.2 Nei, korleis skal Gud elles kunne dømme verda?

Skuldingane om at Gud er urettferdig derimot, er Paulus snar til å vise bort. Apologetisk unnskylder Paulus at han i det heile har tatt desse absurde og blasfemiske orda i sin munn: *κατὰ ἄνθρωπον λέγω* («Eg talar på menneskevis», cf. 6:19).¹⁰³ At Gud er rettferdig er fundamentalt i all tidlegare teologisk tenking (Gen 18:25; Deut 32:4; Job 8:3, 34, 10ff).¹⁰⁴ Paulus har likevel følt seg tvungen til å drøfte denne tankerekka. Ikkje på grunn av at den indre logikken i posisjonen hans reknar Gud for å vere urettferdig, men fordi han ønsker å korrigere tanken om at Guds rettferd fungerer som Israel sitt frelseprivilegium.¹⁰⁵ Men korleis Paulus sine to logikkar for å forsvare Gud som rettferdig går saman, har han ikkje noko svar på. På dette stadiet av argumentasjonen sin har Paulus lite å tilby. Han lener seg derfor på dei to overtydingane ingen kan tvile på: (1) at Gud vil vere den eskatologiske dommare som dømmer rettferdig, og (2) at Gud ikkje har gjeve opp sitt føremål med Israel, men er tru trass deira utruskap.¹⁰⁶ Dette treng han verken forklare eller forsvare. Slik er det Paulus «svarar» når han stiller sitt motspørsmål: Korleis skal Gud elles kunne dømme verda? *μη γένοιτο· ἐπεὶ πῶς κρινεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμον;* («Gud forby! Korleis skulle elles Gud dømme verda?»). *μη γένοιτο·* er Paulus sin emosjonelle og sterkt avvisande respons som han flittig nyttar i Romarbrevet (3:4, 6, 31; 6:2, 15; 7:7, 13; 9:14; 11:1, 11).¹⁰⁷ Bibelomsettarar har prøvd å vidareformidle dette i ulike variantar: «Lat det ikkje skje!», «På ingen måte!», «Absolutt

¹⁰³ Cranfield(1975): 183

¹⁰⁴ Cranfield (1975): 185

¹⁰⁵ Dunn (1988): 135

¹⁰⁶ Dunn (1988): 142

¹⁰⁷ Longenecker (2016): 344

ikkje!», «Aldri!», «Sjølvsagt ikkje!» eller «Langt ifrå!». ¹⁰⁸ Omsettinga som truleg best fangar opp krafta i uttrykket er KJV sin «Gud forby!» ἐπεὶ fungerer i denne setninga elliptisk (jf. 11:6, 22) om eit tenkt tilfelle: «elles», «for visst ikkje». ¹⁰⁹ Paulus viser til dei absurde konsekvensane v.5 ville medført: ein måtte gitt opp Gud som den eskatologiske dommare.

2.2.3 3:7-8 – Undergraving av menneskeleg moral

2.2.3.1 Skal vi synde så Gud får større ære?

Skuldinga og problema i v.7 liknar det frå v.5: εἰ δὲ ᾿γαρ ᾿ ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ ἐν¹¹⁰ τῷ ἐμῷ ψεύσματι ἐπερίσσευσεν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ, τί ἔτι κἀγὼ ὡς ἀμαρτωλὸς κρίνομαι; («Og dersom Guds sanning forsterkast¹¹¹ gjennom mi løgn til hans ære, kvifor er eg også dømt som syndar?»). Er det rettferdig av Gud å straffe meg for det som fører til det gode? Det er likevel noko usikkerheit knytt til kva forhold vv.7-8 har til dei føregåande versa. ¹¹² (1) Ein kan lese versa som ein repetisjon av innvendinga i v.5: «Korleis er det rettferdig å dømme meg for løgna mi som gjev Gud ære? Og vil ikkje din idé Paulus, om at rettferd er demonstrert av utruskap, motivere til synd?». Paulus svarar så med fordømming i 8b. (2) Eller så kan ein lese vv.7-8 som ei forklaring av v.6: Gud kunne ikkje dømt verda om han var urettferdig, for då kan eg (eller kven som helst) komme med unnskyldningar overfor Gud om at «løgna mi fører til hans ære. Og endå verre, ville ikkje dette motivere til synd?». Begge desse lesingane er fult moglege. Ei bestemming av kva konjunksjon Paulus nytta (δὲ eller γαρ) ville vore hjelpsam. Dessverre gjev tekstkritikken ingen tydelege svar i dette tilfellet. ¹¹³ Fleire bibelforskarar lenar seg likevel mot lesing (1). ¹¹⁴ Bruk av 1. pronomen jf. κἀγὼ pleier å understreke ei motseiing mellom «eg» og nokon andre. ¹¹⁵ I dette tilfellet ville det peika på at *Paulus også / Paulus sjølv* ikkje er fritatt nokon straff. Men καί er truleg heller bunde til verbet κρίνομαι og vektlegg det underlege, at Gud får ære *også* i dømninga av den som synda og demonstrerte

¹⁰⁸ Cranfield (1975): 181; Dunn (1988): 132; Longenecker (2016): 344-345; Det Norske bibelselskap (2011)

¹⁰⁹ BDF§456(3)

¹¹⁰ ἐν viser her til instrumental bruk. Moo (2018): 202

¹¹¹ ἐπερίσσευσεν tyder å eksistere i overflod, å vere meir enn nok. Meiniga er klar, sjølv om omsettinga er vanskeleg. Dunn (1988): 136

¹¹² Moo (2018): 201-202

¹¹³ NA²⁷

¹¹⁴ Cranfield (1975): 185; Dunn (1988): 129; Longenecker (2016): 327; Moo (2018): 202

¹¹⁵ Moo (2018): 202

Guds ære.¹¹⁶ 1. pronomenbruken er då mest sannsynleg berre eit retorisk verkemiddel, og ikkje eit subjektsskifte som viser til Paulus personleg.

«Sanning» og «løgn» er omgrep med tydelege paktassosiasjonar.¹¹⁷ Det nye ordet Paulus inkluderer i v.7 er ære, som gjev ein meir spesifikt positiv implikasjon av Guds rettferd. Kontrasten mellom menneskeleg utruskap og guddommeleg rettferd blir utvida til også å gjelde Guds ære. Guds truskap til Israel har han etablert som skapar og paktsstiftar.¹¹⁸ Gud varetar så mennesket som skapt og paktspartnar ved å tilgje løgn og utruskap. Denne overfloda av nåde er med på å gje Gud ære. Samtidig har Paulus lagt til at Gud også er rettferdig når han dømmer sine skapningar og paktspartnarar. Paulus er på kontroversiell grunn når han byrjar å løyse opp i bindingane mellom Guds pakttruskap og mennesket sin paktslov.¹¹⁹ Dette opplevast av fleire som ein trussel mot Guds eigen moralitet, som motiverer til spottinga og skuldinga i v.8: καὶ μὴ καθὼς βλασφημούμεθα καὶ καθὼς φασὶν τινες ἡμᾶς λέγειν ὅτι ποιήσωμεν τὰ κακά, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθὰ; («Og kvifor ikkje seie slik som vi blir spotta og slik som nokon påstår at vi seier: lat oss gjere det vonde så det gode kan skje»). Konstruksjonen av v.8 er underleg med sine to førekomstar av καθὼς. Undervegs i argumentet sitt forsøker Paulus i ein slags parentes å flette inn at det faktisk er motstandarar som skuldar Paulus og hans tilhengjarar for å oppfordre til umoral.¹²⁰

2.2.3.2 Deira dom er fortent!

Truleg har også andre kristne i Roma høyrd liknande skuldingar.¹²¹ Det er ikkje usannsynleg at jødiske motstandarar rekna Paulus si lære utan lova som frelsebasis for å vere ei undergraving av moral, derav skuldinga om libertinisme.¹²² Når nåden ikkje lengre er lønning for rett livsførsel og synd ikkje fører til straff, så har ein den perfekte oppskrifta på moralsk kaos.¹²³ I sitt motsvar har Paulus bevega seg langt bort frå alt som kan minne om saklege argument i sitt utbrot: ὧν τὸ κρίμα ἔνδικόν ἐστιν («Deira dom er fortent!»). Irritasjon er ein naturleg reaksjon når nokon skuldar ein for å viske bort forskjellane mellom vondt og

¹¹⁶ Ibid

¹¹⁷ Moo (2018): 203

¹¹⁸ Dunn (1988): 136

¹¹⁹ Dunn (1988): 137

¹²⁰ Cranfield (1975): 186

¹²¹ Moo (2018): 204

¹²² Jewett (2007): 240

¹²³ Barclay (2015): 496

godt.¹²⁴ At Paulus let vere å argumentere kan også kome av at han endå ikkje kan gje svar: det er for tidleg å forklare kva han meiner med rettferd ved tru.

I Romarbrevet sin 2. seksjon kommenterer Paulus nærmare dei etiske komplikasjonane redefineringa hans av paktrusken får. 6:1 og 6:15 reiser den same absurde framstillinga av evangeliet, med liknande terminologi, men no framstilt som Paulus egne ord.¹²⁵ Sarkastisk portretterast Gud som tent av vondskap og Kristus som ein som ryddar vegen for synd. Men Paulus sitt evangelium er ingen lisens til å synde. Frigjeringa frå lova sine obligasjonar (7:1-6) set ein straks under andre obligasjonar. For det er ingen nøytral grunn i Paulus sitt kosmos.¹²⁶ Ein er anten slave under synda eller under rettferda (6:18). John Barclay har i sitt komparative arbeid med nåde i Romarbrevet og eldre gåvetradisjonar, funne interessante likskapar. Slik gáva kunne vere formidlarar av makt, obligasjon og alliansar, set også Kristi offer den truande inn i ein ny relasjon med bestemte forventningar. Evangeliet set mennesket fri frå misbruken av lova, og fornyar det så det verkeleg kan tene Guds rettferd. Her er det strenge forventningar om rett livsførsel. Slik bortviser Paulus innvendingane om at Kristus skulle fremje urettferd. Også Paulus sin nøyaktige forståing av lova er her avgjerande. Dette vil eg komme tilbake til i kapittelet «Svar: Rom 8:1-4».

2.2.4 Refleksjonar

Kva har Paulus oppnådd i argumenta sine i Rom 3:5-8? Korleis argumenterer han for å vareta Guds rettferd i sitt evangelium? I denne første seksjonen av Paulus sitt *logos protreptikos* vil han ønske å kritisere og avsløre dei falske klagepunkta andre rettar mot læra hans. Først ut i denne samanhengen er skuldinga om at Gud i sin innlemming av heidningane forsømmar sine spesielle løfte til Israel. Her korrigerer Paulus synet på Guds rettferd ved å nyansere jødane sine fordelar, og demonstrerer at privilegia aldri har betydd noko sånt som ein frelsegaranti. Eins status som jøde eller omskoren frittek ikkje frå straffa for eins syndar. Paulus sin Gud er ikkje urettferdig. Tvert imot er denne upartiske dommen eit sterkt uttrykk

¹²⁴ Dunn (1988): 137 & 143

¹²⁵ Sandnes (2018): 111-114

¹²⁶ Barclay (2015): 497-498

for rettferd. Og om nokon endå ikkje er overtydd, viser han til Sal 51:6 der han til og med endrar verbmodusen for å understreke korleis rettferda spring ut av dommen.

Men så blir det nødvendig for Paulus å avgrense sin logikk og å avvise potensielle misforståingar. Ei skulding mot Paulus sin argumentasjonen er at Guds rettferd basert på *upartisk dom* har ein negativ foranledning. Ein god Gud kan ikkje vere tent av vondskap. Så ein mekanisme der Gud får større ære jo meir utru menneska er, vil ikkje kunne forsvarast. Og så verkar det også urettferdig av ein gud å dømme for det som gav han ære. Desse vanskane freistar ein til heller å basere Guds rettferd i *partikulært truskap* til Israel, som er ein positiv foranledning. Men ein slik ein-sidedig forståing av Guds rettferd er svært lite bibelsk, og Paulus treng ikkje gjere mykje meir enn å minne om aksiomet om Gud som eskatologisk dommar. Paulus vil ikkje takast til inntekt for å formane til umoral, men vert moralspørsmålet relativisert når frelsa vert oppnådd ved tru åleine? Dette vil ikkje passe saman med Skaparen sitt omsyn om å fremje orden i kosmos. Denne kritikken kan Paulus ikkje akseptere, og han ville neppe tatt dette opp utan å forsvare evangeliet sitt slik han gjer i 6:1 og 6:15, og seinare i 8:1-4 som vil skal sjå. Her kontrar han til gjengjeld med at rettferdiggjering ved tru forpliktar og gjer mennesket i stand til å leve moralsk, endå meir enn det lova maktar.

Trass redefineringa av jødiske privilegium, er ei fullstendig oppløysing av Israel sin spesielle posisjon og Guds truskap ikkje eit alternativ. Paulus held fast på betydninga av paktsfellesskapet. Guds rettferd kjem også til uttrykk gjennom Guds nåderike truskap overfor sine paktpartnerar, trass deira utruskap. Det er «langt ifrå!» slik at menneskeleg utruskap opphevar Guds truskap (3:4), slik Paulus kan misforståast. Paulus argumenterer her for to vidt forskjellige uttrykk av rettferd, om ikkje også motstridande. Etter den eine logikken er Gud rettferdig når han straffar Israel, og etter den andre er Gud rettferdig når han tilgjev Israel. På dette punktet gjev Paulus ingen hint for korleis han foreinar desse logikkane, noko som svekker argumentasjonen hans.

2.3 Svar: Rom 3:21-26 – Paulus sin presentasjon av Guds rettferd

Rom 3:5-8 reiste fleire spørsmål relatert til Guds rettferd: Stadfestar urettferd Guds rettferd? (v.5), forsterkar falskheit Guds sanning og ære? (v.7) og kjem godt frå vondt? (v.8). Alle desse spørsmåla er strukturert likt og vil røve Guds rett til å dømme.¹²⁷ Grunnleggande i dei alle er at ondskap og synd blir tenarar til å forsterke det gode, og det som er godt avhenger av menneskeleg ondskap. I dette vil det ikkje vere nokon basis for å dømme rettferdig. No i 3:21-26 vert store delar av Paulus sitt føregåande argument i 1:18-3:30 med få ord summert opp, vidareført og får sitt klimaks: Frå byrjinga med «Guds rettferd» (1:17; 3:5) openberra «utanom lova» (3:20), og fram til Gud som upartisk (2:6-16) og konseptet om universell synd (1:18-3:20).¹²⁸ Paulus vil vise korleis nåden åleine set mennesket i rett forhold til Gud, og avskaffar alle konsept om kulturell eller etnisk overlegenheit. Paulus kjem her innom tema som Gud som upartisk, nådens pris og utsetting av straff, som alle er relevante for spørsmålet om Guds rettferd. Perikopen kan delast inn i fire delar:¹²⁹

- Innleiing: v.21 relaterer og plasserer Gud si openberring i forhold til GT/HB.
- Gud som upartisk: v.22-23 uttrykker korleis alle menneske er like syndige, og at dei slik har like stor eller liten tilgang til Gud si rettferd.
- Nådens pris: v.24-25a viser kjelda til Gud si rettferd i den nåderike forsyninga av Kristus Jesus som soningsoffer – ei stadfesting av Gud som rettferdig.
- Utsetting av straff: v.25b-26 demonstrerer korleis ikkje berre mennesket vert rettferdiggjort ved offeret, men at også Gud i handlinga viser seg rettferdig – ei rasjonell forklaring av Gud som rettferdig.

Eg vil no undersøke på kva måte vv.21-26 bidrar til å vareta premisen om Guds rettferd i Paulus sitt evangelium, både i lys av skuldingane løfta i vv.5-8 og på eigne bein.

¹²⁷ Sandnes (2018): 96

¹²⁸ Jewett (2007): 271

¹²⁹ Moo (2018): 239

2.3.1 Innleiing

Νὺν δὲ («Men no») i v.21 viser ikkje berre til ein logisk overgang mellom 1:18-3:20 og 3:21-26, men også eit temporalt skifte mellom to tidsepokar.¹³⁰ Skiftet går mellom den eldre epoken som var prega av synda sitt herredøme. Den nye skapte Gud gjennom sin innгриpen ved Kristi død og oppstode, for å oppløyse den førre. δικαιοσύνη θεοῦ er i denne konteksten å forstå som ein subjektsgenitiv om Guds dynamiske aktivitet i evangeliet.¹³¹ Gud bryt inn for å etablere «rett». Rettferda har no blitt πεφανέρωται («openberra») i historia gjennom Kristus, og dette χωρὶς νόμου («utanom lova»). Dette «utan om lova» har ført til mange negative tolkingar av lova sin posisjon i Paulus sin teologi. Men som ein kan sjå, så heng frasen saman med πεφανέρωται om måten Gud har valt å openberre seg, og ikkje med δικαιοσύνη θεοῦ om prosessen der mennesket rettferdiggerast.¹³² Hensikta er altså ikkje å sette opp ei motsetning mellom «eit feilslått jødisk konsept om lovrettferdigheit» med korrigeringa i Νὺν δὲ, som for å demonstrere nåden sin sentrale plass. Dette ville vore ei grov misslesing av Romarbrevet.¹³³ «Det nye perspektivet» i Paulusforskinga har overtydande vist at i kjernen av den jødiske identiteten ligg forståinga av Gud si nåderike og kjærlege utveljing av folket sitt, Israel, totalt utan omsyn til verd eller tidlegare handlingar.¹³⁴ Guds utveljing har prioritet før lova, og det er Gud åleine som etablerte og som fastheld relasjonen mellom seg og mennesket gjennom sin truskap.¹³⁵ Paulus brukar dessutan store delar av brevet (3:27-31; 4:15; 5:13, 20; 6:14; og særleg kap. 7) på å skildre samanhengen mellom ein kontinuitet og diskontinuitet i frelseshistoria mellom lov og tru som frelseveg. Kontinuitet demonstrerer Paulus i at lova og profetane μαρτυροῦμένη («vitnar») om Guds rettferd (cf. Rom 1:2). Dette er å seie at løftet om Guds frelsande kraft for alle nasjonar alt er til stades i GT/HB.¹³⁶ Guds eskatologiske frelse i Kristus er framleis eit uttrykk for Guds pakttruskap.

Grunnlaget er no lagt for ein presentasjon av Guds rettferd som framleis står i relasjon til lova og paktsløfta. Som rettferdig dommar vil Gud framleis måtte handle i samsvar med pakta sine bestemmingar slik han har lova truskap. Samstundes er Guds rettferd blitt

¹³⁰ Cranfield (1975): 201; Moo (2018): 241

¹³¹ Jewett (2007): 272

¹³² Jewett (2007): 274

¹³³ Cranfield (1975): 201

¹³⁴ Westerholm (2004): 250

¹³⁵ Dunn (1988): 139; Sanders (1992): 262-278

¹³⁶ Hays (1996): 159

openberra utanom lova i den forstand at det introduserast ein ny frelseveg som for mennesket ikkje startar i lova.¹³⁷ Denne nye vegen er, som Paulus i sitt argument vil vise, framleis rettferdig, slik den spring ut av Gud sin ikkje-diskriminerande nåde.

2.3.2 Guds som upartisk

οὐ γάρ ἐστιν διαστολή («for her er det ingen skilnad») tek opp eit av Paulus sine hovudargument i Romarbrevet: jødar og heidningar står på likefot framfor den guddommelege domsstolen.¹³⁸ Bibeleksegetar har forsøkt med konsept som «Gods ethical incorruptibility» og monoteisme (3:30), og at det er κατὰ ἀλήθειαν («etter sanninga») at Gud fell sin dom (2:2), for å forklare på kva bakgrunn Paulus kan komme med ein så dramatisk påstand som at Guds utvalde Israel og ulydige heidningar no har lik tilgang til rettferdiggjering. Jouette M. Bassler meiner likevel at alt dette er underordna sider av kva Paulus sjølv uttrykker i 2:11: Det er ingen favorisering hos Gud. Gud vel ikkje nokon over andre, for alle har synda (cf. 3:9) og manglar¹³⁹ Gud sin ære¹⁴⁰ (v.23). πάντες står til partisippet δικαιούμενοι (v.24a), og viser at verken nokon kristen gruppe eller Paulus sjølv er unntatt denne generaliseringa.¹⁴¹ Det tidlegare poenget om at Gud er upartisk i dommen, vert no i 3:21-26 spegla i at det også gjeld for nåden – også Guds nåde er upartisk.¹⁴² Fråvære av favorisering bygger ei logisk bru mellom påstandane «alle har synda og kome til kort av Guds ære» (v.23) og at guddommeleg nåde er tilgjengeleg for *alle* som trur (v.22a). Nåden er tilgjengeleg for alle som har del i πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ («Jesu Kristi tru/trufastheit»). På same måte som med δικαιοσύνη θεοῦ er det her eit spørsmål om det er tale om ein subjektsgenitiv eller objektsgenitiv, ettersom πίστεως kan omsettast både som tru og trufastheit. Men objektsgenitiv gjev best meinig slik at v.22 fungerer som ei presisering av Guds rettferd i v.21 – rettferda kjem

¹³⁷ I delkapittelet «Svar: Rom 8:1-4» skal vi sjå at truande si oppfyljing av lova framleis er ein viktig føresetnad for premissen om Guds rettferd.

¹³⁸ Bassler (1984): 43

¹³⁹ ὑστεροῦνται er ein komparativ term om anten å vere underlegen «normalt nivå» eller andre. BAGD 849

¹⁴⁰ Viser truleg til den delen av Gud si ære som mennesket etter jødisk tanke kan ta del i. Menneska hadde denne statusen før det falt frå, men Gud vil ved historia sin eskatologiske ende restaurere dette forholdet. Cranfield (1975): 203-204

¹⁴¹ Jewett (2007): 279

¹⁴² Bassler (1984): 54-55

gjennom trua på Kristus.¹⁴³ Paulus gjer dessutan aldri Jesus til tydeleg subjekt for verbet πιστεύω (noko han ofte gjer med menneske) – heller ikkje i kap. 4 der dette ville vore passande.¹⁴⁴ Paulus fjernar altså både gruppetilhøyrse og lova som føresetnadar for nåden. Dette fjernar ikkje Gud si rettferd, for på same vis som i dommen, er Gud rettferdig når han upartisk deler ut nåde.

2.3.3 Nådens pris

I v.24 brukar Paulus δικαιούμενοι («vi er rettferdiggjort») i passiv om Guds nåderike reversering og nyskaping av mennesket sin fallne tilstand.¹⁴⁵ Her har mennesket ingenting å bidra med, slik Paulus hamrar det inn tre gonger: i sin nåde (χάριτι) gjeven gratis (δωρεάν) ved forsoninga (ἀπολυτρόσεως) i Kristus. Å gjere rettferdig tyder ikkje «berre i etisk forstand» eller «å behandle som rettferdig» (trass i å likevel ikkje vere rettferdig), men å *erklære* rettferdig.¹⁴⁶ Rettferdigginginga fører til ei fritaking frå alle tiltalepunkta som synda har produsert. Dette er ingen juridisk fiksjon, for då ville Gud som rettferdig dommar verte mistenkeleggjort. Er det verkeleg behov for ein dommar når synda ikkje plagar Gud meir enn at han kan skyve det under teppet? Og korleis skulle mennesket handla utifrå dette? Dersom Gud si frelsehandling ikkje er eit alvorleg oppgjer med synda og den syndige, vil mennesket si verdigheit og moralske evne bli fullstendig øydelagt.¹⁴⁷ Eit kvart konsept om «billig nåde» vil ha denne slagsida. Men nåden er ikkje billig for Paulus. Nåden er gjeven διὰ τῆς ἀπολυτρόσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ («gjennom Jesu Kristi forsoning»). λύτρον, som Paulus brukar her, ber med seg tydinga «løysepenge».¹⁴⁸ I sekulær tyding kunne dette nyttast om å kjøpe tilbake familiemedlem frå slaveri og kjøpe deira fridom. Dette var ikkje ukjend i den romerske verda. I GT/HB er λύτρον brukt om Gud si utfriing av Israel frå Egypt og Babylon. Uttrykket er også brukt om Gud si frigjering av sitt folk i den eskatologiske framtida, og då frå all vondskap.¹⁴⁹ I tillegg til betalingsmiddel vert Kristus omtala som ἰλαστήριον

¹⁴³ Jewett (2007): 275

¹⁴⁴ Cranfield (1975): 203; Dunn (1988): 166-167; Longenecker (2016): 409; Moo (2018): 244-245

¹⁴⁵ Jewett (2007): 281-282

¹⁴⁶ Longenecker (2016): 420-422

¹⁴⁷ Cranfield (1975): 201

¹⁴⁸ Cranfield (1975): 206; Dunn (1988): 169

¹⁴⁹ Longenecker (2016): 423

(«soningsstaden» / «nådesetet») i v.25. Kristi offer vert sett inn i rammene av GT/HB sine beretningar om Forsoningsdagen (cf. Lev 16).¹⁵⁰ Årleg gjekk øvstepresten inn i det aller heilagaste i Tempelet og skvatt blod på paktkista for å forsonne Gud og folket. Paulus skifter no ut paktkista med Jesus som Gud sin nye forsoningsveg for folket, og blodet har blitt Jesu eige. Dette er vederlaget den rettferdige dommen, etter lova sine bestemningar, krev for all menneskeleg synd. Jesu død er utføringa av rettferda, augneblinken for ei forsoning som ikkje utset, men tek det avgjerande oppgjeret med synda.¹⁵¹

Å tale om ein pris for nåde kan verke underleg, slik nåde i dag gjerne definerast (perfeksjonerast) som fullstendig gratis og som ei ikkje-sirkulær handling.¹⁵² «Det er inga gåve om det følgjer med ei rekning». Men på den andre sida har vi sett at det må vere eit rom for å gå i rekneskap med menneskeleg synd, for ikkje å bli råka av slagsidene ved eit «billig nåde»-konsept. Slik Barclay overtydande skildrar Paulus sitt syn på nåden, *er* den gratis i den forstand at han er fullstendig ikkje-kongruent: utan føresetnad om menneskelege gjerningar (4:4-5; 11:6).¹⁵³ Guds handling i Kristus er ettertrykkeleg ikkje ei oppreising eller ei betaling til dei rettferdige, men rettferdiggjering av syndarar (3:23-24; 4:4-8; 5:6-8, 12-21). Men nåden *er ikkje* gratis i den forstand at synda trivialiserast, at Gud berre er frelsar og ikkje dommar.¹⁵⁴ For som James Denney skriv, “There can be no gospel unless there is such a thing as a righteousness of God for the ungodly. But just as little can there be any gospel unless the integrity of God’s character be maintained”.¹⁵⁵ Der «ufortent og av hans nåde» skildrar modusen i rettferdiggjeringa i v.24, så er «gjennom Jesu Kristi forsoning» prisen som mogeleggjorde dette.¹⁵⁶ Både Gud sin kjærleik og vreide møtast i forsoninga, og ingen av desse aspekta kan underleggast det andre. I dette møtet kan Paulus tale om ei rettferdig dom og ei ikkje-diskriminerande frelse som er open for πάντας τοὺς πιστεύοντας.

¹⁵⁰ Dunn (1988): 170-171; Moo (2018): 252-257

¹⁵¹ Barclay (2015): 476

¹⁵² Barclay (2015): 113

¹⁵³ Barclay: (2015): 72 & 426

¹⁵⁴ Barclay (2015): 465

¹⁵⁵ Denney (1951): 98

¹⁵⁶ Moo (2018): 250-251

2.3.4 Utsetting av straff

Etter jødisk tanke, kan Gud utsette å straffe synd fram til den eskatologiske dommen.¹⁵⁷ Elles ville store deler av menneskeheita alt gått under. Paulus er inne i denne tematikken når han skriv om τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἀμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ («I sin tilbakehalden-heit, let Gud tidlegare utførte synder gå ustraffa hen») i vv.25b-26a. Men å vere tilbakehalden har ikkje nødvendigvis berre positive assosiasjonar, slik til dømes Jes 63:15; 64:10-12 skuldar Gud for å vere *inaktiv* og for *mangel* av handling på vegne av sitt folk – klagar over Guds fråverande intervensjon mot heidningane sine syndige handlingar mot Israel.¹⁵⁸ Ei akkumulering av synd, nærmast til brestepunktet (cf. 2:5), synest å gje lita meining i seg sjølv. Men, vil Paulus argumentere, har dette ei hensikt slik Kristus no vart sett fram som soningsoffer, for å ἐνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ («demonstrere hans, Guds, rettferd») fordi Gud tidlegare har latt synder passere.¹⁵⁹ Guds rettferd vil bli stilt synleg for heile verda (cf. Sal 50:6; 97:6), slik at endå fleire kan komme til tru.¹⁶⁰

προγεγονότων ἀμαρτημάτων, forklarar Wolfgang Kraus, refererer til synd i omfattande forstand: all synda utført før Kristi offer og som ikkje er under tempelkulten sitt område.¹⁶¹ Gud har lenge vore overberande med synda til nasjonane utanfor Israel sine etniske grensar. Men διὰ («fordi»)¹⁶² Gud endå ikkje har tatt eit oppgjær med synda, trengst det ein ny forsoningsveg som har plass til alle verdas menneske. Tempelet i Jerusalem restituerte Israel si rettferd, men lèt andre stå utanfor i skam.¹⁶³ Derfor overtek Kristus no staden til tempelet, og gjennom hans død kan alle som har tru (v.22) bli rettferdige og få del i Guds ære igjen (v.23). Ære-skam-mekanismen vert slik snudd på hovudet. Jødar og heidningar får lik tilgang til forsoning, men dette betyr ikkje at tilgjeving åleine er den totale summen av Jesu verk på krossen. πάρεσιν skildrar berre den perioden der Gud avstår frå vreide, og må ikkje mistolkast som ein term for frelse.¹⁶⁴ πάρεσιν har «å utsette straff» som tyding – ikkje «å tilgje». Om dette var Paulus si hensikt kunne han heller brukt ord som

¹⁵⁷ Cranfield (1975): 212; Dunn (1988): 174

¹⁵⁸ Jewett (2007): 291

¹⁵⁹ Moo (2018): 258

¹⁶⁰ Dette poenget understreker Paulus endå tydelegare i kap. 9-11.

¹⁶¹ Kraus (1991): 104-108

¹⁶² Vanleg kausativ tyding. BDF §222; BAGD 181

¹⁶³ Kraus (1991): 233-234

¹⁶⁴ Kraus (1991): 148

ἰλάσκομαι (vere nådefull / unnskylde), καλύπτω (dekke over) eller ἐξαλείφω (vaske ut).¹⁶⁵ Som vist er Kristi død som det rettferdige offeret lova kravde, avgjerande. Gud sitt tolmod kan derfor ikkje tolkast einstydande med nåde. Det tolmodet gjorde, var å gje ikkje-israelittiske syndarar tid til å få tilgang til den nye forsoningsvegen i trua på Kristus, samt at Guds rettferd i den perioden vart varetatt, ettersom Gud ikkje då kan skuldast for inaktivitet og fråvær av fullverdig oppgjer med syndarane.

Vidare i v.26 nemnast det endå ei hensikt ved synleggjeringa av Kristi offer: πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ («for å demonstrere rettferda si»). Ernst Käsemann foreslår her ei lesing der v.26 korrigerer v.25.¹⁶⁶ Han les v.24-26a som ei feilaktig jøde-kristen forståing av Guds rettferd tolka som pakttruskar eksklusivt. Paulus siterer dette før han i v.26 utvidar forståinga av Guds rettferd til å gjelde Guds truskar til sjølve skaparverket. Det er mogleg Paulus her siterer ein anna tekst, men han uttrykker ingen stader sin usemje. Käsemann sin posisjon mister også viktigheita av Jesu død som eit offer. Paulus varetar kontinuiteten til paktløfta, slik Jesu død ikkje berre var eit uttrykk for Guds kjærleik, men også var offeret som svara til pakta sine bestemningar. Paulus sitt evangelium handlar om tru på den Kristus som har oppfylt pakta sine krav. Jesu død fullendar og opnar pakta for heidningane, utan å miste paktsløftet. Det er derfor betre å lese hensiktssetninga i v.26 som parallell til den av v.25: Ved det same offeret vert Gud si eiga rettferd varetatt, også i den nye epoke av frelse når Gud rettferdiggjjer dei som trur på Kristus.¹⁶⁷

Siste delen av v.26 kan koplast på v.25 på to ulike måtar. Anten er meininga å uttrykke eit resultat, «Gud set fram Kristus som forsoning slik at han sjølv skal vere rettferdig og rettferdiggjjeraren av dei som trur på Kristus», eller for å utdjupe kva som vart sagt, «for å demonstrere rettferda si ved å vise at han er rettferdig og rettferdiggjjeraren av dei som trur på Kristus». Moo argumenterer for den siste lesinga, sidan denne betre varetar samspelet mellom τῷ νῦν καιρῷ og δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.¹⁶⁸ Her vil v.25 og v.26 begge uttrykke ein demonstrasjon, og begge leddsetningane vil modifisere προέθετο om Gud som set fram Kristus. I v.25 kunne Gud på denne måten vareta rettferda si i fortida då han utsette å straffe

¹⁶⁵ Dunn (1988): 173-174

¹⁶⁶ Dunn (1988): 175; Moo (2018): 261

¹⁶⁷ Moo (2018): 262-263

¹⁶⁸ Ibid.

synd. V.26 viser korleis Gud i denne nye tida er rettferdig når han frelsar dei som trur på Kristus. $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\nu\tau\alpha$ kunne ha blitt omsett rett fram «rettferdig *og* rettferdiggjere», eller instrumentalt «rettferdig *gjennom* å rettferdiggjere». Men ein konkessiv omsetting, «rettferdig *til og med / også* i rettferdigginga», gjev best meining i denne framstillinga av ulike tidsepokar: Gud er rettferdig slik v.25-26 demonstrerer, sjølv om Gud handlar slik som i v.21-22 ved rettferdiggjere syndige, fordi forsyninga av Kristi offer fullstendig tilfredsstillar krava av Guds upartiske rettferd.

2.3.5 Refleksjonar

Paulus vidarefører poengteringa av den upartiske Gud for å vise rettferdigheita i evangeliet sitt. I motseiing til v.5-8 som i hovudsak dreia seg om Guds dom, er fokuset i v.21-26 på nåden og frelse. Heller ikkje her er det nokon skilnad mellom menneske, slik alle har synda. Ingen kan vise til eit spesielt forhold til Gud som skulle rettferdiggjere nokon særbehandling. Også introduksjonen av Kristus som ny, allment tilgjengeleg frelseveg i den nye tida, illustrerer det same fråværet av favorisering. Understrekinga av at Gud er konsekvent i desse to vidt forskjellige aktivitetane, dom og frelse, styrkjer truverdet. Men spørsmålet om korleis Paulus skal foreine dei motstridande logikkane, at straff og tilgjeving like fullt eksemplifiserer Guds rettferd, er framleis uløyst.

Men noko anna viktig som Paulus gjer i 3:21-26 er å relatere den nye frelsevegen til lova. Tolkinga av Kristus som eit offer samsvarar med pakta sine bestemningar og krav. Nåden er inga trivialisering av synd, men Gud som tek på seg dommen. Grunnlaget for dom er altså det same både i den eldre epoken under synda sitt herredøme og den nye der Gud oppløyser synda si makt – synd vil bli behandla. Det er med andre ord ingen brot med pakta eller grunnlag for å kalle Gud urettferdig.

Der skuldingane i vv.5-8 forsøkte å avdekke svakheitene i Paulus sitt evangelium ved å vise til at Gud blir avhengig av vondskap for å gjere godt, så uttrykker Paulus i v.21-26 sin eigen framstilling av evangeliet: Guds nåde og rettferdigging av truande er åleine eit resultat av Guds eigen forsyning av Kristi offer. Det stemmer at Paulus forkynnar ein nåde

som er større enn all synd (cf. 5:20), men det er på ingen måte slik, som den blasfemiske skuldinga påstår (v.8), at nåden vert auka av synda.¹⁶⁹ Som Barclay heilt riktig påpeikar, “The gift does not start from a state of equilibrium, nor does it return to a state of status quo.”¹⁷⁰ Slik nåden i Kristi offer alltid vil overstige synda, eliminerer det eit tenkt positivt føremål i å auke synd. V.21-26 med sitt fokus på frelse, kommer ikkje inn på domstemaet og nokon eventuell ekstra ære Gud får av å føre rettssak. Men kva gjeld menneskeleg moral, impliserer Paulus i v.21-26 eit stort alvor. Guds eigen son sitt liv er den prisen som måtte til for å betale for mennesket si synd. Dette bør ikkje misforståast er ei umyndiggjering av mennesket som moralske vesen som gjer handlingane deira irrelevante. Trass i avvisingane av synd som Guds tener, så avskriv ikkje Paulus i 3:21-26 at Gud *kan* bruke vondt til godt. Jewett peika på korleis skam-ære-mekanismar vert snudd på hovudet i oppreisinga av Kristus etter hans skamfulle død, og korleis mennesket skal få ære heller enn å forfølge dødfødt statusjag i lova. Syndarar har, ved Guds overberande utsetting av straff, bidratt i demonstreringa av Guds rettferd (v.25). Dette vil Paulus seinare greie ut i 11:30-32 om Guds hensikt med ulydige heidningar og jødar og håpet om alle si frelse.

¹⁶⁹ Sandnes (2018): 111

¹⁷⁰ Barclay (2015): 495-497

3 Retorisk analyse av Guds rettferd i Rom 9-11

I 9:14 reiser Paulus igjen, i ein diatribe, den falske konklusjonen, «Er det urettferd hos Gud?», slik han gjorde i 3:5. Likskapane mellom setningane er slående, og det verker svært sannsynleg at Paulus har ei tilsikta kopling her. Spørsmålet vert då korleis desse tekstane utdjupar kvarandre, og kva betydning spørsmålet om Guds påståtte urettferd har i denne nye konteksten? Diskuterer Paulus den same eller ei ny innvending mot evangeliet sitt? Fleire har rekna Rom 9-11 som ein ekskurs der Paulus, på grunn av sin jødiske bakgrunn, involverer seg i spørsmåla om Israel sin skjebne, men at dette ikkje har nokon indre samanheng til resten av brevet sitt argument.¹⁷¹ Men saka er at ei rekke spørsmål frå kapittel 1-8 ikkje er fullstendig handtert før dei vert behandla i 9-11. Deriblant spørsmålet om Guds utvalde (8:33) og problematikken knytt til dei to motstridande logikkane av Guds rettferd i straff og frelse frå 3:1-8 – som vil vere svært relevant for å forstå korleis Paulus forsvarar premisen om Guds rettferd i evangeliet sitt.

Paulus si bekymring for sine jødiske ἀδελφός («brør») og συγγενής («landsmenn»)¹⁷² strekker seg gjennom heile brevet (1:4; 3:2, 21; 9:6).¹⁷³ Nokon har forsøkt å tone ned jødar som adressatar i kapittel 9-11, for å innpasse kapitla betre med si for- og ettergrense. Men dette er feilslått, slik Magnus Zetterholm skriv: “Accordingly, Romans is predominantly about the condition of *“the nations”*. This hardly accounts for Romans 9-11. If Paul’s theology did not apply to the Jews, why is Paul then troubled by the issues addressed in 9-11?”¹⁷⁴ Evangeliet kan altså ikkje forståast utan sin relasjon til Isreal, Guds utvalde folk. Evangeliet dreiar seg stadig om Guds Son av Davids ætt κατὰ σάρκα (1:1-4).¹⁷⁵ Jødar er ein essensiell del av konteksten her, samstundes som konteksten ikkje er avgrensa til å berre gjelde dei. Hovudspørsmålet i kapitla er ikkje «Kva vil skje med jødane?», men om Guds ord har slege feil (9:6a).¹⁷⁶ Forstått slik er det tydeleg at Rom 9-11 vert ein viktig del av heile brevet, og ikkje berre innanfor sine eigne rammer. La oss no sjå korleis Paulus diskuterer Guds rettferd i denne seksjonen av brevet sitt.

¹⁷¹ Cranfield (1979): 445; Moo (2018): 609

¹⁷² BAGD (2000): 950

¹⁷³ Dunn (1988): 519

¹⁷⁴ Zetterholm (2016): 55

¹⁷⁵ Cranfield (1979): 445-446

¹⁷⁶ Moo (2018): 571

3.1 Form

3.1.1 Struktur

Kapittel 9-11 kan strukturast på følgjande måte:¹⁷⁷

9:1-11:36 Guds rettferds triumf i evangeliet sin misjon til Israel og heidningar

9:1-5 Introduksjon

9:6-29 Tese og demonstrering av Guds utveljing som rettferdig

9:30-10:21 Israel mislukkast i å underordne seg Guds rettferd

11:1-24 Israel sin status og formålet med deira avsporing

11:25-36 Mysteriet om global frelse og hymne til Gud

Som vi har sett kan Romarbrevet på eit makroplan sjangerbestemast som eit *logoi protreptikos*. Denne forma var ei eldre diakronisk form for retorikk, både skriftleg og munnleg, brukt av ulike gresk-romerske talarar, men også av somme jødar under Hellenismen, for å formidle sine budskap om irettesetting og formaning.¹⁷⁸ Sjangeren har vanlegvis ein treledda struktur i (1) ein negativ seksjon der eins motstandar vert kritisert, (2) ein positiv seksjon der ein forklarar sanninga, og til slutt (3) ein formanande seksjon der lesar vert oppfordra til å implementere dette i sitt liv. Longenecker fordelar Rom 1:18-4:25, 5:1-8:39 og 12:1-15:13 som desse tre seksjonane. Paulus skil seg så noko frå standardoppbygginga slik kapittel 9-11 er kilt imellom 2. og 3. seksjon i argumentet. Kapitla er nært knytt til 8:33 der Paulus for første gong introduserer ἐκλεκτῶν θεοῦ (Guds utvalde). I kontrast til slik omgrepet elles er brukt i GT/HB, omtalar det ikkje her jødar eksklusivt, men også Kristustruande heidningar.¹⁷⁹ Paulus må då forklare relasjonen mellom desse to fellesskapa av «Guds utvalde», for blant både jødar og jødekrystne fann truleg fleire omtalen av heidningar som utvalde for å vere støytande. Truleg fann også nokon heidningar Paulus si formulering underleg. Dette, samt dei ubehandla spørsmåla frå 3:1-8, krev ei meir utførleg forklaring før Paulus kan gå over til seksjon 3.

¹⁷⁷ Jewett (2007): 556-557, 589, 607, 623, 636, 652, 671, 696 & 715

¹⁷⁸ Longenecker (2016): 768-769

¹⁷⁹ Ibid

Forklaringa i 9:1-11:36 er tydeleg éin samanhengande del av brevet, slik 9:1-5 gjev teksten ein definert start og 11:33-36 ein slutt, som omkransar tesen i 9:6 (Har Guds ord slege feil?).¹⁸⁰ Kapittel 9-11 sin indre struktur kan settast opp på følgande måte:¹⁸¹

- 9:1-5: Innleiing
- 9:6-29: Guds løfte gjevne til ein rest
- 9:30-10:21 Israel sin aktuelle situasjon av utru vis-à-vis heidningar sin situasjon av tru.
- 11:1-11:32 Gangen i Guds frelsehistorie med rest av jødar og heidningar, og håp om alle jødar si frelse
- 11:33-11:36 Avslutting

3.1.2 Sjanger: Restteologi

I kapittel 9-11 verkar Paulus å trekke på jødisk restteologi og retorikk.¹⁸² I engelsk språk kan ein skilje ein «remnant» ifrå «the rest». På norsk vert det uoversiktleg å tale om ein rest ifrå resten. Eg vel derfor å innføre eit omgrepsspar i «resten» som er att etter Guds dom og «dei andre» som ikkje er att. Paulus impliserer desse skilja i redefininga av Israel (ikkje alle israelittar er del av det verkelege Israel, og ikkje alle Abrahams etterkommarar er Abraham sine barn, 9:6-7), og eksplisitt når han nemner ὑπόλειμμα («rest») i sitatet av Jes 10:22 i Rom 9:27, og λείμμα i Rom 11:5. Restteologi er godt etablert i GT/HB, og Paulus kunne også valt å sitere Amos, som skriv at berre ein rest (3:12; 5:15) av Israel vil unngå øydelegging, at også blant Edom og andre nabonasjonar (8:12) vil nokon ta imot Guds løfte til Abraham, og Gud vil til slutt frelse dei i Israel som vender tilbake til han (8:11).¹⁸³ Eller til Joel som skildrar Herrens dag (1:15; 2:1, 11-13) der Gud vil la naturkatastrofar og invasjonar råke Israel på grunn av deira synd, men ein rest vil han vareta (2:28-32), og etter dette vil Gud på ny etablere Juda sin posisjon i Israel (3:1). Hovudtendensane i jødisk restteologi slik det kjem fram av GT/HB, kan presenterast etter følgjande 10-punktsliste:¹⁸⁴

¹⁸⁰ Dunn (1988): 518

¹⁸¹ Longenecker (2016): 777

¹⁸² Longenecker (2016): 777

¹⁸³ Longenecker (2016): 806-807

¹⁸⁴ Longenecker (2016): 769-770

1. λείμμα («resten») er suverent etablert av Gud.
2. Resten kan vere liten, men er også førestilt i sin storleik.
3. Resten eksisterer både i notid og framtid.
4. Konseptet er relatert til Guds utveljing av Israel.
5. Og som regel assosiert med Sion, Jerusalem.
6. Medan Gud suverent etablerer resten, vil på den andre sida dei utvalde respondere i tru og truskap.
7. Resten stammar ikkje berre frå Israel, men også frå heidningane.
8. Heidningresten kan bestå av proselyttar eller misjonsobjekt.
9. Samlinga av denne resten er ikkje Gud sitt endelege mål, men den framtidige forsoninga og frelsa av Israel.
10. Likeins den tette relasjonen mellom Guds utvalde og resten, vil det vere tett relasjon mellom resten og Guds lova Messias.

Restteologi er i endring og det varierer i korleis kjenneteikna opptrer i ulike kontekstar. Det er ikkje eit perfekt samsvar mellom lista og måten Paulus i Romarbrevet snakkar om ein rest av Israel, men likskapane er svært store. Paulus er noko særeigen i den forstand at han synest å konstruere ein «kristen» variant av restteologi: Utveljinga av λείμμα kan ikkje forklarast som eit isolert konsept om ein utveljande Gud eller eit utvalt menneske, men det må begynne konkret med erkjenninga av Jesus Kristus som både den utveljande Gud og det utvalde mennesket.¹⁸⁵ Karl Barth kunne ikkje understreke nok korleis utveljing ikkje er ei blanding av nåde og forkasting, men at Guds frie nåde i Jesus Kristus har gjort seg til syndig menneske og syndig menneske til seg sjølv, tatt på seg forkastinga og valt mennesket. “The election of grace is the sum of the Gospel”.¹⁸⁶ Som vi snart skal sjå, stemmer dette godt overeins med Paulus sitt syn på utveljing som nåde.

¹⁸⁵ Cranfield (1979): 449

¹⁸⁶ Barth (1957): 94

3.2 Retorisk-eksegetisk analyse av Rom 9:14-23

9:14 og 11:1 løftar opp same problematikk som vart drøfta i Rom 3, både i spørsmål om Guds truskap (kva fordel har jøden? Er Gud trufast til sitt løfte?) og i meir forensiske problem (kva har Gud å klaga nokon for når utveljinga berre skjer etter Guds frie vilje?). I v.4 vert oppramsinga av jødiske fordelar frå 3:2 fullført.¹⁸⁷ $\pi\iota\sigma\tau$ -orda i 3:2-3 samsvarar også med dei nye spørsmåla om Guds truskap. Det er tydelege parallellar mellom omtalen av «Guds ord» i 3:2 og i 9:6. Alle desse likskapane gjer det naturleg å tale om intertekstuelle band mellom tekstane. Som vi såg i gjennomgangen av 3:5-8, så stod det att fleire uløyste problem. Paulus synest å vere klar over problema sjølv, slik det i 9:6 og 9:1-2 kjem fram at dette er utfordrande spørsmål. Eg vil no undersøke korleis argumenta vert styrkte og vidareutvikla i denne perikopen. Likskapar er viktige, men også ulikskapar i argumenta vil vere interessante her.

3.2.1 Forgrene: Har Guds ord slege feil?

Igjen kan ein seie at spørsmålet om Guds urettferd først startar i ein diskusjon om Guds truskap mot Israel. Frå denne bakgrunnen vert så dei forensiske spørsmåla introdusert. Bakgrunnen er gitt ved at Israel, som var lova frelse, nekta å vedkjenne fullendinga av løfta, medan heidningar, som tidlegare var ekskludert frå pakta, omfamna han som løfta hadde blitt realisert ved (9:30-31). 3:3 uttrykte liknande undring over kvifor ikkje Guds ord førte til tru hos jødane, sidan det er Gud som i sin nåde etablerte og opprettheld relasjonen sin til mennesket. Paulus svarar med at jødar si truløyse ikkje bryt Guds integritet og lovnader, og viser til kva Guds ord sjølv seier om å vere medlem av det sanne folket (11:1-2; 9:6b).¹⁸⁸ Å vere av jødisk ætt er ikkje einstyddande med å vere Guds folk.¹⁸⁹ Paulus brukar eksempelet om Isak og Ismael som begge er av Abraham si $\sigma\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha$ («ætt»), men ikkje begge er $\tau\acute{\epsilon}\kappa\nu\alpha$ ¹⁹⁰ («barn») av Abraham (9:7-9). Ismael må dra bort og berre Isak arvar velsigninga. Vidare i skildringa av Guds utveljing brukar Paulus eksempelet med tvillingane Esau og Jakob, der

¹⁸⁷ Moo (2018): 593; Sandnes (2018): 122-124

¹⁸⁸ Moo (2018): 589

¹⁸⁹ Dunn (1988): 547

¹⁹⁰ «Guds barn» omtalar hos Paulus alltid personar som høyrer til Gud og som tek del i frelsa (Rom 8:16, 17, 21; Ef 5:1; Fil 2:5). Moo (2018): 597

Gud vel den sistefødde som arving av løfta (9:10-13). Her kan verken moderskap, religiøsitet, gjerningar, eller menneskeleg skikk om den førstefødde sine rettar, skilje dei to ufødde frå kvarande.¹⁹¹ Her kjem det endå tydelegare fram at Gud er suveren i utveljinga. Slik det var med patriarkane er det då også i Paulus si samtid? For om det å vere av jødisk ætt *var* synonymt med å vere Guds folk, ville Paulus strevd med å forklare kvifor nokre av hans landsmenn ikkje tok imot Kristus. Men når ikkje alle er Guds barn, kan Gud heller ikkje skuldast for å vere utru mot desse. Differensieringa av «fysiske jødar» og «sanne jødar» utgjer i beste fall ei delløysing på spørsmåla knytt til Guds truskap, først presentert i 3:1-3. Restteologien sine lange tradisjonar gjev Paulus støtte på dette punktet. Men framleis står det att spørsmål om Gud er rettferdig viss utveljinga ikkje tek omsyn til nokon menneskeleg føresetnad (9:14), og om korleis Gud så kan straffe mennesket når det ikkje har nokon innverknad (9:19) – spørsmål om Guds rettferd.

3.2.2 9:14-18 – Guds utveljing er urettferdig

3.2.2.1 Er ikkje utveljing utan omsyn til menneskeleg innverknad tyrannisk?

vv.9:14-18 tek opp spørsmålet om suveren utveljing i seg sjølv, trugar premissen om Guds rettferd. Paulus er tilbake i diatribe-sjangeren når han drøftar dette, og nyttar ei 3-replikksutveksling slik han fleire gonger har gjort (3:1-8; 6:1, 10; 7:7): ein falsk konklusjon om Guds rettferd vert ytra, før Paulus nektande svarar «μη γένοιτο», etterfølgt av to skriftlege bevis (9:15-17) og så ein sann konklusjon (9:18).¹⁹² Det retoriske spørsmålet, μη ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ; («er det urettferd hos Gud?») skil seg frå det i 3:5 med at substantivet urettferd er brukt i staden for adjektivet. Slik unngår skuldinga å angripe Guds karakter som sann og pakttru, men stiller heller spørsmål til om Gud er rettferdig i utveljinga si.¹⁹³ Igjen er det relevant å spørje kven det er som står bak spørsmåla i diatriben. Tematikken omhandlar igjen jødar, men kapittel 9-11 er i sin heilskap retta mot heidningkristne.¹⁹⁴ «No talar eg til dykk som er av heidningætt» (11:13). Kapitla speglar på mange måtar kapittel 2-3. Der jødar vart kritisert for sin overdrivne sjølvtilitt i sin status som utvald, blir no dei romerske

¹⁹¹ Moo (2018): 599

¹⁹² Cranfield (1979): 481

¹⁹³ Jewett (2007): 581

¹⁹⁴ Grindheim (2005): 136

adressatane åtvare om ikkje å vere hovmodige (11:17-24) overfor dei av Paulus sine jødiske søsken som ikkje har vendt om til Kristus (9:1-5). Den emosjonelle omtalen i opningsversa har tydeleg sitt føremål i å vekke sympati for desse jødane.¹⁹⁵ At Paulus også no flittig nyttar «Israelittar» i staden for «jøde», anerkjenner dei som rettmessige Guds paktsfolk og utvalde.¹⁹⁶ Pipa har her fått ein annan lyd. Innvendingane i 9:14 og 9:19 er likevel mest naturleg å spore til jødiske personar slik som i kapittel 3, men rammene er ganske så forskjellige.

Tilbake til problemet om utveljing. Om rettfærd er temaet i Romarbrevet (1:17) og kjernen i det menneskelege opprøret mot Gud er forstått som urettfærd (1:18, 29; 2:8; 3:5), så vil å innrømme ei einaste urettfærdig handling hos Gud velte heile Paulus sitt argumentet.¹⁹⁷ Urettferd forstått som manglande sanning eller paktutruskap er sjølvstakt katastrofalt. Men det er også urettferd forstått som ei enkelt «urett» handling, slik det risikerer å undergrave hensikta med guddommeleg utveljing til frelse som rettfærdig. Sjølv om Paulus har illustrert korleis Gud tidlegare har valt mellom Jakob og Esau, så er det rom for kritikk. Mange i Paulus si samtid vil ha hatt eit behov for å rasjonalisere Guds val på eit eller anna vis for at nåden ikkje skal verke tilfeldig eller urettfærdig.¹⁹⁸ I den gresk-romerske verda var det klart at ein måtte velje med omhug kven ein gav gåver, for om mottakaren ikkje kunne yte noko form for gjengjeld, ville relasjonen i form av gåveutveksling bryte saman. I tillegg vil den manglande vurderinga av mottakarar svekke verdien til gåva, gjere ho upersonleg. Ei slik gåveutdeling kan vel ikkje Gud stå for?

3.2.2.2 Gud viser miskunn til den Gud vil

Etter nektinga siterer Paulus Exod 33:19 om korleis Gud er fri til å vere nådefull mot kven Gud ønsker. Vidare fører Paulus eit parallelt, negativt bevis i sitatet av Exod 9:16, om Faraosom eit eksempel på ein som ikkje underkastar seg Gud, men som likevel tener Guds frelsesplan. Ordbruken i Rom 9:17 skil seg på fleire punkt frå LXX, blant anna i at Paulus brukar det aktive εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε («for dette føremålet reiste eg deg opp») i staden for det passive καὶ ἐνεκεν τούτου διετηρήθης («og for dette føremålet har du blitt

¹⁹⁵ Jewett (2007): 556

¹⁹⁶ Dunn (1988): 460-461; Jewett (2007): 562

¹⁹⁷ Ibid.

¹⁹⁸ Barclay (2015): 47, 72 & 531

varetatt»).¹⁹⁹ Paulus sin versjon ligg nærmare MT slik Gud sin intensjon tydelegare vert understreka. Endringa får også fram Paulus sitt poeng om Gud sin suverenitet: Gud har δύναμίν («makt») til å forherde Faraos sitt hjarte så utfriinga av Egypt skal bli endå meir spektakulær og Guds namn får endå større ære.²⁰⁰ Denne makta, som er nemnd om evangeliet i 1:16b, 20, er inga ukvalifisert makt (makt for makta si skuld), men ei makt retta mot utfriinga av Guds folk. At YHWH forherda Faraos sitt hjarte er gjennomgåande i Exodus (4:21; 7:3; 9:12; 10:1, 20, 27; 11:10; 14:8) saman med at Faraos forherda sitt eige hjarte (7:13, 12, 22; 8:15, 19, 32; 9:7, 34, 35).²⁰¹ Faraos er sett i ein situasjon han verken kan komme seg ut av eller endre med bruk av fri vilje, ettersom YHWH er den endelege årsaka for forherdinga. Dodd kritiserer Paulus si skildring her for å vere mangelfull, sidan Gud vil handle uetisk.²⁰² Men som Jewett svarar, er ikkje Paulus si hensikt her å føre ein slik uetisk determinisme til sitt logiske ytterpunkt og presse sine tilhøyrarar til å godta Gud utveljing som absolutt suveren.²⁰³ Paulus har ein endå meir kontroversiell påstand å komme med, nemleg at det berre er Guds nåde som ligg bak utveljinga (11:6). I eit konsept av utveljing basert på Kristus som den utveljande Gud og det utvalde menneske, er nåden verken triviell, tilfeldig utdelt, eller ei kosteleg gåve berre til dei som verkeleg fortener ho.²⁰⁴ Nåden i Kristus er den mest kosteleg gåva, som Guds kjærleik gjeven med den djupaste omtanke, til mottakarar som på tidspunktet ikkje har noko som kvalifiserer dei som verdige mottakarar (cf. Rom 5:5-11). Ingen er verdige (3:9; 11:17-24). Likevel er Guds nåde fri til å frelse dei han ønsker, utan å kunne skuldast for å vere urettferdig. «Utvald og «ikkje-utvald» er ikkje to likeverdige storleikar, for den eine er ufortent og den andre fortent.²⁰⁵

¹⁹⁹ Cranfield (1979): 486-487; Dunn (1988): 554-555; Jewett (2007): 584; Moo (2018): 615

²⁰⁰ Jos 2:10 fortel om heidningars kjennskap til Exodus-forteljinga og korleis dette verka positivt for misjon.

²⁰¹ Jewett (2007): 585; Moo (2018): 616-617

²⁰² Dodd (1932): 157-158

²⁰³ Jewett (2007): 586

²⁰⁴ Barclay (2015): 450 & 478

²⁰⁵ Moo (2018): 619

3.2.3 9:19-23 – Utveljing fjernar grunnlaget for rettferdig dom

3.2.3.1 Kan Gud rettferdig straffe dei Gud vel bort?

I 9:19 introduserer Paulus endå ei innvending mot evangeliet sitt: Dersom det er slik at det berre er Guds frie nåde som skil dei utvalde og forherda frå kvarandre, korleis kan Gud straffe dei som ikkje kan noko for at dei ikkje vart valt? Spørsmålet har kvass brodd, slik fråvær av menneskeleg ansvar for handling trugar å undergrave Guds posisjon til å gje ein rettferdig dom.²⁰⁶ I staden verkar det som at evangeliet om ikkje-kondisjonale utveljing gjer Gud sjølv skuldig menneskeleg vondskap og motvilje.

3.2.3.2 Frelse er dommen sitt føremål

Ein kunne tenke seg at Paulus no tok eit steg tilbake og reduserte problematikken ved å skildre frelsa som eit samarbeid der menneskeleg fridom får større plass – til dømes meir i tråd med fariseisk tankegang. Derimot står Paulus på sitt og forsterkar problemet når han introduserer GT/HB-metaforar²⁰⁷ som skildrar pottemakeren sin rett til å lage krukker til både fin og simplare bruk (9:20-24). Diskusjonen om dommaren Gud vert også ein diskusjon om skaparen Gud.²⁰⁸ Her er det viktig å seie noko om kva Paulus ikkje gjer. Paulus gjev i kapittel 9-11 inga logisk forklaring på spenninga mellom Guds suverenitet og menneskeleg fridom.²⁰⁹ Han verkar nøgd med å halde fram begge konseptane utan å foreine dei. “[Paul] will not be sidetracked into the problem of reconciling an undeserved divine election / rejection and a deserved judgment” og “Paul has no intention of engaging in a debate about election and judgment (far less about predestination and free will)”.²¹⁰ Longenecker gjer eit forsøk på å formulere kva Paulus kunne ha svart dersom han nytta filosofiske omgrep.²¹¹ Det er truleg korrekt at Paulus ville ha tilskrive skulda for synd til menneske (slik Israel får skulda for sin eigen motvilje i 9:30-10:21). Men når Longenecker spekulativt forklarar nåden med Guds forkunnskap om individets framtidige val, beveger han seg langt unna teksten, og synest å gløyme understrekinga av Guds ikkje-kondisjonale nåde elles i brevet. Men kva svarar så Paulus til problemet han har løfta opp?

²⁰⁶ Longenecker (2016): 821; Moo (2018): 610-627

²⁰⁷ (Job 10:9; Ps 2:9; Jes 29:16; 41:25; 45:9; 64:8; Jer 18:1-12; Vis 15.7-17; Ekkl 27:5; 33:13; 38:29-30).

²⁰⁸ Dunn (1988): 564

²⁰⁹ Moo (2018): 621

²¹⁰ Dunn (1988): 566-567

²¹¹ Longenecker (2016): 821

Tydeleg er det at Paulus ikkje vik tilbake på punktet om Guds suverenitet, slik han talar om σκεύη ὀργῆς («krukker under vreiden») til σκεύη ἐλέους («krukker under nåden»). Pottetakarmetaforen uttrykker hensikt med skaping, og Paulus trekker fram tre hensikter med σκεύη ὀργῆς i relasjon til sitt μακροθυμία («tolmod») i 9:22-23:²¹²

- Guds tolmod og utsetting av den endelege dom (2:5) over σκεύη ὀργῆς har gjort at Gud gjennom historia sin gang kan demonstrere sin vreide over synd (1:18).
- Gud utset vreiden så tidsrommet for omvendning og nåde vert så stort som mogleg (Exod 34:6), og så heidningane kan bli frelse ved Kristus (3:25-26).
- σκεύη ὀργῆς gjer det tydeleg for σκεύη ἐλέους at det er av Guds nåde dei har fått sin posisjon, og ikkje gjennom sine egne gjerningar.

Også dommen er for Paulus omringa av nåden på alle kantar.²¹³ Til spørsmålet om det er riktig å dømme «ein Faraos», svarar ikkje Paulus her meir detaljert enn å vise til at nåde er dommen sitt føremål. Dei forherda er heller ikkje å forstå som ein fastsett kategori, Gud kan endre sitt forhold til dei. Og ser ein kapittel 9 i lys av 10-11, så kan ein finne grunnlag for å påstå at å «endre» absolutt er eit nøkkelord i Paulus sitt evangelium.

3.2.4 Kapittel 9 i lys av 10-11: Guds utveljing som reversering

Sigurd Grindheim har som sin hypotese at Guds utveljing alltid demonstrerer ei reversering av verdier.²¹⁴ Grindheim finn hos Paulus eit retorisk mønster i «taking away and giving back», som regelmessig dukkar opp i kapittel 9-11:

- Israel vinn ikkje rettferd ved å jage *lova* (9:31). *Pakta* frelsar Israel (11:27).
- Israel mistar sin status som *kalla* (9:7, 12). Men Guds *kall* viser seg å vere irreversibelt (11:29).
- Ikkje alle jødar er del av *Israel* (9:6). Heile *Israel* skal bli frelst (11:26).
- Israel mistar sin tryggleik i Guds *nåde* (9:18). Også no skal dei få miskunn. Gud vil *miskunna* seg over alle (11:31-32).

²¹² Cranfield (1979): 497; Jewett (2007): 595-596

²¹³ Cranfield (1979): 448

²¹⁴ Grindheim (2005): 140-142

Mange av GT/HB-tekstane Paulus siterer (Gen 25:23 i 9:12, Mal 1:2 i 9:13, Hos 2:25 i 9:25 og Hos 2:1 i 9:26), viser også til ei reversering.²¹⁵ Hosea skildrar korleis Guds utveljing kallar ein til å verte det motsette av kva ein var før utveljinga. Dei som ikkje er Guds folk, vart det. Utveljing får her overtonar frå skapingsterminologi, slik Guds inkongruente nåde kjem til uttrykk i Guds skaping *ex nihilo*.²¹⁶ Guds val er overraskande slik det er gjort på trass av fortene. Dei som søker Gud fann han ikkje, men for dei som ikkje leita lét Gud seg finne (Jes 65:1). Når Israel mistar sine privilegium og vert «den mindre», «den ikkje elska,» «ikkje mitt folk» og «avkutta», så er ho i perfekt posisjon til å bli valt.²¹⁷ Gjennom denne retoriske tour de force, kjem logikken om Guds val som omfamnar motsetningane og manifesterer ei reversering av verdiar fram. I kapittel 1-3 kom Guds rettferd til syne gjennom inkorporeringa av heidningane. I 9-11 vert det motstridande Israel inkludert – også dette utifrå Guds upartiske framferd.²¹⁸

Men kvar skal ein plassere Guds dom i forhold til denne reverseringa, og kva med spørsmåla om Guds urettferd? Guds kall og utveljing har både ei positiv og negativ side.²¹⁹ Ein viktig del av Paulus sitt argument er at frelse og dom er nært bunde saman. Den første føreset den siste, slik løftet er ein negasjon av dommen.²²⁰ Restteologi skildrar, trass i den nærståande dommen, eit håp. Jes 1:26-31 set ord på ei slik reinsing av Israel gjennom omvending. Paulus teiknar i Romarbrevet eit liknande bilete, slik han understrekar dommen sin kreative funksjon: det endelege målet er å endre *σκεύη ὀργῆς* til *σκεύη ἐλέους* (cf. 9:23; 11:11, 26-32).²²¹ Dette er eit avgjerande punkt i argumentet. Forstått slik er det ingen skilnad på frelse og dom når det gjeld Israel. Det er gjennom dommen at heile Israel vil verte frelst. Israel si forherding (11:7, 25) under Guds dom skapar det punktet i historia då Guds nåde har størst effekt.²²² Israel skulle vere eit lys for heidningane (Jes 49:6), men har så langt berre gjeve mørke (Rom 2:19).²²³ Deira forsoningshistoriske funksjon kom altså ikkje til uttrykk gjennom glorifisering og av perfekt pakttroskap, men gjennom (foreløpig) audmjuking. Dei

²¹⁵ Grindheim (2005): 149 & 157

²¹⁶ Barclay (2015): 455

²¹⁷ Grindheim (2005): 144 & 161

²¹⁸ Bassler (1984): 56

²¹⁹ Dunn (1988): 537

²²⁰ Grindheim (2005): 142

²²¹ Grindheim (2005): 138-139; Jewett (2007): 596

²²² Grindheim (2005): 162-168

²²³ Wright (1996): 148

som strittar imot Guds vilje og som framleis er att utanfor, vil til slutt etterlikne dei innanfor og søke Gud. Då vil Israel i sin heilskap verte frelste. Dette er den vegen til frelse Paulus kjenner, frå død til liv gjennom Guds nåde (cf. Rom 6).²²⁴

3.2.5 Refleksjonar

I gjennomgangen av 3:5 møtte vi på ei motsetning mellom to logikkar som Paulus skildra, nemleg at Guds rettferd kjem til syne både ved straff og i nådefull tilgjeving. I kapittel 9-11 er forholdet mellom dom og frelse igjen svært aktuelt, slik desse liknar kategoriane ikkje-utvald og utvald. Kvar ligg rettferda i å dømme og frelse delar av det same Israel, å kalle nokon til frelse og andre ikkje? Paulus har tidlegare understreka, i 3:5-8, 3:21-26 og nyleg ved å referere til Esau og Jakob, at Gud i begge situasjonar handlar upartisk. Men ville ikkje det vore like rettferdig og upartisk å velje alle eller ingen? Er det her grunnlag til å kritisere utveljingshandlinga som urettferdig (9:14)? Men dersom det ikkje er nokon skilnad mellom Guds dom og Guds frelse i Paulus sitt argument, slik Grindheim les det, opnar dette uansett for ei heilt ny vurdering av 3:5.²²⁵ Dersom nåden er dommen sitt siktemål, og at Guds nådige vilje vil reversere sine motstandarar til sitt folk, så har dei motstridande logikkane endeleg blitt foreina. Trass i om nokon får moglegheita til å tru Kristus til ulike tidspunkt i frelseshistoria, så varierer ikkje Guds nådige blick frå den eine til den andre syndaren.

Ei slik tolking av global frelse (cf. 11:25-36) viser ein uendeleg nådefull og god Gud. Og som ein stusseleg teologistudent skulle eg gjerne lagt frå meg pennen her, og deltatt i lovsongen Paulus forfattar. Men så har eg framleis ei problemstilling som har eit særleg fokus på Guds rettferd og den forensiske dom. Og det står att minst eitt spørsmål: kva skjer med dei forensiske aspekta i ein dom som får nåden og det gode som sitt siktemål? For å svare på dette, vil eg basere meg på kva Paulus skriv i 8:1-4.

²²⁴ Barclay (2018): 496

²²⁵ Grindheim (2005): 139

3.3 Svar: Rom 8:1-4

Argumentet i kapittel 9-11 forsøker å vise at Gud ikkje er urettferdig i si utveljing, i den forstand at Gud er upartisk og at også dommen sitt mål er frelse. Dette kan ein seie frå eit teosentrisk perspektiv. I dette siste underkapittelet vil eg stille eit meir antroposentrisk spørsmål om Guds rettferd relatert til rettferdigginginga av mennesket – for dette har også innverknad på premissen om ein rettferdig Gud. I 3:21-26 vart «billig nåde» avvist, slik Kristus er det mest dyrebare offeret. Dette demonstrerer Paulus blant anna i 5:12-21 der han stiller Kristi offer opp mot Adam si «ursynd», og viser kor enorm vektforskjell det er mellom desse – korleis nåden i all tid vil «outweigh» synda, for å låne eit engelsk uttrykk.²²⁶ Løysepengane er betalt (3:24) forensisk sett, også for framtida. I dette ligg det blant anna at den eskatologiske dommen og eins juridiske orskurd, har vorte framskunda til det presente, til den augneblinken ein trur på Jesus Kristus.²²⁷ Men utifrå denne framstillinga, så er det framleis moglege spørsmål å rette mot Paulus sitt evangelium. Når Guds forensiske rettferd og pakta skal vareta orden i kosmos og mellom menneske, korleis lever menneska i tida etter at dei har fått sin orskurd i det presente? Frelse si betyding for menneske har enn så lenge i denne avhandlinga berre vorte omtala som tilgjeving og som endring av status. Men kva med mennesket sine etiske sider? Er det rett å betale nokon sin kausjon berre for at dei kan gjere urett igjen? Første gongen eg drøfta spørsmålet om dei to logikkane kring at Gud er rettferdig, både når Gud dømmar og frelser, så var det innvendingane om dommen som vart behandla («Ein urettferdig dommar kan ikkje dømme»). Men dette er ikkje den einaste utfordringa i 3:5-8. Dunn hevdar at det klåraste tiltalepunktet mot Gud ikkje er at Gud dømmar, men at Gud har vore «urettferdig» tru mot sin utru paktpartner.²²⁸

Denne typen innvending om å vere urettferdig tru, løftar Paulus mest tydeleg i 3:8 og i oppfølginga i 6:1 og 6:15. I denne andre seksjonen av brevet utdjupar han korleis han forstår det nye menneskelivet og verknadane av å vende seg til Kristus.²²⁹

5:1-8:39 Livet i Kristus erstattar søken etter status i lova

5:1-21 Ny kjelde til ære og Kristi nåde som overgår Adams synd

²²⁶ Barclay (2015): 494-496

²²⁷ Moo (2016): 248

²²⁸ Dunn (1988): 140-142

²²⁹ Jewett (2007): 347, 372, 393-394, 414-415, 445, 458, 507 & 534

6:1-23 Synda sin død og oppstoda og livet under Kristus

6:1-14 Skal vi synde så nåden vert større?

6:15-23 Skal vi synde sidan vi er under nåden og ikkje lova?

7:1-25 Fridom frå lova, og lova sin moralske funksjon og effekt

8:1-39 Kosmisk kamp mellom kjøtet og Anden, og lova si funksjon for dei kristne

8:1-4 Kristi frigjering av kristne til å oppfylle lova

Eg vil her fokusere på Rom 8:1-4, ettersom denne perikopen også drøftar lova si funksjon for dei kristne. I v.1 presenterer Paulus det som kan reknast som ein tese: Dei truande er fritatt frå dommen.²³⁰ Dette argumenterer han så for i v.2-4 ved å vise korleis Kristus frigjer dei truande til å oppfylle lova gjennom Anden. Kva meiner Paulus med å oppfylle lova og kva for ei lov? Er denne oppfyllinga grunnlaget for ei rettferdig fritaking frå dom? Og kva rolle får Kristus og nåden i alt dette? Desse spørsmåla vil eg prøve å seie noko om i dette avsnittet.

3.3.1 Oppfyller det som lova krev?

I 8:4 står det ἵνα τὸ δίκαιωμα τοῦ νόμου πληρωθῆ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα («For at lovas krav skulle oppfyllest blant oss²³¹, vi som ikkje handlar etter kjøtet, men etter Anden»). I denne enkle leddsetninga er det fleire svært interessante formuleringar. Først er det påfallande at Paulus, når han skal uttrykk kva formål Gud har med å sende sonen sin, brukar dik-terminologi og ikkje til dømes «lovboda». Omgrepet kan omsettast som rettferdig forskrift, rettferd eller krav, med referanse anten til ei handling kravd av lova eller ei rettferd kravd av lova.²³² Den nærmaste parallelle bruken i Romarbrevet, er i 1:32 og 2:26 når Paulus skildrar heidningar. Det er her eksplisitt at partikulære påbod som omskjering her ikkje er del av δίκαιωμα, men derimot noko heidningen kan respondere på.²³³ Det er også interessant korleis Paulus har valt eintalsform. Cranfield meiner dette viser til ei forståing av at “the law’s requirements are essentially a unity.”²³⁴ Ei slik bestemt form av rettferd som omhandlar heile den mosaiske lova i sin

²³⁰ Jewett (2009): 478

²³¹ ἐν ἡμῖν kan lesast anten instrumentalt, «ved oss», eller lokativisk, «i oss» / «blant oss». Moo (2015): 505-506

²³² Moo (2018): 504

²³³ Dunn (1988): 423

²³⁴ Cranfield (1975): 384

heilskap, er ikkje uvanleg i LXX.²³⁵ Mot denne bakgrunnen vert den mest rimelege omsettinga «krav».

Vidare har vi spørsmålet om νόμος. Innleiingsvis i kapittelet viser Paulus til ein distinksjon mellom «lova til synda og døden» og «Andens lov» (v.2). Andens lov er frigjerande. Paulus knyt her diskusjonen tilbake til kva som blei sagt i 7:1-6 om fridom frå lova sine krav, før denne tankerekka blei avbrote av 7:7-25.²³⁶ Men korleis skal ein forstå Paulus sin bruk av νόμος i denne samanhengen? Dette er det ein del usemje rundt, særleg rundt korleis νόμος τοῦ πνεύματος skal forståast i relasjon til den mosaiske lova.²³⁷ Det vert sett opp ein kontrast mellom Anden og bokstaven (7:6; 2:29), men er dette å forstå som eit brot eller ei korrigering av lova? Ein kan nemleg både tenke seg at (1) den mosaiske lova har ein tosidig rolle.²³⁸ I kontekst av kjøtet vert ho misforstått som berre ei rekke reglar og vert eit instrument for synda som leiar til døden (7:5, 7-13). Men ved Anden erfarer ein lova i si sanne form, som eit kall til tru og instrument for rettferda som leiar til liv (7:10). Anden sitt bidrag er då å forstå som ei hindring mot misbruk av lova. Eller så kan ein tenke seg at lova ikkje er den mosaiske, men at (2) νόμος i begge tilfella i figurativ tyding refererer til ein bindande autoritet og kraft. Moo meiner at den første posisjonen ikkje er å føretrekke, sidan det er gjennomgåande i Romarbrevet at den mosaiske lova stadig vert plassert på motsett side av Anden, rettferd og liv.²³⁹ Som 8:3 klårt talar, så er ikkje lova si svakheit møtt av ei styrking av lova, men med Guds nådefulle handling i Kristus. Det kan dessutan verke motstridande at dei som ved trua er sett fri frå lova skulle vere med å oppfylle den mosaiske lova.

Wright på si side, meiner derimot at νόμος refererer til den jødiske lova gjennom heile brevet, også i dei tekstane som omtalar heidningar si lovoppfylling (2:26-29; 3:27; 8:4-9; 10:4-11).²⁴⁰ Støtte for denne påstanden finn han særleg i Rom 2. Kapittelet er nemleg å rekne som ein sentral del av Paulus sin bodskap om rettferdiggjeringa, og ikkje, slik «Big picture

²³⁵ Jewett (2009): 485; Moo (2018) 504-505

²³⁶ Jewett (2009): 479; Sandnes (2020): 156

²³⁷ Cranfield (1975): 376; Longenecker (2018): 269; Moo (2018): 496 står for ei skiljing av Andens lov og den mosaiske. Medan Dunn (1988) 423; Jewett (2009): 213; Wright (1996): 148 meiner Andens lov er i kontinuitet med den mosaiske.

²³⁸ Moo (2018): 496-498

²³⁹ Ibid.

²⁴⁰ Wright (1996): 138-139

exegesis» ofte har oversett og stempla det som, eit kapittel berre om universell synd.²⁴¹ I tilknytning til dette involverer Wright seg i endå ein stor debatt: Kven er heidningen som gjer lova i 2:14, og korleis er dette å foreine med biletet av alle menneske under synda (3:9)? Cranfield listar opp heile ti ulike tolkingsvariantar som vert drøfta i forskinga.²⁴² Er dette eit ikkje-paulinsk sitat, er Paulus inkonsekvent, er desse versa på sida av hovudargumentet, skildrar det ein hypotetisk situasjon der evangeliet ikkje har kome endå, eller talar Paulus faktisk om konverterte heidningar? Dette er berre nokre av dei spørsmåla som splittar forskingsmiljøet. Wright si løysing på alle desse problema, er å knyte heidningen tettare saman med kva som står i 2:27.²⁴³ Der majoriteten av omsettarar av 2:14 les ἐκ φύσεως («av natur») saman med τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν («gjer lova»), ser Wright at φύσις, slik som i 2:27, bør verte plassert saman med ἡ ἀκροβυστία («den som er omskoren av natur»). Altså at φύσις skildrar identiteten deira heller enn gjerningane deira.²⁴⁴ Dei som av natur eller av fødsel ikkje er jøde eller omskoren, gjer likevel lova slik ho er skrive på hjarta deira. Paulus lenar seg her særleg på Jer 31:31ff, i tillegg til Esek 36:26ff og Deut 30:11-14. Desse tekstane fortel om ei ny pakt som er i hjarta til menneska og der lova vil verte oppfylt. Det lova krev er skrive på hjartet til desse heidningane (2:15). “I find it next to impossible that Paul could have written the phrase, with it’s overtones of Jeremiah’s new covenant promise, simply to refer to pagans who happen by accident to share some of Israel’s moral teaching. More likely by a million miles that he is hinting quietly, and proleptically, at what he will say far more fully later: that Gentile Christians belong within the new covenant”, konkluderer Wright.²⁴⁵

Er det dette som skjer i 8:1-4? Dunn meiner i så fall at desse versa absolutt er konsistent med resten av Romarbrevet sine forsøk på å demonstrere kontinuitet i Guds tilsikta hensikt med menneska si oppfylting av lova gjennom Anden.²⁴⁶ Lova er då ikkje å forstå som den restriktive forma i rettferdige påbod. Bruken av πληρωθῆναι («bli oppfylt») ville då vere upassande, slik erfaring viser at ingen innfrir desse forventingane. Dunn tolkar nemleg den livsførselen som vert kravd som først oppnåeleg i den eskatologiske framtida, slik Paulus skildrar oppfyllinga ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα («blant oss

²⁴¹ Barclay (2015): 465-466; Wright (1996): 131

²⁴² Cranfield (1975): 151-153

²⁴³ Wright (1996):144-148

²⁴⁴ Jewett (2009): 214

²⁴⁵ Wright (1996): 147-148

²⁴⁶ Dunn (1988): 423-424; Jewett (2009) 485

som ikkje lever etter kjøtet, men etter Anden»). Paulus har riktig nok tidlegare påpeika at det hos mennesket ikkje er noko nøytral felt mellom synd og rettferd (6:18), og mange bibelforskarar meiner derfor at det ikkje er rom for nokon antropologisk dualisme og at Paulus her går langt i å definere kristne som fullstendig fri frå synda si makt.²⁴⁷ Dunn ser denne overgangen i eigarskapsantitesen i 6:18 og endringa av livsorientering som foreløpig berre ein «omvendingsimitasjon».²⁴⁸ Mennesket kan ikkje seiast å oppfylle eit kvart av den mosaiske lova sine påbod. Men tolkar ein heller lova som dei essensielle krava som ligg bak dei enkelte av påboda, kan ein finne ein kontinuitet.²⁴⁹ Utifrå denne dels korte drøftinga eg har presentert her, meiner eg Dunn og Wright har dei mest overtydande argumenta. Eg aksepterer ein kontinuitet mellom ein tidlegare og ny bruk av lova, jamfør Paulus sine referansar til Jer 31. Dette vil ha betydning særleg for Guds truskap, men også spørsmåla om Guds rettferdige utveljing. La oss no sjå kva implikasjonar dette får for mitt spørsmål om Gud gjer rett når Gud er tru mot utru menneske.

3.3.2 Livsførsel kongruent med Guds rettferdige dom

Også Barclay meiner kapittel 2 ikkje berre handlar om synd, og at dei lovlydige heidningane slett ikkje er hypotetiske.²⁵⁰ Klarer ein å sjå det evige livet (2:7) som vert gitt til dei som gjer det gode, for Paulus både er “an incongruous gift (6:23) *and* the fitting completion of a life of good work (2:6-7), we will have solved a conundrum that renders the early chapters of Roman’s greatest stumbling blocks.”²⁵¹ På den eine sida døydde Kristus verken som lønn for rettferd eller som utveljing av verdige. Kristus døydde for dei uverdige, så dei kunne verte rettferdiggjort (3:22-23; 4:4-5; 4:13-22).²⁵² Men på den andre sida, i det eskatologiske perspektivet, skildrar Paulus Guds vreide og det evige livet i relasjon til gjerningar (2:1-16). Å kombinere desse to sidene verkar paradoksalt: Paulus perfektionerer nåden som ei inkongruent gåve *utan føresetnadar*, samstundes som han ser føre seg gåva som svært forpliktande i det at ho reorienterer og omvender dei ho er gjeven. Gåva er *ikkje utan*

²⁴⁷ Moo (2018): 507-508

²⁴⁸ Dunn (1988): 354

²⁴⁹ Dunn (1988): 423-424

²⁵⁰ Barclay (2015): 465-466

²⁵¹ Ibid.

²⁵² Barclay (2015): 493 & 500

føresetnadar i at det følgjer tydelege krav.²⁵³ Fridommen frå lova set ein ny dagsorden for korleis ein skal leve.²⁵⁴ Eldre hellenistiske kulturar kan her gje oss ei nyttig linse til betre å forstå Paulus, slik dei ikkje strevde med å halde saman gåvetransaksjonar som både frivillig og forpliktande. Resiprositet var i mange samanhengar rekna heilt essensiell for å vareta relasjon.²⁵⁵ Det følgjer med forventingar.

At πληρωθῆναι i 8:4 står i passiv demonstrerer noko vi ikkje kan gjere og er ikkje ein tekst om sjølvrettferdiggjering.²⁵⁶ Det er ikkje noko grunnlag for verdigheit gjennom eins gjerningar. Den «guddommelege passiven» viser til kva som er gjort for oss, slik Paulus konsekvent brukar verbet om den klimatiske og eskatologiske fullbyrdinga av lova ved Kristus. Og i denne fullbyrdinga får gjerningane igjen sin plass. Dette er, etter Barclay si meining, eit av Paulus sine mest avgjerande poeng i hans teologi: “[that] the basis of that fit, the foundation and frame of the patient good work that leads to eternal life, is an act of divine power, an incongruous gift to sinful humanity whose transformative effects will be evident at the judgment.”²⁵⁷ περιπατοῦσιν («vandre, handle, oppføre seg») refererer i klassisk gresk alltid til moralske aspekt, og Paulus nyttar flittig verbet når han omtalar truande sin kvardagslege livsførsel (cf. 6:4).²⁵⁸ Overgangen frå πληρωθῆναι til det aktive περιπατοῦσιν underbygger Barclay sitt poeng. Bevegelsen frå inkongruent til kongruent er mogeleggjort gjennom Anden sine transformative krefter som gjer mottakaren verdig gåva. I tråd med Jer 31:31ff sitt løfte om «ei ny lov», «skrive på hjartet», vil Guds krav ikkje lenger verte pålagt utanfrå som den ytre bokstav (7:6), men innanfrå ved Anden som fortrenger og erstattar mennesket som handlande subjekt.²⁵⁹ Dette betyr ikkje at den menneskelege livsførselen er det som oppfyller lova: berre Kristus har oppfylt lova, og mennesket berre i den forstand at dei får del *i Kristus*. «Det er ikkje vi som oppfyller lova sine rettferdige krav, men lova som er oppfylt i oss».²⁶⁰ Det er dette Paulus meiner når han understrekar at tru etablerer lova (3:31). Som vi har sett, vik ikkje Paulus på punktet om Gud som rettferdig dommar (3:6) eller at ein

²⁵³ Paulus perfektjonerer ikkje nåden som «Ikkje-singulær» slik tradisjonell luthersk teologi tolkar han til å gjere. Barclay (2015): 465

²⁵⁴ Sandnes (2020): 172

²⁵⁵ Barclay (2015): 16 & 48

²⁵⁶ Dunn (1988): 424; Moo (2018): 505

²⁵⁷ Barclay (2015): 88 & 473-474

²⁵⁸ Jewett (2009): 486; Moo (2018): 507

²⁵⁹ Moo (2018): 506-508

²⁶⁰ Dunn (1988): 424 og Jewett (2009): 485

vil dømmast etter sine gjerningar (2:6-11). Paulus sitt håp er at hensikta med gáva til dei uverdige er å skape verdige. Mottakarane av denne gáva er ikkje «gamle seg» moralsk forbetra, men nye skapningar laga *ex nihilo*. Gud skapar liv der det ikkje var liv (cf. 4:17; 6:7).²⁶¹ Denne forminga er inkongruent, men skapar ein eksistens og livsførsel som er kongruent med Guds rettferdige dom.

3.3.3 Refleksjonar

Slik Paulus skildrar Guds nåderike omvending av dei truande, ikkje berre som tilgjeving og endring av status, men også som ei nyskaping av menneske slik at det oppfyller lova, gjer han i stand til å forsvare Gud mot skuldningar for å undergrave av eit moralsk kosmos og for å vise urettferdig truskap. Denne argumentasjonen er styrkt av ei kontinuitet i Guds hensikt ved lova. Moo påpeikar ganske riktig at ei oppvurdering av den mosaiske lova her synest å sette Kristus i skuggen. Men også dette trur eg kan løysast, slik Sandnes tek i bruk E. P. Sanders sin distinksjon mellom perspektiva «getting in» og «staying in».²⁶² Toraen og Kristus let seg foreine når det skjer på rett vis og etter rett rekkefølge. Det er berre ved Guds nåderike intervensjon gjennom Kristus at dei truande kjem i rett relasjon til Gud (Slik det også var for jødane då dei vart utvalt som Guds folk). Det er først i tida etter dette at lova har ein funksjon ved å illustrere korleis leve som Kristustruande og vareta sin relasjon til Gud. Det er det sistnemnde perspektivet Paulus er opptatt av i Rom 8:1-4.

Gud er i «teorien» rettferdig når basisen for utveljinga av uverdige er å skape verdige. Men korleis er eigentleg desse nyskapingane i «praksis»? Vil ikkje kristne sine tidvise syndige tilbakefall undergrave dette? Paulus står ikkje for ein naiv teologi som fornektar døden eller synda sin realitet hos kristne, meiner Sandnes.²⁶³ Kor optimistisk eller pessimistisk Paulus er på vegner av trua si evne til å endre mennesket sin livsførsel, er det delte meiningar om. Men Paulus forkynner sannsynlegvis ikkje noko rein og klar lære om syndfridom.²⁶⁴ Trass i at rettferdiggingeringa har vorte framskunda til det presente ved at dei truande er bunde til Kristi død og oppstode, manglar framleis eit stadium. Den døypte kan

²⁶¹ Sandnes (2020): 155 & 165-167

²⁶² Sandnes (2020): 181-186

²⁶³ Sandnes (2020): 168 & 179-180

²⁶⁴ Dunn (1988): 423-424; Moo (2018): 506

praktisering oppstoda ved å endre sin levemåte i det presente, men oppstoda av kroppen kan først skje i det framtidige. Det er først i denne eskatologiske framtida at den kristne vil vere fullstendig kongruent med Guds rettferdige *dom*. Der kapittel 9-11 demonstrerer at Gud er rettferdig i sin dom, viser Rom 8:1-4 at Gud også har rett til å *frelse*, slik dei Gud frelser, er kongruente med den rettferdige dommen.

4 Konklusjon

I denne avhandlninga der eg forsøker å seie noko om *kvifor* og *korleis* Paulus i Romarbrevet forsvarar Guds rettferd som premiss i evangeliet sitt, og då med særleg fokus på dei forensiske aspekta av rettferd, vil eg påstå følgande: til spørsmålet om kvifor, så kan det kort fortalt forklarast med at heile Paulus si misjonsverksemd avhenger av det. Ein urettferdig Gud vil ikkje fortene tilbeding, og vil vere mindre attraktiv på ein religionsmarknad med fleire alternative oppfatningar av sanninga. Dersom det stemmer at Romarbrevet er eit *logoi protreptikos*²⁶⁵, med siktemål om å vinne tilhengjarar over til eit bestemt levesett og ei bestemt lære, så er det klart at Paulus må hevde sanningsinnhaldet i evangeliet sitt overfor sine konkurrentar – og ikkje minst overfor dei jødiske²⁶⁶ som står hans eiga lære svært nærme. Men kvifor argumentere for det alle er samde om, Guds rettferd? Behovet spring meir spesifikt ut frå at Paulus sitt evangelium har blitt skulda for å ha den implikasjonen at Gud vert urettferdig (3:8). Paulus må respondere på desse skuldingane på vegne av sine potensielle tilhengjarar i Roma. I tillegg vil han ha fordel av å fjerne potensielle misforståingar til evangeliet sitt, samt å demonstrere at læra hans endå klårare skildrar den sanne gudsforståinga. I framstillingane av dei falske konklusjonane med Gud som urettferdig, er Paulus dualistisk i praksis, slik han vekslar mellom ord frå motstandarar og sin eigne, for å uttrykke posisjonen sin.²⁶⁷

Og så til spørsmålet om korleis Paulus viser at Gud er rettferdig. Både i 3:5 og 9:14 der Paulus gjennom diatribe-sjangeren legg fram dei tilsynelatande problema i læra si, har han like før diskutert problem knytt til Guds truskap – korleis Gud i innlemminga av heidningane synest å forsømme det partikulære løftet sitt til Israel. Av dette kan ein ane korleis evangeliet vil verte behandla i nær relasjon til Guds tidlegare handlingar med Israel. Dette vil også levere førande premiss for den seinare argumentasjonen kring Guds rettferd. Paulus startar i 3:1-4 med å kritisere og korrigere ei feilaktig «jødisk» oppfatning av Guds rettferd som nærmast ein frelsegaranti og fritaking frå dommen.²⁶⁸ Paulus held fram aksiomet om den upartiske Gud og fråværet av favorisering i dommen (2:11), slik det er breitt belagt GT/HB og korrelerer med

²⁶⁵ Aune (2000): 383-385; Longenecker (2016): 400-401

²⁶⁶ Paulus såg evangeliet sitt som vidareføring av sann jødisk lære, og dette skiljet er sjølvsagt anakronistisk.

²⁶⁷ Sandnes (2018): 99

²⁶⁸ Cranfield (1975): 179; Dunn (1988): 131; Longenecker (2016): 342; Moo (2018): 192

rettferdsforståingar. Gjennom å redefinere jødiske privilegium²⁶⁹ lukkast Paulus med å lage eit rom for at heidningar kan verte del av Guds folk utan at jødane sine fordelar dermed må forkastast, samt at opninga for folkeslaga eksemplifiserer eit upartisk evangelium.

Dei neste misforståingane Paulus set seg føre å behandle, heng saman med kva han seier om rettferdiggjering ved tru. Han forkynner ei rettferd som er openberra «utanfor lova» (3:21). Syndige vert rettferdiggjort utan omsyn til deira paktlydigheit eller gjerningar. Og der synda er stor, så er nåden endå større (5:20). I 3:5-8 reisast det ein serie spørsmål som forsøker å fjerne Guds rett til å dømme, basert på at Gud, etter framstillinga til Paulus, synest å bruke vondt til å gjere godt.²⁷⁰ Korleis kan Gud dømme rettferdig, når han sjølv får ære av menneskeleg vondskap? Her svarar Paulus kortfatta med motspørsmålet «Korleis skulle Gud elles kunna dømme verda?» (3:6b). Å fjerne Gud som dommar er meir uholdbart enn tanken på at Gud får ære av å frelse eller dømme syndarar. I tillegg til denne avvisinga kan vi for det første nemne at Paulus ikkje forstår nåden i Kristi offer som berre ei utlikning av menneskeleg synd, men som nåde i fullstendig overflod (5:15).²⁷¹ Og for det andre vert den falske konklusjonen om at forkynninga til Paulus «utanfor lova» opphevar Guds omsyn for eit moralsk kosmos, tatt opp att i 6:1 og 6:15. Her kontrar Paulus med å seie at det først er etter rettferdiggjeringa og frigjeringa frå synda sitt herredøme, som leia til misbruket av lova, at mennesket kan leve rett. Dette er ein rettferdig Gud sitt verk som varetar orden i sitt skaparverk.

Eit tredje potensielt motargument i samanheng med skuldingane i 3:5-8 er Paulus sin eigen presentasjon av Guds rettferd i v.21-26. Trass i at denne perikopen ikkje er formulert som eit direkte motsvar eller del av diatribe-dialogen, så er blant anna understrekinga av Kristi forsoning som eit offer avgjerande for det større argumentet. Det enorme alvorlet i at Guds eigen son må døy for å betale (3:24) for menneska si synd, representerer ikkje ei lære som motiverer til synd. Synda vert ikkje trivialisert og mennesket vert ikkje umyndiggjort, slik handlingar har den mest alvorlege konsekvens.²⁷² Offeret demonstrerer også Guds

²⁶⁹ (1) jødar *er ikkje* på same linje som heidningar - Jødane har blant anna ein ekstraordinær fordel gjennom sin tilgang til Gud sine ord (3:2). Men (2) jødar og heidningar *er* på same linje – i den tyding at fordelane ikkje gjev unntak frå Guds dom (3:9).

²⁷⁰ Sandnes (2018): 96

²⁷¹ Barclay (2015): 495-497

²⁷² Ibid.

rettferdige dom over synda, i tråd med paktsløfta.²⁷³ Denne kontinuiteten er viktig. Sjølv om Gud har introdusert ein ny frelseveg gjennom tru, så kan han ikkje skuldast for å bryte sine paktsløfte og for å dømme annleis.

Så langt i argumentet sitt har Paulus hevda at Guds rettferd kjem til uttrykk gjennom upartisk dom, der alle vil stå til rekneskap for sine handlingar, uavhengig av gruppetilhøyrse og andre menneskelege faktorar. Også kjem rettferda til uttrykk gjennom rettferdiggjeringa av syndarar, slik Gud er tru sitt paktfellesskap med Israel, men no heller ikkje ekskluderer heidningar. Dette har eg peika på som to vidt motstridande logikkar for å vareta premissen om Guds rettferd – Rettferd basert på straff og tilgjeving. Dersom Paulus ikkje skulle makte å få desse to logikkane til å spele på lag, så vil det svekke truverdet i argumentet hans. Men eg meiner svar er å finne i Rom 9-11, der Paulus diskuterer liknande problematikk relatert til kategoriane «utvald» og «ikkje-utvald». I 9:14 skuldast Gud for å vere despotisk og urettferdig, slik Gud i Paulus sitt evangelium fullstendig suverent vel, utan menneskeleg moglegheit for innverknad, nokon til frelse og andre ikkje.²⁷⁴ Her introduserte eg Grindheim sin hypotese om at Guds utveljing alltid demonstrerer ei reversering av verdiar, og at frelse er Guds hensikt med dommen.²⁷⁵ Guds val er alltid overraskande slik det er gjort på trass av fortjeneste. Dei Gud har kalla er ikkje resultat av ei predeterminert fortid, men er del av ei viss hensikt i Guds løfte.²⁷⁶ Paulus opererer ikkje med fikserte kategoriar av «hata» og «elska». Guds kall er inkongruent og kreativt, slik dei som ikkje er elska, blir kalla til det. Kapittel 9-11 er full av restteologi²⁷⁷, men trua på denne overfloda av nåde gjer at Paulus likevel ikkje brukar distinksjonen mellom «ein rest» og «dei andre» når han talar om sine jødiske søsken, for også dei ekskluderte kan bli inkludert. Og dei som er inkludert har den positive hensikta i Paulus sin teleologiske teologi, å drive dei utanfor i sjalusi til å ville etterlikne dei innanfor.²⁷⁸ Medan dei er utanfor har Gud vist tolmod (2:4; 3:25; 9:22). Når Paulus si framstilling av frelshistoria består av nåde og nådefull vreide, så minkar brodden i skuldinga om Guds despotiske val. Det foreinar også dei to motstridande logikkane til å dreie seg om éi hensikt, i å vise alle miskunn (11:32).

²⁷³ Barclay (2015): 476

²⁷⁴ Cranfield (1979): 484

²⁷⁵ Grindheim (2005): 140-142, 149 & 157

²⁷⁶ Barclay (2015): 534-535

²⁷⁷ Longenecker (2016): 777 & 806-807

²⁷⁸ Grindheim (2005): 163

Mesteparten av det som har blitt diskutert til no, dreiar seg rundt spørsmålet om Guds dom er rettferdig eller ikkje. Så til slutt kan ein stille spørsmål til om Guds frelsande handling er rettferdig. For er det rett å tilgje syndige menneske? Her meiner eg ein kan finne svar i kva Paulus skriv i blant anna Rom 8:1-4. Slik Kristi offer tidlegare vart skildra i tråd med lova sine bestemningar (3:21-26), vert no truande sagt at dei oppfyller lova sine krav i sin alminnelege livsførsel. Her argumenterte eg for ei brei forståing av lova, som dei essensielle krava bakanfor dei partikulære lovpåboda, jamfør Dunn og Wright.²⁷⁹ Slik Gud møtte pakta sine bestemningar om forventa vrede i Kristi offer, er det framleis forventa at også mennesket på si side oppfyller lova sine krav. I rettferdigginginga av mennesket får den truande lova «skrive på hjartet»²⁸⁰ og Anden fortrenger og erstattar mennesket som handlande subjekt.²⁸¹ Barclay skildrar dette som ei skaping *ex nihilo*.²⁸² Gud si hensikt med sin upartiske og inkongruente nåde til uverdige mottakarar, er å skape verdige mottakarar som er kongruente med den eskatologiske dommen. På denne måten er også frelsa å rekne som rettferdig.

Etter dette arbeidet med Rom 3:5-8, 21-26; 9-11 og 8:1-4, meiner eg at ein med stor sikkerheit kan påstå at varetakinga av Guds rettferd i Romarbrevet har ei sentral betydning. Vidare arbeid med andre perikopar, for ikkje å seie andre brev, kan truleg styrke inntrykket av dette som eit viktig omsyn hos Paulus i hans misjonsverksemd. Eg håper denne avhandlinga har vist at Gud har ei prominent rolle i Romarbrevet, og kan motverke Nils Dahls diagnose av Gud som oversett i nytestamentleg teologi.²⁸³

²⁷⁹ Dunn (1988): 423-424; Wright (1996): 147-148

²⁸⁰ cf. Jer 31ff

²⁸¹ Moo (2018): 506-508

²⁸² Barclay (2015): 455 & 473

²⁸³ Moxnes (1980): 1-9

5 Bibliografi

5.1 Primærkjelder

Aland, Barbara og Kurt et al., red. (2001) *Novum Testamentum Graece* (Nestle Aland). 27. utgave. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Det Norske bibelselskap. (2011). *Bibelen: Den heilage skrifta: Det gamle og Det nye testamentet*. Oslo: Bibelselskapet

5.2 Leksikon

Aune, D. (2003). *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*. Louisville: Westminster/John Knox.

Bauer, W., Arndt, W. F., Gingrich, F. W. & Danker, F. W. A. (2000). *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Christian Literature* (3. utg.). Chicago: University of Chicago Press.

Blass, F., Debrunner, A. & Funk, R. W. (1961) *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (4 utg.). Chicago: University of Chicago Press.

Botterweck, G. J. & Ringgren, H. (1995). *Theological Dictionary of the Old Testament: 7: ke-lys*. Grand Rapids: Eerdmans

Friedrich, G., Bromiley, G. W. & Kittel, G. (1968). *Theological Dictionary of the New Testament: Vol. 6: Pe-P*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans

5.3 Sekundærkjelder

Barclay, J. M. G. (2015). *Paul & the Gift*. Grand Rapids, Mich: Eerdmans.

Barth, K. (1957). *Church Dogmatics: Vol 2 Pt. 2: The Doctrine of God*. Edinburgh: T&T Clark.

- Bassler, J. M. (1984). Divine Impartiality in Paul's Letter to the Romans. *Novum Testamentum* 21(1) 43-58.
- Beker, J. C. (1986). The faithfulness of God and the priority of Israel in Paul's letter to the Romans. *Harvard Theological Review*, 79(1) 10-16.
- Cranfield, C. E. B., J. A. Emerton & G. N. Stanton (1975). *The International critical commentary on the Holy Scripture of the Old and New Testaments: 1: A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans. Commentary on Romans I-VIII and essays* (6. Utg). Edinburgh: T.&T. Clark.
- Cranfield, C. E. B., J. A. Emerton & G. N. Stanton (1979). *The International critical commentary on the Holy Scripture of the Old and New Testaments: 2: A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans. Commentary on Romans IX-XVI and essays*. Edinburgh: T.&T. Clark.
- Denney, J. (1951). *Death of Christ*. London: Tyndale
- Dodd, C. H. (1932). *The Epistle of Romans to the Romans*. London: Hodder and Stoughton.
- Dunn, J. D. G., D. A. Hubbard, G. W. Baker, J. D. W. Watts & R. P. Martin (1988) *World biblical commentary: 38A: Romans 1-8, 38B: Romans 9-16*. Waco, Tex.: Word Books.
- Grindheim, S. (2005). *The Crux of Election*. (Doktoravhandling). Tübingen: Mohr Siebeck
- Hays, R. B. (1980). Psalm 143 and the Logic of Romans 3. *Journal of Biblical Literature*, 99(1) 107-115.
- Hays, R. B. (1996). Three Dramatic Roles: The Law in Romans 3-4. I J. D. G. Dunn (Red.) *Paul and the Mosaic Law*. (s.151-164) Tübingen: Mohr.
- Jewett, R., R. Kotansky & E. J. Epp (2007). *Romans: a commentary*. Minneapolis, Minn.: Fortress Press.

- Koester, H. (1968). ΝΟΜΟΣ ΦΥΣΕΩΣ: The Concept of Natural Law in Greek Thought. I J. Neusner (Red) *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*. (s.521-541). Leiden: Brill.
- Kraus, W. (1991). *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihhe: eine Untersuchung zum der Sühnevorstellung in Römer 3,25-26a* (Doktoravhandling). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Kruse, C. G. (2012). *Paul's Letter to the Romans*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans Apollos.
- Longenecker, R. N. (2011). *Introducing Romans: Critical Issues in Paul's Most Famous Letter*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans.
- Longenecker, R. N. (2016). *The Epistle to the Romans: a Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans.
- Miller, G. D. (2010) Intertextuality in Old Testament Research. *Currents in Biblical Research*, 3(). 283-309.
- Moo, D. J. (2018). *The Letter to the Romans* (2. Utg). Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Moxnes, H. (1980). *Theology in Conflict: Studies in Paul's Understanding of God in Romans*. Boston: BRILL
- Räsänen, H. (1986). Zum Verständnis von Röm. *The Torah and Christ: Essays in German and English on the Problem of the Law in Early Christianity*. Helsinki: Finnish Exegetical Society.
- Sanders, E. P. (1992). *Judaism: Practise and Belief, 63 BCE-66 CE*. London: Philadelphia.
- Sandnes, K. O. (2018). *Paul perceived: an interactionist perspective on Paul and the law*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Sandnes, K. O. (2021). *Var Paulus Kristen?: Har kirken forstått hans teologi og tro?* Follese: Efrem.

- Seifrid, M. A. (2004) "Paul's Use of Righteousness Language Against Hellenistic Background" *The Paradoxes of Paul*. Edited by D. A. Carson, P. T. O'Brien, og M. A. Seifrid. Vol 2 av *Justification and Variegated Nomism*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Stowers, S. K. (1981). *The diatribe and Paul's letter to the Romans*. Chicago, Calif: Scholars Press.
- Stowers, S. K. (1986). *Letter writing in Greco-Roman Antiquity*. Philadelphia: Westminster
- Westerholm, S. (2004). *Perspectives old and new on Paul: The "Lutheran" Paul and critics*. Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans.
- Wright, N. T. (1996). The Law in Romans 2. I J. D. G. Dunn (Red.) *Paul and the Mosaic Law*. (s.131-150). Tübingen: Mohr.
- Zetterholm, M. (2016). "The Non-Jewish Interlocutor in Romans 2:17 and the Salvation of the Nations: Contextualising Romans 1:18-32". I R. Rodríguez & M. Thiessen (Red.), *The So-Called Jew in Paul's Letter to the Romans*. (s.39-58) Minneapolis: Fortress.