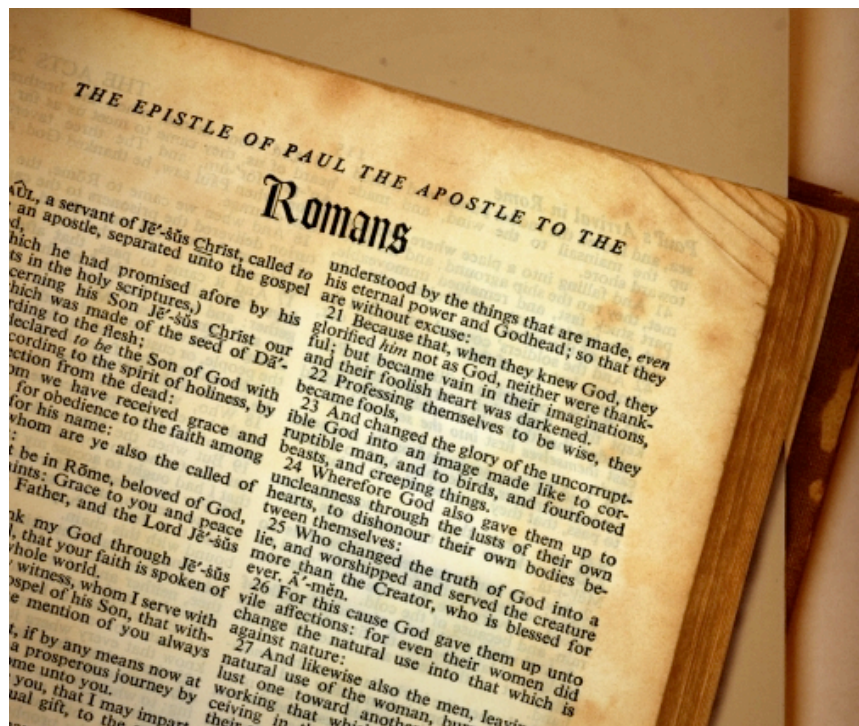


Tekstens teologi

En undersøkelse og drøfting av oversettelsen av Rom 3,21-31 i Bibel 2011 i lys av J. D. G. Dunn og N. T. Wright

Sigurd Andreas Widvey Haugen



AVH504 – spesialavhandling med metode (30 ECTS)

Profesjonsstudiet i teologi

Veileder: Førstemanuensis Geir Otto Holmås

Det teologiske Menighetsfakultet, høst 2011

Innholdsfortegnelse

INNLEDNING	5
1. NEW PERSPECTIVE OG BIBEL 2011	8
1.1 The New Perspective on Paul	8
1.1.1 E. P. Sanders og fremveksten av <i>New Perspective</i>	8
1.1.2 J. D. G. Dunn og det "nye perspektivet" på Paulus	10
1.1.3 N. T. Wright: Rettferdiggjørelse og Paulus' "narrative world"	11
1.1.4 En bredere forskningsvirkelighet	13
1.2 En ny oversettelse: Bibel 2011	14
1.2.1 Frem mot Bibel 2011	14
1.2.2 En ny oversettelse	14
1.2.3 Mottakelsen av NO11	15
2. DUNN, WRIGHT OG BIBEL 2011: TOLKNINGEN AV ROM 3,21-31	17
2.1 Rom 3,21	18
2.1.1 Dunn og Wright: Guds rettferdighet åpenbart	18
2.1.2 Rom 3,21 i NO11	19
2.2 Rom 3,22a	21
2.2.1 Dunn og Wright: <i>διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ</i>	21
2.2.2 Rom 3,22a i NO11	22
2.2.3 To tolkningsutfordringer: <i>δικαιοσύνη θεοῦ og πίστις Χριστοῦ</i>	23
2.3 Rom 3,22b-24	27
2.3.1 Dunn og Wright: <i>En parentes og rettferdiggjørelse</i>	27
2.3.2 Rom 3,22b-24 i NO11	30
2.4 Rom 3,25-26	33
2.4.1 Dunn og Wright: <i>Paulus' offerterminologi</i>	33
2.4.2 Rom 3,25-26 i NO11	37
2.5 Rom 3,27-28	41
2.5.1 Dunn og Wright: <i>Troen utelukker <i>καύχησις</i></i>	41
2.5.2 Rom 3,27-28 i NO11	44
2.6 Rom 3,29-31	47
2.6.1 Dunn og Wright: <i>Den éne Guds folk</i>	47
2.6.2 Rom 3,29-31 i NO11	50
3. OVERSETTELSE OG TEOLOGI	52
3.1 Prinsipper for oversettelse	52
<i>Bibelselskapets egne prinsipper</i>	52
<i>Ulike hensyn</i>	53
3.2 δικαιοσύνη θεοῦ	56
3.2.1 <i>Et uttrykk med flere nyanser</i>	57
3.2.2 <i>Oversettelsen av δικαιοσύνη θεοῦ i Rom 3,21-31</i>	61

3.3 πίστις Χριστοῦ	63
3.3.1 <i>Debatten om πίστις Χριστοῦ</i>	63
3.3.2 <i>Oversettelsen av πίστις Χριστοῦ i Rom 3,21-31</i>	67
3.4 ἔργα νόμου og <i>New Perspective</i>	68
3.4.1 <i>Konsekvensene ved oversettelsen av Rom 3,27-28 i NO11</i>	69
3.4.2 <i>En annen oversettelse?</i>	70
3.4.3 <i>Teologiske interesser i NO11</i>	71
4. TEKSTENS TEOLOGI – EN OPPSUMMERING	73
LITTERATUR	74
1. Forsidebilde	74
2. Primærlitteratur	74
3. Referanselitteratur/hjelpemidler	75
4. Sekundærlitteratur	76

Innledning

I sin bok *Approaches to Paul* går M. Zetterholm langt i å hevde at nyere Paulusforskning er i ferd med å gjennomgå et paradigmeskifte, hvor en ”tradisjonell” forståelse av Paulus’ verden og teologi utfordres:

What we now experience when the dominant, traditional Reformation paradigm is challenged by radically different perspectives could, using Kuhn’s terminology, be defined as the beginning of a *scientific revolution*. [...] When an increasing number of observations cannot be explained by means of the current paradigm, scholars start producing new, radical ideas, perhaps even paying attention to research previously not accepted because it fell outside the prevailing paradigm. In the course of this process, which gradually leads to the established paradigm being replaced by another one, *different perspectives clash with each other*. It is perhaps here we can find one explanation as to why Paul can be understood in such different ways: the conflicting paradigms are part of a rather natural process that will eventually lead to the establishment of a new dominant paradigm.¹

Zetterholm beskriver ulike strømninger i forskningen og hvordan disse forholder seg til hverandre – blant dem det såkalte ”New Perspective on Paul” (NPP). Betegnelsen er uklar: Det er ikke snakk om en enhetlig forståelse av Paulus, men om enkelte grunnleggende forutsetninger som flere forskere deler. Blant disse finner man en forståelse av jødedommen på Paulus’ tid som skiller seg fra den tidligere etablerte forståelse, en markert opposisjon til en tradisjonell reformatorisk oppfatning av Paulus’ teologi, og et ekklesiologisk, ikke soteriologisk utgangspunkt for forståelsen av Paulus. NPP er slik et ”perspektiv” med både eksegetiske og teologiske implikasjoner.

Den situasjonen i Paulusforskningen som Zetterholm argumenterer for gir et interessant innsteg til debatten omkring Det Norske Bibelselskaps nye bibeloversettelse, Bibel 2011 (NO11). Denne oversettelsen er den første nyoversettelsen av hele Bibelen som er utgitt av Bibelselskapet siden 1978. Bibelselskapet har den største markedsandelen på bibelmarkedet i Norge, og den nye oversettelsen er brukt i Den norske kirkes nye tekstbøker. NO11 vil bli viktig for norsk kirke- og kulturliv i lang tid fremover.

¹ Zetterholm 2009: 234. Kursiveringen er opprinnelig.

Uavhengig av hvordan man vurderer Zetterholms analyse er det klart at forskningssituasjonen i 2011 er markert annerledes situasjonen i 1978, da Bibelselskapets forrige nyoversettelse av hele Bibelen ble utgitt. Etablerte syn har blitt utfordret, og det synes ikke å være opprettet ny konsensus. Det vil dermed være interessant å undersøke hvordan tekster i NO11 forholder seg til Paulustolkninger som utfordrer et ”etablert” syn på Paulus. Det åpner for å utforske ulike konkrete utfordringer for eksegesi og oversettelse samtidig som man legger et grunnlag for å se på mer overgripende spørsmål knyttet til forholdet mellom moderne bibeloversettelse og ulike teologiske, ideologiske og vitenskapelige interesser.

I denne sammenhengen vil jeg begrense undersøkelsen av NO11 til én perikope, Rom 3,21-31, og til ett nyere forskningsparadigme, NPP representert ved J. D. G. Dunn og N. T. Wright. Rom 3,21-31 er en kjernetekst i Romerbrevet, Paulus’ viktigste brev, og en tekst hvor et sentralt NPP-anliggende – forståelsen av jødedommen på Paulus’ tid – spiller en avgjørende rolle for forståelsen av teksten. Dette er dermed en tekst som aktualiserer hvordan nyere tolkninger har utfordret det rådende synet på Paulus og hans samtid. Å avgrense undersøkelsen til kun én tekst gjør det vanskelig å si noe mer helhetlig om forståelsen av Paulus i NO11, men gjør at man kommer desto tettere på de konkrete utfordringene i forholdet mellom den greske teksten, de ”nye” tolkningene og den norske oversettelsen.

NPP er som nevnt ikke en enhetlig størrelse, og vanskelig både å definere og å avgrense. Utviklingen av dette forskningsperspektivet var blant de første reaksjonene på E. P. Sanders’ monumentale kritikk av en tradisjonell forståelse av Paulus og tidlig jødedom,² og har hatt vedvarende innflytelse i forskningen. J. D. G. Dunn og N. T. Wright står i en særstilling som konsekvente og aktive premissleverandører og talsmenn for NPP. De har også begge en stor produksjon, og har begge utgitt kommentarer til Romerbrevet.³

Min problemstilling er følgende: Hvordan er forholdet mellom Paulus’ argumentasjon i Rom 3,21-31 slik denne er gjengitt i NO11s oversettelse og i Dunn og Wrights

² Sanders 1977

³ Dunn 1988a; Dunn 1988b; Wright 2002

tolkninger? Hva kan dette si om teologiske interessers betydning for oversettelsen av denne teksten?

Avhandlingen er strukturert i tre deler. I del 1 er det nødvendig både å si noe mer overgripende om NPP, Dunn og Wright, og om NO11 som oversettelse. I del 2, den største delen i avhandlingen, vil jeg undersøke forholdet mellom Rom 3,21-31 i NO11 og Dunn og Wrights tolkninger av denne perikopen. I del 3 vil jeg drøfte oversettelsen av de teologiske nøkkeluttrykkene δικαιοσύνη θεοῦ, πίστις Χριστοῦ og ἔργα νόμου, og undersøke hvorvidt man kan spore teologiske interesser i den norske oversettelsen av disse uttrykkene i Rom 3,21-31. Dette vil jeg gjøre med utgangspunkt i en refleksjon rundt hva som skal til for å endre gjengivelsen av teologisk viktig materiale i en moderne oversettelse.

1. *New Perspective* og Bibel 2011

1.1 The New Perspective on Paul

1.1.1 E. P. Sanders og fremveksten av *New Perspective*

Den avgjørende hendelsen i fremveksten av det som kan kalles *New Perspective* er utgivelsen av E. P. Sanders studie *Paul and Palestinian Judaism* i 1977.⁴ Sanders' bok er et oppgjør med det han forstår som den rådende oppfatningen av tidlig jødedom: Et religiøst system som er legalistisk orientert, og som utgjør den absolutte kontrast til kristendommen. Sanders sporer denne oppfatningen tilbake til F. Webers systematiske studie i rabbinsk litteratur, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften* fra 1897,⁵ og som Sanders ønsker å tilbakevise.⁶ Webers konklusjoner er i stor grad videreført i ”standardverk” av E. Schürer, H. S. Thackeray og W. Bousset.⁷ Den ”lutherske” oppfatningen av både tidlig jødedom og Paulus' teologi som dette ”forskningsparadigmet” innebærer har vært skoledannende i moderne nytestamentlig forskning. Blant de mest fremstående representanter for et slikt syn kan nevnes R. Bultmann, E. Käsemann og G. Bornkamm.⁸

Også før Sanders har flere forskere problematisert ulike aspekter ved dette rådende paradigmet. C. J. G. Montefiore påpekte tidlig at Webers behandling av rabbinsk litteratur ikke tok tilstrekkelig høyde for denne litteraturens kontekst.⁹ G. F. Moore kritiserte Webers studie for å være bygget på andres arbeider, og kun i liten grad på førstehåndskjennskap til rabbinsk litteratur.¹⁰ K. Stendahl har videre advart mot å forstå Paulus mot en annen bakgrunn enn Paulus' egen, blant annet i artikkelen ”The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West” fra 1963. Stendahl

⁴ Sanders 1977; jf. Dunn 2008: 100

⁵ Weber 1897 (opprinnelig utgitt 1880 som *System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud*).

⁶ jf. Sanders 1977: 2ff

⁷ Schürer 1898ff; Thackeray 1900; Bousset 1906. Se også Moore 1921.

⁸ Bultmann 1952; 1954; Käsemann 1980; Bornkamm 1969. Se videre Zetterholm 2009: kap. 2-3; Dunn 2008: 101f

⁹ Montefiore 1914

¹⁰ Moore 1921

problematiserer en ”augustinsk” og ”luthersk” forståelse av Paulus hvor ”dårlig samvittighet” spiller en rolle: Dette er noe som er lest inn i tekstene.¹¹

Sanders studie har imidlertid fått en unik betydning i nyere Paulusforskning. Sanders undersøker både et bredt utvalg jødiske skrifter (tannaitisk litteratur, Dødehavsrullene og de gammeltestamentlige apokryfene og pseudepigrafene) og Paulus’ brev for å sammenligne ”religionsmønstre” – ”patterns of religion”.

Sanders hevder at det dominerende religionsmønsteret i tidlig jødedom kan beskrives med begrepet *paktsnomisme* – ”covenantal nomism”. Premisset for Guds utvelgelse er da ikke forstått som lydighet eller noen form for ”gjerninger”; men som et uttrykk for Guds nåde. Lydigheten får sin funksjon som middelet for å *oppretholde* ens status innenfor pakten med Gud. Pakten er det grunnleggende for relasjonen mellom Gud og menneskene, ettersom pakten etablerer menneskets status, foreskriver hva som skal til for å opprettholde denne statusen (gjennom loven, Torah), og muliggjør soning for ulike overtredelser.¹² Tidlig jødedom vektla dermed guddommelig nåde og tilgivelse på en måte som gjør det galt å omtale den som legalistisk – både utvelgelse og frelse regnes som frukter av Guds barmhjertighet, ikke av menneskelig fortjeneste.¹³

Paulus’ syn på loven, Torah, skiller seg imidlertid fra tidlig jødedom. I jødisk tankegang handler ”rettferdiggjørelse” om å leve etter loven, og slik opprettholde en status som medlem av Guds paktsfolk. For Paulus er ”rettferdiggjørelse” *overføringspråk* – ”transfer terminology”. Å bli rettferdiggjort handler om å bli en del av paktsfolket, mener Sanders. Distinksjonen mellom å *bli* en del av paktsfolket og å *forbli* en del av det blir dermed viktig. Kontrasten mellom ”troen” og ”loven” handler om inngangskriterier, ikke om livet etter omvendelsen.¹⁴

¹¹ Stendahl 1963. Se særlig Stendahls tolkning av Rom 7 (s. 212f).

¹² Ibid.: 75

¹³ Ibid.: 422

¹⁴ Ibid.: 463-472, se særlig 470ff. Et annet spesielt trekk ved Sanders’ forståelse av Paulus, er at den utformes i særlig opposisjon til Bultmann og Bornkamm, og innebærer at Paulus ikke utformet sin argumentasjon med utgangspunkt i menneskets problem. Utgangspunktet er ”løsningen”: Kristus (Ibid.: 442-446).

1.1.2 J. D. G. Dunn og det ”nye perspektivet” på Paulus

For Paulusforskningen har Sanders’ tolkning av tidlig jødedom hatt betraktelig større innflytelse enn hans forståelse av Paulus’ teologi. Det er også dette momentet ved Sanders’ studie som danner utgangspunktet for J. D. G. Dunns artikkel ”The New Perspective on Paul” – hvor NPP-begrepet også brukes for første gang.¹⁵

Dunn følger Sanders’ kritikk av den rådende oppfatningen av både Paulus’ teologi og hovedtrekk ved tidlig jødedom. Han poengterer hvordan Sanders’ studie gir muligheter for å

... look at Paul afresh, to shift our perspective back from the 16th century to the first century, to do what all true exegetes want to do – that is, to see Paul properly within his own context, to hear Paul in terms of his own time, to let Paul be himself.¹⁶

Imidlertid mener Dunn at Sanders selv ikke har tatt konsekvensene av sin egen analyse. Sanders synes å forutsette – og dermed også fastholde – en *forskjell* mellom tidlig jødedom og Paulus’ teologi. Sanders’ Paulus synes å ha brutt så bestemt med jødisk tankegang at tekstene hvor Paulus forsvarer jødiske privilegier fremstår som vilkårlige og forvirrende, hans behandling av loven fremstår ulogisk, og diskontinuiteten fremstår generelt som merkelig, særlig i lys av Rom 9-11.¹⁷

For å utlegge sitt eget syn tar Dunn utgangspunkt i Gal 2,16. For det første argumenterer Dunn for at ”rettferdiggjørelse” her må forstås som ”paktsspråk”. Konteksten, Paulus’ oppgjør med Peters ”hykleri” i Gal 2, tyder på at Paulus’ utgangspunkt i dette verset er noe alle jødekristerne er enige om. Paulus’ forståelse av rettferdiggjørelse skiller seg ikke fra hvordan dette ble forstått ellers i tidlig jødedom – rettferdiggjørelse er ikke bare *inngangen* til paktsfolket, men også Guds fortsatte frelsende handling og Guds endelige frikjennelse av paktsfolket. Også

¹⁵ Artikkelen ble holdt som Manson Memorial Lecture ved University of Manchester, 4. november 1982. Den ble trykket for første gang som ”The New Perspective on Paul” i *Bulletin of the John Rylands Library* 65: 95-122 i 1982, men jeg vil i det følgende referere til essay-samlingen *The New Perspective on Paul: revised edition* (Dunn 2008), hvor denne forelesningen inngår (s. 99-120). Allerede i denne artikkelen poengterer Dunn flere av de elementene som kjennetegner store deler av hans arbeid med Paulus, slik man finner det utlagt i flere av essayene i Dunn 2008, og fremfor alt i Dunns kommentarer til Romerbrevet og Galaterbrevet (Dunn 1988; Dunn 1993) og hans store Paulusteologi (Dunn 1998).

¹⁶ Dunn 2008: 103

¹⁷ Ibid.: 104f

rettferdiggjørelse ved *tro* er i tråd med alminnelig jødisk oppfatning – det som skiller den kristne fra den ikke-kristne jøde er troen på *Jesus*.¹⁸

For det andre forstår Dunn uttrykket *ἔργα νόμου*, lovgjerninger, som *markører for det jødiske*, ikke som lydighet for å fortjene frelse eller ”gode gjerninger” mer generelt. Paulus tar avstand fra en jødisk partikularisme. Loven i seg selv kritiseres ikke, men misbruket av den som en etnisk og sosial grensemarkør. Den avgjørende identitetsmarkøren er troen på Kristus – en identitetsmarkør som overflødiggjør andre identitetsmarkører. *ἔργα νόμου* fremstår dermed som en paulinsk uttrykksmåte for Sanders’ paktsnomisme – og ikke, slik Sanders hevder, som en annen måte å vise til selve loven, Torah, på. Dunn mener at Gal 2,16 på en særlig måte illustrerer en teologisk utvikling i Paulus’ tankegang: Utgangspunktet er rettferdiggjørelse i rammen av paktsnomisme, mens resultatet blir et skille mellom jødiske og kristne identitetsmarkører.¹⁹

Dunns forståelse av Gal 2,16 og *ἔργα νόμου* gir dermed en klar utfordring til en klassisk luthersk forståelse av flere av tekstene som omhandler ”rettferdiggjørelse” på en eller annen måte – også ”vår” tekst, Rom 3,21-31. I ”The New Perspective on Paul” kommenterer Dunn eksplisitt tolkningen av *καύχησις*, ”ros” eller ”stolthet”, i Rom 3,27 – et moment som vil behandles i detalj i del 2.²⁰

1.1.3 N. T. Wright: Rettferdiggjørelse og Paulus’ ”narrative world”

N. T. Wright har promotert NPP både som en tidlig talsmann for et nytt perspektiv på Paulus,²¹ som nytestamentlig forsker, anglikansk biskop og populærvitenskapelig forfatter. Allerede i 1978 foregrep Wright sentrale momenter ved NPP i artikkelen ”The Paul of History and the Apostle of Faith”: Israels *καύχησις* som uttrykk for ”national righteousness” og en opposisjon mot en ”luthersk” forståelse av Paulus’ rettferdiggjørelse ved tro.²²

¹⁸ Ibid.: 106-108

¹⁹ Ibid.: 108-117

²⁰ Ibid.: 117

²¹ Jf. Zetterholm 2009: 118

²² Wright 1978

Et utgangspunkt for Wrights forståelse av Paulus' tanke og teologi er at den idéverden Paulus var en del av kjennetegnes av underliggende *narrative* strukturer. I en jødisk kontekst er dette narrativer som fortellingene om Abraham, utgangen fra Egypt, David, eksilet og tilbakekomsten. Slike historier alluderer Paulus til, og som leser er man nødt til å forsøke å forstå ham og den "narrative verden" han vil ha tatt for gitt. Paulus vil ha forstått seg selv som en *aktør* i en pågående historisk narrativ, mener Wright. En sentral videreutvikling – og et viktig forsvar – for NPP er nettopp å plassere Paulus' teologi innenfor en slik narrativ verden, og ikke en "reformatorisk" eller "moderne" verden.²³

Wright holder skapelse og pakt sammen i en slik narrativ. Noe har gått galt med Guds skaperverk. Pakten med Israel skulle løse dette, men Israel har ikke oppfylt sin rolle i Guds plan. Lovens egentlige funksjon var å vise hva sant menneskelig liv skulle være, men den har blitt omgjort til et nasjonal-etnisk privilegium. Derfor skjer Guds paktoppfyllelse ikke gjennom Israel, men ved Kristus. Rettferdiggjørelse handler både om Guds måte å håndtere menneskenes synd på og om å inkludere hedninger i Guds folk. Guds *paktstroskap* er dermed blitt åpenbart i Jesus – Israels Messias.²⁴

Kjernen i Paulus' evangelium er dermed ikke rettferdiggjørelse ved tro, hevder Wright, men proklamasjon av at Jesus er Herre – noe som gjør rettferdiggjørelse til en *konsekvens* av evangeliet, ikke enn et *sentrum* i evangeliet.²⁵

Wright står i aktiv opposisjon til flere talsmenn for en mer "tradisjonell" forståelse av rettferdiggjørelse hos Paulus.²⁶ Det gir ikke mening, påpeker Wright, å for eksempel snakke om at en dommer "tilregner" eller på noen måte gir eller overfører *sin* rettferdighet til en part i en sak. Når dommeren er rettferdig, betyr det at *dommen* er rettferdig, og at den som "kjennes rettferdig" er "rettferdig" når dommeren avgir sin kjennelse i vedkommendes favør.²⁷

Med utgangspunkt i Galaterbrevets argumentasjon hevder Wright at rettferdiggjørelse handler om *definisjon av hvem som tilhører Guds paktsfolk*. Problemet i Gal er

²³ Wright 2009b: 3-13

²⁴ Ibid.: 21-58. For Wright har dette også viktige politiske implikasjoner (se særlig s. 59-79).

²⁵ Wright 1997: 132f

²⁶ Noe debattboken *Justification : God's Plan and Paul's Vision* er et godt eksempel på (Wright 2009a).

²⁷ Wright 1997: 98

omskjærelse, noe som ikke kan forstås som et moralsk eller rent rituel problem. Polemikken mot loven i dette brevet gir derfor kun mening i sammenhengen dersom den gjelder loven forstått som en nasjonal traktat. Det er ikke snakk om polemikk mot selvrettferdig moralisme eller legalisme, mener Wright.²⁸ Debatten omkring rettferdiggjørelse er ikke "... so much about soteriology as about ecclesiology; not so much about salvation as about the church".²⁹ Wright forsøker med andre ord å sammenholde både et ekklesiologisk og et mer individual-soteriologisk perspektiv i sin tolkning av Paulus. Dette gir en koherent Paulus – alle aspekter av hans teologi henger nøye sammen i Wrights rekonstruksjon, og Paulus tenker fremdeles "jødisk".³⁰

1.1.4 En bredere forskningsvirkelighet

Slik man vil forvente av et verk som utgjør et "vannskille" i forskningen, har Sanders' forståelse av Paulus og tidlig jødedom blitt kritisert av forskere med svært ulike anliggender. Blant de viktigste "tradisjonelle" kritikerne finner man blant annet A. A. Das, S. J. Gathercole og S. Westerholm.³¹

Blant mer "radikale" røster i nyere forskning finner man H. Räisänen, hvis syn står i motsetning til Wrights "koherente" Paulus. Räisänen er en tidlig representant for en forståelse av Paulus som både unøyaktig og motsetningsfull i sine utsagn om loven. Ifølge Räisänen har ikke Paulus en enhetlig teologi, men er en "leilighetsteolog" som uttrykker ulik argumentasjon i ulike sammenhenger.³² En annen "radikal røst" som arbeider i Sanders' kjølvann er S. Stowers, som har ment å påvise at de impliserte mottakerne av Paulus' argumentasjon i Romerbrevet trolig var ikke-jøder. Problematikken rundt en etnisk-jødisk frelsesvei løses da på en ganske annen måte: Gud rettferdiggjør jøder og hedninger på ulikt vis, slik at det ikke finnes noen motsetning mellom disse som overflødiggjør tidlig jødedom på den måten Dunn og Wright gjør.³³ M. D. Nanos, som selv er jødisk nytestamentlig forsker, mener at Paulus best forstås som en lovobservant jøde. Ifølge Nanos brøt ikke Paulus med

²⁸ Ibid.: 120-122

²⁹ Ibid.: 119

³⁰ Zetterholm 2009: 124

³¹ Das 2001; Gathercole 2002; Westerholm 2004

³² Räisänen 1983

³³ Stowers 1994

jødedommen: Han mente også at hedningkristne burde respektere loven og overta en jødisk livsstil.³⁴

Dette er strømninger i nyere Paulusforskning som i likhet med NPP står i opposisjon til en mer ”tradisjonell” tolkning av Paulus, og som det derfor er viktig å ta i betraktning. Samtidig er Dunn og Wright tidlige utfordrere av det rådende paradigmet, en del av bakgrunnen også for utviklingen av mer radikale Paulustolkninger og premissleverandører både for kirke og forskning.³⁵

1.2 En ny oversettelse: Bibel 2011

1.2.1 Frem mot Bibel 2011

Prosessen frem mot det som ble NO11 ble startet av Det Norske Bibelselskap i 1999. Da satte man i gang et arbeid som skulle revidere NO78/85. Da NO11 ble lansert 15. oktober 2011, var det ikke lenger snakk om en *revisjon*, men om en *nyoversettelse*. Prøveutgaver av alle bøkene i NT ble utgitt i fem bind i perioden 2003-2005 (NTR), med omfattende kommentarer fra oversetterne. I 2005 ble hele NT utgitt i ett bind (NT05). En revidert utgave av prøveutgavene ble utarbeidet av R. Aasgaard, og utgitt i 2008 som en studieutgave (NTS). Prøveutgaver av utvalgte deler av GT ble utgitt i to bind i 2007-2008 (GTR). Prosessen frem mot NO11 har dermed tatt elleve år, og Bibelselskapet har brukt store ressurser på dette arbeidet:

Arbeidsteamet har bestått av over førti konsulenter og oversettere [...]. Teksten har passert fem nivåer: primæroversetteren, oversettergruppen, redaksjonskomiteen, Bibelselskapets oversettelsesutvalg og til sist Bibelselskapets styre.³⁶

1.2.2 En ny oversettelse

Ved lanseringen av NO11 har Bibelselskapet lagt stor vekt på å understreke de litterære kvalitetene ved den nye oversettelsen. For første gang kommer en av

³⁴ Nanos 1996

³⁵ Noe blant annet debatten mellom J. Piper (Piper 2008) og Wright (Wright 2009a) gir innblikk i.

³⁶ Aasmundtveit (red.) 2011: 2

Bibelselskapets oversettelser også i en egen ”litteraturutgave” uten noter og versinndeling. De mange skjønnlitterære forfattere som har deltatt i oversettelsesprosessen har blitt poengtert av Bibelselskapet. Også utgivelsen av antologien *Bibelsk*, der tolv forfattere reflekterer over oversettelsesprosessen de har vært med på,³⁷ er med på å antyde hvor sterkt det litterære aspektet har blitt betont i lanseringen av NO11.

Samtidig betones den vitenskapelige påliteligheten. På Bibelselskapets nettsider nevnes det hvordan fremstående norske bibelforskere har vært delaktige i oversettelsesprosessen.³⁸ Generalsekretær S. Mydske i Bibelselskapet trekker frem forskning på Dødehavsrullene som en viktig grunn til at det er på tide med en nyoversettelse i det hele tatt, i tillegg til den generelle språkutviklingen.³⁹

Et uttalt ønske både for den opprinnelig planlagte revisjonen og for den nyoversettelsen som ble NO11 var å ”videreføre de mange gode valg og grep som ble gjort i forbindelse med 78-oversettelsen, men også lære av den kritikk og debatt som har fulgt den”,⁴⁰ slik H. Kvalbein, leder i oversettelsesutvalget for NT, formulerer det i forordet til første bind av NTR. Teksten skulle gjengis mer konkordant enn i den svært idiomatiske NO78. Det har vært et viktig poeng å ivareta grunntekstens metaforer i større grad, og søke en mer pregnant og kortfattet oversettelse. Samtidig poengterer Kvalbein at det ikke er snakk om en gjennomført konkordant oversettelse – det viktigste er å gjengi grunntekstens mening riktig.⁴¹ Det er da interessant å legge merke til at Bibelselskapet på sine nettsider presenterer NO11 som en grunntekstnær oversettelse – i motsetning til meningsnære (NO78/85) eller mottakernære oversettelser.⁴²

1.2.3 Mottakelsen av NO11

NO11 synes jevnt over å ha blitt godt mottatt. Kritikken den har møtt har vært av varierende karakter. Oversettelsen av עֲלֵמָה i Jes 7,14 har fått stor oppmerksomhet,

³⁷ Amadou/Aschim 2011

³⁸ Bibelselskapet 2011b

³⁹ Mydske 2011

⁴⁰ NTR/Luk: 10

⁴¹ Ibid.: 10-13

⁴² Bibelselskapet 2011c

men den påfølgende debatten synes å ha vært tynget av både misforståelser og uryddighet.⁴³

S. Bøe og G. O. Holmås har i *Når Ordet ble norsk* kommentert norske bibeloversettelser etter 1945 – også NO11. Både Bøe og Holmås klassifiserer NO11 som en idiomatisk oversettelse,⁴⁴ men den balanserer det konkordante og det idiomatiske på en bedre måte enn NO78.⁴⁵ Holmås påpeker videre ulike ”regulerende interesser” i NO11. Bibelselskapet mener generelt at bibeloversettelsesarbeid skal funderes i ”historisk vitenskapelighet”, men at kirkelige hensyn likevel synes å spille en rolle – om enn ikke like mye som i NO78. Bibelselskapet er også langt mindre tilbøyelige til å bruke teologiske kategorier i overskrifter og noter enn både BF97 og NB88.⁴⁶

I en artikkel mener Å. Justnes og M. B. Klepp å finne en tendens til at kristologiske tekster i Johannesevangeliet overeksponeres i NT05, og gjengis mer høykristologisk enn i grunnteksten. De stiller spørsmålet om man her ser en tendens til å oversette i tråd med kirkelige interesser.⁴⁷ Justnes og Klepp har blitt kritisert for manglende refleksjon over hvordan de valgene de kritiserer er relatert til tidligere oversettelser.⁴⁸ Kritikkk av NO11 kommer også fra konsulenter for oversettelsen: I et essay spør forfatter H. Rem hvorfor ”Guds sønn” og ”menneskesønn” brukes i stedet for ”sønn av Gud” og ”menneske” i henholdsvis Luk 3,23-38,⁴⁹ og Dan 7,13.⁵⁰

Det er altså naturlig å stille spørsmålet om kirkelige interesser i NO11 på nytt – og med en annen tekst som utgangspunkt.

⁴³ Se for eksempel Yri 2011.

⁴⁴ Bøe/Holmås 2011: 43; 50; 55; 220-222.

⁴⁵ Ibid.: 45f; 55

⁴⁶ Ibid.: 79-81

⁴⁷ Justnes/Klepp 2011

⁴⁸ Bøe/Holmås 2011: 80 n. 124

⁴⁹ Rem 2011: 133

⁵⁰ Ibid.: 135-137

2. Dunn, Wright og Bibel 2011: Tolkningen av Rom 3,21-31

Rom 3,21-31 er en innholdsrik perikope. Teksten har komplekse syntaktiske og eksegetiske tolkningsutfordringer, og en behandling av den kompliseres av de vidtrekkende konsekvensene teksten har hatt – og fortsetter å ha – for utforming og nyformulering av protestantisk teologi. De fleste kommentatorer deler teksten inn i to hoveddeler – vv. 21-26 og vv. 27-31. NO11 presenterer hele vv. 21-31 som sammenhengende tekst under én overskrift, ”Rettferdighet ved troen”.

Rom 3,21-26 er i Nestle-Aland fremstilt som to perioder, vv. 21-22a og 22b-26. Etersom flere av de ”tyngre” teologiske uttrykkene i avsnittet forekommer allerede i vv. 21-22a, behandler jeg v. 21 og v. 22a hver for seg. Vers 25-26 er også særpreget i terminologi, og regnes ofte som et sitat av en eldre kilde, slik at jeg vil behandle også vv. 22b-24 og vv. 25-26 hver for seg. Rom 3,27-31 har en klar tematisk inndeling: Vv. 27-28 omhandler *καύχησις*, mens vv. 29-30 er argumentasjon basert på jødisk monoteisme. V. 31 behandles sammen med vv. 29-30.

Jeg vil først presentere Dunn og Wrights NPP-tolkninger av de aktuelle versene, før jeg leser den greske teksten i Nestle-Aland sammen med den norske oversettelsen i NO11 og drøfter forholdet mellom den norske teksten og Dunn og Wrights tolkninger.⁵¹ Der det er særlig viktige forskjeller mellom disse utdyper jeg dette mer grundig (se særlig 2.2.3).

Det er naturlig å ta notene i NO11 med i min undersøkelse.⁵² I tillegg til NO11 vil jeg konsultere bibelutgaver som er utgitt i samband med Bibelselskapets nyoversettelsesprosjekt (NTR, NT05 og NTS – se s. 14). Jeg vil videre ta hensyn til begge målformer, men for å unngå unødvendig repetisjon vil jeg primært referere til

⁵¹ Tekstkritiske merknader i Nestle-Aland vil ikke bli drøftet. Slike finnes til alle versene i perioden utenom v. 21, v. 24 og v. 31. I alle tilfellene er Nestle-Alands lesning å vurdere som den best belagte, og betydningen for tolkningen av teksten er de fleste steder marginal. NO11 synes også å følge Nestle-Aland. Når jeg siterer steder hvor Nestle-Aland har satt ord i klammer, beholder jeg klammene.

⁵² Ejrnæs 1995: 245. Man må undersøke alle elementer ved en bibelutgave, påpeker Ejrnæs.

bokmålsutgaven av NO11. Referanser til nynorskutgaven vil bli gitt der de to utgavene er tilstrekkelig ulike til at de kaster lys over hverandres gjengivelser. Jeg vil referere nynorskteksten i fotnotene når jeg siterer større biter av teksten i NO11.

2.1 Rom 3,21

2.1.1 Dunn og Wright: Guds rettferdighet åpenbart

Både Dunn og Wright poengterer at *νυνὶ δὲ* i 3,21 markerer at en ny sekvens begynner. Wright understreker at denne formuleringen uttrykker både en logisk og en temporal overgang, mens Dunn kaller dette ”et eskatologisk nå”: Noe nytt har skjedd som har forandret virkeligheten og medført at *δικαιοσύνη θεοῦ*, ”Guds rettferdighet”, har blitt ”åpenbart”. Verbet som er brukt er *πεφανερώται*, en perfektumsform av *φανερώω*. Dette er et ekko av 1,17, temaangivelsen for Romerbrevet, hvor *δικαιοσύνη θεοῦ* åpenbares ved evangeliet. Verbet der er *ἀποκαλύπτω* i presens. Dunn bemerker hvordan endringen i tempus mellom 1,17 og 3,21 betoner ”åpenbaringen” på ulik måte: Det nye, som allerede er introdusert i 1,17, har en varig effekt i 3,21. Den avgjørende hendelsen i frelseshistorien har funnet sted, slik at frelsen nå er for jøder og hedninger på samme grunnlag. Dette sprenger grensene for frelse forstått på jødiske premisser. Dunn betoner at Kristushendelsen åpenbarer Guds frelse til *tro på Jesus*. Wright trekker ikke inn dette aspektet.⁵³

Uttrykket *δικαιοσύνη θεοῦ* forstås dermed av Dunn og Wright som en referanse til Guds frelsende handling på vegne av sitt folk. Dette viser til Guds paktsforpliktelser, mener Dunn. Wright knytter begrepet videre til Guds trofasthet overfor løftene til Abraham. Han mener at nyansen av ”paktstroskap” bekreftes av konteksten, og at det finnes dekning hos Paulus for å forstå uttrykket *δικαιοσύνη θεοῦ* som en slags kristologisk tittel. Frelsesplanen krevde en trofast israelitt. Gud sørget for dette gjennom Jesus. Det ultimate uttrykket for Guds rettferdighet er dermed nettopp Jesu person.⁵⁴

Åpenbaringen av *δικαιοσύνη θεοῦ* finner sted *χωρὶς νόμου* – et synonym til *χωρὶς ἔργα νόμου* i 3,28 og *χωρὶς ἔργων* i 4,6, mener Dunn. Disse uttrykkene står i

⁵³ Dunn 1988a: 164f; 176f; Wright 2002: 469f

⁵⁴ Dunn 1988a: 165; Wright 2002: 464f; 470

kontrast til *ἐν τῷ νόμῳ* og *ἐξ ἔργων νόμου* i 3,19f. Paulus forstår νόμος, ”loven”, i disse frasene som jødisk grensemarkør. ”Lovgjerninger” er en referanse til det distinkte religions- og livsstilmønsteret til de som er ”innenfor”. Kristushendelsen har imidlertid åpenbart Guds rettferdighet uavhengig av loven, slik at de nasjonale og religiøse grensene loven har satt har blitt overflødige.⁵⁵ Dette utdyper Wright: Ettersom loven har kjent jødene skyldige i 3,19f, og satt dem i samme situasjon som hedningene, er det godt nytt for *dem* at Guds rettferdighet er åpenbart *χωρίς νόμου*. Og ettersom loven her refereres til som grensemarkør, er det godt nytt også for *hedningene* at Guds rettferdighet åpenbares *χωρίς νόμου*.⁵⁶

Dunn påpeker hvor oppsiktsvekkende det er at Guds rettferdighet åpenbares *χωρίς νόμου*. I GT handler tillit til Guds rettferdighet om tillit til Guds forpliktelse overfor Israel (jf. Jes 51,5-6.8 og Dan 9,16), slik at loven og Guds rettferdighet er nært forbundet med hverandre. ”Loven” refererer her ikke til Torah selv, men til dens funksjon som markør for jødene som Guds folk. Lovgjerninger er det ytre kjennetegnet på en fremtidig frifinnelse i det Guds endelige dom inntreffer.

Både Dunn og Wright poengterer imidlertid at kontinuiteten med jødisk tradisjon er understreket med frasen *μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν τροφητῶν*. Evangeliet står i sammenheng med loven slik den bør forstås i lys av hele Skriften. Verbet er i presens, og markerer at dette vitnesbyrdet fremdeles gis. Dette handler ikke om å ”bevise” evangeliet ved å henvise til Skriften, men om å demonstrere kontinuiteten og troverdigheten i Guds plan.⁵⁷

2.1.2 Rom 3,21 i NO11

Fra gresk til norsk tekst

I NO11 gjengis Rom 3,21 på følgende måte:

Men nå er Guds rettferdighet, som loven og profetene vitner om, blitt åpenbart uavhengig av loven.⁵⁸

⁵⁵ Dunn 1988a: 164

⁵⁶ Wright 2002: 469

⁵⁷ Ibid.; Dunn 1988a: 165f, 176f;

⁵⁸ Nynorsk: ”Men no er Guds rettferd, som lova og profetane vitnar om, openberra utanom lova.”

Verset er gjengitt som én periode – en helsetning med en innskutt leddsetning. Leddsetningen er en relativsetning som gjengir partisippfrasen *μαρτυρουμένη υπό του νόμου καὶ τῶν τροφητῶν*. Både på norsk og gresk beskriver denne frasen ”Guds rettferdighet”. Oversettelsen synes å ligge nærmere den greske teksten enn NO78/85, som gjenga partisippfrasen med en helsetning i en egen periode. At enkelte fraser har byttet plass må forstås som et grep for å oppnå god norsk språkføring.

Perfektumsformen *πεφανέρωται* er gjengitt med et sammensatt verbal: en norsk presens perfektum (”er blitt”) og en perfektum partisipp (”åpenbart”). Subjektet *δικαιοσύνη θεοῦ* er gjengitt som ”Guds rettferdighet”.

Det er ingen store avvik mellom Dunn og Wrights tolkninger og Rom 3,21 i NO11. Å gjengi *χωρίς νόμου* som ”uavhengig av loven” kan kanskje til og med ligge noe nærmere Dunn og Wrights forståelse av hva som menes med *νόμος* her enn det ”uten loven” gjør (jf. NB88) fordi spenningen mellom brudd og kontinuitet bevares.

Noteapparatet

I NO11s note til v. 21 finner man henvisninger til Rom 1,17 og Fil 3,9, hvor ”Guds rettferdighet” er omtalt.⁵⁹ Henvisningen til Rom 1,17 gir god mening sett i sammenheng med Dunn og Wrights tolkninger. Slik er det ikke med henvisningen til Fil 3,9. NO11 gjengir dette verset slik:

... og bli funnet i ham, ikke med min egen rettferdighet, den som loven gir, men med den rettferdigheten jeg får ved troen på Kristus. Det er rettferdigheten fra Gud, bygd på tro.⁶⁰

Her er det snakk om en rettferdighet ”fra Gud”. Det er en vanlig tolkning å forstå denne *τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην* som Guds gave til syndere, slik at det er en klar mulighet for at NO11 forstår *δικαιοσύνη θεοῦ* annerledes enn Dunn og Wright – noe som bekreftes i v. 22a.

⁵⁹ Videre forklares uttrykket ”loven og profetene” med henvisning til Matt 5,17 og 7,12. Noter med samme henvisninger og tilsvarende forklaringer av ”loven og profetene” finner man både i NTR, NT05 og NTS.

⁶⁰ Nynorsk: ”... og bli funnen i han, ikkje med mi eiga rettferd, den som lova gjev, men med den rettferda vi får ved trua på Kristus, rettferda frå Gud, bygd på trua.”

2.2 Rom 3,22a

2.2.1 Dunn og Wright: *διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*

Dunn: "Tro på Jesus Kristus"

I 3,22a gjentas *δικαιοσύνη θεοῦ* med partikkelen *δέ*. Det som følger er en fyldigere definisjon av dette uttrykket, mener Dunn. Han hevder at den "dynamiske kraften" som ligger i uttrykket er grunnen til det manglende verbalet – dette viser til Guds handling på vegne av dem han har forpliktet seg overfor.⁶¹

Dunn og Wright er uenige om tolkningen av v. 22a. Dunn oversetter *διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* med "through faith in Jesus Christ",⁶² mens Wright oversetter "through the faithfulness of Jesus the Messiah".⁶³ Dunn forstår uttrykket som objektsgenitiv, Wright som subjektsgenitiv. Begge alternativene innebærer gjentakelse av en frase eller et poeng, poengterer Dunn – men gjentakelse er et virkemiddel. *De troendes tro* er konsekvent vektlagt gjennom 3,21-4,25, slik at objektsgenitiv er det mest sannsynlige alternativet. Subjektsgenitiv vil innebære at 3, 24 poengterer Kristi trofaste lydighet, men Paulus viser ikke til noen slik forestilling ellers i Romerbrevet, selv der hvor det ville vært naturlig (kap. 4; 5,15-19). Etersom temaangivelsen i 1,17 inneholder frasen "av tro til tro", er det en naturlig progresjon fra vektleggingen av Guds trofasthet ("av tro") i 1,18-3,20 til vektleggingen av menneskenes tro ("til tro") i 3,21ff.⁶⁴

Dunn knytter dette videre opp mot Paulus' motstand mot at Guds frelse eksklusivt tilhører Israel. *Troen* blir derfor motsetningen til "lovgjerninger": *Alle* kan tro, slik at Israels eksklusivitet utelukkes. Dette er også poenget i Gal 2,16, hvor uttrykksmåtene *διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* og *εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν* synes å tilsvare hverandre.⁶⁵

⁶¹ Dunn 1988a: 166

⁶² Ibid.

⁶³ Wright 2002: 470

⁶⁴ Dunn 1988a: 166f; 177f; se for eksempel Dunn 1991 for en utdypende behandling av *πίστις Χριστοῦ*-problematikken fra Dunns hånd. Temaet vil bli grundigere behandlet i avsnitt 3.3.

⁶⁵ Dunn 1988a: 167

Frasen *εἰς πάντα τοὺς πιστεύοντας* i 3,22a gjentar da dette hovedpoenget og understreker det universelle formålet ved Guds handling.⁶⁶

Wright: "Jesu Kristi trofasthet"

Wright mener imidlertid at argumentasjonen i Rom 3 impliserer at det må være Jesu egen *πίστις* som er ment. Jesus har vist den trofastheten overfor Gud som Israel skulle vise (jf. Rom 3,2f).⁶⁷ Frasen *εἰς πάντα τοὺς πιστεύοντας* synes ikke like overflødig dersom man forstår *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* som subjektsgenitiv. Wright forstår referansen til 1,17 annerledes: Som hos Dunn åpenbares Guds rettferdighet "fra Guds trofasthet" og "til en responderende menneskelig tro", men hos Wright er *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* et uttrykk for Guds trofasthet. En parallell finnes i Gal 3,21f: Der erklæres det at Guds etterlengtede trofasthet har blitt åpenbart i Jesus-hendelsen, og at Jesus, med sin *πίστις*, har oppfylt den rollen Israel skulle spille i Guds frelsesplan.⁶⁸

2.2.2 Rom 3,22a i NO11

Fra gresk til norsk tekst

Rom 3,22a gjengis i NO11 som én periode:

Dette er Guds rettferdighet som gis ved troen på Jesus Kristus til alle som tror.⁶⁹

"Dette er" viser tilbake til "Guds rettferdighet" i 3,21, og fungerer dermed på norsk på en noenlunde tilsvarende måte som den understrekende partikkelen *δέ* gjør på gresk. "Guds rettferdighet" gjentas, men i den norske teksten er det innført et verbal som ikke er tilstede på gresk: "å gi". Den norske gjengivelsen er dermed mer spesifikk i sin nærmerebestemmelse av "Guds rettferdighet" enn den greske når det gjelder *δικαιοσύνη θεοῦ*: Denne "gis". Partisippen *πιστεύοντας* i preposisjonsuttrykket *εἰς πάντα τοὺς πιστεύοντας* gjengis med en relativsetning: "til alle som tror".

På norsk er det ikke mulig å opprettholde tvetydige genitivsforbindelser på samme måte som på gresk. Også i oversettelsen av *πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* er den norske

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Wright 2002: 470

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Nynorsk: "Dette er Guds rettferd som blir gjeven ved trua på Jesus Kristus til alle som trur."

teksten mer spesifikk enn den greske. Genitivsforbindelsen er forstått som en objektsgenitiv, og gjengitt med ”troen på Jesus Kristus”.

Noteapparatet

I NO11 viser noten til 3,22 videre til Rom 10,12 og Gal 2,16. På grunn av den felles kontrasten mellom πίστις og ἔργα νόμου er det naturlig å forstå henvisningen til Gal 2,16 som en referanse til 3,22a. Videre kommenteres πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ særskilt i en note i NTR:

... enkelte kommentatorer og nyere oversettelser tolker genitiven her og på en del andre steder der den forekommer i Paulusbrevene (Gal 2,16; Fil 3,9) som en subjektiv genitiv: Jesu egen tro.

Om tolkningen i NTR sies det at den er ”i overensstemmelse med den tradisjonelle forståelse”.

2.2.3 To tolkningsutfordringer: δικαιοσύνη θεοῦ og πίστις Χριστοῦ

I Rom 3,22 finner man med andre ord to tolkningsutfordringer som løses markert ulikt i NO11 og hos Dunn og/eller Wright: Forståelsen av δικαιοσύνη θεοῦ, hvor NO11 avviker fra Dunn og Wrights tolkning, og forståelsen av πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ, hvor Dunn og Wright er uenige om tolkningen, og NO11 velger samme løsning som Dunn.

δικαιοσύνη θεοῦ i 3,21f

δικαιοσύνη θεοῦ i bibelteksten

I en artikkel om tolkningen av 2 Kor 5,21 skjelner Wright mellom ulike måter å forstå genitivsforbindelsen i uttrykket δικαιοσύνη θεοῦ på. Han skjelner for det første mellom de ulike *størrelsene* δικαιοσύνη θεοῦ hevdes å referere til: Enten en δικαιοσύνη som er Guds egen, eller en δικαιοσύνη som Gud på en eller annen måte formidler til mennesket. Videre skjelner han mellom fire ulike måter å forstå selve genitivsforbindelsen i uttrykket på. En δικαιοσύνη som er Guds egen kan forstås som en *eiendoms-genitiv*, og slik vise til en egenskap eller et attributt hos Gud; eller som en *subjektsgenitiv*, og slik vise til Guds handling. En δικαιοσύνη som Gud formidler kan enten forstås som en *objektsgenitiv*, og slik vise til noe ved mennesket som taler dets

fordel overfor Gud; eller som en *opphavsgenitiv*, og slik vise til en status mennesket får som resultat av Guds nådige handling.⁷⁰ Andre forskere har også ønsket å fastholde at *flere* aspekter kan gjenfinnes i en gitt forekomst.⁷¹

I NO11 er det tydelig at det er valgt å forstå *δικαιοσύνη θεοῦ* som en rettferdighet Gud *formidler*. Verbet ”å gi” må forstås som et tolkende tillegg, ment som en klargjøring av hva som menes med ”Guds rettferdighet” i v. 21-22. Uttrykket er dermed tolket som objektsgenitiv eller opphavsgenitiv. Opphavsgenitiv, hvor ”Gud” blir kilden til den ”rettferdighet” mennesket får, ligger trolig nærmere enn objektsgenitiv, hvor Gud simpelthen ”gjør” rettferdig.

Dette innebærer at teksten i NO11 ikke reflekterer den forståelsen av *δικαιοσύνη θεοῦ* som Dunn og Wright er talsmenn for, og som er sentral for deres tolkning av Rom 3,21-31. Dersom ”Guds rettferdighet” i dette avsnittet er en referanse til en menneskelig status, gitt av Gud, er ikke spenningen mellom ”Guds rettferdighet” og ”loven” forstått på samme måte i NO11 som hos Dunn og Wright. I NO11 vil det være loven som *frelsesvei* som utelukkes, ikke loven som *etnisk markør*. Dette peker i retning av en *soteriologisk* lesning av Rom 3,21-31 heller enn en *ekkesiologisk*, slik både Dunn og Wright synes å argumentere for.

δικαιοσύνη θεοῦ i noteapparatet

I noteapparatet finnes det imidlertid også andre perspektiver. Som nevnt refereres det i notene videre til Rom 1,17, som i NO11 har følgende note:

Guds rettferdighet er et hovedbegrep i Rom. Kan bety både at Gud selv er rettferdig, og at han gir rettferdighet. Se særlig 3,21-26.

Dermed åpnes det for begge de to første skjelningene Wright gjør: Uttrykket kan forstås både som en referanse til Guds egen rettferdighet, og som en rettferdighet Gud formidler. Imidlertid er denne noten av begrenset verdi. For det første skjelnes det i denne noten kun mellom *to* forståelser av ”Guds rettferdighet” – og formuleringene i

⁷⁰ Wright 1993: 200f. Wrights utgangspunkt er BDF §§89-100, se Wright 1993: 201 n. 1. Wright understreker at for å klassifisere uttrykket som subjekts- eller objektsgenitiv må *δικαιοσύνη* forstås som et *nomen actionis*.

⁷¹ Stuhlmacher vil ikke sette noe klart skille mellom en forståelse av *δικαιοσύνη θεοῦ* som Guds gave eller Guds handling, og vil heller undersøke hvordan Paulus aksentuerer ulike aspekter i ulike perikoper, jf. Stuhlmacher 1994: 31f. Se også Longenecker 2011: 304f

noten gjør det naturlig å forstå disse som tilsvarende en vurdering av uttrykket som eiendoms-genitiv og opphavsgenitiv. Den ”dynamiske” Guds handling til frelse på vegne av sitt folk, som både Wright og Dunn understreker, fanges ikke opp verken i en formulering som ”Gud selv er rettferdig” eller i ”han gir rettferdighet”.

For det andre henvises det i noten eksplisitt til 3,21-26. I den norske teksten er det i 3,25f snakk om en rettferdighet som er Guds egen, mens det i 3,22 vises til en Guds rettferdighet som ”gis”. Dermed fungerer 3,21-26 nærmest som et eksempel på det noten til 1,17 omhandler: ”Guds rettferdighet” kan forstås på to måter, og i denne teksten demonstreres begge måtene. Det innføres dermed en skjelning i teksten mellom hvordan ”Guds rettferdighet” skal forstås i v. 22 og i vv. 25f. Selv om man i NO11 gjengir *δικαιοσύνη* med samme ord i begge sammenhenger, og ikke med to ulike ord, slik andre oversettelser gjør (NIV: ”righteousness from God”; ”justice”), er det naturlig å forstå uttrykksmåten slik at man skal forstå noe litt annet med ”Guds rettferdighet” i vv. 25f og i v. 22.

Også et annet sted i NO11 er et formidlingsverb brukt ved en oversettelse av *δικαιοσύνη θεοῦ* hos Paulus. I 2 Kor 5,21 gjengis *ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν ἀνθρώπῳ* på bokmål med ”for at vi i ham skulle få Guds rettferdighet” i NO11. Her er det valgt en tolkende oversettelse som understreker et formidlet aspekt ved ”Guds rettferdighet”. Å oversette verbet *γίνομαι* med ”å få” er en noe spesiell oversettelse, særlig jf. nynorsk ”så vi skal bli rettferdige for Gud i ham”. Man ligger altså også her nærmere en forståelse av *δικαιοσύνη θεοῦ* som en referanse til noe Gud formidler (her en objekts-genitiv) enn som en referanse til Guds egen rettferdighet.⁷²

Både i NTS og i NT05 har ”Guds rettferdighet” en innføring i ordforklaringene. Det vises til uttrykkets gammeltestamentlige bakgrunn: ”Det viser der til Guds

⁷² Slik Wright mener at denne uttrykksmåten i 2 Kor 5,21 kan tolkes, se Wright 1993. Uttrykket *δικαιοσύνη θεοῦ* forekommer hos Paulus i Rom 1,17; 3,5.21.22; 10,3.3; 2 Kor 5,21; Fil 3,9. I tillegg forekommer *δικαιοσύνη αὐτοῦ* med *θεός* som referanse i Rom 3,25f. I Fil 3,9 gjengis preposisjonsuttrykket i den greske originalen: *ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην* oversettes ”rettferdigheten fra Gud”. Forekomstene i Rom 10,3 er også særlig interessante i NO11: Mens hele verset i Nestle-Aland er *ἀγνοοῦντες γὰρ τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην καὶ τὴν ἰδίαν [δικαιοσύνην] ζητοῦντες στήσαι, τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν*, har oversettelsen ”De kjenner ikke Guds rettferdighet, men vil bygge opp sin egen rettferdighet. Derfor har de ikke bøyd seg under rettferdigheten fra Gud”/”Dei kjenner ikkje Guds rettferd, men prøver å byggja si eiga rettferd; difor har dei ikkje bøyd seg inn under rettferda frå Gud”. Også her innføres en opphavsgenitiv som det i den greske teksten ikke er entydig at skal tolkes slik.

paktstroskap mot sitt folk og er ofte synonymt med 'frelse'".⁷³ Om bruken i Romerbrevet noteres det at det er et "hovedtema" (NTS) eller "hovedord" (NT05). NTS fortsetter:

[Uttrykket] kan betegne en egenskap ved Gud selv (den rettferdige Gud) eller referere til hvordan Gud handler (at Gud viser/praktiserer rettferdighet), jf. f.eks. Joh 17,25; Rom 3-4; Gal 2-3. Ifølge NT kommer Guds rettferdighet på en enestående måte til uttrykk i Kristus og i Guds frelseshandling i ham. Uttrykket kan også betegne frelse som mennesker får i gave fra Gud ved troen på Jesus.⁷⁴

Med unntak av den siste setningen er dette en definisjon av "Guds rettferdighet" som samsvarer med den forståelsen Dunn og Wright tilkjenner. Særlig interessant er det at nettopp Rom 3-4 trekkes frem som eksempler på "Guds rettferdighet" i en kontekst hvor Gud *handler* rettferdig. Den siste setningen peker imidlertid i en annen retning. Kontrasten her blir kanskje enda tydeligere i NT05s ordforklaring:

[Ordet] kan betegne en egenskap og en handlemåte hos Gud og refererer da til Guds trofasthet og troskap, som kommer til uttrykk i hans frelseshandling i Jesus Kristus. Det kan også sikte til den rettferdighet som kommer fra Gud, og som mennesker i troen på Jesus mottar som hans gave.⁷⁵

På denne bakgrunnen synes det underlig at NO11 gjengir δικαιοσύνη θεοῦ i Rom 3,22 med vekt på formidlingsaspektet som man mener finnes i uttrykket. I alle de tre notene jeg nå har presentert poengteres Rom 3,21-26 som et sentralt sted for forståelsen av uttrykket hos Paulus. Det er dermed merkelig å snevre inn tolkningsmulighetene for uttrykket i 3,22 ved å legge til verbet "å gi".

⁷³ NT05: 771; NTS: 1381

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ NT05: 771

πίστις Χριστοῦ i 3,22⁷⁶

πίστις Χριστοῦ i bibelteksten og noteapparatet

Det er også tydelig hvordan man forstår *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* i Rom 3,22 i NO11 – faktisk tydeligere enn hvordan man forstår *δικαιοσύνη θεοῦ*, ettersom alternativene på norsk er mer markerte: Man må velge mellom å forstå uttrykket som subjektsgenitiv eller objektsgenitiv. NO11 gjengir uttrykket her med ”troen på Jesus Kristus”, og forstår dermed uttrykket som objektsgenitiv. Dette sammenfaller med Dunns tolkning, men står i kontrast til Wrights forståelse av uttrykket.

Som nevnt reflekteres tvetydigheten i uttrykket i notene til NTR, med en henvisning til ”enkelte kommentatorer og nyere oversettelser” og til at NTRs tolkning er ”i overensstemmelse med den tradisjonelle forståelse”. Min undersøkelse handler om å spore eventuelle teologiske premisser for oversettelsen, noe som gjør det naturlig å stille to spørsmål: Er det for det første slik at debatten omkring tolkningen av *πίστις Χριστοῦ* beskrives sakssvarende som at ”enkelte kommentatorer og nyere oversettelser” velger å forstå *πίστις Χριστοῦ* som subjektsgenitiv? For det andre – hvorfor er ikke denne noten videreført i NT05, NTS eller NO11? Den mest naturlige forklaringen vil være å anta at den ”tradisjonelle forståelse” står så sterkt i forskningen av det ikke anses som nødvendig å kommentere debatten i det hele tatt i NO11.

2.3 Rom 3,22b-24

2.3.1 Dunn og Wright: En parentes og rettferdiggjørelse

Vv. 22b-23 – en parentes?

Frasen *οὐ γὰρ ἐστὶν διαστολή* forklarer ifølge Dunn både det foregående og det som følger. Paulus har gjennom 1,18-3,20 forsøkt å avvise en jødisk selvforståelse der Israel er i en særstilling overfor Gud. *Troen* utmyntes som det eneste middelet for å

⁷⁶ I de ubestridte Paulusbrevene finner man sju forekomster av omstridte genitivsuttrykk med *πίστις* og Kristustermer (Rom 3,22.26; Gal 2,16.16.20; 3,22; Fil 3,9). I tillegg finnes *διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ* i Ef 3,12 (med referanse til *Χριστῷ Ἰησοῦ* i 3,11). ”*πίστις Χριστοῦ*” er den vanligste samlebetegnelsen for disse, slik at det er naturlig å bruke denne termen selv om forekomstene i Rom 3,22 og 26 er *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* og *πίστις Ἰησοῦ*.

motta Guds rettferdighet – for alle.⁷⁷ Wright poengterer funksjonen partikkelen γάρ har for å forstå vv. 22b-24 som en forklaring på vv. 21-22a, slik at det universelle både ved menneskehetens tilstand og Guds løsning blir fokusert.⁷⁸

Både Dunn og Wright oppfatter vv. 22b-23 som en parentes i Paulus' argumentasjon. Dunn mener at πάντες viser til "alle som tror" i v. 22a, og bekrefter at det fortsatt handler om motstand mot en jødisk-eksklusiv forståelse av Guds rettferdighet. At menneskene "mangler Guds herlighet" – ύστερούνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ – står i sammenheng med Gen 1-3. Adam syndet og oppga dermed både den herligheten han hadde fått av Gud og den eskatologiske gleden han skulle få. Gud må derfor gripe inn. Wright ligger på samme linje som Dunn, men formulerer betydningen av v. 23 noe annerledes når han kaller dette en form for oppsummering av 1,18-3,20. Begge bruker Adams fall som tolkningsnøkkel.⁷⁹

Tempusen i ἥμαρτον er betydningsfull. Wright mener dette indikerer et punktuelt aspekt og viser til den endelige karakteren ved menneskets fall, mens Dunn mener dette også kan forstås som en referanse til den endelige dommen (jf. 2,12). Denne tempusen må oversettes riktig, poengterer Wright, og kritiserer oversettelser som bruker presens perfektum ("all have sinned") og ikke preteritum ("all sinned"). Dunn påpeker videre at kombinasjonen av aorist i ἥμαρτον og presens i ύστερούνται impliserer en like betydningsfull hendelse her som i 3,21.⁸⁰

V. 24 – Rettferdiggjort ved nåde

δικαιούμενοι δωρεάν τῇ αὐτοῦ χάριτι ...

I v. 24 fortsetter Paulus' argumentasjon. Partisippbruken er keitet, men ikke atypisk Paulus, påpeker Dunn. Det er imidlertid mulig at dette er begynnelsen på et sitat av en eldre, kristen formel. Verset refererer til Guds endelige kjennelse på dommens dag (jf. 2,13; 3,4.20). Presens indikerer regelmessighet, mener Dunn: Det er slik Gud rettferdiggjør (jf. 3,26). Kjennelsen er annerledes enn i 2,13 og 3,20: δωρεάν τῇ

⁷⁷ Dunn 1988a: 167. Dunn beskriver her "God's righteousness" som noe man mottar, men dette må være en konsekvens av forståelsen av δικαιοσύνη θεοῦ som Guds handling, ettersom han ikke følger en forståelse av δικαιοσύνη θεοῦ som en status Gud skjenker (Ibid.: 166).

⁷⁸ Wright 2002: 470

⁷⁹ Ibid.; Dunn 1988a: 178f;

⁸⁰ Ibid.: 167f; Wright 2002: 470

αὐτοῦ χάριτι, ”... an act of sheer generosity which depends on no payment man can make”. Det refereres da ikke til pakten og loven som grensemarkører.⁸¹

I motsetning til Dunn nevner ikke Wright muligheten for sitat av en eldre formel i v. 24. Videre vektlegger han ”rettferdiggjørelsen” i verset som det første steget mot en ”herliggjørelse” (jf. 8,30). Wright er også opptatt av å holde sammen ulike aspekter ved Paulus’ rettferdiggjørelse – det er snakk om en foregripelse av den endelige dommen, med både rettspråk og paktsspråk som bakgrunn.⁸²

It is God’s declaration that those who believe are in the right; their sins have been dealt with; they are God’s true covenant people, God’s renewed humanity.⁸³

Uttrykkene *δωρεάν* og *τῆ αὐτοῦ χάριτι* ”forklarer” hvordan Gud som rettferdig dommer (jf. 3,1-8) kan erklære skyldige personer rettferdige: det skjer *av Guds nåde*, og er *en gave*.⁸⁴

... *διὰ τῆς ἀπολυτρόσεως* ...

Dunn og Wright vektlegger ulike momenter i bakgrunnen for *ἀπολύτρωσις* noe ulikt. Dunn forstår Kristi handling først og fremst som løsepengebetaling. Wright mener at Eksodus-fortellingen er en styrende narrativ bak store deler av Paulus’ argumentasjon i Romerbrevet, også her. Dette er særlig tydelig i kap. 5-8, men også i kap. 3 er denne narrativen sentral. Gen 15, som behandles i kap. 4, forutsier at Abrahams barn skulle leve som slaver i et fremmed land inntil tiden var inne (jf. Gen 15,13-16), og ”forløsningen i Kristus Jesus” forstås dermed som oppfyllelsen av Guds paktsløfte til Abraham. *ἀπολυτρόσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* viser til måten Guds rettferdighet (= Guds paktstroskap) åpenbares på.⁸⁵

... *τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*

Ifølge Dunn holdes to aspekter sammen ved bruk av uttrykket *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*: 1) Den endegyldige Kristus-hendelsen og 2) det fortsatte tilbudet om rettferdiggjørelse ved Kristus. Uttrykket uttrykker en form for Kristus-mystikk som særpreger Paulus’

⁸¹ Dunn 1988a: 179

⁸² Wright 2002: 470f

⁸³ Ibid.: 471

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Dunn 1988a: 169; 180; Wright 2002: 471; se også Wright 1999

teologi og viser til overbevisningen om at den troende forenes med Kristus både i nåtiden og i Kristi død og oppstandelse. V. 24 som helhet er dermed en referanse til at Guds frikjennelse baseres på en betalt kostnad, at Guds kjennelse effektueres gjennom denne, og dermed kan erklæres ”nå” for alle som tror i kraft av den. At denne kostnaden ble betalt av Guds generøsitet vil bli utdypet videre i v. 25.⁸⁶

Wright betoner dette annerledes, idet han knytter *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* til *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* i 3,22. Jesu trofaste, lydige handling er en handling utført som Israels representant, som Messias. Etersom Israel og hedningene står anklaget overfor Gud sammen, kan nåde vises til alle ved Kristus (jf. 11,32).⁸⁷

Dunn og Wright betoner altså ulike momenter ved 3,22b-24 noe ulikt, men med unntak av Wrights forståelse av Jesu *πίστις* som sentral for tolkningen av *ἀπολυτρόσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* utelukker de ikke hverandre.

2.3.2 Rom 3,22b-24 i NO11

Fra gresk til norsk tekst

I NO11 er vv. 22b-24 gjengitt med to perioder:

Her er det ingen forskjell,²³ for alle har syndet og mangler Guds herlighet.²⁴ Men ufortjent og av hans nåde blir de kjent rettferdige, frikjøpt i Kristus Jesus.⁸⁸

Wrights poeng om at *γάρ* må oversettes må sies å være ivaretatt ved adverbet ”her”. Å la konjunksjonen ”for” innlede hele verset hadde muligens vært tydeligere – ”For det er ingen forskjell...”. Da ville det imidlertid være unødvendig reperetere å oversette *γάρ* i v. 23 med ”for”, slik NO11 gjør. Aoristformen *ἥμαρτον* gjengis på norsk med en presens perfektum, ”alle har syndet”, i strid med Wrights anbefaling. Effekten er en nyanseforskjell mellom fokusering av *menneskehetens* synd og *alle menneskers* synder.

⁸⁶ Dunn 1988a: 169; 180

⁸⁷ Wright 2002: 471f

⁸⁸ Nynorsk: ”Her er det ingen skilnad,²³ for alle har synda og manglar Guds herlegdom.²⁴ Men ufortent og av hans nåde blir dei kjende rettferdige, frikjøpte i Kristus Jesus.”

I NO11 er det noe unaturlig å oppfatte vv. 22b-23 som en parentes til Paulus' hovedargumentasjon, slik Dunn og Wright tolker det. Versene er skilt ut som en egen periode, og forklaringsammenheng mellom 3,22a og 3,22b er noe mindre betont ved bruken av "her" og ikke "for". Disse versene forstås da mer som en selvstendig utvikling av argumentasjonen. Hadde NO11 side- eller underordnet vv. 22b-23 med v. 22a, kunne en mulig "parentes" lettere oppfattes.

I v. 24 gjengis *δικαιοῦμενοι*, en presens partisipp, med "blir [...] kjent rettferdige". I den greske teksten er det naturlig å forstå partisippet som underordnet de finite verbene i 3,23 (enten begge eller bare *ὑστεροῦνται*), mens verbalhandlingen på norsk er sideordnet det foregående. Det logiske kontrastforholdet mellom verbhandlingene i "har syndet og mangler Guds herlighet" og "blir kjent rettferdige" gjør det naturlige å velge den sideordnende konjunksjonen "men". Å skille ut 3,24 i en egen periode og samtidig stille det adverbiale leddet "ufortjent og av hans nåde" (gjengivelse av *δωρεάν τῇ αὐτοῦ χάριτι*, som forbindes med en sideordnende konjunksjon og dermed naturlig forstås som to ulike ledd) foran verbhandlingen i dette verset kan imidlertid føre til at leseren oppfatter kontrastforholdet som primært mellom leddene "å ha syndet" og "ufortjent og av hans nåde", altså *måten* Gud kjenner rettferdig på, og ikke mellom verbhandlingene "å ha syndet" og "å bli kjent rettferdig". For å ligge nærmere Dunn og Wright, kunne man her betont verbhandlingen i v. 24 sterkere.

Både Dunn og Wright vektlegger det punktuelle ved *δικαιόω* i 3,24, slik at en oversettelse med "kjenne rettferdig" er dekkende.⁸⁹ "Kjenne rettferdig" ligger muligens nærmere dagens rettspråk ("kjennelse") enn "erklære rettferdig" (NO78/85 og NT05).

Preposisjonsfrasen *διὰ τῆς ἀπολυτρόσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* oversettes med "frikjøpt i Kristus Jesus". Det som på gresk uttrykkes ved bruk av substantivet *ἀπολύτρωσις* forsøkes gjengitt på norsk ved bruk av en perfektum partisipp – "frikjøpt". Preposisjonen *διὰ* oversettes dermed ikke. Norsk språk bruker verbaluttrykk i større grad enn gresk, men ved å bruke verbet "å frikjøpe" betoner man løskjøpelsesaspektet sterkere enn ved for eksempel substantivet "forløsning", som brukes både i NO78/85 og i NB88. Dette synes å bekreftes av noteapparatet (se

⁸⁹ Dunn poengterer riktignok også et prosessuelt aspekt, men i kombinasjon med det punktuelle.

nedenfor). Betydningen av ἀπολυτρώσις på dette stedet synes dermed å være gjengitt noe mer snevert i NO11 enn hos Dunn og Wright.

Noteapparatet

I NO11, NT05 og NTR henvises det ved v. 22 til Rom 10,12, hvor det fastslås at det ikke er noen ”forskjell” (διαστολή) mellom jøder og hedninger. Dette er naturlig å ta til 3,22b. Henvisningen finnes også i NO78/85, slik at det ikke er grunnlag for å knytte dette til NPP. V. 23 har én note i NO11, NT05 og NTS: en henvisning til Rom 3,9. Der sies det at både jøder og grekere er ”under synden”.

NTR og NTS har videre en note om oversettelsen av δικαιοῦμενοι. Der henvises det til rettspråket, ”der man ved en domsakt ’kjennes’ (jf. Matt 12,37) eller ’erklæres’ skyldfri, ’rettferdig’”. I NTS påpekes det at verbet δικαίω oversettes ulikt på forskjellige steder i NT05 – noe man også finner i NO11 (jf. δικαίω: ”kjenne rettferdig” 3,24.26; ”rettferdiggjøre” 3,28). Videre viser noten i NTS til bakgrunnen for bruken av dette rettspråket i Rom 3,21-31:

Ifølge Paulus står menneskene anklaget for Guds domstol. De er skyldige på grunn av sitt opprør mot ham. Men Gud erklærer dem skyldfri og frikjenner dem ved troen på Kristus. Denne frikjennelsen er ”ufortjent” (v. 24), dvs. den skyldes alene den nåde Gud viser. Dette gjør at menneskene får en ny status og kommer i et rett forhold til ham.

Noteapparatet i NO11 viser for 3,24 videre til Matt 20,28; Ef 1,7; 2,8 og Tit 3,5ff. I Matt 20,28 handler det om hvordan Menneskesønnen er kommet ”for [...] å gi sitt liv som løsepenge”. Ef 1,7 omhandler ”friheten, kjøpt med hans blod”, mens Ef 2,8 viser til tanken om at frelsen er en gave: ”For av nåde er dere frelst, ved tro. Det er ikke deres eget verk, men Guds gave.” Tit 3,5ff omhandler en lignende tematikk: Der poengteres det at ”[h]an frelste oss, ikke på grunn av våre rettferdige gjerninger, men fordi han er barmhjertig”. Med andre ord er det naturlig å forstå henvisningene til Matt 20,28 og Ef 1,7 til tankegangen rundt ”frikjøpt i Kristus Jesus”, og henvisningene til Ef 2,8 og Tit 3,5ff til forståelsen av ”ufortjent og av hans nåde blir de kjent rettferdige”.

NO11 har også en note om ”frikjøpt”: ”[U]ttrykket brukes ofte om slaver som ble kjøpt fri med løsepenge”. NTR har en lang note om δικαίω og ἀπολυτρώσις, hvor ”løskjøpelse” nevnes som bakgrunn for sistnevnte, men at ordet ”i bibelsk språkbruk

kan [...] være brukt mer allment uten spesiell tanke på løsepenger og har da betydningen 'befrielse', 'frelse' eller 'forløsning'. NTS har en lignende note. NT05 og NO11 henviser til "løsepenge" i ordforklaringene, hvor den samme bakgrunnen tegnes opp, og det noteres at "[d]enne frikjøping [NT05: løskjøpelse] brukes i NT som et bilde for Jesu soningsdød".⁹⁰

Det er tydelig at avstanden mellom teksten i NO11 og tolkningen gjort av Dunn og Wright er større i 3,21-22a enn i 3,22b-24, selv om detaljer også i disse versene avviker fra de tolkningsvalgene Dunn og Wright gjør. Den endrede betoningen i vv. 22b-23 utelukker ikke en annen tolkning, og oversettelsen av v. 24b som "frikjøpt i Kristus Jesus" utelukker ikke eksodusfortellingen som underliggende narrativ. En gjengivelse av ἀπολυτρόσις vil uansett ikke kunne ivareta de allusjoner til LXX som bruken av det greske begrepet kan ha gjort. På denne bakgrunnen mener jeg at det er andre oversettelsesvalg i Rom 3,21-31 enn de man finner i vv. 22,b-24 som egner seg bedre for en videre undersøkelse av teologiske interesser i NO11.

2.4 Rom 3,25-26

2.4.1 Dunn og Wright: Paulus' offerterminologi

V. 25-26a

En før-paulinsk formulering?

Dunn viser til en "bred enighet" om at 3,25-26a er en bearbejdet før-paulinsk formulering. Disse versene inneholder mange ord som Paulus ellers sjelden eller aldri bruker. Den opprinnelige formuleringen fokuserte trolig på betydningen Jesu død hadde for jødisk selvforståelse.⁹¹ Wright mener derimot at Paulus ikke skriver noe han ikke mener, og at det kompakte og uvanlige språket i 3,24ff best forklares med at han oppsummerer en mer omfangsrik argumentasjon.⁹²

⁹⁰ NO11: "løsepenger" under "Slektssamfunn og justis": 1478; NT05: 764

⁹¹ Dunn 1988a: 163f; 183

⁹² Wright 2002: 466; 472. Han opponerer spesifikt mot Käsemann, Stuhlmacher og Fitzmyer (Wright 2002: 466 n. 101). For en bredere kritikk av teorien, se for eksempel Moo 1996: 220f; Campbell 1992: 37ff.

Offerterminologi og -teologi

Verbet *προτίθημι* oversettes både av Dunn og Wright som ”å stille frem”, og begge påpeker bruken av dette verbet om skuebrødene i LXX (Ex 29,23 m.fl).

”Offentligheten” dette verbet impliserer kan forstås som en kontrast til det ”skjulte” ved ritualet som fant sted i tempelets aller helligste på den store forsoningsdagen, og som Paulus i denne teksten alluderer til, påpeker Dunn.⁹³ Det er også viktig at det er *Gud* som handler – det var den Gud som presenterte Kristus som sonemiddel som også gjorde Israels offerkult mulig.⁹⁴

Begrepet *ἱλαστήριον* er omstridt. Både Dunn og Wright viser til LXX, hvor *ἱλαστήριον* brukes om lokket på paktens ark, stedet hvor det ble stenket offerblod og gjort soning på den store forsoningsdagen (jf. Ex 25,17-22 m.fl). Dunn nevner at ordet andre steder viser til soningsmiddelet,⁹⁵ mens Wright betoner funksjonen *ἱλαστήριον* hadde som stedet hvor Gud og Israel møttes, og understreker at forsoningsdagens formål var å gjøre soning for helligstedet (Lev 16,16).⁹⁶

Dunn og Wright regner det som åpenbart at Paulus regnet Jesu død som et offer. Dette bekreftes av referansen til ”hans blod”. Dunn viser til tre elementer ved Paulus’ offerteologi : Syndofferet tar hånd om synden (jf. Rom 8,3; 2 Kor 5,21); representerer synderen som synder (jf. Adam-kristologien, hvor Kristus identifiseres med det syndige eller synden, Rom 8,3; 2 Kor 5,14.21); og skaper en slags ”overføringsteologi”, hvor det lytefrie offerets lytefrihet overføres til synderen (2 Kor 5,21; Rom 8,3; Gal 3,13; 4,4).⁹⁷ Paulus’ offerteologi forklarer ikke alene hvordan Jesu død har en forbindelse til Guds oppgjør med Israels synder, mener Wright, noe som er nødvendig for at den skal demonstrere Guds rettferdighet. En bakgrunn kan være beretningene om de makkabeanske martyrene. I 2 Makk 6,12-16 er deres lidelse

⁹³ Dunn 1988a: 170; Wright 2002: 474. Dunn nevner at motivet både kan forstås som en videreutvikling av en tankegang man finner i Apg 2; 3; 5 og 10; og som en måte å snu Kristi henrettelse til noe positivt på. Offerblod kan symbolisere introduksjonen av en ny pakt, jf. Ex 24,3-8. Ofringen av Isak i Gen 22 kan også ligge i bakgrunnen.

⁹⁴ Ibid.: 73

⁹⁵ jf. BDAG: ”ἱλαστήριον”; TDNT 3: 319f

⁹⁶ Dunn 1988a: 170f; Wright 2002: 474

⁹⁷ Dunn 1988a: 171f. Bakgrunnen for Paulus’ offerteologi finnes dels i martyртеologien presentert i 2 Makk 7,38 og 4 Makk 17,21f; i håndspåleggelsesteologien i Lev 4,4.15.24.29.33; 16,21; Num 8,10; 27,18.23; Deut 34,9.

forbundet med Israels fortsatte nåderelasjon til Gud, mens deres død forstås som ”løsepenge” i 4 Makk 17,22 og som renselse for landet i 6,28-29.⁹⁸

Den viktigste bakgrunnen er imidlertid tjenersangene i Jes 40-55, mener Wright. I en kontekst som utdyper Guds rettferdighet finner man her en lidende figur, omtalt med offerterminologi, som representerer Israel og oppfyller Guds plan. Det alluderes også til dette på sentrale steder i Romerbrevet (4,25; 5,15.19; 10,16; 15,21), særlig til den fjerde tjenersangen (Jes 52,13-53,12). Tjenersangene gir god mening til Jesu offerdød både som åpenbaring av Guds rettferdighet og som oppgjør med synden.⁹⁹

Tanken om Guds oppgjør med synden er forbundet med debatten om hvorvidt ἱλαστήριον bør forstås som et *propitiatorisk* eller *ekspiatorisk offer*.¹⁰⁰ Dunn mener polariseringen er unødvendig. Jesu død stiller Guds vrede, påpeker han, men Gud er ikke objektet for Jesu offer. For Wright er Guds vrede en del av Romerbrevets logikk, og den sentrale sekvensen 3,21-26 må ”løse” dette problemet, slik at Jesu død er både et propitiatorisk og et ekspiatorisk offer. ἱλαστήριον må forstås i en smal, fokusert betydning – ”stedet soningen blir gjort” – samtidig som man understreker den bredere betydningen ordet har i sekvensen.¹⁰¹

Frasene διὰ πίστεως og ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι kvalifiserer ἱλαστήριον uavhengig av hverandre. Videre mener Dunn at Paulus med διὰ πίστεως mener at Guds handling i Kristus appellerer til troen. Offerkult krevde ”lovgjerninger”, men troen knyttes ikke til kultpraksisen. Frasen kan også referere til Guds paktstroskap, slik Wright forstår den – i tråd med πίστις Χριστοῦ i v. 22.¹⁰²

Tilbake til ”Guds rettferdighet”

Begrepet δικαιοσύνη forekommer på nytt i v. 25. Dunn vil ikke her skjelne mellom en rettferdig status gitt av Gud og Guds egen rettferdighet, men poengterer Guds handling på vegne av dem han har forpliktet seg overfor. Dermed demonstreres Guds rettferdighet når Gud gir et offer som oppfyller paktsbetingelsene: εἰς ἔνδειξιν τῆς

⁹⁸ Wright 2002: 474f. Dunn påpeker imidlertid en kontrast mellom disse tekstene og Rom 3,25: Gud selv skaffer offeret til veie (Dunn 1988a: 171).

⁹⁹ Wright 2002: 475f

¹⁰⁰ ”Propitiation” er offer som gjøres for unngå vrede og straff, mens ”expiation” soner synd: ”You propitiate a person who is angry; you expiate a sin, crime or stain on your character.” (Wright 2002: 476). Norsk har ikke dekkende begreper.

¹⁰¹ Dunn 1988a: 171; Wright 2002: 476

¹⁰² Dunn 1988a: 172f; 181; Wright 2002: 476

δικαιοσύνης αὐτοῦ.¹⁰³ Wright mener at "Guds rettferdighet" her handler om oppfyllelsen av løftet gitt til Abraham om en trofast familie av jøder og hedninger. Med vv. 25-26 er man i "hjertet" av den argumentasjonen som startet i v. 21: Abraham ble kalt for at Gud ved Abrahams familie skulle håndtere synden. Dermed har ikke *δικαι*-språket bare forensisk bakgrunn, men er paktsteologisk viktig. Jesu offer er en demonstrasjon av paktstroskap.¹⁰⁴

Dunn og Wright er enige om *πάρεσις*: Det handler om å la noe gå ustraffet, om å ettergi straff eller utsette straffen. Bakgrunnen for Guds straffeutsettelse følger i 3,26a: *ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ*. Gud har vært uvillig til å stenge syndere ute, mener Wright – Paulus bruker ordet *ἀνοχή* også i Rom 2,3-6. Dunn poengterer at tanken om Guds overbærenhet ikke var fremmed for samtidens jødiske teologi, men at forestillingen kan ha blitt tatt for gitt på grunn av offerkulten.¹⁰⁵

V. 26b: Guds rettferdighet og πίστις Χριστοῦ

Guds rettferdighet og Guds rettferdiggjørelse

Preposisjonsfrasen *πρὸς τὴν ἐνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* i v. 26b er en nesten ordrett gjengivelse av siste del av v. 25. Frasen *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* forstår Wright som en referanse til *Νυνὶ δὲ* i v. 21, mens Dunn mener at denne frasen best forstås i sammenheng med henvisningen til tidligere begåtte synder i v. 25. Wright uttrykker at fortidens problem har fått en løsning i nåtiden, samtidig som Guds fremtidige kjennelse også er brakt inn i nåtiden. Hvem som er en del av Guds paktsfolk er dermed åpenbart i nåtiden ved Guds handling i Kristus. Ordet *καιρός* har eskatologiske overtoner.¹⁰⁶

Forståelsen av at Gud er rettferdig, *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον*, må ifølge både Dunn og Wright innebære en paktsreferanse: Gud er rettferdig fordi han handler i overensstemmelse med sine paktsforpliktelser. Det er imidlertid uklart om frasen refererer til de foregående preposisjonsfrasene eller til *ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἰλαστήριον* i v. 25. Wright mener at paktssammenhengen også gjelder dem Gud

¹⁰³ Dunn 1988a: 173

¹⁰⁴ Wright 2002: 472

¹⁰⁵ Dunn 1988a: 173f; Wright 2002: 472f. Dunn mener at det er uklart hva Paulus mente om fortidens offerpraksis, men at bruken av *πάρεσις* og ikke *ἄφεσις* kan implisere at Paulus forsøkte å skape en teknisk terminologi som gjorde det mulig å forstå Jesu død uavhengig av den fortsatte offerkulten.

¹⁰⁶ Dunn 1988a: 174f, sitat 175; Wright 2002: 473

rettferdiggjør – *δικαιοῦντα* – og avviser en etisk forståelse av Guds rettferdiggjørelse. Den må forstås i lys av rettspråk og paktsrelasjoner.¹⁰⁷

Forholdet mellom de to frasene *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον* og *καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ* er omstridt. Ifølge Wright er det beste er å oversette slik at Gud både er rettferdig og at han rettferdiggjør Jesus-troende, ikke som at Gud er rettferdig fordi han rettferdiggjør.¹⁰⁸

Igjen πίστις Χριστοῦ

Dunn mener at Paulus' poeng med *τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ* er at kontinuiteten mellom den gamle og den nye pakten ligger i de troendes tro på Jesu død som offer i henhold til pakten, jf. Gal 3: Jesu død og oppstandelse oppfyller pakten og utvider grensene for den.¹⁰⁹ Hele vv. 25f konkretiserer da "Guds rettferdighet": Det er snakk om Guds frelsende handling *forstått på bakgrunn av pakten han inngikk med Israel*.¹¹⁰

Wright tolker imidlertid *τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ* i lys av tolkningen av *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* i 3,22. Dersom denne er korrekt, er det mer sannsynlig at *πίστις* også i 3,26 viser til Jesu egen trofasthet, mener Wright. Objektet for kristen tro hos Paulus er vanligvis Gud – jf. 4,24: "når vi tror på ham som reiste Jesus, vår Herre, opp fra de døde". Det som menes i v. 26 er at Gud rettferdiggjør den hvis status er avhengig av Jesu trofaste død. Dette innebærer ikke at den troendes tro faller bort, ettersom det er troen som utløser Guds fremtidige kjennelse i nåtiden. Grunnlaget er likevel Jesu trofasthet forstått som manifestasjonen av Guds paktstroskap.¹¹¹

2.4.2 Rom 3,25-26 i NO11

Fra gresk til norsk tekst

I NO11 gjengis 3,25-26 slik:

¹⁰⁷ Ibid.; Dunn 1988a: 175

¹⁰⁸ Wright 2002: 473 n. 115

¹⁰⁹ Dunn 1988: 175f. Dunn går mot Käsemann og Stuhlmacher, som hevder at v. 26 erstatter det førpaulinske "Guds rettferdighet" som paktstroskap med en forestilling om Skaperens trofasthet overfor det skapte. Dette vektlegger ifølge Dunn ikke demonstrasjonen av denne rettferdigheten ved Jesu offerdød.

¹¹⁰ Ibid.: 182

¹¹¹ Wright 2002: 473 n. 116; 473f

Ham har Gud stilt synlig fram for at han ved sitt blod skulle være soningsstedet for dem som tror. Slik viste Gud sin rettferdighet. For han hadde tidligere i tålmodighet holdt tilbake straffen for de synder som var begått.²⁶ Men i vår tid ville han vise sin rettferdighet, både at han selv er rettferdig, og at han kjenner den rettferdig som tror på Jesus.¹¹²

Av den greske teksten er det ikke klart hvordan preposisjonsfrasene i 3,25-26a forholder seg til hverandre og til den første frasen i 3,25. NO11 synes å ta *διὰ [τῆς] πίστεως* til *ἱλαστήριον*. ”Han” er ”soningssted” ved troen. *πίστις* er forstått som en referanse til de troendes tro. Videre synes *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* å være forstått som en beskrivelse av hvordan ”han” er ”soningssted for dem som tror” – det er han ”ved sitt blod”.

Oversettelsen av *ἱλαστήριον* som ”sonoffer” i NO78 var en omstridt avvikelse fra det tradisjonelle ”nådestol”. Gjengivelsen med ”soningssted” i NO11 ligger noe nærmere det tradisjonelle. Oversettelsen med en hensiktsklausul – ”for at han [...] skulle være soningsstedet” – er uventet: *ἱλαστήριον* er objektspredikativ til *ὄν* (som viser tilbake til *Χριστός Ἰησοῦς* i 3,24) og på norsk er det vanlig å gjengi slike ved bruk av preposisjon (”til” eller ”for”) eller relativpartikkelen ”som”.¹¹³

Preposisjonsfrasen *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* gjengis med en egen periode. Genitivsuttrykket har blitt en helsetning, der den logiske verbhandlingen i substantivet *ἔνδειξις* (”tegn, bevis, demonstrasjon”)¹¹⁴ blir verbal – det norske verbet ”å vise” i preteritum. ”Gud” er referansen for *αὐτός* (jf. første ledd i 3,25) og blir subjekt, mens *δικαιοσύνη αὐτοῦ* – gjengitt ”sin rettferdighet” – blir direkte objekt. Adverbet ”slik” kan være et forsøk på å gjengi funksjonen preposisjonen *εἰς* har. Det er en nyanseforskjell: *εἰς* indikerer i sin grunnbetydning bevegelse mot noe og kan markere målet for en handling,¹¹⁵ mens ”slik” er et måtesadverb.¹¹⁶ Der *εἰς* betoner at det Gud har gjort har hatt som mål å være en demonstrasjon av hans rettferdighet, betoner ”slik” at det Gud har gjort er måten han har vist sin rettferdighet på.

¹¹² Nynorsk: ”Han har Gud stilt synleg fram, så han med sitt blod skulle vera soningsstaden for dei som trur. Slik viste Gud si rettferd. For han hadde før, i sitt tolmod, halde tilbake straffa for dei syndene som var gjorde.²⁶ Men i vår tid ville han visa si rettferd, både at han sjølv er rettferdig, og at han seier rettferdig den som trur på Jesus.”

¹¹³ Leivestad/Sandvei 1996: 166

¹¹⁴ BDAG: ”ἔνδειξις”

¹¹⁵ Ibid.: ”εἰς” 3

¹¹⁶ BMO: ”slik” 3; NNO: ”slik” 2

Når NO11 i den siste perioden i 3,25 skriver ”For han hadde tidligere i tålmodighet holdt tilbake straffen for de synder som var begått”, er dette en gjengivelse både av frasen *διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἀμαρτημάτων* i v. 25 og frasen *ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ* i v. 26a. Nok en gang oversetter NO11 et verbalsubstantiv med et verbuttrykk – *πάρεσις* gjengis som ”å holde tilbake straff”. *ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ* tas til *πάρεσις*, men *τοῦ θεοῦ* ivaretas av pronomenet ”han”, en referanse til ”Gud” (foregående periode). *τῶν ἀμαρτημάτων* forstås som karakteriserende genitiv (til *πάρεσις*), mens partisippen *προγεγονότων* forstås attributivt, jf. gjengivelsen som relativsetning: ”som var begått”. Det er vanlig å forstå *διὰ* med akkusativ kausalt, slik at gjengivelsen med årsakskonjunksjonen ”for” er presis.

I oversettelsen av *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* er det nåtidige gjengitt ved bruk av eiendomspronomenet ”vår” – ”vår tid”. Som i 3,25 er substantivet *ἐνδειξις* gjengitt med verbet ”å vise”, men nå med preteritum futurum med ”å ville” som hjelpeverb: ”ville vise”. Med dette innføres *hensikt*, noe som kan forbindes med preposisjonen *πρός* med akkusativ. Den sideordnende konjunksjonen ”men”, som innleder v. 26 på norsk, knytter dette verset til v. 25, og forstår disse som motsetninger på en eller annen måte.

Siste del av v. 26 gjengis som ”både at han selv er rettferdig, og at han kjenner den rettferdig som tror på Jesus”. Denne frasen nærmerebestemmer dermed den ”viste rettferdigheten” i den foregående frasen. Kombinasjonen av preposisjonen *εἰς* og infinitiv (*εἶναι*) kan uttrykke både hensikt og følge,¹¹⁷ noe den norske gjengivelsen ikke gjør eksplisitt her – det er allerede uttrykt i første del av verset (”ville vise”). Funksjonen *αὐτός* og *δίκαιος* har som henholdsvis subjekt og subjektspredikat gjør en oversettelse med ”at” naturlig. Som i 3,22 er genitivsforbindelsen med *πίστις* og *Ἰησοῦς* forstått som objektsgenitiv. Frasen *τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ* er gjengitt med en relativsetning.

Rom 3,25f har en såpass kompleks og vanskelig syntaks at det ikke er fruktbart i denne sammenhengen å drøfte alle enkeltheter ved oversettelsen. NO11 sammenfaller også med Dunn og Wright flere steder – blant annet ved *διὰ [τῆς] πίστεως* og *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*, og i gjengivelsen av *πάρεσις*. Enkelte mindre avvik bør likevel

¹¹⁷ Leivestad/Sandvei 1996: 236

nevnes. Å oversette *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* i v. 26 med ”i vår tid” gjør Wrights parallell med v. 21 usynlig, og svekker de eskatologiske konnotasjonene Dunn understreker. Ellers er *ἀνοχή* gjengitt ulikt i 2,4 og 3,26, med henholdsvis ”overbærenhet”/”tolmodig” og ”tolmod”/”tolmodighet”. Som i 3,22 er NO11 ved forståelsen av *πίστις Ἰησοῦ*-uttrykket i v. 26 på linje med Dunn, og uenige med Wright.

Å gjengi *ἰλαστήριον* er en mer kompleks utfordring. I forskningsdebatten finnes grovt sett tre synspunkter: 1) Kristus som ”soningssted” eller ”nådestol”, 2) Kristus som propitiatorisk offer, og 3) Kristus som ekspiatorisk offer.¹¹⁸ Dunn og Wright mener at begge nyansene av offer må spille en rolle, selv om Dunn selv oversetter *ἰλαστήριον* med ”expiation”.¹¹⁹ NO78/85 valgte en bred løsning, ”sonoffer”, som kan forstås i retning av begge nyansene, mens NO11 velger en ”smalere” løsning, ”soningssted”. Dunn og Wright betoner både den ”smalere” og den ”bredere” i sin tolkning. Wright skriver:

To see Jesus as the place where atonement is made (the narrow, focused meaning of the word) and hence as the means by which atonement is made (in the broader context of the echoes set up by the word, and the entire passage) is exactly what is needed at this point in the passage.¹²⁰

Dermed vil jeg hevde at i norsk oversettelse er det nettopp denne ”smalere” betydningen som bør gjengis for å balansere de tolkninger både Dunn og Wright gjør. Når Dunn oversetter med ”expiation” markerer han en posisjon i en debatt som i liten grad har vært til stede i norsk debatt om *oversettelse* av *ἰλαστήριον* i Rom 3,25. Norske bibeloversettelser har brukt ord som ”nådestol” (NO30; NB88) og ”sonoffer” (NO78/85), og for å bevare *begge* disse betydningene i teksten, må man oversette ”smalt”. Med referansen til ”hans blod” er offertankegangen tydelig til stede i teksten uansett, poengterer Dunn. Konteksten tolker Jesu død som offer, selv om Jesus kalles ”soningsstedet”. Det er derfor vanskelig å si noe om hvorvidt teologiske interesser har spilt en rolle i oversettelsen av dette begrepet.

¹¹⁸ Jf. Matera 2010: 94f

¹¹⁹ Dunn 1988a: 163

¹²⁰ Wright 2002: 476

Noteapparatet

NO11 har en note til 3,25 med ulike bibelhenvisninger. Referansene til 2 Mos 25,17 og 3 Mos 16,14ff er det naturlig å se i sammenheng med forklaringen av begrepet ”soningsstedet” i noten. Apg 13,38f er en referanse til hvordan ”[d]et Moseloven ikke kunne frikjenne dere for, det skal enhver som tror, bli frikjent for på grunn av ham”. Referansene til 1 Joh 2,2; 4,10 omhandler Jesu soning for ”våre synder”.

I NTR finner man en lengre note om oversettelsen av ἱλαστήριον. Det nevnes at

[o]versettelser som tolker *hilasterion* i mer allmenn betydning, uten spesiell henspilling på soningsstedet i GT, oversetter gjerne ordet med ”sonoffer” eller ”sonemiddel”.

På bakgrunn av Dunn og Wright blir dette noe upresist. Det nevnes ikke at Paulus tolker Jesu død som et offer – og at dette kan gi et incentiv til å oversette ἱλαστήριον som ”expiation”. Når Dunn og Wright tolker Jesu død som offer (og når Dunn velger å gjengi ἱλαστήριον med ”expiation”) er det blant annet på bakgrunn av GT og henspillingen på soningsstedet i Lev 16.

I NTR og NTS er det noter om προτίθημι og πάρεσις. NTS viser også til at det i oversettelsen av vv. 25-26 ”har [...] vært nødvendig å flytte om på rekkefølgen av enkelte ledd, bl.a. på tvers av versinndelingen” ettersom ”[t]eksten er åpen for flere tolkningsnyanser”.

2.5 Rom 3,27-28

2.5.1 Dunn og Wright: Troen utelukker καύχησις

Argumentasjonen i hele Rom 3,27-31 hos Dunn og Wright

Dunn og Wright forstår 3,27-31 som en fortsatt del av en argumentasjon mot en lovforståelse som gjør lov og lovgjerninger til identitetsmarkører for Israel. Avsnittet er nært forbundet med det foregående, slik Dunn understreker med overskriften ”The Consequences for the Self-Understanding of the Jewish People”. Han forklarer argumentasjonen i perioden slik: Konklusjonen som ble trukket i v. 20 er nå supplert av vv. 21-26. Paulus kan nå vise at lovoppfyllelse må forstås som tro, siden det ikke

kan forstås som lovgjerninger. Bare slik er bekjennelsen til den éne Gud meningsfull – ettersom Gud ikke bare er Gud for lovfolket, men for alle.¹²¹

3,27: καύχησις er utelukket

3,27 markerer et stilskifte. Paulus går tilbake til diatribestilen fra 2,17-3,9. Wright påpeker viktigheten av ordet οὖν, ”derfor”, i overgangen til v. 27. Det indikerer at det som nå følger har ligget i bakgrunnen for argumentasjonen siden v. 21. At *paktsnomisme* fremdeles ligger bak Paulus’ argumentasjon er Dunn og Wright enige om, ettersom de begge forstår referansen til καύχησις i v. 27 som en referanse til jødisk stolthet (”pride” eller ”boasting”) over utvelgelsen og loven. Det alluderes til 2,17-24: Paulus går mot en jødisk selvtillit som er etnisk begrunnet. At dette er tema umiddelbart etter vv. 21-26 bekrefter at det hele veien er motstand mot denne typen jødisk-etnisk privilegiumsstolthet som har vært Paulus’ anliggende, mener Dunn. Wright distanserer seg eksplisitt fra en lesning som tolker καύχησις som mer generell moralistisk eller legalistisk orientert ”stolthet” eller ”ros”.¹²²

καύχησις er ”utelukket” eller ”umuliggjort” – ἐξεκλείσθη. Bruken av aorist passiv kan bety at ”den som utelukker” er Gud. Guds rettferdighet er åpenbart på en slik måte at det ikke lenger finnes en spesiell status for det etniske Israel. Forsoningsdagens ritual var jødisk, men i en eskatologisk nåtid gjelder Kristi død for alle, og demonstrerer Guds rettferdighet for alle som tror. Her betoner nok en gang Dunn og Wright *troens* rolle ulikt. Dunn mener at καύχησις utelukkes fordi sann tillit til Gud består i tiltro til Guds frelse i Kristus og tillit til Kristus, noe som umuliggjør en spesiell jødisk status. Wright knytter dette til et brudd med jødisk messias-forventning: Gud handler ikke til nasjonal frigjøring, men til allmenn forsoning.¹²³

νόμος i vv. 27-28 må være Torah

Dunn og Wright mener at referansene til νόμος i v. 27 må forstås som referanse til Torah, og ikke til et mer generelt ”prinsipp”. Dunn påpeker det nære forholdet mellom καύχησις og νόμος i 2,17 og 23. Et uttrykk som νόμος τῶν ἔργων er en annen form av uttrykket τὰ ἔργα νόμου, en henvisning til Torah forstått som dens

¹²¹ Dunn 1988a: 183-185; Wright 2002: 480; 480 n. 126

¹²² Dunn 1988a: 185; 191; Wright 2002: 480. Dunn argumenterer her særlig mot E. Käsemann, som gjør den fromme jøde til et eksempel på en slags arketypisk, universell fromhet som roser seg av egne prestasjoner (Dunn 1988a: 185).

¹²³ Ibid.; 191f; Wright 2002: 480

karakteristiske krav. I v. 31 må νόμος forstås som en referanse til Torah for å gi mening, og begrepet må forstås på samme måte i v. 27. Wright forstår vv. 27ff som starten på en argumentasjon om Torah som fører frem mot 7,7-25, hvor Torah erklæres synd- og skyldfri, og kap. 10, hvor Torah oppfylles ved kristen tro. Dette er forberedt allerede i 2,25-29, mener Wright: En ”uomskåret” som ”holder lovens bud” er en selvmotsigelse dersom loven oppfylles ved lovgjerninger.¹²⁴

νόμος πίστεως er dermed en kategori for lovoppfyllelse, mener Wright. Dette indikerer hvem som er det fornyede Guds folk. Torah definerer fremdeles folket, men på en annen måte: ”... where someone believes the gospel, there Torah is in fact being fulfilled, even though in a surprising way.”¹²⁵

Dette stemmer overens med Dunn: Helheten i loven forstås på en annen måte. Det distinkt jødiske faller bort, og lovgjerningene blir sekundære til troen. Kontrasten er mellom tro og lovgjerninger, slik at Paulus kan forstå sitt evangelium i kontinuitet med åpenbaringene og loven som Gud har gitt Israel.¹²⁶

3,28: En erklæring om rettferdiggjørelse ved tro

Dunn og Wright mener at 3,28 forklarer 3,27. 3,28 er tidlig felleskristent tankegods, mener Dunn, en påstand Wright hevder at forklarer hvorfor jødisk καύχησις utelukkes fordi Guds rettferdighet har blitt åpenbart. Det ”regnestykket” – jf. λογιζόμεθα – som er bakgrunnen for v. 28 gjøres ikke i 3,21-31, men i kap. 4.¹²⁷

Ifølge Wright er poenget i v. 28 at det som nå markerer Guds paktsfolk ikke er lovgjerninger (markørene for det etniske Israels grenser), men troen som er den virkelige oppfyllelsen av Torah. Han peker på at NIVs utelatelse av ἢ ved starten av dette verset er et symptom på at en klassisk protestantisk forståelse som gjør det vanskelig å forstå 3,26 og 27 i sammenheng.¹²⁸

Dunn leser Rom 3,28 i lys av Gal 2,16. Verbene λογιζόμεθα og εἰδότες har samme funksjon i disse versene. Presenstempus i δικαιοῦσθαι viser igjen til at det er slik Gud rettferdiggjør. Disse to versene står i ulike kontekster, ettersom det i Galaterbrevet

¹²⁴ Dunn 1988a: 185f; Wright 2002: 480

¹²⁵ Ibid.: 481

¹²⁶ Dunn 1988a: 186f; 192

¹²⁷ Wright 2002: 481

¹²⁸ Ibid.: 482; 482 n. 131

handler det om hvordan den troende bør leve, mens problemet i Romerbrevet er hvorfor Israel fikk loven i det hele tatt. Premisset er det samme: Rettferdiggjørelse er ved tro, ikke lovgjerninger. Dunn mener at den viktigste ulikheten i versene er bruken av $\chi\omega\rho\iota\varsigma$ i Rom 3,28. Ordet er et ekko av 3,21, og bekrefter synonimiteten mellom ”lov” i 3,21 og ”lovgjerninger” i 3,28: Her handler det om etnisk-jødiske kjennetegn.¹²⁹ Luthers oversettelse ”troen alene” er dermed dekkende for *hovedpoenget* ved Paulus’ argumentasjon, siden $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\iota$ i Rom 3,28 tilsvarer den sterkere kontrasten mellom tro og lovgjerninger man finner i Gal 2,16b.¹³⁰

Wright kritiserer å gjøre ”rettferdiggjørelse” synonymt med ”omvendelse” og ”det å bli kristen”. Paulus’ språk om ”omvendelse” handler om *kall*, ikke rettferdiggjørelse (jf. Rom 8,30). Rettferdiggjørelse er en erklæring om å være medlem av Guds paktsfolk, de som har fått syndene sine tatt hånd om.¹³¹

2.5.2 Rom 3,27-28 i NO11

Fra gresk til norsk tekst

I NO11 oversettes vv. 27-28 slik:

Hva har vi da å være stolte av? Ingenting! Hvilken lov sier det? Gjerningenes lov? Nei, troens lov.²⁸ For vi hevder at mennesket blir rettferdig ved tro, uten lovgjerninger.¹³²

Det første spørsmålet i v. 27 tilsvarer det greske $\Pi\omicron\upsilon\ \omicron\upsilon\acute{\nu}\ \eta\ \kappa\acute{\alpha}\upsilon\chi\eta\sigma\iota\varsigma$. Her ser man at substantivet $\eta\ \kappa\acute{\alpha}\upsilon\chi\eta\sigma\iota\varsigma$ gjengis med verb i NO11: ”å være stolt av noe eller noen”. ”Å være stolte av” erstatter da NO78/85: ”å rose seg av”. Uansett innføres det et subjekt som ikke er der i den greske teksten: ”vi”. Dette endrer også svaret på spørsmålet: Den greske passive aoristen av $\epsilon\kappa\kappa\lambda\epsilon\acute{\iota}\omega$, ”å stenge ute, ekskludere”¹³³ gjengis på norsk med ”ingenting”. Gjengivelsen av $\Pi\omicron\upsilon\ \omicron\upsilon\acute{\nu}\ \eta\ \kappa\acute{\alpha}\upsilon\chi\eta\sigma\iota\varsigma$ følger Wright i å poengtere forbindelsen med det foregående (”da” – $\omicron\upsilon\acute{\nu}$). I tillegg er

¹²⁹ Dunn 1988a: 187f, 192f

¹³⁰ Ibid.: 187. Wright følger også Luthers oversettelse, så lenge det er tydelig at *tro* her er ment som de kristnes identitetsmarkør (Wright 2002: 482).

¹³¹ Wright 2002: 481. Wright vil distansere seg fra Schweitzer og Wrede, som forsto Paulus’ rettferdiggjørelsesspråk som et svar på problemer i kirken. Israels rolle i Paulus’ forståelse av Guds plan gjør forholdet mellom jøder og hedninger sentralt (Ibid.: 481f).

¹³² Nynorsk: ”Kva har vi då å vera stolte av? Ingenting! Etter kva lov? Lova om gjerningar? Nei, lova om tru.²⁸ For vi hevdar at mennesket blir rettferdig ved tru, utan lovgjerningar.”

¹³³ BDAG: ” $\epsilon\kappa\kappa\lambda\epsilon\acute{\iota}\omega$ ”

καύχησις oversatt med ”være stolt”, en markert forskjell fra NO78/85. I NO11 er dette substantivet gjengitt med verbhandlinger flere steder i Paulusbrevene – ”å være stolt”,¹³⁴ ”å rose”,¹³⁵ ”å skryte”.¹³⁶ Selv om Dunn og Wright regner ”pride” og ”boasting” som nærmest synonyme her, ligger det å være *stolt* nærmere å karakterisere en *holdning*, som er det de beskriver.

Det som skaper et problem er innføringen av et subjekt i 3,28. Det er naturlig å forstå ”vi” på samme måte i vv. 27 og 28, ettersom disse setningene er nært forbundet med hverandre. Det betyr at det er det samme ”vi” som både hevder manglende grunn til å være stolte og rettferdiggjørelse ved tro. Å forstå dette som et jødisk ”vi” vil ha underlige implikasjoner, slik at dette er et ”vi” som må være *kristent* eller *allmennmenneskelig*. En slik oversettelse vanskeliggjør å lese vv. 27-28 som en problematisering av en *jødisk stolthet*.

Det innføres en ny verbhandling også i oversettelsen av *διὰ ποίου νόμου*: ”Hvilken lov sier det?”. Preposisjonsuttrykket har blitt en spørresetning. Pronomenet *ποιός* er forstått synonymt med *τίς* (”hvilken”), og ikke i sin kvalitative betydning (”hva slags”).¹³⁷

Referansen til *νόμος* i *τῶν ἔργων* er gjort eksplisitt på norsk: ”Gjerningenes lov?”. Genitivsforbindelsen er gjengitt med en genitivs-s. Videre er ”Nei, troens lov” en svakere uttrykksmåte enn den greske: Partikkelen *ἀλλά*, som markerer motsetning, er ikke oversatt, og *οὐχί*, som opprinnelig var en sterkere nektingspartikkel enn *οὐ*,¹³⁸ er gjengitt med nektingsinterjeksjonen ”nei”. Bokmål- og nynorskutgavene av NO11 har imidlertid valgt ulike løsninger ved oversettelsen av *νόμος ἔρων* og *νόμος πίστεως*. På nynorsk er disse uttrykkene gjengitt med ”lova om gjerningar” og ”lova om tru”. Dette snevrer inn tolkningsmulighetene: ”Troens lov” og ”gjerningenes lov” er løsere enn nynorskuttrykkene om en lov som *omhandler* tro/gjerninger, eller som *gjelder* troen/gjerningene. I NO11 er det dermed mer naturlig å forstå ”lov” i 3,27f som en referanse til *ulike* prinsipper eller ”lover”, og ikke til Torah. Både nynorskoversettelsene og bruken av ”hvilken” synes å peke i denne retningen. Selv om

¹³⁴ Rom 3,27; 15,17; 1 Kor 15,31; 2 Kor 1,12; 7,4

¹³⁵ 2 Kor 7, 14; 8,24

¹³⁶ 2 Kor 11,17

¹³⁷ BDAG: ”ποιός”

¹³⁸ Ibid.: ”οὐχί”

det er mulig å bruke ”hvilken” om kvalitativ forskjell, er dette vanligere når pronomenet brukes med abstrakte substantiver. Å oversette med ”hva slags” lov hadde ivaretatt flere tolkningsmuligheter. Det samme hadde en oversettelse av νόμος ἔρων og νόμος πίστεως med uttrykk som ”lova i gjerningar/tru” eller ”lova av gjerningar/tru” på nynorsk.

I v. 28 gjengis verbet λογίζομαι med ”å hevde”. πίστει forstås som en form for instrumentell dativ – muligens dativ om grunn.¹³⁹ χωρίς, som i v. 21 gjengis med ”uavhengig av”, gjengis her som ”uten”. ”Lovgjerninger” er selvfølgelig en oversettelse av uttrykket ἔργα νόμου.

Det er grunn til å kommentere oversettelsen av δικαιοῦ med ”bli rettferdig”. I vv. 24 og 26 gjengis verbet med ”kjenne rettferdig” og i v. 30 med ”rettferdiggjøre”. I løpet av en relativt kort tekst møter vi dette ordet fire ganger i den greske teksten – men i tre ulike utgaver måter i den norske teksten. ”Kjenne rettferdig” smaker mer av rettspråk enn ”rettferdiggjøre” og ”bli rettferdig”. ”Bli rettferdig” kan også innebære en *forandring*. I den umiddelbare konteksten til 3,21-31 finnes det også interessante gjengivelser av δικαιοῦ. I 3,20 ”blir [ikke noe menneske] rettferdig for Gud på grunn av gjerninger som loven krever” (slik at det er naturlig å lese dette verset og 3,28 i lys av hverandre), i 4,2 ”ble [ikke Abraham] rettferdig for Gud ved sine gjerninger”, mens i 4,6 er Gud den som ”rettferdiggjør den ugudelige”. Uttrykksmåten ”bli rettferdig” brukes i denne konteksten når kontrasten til ”gjerninger” er eksplisitt.

En vurdering av disse elementene samlet tilsier at det her er godt mulig å tolke ”rettferdiggjørelse” – særlig slik det uttrykkes på nøkkelsteder som 3,20; 3,28 og 4,2 – som nærmest synonymt med ”frelse” eller ”omvendelse”, en forståelse Wright går imot. NO11 går da i retning av en soteriologisk orientert lesning av Rom 3,21-31 – en motsetning til den mer ekklesiologisk orienterte lesningen Dunn og Wright gjør. En undersøkelse av teologiske interesser på denne bakgrunnen ville vært interessant – men det krever å utforske flere ”rettferdiggjørelsestekster” i NO11. Det er ikke formålet i denne sammenhengen.

¹³⁹ Jf. Leivestad/Sandvei 1996: 172

Noteapparatet

I NO11 har ikke 3,27 noter. På bakgrunn av sammenligningen med Dunn og Wright er det naturlig å etterlyse en note om forståelsen av *καύχησις* her. Til 3,28 henvises det til flere tekster: Rom 4,5 og Gal 2,16 handler eksplisitt om ”rettferdiggjørelse”, og kontrasterer henholdsvis ”gjerninger” og ”tro” eller ”lovgjerninger” og ”tro”, mens Ef 2,8f viser til ”frelsen” som ”Guds gave”, og kontrasterer dette med ”gjerninger”. Dette kan tyde på at NO11 tolker ”lovgjerninger” og ”gjerninger” som synonyme uttrykk. En slik lesning av noten styrker den forståelsen av teksten som er antydnet ovenfor: NO11 synes her å forstå omstridte begreper (”lov”, ”stolthet”, ”gjerninger”) som allmenne, ikke jødiske referanser. Soteriologiske konsekvenser av Rom 3,21-31 er sterkere tilstede i NO11s tekst enn ekklesiologiske. Det er dermed naturlig å drøfte også oversettelsen av *ἔργα νόμου* nærmere for å utforske hvorvidt det er naturlig å vektlegge teologiske interesser som betydningsfulle for oversettelsen av Rom 3,21-31 i NO11.

2.6 Rom 3,29-31

2.6.1 Dunn og Wright: Den éne Guds folk

Vv. 29-30: Guds enhet og Guds folks enhet

Dunn og Wright regner vv. 29-31 som nært forbundet med det foregående. Rettferdiggjørelse må skje på samme måte for både jøder og hedninger fordi den ene Gud er Gud for både jøder og hedninger. Dersom rettferdiggjørelsen var ved ”lovgjerninger” ville Gud bare være jødernes Gud.

Dunn: Den ene Gud er verdens skaper

Dunn påpeker at *εἶπερ* i 3,30 understreker at det som følger angir premissene for erklæringen om at Gud er hedningenes Gud i 3,29. Paulus refererer til sjemá, den grunnleggende jødiske trosbekjennelsen (Deut 6,4). Dermed peker han på noe mer grunnleggende enn Israels utvelgelse. Dunn mener at logikken her hviler på Guds ønske om én type relasjon til menneskeheten: *troen*. Den svarer til den avhengigheten som ikke har blitt uttrykt (jf. 1,18ff). Å betone det som skiller jøder og hedninger umuliggjør en slik enhetlig menneskelig respons overfor Gud, og forvrenger dermed bildet av Guds enhet. I sin ytterste konsekvens er jødisk *καύχησις* i strid med jødisk

monoteisme, og universell monoteisme trygges bedre av rettferdiggjørelse ved tro enn av Torah. Med Kristus har en ny æra kommet, og forholdet mellom Gud og mennesker skal defineres av tillitsfull avhengighet, slik det var i begynnelsen. Troen blir også tro på *Jesus* – Jesu død bekrefter at Gud er skaper og forløser, også for hedningene.¹⁴⁰

πίστις er altså den grunnleggende tilliten det skapte viser Skaperen, og som rettferdiggjør både omskårne og uomskårne. Substantivene περιτομή og ἀκροβυστία viser tilbake til 2,25-27, og nevnes for å vise at forskjellene mellom dem nå er borte. Futurumstempusen i δικαίωσει viser til Guds endelige dom.¹⁴¹

Wright: Den éne Gud og Abrahams éne familie

3,29-30 er det mest karakteristiske spenningspunktet i denne sekvensen, mener Wright. Dersom rettferdiggjørelse var ved Torah, ville Gud bare være jødernes Gud, og Guds upartiskhet ville vært tvilsom (jf. 2,11). Guds trofasthet overfor pakten med den *jødiske* patriarken Abraham og hans etterkommere kan bare oppfylles dersom det opprettes en verdensvid familie av både jøder og hedninger. Israel har glemt at pakten med Abraham var ment å redde *hele* verden. Dette ligger innbakt i det som dypest definerer Israel: *Sjemá* peker bort fra det nasjonale og mot det universelle.¹⁴²

Dette handler om πίστις: Paulus' forestilling om ὑπακοή πίστεως, ”troens lydighet”, som rammer inn hele Romerbrevet (1,5; 16,26), er det som virkelig oppfyller Torahs krav om lydighet. Det svarer også til Kristi trofasthet, den som åpenbarte Guds rettferdighet. Den éne Guds familie består av de som svarer på evangeliet med πίστις, uavhengig av etnisk opprinnelse.¹⁴³

Dermed er konklusjonen at Gud vil rettferdiggjøre både omskårne og uomskårne på grunnlag av tro. Ifølge Wright betyr dette at Gud erklærer at den som har denne troen, en ydmyk, tillitsfull holdning til Skaperen, er den medlem av paktsfamilien.¹⁴⁴

¹⁴⁰ Dunn 1988a: 188f

¹⁴¹ Ibid.: 189. Forskjellen mellom ἐκ og διὰ er trolig stilistisk, mener Dunn, og uttrykksmåten ἐκ πίστεως kan være brukt for å vise tilbake til Hab 2,4 sitert i 1,17. At den første πίστις skulle vise til Israels trofasthet er meningsløst, ettersom det er dette Paulus går mot i kap. 4 (Ibid.: 189f).

¹⁴² Wright 2002: 482

¹⁴³ Ibid. Ordet שמע betyr ”hør og adlyd”, noe man gjenfinner i det greske verbet ὑπακούω – ”adlyd som et resultat av å ha hørt”.

¹⁴⁴ Ibid.: 482f. Wright kommenterer forskjellen mellom ἐκ og διὰ πίστεως med at dersom Paulus mener å indikere noen forskjell, er det at de omskårne egentlig allerede er i pakt med Gud. De uomskårne må gå inn i pakten ved πίστις. Distinksjonen handler da kun om startpunktet (Ibid.: 483).

V. 31: Å stadfeste loven

Dunn og Wright vender tilbake til forholdet mellom Torah oppfylt ved lovgjerner og ved tro i sine tolkninger av 3,31. Dunn mener at verset oppsummerer argumentasjonen i sekvensen, og er en konklusjon til 3,27-31, ikke en innledning til kap. 4. Spørsmålet stilles fordi man fra jødisk hold ville hevde at Paulus' tankegang setter loven til side, ettersom denne identifiseres med jødisk nasjonalitet. Ifølge Paulus skal loven forstås som "troens lov" med et budskap også til hedninger.

Argumentasjonen bryter med et eksklusivt jødisk krav på loven, på åpenbaringen av Gud i skriftene og på lovens oppfyllelse i Kristus.¹⁴⁵

Også Wright forstår 3,31 som en naturlig utvikling av Paulus' argumentasjon. Måten "lovgjerner" er avvist på som markør for Guds folk i 3,21ff er slående, slik at når Paulus hevder at det å være etnisk jøde (med Torah som kjennetegn) ikke gir en umistelig status overfor Gud, er det naturlige spørsmålet om Torah da avskaffes ved troen.¹⁴⁶

Dunn og Wright påpeker at dersom νόμος her ikke forstås som identitetsmarkør, men viser til legalisme, moralisme eller ritualisme, blir 3,31 simpelthen ulogisk. Når Käsemann mener 3,31 er en introduksjon til "skriftbeviset" i kap. 4, mangler et sentralt moment til tolkningen. Ifølge Dunn er Paulus' poeng det samme i 3,31 og i 2,12-16: Loven må være universell for å oppfylle sin rolle som Skaperens ord til sine skapninger. Dette ordet kaller dem til å svare ham, og ved dette ordet vil han dømme dem. Slik er "troens lov". Paulus vil ikke ødelegge loven, men underminere dens funksjon som markør for jødiske privilegier. 3,31 motsier da heller ikke Paulus' utsagn om loven andre steder. Wright mener at budskapet både i 3,27-31 og 3,21-31 som helhet er erklæringen om at Gud har åpenbart sin frelsende rettferdighet – sin paktstroskap – i Jesus Kristus. Gud har tatt et oppgjør med synden, og en ny paktsfamilie av troende jøder og hedninger har blitt til.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Dunn 1988a: 190; 193f. At v. 31 avslutter vv. 27-31 hevdes i opposisjon mot Barth, Lagrange, Knox og Achtemeier (Ibid.). Dunn påpeker også at betydningen av begrepene καταργέω og ἵστημι (ἵστάνω) følger av kontrasten som settes opp mellom dem. Dette reflekterer den rabbiniske kontrasten mellom בטל og קיים, og impliserer at man kan oversette med sterkere terminologi enn vanlig – "ødelegge" og "oppfylle".

¹⁴⁶ Wright 2002: 483

¹⁴⁷ Dunn 1988a: 190f; Wright 2002: 483f; 483 n. 135

2.6.2 Rom 3,29-31 i NO11

Fra gresk til norsk tekst

Rom 3,29-31 gjengis slik i NO11:

Er vel Gud bare jødernes Gud? Er han ikke også Gud for andre folkeslag? Jo, også for dem.³⁰
For Gud er én, han som rettferdiggjør omskårne av tro og uomskårne ved samme tro.³¹
Opphever vi da loven ved troen? Slett ikke! Vi stadfester loven.¹⁴⁸

I begynnelsen av 3,29 innføres det et subjekt og et verbal for å skape et godt norsk spørsmål: ”Gud” og ”å være”. Funksjonen til partikkelen ἢ, som forbinder dette spørsmålet med det foregående, er forsøkt gjengitt ved bruk av adverbet ”vel”. Den opplagte karakteren ved spørsmålet¹⁴⁹ gjør det dermed naturlig å anta en forbindelse til det foregående. I nynorskutgaven er ἢ gjengitt med den sideordnende eller disjunktive konjunksjonen ”eller”, en enda mer presis gjengivelse. Det knappe οὐχὶ καὶ ἐθνῶν gjengis mer ordrikt, ved at det innføres et verbal (”er”), et subjekt (”han”) og et subjektspredikat (”Gud for andre folkeslag”). Genitivsformen av ἔθνος, som viser tilbake til ὁ θεός i v. 29a, omskrives til et preposisjonsuttrykk (”for andre folkeslag”) – en del av subjektspredikatet. Svaret, καὶ καὶ ἐθνῶν, omskrives i tråd med spørsmålet: Genitivsforbindelsen gjengis med et preposisjonsuttrykk, og substantivet ”folkeslag” byttes ut med pronomenet ”dem”.

I 3,30 gjengis subjunksjonen εἴπερ med den sideordnende konjunksjonen ”for”, som begge uttrykker årsak. Forskjellen i bruk av preposisjonene ἐκ og διὰ forsøkes ivaretatt ved å gjengi dem med ”av” og ”ved”, noe mindre betont enn i NO78/85: ”på grunn av” og ”ved”. Bruken av artikkel til den andre forekomsten av πίστις forstås påpekende: ”samme tro”, og πίστις selv forstås som en referanse til ”tro”, ikke ”trofasthet”.

”Å oppheve” gjengir καταργέω i 3,31. Uttrykket μὴ γένοιτο gjengis konsekvent som ”slett ikke”/”langt ifrå” i Romerbrevet (vv. 3,4.6.31; 6,2.15; 7,7.13; 9,14; 11,1.11;

¹⁴⁸ Nynorsk: ”Eller er Gud berre Gud for jødane? Er han ikkje Gud for dei andre folka òg? Jau, for dei òg.³⁰ For Gud er éin, han som rettferdiggjør dei omskorne av tru og dei uomskorne ved den same trua.³¹ Opphevar vi då lova med trua? Langt ifrå! Vi stadfester lova.”
¹⁴⁹ jf. BMO: ”vel” III 6

12,16). ἀλλά er nok en gang ikke oversatt. Verbet ἵστημι oversettes som ”å stadfeste”.

Oversettelsen av 3,29-31 synes dermed å være åpen for Dunn og Wrights tolkning, slik at en videre undersøkelse av teologiske interesser i oversettelen må fokusere andre vers i sekvensen.¹⁵⁰

¹⁵⁰ Dette støttes av noteapparatet: Til 3,30 gir NO11, NTR og NTS kun en forklaring på fokuseringen av at Gud er én med henvisning til sjemá. Det henvises til Apg 15,9.11 og ”Apostelmøtet”. Til 3,31 henvises det i NO11 og NTS til Rom 8,4, om oppfyllelse av loven.

3. Oversettelse og teologi

For å kunne spore betydningen av teologiske interesser i en oversettelse er det nødvendig med en grundig behandling av de oversettelsesvalgene som er gjort. I del 2 ble tre slike oversettelsesvalg trukket frem som særlig aktuelle for en nærmere undersøkelse i rammen av denne avhandlingen: 1) Oversettelsen av δικαιοσύνη θεοῦ med ”Guds rettferdighet som gis” i 3,22; 2) oversettelsen av πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ med ”troen på Jesus Kristus” i 3,22; og 3) at ἔργα νόμου, ”lovgjerninger”, ikke forstås som noe særpreget *jødisk*.

I del 3 er det nødvendig å undersøke disse oversettelsesvalgene nærmere. Jeg vil først gjøre rede for enkelte prinsipper som ligger til grunn for oversettelsen og komme med noen enkle refleksjoner rundt hvordan ulike hensyn må avveies i en oversettelse som NO11. Deretter vil jeg drøfte oversettelsesvalgene gjort ved δικαιοσύνη θεοῦ, πίστις Χριστοῦ og ἔργα νόμου, for å undersøke om gjengivelsen av disse uttrykkene i NO11 kan knyttes opp mot eventuelle teologiske interesser i denne oversettelsen. Hvilke konklusjoner kan man med denne bakgrunnen trekke om slike teologiske interessers betydning for oversettelsen av Rom 3,21-31 i NO11?

3.1 Prinsipper for oversettelse

Bibelselskapets egne prinsipper

Den mest utførlige presentasjonen av prinsipper som har vært lagt til grunn for Bibelselskapets arbeid frem mot NO11, er presentert i et notat av H. Kvalbein trykket blant annet som forord i første bind av NTR.¹⁵¹ Dette er prinsipper for en revisjon, ikke en nyoversettelse, slik Kvalbein selv poengterer.¹⁵² Likevel gir disse prinsippene et innblikk i tankegangen frem mot NO11, og flere av dem er poengtert også i sammenheng med utgivelsen av NO11. Dette gjelder særlig remetaforisering og fokusering av tekstens litterære kvaliteter. Disse prinsippene lå også bak arbeidet frem mot NT05 – og teksten i Rom 3,21-31 er i svært liten grad endret siden NT05.¹⁵³

¹⁵¹ NTR/Luk: 9-14

¹⁵² Ibid.: 10

¹⁵³ Den eneste endringen er at ”erklære rettferdig” i vv. 24 og 26 er blitt ”kjenne rettferdig”.

De prinsippene som skulle legges til grunn for revisjonen, var for det første at teksten skulle gjengis mer konkordant enn i den svært idiomatiske NO78, samtidig som det skulle være viktigere å gjengi grunntekstens mening riktig enn å konsekvent oversette greske ord på samme måte: Det er ikke snakk om en grunnleggende konkordant oversettelse. Det er et mål å i større grad ivareta tekstens metaforer, og å etterstrebe pregnans og kortfattetethet i den norske teksten. Man ønsker å ivareta rytme og stilpreg i den greske teksten, slik at poetiske tekster oversettes med en annen stil enn prosatekster – en vektlegging av tekstens *litterære* kvaliteter. Det er viktig å unngå arkaiske ord. Man vil bruke kjønnsinkluderende språk, men samtidig synliggjøre at bibelteksten er fra en annen kultur.¹⁵⁴

Disse prinsippene må holdes sammen med den vitenskapelige redeligheten som ble poengtert i del 1, og med den brede funksjonen NO11 forventes å skulle ha i ulike sammenhenger.

Ulike hensyn

En samlende bibel for kirkesamfunn og kulturliv

NO11 skal være en ”bibel for kirkesamfunnene” og en bibel for ”kulturlivet”, jf. Kvalbeins kommentar om NTR. En oversettelse som skal fungere som *kirkebibel* er nødt til å ta hensyn til oversettelsestradisjon, kirkelig tradisjon og lære og til de krav man stiller til en bibeltekst som skal brukes liturgisk. Det stilles andre krav til et *kulturdokument*: litterære kvaliteter, åpenhet i tvetydige tolkninger og lojalitet overfor en definisjon av ”vitenskapelighet” som stemmer overens med det som er gjengs oppfatning i samfunnet. Det er ikke gitt at én oversettelse kan oppfylle kriteriene man stiller til en kirkebibel samtidig som den skal fungere som kulturdokument. En kirkebibel er forventet å målbære visse teologiske interesser, mens et kulturdokument må være en faglig holdbar oversettelse av en antikk tekst. Det er nettopp en slik spenning som utfordres av Justnes og Klepp når de spør om en (felles)kristen treenighetslære overstyrer en faglig behandling av bibelteksten.

¹⁵⁴ NTR/Luk: 10-13

Undersøkelser av forholdet mellom såkalte kirkelige og vitenskapelige interesser har også fulgt debatten som kom i kjølvannet av den danske 1992-oversettelsen. Denne ble kritisert for å være for kirkelig orientert, og en religionshistorisk oversettelse ble ferdigstilt i 2001. Flere spørsmål aktualiseres gjennom en slik debatt – både når det gjelder bibelsyn, teologiske interesser og vitenskapelige interesser. En vurdering av en gitt oversettelse må forholde seg til disse spørsmålene.¹⁵⁵

”Å tjene to herrer”

I et intervju kaller bibeloversetter G. Johnstad arbeid med bibeloversettelse for ”å tjene to herrer” – et bilde på forholdet mellom lojalitet overfor den teksten man oversetter og overfor den leseren som skal lese og forstå denne teksten.¹⁵⁶ Johnstad refererer til utfordringen med å gjøre tapet fra kildeteksten så lite som mulig. Dette handler om spenningen mellom grunntekstnærhet, meningsnærhet og mottakernærhet i oversettelser – NO11 har som nevnt beveget seg bort fra det rent idiomatiske sammenlignet med NO78, og opererer i større grad i spenningen mellom det konkordante og det idiomatiske.

”Å tjene to herrer” – både teksten og leseren – kan imidlertid også stå som bilde på en annen spenning mellom ulike hensyn. Konteksten for norsk bibeloversettelse i 2011 er en annen enn i 1978. Det finnes i dag et større mangfold av oversettelser på markedet – og enkelte av dem har betydelige markedsandeler. Oversetterens balansekunst må dermed utøves også i dialog med markedskreftene og bibelleseren som *bibelforbruker*, og oversettelsen må ivareta markedshensyn i tillegg til de kirkelige, vitenskapelige og estetiske hensyn.¹⁵⁷

Dette poenget illustreres også av I. E. Hansen i antologien *Bibelsk*. Hun viser til opplevelsen enhver bibelbruker kan få i møte med nye formuleringer:

Skal de, altså oversetterne, slike som jeg, skal de ta evigheten fra oss? Skal de ta trøsten fra oss i disse ordene som blir så mye brukt i begravelser? Skal jeg være med på å stjele så mye klang

¹⁵⁵ Til den danske debatten, se særlig Herbener 2004; Halvgaard 2008

¹⁵⁶ Hammerstad 2011

¹⁵⁷ Bøe/Holmås 2011: 87-89

og identitet fra denne norske Bibelen som er blitt tolket, feil-fortolket og vridd inn i våre hjerter på norsk [...]?¹⁵⁸

Bibeloversettelsen har et publikum, og publikum reagerer dersom oversettelsen på en eller annen måte ”støter” dem. Forholdet mellom tekst og tekst er mer komplekst enn man finner kun ved å drøfte bibelsyn, tekstgrunnlag, tolkning og oversettelsesteori.

Forskning og bibeloversettelse

Selv en rent ”vitenskapelig” orientert bibeloversettelse ville måtte avveie ulike hensyn knyttet til forskningens og oversettelsens egenart. Forskning er i sin natur skiftende. En bibeloversettelse er i mye større grad et *varig* arbeid. Det er ikke rimelig å forvente en oversettelse som NO11 ofte, og en ny oversettelse av Bibelen må ha langsiktige perspektiver. I seg selv argumenterer dette for å vektlegge det stabile i fastsettingen av oversettelsens tolkninger. En nytolkning må både tilbakevise en tradisjonell tolkning på en overbevisende måte og samtidig fremsette et velbegrunnet alternativ for å kunne tas i betraktning. Tolkningen av en tekst slik den fremkommer i en oversettelse må ha en viss levetid.

Dette må imidlertid balanseres av behovet for at en bibeloversettelse – både som kirkebibel og som kulturdokument – er i nær dialog med bibelforskningen. NO11 synes generelt sett å ha bestrebet seg på dette. En slik nærdialog kan innebære villighet til å ta enkelte ”sjanser”. Dersom en tradisjonell tolkning synes å være tilbakevist uten at det er etablert konsensus rundt en ny tolkning, er det ikke gitt at den tradisjonelle tolkningen bør bli stående i oversettelsen kun i mangel av en arvtaker.

En illustrasjon på denne avveiningen finner man i prinsipputtalelsen som ble utgitt i 1957 som en del av forarbeidet til det som ble NO78. Der heter det blant annet av ”avvikende eksegesi” kun skjer når det er ”alment kjent innen nyere forskning [sic]” at tidligere eksegesi er feilaktig, eller når ”ny leksikalsk eller filosofisk innsikt” krever det. Dette kan svare til vår distinksjon ovenfor mellom behovet for å erstatte ”tradisjonelle tolkninger” selv der hvor nye tolkninger er omstridte, og der hvor de ikke er det. Et konserverende utgangspunkt tilkjennegis imidlertid når det hevdes at man ”[i] eksegetiske tvilstilfeller blir [...] stående ved tolkningen” og når det sies at

¹⁵⁸ Hansen 2011: 106

man særlig ved ”kjernesteder, kjente og religiøst og teologisk viktige tekster” bør begrense endringer ”til det strengt nødvendige”.¹⁵⁹

Mye av dette må vurderes annerledes i dagens situasjon. Prinsipputtalelsen fra 1957 synes med dagens øyne å være for opptatt av det Den norske kirke. Uttalelsen illustrerer likevel på en god måte hvordan selve avveiningen av forholdet mellom forskning og oversettelse alltid er et skjønnsspørsmål.

De gode argumenters oversettelse

Å vektlegge at oversettelse handler om *skjønn* åpner for en mer grunnleggende innsikt i hvordan man bør avveie slike ulike hensyn som er beskrevet ovenfor. En slik utfordring kan ikke være generell, men må gjøres i møte med konkrete tolknings- og oversettelsesutfordringer. Kun argumentasjonen for eller mot en gitt tolkning kan kaste lys over hvordan man bør veie ulike hensyn mot hverandre i behandlingen av en tolknings- og oversettelsesutfordring.

K. O. Knausgård skriver i essayet ”Hjelpemann på Bibelen”:

At tekstene gikk gjennom så mange instanser, virket så klart konserverende, det gikk ikke lang tid før jeg forstod at alle radikale forslag ville få problemer med å passere, og slik måtte det være. Bibelen er en tekst som betyr svært mye for svært mange, å forandre noe vesentlig i den krever spesielt gode grunner, noe mer enn bare et lyst innfall i et dristig teologihode. Det betydde ikke at alle radikale løsninger var umulige, det betydde bare at *de måtte argumenteres overbevisende for*.¹⁶⁰

Utgangspunktet for en drøfting av de konkrete tolkningsutfordringene knyttet til NPP-tolkninger av Rom 3,21-31 og deres plass i NO11 må være det samme: Det må argumenteres overbevisende.

3.2 δικαιοσύνη θεοῦ

I del 2 ble det poengtert hvordan oversettelsen av δικαιοσύνη θεοῦ i Rom 3,22 som ”Guds rettferdighet som gis” ikke sammenfaller med Dunn og Wrights forståelse av

¹⁵⁹ Alle sitater er fra Bibelselskapet 1957: 13.

¹⁶⁰ Knausgård 2011: 39. Min kursivering.

dette uttrykket. Det ble imidlertid også nevnt hvordan notene og ordforklaringene i NO11, NT05 og NTS poengterer ulike aspekter ved δικαιοσύνη θεοῦ-uttrykket. Hvordan er det naturlig å forstå dette uttrykket i Rom 3,21-31? Hvilke følger får det for vurderingen av NO11s oversettelse?

Både uttrykket δικαιοσύνη θεοῦ og Paulus' bruk av substantivet δικαιοσύνη generelt har vært omdiskuterte problemstillinger gjennom hele Romerbrevets tolkningshistorie.¹⁶¹ Tidlige kristne forfattere ivaretok i utstrakt grad den greske, juridiske forståelsen av δικαιοσύνη-begrepet. Vulgatas *iustitia Dei* ble forstått som en referanse til et attributt ved Gud. Augustin var blant de første som vektla at Gud *kommuniserer* rettferdighet: Guds rettferdige status er en gave til angrende syndere.¹⁶² Frem til reformasjonen var det likevel Guds egenskap av å være en rettferdig dommer som var den vanligste tolkningen. Heller ikke Luther avviste å forstå uttrykket attributivt, selv om hans ”oppdagelse” av ”Guds rettferdighet” som den rettferdighet Gud rettferdiggjør syndere ved, førte til en annen vektlegging.¹⁶³ I nyere tid har debatten omkring δικαιοσύνη θεοῦ for alvor blitt gjenopptatt med A. H. Cremers studie *Die paulinische Rechtfertigungslehre* fra 1900.¹⁶⁴ Cremer forsto uttrykket på bakgrunn av GT, og ikke i relasjon til greske tekster. Han mente å finne en forbindelse mellom δικαιοσύνη og de hebraiske substantivene צדקה og תְּקוּנָה.¹⁶⁵

3.2.1 Et uttrykk med flere nyanser

Longenecker og Moo: En ”kommunikativ nyanse”

Bruken av uttrykk med צדקה og תְּקוּנָה i GT er bakgrunnen for R. N. Longeneckers forståelse av δικαιοσύνη θεοῦ. Etersom disse GT-uttrykkene både viser til en egenskap hos Gud og en Guds handling får uttrykket både ”attributive” og ”kommunikative” nyanser. Longenecker refererer P. Stuhlmacher, som har påpekt hvordan Guds rettferdige natur og frelsende gjerning sammenholdes blant annet i Dan 9,14-19; 4 Esra 8,20-36 og 1QS, spalte 10-11.¹⁶⁶

¹⁶¹ Brauch 1977: 523; Longenecker 2011: 290

¹⁶² Ibid.: 294f

¹⁶³ Brauch 1977: 525; Longenecker 2011: 297f

¹⁶⁴ Cremer 1900

¹⁶⁵ Longenecker 2011: 298f; jf. Cremer 1900

¹⁶⁶ Longenecker 2011: 298-300; jf. Stuhlmacher 1994: 30.

Å sammenholde attributive og kommunikative nyanser ved δικαιοσύνη θεοῦ fører til at en del tolkningsalternativer faller bort, mener Longenecker. Kategorier som subjektsgenitiv eller objektsgenitiv, soteriologi eller eskatologi og teologi eller antropologi er for smale. ”Guds rettferdighet” er både et attributt ved Gud, en kvalitet ved Guds handlinger og en gave Gud gir mennesker ved troen – Gud er både δίκαιον og δικαιοῦντα, jf. 3,26.¹⁶⁷ Longenecker mener at Paulus i Romerbrevet tar utgangspunkt i en bred forståelse av δικαιοσύνη θεοῦ, stadfester en attributiv nyanse ved det og utfordrer sine lesere til å også forstå uttrykket på en mer dynamisk måte.¹⁶⁸

En argumentasjon som minner om Longenecker føres av D. J. Moo, som har markert seg som evangelikal Paulus-forsker og skeptisk til NPP. Moo mener at et viktig aspekt ofte overses ved undersøkelser av uttrykk med δικαιοσύνη (דִּיקְיָוּת/הִקְדִּישׁ) og ”Herren”/”Gud” i Salmenes bok og Jesaja. I de fleste slike forekomster har δικαιοσύνη en relasjonell betydning. Det innebærer at ”Guds rettferdighet”, som viser til Guds frelsende inngripen, kan betraktes fra *menneskets* ståsted. Da forstås uttrykket som å motta ”Guds rettferdighet”. Dermed har uttrykket en nyanse av gave eller status. Det klareste eksempelet på dette mener Moo å finne i Sal 35,27f, hvor ”min rettferdighet” og ”din [Guds] rettferdighet” hører sammen.¹⁶⁹

Ulike skjelninger

Som premissleverandører for en behandling av δικαιοσύνη θεοῦ oversatt i NO11 er både Longenecker og Moo svært interessante. Deres synspunkter synes å speile den forståelsen av uttrykket man finner i ordforklaringene i NT05 og NTS: δικαιοσύνη θεοῦ kan vise både til Guds handling og til Guds gave. Longeneckers drøfting av uttrykket er både oppdatert, velinformert og tydelig: Slik sett synliggjør han at å forstå δικαιοσύνη θεοῦ-uttrykket uten referanse til Guds rettferdige handling, vil måtte overse store deler av den GT-bakgrunnen man kan finne for Paulus’ bruk av denne uttrykksmåten.

¹⁶⁷ Longenecker 2011: 300f.

¹⁶⁸ Ibid.: 304f. Longenecker kommenterer også hvorvidt det ”kommunikative aspektet” innebærer en rettferdig *status* eller en etisk *kvalitet* (Ibid.: 301). Dette er mindre viktig i denne sammenhengen. En behandling av dette spørsmålet ville krevd et større kildemateriale enn 3,21-31, ettersom det vil handle om oversettelse av δίκαι-ord mer generelt.

¹⁶⁹ Moo 1996: 81f. NO11 gjengir de aktuelle delene av Sal 35,27f som ”De som bryr seg om min rett skal juble og glede seg [...]. Min tunge skal forkynde din rettferd og lovprise deg hele dagen”. Se også ibid.: 81 n. 13.

Det er imidlertid grunn til å være noe kritisk til Longeneckers terminologi. Han synes ikke å skille klart mellom termen δικαιοσύνη θεοῦ og forestillingene som uttrykkes ved denne termen. ”Attributive” og ”kommunikative” nyanser er språk som kan brukes om en *forestilling*: Den rettferdige Gud som handler rettferdig og formidler rettferdighet til menneskene. Motstanden mot kategorier som ”subjektsgenitiv” og ”objektsgenitiv” kan da være upresis. Som kategorier for å forstå *forestillingen om Guds rettferdighet* er de uegnede, men som kategorier for å forstå hvordan *termen δικαιοσύνη θεοῦ* er brukt, er de nødvendige og presise.

Av Wrights fire muligheter for forståelsen av genitivsforbindelsen i δικαιοσύνη θεοῦ (se s. 23f) synes *subjektsgenitiv* å komme nærmest Longeneckers forståelse: Gud handler rettferdig. Dette innebærer at Gud både *er* rettferdig og *handler* rettferdig overfor en annen, slik at man kan ivareta både ”kommunikative” og ”attributive” nyanser ved konseptet uttrykket refererer til.

Verken Moo eller Longenecker synes imidlertid å være tydelige nok på hvordan ”rettferdighet” er et abstrakt substantiv, og dermed ikke viser til en gitt størrelse uavhengig av kontekst. Det er ikke nødvendig å forstå ”min rettferdighet” og ”din rettferdighet” i Sal 35,27f som referanser til den samme størrelsen, slik Moo gjør.¹⁷⁰ Selv om menneskets rettferdige status overfor Gud er et resultat av ”Guds rettferdighet” og en følge av den logiske verbhandlingen i genitivsforbindelsen, viser ikke termen ”Guds rettferdighet” til *denne* statusen eller gaven.

R. B. Hays: δικαιοσύνη θεοῦ som bekreftelsen av Guds integritet

Et markert trekk ved Dunn og Wrights forståelse av δικαιοσύνη θεοῦ er uttrykkets karakter av å være paktsspråk. I en artikkel fra 1980 knytter R. B. Hays an til en slik forståelse. Hays viser til Käsemanns innflytelsesrike forståelse av δικαιοσύνη θεοῦ som Guds *egen* rettferdighet. Käsemann mener å finne uttrykket som en apokalyptisk formel i flere Qumran-tekster.¹⁷¹ Hays’ utgangspunkt er at Käsemanns tese implisitt avvises i Sanders’ *Paul and Palestinian Judaism*.¹⁷²

¹⁷⁰ Jf. Craigie/Tate, som forstår ”min rettferdighet” som et uttrykk for rettspråk, og Guds handling som det som frikjenner, og dermed viser ”Guds rettferdighet” (Craigie/Tate 2004: 282ff).

¹⁷¹ Käsemann 1961.

¹⁷² Hays 1980: 108

Hays påpeker at det er i tolkningen av Rom 3 at spørsmålet om δικαιοσύνη θεοῦ tilspisser seg. Dette kapittelet må som helhet forstås som en kommentar til en problematisering av Guds integritet, mener Hays. For at ikke Guds forhold til Israel skal være basert på løgn – ettersom Rom 2 avviser enhver grunn for en jøde til å rose seg av loven – må Paulus i Rom 3 ivareta Guds integritet.¹⁷³ Det er dette som skjer i begynnelsen av kap. 3, der ἡ ἀδικία ἡμῶν og θεοῦ δικαιοσύνη (3,5) må forstås i sammenheng med andre som en *aktiv troskap*, og ikke som et statisk attributt. Dette involverer Guds *paktstroskap*: Gud overholder pakten på tross av menneskelig troløshet.¹⁷⁴

Hays' hovedpoeng er at Rom 3,21ff er en del av samme argumentasjon som 3,1-20, slik at δικαιοσύνη θεοῦ også i dette avsnittet refererer til Guds frelsende paktstroskap. 3,20 og 21 forbindes nemlig ifølge Hays av Sal 143. Sitatet av Sal 143,2 i v. 20 oppsummerer argumentasjonen, samtidig som det gir utgangspunktet for veien videre. Sal 143 refererer flere ganger til "Guds rettferdighet", og forventer frelse ved Guds ἀλήθεια og δικαιοσύνη – nettopp den frelsen som annonseres i v. 21, når δικαιοσύνη θεοῦ erklæres åpenbart. Det er dermed vanskelig å forstå uttrykket her som en referanse til en tilregnet rettferdighet – referansen må være den samme som i Sal 143.¹⁷⁵

Hays' argumentasjon er i stor grad overbevisende: Den gir god mening til Rom 3,21-31 i sin sammenheng, og etablerer en klar progresjon i Rom 3. Av særlig interesse er det å legge merke til at også på bakgrunn av hans analyse er det naturlig å forstå genitivsforbindelsen i δικαιοσύνη θεοῦ som subjektsgenitiv.

S. Westerholm: Guddommelig "dikaios-het"

Hays' forståelse av δικαιοσύνη θεοῦ som paktsspråk kan problematiseres uten å måtte oppgi en tolkning av denne termen som subjektsgenitiv. S. Westerholm er som nevnt i del 1 en av NPPs mest markerte kritikere, men hans avvisning av at δικαιοσύνη θεοῦ kan forstås som paktsspråk har mindre betydning i denne sammenhengen. Westerholm påpeker at det er vanskelig å tolke "Guds dikaios-het" i 3,21f. I både Rom 1,17 og 3,21f kan det være både "rettferdighetens gave" og Guds

¹⁷³ Ibid.: 108f

¹⁷⁴ Ibid.: 110f

¹⁷⁵ Ibid.: 113-115

egen rettferdighet som er ment. Uttrykket brukes da nærmest synonymt med Guds frelse – selv om det nødvendigvis også uttrykker noe mer.¹⁷⁶

Imidlertid vil også Westerholm hevde at det ikke er nødvendig å skille mellom disse tolkningene i tvilstilfeller. På engelsk oversetter man med ”righteousness”, som både åpner for både å forstå uttrykket som gave og som Guds handling.¹⁷⁷ Det er dermed et poeng for Westerholm at *begge* nyansene kan spille med i forståelsen av δικαιοσύνη θεοῦ, i motsetning til NO11, som *utelukker* det ene alternativet i Rom 3,22.

3.2.2 Oversettelsen av δικαιοσύνη θεοῦ i Rom 3,21-31

Det tydeligste fellestrekket ved forståelsen av δικαιοσύνη θεοῦ blant de forskerne jeg kort har drøftet ovenfor, er hvordan uttrykket er *dynamisk*: Det primære er Guds *handling*, både i GT-bakgrunnen for δικαιοσύνη θεοῦ og i forsøkene på å forstå hvordan Paulus bruker dette uttrykket. Det innebærer både attributive, aktive og kommunikative nyanser, slik at genitivsforbindelsen på en dekkende måte kan forstås som subjektsgenitiv.

Det interessante er da forholdet mellom disse forskningsperspektivene og oversettelsen i NO11. Utforskningen av disse perspektivene har bekreftet det undersøkelsen i del 2 antydte: NO11s oversettelse av δικαιοσύνη θεοῦ i Rom 3,22 er smalere enn det forskningen tilsier. Dette er særlig interessant sett i sammenheng med forklaringene av uttrykket i NT05 og NTS; samt NO11s note til 1,17. Her understrekes både de attributive og kommunikative nyansene ved δικαιοσύνη θεοῦ.

Når NO11 da gjengir δικαιοσύνη θεοῦ som en opphavsgenitiv i 3,22, fører dette til at sentrale perspektiver ved uttrykket ikke kommer til syne i teksten. Det fører videre til en smalere forståelse både av uttrykket og av Rom 3,21-31 – blant annet slik at Dunn og Wrights tolkninger avvises.

¹⁷⁶ Westerholm 2004: 284f

¹⁷⁷ Ibid.: 286. Westerholm noterer at i enkelte sammenhenger kan termen modifieres, men han er for vag når det gjelder hvilke sammenhenger dette gjelder til at dette kan drøftes nærmere i denne sammenhengen.

Teologiske interesser i oversettelsen?

Spørsmålet blir om dette ”avslører” at teologiske interesser har styrt oversettelsen av δικαιοσύνη θεοῦ i NO11. Utgangspunktet for å drøfte et slikt spørsmål må være at det finnes gode grunner for å oversette annerledes. At toneangivende forskere kan tas til inntekt for en ”bredere” gjengivelse av δικαιοσύνη θεοῦ synes å være tydelig. En åpen oversettelse vil gjøre det lettere å lese Rom 3,21-31 i tråd med samtidige, innflytelsesrike tolkninger (slike som de *New Perspective*-tolkninger Dunn og Wright gjør), uten å derved låse teksten til en bestemt strømning i forskningen.

Også andre grunner for en åpen oversettelse kan gis. For det første ville en bredere gjengivelse svart godt til Bibelselskapets ønske om en mer konkordant oversettelse. Grunnteksten er tvetydig – og å oversette tvetydig i tråd med grunnteksten gir også en god gjengivelse av *meningen* i teksten. For det andre vil ikke en slik mer konkordant oversettelse være fremmed for norsk oversettelsestradisjon: Selv om NO11 her følger NO78, gjenga NO30 uttrykket tvetydig. I den grad markedshensyn bør spille en rolle, er en mer åpen gjengivelse heller ikke ”fremmed” i nyere norske oversettelser: NB88 oversetter tvetydig, i tråd med NO30. En åpen oversettelse kan kanskje også regnes som mer økumenisk: Selv om flere konfesjoner selvfølgelig vil forstå ”Guds rettferdighet” som frelsens gave, har Rom 3,21-31 en historie som luthersk kjernetekst, særlig som bakgrunn for tanken om en ”tilregnet rettferdighet”.¹⁷⁸ En åpnere oversettelse kunne muligens hatt en viss symboleffekt.

Nettopp nærheten til klassisk reformatorisk teologi åpner for et spørsmål om man ved δικαιοσύνη θεοῦ i 3,22 kan ane teologiske føringer for oversettelsen av teksten. Det er naturlig å forstå norsk oversettelsestradisjon på dette punktet i sammenheng med Luthers egen oversettelse, som forstår dette uttrykket som opphavsgenitiv i Rom 3,22: ”gerechtigkeit fur Gott die da kompt durch den glauben an Jhesum Christ”.¹⁷⁹ At det synes å være en spenning i NO11 mellom noter (1,17) og oversettelse, gir også et incentiv til å stille spørsmål ved hvorfor 3,22 er oversatt slik det er oversatt. Denne spenningen gjenfinner man også når man sammenligner ordforklaringene i NT05 og NTS med oversettelsen både i disse bibelutgavene og i NO11.

¹⁷⁸ Jf. blant annet Augustana IV (Mæland 2000: 30).

¹⁷⁹ L1545. Luther oversetter med objektsgenitiv i 3,21.25f.

Spenningsene mellom forskningen, notene og oversettelsen gir imidlertid ikke anledning til å trekke noen slutninger angående teologiske interessers betydning for NO11. Et annet element må imidlertid også trekkes frem som en mulig forklaring på de spenningsene som er påvist: Arbeidet frem mot NO11 startet som en revisjon av NO78/85. Oversettelsen av δικαιοσύνη θεοῦ i Rom 3,22 er identisk med oversettelsen i NO78/85 – og oversettelsen av Rom 3,21-31 har også klare likhetstrekk. Bortsett fra den endrede gjengivelsen av ἰλαστήριον i 3,25 er det ingen særlig betydningsfulle forskjeller mellom denne teksten i NO78/85 og NO11. NO11 er også nærmest identisk med NT05. Foreløpig må det sies at de spenninger mellom oversettelsespremisses, forskning, noter og oversettelse som kan anes i oversettelsen av δικαιοσύνη θεοῦ like gjerne kan være et resultat av en oversettelsesprosess som startet som en revisjon som av styrende teologiske interesser i oversettelsen.

3.3 πίστις Χριστοῦ

Jeg antydte i del 2 at det er naturlig å forstå fraværet av en note til πίστις Χριστοῦ-uttrykkene i 3,22 og 3,26 som et resultat av at ”den tradisjonelle forståelsen” av dette uttrykket står sterkt i forskningen. Dette må drøftes. Beskrives forskningssituasjonen rundt πίστις Χριστοῦ sakssvarende i NTRs note til 3,22? Hvilke momenter kan oversettelsen av dette uttrykket gi til en vurdering av teologiske interesser i NO11s oversettelse av Rom 3,21-31?

3.3.1 Debatten om πίστις Χριστοῦ

Tolkningsalternativene til de ubestridte Paulusbrevenes sju såkalte πίστις Χριστοῦ-uttrykk er tydeliggjort gjennom i 2.2.3: Ordet πίστις kan ha ulike betydningsnyanser, og genitivsforbindelsen i uttrykket kan forstås som subjektsgenitiv eller objektsgenitiv. Debatten er kompleks, men spennende – ifølge Dunn ”one of the most stimulating features of the renewed interest in Pauline theology”.¹⁸⁰

¹⁸⁰ Dunn 1991: 730. For historikk, se Hultgren 1980: 248-253; Campbell 1992: 58-62.

En presis fremstilling av denne debatten ville krevd en egen avhandling. I denne sammenhengen er det viktigste å trekke enkelte linjer i debatten, slik at viktige trekk ved den kommer til syne. Det er naturlig å først se nærmere på utvalgte generelle argumenter, og deretter undersøke enkelte perspektiver som er nærmere knyttet opp mot Romerbrevets argumentasjon.

Generelle argumenter

Den bestemte artikkelen

Et av de vanligste argumentene for å forstå πίστις Χριστοῦ som objektsgenitiv er teorien om at Paulus bruker bestemt artikkel i genitivkonstruksjoner med πίστις dersom disse skal forstås som subjektsgenitiv. Dette har ikke πίστις Χριστοῦ-uttrykkene, og bør derfor tolkes som objektsgenitiv.¹⁸¹ De fleste genitivsfrasene som anføres til støtte for dette har imidlertid *pronomen*, ikke substantiv, som styrende ledd. De har derfor artikkel når det styrte leddet har artikkel.¹⁸² Den bestemte artikkelen kan også være syntaktisk begrunnet: Alle πίστις Χριστοῦ-frasene er instrumentelle, mens subjektsgenitivsfrasene med artikkel fungerer som subjekt eller objekt.¹⁸³

πίστις med preposisjonsuttrykk tilsvarende πίστις Χριστοῦ

Videre hevdes det at ettersom fraser med πίστις, preposisjon og Kristus er vanlige ellers i NT, men ikke hos Paulus, bør πίστις Χριστοῦ-uttrykk forstås som en paulinsk uttrykksmåte for tro på Kristus. Alternativet er at Paulus ikke skriver om dette.¹⁸⁴ Tilhengere av subjektsgenitiv hevder at *Gud* er objekt for troen hos Paulus, ikke Kristus.¹⁸⁵ Når Paulus bruker πιστεύειν ἐν Χριστῷ og tilsvarende fraser bør dette tas som referanse om tillit til ”evangeliet om Guds frelsende gjerning i og gjennom Kristus”, hevder S. K. Williams.¹⁸⁶ R. B. Matlock forsvarer synonymiteten ved å henvise til at en tekstvariant i P⁴⁶ erstatter πίστις ἐν Χριστῷ med πίστις Χριστοῦ i Gal 3,26.¹⁸⁷ D. A. Campbell påpeker at dette er et svakt argument: Den

¹⁸¹ Jf. Hultgren 1980: 352; Dunn 1991: 732-734; Fee 2007: 224f.

¹⁸² Williams 1987: 432f. I Rom 3,3 og 4,12 er substantiv styrende ledd. Konteksten til 3,3 inneholder imidlertid subjektsgenitiv uten artikkel (*θεοῦ δικαιοσύνην*, 3,5). I Rom 4,12 krever pronomenet ἡμῶν artikkel.

¹⁸³ Campbell 1992: 214f

¹⁸⁴ Hultgren 1980: 253f; Dunn 1991: 734f.

¹⁸⁵ Williams 1987: 433-435; Wright 2002: 473; jf. Rom 1,5; 4,5.17.24; 10,9-10; Gal 3,3-5; Fil 2,9-10

¹⁸⁶ Williams 1987: 442. Min oversettelse. Williams leser πιστεύειν εἰς Χριστόν i sammenheng med βαπτίζειν εἰς Χριστόν (Ibid.: 441). Preposisjonen impliserer forandring, jf. ibid.: 442 n. 42; 443ff.

¹⁸⁷ Matlock 2003: 437

som lagde avskriften kan ha vært trett, dårlig i gresk, eller ha harmonert teksten med tekster hvor πίστις Χριστοῦ forstås som subjektsgenitiv.¹⁸⁸

πιστεύειν εἰς Χριστόν i Gal 2,16

Et tredje viktig argument for objektsgenitiv, så vidt referert i 2.2, er at frasene πιστεύειν εἰς Χριστόν og πίστις Χριστοῦ i Gal 2,16 synes å være synonyme.¹⁸⁹

Williams mener imidlertid at det er mer sannsynlig at Paulus her opererer med nyanseforskjeller mellom ulike uttrykksmåter. Det forklarer nærmerebestemmelsen i πίστις Χριστοῦ bedre.¹⁹⁰ Campbell påpeker for det første at uttrykksmåten καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστόν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν ikke trenger å være ment som tro på Kristus (han oversetter ”concerning”),¹⁹¹ og for det andre at bibelteksten ikke selv signaliserer at denne frasen tolker de andre frasene i verset.¹⁹²

Campbell poengterer også at en ”objektsgenitiv-lesning” av Gal 2,16 får problemer med Gal 3,23, hvor det vises til en πίστις som ”kommer”. Campbell argumenterer for at Gal 3,16-19 og 3,23 viser til det samme: Abrahams σπέρμα i 3,16-19 og den ”kommende” πίστις i 3,23 er betegnelser for Kristus.¹⁹³ Til sammenligning er Dunns tolkning at *tiden* for πίστις kommer i Gal 3,23.¹⁹⁴

Generelle argumenter for subjektsgenitiv

Som argumenter for å forstå πίστις Χριστοῦ som subjektsgenitiv fremheves særlig to punkter: 1) πίστις Χριστοῦ som objektsgenitiv skaper unødvendige gjentakelser, og 2) genitivsuttrykk i NT med πίστις og en personreferanse refererer aldri til tro på personen.¹⁹⁵ Et motargument mot det første punktet har vi allerede møtt i 2.2.1: Gjentakelse kan være et virkemiddel.¹⁹⁶ Når det gjelder det andre punktet påpekes det at det finnes eksempler i NT hvor genitivsforbindelser med πίστις og personreferanse refererer til tro på personen (Mark 11,22; Apg 3,16; Jak 2,1; Åp 2,13; 14,12).¹⁹⁷ Man har med andre ord ikke dekning for en så generell påstand.¹⁹⁸

¹⁸⁸ Campbell 2009a: 1099-1101 n. 11

¹⁸⁹ Dunn 1988a: 167; 1991: 735; Hultgren 1980: 255; Fee 2007: 224; Matlock 2009: 83-86

¹⁹⁰ Williams 1987: 435f

¹⁹¹ Campbell 2009a: 841

¹⁹² Ibid.: 1145f n. 25

¹⁹³ Ibid.: 869ff

¹⁹⁴ Easter 2010: 42

¹⁹⁵ Ibid.: 38f

¹⁹⁶ Dunn 1988: 166f

¹⁹⁷ Moo 1996: 225

¹⁹⁸ Selv om ingen av disse genitivsforbindelsene finnes i Paulus' brev (Easter 2010: 39).

πίστις Χριστοῦ i Romerbrevet

Hab 2,4 i Rom 1,17

Campbell og Hays refererer til sitatet av Hab 2,4 i Rom 1,17 for å komme nærmere en løsning på πίστις Χριστοῦ-problematikken. De mener at dette sitatet må forstås kristologisk: ὁ δίκαιος er en messiansk tittel, og refererer til Kristus.¹⁹⁹ Denne tolkningen utfordres fra flere hold. C. E. B. Cranfield påpeker at det er vanskelig å forstå hvordan Paulus' lesere skal skjønne at Jesus er ὁ δίκαιος: "Alle troende" er nevnt i 1,16, mens Jesus ble sist nevnt i 1,8f.²⁰⁰ Det har også blitt påpekt at denne tolkningen er vanskelig ved samme Habakkuksitat i Gal 3,11.²⁰¹

Lovgjerninger og πίστις

En viktig forutsetning for Dunn er Paulus' kontrast mellom lovgjerninger og πίστις. Denne forstås best antropologisk: det handler om menneskelige alternativer.²⁰² M. Hooker problematiserer dette, og hevder at dette forholdet like godt kan forstås som en kontrast mellom menneskelig og guddommelig handling.²⁰³

"Den trofaste israelitt"

Det har tidligere blitt poengtert hvordan Wright forstår Jesus som "den trofaste israelitt" (2.2).²⁰⁴ Hays, som har markert seg som en sentral forsvarer av å forstå πίστις Χριστοῦ som subjektsgenitiv, vil i likhet med Wright argumentere for at forestillingen om Jesu trofasthet er viktig for Paulus' teologi. πίστις Χριστοῦ-uttrykkene alluderer til en narrativ om Jesu død som uttrykk for Guds trofasthet.²⁰⁵ Dunn kritiserer den parallellen mellom πίστις θεοῦ i Rom 3,3 og πίστις Χριστοῦ-uttrykkene som dette innebærer. Han mener at "Kristi trofasthet" ikke er et paulinsk motiv – da burde man finne referanser til det flere steder. Utenom πίστις Χριστοῦ-uttrykkene finnes det ikke klare referanser til Kristi πίστις i det hele tatt hos Paulus.²⁰⁶

¹⁹⁹ Hays 2005: 121-136; Campbell 2009a: 613f

²⁰⁰ Cranfield 1998: 88

²⁰¹ Easter 2010: 40f refererer til Johnson 1987: 190.

²⁰² Dunn 1991: 738f. Se også Hultgren 1980: 258f; Fee 2007: 226

²⁰³ Hooker 1989: 336; 341

²⁰⁴ Wright 2002: 470

²⁰⁵ Hays 1991: 715-717

²⁰⁶ Dunn 1991: 742-744

3.3.2 Oversettelsen av πίστις Χριστοῦ i Rom 3,21-31

NTRs note

Flere momenter ved debatten rundt πίστις Χριστοῦ kunne vært trukket frem. De eksemplene vi har sett på illustrerer imidlertid et viktig poeng ved πίστις Χριστοῦ-debatten: Ingen argumenter synes i seg selv å være overbevisende, men må relateres til en bredere Paulus-forståelse for å kunne vurderes. Dette illustreres godt av Hays når han knytter forståelsen av δικαιοσύνη θεοῦ som en tilregnet rettferdighet til objektsgenitivtolkningen av πίστις Χριστοῦ: Dette handler om større perspektiver.

Hvor presis er da NTRs note om ”enkelte kommentatorer og nyere oversettelser”? Longenecker påpeker at den tradisjonelle objektsgenitivstolkningen fremdeles er mest brukt i oversettelser, og finnes i flere av de mest innflytelsesrike kommentarene de siste tiårene.²⁰⁷ Samtidig er forskningsdebatten så kompleks at det er vanskelig å hevde at det finnes en konsensus, og det finnes flere toneangivende forskere blant forsvarerne av subjektsgenitiv. R. Jewetts konklusjon er slik sett passende:

Both the subjective or objective theories as currently presented have loopholes, and therefore a high degree of certainty should not be claimed in deciding between them.²⁰⁸

NTRs note er dermed noe upresis – men det viktigste er selve oversettelsen.

πίστις Χριστοῦ i NO11

Alle de sju πίστις Χριστοῦ-uttrykkene er gjengitt med objektsgenitiv i NO11.²⁰⁹ Om dette er en god løsning, er et vanskelig spørsmål. Selv om det etablerte synet har blitt alvorlig utfordret, har ikke ”utfordreren” klart å etablere seg som et bedre alternativ. I en slik situasjon bør ikke en oversettelse avvike fra den tradisjonen den står i. For å opprettholde de langsiktige perspektivene en oversettelse må ha, er det nødvendig å være forsiktig når forskningen er så usikker som den er i πίστις Χριστοῦ-spørsmålet.

²⁰⁷ Longenecker 2011: 317

²⁰⁸ Jewett 2007: 277

²⁰⁹ Et interessant moment ved dette er at frasen *καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν* i Gal 2,16, som hevdes å nærmerebestemme πίστις Χριστοῦ som objektsgenitiv, ikke gjengis med verbet ”å tro” i NO11. Frasen oversettes ”[d]erfor satte også vi vår lit til Kristus Jesus” i Gal 2,16, selv om πίστις Χριστοῦ gjengis to ganger som objektsgenitiv i dette verset i NO11.

Det er også en fremgangsmåte som sikrer at den jevne bibelleser ikke forvirres mer enn nødvendig. Den nye tolkningen har bevisbyrden.

Imidlertid finnes det et aspekt ved forskningssituasjonen når det gjelder πίστις Χριστοῦ som kan anspore til en dristigere oversettelse: selve debatten. Den ”nyere” πίστις Χριστοῦ-debatten har allerede vært høyst oppgående i omtrent en generasjon uten at det ene synet har etablert seg som absolutt å foretrekke. ”Vedvarende tvil” er et dårlig argument for å endre teksten i en oversettelse, men en bibeloversettelse som ønsker en aktiv holdning til aktuell forskning, kan være dristigere i notene enn i teksten. Det har blant annet NRSV vært, og gjengitt den alternative lesningen av πιστίς Χριστοῦ i noteapparatet. Med en presis følgenote burde det ikke være noe i veien for å gjøre det samme i NO11.

Når det gjelder teologiske interessers betydning for utformingen av bibelteksten, er det – som med δικαιοσύνη θεοῦ – umulig å gi svært klare konklusjoner på bakgrunn av NO11s πίστις Χριστοῦ-oversettelse i Rom 3,22. Det er selvfølgelig mulig at teologiske interesser har spilt en rolle på veien mot den oversettelsen som foreligger – men å hevde *muligheten* for det er også så langt man kan gå. Også her kan nærheten til NT05 og NO78 tyde på at teksten i nyoversettelsen NO11 bærer preg av å startet som en revidert versjon av en eldre oversettelse. Incentivet fra forskningen om å beholde den tradisjonelle formuleringen er betraktelig sterkere når det gjelder πίστις Χριστοῦ enn δικαιοσύνη θεοῦ, slik at det er desto mer naturlig å simpelthen anta at den tolkningen som var best argumentert for ble en del av oversettelsen.

3.4 ἔργα νόμου og *New Perspective*

Undersøkelsen av Rom 3,27-28 i NO11 kan ved første øyekast synes å være noe absurd: Konklusjonen er at den naturlige tolkningen av ”lovgjerninger” i den norske teksten er basert på at ett enkelt lite ord, ”vi”, er innført ved oversettelsen av et annet ord i konteksten. Like fullt er forbindelsen mellom disse elementene i den norske og den greske teksten slik at konklusjonen holder, selv om den er noe innfløkt. Dette oversettelsesvalget må dermed drøftes videre: Hvilke konsekvenser har denne oversettelsen? Er det mulig å oversette annerledes? Er det, på bakgrunn av hvordan

NO11 gjengir Rom 3,27-28, mulig å antyde noe mer om hvorvidt teologiske interesser synes å spille en rolle i gjengivelsen av Rom 3,21-31 i denne oversettelsen?

3.4.1 Konsekvensene ved oversettelsen av Rom 3,27-28 i NO11

Det vil være nyttig først å gjenta hovedpunktene ved undersøkelsen i 2.5. Substantivet *καύχησις* i 3,27 gjengis i NO11 med en verbhandling, ”å være stolt”. Det innføres et subjekt, ”vi”, som det er naturlig å se i sammenheng med ”vi” i 3,28 – et *kristent* ”vi”. Det innebærer at *καύχησις* må forstås enten som en kristen eller en allmennmenneskelig *καύχησις* i 3,27. Dunn og Wrights forståelse av *ἔργα νόμου* som etnisk-jødiske grensemarkører gir ikke mening i sammenhengen dersom ikke *καύχησις* i 3,27 kan forstås som jødisk *καύχησις*, begrunnet i statusen som Guds utvalgte paktsfolk og lov-folk.

En første konsekvens av NO11s oversettelse vil dermed være at NO11 og Dunn og Wright forstår *ἔργα νόμου* på markert ulike måter i Rom 3,27-31. Den nærmeste måten å tolke NO11s forståelse av *καύχησις* er som en form for ”allmenn” stolthet. En ”kristen” stolthet vil ikke gi god mening. Dette innebærer at NO11s oversettelse av *ἔργα νόμου* må forstås i tråd med en tradisjonell forståelse av dette uttrykket. ”Lovgjerninger” viser her til lovoppfyllelse som frelsesvei – en måte å ”fortjene” rettferdiggjørelse på. Dette er en form for ”allmennmenneskelig legalisme” som Dunn og Wright tar avstand fra.

Det er dermed ikke åpent for å tolke Rom 3,27 i NO11 i tråd med Dunn og Wrights NPP-forståelse av *ἔργα νόμου*. Dette innebærer imidlertid ikke kun at en bestemt måte å forstå dette uttrykket på er avvist av NO11. Forståelsen av *ἔργα νόμου* er så nært knyttet opp mot paktsnomismeforestillingen i NPP at man med denne oversettelsen avviser NPP som forskningsperspektiv. Rom 3,21-31 synes da å være forstått og oversatt fullstendig på siden av det som er mulig innenfor en NPP-tolkning av denne teksten. Også oversettelsen av *δικαιοσύνη θεοῦ* i 3,22 peker mot en slik konklusjon.

Med det er det ikke sagt at NPP burde vært representert i NO11. Alvorlig kritikk har blitt reist mot NPP, og det hevdes av flere forskere at det er nødvendig å justere NPPs

rekonstruksjon både av tidlig jødedom og av Paulus' teologi. Særlig stiller den kritikken av Sanders som reises av flere forskere NPP i et kritisk lys: Sanders' paktsnomisme er utfordret av at man *kan* finne legalistiske tendenser i jødiske skrifter fra det første århundret. Sanders' forståelse av jødedommen som en nådereligion var dermed en nyttig korreksjon av en legalistisk karikatur, men må også selv justeres noe. NPP er omstridt. Hvorvidt NPP-tolkninger bør ligge til grunn for en oversettelse som NO11 er tvilsomt.

3.4.2 En annen oversettelse?

Det er imidlertid en klar forskjell mellom det å legge et gitt forskningsperspektiv til grunn for en oversettelse, og det å utforme en oversettelse som åpner for at ulike tekster kan forstås med ulike forusetninger. Dette er en distinksjon som er særlig viktig når det er mulig å argumentere for at en gitt gjengivelse kan oppfylle de krav man bør stille til en oversettelse som NO11. Er det mulig å gjengi innledningen til Rom 3,27 mer åpent?

Norske oversettelser har ikke oversatt dette stedet åpent. NO78 oversetter med "vi" som subjekt: "Hvor er så det vi kan rose oss av?" NO30 og NB88 bruker eiendomspronomenet "vår": "Hvor er så vår ros?" Det samme gjør nyere svenske og danske oversettelser: B2000 og DA92 gjengir *Ποῦ οὖν ἡ καύχησις* med henholdsvis "Vad blir då kvar av vår stolthet?" og "Hvad bliver der så af vores stolthet?" Et forbilde for en "åpen" oversettelse kan være NRSV: "Then what becomes of boasting?" Her bevares både substantivet og man unnlater å knytte et nærmerebestemmende pronomen til det ordet som gjengir *καύχησις*.

Er det mulig å få til noe lignende på norsk? En så konkordant gjengivelse som "Hvor er da stoltheten?" fungerer dårlig. "Hva da med stoltheten?" er en bedre mulighet. Det samme er friere oversettelser som "Hva betyr dette for stoltheten?" eller "Hva skjer da med stoltheten?". En gjengivelse av *Ποῦ οὖν ἡ καύχησις; ἐξεκλείσθη* som "Hva skjer da med stoltheten? Den er utelukket" er ikke mer idiomatisk enn NO11s "Hva har vi da å være stolte av? Ingenting". Poenget er at det ville vært mulig å oversette Rom 3,27 annerledes, og endt opp med en norsk bibeltekst som var åpen for tolkninger den ikke er åpen for slik den nå foreligger.

3.4.3 Teologiske interesser i NO11

Hvordan bør man da forstå eventuelle teologiske interessers betydning for oversettelsen av ἔργα νόμου og sammenhengen med Rom 3,27 i NO11?

Det er poengtert i drøftingen av teologiske føringer både for oversettelsen av δικαιοσύνη θεοῦ og for πίστις Χριστοῦ at slike er svært vanskelige å påvise fordi oversettelsen i NO11 ligger svært nær oversettelsene i NT05 og NO78. Den norske oversettelsestradisjonen som NO11 står i kontinuitet med er preget av de Paulusforståelser som har vært de ”etablerte” i forskningen. Når NO11 – som en oversettelse i kontinuitet med denne oversettelsestradisjonen (i det minste i Rom 3,21-31) – sammenlignes med NPP-tolkninger av aktuelle uttrykk, forestillinger og konkrete tekster, er det uunngåelig at NO11 fremstår som noe ”reformatorisk”, ”luthersk” eller ”tradisjonell” i hvordan ulike oversettelses- og tolkningsutfordringer løses. Det er i en slik sammenheng et ”håpløst” prosjekt å ville konkludere med hvorvidt særlige *teologiske interesser* har vært styrende for det ene eller andre oversettelsesvalg.

Imidlertid kan det være nyttig å stille spørsmål om teologiske interesser er med på å styre oversettelsen. Oversettelsesarbeid handler om å avveie ulike hensyn mot hverandre. Det kan gjelde valg av oversettelsesprinsipp, det kan gjelde lojalitet mot kirkelig tradisjon, oversettelsestradisjon, vitenskapelige idealer, markedshensyn, estetiske kvaliteter – arbeidet involverer *argumentasjon* og *skjønn*. Som norsk bibelleser er det et sentralt poeng å være seg bevisst at den teksten man leser er en oversatt tekst – og en tolket tekst. Teksten formidler teologi. Denne teologien – som i de aller fleste tilfeller er nært forbundet med den opprinnelige greske eller hebraiske teksten – møter leseren etter å ha blitt formet på norsk i gjennom en rekke vurderinger. Et forord til bibelutgaven hvor enkelte premisser for den foreliggende bibelutgaven ble presentert – slik for eksempel NIV har – hadde vært en klar fordel.

Det er dermed vanskelig å konkludere med at oversettelsen av ἔργα νόμου og Rom 3,27 i NO11 er styrt av bestemte teologiske vurderinger og konkrete teologiske interesser. Gjennom en undersøkelse av denne teksten sammenlignet med tolkninger som til dels står i skarp motsetning til tradisjonelle oversettelsesvalg i norsk

oversettelsestradisjon blir det tydeliggjort at oversettelsen ikke åpner for *alle* tolkninger – og kanskje ikke engang for alle tolkninger den *burde* åpne for.

Ser man på oversettelsene av δικαιοσύνη θεοῦ, πίστις Χριστοῦ og ἔργα νόμου i sammenheng med de tolkningene Dunn og Wright har gjort av 3,21-31, blir en *tendens* tydelig: I NO11 er Rom 3,21-31 oversatt slik at argumentasjonen i avsnittet forstås relativt smalt – selv om det ikke hadde behøvd å være slik. Om dette er resultatet av teologiske interesser, kontinuitet med oversettelsestradisjon, revisjonsperspektiver i oversettelsesarbeidet eller noe annet er mindre betydningsfullt: Slik den står, uttrykker teksten teologi. Som bibelleser er det alltid naturlig å etterspørre hvorfor oversettelsen uttrykker akkurat den teologien den gjør.

4. Tekstens teologi – en oppsummering

Innledningsvis i denne avhandlingen etterspurte jeg en beskrivelse av forholdet mellom Paulus' argumentasjon i Rom 3,21-31 slik denne er gjengitt i NO11s oversettelse og i Dunn og Wrights tolkninger av denne teksten i Romerbrevet. Gjennom å beskrive forholdet mellom den greske teksten i Nestle-Aland og den norske teksten i NO11 – på bakgrunn av Dunn og Wrights forståelse av sammenhenger, ord og uttrykk i Rom 3,21-31 – ble det synliggjort at det finnes klare forskjeller i forståelsen av denne bibelteksten slik den fremstår i NO11 og slik Dunn og Wright vil tolke den. Særlig markerte forskjeller – og tolkningsutfordringer – finnes i forståelsen av uttrykkene δικαιοσύνη θεοῦ og ἔργα νόμου, og i forholdet mellom Wrights forståelse av πίστις Χριστοῦ og måten dette oversettes på i den norske teksten.

På bakgrunn av en nærmere drøfting av oversettelsesvalg og -utfordringer i sammenheng med disse tre uttrykkene har jeg forsøkt å komme nærmere en forståelse av hvilken betydning ulike teologiske interesser har hatt for oversettelsen av Rom 3,21-31 i NO11. På grunn av det nære forholdet mellom NO11 og tidligere oversettelser – og fordi arbeidet med NO11 startet som en *revisjon* nettopp av en tidligere oversettelse – er det vanskelig å konkludere med at oversettelsen av Rom 3,21-31 har vært styrt av særlige teologiske interesser. Drøftingen har imidlertid fokusert hvordan oversettelse innebærer tolkning – og hvordan NO11 synes å være smalere oversatt enn bibelteksten selv innbyr til.

Litteratur

1. Forsidebilde

Alexander, B. F., 2011/11/24, ”Romans”, 06.07.2009

<http://www.sxc.hu/photo/1206351>

Gjengitt med generell tillatelse (http://www.sxc.hu/help/7_2)

2. Primærlitteratur

Aland, B. et al (red.), 1993 *Novum Testamentum Graece*. 27. utg. (Stuttgart:

Deutsche Bibelgesellschaft). [Nestle-Aland]

Bibel 2000. 1999 (Stockholm: Verbum). [B2000]

Bibelen : Den Hellige Skrift : Det gamle og det nye testamentes kanoniske bøker. 1988

(Oslo: Norsk Bibel). [NB88]

Bibelen : Den Hellige Skrifs kanoniske Bøger. Autoriseret af Hendes Majestæt

Dronning Margrethe II. 1992 (København: Det Danske Bibelselskab) [DA92]

Bibelen : eller Den Heilage Skrifti : Dei kanoniske bøkene i Det Gamle og Det Nye

Testamentet. 1943. Revidera umsetjing frå 1938 (Oslo: Det Norske

Bibelselskaps forlag). [NO38]

Bibelen : eller Den Hellige Skrift : Det Gamle og Det Nye testamentes kanoniske

bøker. Revidert oversettelse av 1930 (Oslo: Det Norske Bibelselskaps forlag).

[NO30]

Den Hellige Skrift : Bibelen : Det gamle og det nye testamente. 1978. (Oslo: Det

Norske Bibelselskaps forlag). [NO78]

Den Hellige Skrift : Bibelen : Det gamle og det nye testamente. 1978/2. utg. 1985

(Oslo: Det Norske Bibelselskap). [NO78/85]

Den Hellige Skrift : Bibelen : Det gamle og det nye testamentet. 2011 (Oslo: Det

Norske Bibelselskap). [NO11]

Det nye testamentet, Studieutgave. Aasgaard, R., 2008 (Oslo: Det Norske

Bibelselskap). [NTS]

Det nye testamentet. 2005 (Oslo: Det Norske Bibelselskap). [NT05]

- Holy Bible : The New Revised Standard Version of the Bible*. 1989 (Peabody: Hendrickson Publishers). [NRSV]
- Luk: Det nye testamente revidert med oversetternes kommentarer: Bind 1: Lukasevangeliet, Første tessalonikerbrev, Andre tessalonikerbrev, Galaterbrevet, Filipperbrevet* (Oslo: Det Norske Bibelselskap 2003). [NTR]
- Luther, M., 1545/1972 *Die gantze heilige Schrift deudsch : Letzte zu Luthers Lebzeiten erschienene Ausgabe : Herausgeben von Hans Volz unter Mitarbeit von Heinz Blanke, Textredaktion Friedrich Kur* (2 bind; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft). [L1545]
- Mark: Det nye testamente revidert med oversetternes kommentarer: Bind 2: Markusevangeliet, Romerbrevet, Første korinterbrev, Andre korinterbrev* (Oslo: Det Norske Bibelselskap 2003). [NTR]
- Mos: Det gamle testamentet revidert med oversetternes kommentarer: Bind 2: 1. Mosebok 1-5, Jesaja 1-39, Utvalg fra Salmenes bok; Karl Ove Knausgård: Litterære strukturer i urhistorien* (Oslo: Det Norske Bibelselskap 2008). [GTR]
- Mæland, J. O. (red.), 2000 *Konkordieboken : Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelsesskrifter* (Oslo: Lunde Forlag).
- The Holy Bible : New International Version*. 1982/1988 (International Bible Society; London/Sydney/Auckland/Toronto: Hodder and Stoughton). [NIV]

3. Referanselitteratur/hjelpemidler

- Accordance 8 : Bible Software, Version 8.4.7*, 2010 (Altamonte Springs: OakTree Software).
- Bauer, W. og F. W. Danker, 2000 *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature : Third Edition. Revised and Edited by Frederick William Danker* (Chicago/London: The University of Chicago Press). [BDAG]
- Blass, F., A. Debrunner og R. W. Funk, 1961 *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature : A Translation and Revision of the Ninth-Tenth German Edition Incorporating Supplementary Notes of A. Debrunner by Robert W. Funk* (Chicago: The University of Chicago Press). [BDF]

- Hovdenak, M. (red.), 2001 *Nynorskordboka : definisjons- og rettskrivingsordbok utarbeidd av Seksjon for leksikografi og målføregransking ved Institutt for nordistikk og litteraturvitenskap, Universitetet i Oslo, i samarbeid med Norsk språkråd* (Oslo: Samlaget). [NNO]
- Kittel, G. og G. W. Bromiley, 1966 *Theological Dictionary of the New Testament : vol. 3* (Grand Rapids: Eerdmans). [TDNT]
- Kohlenberger III, J. R. et al, 1995 *The Exhaustive Concordance to the Greek New Testament* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan).
- Leivestad, R., 1996 *Nytestamentlig gresk grammatikk : 3. utgave ved Bjørn Helge Sandvei* (1. utgave 1972; 3. opplag 2003: Oslo: Universitetsforlaget).
[Leivestad/Sandvei]
- Wangenstein, B. (red.), 2004 *Bokmålsordboka : definisjons- og rettskrivningsordbok utarbeidet av Seksjon for leksikografi og målføregransking, Universitetet i Oslo, i samarbeid med Norsk språkråd* (Oslo: Kunnskapsforlaget). [BMO]

4. Sekundærlitteratur

- Amadou, C. og A. Aschim (red.), 2011 *Bibelsk* (Oslo: Verbum).
- Bornkamm, G., 1969 *Paulus* (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag).
- Brauch, M. T., 1977 "Perspectives on 'God's Righteousness' in Recent German Discussion" i Sanders, E. P., 1977 *Paul and Palestinian Judaism : A Comparison of Patterns of Religion* (London: SCM Press): 523-542.
- Bultmann, R., 1952 *Theology of the New Testament* (bind 1; oversatt av K. Grobel fra tysk, 1948 *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen: Mohr; London: SCM Press).
- 1954 *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (2. oppl.; Zürich: Artemis-Verlag).
- Bøe, S. og G. O. Holmås, 2011 *Når Ordet blir norsk* (Trondheim: Tapir Akademisk Forlag).
- Campbell, D. A., 1992 *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21-26* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 65; Sheffield: JSOT Press). (Campbell 1992A)
- 2009 *The Deliverance of God : An Apocalyptic Rereading of Justification in Paul* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company).

- Craigie, P. C. og M. E. Tate, 2004 *Psalms 1-50 : Second Edition* (Word Biblical Commentary 19; Nashville: Thomas Nelson Publishers).
- Cranfield, C. E. B., 1998 *On Romans* (Edinburgh: T. & T. Clark).
- Cremer, H. A., 1900 *Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen* (Gütersloh: Bertelsmann).
- Das, A. A., 2001 *Paul, the Law and the Covenant* (Peabody: Hendrikson Publishers).
- Det Norske Bibelselskap, 1957 "Om prinsippene for en ny bibeloversettelse" i *Tidsskrift for Teologi og Kirke* nr. 1/28. årgang (Oslo: Lutherstiftelsens Bokhandel): 1-17. [Bibelselskapet 1957]
- 2011b/12/15 "Bibelen som litteratur" 2011
http://www.bibel.no/Hovedmeny/Bibel2011/Bibelen_2011/Litteratur.aspx
 [Bibelselskapet 2011b]
- 2011c/12/15 "Grunntekstnær eller konkordant oversettelse" 2011
<http://www.bibel.no/nb-NO/Hovedmeny/OmBibelen/Bibeloversettelser/Oversettelsesmetoder/Grunntekstnar.aspx> [Bibelselskapet 2011c]
- Dunn, J. D. G., 1988a *Romans 1-8* (Word Biblical Commentary 38a; Nashville: Thomas Nelson Publishers).
- 1988b *Romans 9-16* (Word Biblical Commentary 38b; Nashville: Thomas Nelson Publishers).
- 1991 "Once More, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ" i *Society of Biblical Literature 1991 Seminar Papers* (Atlanta: Scholars Press): 730-744.
- 1993 *A Commentary on the Epistle to the Galatians* (Black's New Testament Commentaries; London: A. & C. Black).
- 1998 *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company).
- 2008 *The New Perspective on Paul : Revised Edition* (Grand Rapids, Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company).
- Easter, M. C. 2010 "The *Pistis Christou* Debate : Main Arguments and Responses in Summary" i *Currents in Biblical Research* 9 (Sage Publications): 33-47.
- Ejrnæs, B., 1995 *Skriftsynet igennem den danske bibels historie - således som det afspejler sig i bibeloversættelserne og i de kommentarer der ledsager bibelteksterne* (Forum For Bibelsk Eksegese 6; København: Museum Tusulanums Forlag).

- Fee, G., 2007 *Pauline Christology : An Exegetical-Theological Study* (Peabody: Hendrickson Publishers).
- Gathercole, S. J., 2002 *Where Is Boasting? : Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1-5* (Grand Rapids: Willia B. Eerdmans Publishing Company).
- Halvgaard, C., 2008 *Kilde eller Kanon? Kampen om Den danske Bibel* (København: Museum Tusculanums Forlag).
- Hammerstad, K. A., 2011/12/15 "Bibelen i ny språkdrakt : Gunnar Johnstad forklarer de største endringene i Bibel 2011" 25.10.11.
<http://www.bibel.no/sitecore/content/Home/Hovedmeny/Bibel2011/Nytt-i-Bibel2011/Sporsmal-og-svar.aspx>
- Hansen, I. E., 2011 "Predikeren Forkynneren Vismannen" i Amadou, C. og A. Aschim (red.), *Bibelsk* (Oslo: Verbum): 101-112.
- Hays, R. B., 1980 "Psalm 143 and the Logic of Romans 3" i *Journal of Biblical Literature* 99: 107-115.
- 2005 *The Conversion of the Imagination : Paul as Interpreter of Israel's Scripture* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company).
- Herbener, J.-A. P., 2004 *Bibeloversættelse mellem konfession og videnskab : Et bidrag til en religionshistorisk vurdering af Bent Melchiors oversættelse af de fem Mosebøger fra 1977-87, den autoriserede bibeloversættelse fra 1992 og Ny bibeloversættelse – på videnskabeligt grundlag fra 2001* (København: C. A. Reitzel).
- Hooker, M. D., 1989 "ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ" i *New Testament Studies* 35: 321-42.
- Hultgren, A. J., 1980 "The *Pistis Christou* Formulation in Paul" i *Novum Testamentum* 22: 248-63.
- Jewett, R., 2007 *Romans. A Commentary* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress Press).
- Johnson, H. W., 1987 "The Paradigm of Abraham in Galatians 3:6-9" i *Trinity Journal* 8: 179-199.
- Justnes, Å. og M. B. Klepp, 2011 "Amplified John? Kristologiske tekster i Johannesevangeliet og Bibelselskapets NT05-oversættelse" i *Tidsskrift for Teologi og Kirke* nr. 2/2011 (Oslo: Universitetsforlaget): 126-138.
- Knausgård, K. O., 2011 "Hjelpemann på Bibelen" i Amadou, C. og A. Aschim (red.), *Bibelsk* (Oslo: Verbum): 33-58.

- Käsemann, E., 1961 "Gottesgerechtigkeit bei Paulus" i *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 58: 367-78. Engelsk oversettelse i 1969 *NT Questions of Today* (Philadelphia: Fortress Press): 168-182.
- 1980 *Commentary on Romans* (4. utg.; Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company); oversatt av G. W. Bromily fra 1980 *An die Römer* (4. utg.; Tübingen: J. C. B. Mohr).
- Longenecker, R. N., 2011 *Introducing Romans : Critical Issues in Paul's Most Famous Letter* (Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company).
- Matera, F. J., 2010 *Romans* (ΠΑΙΔΕΙΑ Commentaries on the New Testament; Grand Rapids: Baker Academic).
- Matlock, R. B., 2003 "ΠΙΣΤΙΣ in Galatians 3.26: Neglected Evidence for 'Faith in Christ'?" i *New Testament Studies* 49: 433-439.
- 2009 "Saving Faith: The Rhetoric and Semantics of πίστις in Paul" i Bird, M. F. og P. M. Sprinkle (red.), *The Faith of Jesus Christ : Exegetical, Biblical, and Theological Studies* (Peabody: Paternoster Hendrickson).
- Montefiore, C. J. G., 1914/73 *Judaism and St. Paul : Two Essays* (optrykk 1973; New York: Arno Press).
- Moo, D. J., 1996 *The Epistle to the Romans* (The New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company).
- Moore, G. F., 1921 "Christian Writers on Judaism" i *Harvard Theological Review* XIV, nr. 3: 197-254.
- Mydske, S., 2011/12/15 "Hvorfor forandre bibelteksten?", Det Norske Bibelselskap 2011
http://www.bibel.no/nb-NO/Hovedmeny/Bibel2011/Bibelen_2011/Hvorfor-ny-oversettelse/Hvorfor.aspx
- Nanos, M. D., 1996 *The Mystery of Romans : The Jewish Context of Paul's Letter* (Minneapolis: Fortress Press).
- Piper, J., 2008 *The Future of Justification : A Response to N. T. Wright* (Nottingham: Inter-Varsity Press).
- Rem, H., 2011 "Fatal filologi" i Amadou, C. og A. Aschim (red.), *Bibelsk* (Oslo: Verbum): 129-140.

- Räisänen, H., 1983 *Paul and the Law* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 29, Tübingen: J. C. B. Mohr).
- Sanders, E. P., 1977 *Paul and Palestinian Judaism : A Comparison of Patterns of Religion* (London: SCM Press).
- Schürer, E., 1898-1911 *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung).
- Stendahl, K., 1963 "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West" *i The Harvard Theological Review* 56, nr. 3: 199-215.
- Stowers, S. K., 1994 *A Rereading of Romans : Justice, Jews and Gentiles* (New Haven: Yale University Press).
- Stuhlmacher, P., 1994 *Paul's Letter to the Romans : A Commentary* (Louisville: Westminster/John Knox Press).
- Thackeray, H. S., 1900 *The Relation of St. Paul to Contemporary Jewish Thought* (London/New York: Macmillan & Co.).
- Weber, F., 1897 *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften* (Leipzig: Dörffling & Franke).
- Westerholm, S., 2004 *Perspectives Old and New on Paul : The "Lutheran" Paul and His Critics* (Grand Rapids: Eerdmans).
- Williams, S. K., 1987 "Again *Pistis Christou*" *i Catholic Biblical Quarterly* 49: 431-447.
- Wright, N. T., 1978 "The Paul of History and the Apostle of Faith" *i Tyndale Bulletin* 29: 61-88.
- 1993 "On Becoming the Righteousness of God: 2 Corinthians 5:21" *i Hay, D. M. (red.), Pauline Theology : Volume II: 1 & 2 Corinthians* (Minneapolis: Fortress Press): 200-208.
- 1997 *What Saint Paul Really Said : Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* (som Tom Wright; Oxford: Lion).
- 1999 "New Exodus, New Inheritance: The Narrative Structure of Romans 3-8" *i Soderlund, S. K. og N. T. Wright (red.), Romans and the People of God : Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday* (Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company).
- 2002 *The Letter to the Romans : Introduction, Commentary, and Reflections* (The New Interpreter's Bible : A Commentary in Twelve Volumes; Volume 10; Nashville: Abingdon Press).

- 2009a *Justification : God's Plan and Paul's Vision* (som Tom Wright; London: SPCK).
- 2009b *Paul In Fresh Perspective* (Minneapolis: Fortress Press).
- Yri, N., 2011/12/15 "Herren tok ikke feil med 'jomfru' i Jes 7,14", *innlegg i Norge i dag* 27.02.11.
<http://www.idag.no/debatt-oppslag.php3?ID=18917>
- Zetterholm, M., 2009 *Approaches to Paul : A Student's Guide to Recent Scholarship* (Minneapolis: Fortress Press).
- Aasmundtveit, A. K. (red.), 2011 *Bibelmagasinet 2011* (Oslo: Det Norske Bibelselskap).