



VITENSKAPELIG  
HØYSKOLE  
Norwegian School of  
Theology, Religion and Society

**Paulus finner argumenter: Lesing av 1 Korinterbrev som et argument, med Paulus' argumentasjonsmåte i 1 Korinterbrev 9 som illustrasjon**

**Terje Sivertsen**

Veileder

Professor Karl Olav Sandnes

MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn,

AVH5010: Masteroppgave i teologi (60 ECTS), vår 2022

Antall ord: 44 682





## Forord

Et interessant studium er ved veis ende, men har også åpnet mange flere dører inn til antikkens og Det nye testamentets spennende verden. Det er med stor takknemlighet jeg nå avslutter det som for meg har vært et særdeles interessant og lærerikt kapittel. Takken går til min kunnskapsrike veileder, Professor Karl Olav Sandnes, som har vist vei i dette spennende landskapet av teologi, argumentasjon og antikk retorikk.

## Sammendrag

Et sentralt spørsmål i Paulusforskningen de senere årene har vært i hvilken grad Paulus var fortrolig med den antikke retorikken, og hvordan dette eventuelt reflekteres i hans brev. Et av brevene hvor bruken av retoriske virkemidler er spesielt tydelig er 1 Korinterbrev. Sentralt i denne sammenheng er kapittel 9, der Paulus bruker en argumentasjonsmåte som har potensiale til å kaste lys over argumentasjonen i brevet som helhet. Dette er også utgangspunktet for denne oppgaven, som stiller følgende spørsmål: *Hvordan argumenterer Paulus i 1 Kor 9, og hvordan kan dette bidra til lesingen av brevet som et argument?*

Oppgaven tilnærmer seg denne problemstillingen gjennom å undersøke hvordan argumentasjonen i 1 Korinterbrev bygger opp under Paulus' strategiske siktemål med brevet, knyttet til betydningen av enhet. Gjennom å ta utgangspunkt i brevet som sådan, forsøker oppgaven å vise hvordan argumentasjonsstrukturene kan identifiseres, hvordan argumentene er relatert til hverandre og hvilke funksjoner hvert enkelt argument har. Et av oppgavens bidrag til analysen av Paulus' argumentasjon er bruken av Aristoteles' strategiske topoi i analysen av de enkelte argumentene. Selv om eksemplene til dels må betraktes som forsøksvise, synes resultatene å bekrefte at bruk av topoiene i en slik analyse kan bidra gjennom å legge til rette for en vurdering av argumentene opp mot de ulike formene argumenter typisk kan ha.

Oppgaven viser hvordan Paulus kunne anvende og tilpasse en rekke ulike retoriske elementer for sine formål, enten det var retoriske virkemidler fra kulturen han levde og virket i, eller retoriske muligheter som lå i det greske språket som sådan. Argumentasjonen karakteriseres av mye av den samme terminologien som ellers assosieres med politisk retorikk, sentrert rundt appelleringen til å søke det som er godt for fellesskapet framfor egennytte. Hos Paulus blir frelsen det høyeste gode, som også angår håpet om å vinne de som står utenfor. Et viktig, strategisk element i hans appell til enhet blir derfor å redefinere korinternes antatte mål fra selvinteresse til det som er til deres felles beste. Dette innebærer å kunne lide eller glede seg med de andre, som et uttrykk for en innstilling der kjærligheten til Gud og hverandre får bestemme hvordan man bruker sin frihet.

# Innholdsfortegnelse

1	Innledning.....	8
2	Antikkens retorikk.....	9
2.1	Antikkens retorikk som bakgrunn for Paulus' argumentasjon .....	11
2.2	Homer (700-tallet) .....	12
2.3	Hesiod (760-650).....	15
2.4	Æsop (500-tallet) .....	16
2.5	Pindar (518-440).....	17
2.6	Evripides (485-406).....	18
2.7	Gorgias (480-380).....	20
2.8	Prodikos (465-395) .....	21
2.9	Thukydid (460-400).....	21
2.10	Lysias (459-380) .....	24
2.11	Aristofanes (450-385) .....	25
2.12	Platon (428-347) .....	26
2.13	Aristoteles (384-322) .....	29
2.14	Demosthenes (384-322) .....	32
2.15	Cicero (106-43).....	32
2.16	Quintilian (35-96) .....	34
3	Paulus' bruk av retorikk .....	35
3.1	Analytiske innfallsvinkler.....	36
3.2	Paulus' bakgrunn og forutsetninger.....	39
3.3	Paulus' skolegang .....	41
3.4	Paulus' perspektiver på retorikk .....	43
3.5	Jødiske og hellenistiske trekk .....	47

3.6	Noen retoriske hovedtrekk.....	50
3.7	Progymnasmata .....	52
4	Paulus' argumentasjon i 1 Korinterbrev.....	57
4.1	Korints religiøse liv .....	58
4.2	Appelleringen til enhet .....	60
4.3	Argumentstrukturer .....	64
4.4	Paulus' bruk av retoriske spørsmål.....	70
4.5	Paulus' bruk av retoriske talemåter .....	72
4.6	Metaforer og analogier .....	73
4.7	Logisk gyldighet .....	76
4.8	Jesus-tradisjoner .....	77
4.9	Betydningen av korset .....	79
4.10	Enheden i Ånden.....	80
4.11	Det eskatologiske perspektivet .....	81
5	Paulus' argumentasjonsmåte i 1 Korinterbrev 9 .....	82
5.1	Paulus' «forsvar» for sitt apostelskap.....	84
5.2	Litterær kontekst.....	86
5.3	Retoriske virkemidler .....	87
5.4	Argumentasjonsstrukturen i 1 Kor 9 .....	89
5.5	Vers 1-2 .....	91
5.6	Vers 3-6 .....	96
5.7	Vers 7-10 .....	103
5.8	Vers 11-12 .....	107
5.9	Vers 13-14 .....	111
5.10	Vers 15-18.....	113
5.11	Vers 19-23.....	117

5.12	Vers 24-27.....	123
6	Oppsummering .....	128
7	Litteratur.....	130
7.1	Hjelpemidler .....	130
7.2	Primærlitteratur.....	131
7.3	Sekundærlitteratur .....	131

# 1 Innledning

Et av spørsmålene som har opptatt mange Paulusforskere de senere årene er i hvilken grad Paulus var fortrolig med den antikke retorikken, og hvordan dette eventuelt reflekteres i hans brev. Et av brevene hvor bruken av retoriske virkemidler er spesielt tydelig er 1 Korinterbrev, hvor Paulus presenterer en rekke argumenter i det som Margareth M. Mitchell<sup>1</sup> karakteriserte som ett overordnet argument for korintisk enhet. Sentralt i denne sammenheng er kapittel 9, der Paulus bruker en argumentasjonsmåte som har potensiale til å kaste lys over argumentasjonen i brevet som helhet.

Som tittelen og innledningen antyder, er *argumentasjon* et sentralt begrep i denne oppgaven. Argumentasjon forstås her som det man gjør når man belegger påstander gjennom argumenter, i den hensikt å overtale og overbevise andre. Argumentene er her de mulige overtalende momentene som mønstres med dette for øye. Argumentasjon er på den måten en sentral del av retorikken.<sup>2</sup>

Mens Paulus uttrykte skepsis mot deler av samtidens retoriske praksis, tok han selv i bruk en rekke ulike argumentasjonsmåter og retoriske virkemidler i sine brev. Selv om retorikken vanligvis var forbundet med den muntlige fremføringen av en tale, går Paulus' brev utover den konvensjonelle brevsjangeren ved å gjøre bruk av mange av de retoriske virkemidlene som vanligvis var assosiert med muntlighet. Av spesiell interesse er hvordan Paulus' bruker disse virkemidlene som tilnærming til oppbyggingen av argumentasjonen han fører i sin korrespondanse med menighetene i den gresk-romerske verden.

Dette er også utgangspunktet for denne oppgaven, som stiller følgende spørsmål: *Hvordan argumenterer Paulus i 1 Kor 9, og hvordan kan dette bidra til lesingen av brevet som et argument?* Oppgaven tilnærmer seg denne problemstillingen gjennom en oppdeling i følgende fire delproblemer, som hver bygger på de foregående:

---

<sup>1</sup> Mitchell, 1993, s. 1, 19, 296. I henhold til Mitchell er Paulus' retoriske ståsted gjennom 1 Korinterbrev å argumentere for at kristen enhet er den teologiske og sosiologiske forventningen korinterne hadde falt bort fra, og som de må vende tilbake til (s. 1n1). Mitchells tese er at Paulus argumenterer for dette gjennom utstrakt bruk av antikkens deliberative retorikk, i det Mitchell karakteriserer som et enhetlig, deliberativt brev.

<sup>2</sup> Aristoteles definerer retorikk som evnen til å *mønstre de mulige overtalende momentene* i ethvert stoff. Aristoteles legger i denne sammenheng spesielt vekt på bruk av analyse og argumentasjon, selv om han ikke benekter betydningen følelser og talerens egen person har for overtalelsen, se Andersen (1995), s. 15.



1. Hva var hovedtrekkene i utviklingen av antikkens retorikk frem mot Paulus' egen tid, og hvordan reflekteres disse i de nytestamentlige skriftene generelt og i Paulus' brev spesielt?
2. Hvilke former for argumentasjon og retoriske virkemidler benytter Paulus i sine brev, og hvordan er disse knyttet til hans egen bakgrunn og horisont?
3. Hvilke problemer i den Korintiske menigheten er det Paulus adresserer, og hvordan reflekteres dette i hans argumentasjon i 1 Korinterbrev?
4. Hvordan kan en analyse av Paulus' argumentasjonen i 1 Kor 9 belyse Paulus' argumentasjon i brevet ellers?

Oppgaven gir først en kort behandling av antikkens retorikk, med enkelte tilknytninger til Det nye testamente, i første rekke til 1 Korinterbrev (kapittel 2). Med dette som basis, tar oppgaven opp spørsmålet om hvordan Paulus selv bruker retorikk, og hvordan dette reflekteres i brevene (kapittel 3). Oppgaven går deretter mer spesifikt inn på hvordan han argumenterer i 1 Korinterbrev (kapittel 4), og illustrerer dette gjennom en mer detaljert gjennomgang av hans argumentasjonsmåte i brevets niende kapittel (kapittel 5), før det hele oppsummeres (kapittel 6). Mer detaljerte oversikter over innholdet gis i innledningen til det enkelte kapittel.

Som konvensjon gis interne kryssreferanser i hovedteksten, mens løpende referanser til annen litteratur gis i fotnoter<sup>3</sup>. Sitater fra primærkilder er gitt i kursiv, mens sitater fra sekundærlitteratur bruker kursiv der hvor dette er brukt i originalteksten. Bibeltekstene er hentet fra Bibelselskapets oversettelse fra 2011.

## 2 Antikkens retorikk

Et viktig grunnlag for behandlingen av Paulus' bruk av retorikk er naturlig nok retorikken som sådan, slik den hadde utviklet seg frem mot Paulus' egen tid. I dette innledende kapitlet gis en oversikt over denne utviklingen, med eksempler på hvordan de ulike utviklingstrekkene reflekteres i de nytestamentlige skriftene generelt og i Paulus' brev spesielt.

Rammen for denne gjennomgangen er retorikken og argumentasjonsmåtene Paulus benytter. Antikkens retorikk var en vesentlig del av den gresk-romerske kulturen, men utgjør også et

---

<sup>3</sup> Basert på Retningslinjer om oppgaveskriving på MF, Versjon 6.8 februar 2022.

viktig bakteppe for å verdsette Det nye testamentets særegne evne til å formidle evangeliet inn i denne kulturen.

I diskusjoner rundt antikkens retorikk, herunder bruken av dette i Det nye testamente, er det en tendens til å vektlegge antikkens retoriske håndbøker mer enn det som er nødvendig. Aristoteles selv påpekte i innledningen til sitt verk *Retorikk* at retorikken har å gjøre med anliggender som alle mennesker har kjennskap til og ikke er begrenset til noen spesiell vitenskap.<sup>4</sup> Dette har også betydning for forståelsen av det allmenne ved retorikken i den gresk-romerske kulturen, og dermed også for diskusjonen rundt Paulus' bruk av retorikk.

I dette kapitlet behandles utviklingen av antikkens retorikk, fra Homer til Quintilian, med enkelte tilknytninger til Det nye testamente der dette er naturlig, i første rekke til 1 Kor. Utviklingen behandles kronologisk, og knyttes til greske og romerske forfattere og talere som på forskjellige måter representerer eller har bidratt til de ulike utviklingstrekkene frem mot nytestamentlig tid. Noen sentrale begreper introduseres i teksten i sammenheng med utviklingstrekkene som diskuteres, hovedsakelig på gresk eller latin. Begreper, titler på klassiske verk og sitater fra disse skrives i *kursiv*, med unntak av begreper formulert på gresk.

I de påfølgende delavsnittene omtales ulike former for retorikk. Av hensyn til forståelsen er det spesielt viktig å merke seg de tre viktigste formene for retorikk i det første århundre. Disse kategoriseres gjerne som såkalt *forensisk* (knyttet til rettsaker), *epideiktisk* (lovprisning eller kritikk), og *deliberativ* (overbevisning om hvilke handlinger som er de beste) retorikk. Disse tre formene samsvarer med de tre talesjangrene Aristoteles kategoriserte, knyttet til de tre tidene fortid, nåtid og fremtid. De tre talesjangrene kan på norsk omtales som henholdsvis *rettstale*, *lovtale* og *rådstale*.<sup>5</sup>

De tre formene for retorikk gjenfinnes i retorikken og argumentasjonsmåtene Paulus benytter, ikke minst i 1 Korinterbrev. Mens brevet som helhet har preg av deliberativ retorikk, finnes det også elementer av de to andre formene. Argumentasjonen i kapittel 9 kan delvis forstås forensisk, spesielt slik det kommer til uttrykk i referanser til forsvar, lov og rettigheter.

---

<sup>4</sup> Aristoteles, *Retorikk* 1.1.

<sup>5</sup> Vesterheim, 2018, s. 56.

Likeledes kan lovtalen i kapittel 13 til kjærligheten nevnes som et eksempel på epideiktisk retorikk.

Mens dette kapitlet legger hovedvekten på utviklingen av antikkens retorikk, med eksempler på hvordan dette kan knyttes til argumentasjonen i 1 Kor, vil de neste kapitlene diskutere Paulus' bruk av antikkens retorikk (kapittel 3) og hans argumentasjon i 1 Kor (kapittel 4), illustrert med argumentasjon i kapittel 9 (kapittel 5).

I bearbeidelsen av den påfølgende oversikten over hovedpersoner og hovedtrekk i antikkens retorikk har det vært til stor hjelp å benytte presentasjonene fra Boris Maslovs forelesninger i antikkens retorikk ved Universitetet i Oslo, høsten 2021.

## ***2.1 Antikkens retorikk som bakgrunn for Paulus' argumentasjon***

Retorikk defineres gjerne som *kunsten å overtale*, eller mer presist *kunsten å tale for å overbevise*. Begrepet kommer fra det greske adjektivet  $\rho\eta\tau\omicron\rho\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ , som er utledet fra det greske ordet for taler,  $\rho\acute{\eta}\tau\omicron\rho$ . Senere ble betydningen endret til en som underviser om det å tale, altså en talelærer.

Retorikken ble i det klassiske Athen knyttet til offentlig tale.<sup>6</sup> De raske politiske, økonomiske og sosiale endringene Athens demokratiske styreform brakte med seg, gjorde at evnen til å overbevise ble et middel for å få innflytelse, enten det var i byens forsamling ( $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ ) eller rettssalen. Forutsetningene for dette lå allerede i den greske kulturen, der den retoriske arven helt tilbake fra Homer hadde gitt grekerne stor respekt for den overtalende talen ( $\pi\epsilon\acute{\iota}\theta\omega$ ). Den som ville bli en leder ( $\pi\rho\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma$ ) i det atenske demokratiet, måtte derfor sørge for å mestre denne.<sup>7</sup> Denne tradisjonen, som utviklet seg videre gjennom den hellenistiske perioden og inn i keisertiden, omtales gjerne som *antikk* eller *klassisk retorikk*. Den antikke retorikken fikk stor betydning i det gresk-romerske samfunnet, og senere for utviklingen av europeisk kultur og det moderne europeiske kunnskapssamfunnet.

På bakgrunn av retorikkens plass i den gresk-romerske verden på nytestamentlig tid, er det naturlig å spørre i hvilken grad dette reflekteres også i Det nye testamente. Med en slik

---

<sup>6</sup> Andersen, 1995, s. 11.

<sup>7</sup> Osborne, 2008, 5.45.

innfallsvinkel er det ikke vanskelig å se at spesielt Paulus bruker slike virkemidler, ikke minst i 1 Korinterbrev. Selv om Paulus her heller taler om «*ordet om korset*» (1 Kor 1:18) og distanserer seg fra «*fremragende talekunst*» (1. Kor 2:1) i forkynnelsen av evangeliet, bruker han i realiteten en rekke retoriske virkemidler og argumentasjonsformer for å overbevise den korintiske menigheten om nødvendigheten av å endre sinn og adferd.

Paulus' bruk av antikk retorikk reflekterer til en viss grad samtidens filosofiske strømninger, både innenfor hellenistisk filosofi<sup>8</sup> og det som kan karakteriseres som bibelsk eller hebraisk filosofi<sup>9</sup>. Også den klassiske filosofien spiller inn, ikke minst i arven fra Aristoteles. Dette kommer til uttrykk både i hvordan Paulus selv argumenterer, og i hvordan han karakteriserer argumentasjonen hos sine motstandere. Aristoteles vil på den måten være viktig for å forstå argumentasjonsmåten, stoikerne viktig som en mulig inspirasjon, og hebraisk filosofi viktig for å forstå hvordan Paulus bruker Skriften, mens sofistene synes å ha inspirert noen av hans motstandere.

## 2.2 Homer (700-tallet)

Antikkens retorikk la stor vekt på vitnene som bevismiddel.<sup>10</sup> De eldste vitnene ble generelt betraktet som de beste, og det å kunne henviser til disse ville styrke argumentasjonen i saken. I denne kategorien fantes autoriteter som diktere og vise menn. Fremst blant disse var Homer, som også Aristoteles fremhever som vitne.<sup>11</sup> Autoriteten disse ble tillagt forsterket også betydningen av deres tekster som retoriske virkemidler. Både poesi og prosa spilte her viktige roller, både på grunn av den autoriteten som ble tillagt dem og på hvordan de stilmessig skilte seg fra dagligtalen. Homers dikt *Iliaden* og *Odyseen*, som ble skrevet ned allerede på 700-tallet

---

<sup>8</sup> Hellenistisk filosofi knyttes vanligvis til Aten fra ca. år 300 frem til den formelle slutten på den hellenistiske perioden år 31 f.Kr., men hadde også innflytelse på den filosofiske tenkningen i nytestamentlig tid. De dominerende skolene innenfor den hellenistiske filosofien var epikureerne, stoikerne og skeptikerne, men omfattet også kynikerne og etterfølgere av Platon og Aristoteles. Se Sellars, 2018, for en tematisk introduksjon til hellenistisk filosofi, med vekt på hellenernes praktiske holdning til filosofi som livsveiledning.

<sup>9</sup> Johnson, 2021, hevder at den hebraiske bibelen inneholder en filosofisk stil i samme klasse som den gresk-romerske, bestående av et sett av argumentasjonsmåter og overbevisninger som skiller den fra hellenistisk, filosofisk tradisjon. Den hebraiske filosofien karakteriseres blant annet av intertekstualiteten med Toraen og profetene, hvilket videreføres i evangeliene og andre tidlige kristne skrifter. Se *ibid.*, s. 82-99 for en nærmere beskrivelse.

<sup>10</sup> Andersen, 1995, s. 34.

<sup>11</sup> Aristoteles, *Retorikk* I.15.14

f.Kr., fikk også stor betydning for praktiseringen av utenatføring og resitasjon, og var så sent som på 300-tallet f.Kr. en dannelsesfaktor for grekerne.

I det som ofte omtales som *den greske opplysningstiden* i annen halvdel av 400-tallet f.Kr., fikk diktene imidlertid gradvis mindre betydning. En vesentlig grunn til dette var den økende skepsisen mot trosforestillingerne og verdioppfatningene som arven fra Homer og andre av de gamle dikterne representerte. Disse fikk nå konkurranse av andre, ikke minst av historieskriveren Thukydide (avsnitt 2.9).

Selv om filosofen Platon (avsnitt 2.12) var kritisk til det han så på som diktenes manglende oppbyggelige karakter, ble Homers verdi som vitne altså fremhevet av hans elev Aristoteles. Selv så sent som hos Quintilian (avsnitt 2.16) omtales Homer som den fremste av talerens forbilder, og myten i Homers diktning som direkte relevant for retorikken.<sup>12</sup> Quintilian peker her blant annet på *Iliadens* lovtaler, formaninger og trøstetaler, og den betydning verket hadde for utviklingen av regler for rettstaler og rådgivende taler. Gresk-romerske retorikere betraktet generelt Homer som en modell for god retorisk form<sup>13</sup>, selv om diktene som sådan fikk mindre betydning som dannelsesfaktor.

Den viktigste greske ideen om sannhet, representert ved ordet ἀλήθεια<sup>14</sup>, benyttes hos Homer i ordets opprinnelige betydning, det vil si om det å rapportere noe mest mulig nøyaktig. Dette reflekteres i vektleggingen av de detaljerte, omfattende rapportene fra noen av talerne. For at talene skulle kunne etablere sannhet, måtte de korrespondere med virkeligheten (ἔτυμα). Senere skulle forståelsen av sannhet til dels måtte vike plassen for en mer personlig forståelse, slik det kommer til uttrykk blant annet hos Hesiod (avsnitt 2.3).

Hos både Homer og Hesiod hevder tekstene kjennskap til sannheten, knyttet henholdsvis til den heroiske tidsalderen og de greske gudene. På tross av tekstenes poetiske karakter, er de ikke skrevet som fiksjon. Allerede hos Homer oppstår forestillingen om at ord skal fortrylle (ofte beskrevet som θέλγειν). Denne forestillingen levde videre i tradisjonen, og ble tatt opp av senere

---

<sup>12</sup> Andersen, 1995, s. 227.

<sup>13</sup> Hock, 2001, se Parsons and Martin, 2018, s. 236.

<sup>14</sup> Det tilsvarende ordet for sann, ἀληθής, benyttes også om personer og ting, i betydningen at de er sannferdige og ikke fører vill.

retorikere. Et eksempel på dette er den rollen poetisk kunstprosa spilte hos Gorgias<sup>15</sup> (avsnitt 2.7), som visste å utnytte makten som lå i selve ordene.

På grunn av sin sterke innflytelse på gresk språk, er Homer en viktig kilde til kunnskap om tradisjonell gresk språkbruk og retorikk. Et eksempel på dette er Paulus' bruk av eufemismer, spesielt når han omtaler døden for en kristen som det å sovne inn (1 Kor 7:39; 11:30; 15:6,18,20,51). Bruken av dette bildet ble brukt allerede av Homer og forfattere etter ham, og reflekteres også i greske gravskrifter.<sup>16</sup>

Homers episke dikt hadde en sentral plass i den gresk-romerske skolegangen, både i den grunnleggende opplæringen og i de retoriske øvelsene beskrevet i progymnasmata<sup>17</sup>. Skolebarna ble dermed kjent med diktene allerede når de skulle lære bokstavene, lesing og skriving, og fikk utdypet denne kjennskapen senere i skolegangen. På den måten ble de også introdusert for den greske kulturens historie, identitet og verdier. For grekere i alminnelighet spilte Homer dessuten en viktig rolle som formidler av kunnskaper innenfor spesialiserte områder som krigføring og sjøfart.<sup>18</sup>

Den sentrale plassen Homers dikt hadde i den gresk-romerske skolegangen, var en utfordring både for jøder og kristne<sup>19</sup>. Fra deres perspektiv var de å betrakte som religiøse dikt som understøttet den destruktive moralen de hedenske gudene representerte. Det var derfor nærliggende å assosiere skolen med hedensk religion – en assosiasjon som ble forsterket av de ulike kulturelle og religiøse symbolene som var del av skolelivet.

Et dilemma for jøder og kristne var derfor at det de på den ene side betraktet som promotering av avgudsdyrkelse, også karakteriserte borgere som var opplært i den greske-romerske kulturens intellektuelle tradisjoner. Homers dikt utgjorde i denne sammenheng en kulturell kanon som knyttet sammen de ulike geografiske regionene i denne kulturen<sup>20</sup>. Kjennskap til Homer bidro på den måten til å bevare kulturens greske særtrekk og identitet.

---

<sup>15</sup> Andersen, 1995, s. 136.

<sup>16</sup> Homer, *Iliaden* Bok 11, 241, se Ciampa and Rosner, 2010, s. 366n456.

<sup>17</sup> Sandnes, 2009, s. 40-58.

<sup>18</sup> Homer ble betraktet som allvitende, hvilket ble forklart som et resultat av guddommelig inspirasjon, se *ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid* s. 43.

<sup>20</sup> *Ibid* s. 48.

En løsning på dette dilemmaet lå i å tolke Homers dikt og annen klassisk litteratur allegorisk.<sup>21</sup> På den måten kunne jøder og kristne nyttiggjøre seg tekstene og samtidig distansere seg fra tekstenes religiøse betydning. Gjennom en allegorisk tolkning kunne også Homer gjøres til en talsmann for det som var godt og dydig. På den måten ble utfordringen Homer representerte et insentiv til utviklingen av tolkningsprinsipper som jøder og kristne kunne benytte både for den klassiske litteraturen og deres egne hellige skrifter.

### 2.3 Hesiod (760-650)

Hesiod virket i det som gjerne omtales som *den arkaiske periode* i gresk historie, som knyttes til tiden etter Homer og før det demokratiske Aten. Diktningen i denne perioden la stor vekt på lovprisningen av mektige enkeltindivider, noe som senere skulle karakterisere også mye av diktningen i det romerske imperiet. Dette hadde naturligvis sammenheng med den rollen lovprisningen spilte i appelleringen til autoriteter, noe som hadde mindre betydning når makten var mer fordelt, slik tilfellet var under det atenske demokratiet og i den romerske republikken. Når enkeltindivider ikke hadde absolutt autoritet, ble også betydningen av en slik lovprisning mindre.

Utsagn i Det nye testamente vil ofte gi rom for intertekstualitet, først og fremst knyttet til sin hebraiske kontekst, men også med enkelte hint til den klassiske greske litteraturen. Et eksempel på sistnevnte er Jesu utsagn at «*Ingen som har lagt hånden på plogen og så ser seg tilbake, er skikket for Guds rike*» (Luk 9:62), der en leser med kjennskap til denne litteraturen ville ha kunnet assosiert utsagnet med Hesiods omtale av plogmannen i *Arbeid og dager*.<sup>22</sup> Denne type utsagn omtales i progymnasmata<sup>23</sup> som *kreia*, som kan defineres som et kort og konsist utsagn med en referanse til personen som knyttes til den. Kreiaen er typisk en slående setning eller maksime, formulert som en aforisme.

I Det nye testamente er bruken av *kreia* først og fremst knyttet til evangeliens gjengivelse av utsagn av Jesus. Mange av disse har form av såkalte *deklarative kreia*, som ikke knyttes til noen bestemt respons eller handling, men uttrykker noe av det som karakteriserer hovedpersonen. Men evangeliene har også mange eksempler på andre former for *kreia*, for eksempel når Jesus

---

<sup>21</sup> Ibid s. 58.

<sup>22</sup> Parsons and Martin, 2018, s. 32.

<sup>23</sup> Manualer i retorikk utarbeidet for de lavere trinnene i det gresk-romerske skolesystemet, se *ibid.*, s. 2.

responderer på tiltale, slik tilfellet er ovenfor. Mange av Paulus' utsagn vil kunne karakteriseres som maksimer, eksempelvis når han advarer korinterne om at «*den som spiser og drikker uten å tenke på at det er Herrens kropp, spiser og drikker seg selv til doms*» (1 Kor 11:29). Se avsnitt 3.7 for en nærmere beskrivelse av innholdet av progymnasmata og eksempler fra Det nye testamente.

## 2.4 Æsop (500-tallet)

Æsop var en figur fra de lavere klassene, som skilte seg fra poetene gjennom sin særegne bruk av fabler som kunnskapsform. Fablene hører naturlig hjemme i visdomstradisjonen, som supplerer poesien og tidlige former for vitenskap og filosofi som kunnskapsformer i tiden frem mot den klassiske perioden. I likhet med Sokrates, led Æsop ifølge tradisjonen døden for sin virksomhet.<sup>24</sup>

Gjennom bruk av bilder fra hverdagen, la fablene til rette for argumentasjon på menneskelig vis. Aristoteles fremhevet fabler og sammenlikninger som nyttige for retorikken der hvor historiske hendelser ikke fullt ut dekker behovet. I og med at det kan være vanskelig å finne faktiske historiske hendelser som passer til det aktuelle tilfellet, kan man alternativt bruke eller dikte opp fabler som får frem poenget. Aristoteles anbefalte spesielt Æsops fabler for dette formålet.<sup>25</sup> Fablene kunne ha både logiske (λόγος) og etiske (ἠθός) sider, gjerne representert ved henholdsvis mennesker og dyr.<sup>26</sup> Gjennom å la dyrene representere ulike moralske egenskaper, kunne fortellingenes etiske siktemål sikres gjennom å la dyrene spille de ulike rollene.

Quintilian anbefalte at retorikkstudenter burde lære å parafasere Æsops fabler, i samme enkle stil som hos Æsop selv. En slik parafasering skulle ha som formål å overføre meningen i fablene til nye sammenhenger, uten å endre poenget. Fablene var anerkjent som litterær form, både for personlig dannelse og som basis for komponeringen av prosa og taler. På

---

<sup>24</sup> Ibid., s. 7.

<sup>25</sup> Andersen, 1995, s. 153.

<sup>26</sup> Ibid., s. 243.



nytestamentlig tid kom en rekke fabelsamlinger som vurderte fabelen som en kunstform i seg selv.<sup>27</sup>

Det finnes en rekke fabler i Det gamle testamente, eksempelvis Natans liknelse om den fattige og lammet hans (2. Sam 12:1-6). Fabeltradisjonen har derfor vært definert som en *gresk-semittisk litterær sjanger* som har vært felles for det vestlige Asia og Hellas, med samme semittiske opprinnelse.<sup>28</sup> I Det nye testamente er fablene naturligvis assosiert først og fremst med Jesu liknelser, som i liknelsen om sauene som ble gjenfunnet (Luk 15:1-7). Evangeliene omtaler konsekvent fablene Jesus fortalte som παραβολή og ikke λόγος, i samsvar med terminologien Aristoteles brukte for å skille realistiske fiktive analogier fra fabler generelt.<sup>29</sup>

## 2.5 Pindar (518-440)

Pindar er en representant for det som omtales som *den høye stilen* i den greske litteraturen.<sup>30</sup> Mens Pindar benyttet denne innenfor lyrikken, fantes eksempler på den samme stilen innenfor flere ulike sjangre, som tragedier, historieskriving og taler.

Pindar hadde et pedagogisk siktemål med sin lyrikk, og var opptatt blant annet av betydningen av menneskelige anlegg. Han synes å ha betraktet mennesket som både gitt et ufravikelig vesen og en oppgave. Tanken var at man måtte bli den man er, og at dette var viktigere enn å tilegne seg dyder som kunne læres.<sup>31</sup> Dette kommer særlig til uttrykk i Pindars olympiske seiersoder.<sup>32</sup>

Pindar er et godt eksempel på bruk av det epideiktiske retorikkens bruk av lovprisning. Sjangeren Pindar var mest kjent for var seiersoden (ἐπινίκιον), som florerte i den første delen av det femte århundre. Av andre sjangre knyttet til lovprisning kan nevnes hymnen (ὕμνος), som var rettet mot en gud, lovtalen (ἐγκώμιον), rettet mot et menneske, og panegyrikken (πανήγυρις), rettet mot en forsamling.

---

<sup>27</sup> Parsons and Martin, 2018, s. 51.

<sup>28</sup> B. E. Perry, referert i *ibid.*, s. 52.

<sup>29</sup> Aristoteles' bruk av παραβολή om realistiske, fiksjonelle analogier samsvarer med begrepsbruken i Det nye testamente, se Parsons and Martin, 2018, s. 60.

<sup>30</sup> Andersen, 1995, s. 85.

<sup>31</sup> *Ibid.*, s. 232.

<sup>32</sup> *Ibid.*, s. 314.

Relatert til 1 Kor er Pindar interessant ikke minst for sine beskrivelser av seierskransen Paulus refererer til i sin formaning til korinterne: «Vet dere ikke at på stadion deltar alle i løpet, men bare én får seiersprisen? Løp da slik at dere vinner den!» (1 Kor 9:25).<sup>33</sup>

## 2.6 Evripides (485-406)

Som et motstykke til Pindar, forbindes tragikeren Evripides med *den likefremme eller jevne stil*, som etterstrebet enkelhet i fremstillingen, men likevel med kraft til å påvirke.<sup>34</sup> Sammen med blant andre historieskriveren Thukydid og filosofen Sokrates, regnes Evripides som tilhørende den greske opplysningstiden.<sup>35</sup> Den voksende skepsisen mot tradisjonelle trosforestillinger, verdioppfatninger, og skikk og bruk, kommer til uttrykk i Evripides' tragedier, der han gjerne fremstiller de tradisjonelle helteskikkelsene som til dels korruperte, mens de edle representeres av vanlige mennesker.<sup>36</sup> Et eksempel på dette er beskrivelsene i *Orestes*.

Evripides beveger seg også bort fra tanken om at mennesket er sterkt forutbestemt, slik tradisjonen gjerne så det, representert ved blant annet Pindar (se avsnitt 2.5). I likhet med sistnevnte, hadde Evripides like fullt et pedagogisk siktemål, og tanken om at et menneske kan lære og bli mange ting ga et mer optimistisk perspektiv i så henseende. Dette var et viktig anliggende hos sofistene, som fremhevet betydningen av oppdragelse og menneskets muligheter til å skape forandring både hos seg selv og i verden.<sup>37</sup>

Relatert til 1 Kor er Evripides interessant ikke minst for påvirkningen han hadde på den greske mysterieforståelsen, der mysteriet var knyttet til erfaringer som midlertidig rykket en bort fra det hverdagslige og inn i en overjordisk lykksalighet<sup>38</sup>. Paulus gir mysteriebegrepet et nytt meningsinnhold ved å knytte det til Guds frelsesverk i Kristus (1 Kor 2:1-2), og setter det på den måten i kontrast til den greske forståelsen. Mysteriet er hos Paulus sannheten Gud har åpenbart gjennom Jesus Kristus og som ikke ville kunne oppdages gjennom menneskelig undersøkelse eller argumentasjon.<sup>39</sup>

---

<sup>33</sup> Pindar, *Olympiske oder* 3.27; *Istmiske oder* 2.19d, se Garland, 2003, s. 445.

<sup>34</sup> Andersen, 1995, s. 83.

<sup>35</sup> *Ibid.*, s. 164.

<sup>36</sup> *Ibid.*, s. 232.

<sup>37</sup> *Ibid.*, s. 232.

<sup>38</sup> Evripides, *Bacchae*.

<sup>39</sup> Garland, 2003, s. 83.

En av Evripides' mest kjente tragedier er *Medea* (431), basert på myten om Helios' barnebarn som flyktet til Korint med sin mann Jason etter å ha drept hans onkel Pella for hans skyld. Når Jason så planlegger å gifte seg med datteren til Kreon, kongen i Korint, fører den videre utviklingen til at Medea dreper hans to barn – dels for å gjøre Jason barnløs og dels fordi hun og barna var falt i unåde etter å ha drept Jasons tilkommende hustru. Myten om Medea var også tema for andre greske tragediediktere, men det er kun Evripides' tragedie og Senecas romerske tragedie basert på denne som har overlevd.<sup>40</sup>

Medea og hennes barn hadde helt fra før den klassiske perioden status som kultobjekter i Korint, men var antakelig godt kjent også ellers i den gresk-romerske verden – ikke bare blant eliten, men også i brede lag av befolkningen. En slik kjennskap til den mytiske og litterære tradisjonen ville vært typisk for den gresk-romerske kulturen, på tross av utbredt analfabetisme. Dermed vil myten om Medea og tragediene som ble skrevet om henne være blant sannsynlige kilder til intertekstualitet i den gresk-romerske litteraturen. Av samme grunn vil allusjoner til de samme kildene ha vært relevante for bruk i den antikke retorikken.

Det har i denne sammenheng vært påpekt at myten om Medea kan ha spilt en rolle i Paulus' diatribe om loven og synden i Rom 7:14-25.<sup>41</sup> Motivet er knyttet til begrepet ἀκρασία, som knyttes til et menneskes indre dialog, representert litterært som en diatribe.<sup>42</sup> Selv om Medea ikke alltid representerte viljens svakhet og indre splittelse<sup>43</sup>, er dette en naturlig assosiasjon til dialogen i Rom 7:14-25, spesielt når det ses i sammenheng med motivene knyttet til Adam og Eva. Gitt at Paulus kjente til fortellingene om Medea, vil han ha kjent til hennes indre kamp mellom ønsket om å hevne seg på Jason ved å drepe hans to sønner og hennes tvil grunnet sin kjærlighet til dem. Mens Medea slites mellom sinne og tvil, kjemper jeg-personen hos Paulus mellom det den vil og ikke vil. Det faktum at brevet ble skrevet i Korint, hvor det kollektive minnet holdt myten om Medea levende, styrker hypotesen om at Paulus alluderer til denne i sin korrespondanse med romerne.

---

<sup>40</sup> Howatson, 2011, s. 368-9.

<sup>41</sup> Byrskog, 2015; Pitta, 2015.

<sup>42</sup> Aristoteles bruker begrepet om tilstanden er person er i når vedkommende har riktige prinsipper, men hvis appetitt leder ham til å gjøre det motsatte, se Urmson, 1990, s. 17.

<sup>43</sup> Byrskog, 2015, s. 279.

## 2.7 Gorgias (480-380)

Sicilianeren og sofist Gorgias introduserte for atenerne en prosastil som for dem var ny, og som bidro til å gi ham en sentral plass i Athens intellektuelle liv.<sup>44</sup> Gorgias visste å utnytte de rytmiske og akustiske sidene ved språket, og konstruerte setninger som «bølger fram og tilbake i nøye avstemte ledd, eller skifter takt i krappe kast, leker med etymologiske figurer, spiller på gjenklang og gjentakelse, sier en og samme ting på motsatte måter og motsatte ting på samme vis.»<sup>45</sup>

Et godt eksempel på denne «gorgianske» stilen er *Lovtale over Helena*, der Gorgias til fulle demonstrerer hvordan han mestrer den epideiktiske retorikken. Den historiske hendelsen som danner utgangspunktet for stykket, er rollen Helena spilte i opptakten til trojanerkrigen da hun forlot sin mann i Sparta og fulgte prins Paris til Troja. Gjennom å argumentere til støtte for Helenas handling, viste Gorgias hvilken makt ordene hadde over tilhørerne. Lovtalen blir dermed i realiteten en lovtale over λόγος.<sup>46</sup> Gorgias selv utviklet teorier for hvorfor ordene hadde en slik makt, der sammenhengen mellom det fysiske og det psykologiske spilte en vesentlig rolle. Med *Lovtale til Helena* reflekteres dette ikke bare i effekten stykket har på tilhørerne, men i hvordan ordene tok makt over Helena selv når «overtalelsen fordrev forstanden»<sup>47</sup>.

Lovtale over Helena fikk betydning også for den forensiske retorikken, spesielt gjennom hvordan Gorgias bruker *sannsynlighet* eller *rimelighet* (εἰκός). «Hos Gorgias får begrepet filosofisk status, som all erkjennelsens vilkår»<sup>48</sup>, men også retorisk betydning, som når det karakteriseres som rimelig at Helena handlet som hun gjorde. Begrepet skulle få stor betydning for bruken av argumentasjon i rettssammenheng, som selve «[I]edestjernen i retorisk argumentasjonsteori»<sup>49</sup>.

---

<sup>44</sup> Andersen, 1995, s. 133.

<sup>45</sup> Ibid., s. 134.

<sup>46</sup> Ibid., s. 134.

<sup>47</sup> Ibid., s. 135.

<sup>48</sup> Ibid., s. 138.

<sup>49</sup> Ibid., s. 138.

## 2.8 Prodikos (465-395)

Prodikos kan nevnes som eksempel på enkelte sofistens store interesse for språkets natur, muligheter og begrensninger, herunder etymologi, ordklasser, semantikk og grammatikk.<sup>50</sup> Dette kommer til uttrykk i Prodikos' fortelling om Herakles' valg<sup>51</sup>, kjent for sine detaljerte, visuelle personbeskrivelser, som her videreutvikler en retorisk praksis som fantes allerede hos Homer.

Fortellingen om Herakles' valg er en såkalt mytologisk monolog, som skiller seg vesentlig fra andre sjangre som taler og historiske fortellinger. En viktig forskjell er måten mytologien brukes på, hvor Dyden og Lasten møter Herakles og forsøker å overbevise ham om det beste valget. Bruken av mytologi kan spores tilbake til tidligere greske forfattere som Homer og Hesiod, men har her en annen funksjon enn å skrive historie. Den kanskje viktigste forskjellen er likevel de detaljerte, visuelle personbeskrivelsene, der Lasten beskrives på en måte som understreker hennes negative karakter. Dyden beskrives derimot ikke, hvilket gjør effekten desto sterkere. Selv om også Homer brukte teknikken (*ekfrase*), er Prodikos en representant for hvordan teknikken ble videreutviklet som et sentralt retorisk element i fortellerkunsten.

Herakles' valg mellom dyden og lasten ble en viktig stereotyp i greske og romerske kulturen, og ble fra tidlig av også del av den kristne tradisjonen. Dette kommer til uttrykk ikke minst i Paulus' egen undervisning, der han vekselvis formaner og advarer sine lesere. Blant den eldste kristne litteraturen etter Det nye testamente, gjenfinnes stereotypen i *Didachés* lære om de to veier – livets vei og dødens vei.<sup>52</sup> Uttrykket finnes ellers også flere steder i Det gamle testamente (f.eks. Jer 21:8) og tidlig-jødiske skrifter (blant annet Qumran-tekstene), foruten hos de apostoliske fedre.<sup>53</sup>

## 2.9 Thukydid (460-400)

Thukydid er i likhet med Pindar en representant for den høye stilen i den greske litteraturen, som vektla det latinske retorikere omtalte som *den store og alvorlige talestil* (*genus grande*,

---

<sup>50</sup> Andersen, 1995, s. 164.

<sup>51</sup> Prodikos' skrifter har ikke overlevd, bortsett fra Xenofons parafrase om fortellingen om Herakles' valg i *Memorabilia*.

<sup>52</sup> *Didaché* åpner slik i norsk oversettelse: «Det finnes to veier; den ene er livets vei, den andre dødens. Og det er stor forskjell mellom det to veiene» (1:1), se Baasland og Hvalvik, 1984, s. 35.

<sup>53</sup> *Ibid.*, s. 30n1.1.

*genus grave*). Ifølge Cicero (avsnitt 2.15) skulle den være «omfattende og ordrik, verdig og rikt utarbeidet». Stilen ble ansett som følelsesmessig sterkt virkningsfull på tilhørerne.<sup>54</sup>

Et viktig element i Thukydids historieskriving er de innlagte talene, som dels er en gjengivelse av taler som virkelig ble holdt og dels taler som er diktet opp av Thukydid selv. Disse talene reflekterer betydningen av den muntlige overleveringen av det historiske stoffet, der betydningsfulle taler ble overlevert ettertiden muntlig gjennom memorering og sitering.<sup>55</sup>

Talene som er lagt inn i Thukydids historieverk om *Peloponneserkrigen* (430/431 f.Kr.) er samtidig mer enn elementer. Store deler av verket består av en sammenstilling av taler, som ofte stilles parvis opp mot hverandre. Her og der lar Thukydid talerne endog snakke om retorikk, slik at verket også inneholder retorisk selvrefleksjon.<sup>56</sup> Et eksempel på dette er talene han tillegger Kleon og Diodotos i debatten om hva man skulle gjøre med Mytilene på Lesbos (427 f.Kr.), der begge gir uttrykk for motforestillinger mot retorikken.<sup>57</sup>

Den epideiktiske retorikken forbindes gjerne med de greske gravtalene, skrevet som litterære kunststykker som lovpriste den døde. I det klassiske Aten var det de offentlige lovtalene over falne som fikk størst betydning. Et representativt eksempel på dette er talen Thukydid tillegger Perikles i forbindelse med den offisielle gravferden for atenerne som var falt i begynnelsen av *Peloponneserkrigen*.<sup>58</sup>

For Thukydid er et viktig siktemål for historieskrivingen å komme frem til den ene korrekte versjonen av hva som faktisk skjedde. For å oppnå dette er det ikke tilstrekkelig å gjengi fakta om dette (ἔτυμα), men å avdekke meningen bak de historiske begivenhetene gjennom å gjengi talene (λόγοι) til historiske personer. Et viktig retorisk grep i denne sammenheng var å gjengi talene tilsynelatende eksakt, selv om mange av talene i realiteten aldri ble holdt. Dette reflekterer den sentrale greske tanken at sannhet er noe som manifesteres i språket, selv om språket både hos Homer og Thukydid er underordnet gjerningen (λόγος vs. ἐργόν).

---

<sup>54</sup> Andersen, 1995, s. 85.

<sup>55</sup> Ibid., s. 95.

<sup>56</sup> Ibid., s. 280-283.

<sup>57</sup> Thukydid, *Peloponneserkrigen* III.37-48.

<sup>58</sup> Thukydid, *Peloponneserkrigen* II.35-46, se Andersen, 1995, s. 285.

For Thukydide er talene viktigere for å beskrive de ulike karakterene enn for å fremvise hvordan disse brukte retorikken for å overbevise andre. Selv om han generelt vektlegger evidens (τεκμήρια<sup>59</sup>), kan han derfor gjerne bruke fiktive taler dersom de tjener dette formålet. Tanken er at karakterenes oppførsel beskrives best gjennom det de sier. Talen trenger derfor ikke være overbevisende, men må være karakteristisk for den aktuelle personen. Thukydide bruker på denne måten en litterær form for karakterbygging (ἠθοποιία) for å forklare de underliggende årsakene bak faktiske historiske hendelser.

Thukydides vektlegging av evidens innebærer at den mytiske tradisjonen får mindre betydning, hvilke bidro til å svekke Homers status som historisk evidens. Thukydide og hans samtidige Platon bidro også til å bringe inn historie og filosofi som nye former for kunnskap – ikke primært som erstatning for retorikken, men for å integrere den i forsøkene på å nå fram til sannhet. Ved på denne måten å gi retorikken en ny rolle, ble samtidig deler av den etablerte retorikken kritisert. Dette gjaldt spesielt den epideiktiske retorikken, som særlig Platon ironiserte over.

Som historisk metode brukte Thukydide en teknikk tilegnet sofisten Protagoras (490-420). Teknikken gikk ut på å sette ulike posisjoner opp mot hverandre, og la leseren selv avgjøre. I andre sammenhenger er teknikken mindre relevant som historisk metode, slik at taler også kan stå alene. Perikles' begravelsestale for de falne atenske soldatene er et viktig eksempel på dette.

Protagoras' teknikk var imidlertid ikke uten historisk presedens. Bruken av motsetningsfylte tekster og diskusjoner, slik det reflekteres allerede hos Homer, var et viktig element i den greske kulturen. I den klassiske perioden bidro Protagoras og andre sofister til å utvikle dette videre til en sentral form for diskurs, fram mot dialogformen Sokrates ble en eksponent for. Det er her av interesse hvor forskjellig Thukydide og hans samtidige Platon brukte dette, henholdsvis som historisk metode og som et hjelpemiddel for filosofien. Mens Thukydide vanligvis satte posisjonene opp mot hverandre uten å gjøre seg til dommer over dem, er det den ene posisjonen som får fortrinn hos Platon – uten at han nødvendigvis yter den andre posisjonen full

---

<sup>59</sup> Ordet betyr opprinnelig *tegn*, som har en videre mening enn det som gjerne legges i *evidens*. Den sistnevnte betydningen ble formulert av Aristoteles, som begrenset bruken av ordet til indikasjoner (σημεία) som kunne anses som universelt pålitelige, se Urmson, 1990, s. 163.

rettferdighet. Men dialogen er hos Platon like fullt nødvendig for fremstillingen og for det å etablere kunnskap.

Som nevnt er Thukydid's historieskrivning i stor grad basert på «gjengivelse» av taler slik Thukydid tenker seg at talene kan ha vært utformet utfra talens hensikt og den aktuelle situasjonen.<sup>60</sup> Det er blitt hevdet at en liknende tankegang ligger bak utformingen av Paulus' taler i Apostlenes gjerninger<sup>61</sup>, hvilket i så fall hviler på lange tradisjoner i gresk historieskriving. Thukydid brukes gjerne også som del av grunnlaget for å etablere en forståelse av betydningen bak greske ord og begreper i de nytestamentlige skriftene. Et eksempel fra 1 Kor er Paulus' bruk av «den nøddestid vi lever i» (τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην) som argument for å bli værende i den stand man er i med hensyn til spørsmålet om ekteskap (1 Kor 7.26). Thukydid bruker det samme begrepet for å oppsummere situasjonen byer som stod overfor vanskelige forhold opplevde, inkludert alvorlig sult.<sup>62</sup> Slike sammenlikninger kan, sammen med andre tekster fra den greske litteraturen, bidra til å belyse meningen bak nytestamentlige tekster hvor de samme uttrykkene benyttes, og dermed også til å belyse argumentasjonen som føres.

## 2.10 Lysias (459-380)

Taleren og taleskriveren (logografen) Lysias var kjent for karaktererbygging, der talene ble tilpasset hovedpersonen med sikte på å fremheve dennes gode karakter. Om faktiske opplysninger var mangelfulle, kunne slike taler uansett utformes med et etisk siktemål, illustrert gjennom de gode egenskapene tillagt den omtalte personen.<sup>63</sup> Dette hadde dermed betydning både for den epideiktiske og forensiske retorikken. I rettssammenheng var dette viktig for å få den omtalte personen til å fremstå med bedre ἔθος enn motparten, og dermed sikre juryens velvilje.<sup>64</sup> At retorikken dermed ble tendensiøs, var ikke annet enn det som var tilsiktet. Som Quintilian senere understreket, var ikke formålet kun å gi dommeren innsikt i saken, men å overtale ham til å gi sin tilslutning.<sup>65</sup>

---

<sup>60</sup> Thukydid, *Peloponneserkrigen* 1.22.

<sup>61</sup> Kennedy, 1984, s. 114-140, se Kremmydas, 2016, s. 68.

<sup>62</sup> Thukydid, *Peloponneserkrigen* 3.82, 3.85, se Ciampa and Rosner, 2010, s. 335.

<sup>63</sup> Andersen, 1995, s. 35.

<sup>64</sup> *Ibid.*, s. 49.

<sup>65</sup> *Ibid.*, s. 50.



Lysias var bevisst på forskjellen på talen, som ofte bare skulle leses én gang, i en bestemt sammenheng, og tekster som var beregnet på gjentakende lesning. Talen var skrevet ned for å tjene den muntlige fremstillingen, der vekten ble lagt på effekten den ga i den aktuelle sammenheng. Dette var spesielt tydelig i rettssammenheng, der talen ble lest opp for dommeren i sakens anledning, for siden ikke å bli gjentatt. Talen hadde sin funksjon der og da, og ville lett miste sin effekt om den ble lest opp på nytt.<sup>66</sup> Lysias la imidlertid stor vekt på betydningen av å skrive ned talen på forhånd. «I Lysias' tilfelle har vi med en ferdig utarbeidet tekst å gjøre, et skriftlig sluttprodukt før den endelige, muntlige realiseringen»<sup>67</sup>.

### 2.11 Aristofanes (450-385)

Sofistene kunne bli beskyldt for å være kyniske og manipulerende i sin bruk av språket, og var kjent for å kunne «gjøre det svakeste argumentet til det sterkeste»<sup>68</sup>. Slagordet var imidlertid ikke bare negativt ladet, da den også uttrykte troen på språkets virkningskraft – hvilket også kunne benyttes i det godes tjeneste. En av de som tok et oppgjør med den kyniske og manipulerende bruken, var dikteren Aristofanes. I komedien *Skyene* settes det opp en kontrast mellom den rettferdige og urettferdige λόγος, i form av en ordduell der gamle og nye verdier settes opp mot hverandre. Aristofanes lar i stykket Sokrates representere sofistene, hvilket kan ses på som en indikasjon på samtidens problemer med å plassere Sokrates. At Sokrates skulle være sofist er noe Platon senere gjendriver (se avsnitt 2.12).

Aristofanes tar også et oppgjør med demagogen, representert ved Kleon<sup>69</sup> som selve paradeeksemplet. Demagogen var en politikertype som la mer vekt på manipulering av folkemengden enn på bruk av loven. Kleon ble senere brukt som eksempel av Aristoteles, som kritiserte ham for hans fordervende virkning på folket.<sup>70</sup>

Aristofanes kan på forskjellige måter knyttes til tanker og uttrykk i Det nye testamente, eksempelvis om skammen kvinnen fører over seg selv og sin mann ved ikke å tildekke sitt hode (1 Kor 11:5-7). Denne tanken finnes allerede hos Aristofanes, som påpeker at det å være

---

<sup>66</sup> Ibid., s. 102.

<sup>67</sup> Ibid., s. 110.

<sup>68</sup> Ibid., s. 166.

<sup>69</sup> Kleon (ca. 470) var en atensk politiker involvert blant annet i angrepene på Perikles og i opposisjonen mot Perikles' militære strategier.

<sup>70</sup> Ibid., s. 210.

snauklipt var en skam ikke bare for henne, men også for hennes mann.<sup>71</sup> Det er en parallell mellom Aristofanes og Paulus når de hevder at skam og ære overføres fra kvinnen til mannen, som forlenges hos Paulus ved «at Kristus er enhver manns hode [...] og Kristi hode er Gud» (1 Kor 11:3).

I en av sine komedier<sup>72</sup> lar Aristofanes Atens kvinner overta byens ἐκκλησία, hvilket i den gresk-romerske verden ville brakt skam over dem. Hvorvidt Paulus kjente til Aristofanes' skuespill blir ren gjetning, men han ville i så fall formodentlig ha betraktet det som en bekreftelse på hans egen formaning om at kvinnene skulle tie når menigheten samles<sup>73</sup> (1 Kor 14:33b-35).<sup>74</sup>

Aristofanes' navn er knyttet til Korint på grunn av hans bruk av κορινθιάζεσθαι som verb for det å leve et utsvevende liv. Ettersom dette knyttes til det klassiske Aten, som gikk til grunne og senere ble gjenoppbygget, er det stilt spørsmål ved legitimiteten av å utpeke det første århundres Korint som en by særpreget av prostitusjon.<sup>75</sup>

## 2.12 Platon (428-347)

Platon er en sentral skikkelse i den antikke retorikken, særlig når det kommer til relasjonen mellom retorikk og filosofi. Platon tok retorikken opp til kritisk diskusjon, noe som særlig kommer til uttrykk i dialogen *Gorgias*. Platon distanserer her Sokrates fra sofistene, som han anser som de ideologiske bakmennene for retorikken.<sup>76</sup> Dette omfattet også Platons rival Isokrates, som var elev av Gorgias. Dette bringer inn et konkurranseaspekt mellom de to, utover det rent ideologiske. Selv om Isokrates ikke nevnes, må *Gorgias* uansett forstås som et oppgjør med den retoriske retningen innenfor høyere utdanning som Gorgias og Isokrates representerte.

Innholdsmessig har *Gorgias* form av en dialog Sokrates har med Gorgias, Polon og Kallikles. Gjennom å utvikle denne dialogen, lar Platon retorikken tape både substans og status. Mens

---

<sup>71</sup> Aristofanes, *Thesmophoriazusae* 837-8, se Barrett, 1971, s. 251; Ciampa and Rosner, 2010, s. 521; Fee, 2014, s. 563; Garland, 2003, s. 520.

<sup>72</sup> Aristofanes, *Ecclesiazusae*, se Barrett, 1971, s. 331.

<sup>73</sup> Barrett, 1971, s. 331.

<sup>74</sup> Som påpekt av Sandnes, 2007, s. 254-7, er Paulus' instruksjoner her i samsvar med den vanlige oppfatningen rundt rom og kjønn i antikken: Det offentlige tilhørte det mannlige, mens det hjemlige tilhørte det kvinnelige.

<sup>75</sup> Garland, 2003, s. 240.

<sup>76</sup> Andersen, 1995, s. 169.

Gorgias blir behandlet med en slags respekt, dog som temmelig naiv, angriper Sokrates holdningene han står for. Til sammenlikning blir Polon og Kallikles brukt som eksempler på hvordan retorikken kan føre til misbruk av makt.<sup>77</sup>

Platons kritikk av retorikken, slik den kommer til uttrykk gjennom Sokrates i *Georgias*, har en rekke elementer. For det første fungerte retorikken bare når man talte overfor en gruppe tilhørere, og videre måtte tilhørerne selv være uten innsikt i temaet. For det annet var ikke talerens egen innsikt i temaet avgjørende, slik at retorikken ble redusert til flattering av tilhørerne. For det tredje kunne ikke retorikken gjøre rede for hva den faktisk var, og dermed ikke var noe annet enn en oppøvd kompetanse.

I dialogen *Faidros* gir Platon et viktig bidrag til forståelsen av prinsippene bak *dialektikken*, både i omtalen av denne og gjennom hvordan dialogen som sådan demonstrerer dette. Dialektikken innebærer dels å knytte enkeltdelene til det sammensatte, og dels å analysere sammenfattede fenomener gjennom å dele de opp i sine bestanddeler. Gjennom slik å veksle mellom syntese nedenfra-og-opp, og analyse ovenfra-og-ned, forsøker dialektikken å komme frem til en forståelse av fenomenene. I *Faidros* utføres dialektikken gjennom en samtale (*διάλογος*), bygget opp med spørsmål og svar. Dermed er det samtalen og ikke taleren som er den egentlige dialektiker. For å oppnå erkjennelse må taleren derfor bruke samme tilnærming i sin egen tenkning rundt de fenomenene han omtaler.<sup>78</sup>

Filosofiens hovedproblem med retorikken, slik den var blitt praktisert, var at sannheten bak argumentene ofte ble underordnet argumentenes gjennomslagskraft. Mens filosofien siktet mot å finne sannhet (*ἀλήθεια*), var det primære siktemålet for retorikken å vinne argumentasjonen – uavhengig av sannhetsgehalten.

En lesing av Platons skrifter opp mot Det nye testamente vil avdekke en rekke paralleller (eventuelt som kontraster) som kan bidra til å belyse de aktuelle nytestamentlige tekstene. Et eksempel på dette finnes i Paulus' beskrivelse av seg selv og sine medarbeidere som tjenere som hadde sitt forbilde i Jesu liv og lære (Mark 10:41-15; Luk 22:25-27). Jesus karakteriserte den greske holdningen til lederskap med ordene «*Dere vet at de som blir regnet som fyrster*

---

<sup>77</sup> Ibid., s. 169, 174, 175.

<sup>78</sup> Ibid., s. 141.

over folkene, undertrykker dem, og stormennene deres styrer med hard hånd» (Mark 10:42b). På liknende måte ble korset for Paulus stående i kontradiksjon til menneskelige fremgangsmåter, og en modell for den kristnes tjeneste, mot korinthernes egen praksis og innstilling. Korinthernes holdning var uttrykt allerede hos Platon, slik han legger ordene i munnen på Sokrates' motstander Kallikles: «Hvordan kan et menneske være lykkelig hvis han i det hele tatt er en tjener for noen?»<sup>79</sup>.

Av andre paralleller mellom Platons skrifter og Det nye testamente kan nevnes følgende:

- Med hensyn til 1 Kor 9 er det interessant å merke seg Platons opphøyelse av atletens selvbeherskelse som et eksempel til etterfølgelse.<sup>80</sup> En tilknytning mellom Platon og 1 Kor 9:24-27 finnes i Paulus' referanse til atletens selvdisiplinerte trening for å vinne seiersprisen.<sup>81</sup> Atleten gikk gjennom ti måneders hard trening før lekene, og ble diskvalifisert om han ikke lyktes med dette. Selv om Platons beskrivelse gjaldt de olympiske lekene, er det ingen grunn til å tro at dette ikke også gjaldt de istmiske<sup>82, 83</sup>
- Platons beskrivelse av profetiene som et utslag av «gudesendt galskap», utenfor profetens kontroll<sup>84</sup>, står i kontrast til Paulus' ord om at «Enhver profet har herredømme over sin profetånd» (1 Kor 14:32). Paulus løfter dermed nådegaven til å profetere ut av kategorien *ekstase* og presenterte den som noe helt annet enn manien assosiert med hedensk kultus.<sup>85</sup>
- En tilknytning mellom Paulus og gresk moralfilosofi finnes i Paulus' formaning til korintherne om at det er bedre å selv lide tap enn å gjøre urett og la andre lide tap (1 Kor 6:7-8). Platon selv var inne på det samme når han lar Sokrates konkludere at det er et mindre onde å lide urettferdig enn å være urettferdig.<sup>86</sup>

---

<sup>79</sup> Platon, *Gorgias* 492b, se Fee, 2014, s. 140.

<sup>80</sup> Platon, *Leges* 8.839e-840c, se Ciampa and Rosner, 2010, s.439.

<sup>81</sup> Se Pfitzner, 1967, for Paulus' bruk av ἀγων og ἀγωνίζομαι på bakgrunn av moralfilosofien hos tidligere og samtidige moralfilosofer.

<sup>82</sup> Platon, *Leges* 840a, se Fee, 2014, s. 482.

<sup>83</sup> Epiktet, en nær samtidig av Paulus, tegner i *Dissertations* 4.4.11-13 en nær parallell med Paulus' kontrast mellom det relativt fånyttige i atletisk suksess, sammenliknet med moralsk karakter, se Thiselton, 2000, s. 713.

<sup>84</sup> Platon, *Faidros* 244a-245c, se Fee, 2014, s. 771.

<sup>85</sup> Fee, 2014, s. 771.

<sup>86</sup> Platon, *Gorgias*, 509c, se Barrett, 1971, s. 139; Garland, 2003, s. 210; Schnelle, 2005, s. 207, 552.

- Paulus' bruk av legemet som bilde på menigheten, der hver del har sin spesielle funksjon (1 Kor 12:12-26), minner om Platons sammenlikning mellom ansiktet, med sine deler, med de ulike delene av menneskelig godhet<sup>87</sup> og likeledes tanken om at hele legemet lider, dersom ett lem lider<sup>88</sup>. Se avsnitt 4.6 for en nærmere beskrivelse av Paulus' bruk av kroppsmetaforen.
- Det finnes også en interessant parallell til Paulus' ord mot slutten av 1 Kor om at Stefanus' familie hadde «viet seg til tjenesten for de hellige» (1 Kor 16:15b), der Paulus bruker en formulering som minner om Platons beskrivelse av de som vier seg til tjeneste fordi de ser behovet for det.<sup>89</sup>

Paulus bruker enkelte steder en narrativ stil avbrutt av digresjoner, som minner om den Platon bruker i et av brevene sine.<sup>90</sup> Platon selv synes å være bevisst på bruken av stilen, som han omtaler som *avvikende fortelling*.<sup>91</sup> Stilen er formet av en kronologisk gjengivelse av hendelser, avbrutt av lengre digresjoner. Formodentlig skyldtes disse digresjonene ikke kun mangelen på senere tiders bruk av fotnoter<sup>92</sup>, men kanskje først og fremst fordi det var ansett som en effektiv retorisk teknikk.

### 2.13 Aristoteles (384-322)

Aristoteles, Platons elev og Aleksander den stores lærer, er uten tvil den av det klassiske Athens filosofer som har hatt størst innflytelse på utviklingen av den antikke retorikken og regler for gyldig argumentasjon. Aristoteles' betydning som en av historiens mest signifikante personer synes å være vel belagt, ikke bare innenfor dette området, men som historisk person overhodet<sup>93</sup>. Aristoteles' arbeid innenfor retorikk og argumentasjon, representert først og fremst ved hans verk *Retorikk* og *Toposlære*, har hatt betydning for teori og praksis innenfor retorikk og argumentasjon helt opp til vår egen tid.

---

<sup>87</sup> Platon, *Protagoras*, 329c-330b, se Barrett, 1971, s. 290.

<sup>88</sup> Platon, *Staten*, 5.462 C-D, se Barrett, 1971, s. 291; Garland, 2003, s. 598.

<sup>89</sup> Platon, *Staten*, 2.371 C, se Barrett, 1971, s. 393.

<sup>90</sup> Platon, *Epistler*, 7, se Schnelle, 2005, s. 241.

<sup>91</sup> Schnelle, 2005, s. 241, oversetter Platons omtale av stilen som *digressive narration*.

<sup>92</sup> Et viktig poeng i fagområdet *bokhistorie* er hvordan innføringen av fotnoter reformerte fagprosaen. Uten fotnotene var forfatteren i stor grad nødt til å bruke digresjoner, uten at det i seg selv nødvendigvis hadde retorisk betydning.

<sup>93</sup> Skiena and Ward, 2014, rangerer Aristoteles som historiens åttende mest betydningsfulle person, på plassen foran Aleksander den store, og som den mest betydningsfulle av alle filosofer.

Aristoteles mente at både retorikken og dialektikken hadde sin berettigelse, først og fremst som verktøy for å undersøke holdbarheten av argumenter. Både retorikken og dialektikken fikk dermed en viktig rolle i vitenskapeliggjøringen av argumentasjonen. Blant Aristoteles' mange viktige bidrag i denne sammenheng kan nevnes *språk- og begrepsanalyse*, *induksjon* fra enkelttilfeller til allmenne påstander, og *deduksjon* av konklusjoner som følger logisk fra gitte premisser. Sistnevnte type resonnementer omtales gjerne som *sylogismer*, etter det greske ordet for *slutning* (συλλογισμός<sup>94</sup>).

Et viktig begrep relatert til sylogismer er såkalte *entymemer*. Med utgangspunkt i dialektikken (se avsnitt 2.12), representerer disse en vitenskapeliggjøring av retorikken i retning av logisk gyldig argumentasjon. Sylogismen var i denne sammenheng det grunnleggende elementet i en sammenhengende argumentasjon, bestående av selvstendige enkeltargumenter som gjennom deduksjon utleder konklusjoner fra gitte premisser. Entymemen var basert på sylogismen, men bedre tilpasset retoriske behov gjennom å tillate at enkelte premisser kunne utelates eller baseres på sannsynlighet. Senere i denne oppgaven diskuteres bruken av entymemen i analysen av Paulus' argumentasjon (se avsnittene 3.1 og 3.6).

Et at Aristoteles' mange viktige bidrag til antikkens retorikk var den systematiske identifiseringen av *topoi* som kunne benyttes i argumentasjonen. Et *topos* betyr egentlig *sted*, tilsvarende *locus* på latin. Begrepet reflekterer ideen om at de er stedene i talen hvor man finner argumentene, men ble av Aristoteles og senere retorikere primært brukt for å beskrive argumentenes form og innhold. Aristoteles definerte i *Retorikk* det han anså som 28 gyldige og 10 ugyldige *topoi*.<sup>95</sup> De 28 gyldige *topoi*ene kalles gjerne strategiske *topoi* på grunn av deres funksjon som støtte til talerens argumentasjonsstrategi. I kapittel 5 gis en drøfting av Paulus' bruk av disse i 1 Kor 9.

Et av Aristoteles viktigste *topos* er knyttet til hva som har størst konsekvens, i betydningen hva som er mest fordelaktig, det høyeste gode, godt for de fleste, o.l.<sup>96</sup> Varianter av dette topuset benyttes mange steder i 1 Kor, noe som henger naturlig sammen med brevets generelle karakter

---

<sup>94</sup> Ordet kan oversettes mer generelt som *argument*, men får hos Aristoteles en smalere betydning knyttet til den logiske utledningen av konklusjoner fra premisser.

<sup>95</sup> Se Lanham, 1991, s. 167, for en oversikt over disse.

<sup>96</sup> Aristoteles, *Retorikk* 2.23.14.

av deliberativ retorikk og er med på å prege brevet. Et eksempel på dette er hvordan Paulus i kap. 14 veier tungetale og profetisk tale opp mot hverandre. Selv om Paulus mente at både tungetale og profetisk tale var godt og tjenlig, gir han her uttrykk for en mer kritisk holdning til tungetalen. Med dette toposet som «nøkkel», er det nærliggende å forstå denne favoriseringen av profetisk tale ut fra hva Paulus mener er det mest fordelaktige, og i den forstand *større*. Hans retoriske utfordring er å overtale korinterne til å agere i samsvar med dette. I tråd med Aristoteles' egne anbefalinger, vil det å appellere til å velge det som er mest fordelaktig være et effektivt retorisk virkemiddel.<sup>97</sup>

1 Kor 13 klassifiseres gjerne retorisk som en *encomium*, som kan defineres som en tale som har som hensikt å lovprise en person eller en ting<sup>98</sup>, i dette tilfellet kjærligheten. På karakteristisk vis dempes den argumentatoriske progresjonen for å gi rom for en utvidet og utdypet tribut til kjærligheten. Dette er i tråd med Aristoteles' veiledning til epideiktisk retorikk, der han anbefaler bruk av ulike midler for å forsterke beskrivelsen av skjønnheten og viktigheten av objektet for lovprisningen.<sup>99</sup> Kapittel 13 skiller seg retorisk fra de omliggende kapitlene, som i hovedsak har form av deliberativ retorikk.

Platon og Aristoteles kritiserte retorikken for måten den ble brukt på for å pynte på meningene eller få dem til å virke mer overbevisende. Som en kontrast til dette, burde logiske bevis få forrang i argumentasjonen.<sup>100</sup> Paulus opererer i samsvar med dette når han legger vinn på å la sannheten tale for seg, i motsetning til hans motstandere som han beskylder for å basere seg på «*overtalende visdomsord*» (1 Kor 2:4-5). Selv om Paulus poengterer at demonstrasjonen av sannhet understøttes med «*Ånd og kraft som bevis*», mens tradisjonen fra Platon og Aristoteles vektla logiske bevis, er begge uttrykk for skepsis mot en form for retorikk som søker å overbevise uavhengig av hva som kan demonstreres som sant.

---

<sup>97</sup> Sandnes, 1996a, s. 3-6.

<sup>98</sup> Ciampa and Rosner, 2010, s. 622.

<sup>99</sup> Ibid., s. 622n12.

<sup>100</sup> Aristoteles utdyper dette i sine bøker *Retorikk* og *Toposlære*, se Thiselton, 2000, s. 219.

## 2.14 Demosthenes (384-322)

Demosthenes ble av mange i antikken regnet som den største av alle talere.<sup>101</sup> Et av hans viktigste forbilder var historikeren Thukydid, ikke for det han betraktet som hans tilgjorte skrivemåte, men for de mange stilistiske trekkene han mente kunne overføres til talekunsten.<sup>102</sup> Stilmessig sammenliknes han gjerne også med Homer, selv om det var flere hundre år mellom dem.<sup>103</sup> Han knyttes videre til den høye stil innenfor retorikken, men er likevel såpass særegen at han av stilkritikeren Demetrios ble tilegnet en egen stiltype *den mektige* (δεινός).<sup>104</sup> Demosthenes er på den måten et godt eksempel på hvordan ulike litterære sjangre gjerne ble betraktet som beslektet dersom de hadde stilmessige likhetstrekk.

Ryet som taler førte til at Demosthenes allerede i begynnelsen av tyveårene fikk oppdrag som taleskriver for private rettsaker, og snart ble direkte involvert også i offentlige rettsaker. Demosthenes ble en fremtredende politiker, der han utmerket seg gjennom sin vedvarende motstand mot Filip IIs forsøk på å utvide Makedonia på bekostning av resten av Hellas. Gjennom alle disse rollene, utviklet Demosthenes talen som et effektivt retorisk verktøy, og satte en standard for senere talere.

Demosthenes ble kjent for sin evne til å dramatisere talen, og la i det hele tatt stor vekt på selve fremføringen. Betydningen av selve fremføringen var også noe senere retorikere anerkjente, ikke minst Cicero: *«Jeg vil påstå at det er fremføringen alt står og faller med. Uten den kan selv ikke den største taler hevde seg, mens den middelmådige taler som forstår seg på fremføringens kunst, ofte kan overgå de største.»*<sup>105</sup>

## 2.15 Cicero (106-43)

Cicero bidro gjennom sitt forfatterskap til etableringen av retorikken som fag, både som teori og praksis. Mens Aristoteles sørget for en vitenskapeliggjøring av retorikken, sto Cicero for den kritiske analysen av eldre greske og særlig romerske taleres sterke og svake sider.<sup>106</sup> I samtidens Roma utfoldet retorikken seg stadig mer, på tross av en utbredt skepsis mot det greske

---

<sup>101</sup> Andersen, 1995, s. 10.

<sup>102</sup> Ibid., s. 80.

<sup>103</sup> Ibid., s. 81.

<sup>104</sup> Ibid., s. 85.

<sup>105</sup> Cicero, *De oratore* III, 213, sitert av Andersen, 1995, s. 119.

<sup>106</sup> Andersen, 1995, s. 6.



kulturinnflytelsen. Dette skyldtes ikke minst Ciceros evne til å fremheve romerne som enda bedre egnet enn grekerne til å mestre talekunsten.<sup>107</sup>

Republikken ble for ettertiden stående som den gylne tiden for retorikk i Roma, slik den klassiske, demokratiske perioden hadde vært det for Hellas. I disse periodene hadde både den deliberative og forensiske retorikken stor betydning. Det å mestre disse var viktig for å sikre politisk innflytelse og konsensus, så vel som å vinne frem i retten, hvilket bidro til å gjøre retorikken mer polemisk. Til sammenlikning representerte den epideiktiske retorikken i større grad en kontinuitet med tiden før og etter den klassiske perioden.

Cicero var i sin samtid berømt for talene han holdt som advokat og politiker, og viste gjennom disse hvordan retorikkens teknikker kunne brukes i praksis. To eksempler på dette er *Orationes in Catilinam* og *Pro Marcus Caelius Rufus*, som begge bruker setningsoppbygginger i samsvar med Ciceros egne anbefalinger i hans teoretiske arbeid *De Oratore*. Dette gjelder ikke minst doblingen av ord. Cicero beskriver en rekke variasjonsmuligheter rundt dette<sup>108</sup>, eksempelvis repetisjon av et ord i en lettere modifisert form, av et ord som står i motsetning med et annet, eller av et ord som har vært brukt tidligere.

Viktigheten av enhet, som står så sentralt i 1 Kor, var et velkjent politisk aksiom i antikken.<sup>109</sup> Dette poengteres ikke minst av Cicero, som påpekte «*at intet hus er så sterkt, ingen stat så varig, at det ikke kan bli styrtet overende av fiendtlighet og splittelse*».<sup>110</sup> For korinterne var det deres overlevelse som menighet, deres egen frelse og selve misjonsoppdraget som stod på spill, se avsnitt 4.2.

Når Paulus i 1 Kor 9 argumenterer for hvorfor han har valgt å arbeide for sitt eget underhold, var motforestillingene i utgangspunktet antakelig mer sammensatt enn kun å reise spørsmål ved legitimiteten av hans apostelskap. Manuelt arbeid ble i seg selv sett på som mindreverdige, noe ikke minst Cicero gir uttrykk for. Ifølge Cicero var manuelt arbeid noe vulgært, og det å arbeide

---

<sup>107</sup> Ibid., s. 292.

<sup>108</sup> Cicero, *De oratore* 3.206.

<sup>109</sup> «Factionalism destroys any political body», se Mitchell, 1993, s. 103.

<sup>110</sup> Cicero, *De amicitia* 7.23, se Garland, 2003, s. 121.

med hendene noe som forsimplet kropp, sjel og manerer. Sivilisert eksistens krevde fritid, noe som kun var mulig for dem som hadde tjenere og slaver til å utføre alt arbeidet.<sup>111</sup>

Cicero gir et innblikk i noe av det som kan ha opptatt Paulus når han kritiserer korinterne for å legge fram rettsvister for ikketroende dommere. I en av sine forsvarstaler peker Cicero på den kjensgjerning at innflytelse, makt og rikdom kunne bøye retten, og at han selv ikke ville være hevet over dette hvis det var snakk om å vinne.<sup>112</sup> Med dette som bakteppe ville ikke det at dommerne var ikketroende være eneste problem, men også at de korintiske kristne lot dommere som favoriserte de rike og mektige dømme mellom dem.<sup>113</sup>

## 2.16 Quintilian (35-96)

Den fremste av retorikerne i det første århundre var uten tvil Quintilian, Romerrikets første statsbetalte professor i retorikk.<sup>114</sup> Gjennom sin grundige behandling av diskusjonen rundt retorikk fra mange hundre år tilbake, bidro han til å systematisere faget på en måte som fikk stor betydning for både samtiden og ettertiden. Quintilian står dermed i tradisjonen fra Aristoteles og Cicero, men videreutviklet denne på en måte som setter hans arbeid i en særstilling. Når de viktigste bidragsyterne til antikkens retorikk nevnes, inntar disse tre naturlig de første plassene.

Quintilians store bidrag til utviklingen av retorisk teori og teknikk var hans tolvbindsverk *Institutio oratoria* (*Om talerens utdanning*). Verket var ikke primært skrevet for talere som sådan, men for lærere i talekunst. I innledningen til verket legger forfatteren særlig vekt på verket som en fremstilling av talens teoretiske grunnlag (*ratio dicendi*). Quintilian fikk i ettertiden status som «Europas lærer», med stor betydning for retorikkens og pedagogikkens plass i Europas utvikling.<sup>115</sup>

En av de retoriske teknikkene Quintilian anbefalte var såkalt *digressio*, der argumentasjonen rundt hovedtemaet forsterkes eller illustreres ved tilsynelatende å bevege seg bort fra det, for så

---

<sup>111</sup> Cicero, *De officiis* 1.42; *Pro Flacco* 18, se Garland, 2003, s. 418.

<sup>112</sup> Cicero, *Pro Caecina* 73, se Garland, 2003, s. 197.

<sup>113</sup> Garland, 2003, s. 197.

<sup>114</sup> Andersen, 1995, s. 6.

<sup>115</sup> Ibid.

å ta opp tråden igjen<sup>116</sup>, slik Platon i sin tid hadde praktisert (se avsnitt 2.12). Dette er en teknikk Paulus bruker flere steder i 1 Kor (7:17-24; 9:1-10:22; 13:1-13), og som er et vesentlig trekk ved måten han argumenterer på i brevet.

I de neste kapitlene i denne oppgaven er det først og fremst Aristoteles, Cicero og Quintilian det vil bli referert til. Men også andre i persongalleriet omhandlet i dette kapitlet har spilt en rolle i den konteksten den gresk-romerske kulturen og retorikken utgjør for Det nye testamente. I neste kapittel vil dette bli gjenstand for nærmere drøfting når fokuset skifter fra utviklingen av antikkens retorikk til hvordan Paulus selv bruker retorikk. Den kulturelle konteksten kommer her inn ved at han skriver i en kultur hvor retorikk er viktig og ved at han selv står i denne konteksten.

### 3 Paulus' bruk av retorikk

I forrige kapittel ble det gitt en rekke eksempler på hvordan Det nye testamente generelt og Paulus brev spesielt kan knyttes til hovedtrekkene i utviklingen av antikkens retorikk. I dette kapitlet rettes oppmerksomheten mer direkte mot hvordan brevene som sådan kan brukes som basis for en analyse av hvilke former for argumentasjon og retoriske virkemidler Paulus benytter i sine brev, og hvordan disse er knyttet til hans egen bakgrunn og horisont.

Paulus brukte mange former for argumentasjon og mange stilistiske virkemidler som var anbefalt i retorisk teori eller som var vanlige hos klassiske talere. I hvilken grad dette skyldtes bevisste valg fra Paulus' side er omdiskutert, men det store antallet tilfeller levner liten tvil om at han med overlegg brukte slike virkemidler som del av sin argumentasjon. Det er også omdiskutert om dette var resultatet av formell skolering i retorisk teori, men brevene synes i det minste å avtegne en person som var moderat velutdannet og i stand til å anvende og tilpasse en rekke ulike retoriske elementer for sine formål. Dette omfattet retoriske virkemidler fra kulturen han levde og virket i, så vel som retoriske muligheter i det greske språket som sådan.<sup>117</sup>

Den gresk-romerske verden på Paulus' tid var gjennomsyret av retorikk<sup>118</sup>, i tillegg til at kulturen som sådan i hovedsak hadde en muntlig karakter. I en retorisk analyse av brevene vil

---

<sup>116</sup> Quintilian, *Institutio oratoria* 4.3.12, 15, 17, se Garland, 2003, s. 298, 605.

<sup>117</sup> Porter, 2016, s. 108.

<sup>118</sup> «a rhetorically saturated environment», se Green and McDonald, 2013, s. 190.

man finne igjen mange av de retoriske virkemidlene som vanligvis var assosiert med muntlighet. Paulus selv var ikke først og fremst forfatter, men en taler, forkynner og lærer.<sup>119</sup> Hans fremste kommunikasjonsmedium var det talte ord, og det må også vanligvis ha vært slik han tok i bruk ulike retoriske virkemidler. Dermed er det også en naturlig antakelse at retorikken han bruker i sine brev i noen grad vil være resultatet av en tilpasning fra muntlig til skriftlig kommunikasjon. Motsatt vil retorikken i Paulus' brev antakelig si noe om hvordan han kan ha brukt retorikken i den muntlige kommunikasjonen.

I dette kapitlet diskuteres først noen aktuelle innfallsvinkler til retoriske og argumentasjonsteoretiske analyser av Paulus' brev (avsnitt 3.1), fulgt av drøfting av hvordan han kan ha ervervet seg sin retoriske kompetanse (avsnitt 3.2 og 3.3). En av problemstillingene som kommer opp i denne sammenheng er hva Paulus legger i sin tilsynelatende kritiske holdning til retorikk, når han selv påviselig gjør omfattende bruk av retoriske virkemidler (avsnitt 3.4). Et aspekt av betydning i denne problemstillingen er hvordan Paulus' retoriske praksis reflekterer hans bakgrunn som jøde i et hellenistisk samfunn (avsnitt 3.5). Kapitlet gir til slutt en oversikt over noen hovedtrekk ved Paulus' bruk av retorikk (avsnitt 3.6), fulgt av en sammenlikning med de retoriske øvelsene fra manualene som ble utarbeidet for den gresk-romerske grunnskolen, de såkalte *progymnasmata* (avsnitt 3.7).

### **3.1 Analytiske innfallsvinkler**

Som for antikke tekster generelt, vil det for analyser av Paulus' brev finnes flere mulige innfallsvinkler. For det første vil det være en viss forskjell på retorisk analyse av brevene og en analyse av argumentasjonen som sådan. Selv om det ikke er noe skarpt skille mellom disse, vil fokuset være forskjellig. Mens en retorisk analyse ser mer helhetlig på hvordan brevene er bygget opp for å overbevise, ser en argumentasjonsanalyse mer avgrenset på selve argumentasjonen og de enkelte argumentene. For det annet vil det for hver av disse innfallsvinklene være en forskjell på om analysen baseres på teorier som var etablert og kjent på Paulus' tid, eller om også senere teorier opp til vår egen tid benyttes.

---

<sup>119</sup> deSilva, 2016, s. 249.

Med utgangspunkt i disse to dimensjonene kan det skisseres fire generelle innfallsvinkler til analysen av Paulus' brev (merk henvisningene til disse i teksten nedenfor):

1. Retorisk analyse av brevene, basert på antikkens håndbøker i retorisk teori
2. Som 1, men hvor også nyere retorisk teori benyttes
3. Argumentasjonsanalyse, basert på antikkens argumentasjonsteorier
4. Som 3, men hvor også nyere argumentasjonsteori benyttes

Med *antikkens retorikk* inkluderes i denne sammenheng både retorisk teori, slik de var beskrevet i håndbøkene, og argumentasjonsteori.

En analyse av tekstene opp mot retoriske teorier (1 og 2) vil kunne belyse hvordan Paulus eventuelt avviker fra disse, noe som i seg selv kan være en viktig nøkkel til forståelsen. I denne sammenheng vil de retoriske teoriene som ble etablert før Paulus eller av hans samtidige være viktige for forståelsen av hvordan samtiden ville kunne ha analysert retorikken og argumentasjonen (1). En slik analyse vil ta utgangspunkt i anbefalingene gresk-romerske forfattere ga til den retoriske oppbyggingen av taler. Dette er tilnærmingen H. D. Betz fulgte i sitt pionerarbeid på Galaterbrevet<sup>120</sup>, og som ble fulgt opp av andre bibelforskere. En slik tilnærming forutsetter ikke at Paulus eller hans lesere selv kjente til disse teoriene, men kan være til hjelp i rekonstrueringen av det som kan ha vært hensikten fra Paulus' side. Dette kan begrunnes allment ut fra hvordan konvensjoner og tankemåter er med på å forme samtidens mennesker, utover det som læres gjennom formell utdanning.

En alternativ tilnærming er å benytte retoriske teorier fra nyere tid i analysen (2). Det kan ikke utelukkes at ulike typer kunnskap og kategorisering som er blitt oppdaget opp gjennom tiden kan kaste lys over tidligere retorisk praksis. Bibelforskere og bibellesere ellers vil i praksis vanligvis ikke la seg begrense til teoriene som var kjent på Paulus' tid i forsøkene på å avdekke Paulus' hensikt med brevene, i den grad de har tatt stilling til dette spørsmålet.

De senere årene har det imidlertid vært en tendens til å ta et steg tilbake og løfte frem igjen det Paulinske materialet, slik det faktisk foreligger, som basis for identifiseringen av argumentasjonsstrukturen, hvordan argumentene er relatert til hverandre og hvilke funksjoner

---

<sup>120</sup> Betz, 1975; 1979.

hvert enkelt argument har.<sup>121</sup> Dette samsvarer med siktemålet for de to siste tilnærmingene (3 og 4), som gjerne går under betegnelsen *ny retorikk*. Sentrale elementer i en slik analyse av Paulus' brev er organiseringen av argumentasjonen, bevisene som hentes frem for å underbygge den, og de retoriske bildene han bruker som illustrasjon.<sup>122</sup> En slik analyse er generelt mer interessert i selve argumentasjonen og effektiviteten av denne, enn i hvilken grad Paulus følger en etablert retorisk praksis. Selv om også elementer fra retorisk analyse (1 og 2) gjerne inkluderes, er vektleggingen såpass forskjellig at én av tilnærmingene som regel vil dominere fremstillingen.

En tidlig eksponent for denne interessen for Paulus' argumentasjon er M. M. Mitchell med hennes analyse av 1 Korinterbrev som deliberativ retorikk<sup>123</sup>. Mens Betz fokuserte på retorisk analyse, ser Mitchell mer på selve argumentasjonen og analysen av denne. I en slik tilnærming blir hva Paulus faktisk gjør viktigere enn hvordan brevene kan beskrives ut fra terminologien i de retoriske håndbøkene.

Diskusjonen rundt egnetheten av de ulike tilnærmingene gjelder ikke minst analysen av argumentene Paulus benytter. Tradisjonelt har bibelforskere her for en stor del benyttet verktøy som var tilgjengelig i antikken, ikke minst Aristoteles' entymemer (3). Etersom det er usikkert i hvilken grad Paulus selv var influert av Aristoteles' tankegang, er det blitt stilt spørsmål ved relevansen av en slik tilnærming. L. Thurén hevder endog at en slik analyse vil være villedende, dersom hensikten er å forstå logikken i Paulus' argumentasjon.<sup>124</sup> Motsatt er det også usikkert i hvilken grad moderne argumentasjonsanalyse (4) kan gi svar på hvordan datidens mennesker oppfattet brevene – og hvilken oppfatning som var tiltenkt fra forfatterens side. Av den grunn baserer mange kritiske retorikere seg fortsatt på antikkens argumentasjonsteorier i studiet av brevene (3).<sup>125</sup>

Enten argumentasjonsanalysen er basert på verktøy fra antikken (3) eller fra vår egen tid (4), vil det være nødvendig å skille mellom Paulus' argumentasjon og verktøyenes relevans for analysen av denne argumentasjonen. Verktøyenes relevans avhenger ikke av hvorvidt

---

<sup>121</sup> Aletti, 2014, s. 237.

<sup>122</sup> Ibid., s. 232.

<sup>123</sup> Mitchell, 1993.

<sup>124</sup> Thurén, 2016, s. 151.

<sup>125</sup> Hall, 2016, s. 166.

forfatteren kjente til argumentasjonsteoriene som ligger til grunn for disse verktøyene. Dermed er det heller ingen forutsetning at Paulus hadde kjennskap til antikkens egne verktøy og heller ikke nødvendigvis anakronistisk å benytte senere verktøy. Selv om det i denne oppgaven er lagt mest vekt på antikkens retorikk som basis for analysen, er det uunngåelig at også en slik tilnærming er situert i vår egen tid og dermed påvirket av vår egen forståelse av denne retorikken.

Uansett analytisk tilnærming, vil et viktig nøkkelord for studiet av Paulus' bruk av retorikk være *strategi*. Mens antikkens retorikk hovedsakelig var knyttet til tale, vil et studium av Paulus' strategiske bruk av retorikk være knyttet til brevene. Det er her imidlertid et viktig poeng at brevene ble lest høyt i menighetene og representerte apostelen i hans fravær. Slik var det også påtenkt fra Paulus' side (1 Tess 5:27), og på den måten en del av hans strategi. Mye av den retorikken som vanligvis var knyttet til tale vil dermed også være noe man vil vente å finne i brevene. På liknende måte som en tale hadde et formål, og ble utformet strategisk i henhold til dette (se innledningen til kapitlet), er det dermed legitimt å spørre hva Paulus ønsker å oppnå, og hvilke *retoriske strategier* han benytter i et slikt henseende.

For å kunne finne svar på dette er det nødvendig å gå tilbake til brevene selv og forsøke å finne relevante ledetråder. Et godt sted å begynne er selve den innledende takksigelsen i brevene (f.eks. 1 Kor 1:4-9), som gjennom sine små variasjoner antyder forskjeller mellom de ulike brevenes siktemål. Videre gjennom brevet vil den samme underliggende problemstillingen typisk komme til syne i de ulike spørsmålene brevet tar opp. Basert på det man antar er relevante ledetråder, kan Paulus' siktemål og retoriske strategi forsøksvis formuleres, og underlegges hypotesetesting med brevet som data.

### ***3.2 Paulus' bakgrunn og forutsetninger***

Selv om Paulus selv ofte fremhever sin hebraiske bakgrunn (Gal 1:13-14; Fil 3:4-6; 2 Kor 11:22), hadde han gode forutsetninger for å være apostel for både jøder og hedninger rundt om i Romerriket. Han ble født inn i et jødisk hjem, men hadde like fullt sin romerske borgertittel med seg fra fødselen av. Byen han vokste opp i, Tarsus i Kilikia, var et sentrum for hellenistisk kultur. Han fikk sin jødiske opplæring i Jerusalem, men holdt kontakten med hjembyen, skrev på gresk og brukte den greske oversettelsen av Skriftene.

Både hans jødiske identitet og romerske borgerskap er således viktige for forståelsen av Paulus' brev, og er ofte begge til stede i 1 Korinterbrev. Dette kommer frem både i detaljene, som når han kombinerer tradisjonelle greske og hebraiske hilsemåter (1 Kor 1:1:3a) og når han bruker greske poeter i sin argumentasjon for oppstandelsen (1 Kor 15:33b). Videre bruker Paulus både Skriftene og gresk-romersk retorikk i brevets argumentasjon som helhet, og det er ikke alltid så lett å skille mellom de to. Han kunne bruke en samtaleform som minnet om kynikernes og stoikernes *diatribe* (1 Kor 9), hadde kjennskap til greske idrettsleker (1 Kor 9:24-27) og hellenistisk slavehandel (1 Kor 7:22), og brukte ord og uttrykk fra den hellenistiske litteraturen<sup>126</sup>. Også Paulus' bruk av Skriften kan betraktes som et retorisk virkemiddel, i samsvar med Aristoteles' anbefaling om bruk av autoriteter.

Et eksempel på Paulus' gode kjennskap til den gresk-romerske kulturen er hans «final rhetorical flourish»<sup>127</sup> i 3:21b-23, der han alluderer maksimen fra gresk-romersk populærfilosofi om at «den vise eier alle ting», som både Cicero og Paulus' samtidige Seneca benyttet. Når Paulus skriver til korinterne at alt hører dem til, er det nærliggende å tolke dette som en referanse til korinternes selv-identifisering som vise (σοφοί). Han er her både taktisk og ironisk når han viser selvmotsigelsen i at de skulle tilhøre andre, enten det var Paulus, Apollos eller Kefas. Alt tilhørte jo dem, men de selv tilhørte Kristus.

Paulus' jødiske bakgrunn reflekteres naturlig nok i hans bruk av tekster fra Skriftene. I 1 Korinterbrev bruker han tekster både fra 5 Mosebok, Jesaja og Malaki for å underbygge sin argumentasjon. Men det er også verdt å merke seg hvordan hans jødiske bakgrunn reflekteres i typiske uttrykksmåter. Dette er spesielt tydelig i bruken av *semittisk parallellisme*, tilsvarende hvordan semittisk poesi typisk bruker to synonyme linjer for å få fram den samme meningen. Et eksempel på dette er sammenlikningen mellom det som er skjult i mørke og hjertets skjulte motiver (4:5). Den poetiske karakteren av slike paralleller krever forsiktighet med hensyn til å «over-eksegere» de to linjene<sup>128</sup>.

---

<sup>126</sup> Ciampa and Rosner, 2010, s. 9.

<sup>127</sup> Hays, 2011, s. 60.

<sup>128</sup> Fee, 2014, s. 178.



### 3.3 Paulus' skolegang

Et av spørsmålene som debatteres i Paulusforskningen er hvilken skolegang Paulus fikk i sin hjemby Tarsus.<sup>129</sup> Uenigheten gjelder ikke hvorvidt brevene hadde en retorisk karakter, men hvordan han hadde ervervet seg sin retoriske kompetanse. Spørsmålet er om dette var resultatet av formell retorisk opplæring eller absorpsjon fra samtidens kultur.<sup>130</sup> For å få et bilde av dette er det nødvendig å se nærmere på både selve skolesystemet og de sosioøkonomiske forutsetningene for å ta del i dette.

Skolesystemet i gresk-romerske skolen deles vanligvis inn i tre nivåer.<sup>131</sup> Allerede på det første nivået var skoletilbudet stort sett begrenset til gutter fra familier som hadde en viss sosial status. Opplæringen på dette nivået, der de fleste av elevene vil ha vært i alderen syv til elleve år, dreide seg i stor grad om å tilegne seg grunnleggende lese- og skriveferdigheter. På det neste nivået ble elevene introdusert til den greske litteraturen, sammen med grammatikk og egen skriving. Det tredje nivået, fra midten til slutten av tenårene, var forbeholdt den mannlige eliten, som her fikk opplæringen de trengte for å kunne påbegynne en karriere innenfor jus eller politikk. På dette nivået hadde retorikk en sentral plass i opplæringen, både innholdsmessig og som overordnet siktemål.

Mye taler for at Paulus fikk opplæring under en *grammaticus*<sup>132</sup>, men ikke gikk videre med avansert retorisk trening på øverste trinn i det gresk-romerske skolesystemet. At han faktisk mottok opplæring utover den helt grunnleggende skolegangen, sannsynliggjøres av kombinasjonen av en rekke forhold:<sup>133</sup>

- Tarsus hadde tradisjon for undervisning og tilbød gode muligheter for dette.
- Diasporajødernes oppfatning av gresk-romersk utdanning.
- Paulus' sosioøkonomiske status i Tarsus.
- Paulus' relasjon til retorikk i korrespondansen med den korintiske menigheten.

---

<sup>129</sup> Sandnes, 2009, s. 251-254.

<sup>130</sup> Kremmydas, 2016, s. 68.

<sup>131</sup> Parsons and Martin, 2018, s. 1.

<sup>132</sup> Lærer på andre nivå.

<sup>133</sup> Pitts, 2016, s. 44.

Som ellers i det gresk-romerske samfunnet var sosial status og utdanning forbundet med hverandre. Ut fra det som forsøksvis kan utledes om Paulus' familie, synes det rimelig å anta at de hadde det som krevdes både av status og økonomi til å kunne gi ham en god utdanning. I tillegg kommer den faktiske nytten en slik utdanning ville ha for utføringen av hans yrke som teltmaker. Mye tyder på at han var vel vant til å reise, noe som sannsynligvis skyldtes erfaringen han hadde ervervet i denne sammenheng. For å kunne etablere de nødvendige forretningsforbindelsene på disse reisene, vil det ha vært gunstig og antakelig også nødvendig å ha gode greskkunnskaper. Paulus' foreldre ville derfor hatt gode grunner for å gi ham den utdanningen han trengte.<sup>134</sup> Etersom han bruker koiné gresk og ikke den mer velpolerte attiske, er det nærliggende å anta at den hellenistiske delen av denne utdanningen ikke omfattet formell utdanning i retorikk. Med Paulus' bakgrunn var det antakelig mer naturlig å avslutte utdanningen med den jødiske, religiøse opplæringen han fikk i Jerusalem (Apg 22:3; Gal 1:14).

En av de som har tatt opp spørsmålet om Paulus' hellenistiske utdannelse, er D. Hellholm. Da han skrev sin artikkel om dette<sup>135</sup>, var det fortsatt skrevet relativt lite om temaet, på tross av den fornyede interessen for Paulus' retoriske kunnskaper. Etter Hellholms mening er den mest nærliggende historiske forklaringen at han fikk sin grunnleggende utdannelse i Tarsus, før han dro til Jerusalem for å fortsette sin jødiske utdannelse der. «Paulus har åpenbart hatt de beste ytre muligheter til en god hellenistisk utdannelse (først i Tarsos og siden i Jerusalem), både hva angår retorikk og den kynisk-stoiske filosofi»<sup>136</sup>. At han da også faktisk fikk en slik solid utdannelse, underbygger Hellholm ved å gå gjennom Paulus' genrebruk, stil, disposisjon og argumentasjonsmåte, uten å forutsette at han også gjennomførte det øverste trinnet i hellenistiske skolesystemet.

I sin studie av denne problemstillingen, tar T. Vegge som utgangspunkt at Paulus var godt utdannet og at hans utdannelse, i tillegg til den fariseiske utdanningen Paulus selv nevner, i det minste også inkluderte en generell litterær utdanning og retoriske og filosofiske elementer.<sup>137</sup> I sin avhandling underbygger Vegge denne antakelsen dels på grunnlag at brevenes litterære

---

<sup>134</sup> Ibid., s. 50.

<sup>135</sup> Hellholm, 1989.

<sup>136</sup> Ibid., s. 266.

<sup>137</sup> «Ausgangspunkt bildet die Annahme, dass Paulus gut ausgebildet war und dass seine Bildung neben der von ihm selbst gilt, genannten pharisäischen Bildung zumindest auch eine allgemeine literarische Ausbildung und rhetorische and philosophische Bildungselemente beinhaltet.», se Vegge, 2004, s. 379.

kvaliteter, med sine mange trekk fra progymnasmata, og dels på mulighetene Paulus hadde til en slik utdanning i sin hjemby Tarsus. Av særskilt interesse for herværende oppgave er Vegges bruk av korrespondansen med korinterne som eksempler på det første av disse to forholdene, nærmere bestemt 1 Kor 7 og 2 Kor 10-13.

Den viktigste kilden til et mulig svar på spørsmålet om Paulus' utdanning vil uansett være brevene som sådan. Det synes klart at retoriske elementer lar seg identifisere i brevene, og at Paulus har tilpasset dem til sine retoriske behov.<sup>138</sup> Dette gjenspeiles både i forfatterens åpenbare hensikt å overtale, elementene fra antikkens deliberative, forensiske og epideistiske retorikk, argumentasjonen, appelleringen til både fornuft og følelser, og de mange ulike retoriske virkemidlene som benyttes. Denne ferdigheten i å tilpasse de retoriske elementene er i seg selv en indikasjon på retorisk kompetanse. Selv om det ikke betyr at han hadde en formell retorisk utdanning slik som den utdannede eliten, støtter det hypotesen om at Paulus hadde en viss retorisk utdanning utover en ren absorpsjon av retorikken som «lå i luften» i den gresk-romerske kulturen.<sup>139</sup>

### 3.4 Paulus' perspektiver på retorikk

I debatten rundt Paulus' perspektiver på retorikk henvises det ofte til 1 Kor 1-4. Et sentralt begrepsord i disse kapitlene er σοφία, som på norsk vanligvis oversettes med *visdom*.<sup>140</sup> Paulus' kritiske holdning til retorikk er spesielt tydelig i 1:17 og 2:1-5:

- Paulus bemerker at han ikke forkynte evangeliet med «visdomsord» (σοφία λόγου): «For Kristus har ikke sendt meg ut for å døpe, men for å forkynne evangeliet, og det ikke med talekunst og visdom, så Kristi kors ikke skal miste sin kraft.» (1:17)
- Han forkynte dem ikke med «fremragende talekunst» (ὑπεροχὴν λόγου) og «visdom» (σοφίας): «Da jeg kom til dere, søsken, var det ikke med fremragende talekunst eller visdom jeg forkynte Guds mysterium.» (2:1)

---

<sup>138</sup> Kremmydas, 2016, s. 82.

<sup>139</sup> Ibid., s. 85; Porter, 2016, s. 96.

<sup>140</sup> Pitts, 2016, s. 55.

- Hans tale (λόγος) og kunngjøring (κήρυγμά) var ikke med «overtalende visdomsord» (πειθοῖ[ς] σοφίας [λόγοις]): «Jeg forkynte ikke mitt budskap med overtalende visdomsord, men med Ånd og kraft som bevis.» (2:4)
- Deres tro skulle ikke baseres på menneskelig visdom (σοφία ἀνθρώπων): «For deres tro skulle ikke bygge på menneskelig visdom, men på Guds kraft.» (2:5).

Et viktig aspekt ved Paulus' kritiske holdning er at retorikken lett kunne oppfattes som selvheldelse og skryt. Paulus prøver tilsynelatende å unngå dette gjennom å forkaste retorikk, men bruker selv retorikk når han gjør dette. Samtidig er det naturlig å spørre hva som er gjenstanden for kritikken, og dermed også hvem kritikken er rettet mot.

En mulighet er at Paulus her deler filosofenes kritikk av retorikerne for å legge mer vekt på form og overtalelse eller på sannhet. Samtidens filosofer og retorikere stod riktig nok generelt i mindre opposisjon til hverandre enn i Sokrates' og Platons Aten. Filosofer brukte retorikk, og retorikere respekterte filosofien. Likevel var distinksjonen mellom dem fortsatt såpass markant at det var mulig å skille mellom innhold og form, mellom ideene og hvordan de ble formidlet.

En annen mulighet er at både filosofien og retorikken rammes av Paulus' kritikk, gitt tendensen til sammensmeltningen av disse hos både Cicero og Quintilian. Noe av det som kan tale imot dette er at σοφία var lite brukt i antikke retoriske tekster, og at det i det første århundre tross alt fortsatt fantes sterke motsetninger mellom filosofien og retorikken. Det kan derfor fremstå som mer sannsynlig at Paulus' bruk av σοφία ikke er en kritikk av verken filosofien eller retorikken spesielt, men mer generelt av selve innholdet av gresk visdom. Paulus kan ha inkludert både filosofien og retorikken i denne kritikken, men kontrasten synes først og fremst å være mellom gresk visdom som sådan og Guds visdom representert ved korset.

På hvilken måte kunne retorikk frata korset sin kraft? For å forstå dette kan det være til hjelp å ta i betraktning det oppgjøret allerede Platon og Aristoteles tok med hvordan retorikken ble misbrukt som overtalelsesmiddel (se kapittel 2). Noe av denne kritikken blir spesielt relevant når retorikken misbrukes i forkynnensens tjeneste. Tre ulike forhold som kan nevnes i denne forbindelse er:<sup>141</sup>

---

<sup>141</sup> Garland, 2003, s. 57.

- Selvhevdelsen som preget mye av samtidens retoriske praksis ville kunne ta plassen for korsets overbevisende kraft. Korset innebærer å legge sitt eget til side for å gi plass til guddommelig nåde alene. Det å argumentere retorisk var i seg selv ikke noe valg og heller ikke i motsetning til korset, men retorikken måtte tjene forkynnelsen av evangeliet.
- Retorikken var forbundet med et utdanningssystem som dels baserte seg på og dels understøttet en samfunnsstruktur preget av sosial makt og klasseskiller, hvilket representerte kulturelle verdier som stod i konflikt med korsets retorikk.
- Retorikken var ofte overfladisk, og kunne gis gjennomslag ved å appellere til følelsene uten å gå i dybden, hvilket var i konflikt med nødvendigheten av virkelig omvendelse.

Et annet relevant avsnitt fra den korintiske korrespondansen er 2 Kor 10-11. Paulus siterer her sine motstandere, som synes å ha påpekt at hans fremtoning som taler ikke står i stil med den myndighet han viser i brevene: «*Brevene er myndige og sterke*», sier noen, «*men når han kommer selv, er han spak, og det han sier, er lite å bry seg om.*» (2 Kor 10:10). Senere i avsnittet aksepterer Paulus tilsynelatende kritikken, men fremhever betydningen av den kunnskapen han formidler: «*Om jeg kanskje er ulærd i talekunst, er jeg ikke uten kunnskap, og den har jeg alltid og i alle spørsmål lagt fram for dere.*» (2 Kor 11:6).

Gitt sammenhengen dette er skrevet i, ser det ut til at Paulus' motstandere her kritiserer ham for manglende ferdigheter i bruk av anerkjent retorisk praksis når han fremfører sine taler. En slik kritikk kan ha omfattet både hvordan han disponerte talen og hvordan han fremførte den. Dersom dette avvek fra håndbøkene i retorisk teori, ville det vært enkelt for motstandere som selv anvendte disse å kritisere ham for dette. Med den status håndbøkene hadde for praktiseringen av retorikk i det gresk-romerske samfunnet, ville en slik kritikk kunne gjøre det vanskelig for taleren å nå frem med sitt budskap. Hvis talens form ikke fulgte etablerte retoriske regler, ville innholdet lett kunne bli ignorert. Paulus' kritikere ville her i og for seg selv bli rammet av filosofenes kritikk av retorikerne, som nettopp gjaldt retorikernes prioritering av form foran innhold.

Paulus' svar til korinterne rommer ikke noen beklagelse over sin eventuelle manglende konformitet med kritikernes forventninger, men en fremhevelse av korinternes egne erfaringer med effekten av hans forkynnelse, med de tegn og under som fulgte, som de definitive bevis på

hans ἔθος<sup>142</sup>. Det han talte og skrev var ett med hans personlige karakter. Paulus' beste vitne på dette var korinterne selv (2 Kor 3:2-3).<sup>143</sup>

Det er i denne sammenheng verdt å merke seg at ordene Paulus bruker om forkynnelsen skiller seg fra den vanlige retoriske terminologien<sup>144</sup>. Når han i 1 Kor 1:17 skriver at han var sendt for å forkynne evangeliet (εὐαγγελίζεσθαι), trekker dette mer veksler på arven fra de hebraiske profetene enn fra de gresk-romerske retorikerne. Ordvalget bidrar på den måten til å skille forkynnelsen fra korinternes «overtalende visdomsord» (2:4). D. Litfin peker på at de viktigste verbene Paulus bruker for kristen kommunikasjon er klart ikke-retoriske, og nevner i denne forbindelse termer som εὐαγγελίζω (*forkynne evangeliet*), κηρύσσω (*preke*), καταγγέλλω (*kunngjøre*) og μαρτυρέω (*vitne*): «No self-respecting orator could have used such verbs to describe his own *modus operandi*».<sup>145</sup>

Paulus bruker også begreper forbundet med retorikk, men snur i slike tilfeller gjerne på bruken slik at det settes opp en kontrast mot korinternes egen retoriske praksis. Et eksempel på dette er begrepet *demonstrasjon* (ἀπόδειξις), som i retorisk sammenheng var et teknisk begrep på bevisføringen som ble gitt i overbevisende tale<sup>146</sup>. Paulus snur på dette ved å henlede oppmerksomheten på bevisene basert på Den hellige ånds kraftfulle tilstedeværelse og gjerning (2:4).

Paulus' kritikk av retorikk kan ses i sammenheng med to andre uttrykksformer som omtales i 1 Kor, nemlig tungetale og profetisk tale<sup>147</sup>. Ut fra hvordan han omtaler disse, er det tydelig at alle tre formene var vanlige i den korintiske menigheten. Paulus gjør en tydelig distinksjon mellom disse, og forkaster tilsynelatende den første formen som adekvat for forkynnelsen (2:1-4), begrunnet i faren for at Kristi kors «skal miste sin kraft» (1:17). Videre inviterer han korinterne til å evaluere de respektive effektene av tungetale og profetisk tale med hensyn til hvilke signaler de gir<sup>148</sup>. Paulus selv vil for korinterne kunne ha fremstått både som et eksempel

---

<sup>142</sup> ἔθος er i denne sammenhengen et retorisk bevismiddel som søker å overbevise på grunnlag av en persons levemåte, disposisjon eller karakter, se Urmson, 1990, s. 62.

<sup>143</sup> Holland, 2016, s. 139.

<sup>144</sup> Ciampa and Rosner, 2010, s. 97.

<sup>145</sup> Litfin, 1994, s. 195-6, se *ibid.*, s. 97.

<sup>146</sup> Ciampa and Rosner, 2010, s. 117.

<sup>147</sup> Garland, 2003, s. 33.

<sup>148</sup> Sandnes, 1996a, se også Thiselton, 2000, s. 1123.

på bruken av profetisk tale i forkynnelsen av evangeliet og som representant for den profetiske tradisjonen ivaretatt av jødiske ledere tilbake til Moses. Som en forlengelse av denne tradisjonen var evangeliet selv det fremste eksemplet på profetisk tale (2:6-16).<sup>149</sup>

### **3.5 Jødiske og hellenistiske trekk**

Et av spørsmålene som naturlig oppstår rundt diskusjonen om Paulus' bruk av retorikk er hvordan hans greske og hebraiske bakgrunn bør balanseres. Mens mye av diskusjonen tar utgangspunkt i arven fra Aristoteles, refererer Paulus ofte til Skriften og Israels historie i sin argumentasjon. Han fremstår som fremtredende intellektuell og som en som kjente til retorikken<sup>150</sup>, men holder likevel mye på det hebraiske – også overfor greske kristne. Dette kjennetegnes av flere av de viktigste typene av argumenter han benytter i sine brev, herunder bruk av erfaring, Skriften, og teologiske narrativer eller ritualer.<sup>151</sup>

Det er imidlertid viktig å merke seg at også rabbinerne benyttet seg av retoriske virkemidler, noe som ikke minst kommer fram i argumentasjon fra det større til det mindre, som også Paulus benytter. Spørsmålet er da heller ikke først og fremst hvor han henter retorikken fra, men hvilke argumenter som fungerer overfor hans publikum. Blant dem var det mange hedninger som tidligere hadde vært tiltrukket av synagogen (Apg 10:1-2; 13:16, 26, 43; 16:14; 17:4, 17), hvilket bidrar til å forklare relevansen av referansene til Israels historie.

Mens det tidligere har vært vanlig å forsøke å skille mellom jødiske og hellenistiske trekk ved Paulus og hans teologi, er det i dag mer vanlig å betrakte disse som integrerte deler av en helhet.<sup>152</sup> Den jødiske kulturen hadde allerede i flere hundre år vært under innflytelse av gresk språk og kultur, hvilket følgelig også må antas å ha vært med på å forme Paulus' måte å resonnerer, argumentere og kommunisere på.

Slik både grekere og jøder er lemmer på Kristi kropp (1 Kor 12:12-13), vil Paulus' brev ha en horisont som strekker seg utover de tiltenkte leserne: «Although Gentiles are the intended addressees, albeit not exclusively so, this does not necessarily imply that Jews are out of the

---

<sup>149</sup> Sandnes, 1987, se også Thiselton, 2000, s. 1084.

<sup>150</sup> Wright, 2020, s. 112.

<sup>151</sup> Sandnes, 2022, s. 22-24.

<sup>152</sup> Horrell, 2015, s. 7.

*horizon* of Paul's point, or that they are not affected by what he writes. The horizon of Paul's apostolate is not identical to the intended readers of his epistles.»<sup>153</sup>

Selv om en distinksjon mellom jødedom og hellenisme ikke alltid er nyttig, er det imidlertid viktig å ta hensyn til de forholdene som faktisk har betydning for forståelsen.<sup>154</sup> Dette gjelder ikke minst distinksjonen mellom hebraiske og hellenistiske jøder, og de språklige forutsetningene disse hadde. Med hebraiske jøder menes her de som hadde arameisk som første språk, forstod hebraisk og benyttet de hebraiske skriftene i sin gudsyndyrkelse. Mens disse hovedsakelig hadde sin bakgrunn fra det palestinske området, var de hellenistiske jødene stort sett del av diasporaen. Dette var jøder som hadde gresk som første språk og som på grunn av manglende kjennskap til arameisk og hebraisk benyttet den greske oversettelsen av skriftene, kjent som *Septuaginta*.

D. Johnson tar i denne sammenheng opp spørsmålet om «the Christian Scripture, consisting of the Hebrew Bible and New Testament, maintain a stable and discernible philosophical style despite the employment of philosophical vocabulary and constructs from surrounding cultures».<sup>155</sup> Johnson trekker linjene frem til vår egen tid, og hevder at «our intellectual world today shares more in common with the conceptual world of the Christian Scriptures than the Greeks, Egyptians and Mesopotamians».<sup>156</sup> Den *hebraiske filosofiske stilen* bruker en argumentasjonsform der en rekke eksempler knyttes sammen med tradisjonstekstene. Selv om Paulus' brev bruker hellenistiske ord, begreper og resonneringsmåter, synes den grunnleggende filosofien å reflektere et hebraisk mer enn et hellenistisk tankesett.<sup>157</sup> Paulus hadde god kjennskap til den gresk-romerske kulturen, men var rotfestet i den jødiske. Han var ingen miks av det jødiske, greske og romerske, men en jøde i den gresk-romerske verden. Paulus' filosofiske stil er i hovedsak hebraisk, men ettersom brevene i stor grad er formet etter brevenes mottakere, er stilen ofte farget av hellenistisk filosofi.<sup>158</sup>

---

<sup>153</sup> Sandnes, 2018, s. 35.

<sup>154</sup> Ibid., s. 22.

<sup>155</sup> Johnson, 2021, s. 46.

<sup>156</sup> Ibid., s. 49.

<sup>157</sup> Ibid., s. 183.

<sup>158</sup> Ibid., s. 204.



Selv om nytestamentlige forfattere bruker retoriske virkemidler fra den gresk-romerske verden, var de gamle autoritetene andre enn de tradisjonelle greske. De henviser til de jødiske skriftene og kun sjelden til de greske. Satt litt på spissen var det Moses og ikke Homer som hadde autoritet som vitne i den jødiske, nytestamentlige og tidlige kristne retorikken.<sup>159</sup>

Paulus la i sine brev stor vekt på skriftene som basis for å uttrykke meningen og det betydningsfulle i Jesu person og tjeneste. Et eksempel på dette er det som kan virke som et fragment av en tidlig trosbekjennelse i 1 Kor 15:3-4, der bruken av uttrykket *etter skriftene* (κατὰ τὰς γραφὰς) reflekterer den sentrale plassen dialogen med Israels hellige skrifter hadde i tidlig kristen, teologisk refleksjon.<sup>160</sup>

A. J. Hobbels<sup>161</sup> gir i sin artikkel om skrifttolkning og midrasjlitteratur en oversikt over rabbiniske tolkningsregler, med særlig vekt på Hillels syv regler. Selv om reglene hadde et eksegetisk siktemål, gir det også mening å betrakte dem som retoriske teknikker. Basert på Hobbels oversikt, kan Hillels syv regler oppsummeres som følger (med Hobbels betegnelser):

1. *Qal wachomer*: Slutninger fra det større til det mindre – og omvendt.
2. *Gezera sjawa*: Analogislutning på grunnlag av likhet.
3. «Å bygge en familie av ett skriftsted»: Ett skriftsted tjener som grunnlag for tolkningen av andre.
4. «Å bygge en familie av to skriftsteder»: To skriftsteder tjener som grunnlag for tolkningen av andre.
5. «Det allmenne og det spesielle; det spesielle og det allmenne»: Det generelle bestemmes av det spesielle – og omvendt.
6. «Slik det finnes et annet sted»: Tolkning av et skriftsted ved hjelp av et annet med liknende innhold.
7. «Ordet lærer fra sin sammenheng»: Slutning ut fra sammenhengen.

I og med sin rabbiniske bakgrunn, vil slike tolkningsregler ha vært del av verktøyene Paulus ville kunne disponere i sin argumentasjon, ved siden av retoriske virkemidler kjent fra

---

<sup>159</sup> Parsons and Martin, 2018, s. 7.

<sup>160</sup> Green and McDonald, 2013, s. 96-9.

<sup>161</sup> Hobbels, 1984.

progymnasmata og eventuelt mer avanserte retoriske håndbøker.<sup>162</sup> Dermed hører de også med i en helhetlig analyse av Paulus' argumentasjon.

### 3.6 Noen retoriske hovedtrekk

Det er en rekke trekk ved Paulus' brev som kan betraktes som retoriske. S. E. Porter deler disse inn i følgende tre kategorier:<sup>163</sup>

- *Makroretorisk*: Organisering av brevene inn i en begynnelse, et midtparti og en avslutning. Paulus deler inn brevene på en måte som likner organiseringen av taler rettet mot et bestemt publikum. Ikke minst spiller avslutningen en viktig rolle med hensyn på å gi en siste appell til tilhørerne før det hele avrundes. Et eksempel på dette er Paulus' appell til korinterne om å «[l]a alt dere gjør, skje i kjærlighet» (1 Kor 16:14) som gjenstår som selve kjernen i formaningene han har gitt i brevets midtparti.
- *Mikroretorisk*: Bruk av retoriske virkemidler, herunder de som inngikk i progymnasmata. Som vist i avsnitt 3.7 rommer Paulus' brev mange eksempler på disse. Selv om disse ble brukt i mange antikke tekster som ikke kan karakteriseres som formelt retoriske, hadde de en overbevisningskraft som gjorde dem velegnet til å overføre forfatterens overbevisning på tilhørerne.
- *Evaluerende språk*: Bruk av de retoriske mulighetene som lå i språket selv. Det greske språket ga mange slike muligheter, og Paulus vet å benytte dem i sine forsøk på å overtale tilhørerne. Gjennom velvalgte formuleringer kunne språket tilpasses de retoriske behovene utover logikken som lå i argumentasjonen ellers.

I den grad Paulus bruker logisk argumentasjon, vil det vanligvis være i form av entymemer. Paulus overlater dermed til tilhørerne å fullføre syllogismen ved å identifisere de premissene som mangler. For Aristoteles er entymemen en argumentasjonsmodus, både i form og innhold. Fremgangsmåten er å utnytte vanlig aksepterte premisser, men hvor minst ett premiss ikke stadfestes direkte (se avsnitt 2.13). Tilsvarende vil en analyse av argumentasjonen lete etter

---

<sup>162</sup> Det er her underordnet hvorvidt Paulus faktisk hadde lest slike håndbøker, i og med at anbefalingene de ga om bruken av retoriske virkemidler i stor grad også ville kunne observeres fra hvordan de ble praktisert i den gresk-romerske kulturen.

<sup>163</sup> Porter, 2016, s. 110.

hovedpremissene, identifisere hvilke premisser som mangler, og rekonstruere argumentasjonen på basis av dette.

I en analyse av Paulus' første brev til tessalonikerne identifiserer T. H. Olbricht og S. N. Helton fem premisser som hver kan danne utgangspunkt for en entymeme.<sup>164</sup> Et eksempel på dette er antakelsen i 1 Tess 2:1-3:10 om at menighetene bekreftet ektheten av Paulus' bestrebelsler. Gjennom å vise til hvordan tessalonikerne tok imot ham, argumenterer han for at menigheten i Tessalonika er en sann menighet tilhørende Gud og Herren Jesus Kristus. Argumentet kan her rekonstrueres som følger:<sup>165</sup>

- Menigheter tilhørende Gud og Herren Jesus Kristus må etterleve standardene modellert og gjort kjent av Paulus og veiledet av Den hellige ånd.
- Menigheten i Tessalonika viser disse kjennetegnene.
- Menigheten i Tessalonika er en menighet tilhørende Gud og Herren Jesus Kristus.

En sammenlikning med den aktuelle teksten viser at hovedpremisset (det første) mangler, hvilket er i samsvar med det Aristoteles betraktet som egnet presentasjon av argumenter rettet mot allmennheten. Paulus går i stedet inn på en rekke forhold som underbygger det mindre premisset (det andre), og viser dette gjennom spesifikke eksempler – i tråd med Aristoteles' anbefalinger<sup>166</sup>.

Paulus gir sine lesere typisk to, og bare to, alternativer. En slik retorikk, basert på antiteser, gir opphav til det som kan karakteriseres som *paulinske polariteter*.<sup>167</sup> Dersom det står mellom to motpoler, forsterkes overtalelsen gjennom tilhørernes respektive avvisning og tilslutning til de to alternativene. Bruken av antiteser er spesielt tydelig i Galaterbrevet, der Paulus sammenstiller mennesker og Kristus/Gud (1:1), frihet og slaveri (2:4), gjerninger og tro (2:16), m.fl. Samme type retorikk finnes i 1 Korinterbrev, spesielt i motsetningen mellom Guds og menneskers visdom (1:18-2:16). Vel vitende om at overtalelse fungerer kun når den benytter kriterier som

---

<sup>164</sup> Olbricht and Helton, 2016, s. 234.

<sup>165</sup> Ibid., s. 237.

<sup>166</sup> Aristoteles, *Retorikk* 2.20.9.

<sup>167</sup> Barclay, 2015, s. 337.

tilhørerne kunne slutte seg til, brukte Paulus antitesene til å tydeliggjøre hvilket alternativ som var forenlig med troskapen mot Kristus.

På tross av de mange retoriske trekkene fra antikkens filosofi, er det ett hovedtrekk som særpreger Paulus' argumentasjon mer enn noen av disse, nemlig betydningen av tilhørernes relasjon til Kristus selv, med korset, oppstandelsen og dåpen som viktige indikatorer<sup>168</sup>. Paulus' argumentasjon vil direkte eller indirekte ha en kristologisk dimensjon, som igjen har betydning for dens ekklesiologiske dimensjon. Dette er spesielt tydelig i 1 Kor, der de fire innledende kapitlene viser hvordan Kristushendelsen legger et grunnlag for den troendes liv, som et liv i etterfølgelse og etterlikning av Kristus selv. Dette blir dermed også et grunnlag for Paulus' argumentasjon generelt, og følgelig essensielt for vår forståelse av denne argumentasjonen.

En diskusjon rundt retoriske hovedtrekk vil også berøre selve argumentasjonsstrukturene. Disse diskuteres senere, i tilknytning til Paulus' argumentasjon i 1 Kor, se avsnitt 4.3.

### 3.7 *Progymnasmata*

Til slutt i denne introduksjonen til Paulus' bruk av retorikk rettes oppmerksomheten mot manualene som ble utarbeidet for lavere trinn i den gresk-romerske skolen, de såkalte *progymnasmata*<sup>169</sup>. Disse ga en innføring i den grunnleggende retorikken som tredje nivå baserte seg på. Som skolebøker på lavere trinn har de en allmenn karakter, og kommer derfor gjerne i skyggen av Ciceros og Quintilians lærebøker. Manualene er imidlertid en viktig kilde til kunnskap om den mer allmenne retorikken som ble brukt i andre sammenhenger enn jus og politikk.

På grunn av den utstrakte bruken av disse manualene, er de relevante for et studium av retoriske virkemidler også i Det nye testamente generelt, og i Paulus' brev spesielt. Selv om det ikke nødvendigvis er en litterær sammenheng mellom disse manualene og tekster i Det nye testamente, gir de et innblikk i vanlig retorisk praksis i den gresk-romerske verden på nytestamentlig tid. Et eksempel er manualen utarbeidet av Aelius Theon (50-100) fra Alexandria.<sup>170</sup> Selv om manualen ble skrevet noen år etter de fleste av skriftene i Den nye

---

<sup>168</sup> Ibid., s. 241.

<sup>169</sup> Parsons and Martin, 2018, s. 2.

<sup>170</sup> Ibid., s. 3.

testamente, vil den ha reflektert en retorisk praksis som var vanlig også før dette.<sup>171</sup> Den vil derfor også kunne være et godt utgangspunkt for en analyse av Paulus' bruk av retorikk.

M. C. Parsons og M. W. Martin presenterer syv kategorier av retoriske øvelser basert på Aelius Theons' progymnasmata.<sup>172</sup> I det følgende gis en kort beskrivelse av disse<sup>173</sup>, sammen med eksempler fra Det nye testamente.<sup>174</sup>

En *kreia* kan beskrives som en slående setning eller maksime, ofte illustrert med en anekdote (avsnitt 2.3). Den knyttes som regel til en bestemt person, en gruppe personer eller til en representant for en slik gruppe. Annerledes er det med maksimen, som mer uttrykker en allmenn kjensgjerning og derfor ikke trenger å knyttes til noen bestemte personer eller grupper av personer.

I Det nye testamente er *kreia* for det meste benyttet i evangeliene, men det finnes også eksempler fra brevene. Et eksempel er Paulus' utsagn om misbruk av nattverdsmåltidet og konsekvensene dette har hatt for den korintiske menigheten:

*«For den som spiser og drikker uten å tenke på at det er Herrens kropp, spiser og drikker seg selv til døms. Derfor er det mange svake og skrøpelige hos dere, og noen er sovnet inn.»* (1 Kor 11:29-30).

Kreiaen har her formen av en *elliptisk entymem*, det vil si som en ufullstendig, retorisk syllogisme<sup>175</sup>. Det som først og fremst identifiserer den som en *kreia* er utsagnet i vers 29, som i den aktuelle sammenhengen har preg av en maksime. For å kunne konkludere som i vers 30, kreves flere premisser enn de som er gitt.

En lang rekke utsagn i 1 Kor har preg av å være maksimer eller slagord.<sup>176</sup>, særlig i kapitlene 6, 8 og 10. Et eksempel er utsagnet *«Jeg har lov til alt»*, som Paulus siterer før han setter det i sammenheng: *«Jeg har lov til alt, men ikke alt tjener til det gode. Jeg har lov til alt, men jeg*

---

<sup>171</sup> Ibid., s. 4.

<sup>172</sup> Ibid.

<sup>173</sup> Merk at noen av øvelsene er omtalt også under Antikkens retorikk (kapittel 2), se henvisningene i teksten.

<sup>174</sup> Eksempelene er basert på skrifthenvisninger i *ibid.*

<sup>175</sup> En rekonstruksjon av argumentet vil kunne vise hvilke premisser som mangler, men i motsetning til formelle syllogismer vil konklusjonen ikke være logisk bindende.

<sup>176</sup> Sandnes, 2009, s. 252, nevner som eksempler 6:12; 7:1, 15; 8:1, 4; 10:23, 31; 13:7; 14:33.

*skal ikke la noe få makt over meg.»* (6:12). Slagordet får på den måten en sentral plass i argumentasjonen for å velge det som er til fordel for fellesskapet. Også i fortsettelsen av det samme avsnittet synes Paulus å spille på korinternes slagord, som når han konstaterer at «*Maten er til for magen, og magen for maten*» (6:13a+b), og dermed knytter argumentasjonen til *mage-toposet*.<sup>177</sup> K. O. Sandnes påpeker at slike forekomster av maksimer med ukjent opphav er en av flere indikasjoner på Paulus' kjennskap til gresk utdanning.<sup>178</sup>

En *fabel* er en kort allegorisk historie som gir en leksjon eller moral, ofte med dyr i rollene (avsnitt 2.4). Bruken av fabler i Det nye testamente er først og fremst representert ved Jesu liknelser. Selv om disse gjerne assosieres med hebraiske og rabbiniske parabler, kan fabelsjangeren betraktes som del av en tradisjon med både gresk og semittisk opprinnelse, eller endog som en gresk-semittisk sjanger – *den antikke middelhavsfabelen*.<sup>179</sup> Se avsnitt 2.4 for en nærmere diskusjon rundt fabelen som retorisk virkemiddel og eksempler på bruk i Det nye testamente.

Et *narrativ* kan beskrives som historie fortalt i den hensikt å påvirke. Antikkens retorikere identifiserte en rekke former for narrativ utover den ordinære talen. Paulus brukte selv narrativet som retorisk virkemiddel, noe både Apostlenes gjerninger og brevene vitner om. I Apostlenes gjerninger gjengis hvordan Paulus utformet sin forsvarstale som et narrativ der han blant annet fortalte om synene han hadde hatt av Jesus på veien til Damaskus og senere igjen i Jerusalem (Apg 22:6-21). Hensikten med historiefortellingen var i dette tilfellet å overbevise folket om sin uskyld i anklagene om oppvigleri og profanering av templet. I brevene er det beste eksemplet på narrativ Paulus' selvbiografiske fortelling i de to første kapitlene av Galaterbrevet. Hensikten må her forstås på bakgrunn av krisen mellom Paulus og de galatiske menighetene, knyttet til det Paulus betraktet som et brudd med enigheten som var oppnådd på apostelmøtet i Jerusalem. Både i Apostlenes gjerninger og i Galaterbrevet bruker Paulus dermed narrativet med et apologisk siktemål.

---

<sup>177</sup> Sandnes, 2002, s. 181-216, viser hvordan et slikt topos kan brukes som en innfallsvinkel til lesingen av 1. Kor, blant til annet funksjonen bildet av atleten (9:24-27) har som en overgang og forberedelse til advarselen mot avgudsdyrkelse (10:1-21).

<sup>178</sup> Ibid.

<sup>179</sup> Parsons and Martin, 2018, s. 62.

En *ekfrase* kan beskrives som en anskueliggjøring gjennom en levende, verbal beskrivelse. Beskrivelsen kunne gjelde både personer, steder og hendelser. Slike beskrivelser finnes det mange av i evangeliene, eksempelvis personer som helbredes, Jesu dåp eller forklarelsen på berget. I brevene er Paulus' beskrivelse av Jesu korsfestelse signifikant, ikke minst fordi beskrivelsen i seg selv understreker ekfrasens betydning. Når Paulus minner galaterne om at de «*har fått Jesus Kristus malt for øynene som den korsfestede*» (Gal 3:1b), vitner det om at en levende beskrivelse av korsfestelsen har vært en viktig del av forkynnelsen. Slik sett er det naturlig å anta at ekfrasen har vært en viktig del av de retoriske virkemidlene Paulus har benyttet, formodentlig enda mer i den vanlige forkynnelsen enn i brevene.

*Personifisering* (*speech-in-character*<sup>180</sup>) innebærer imitasjon av en annen person eller en karaktertype som tillegges ord som passer til vedkommende og som er relevante for det aktuelle temaet. Ordene legges så å si i munnen på vedkommende, og det er som regel underordnet om denne noen gang faktisk har uttalt dem. Igjen er evangeliene rike på eksempler, spesielt i liknelsene der karakterens egne ord er avgjørende for poenget. Et godt eksempel på dette er liknelsen om den rike bonden (Luk 12:16-21), der det er gjengivelsen av bondens egne, selvsikre refleksjoner som bærer fortellingen.

Også i brevene finnes flere eksempler på bruk av personifisering som retorisk virkemiddel, som når Paulus minner tessalonikerne på viktigheten av å være forberedt på Herrens dag: «*Når de sier: «Fred og ingen fare», da kommer plutselig undergangen over dem*» (1 Tess 5:3a).<sup>181</sup> På liknende måte som i liknelsen om den rike bonden, ligger noe av den retoriske effekten nettopp i at det er en anonym karaktertype som tillegges ordene. Gjennom ikke å spesifisere personen, tvinges tilhørerne til å ransake seg selv om kanskje de kunne sagt de samme ordene. Fortellingen distanseres tilstrekkelig til at tilhørerne ikke konfronteres direkte, men ikke mer enn at de likevel vil kunne oppfatte utfordringen og innse at de må ta stilling til den.

En variant av personifisering er når taleren eller forfatteren går inn i en annen rolle, gjerne i en form for diatribe. S. Byrskog<sup>182</sup> påpeker hvordan dette bidrar til å forklare hensikten med jeg-

---

<sup>180</sup> Ibid., s. 141.

<sup>181</sup> I og med profetiske advarsler i Det gamle testamente om falsk fred (se spesielt Jer 6:14), er det en mulighet for at ordene her legges i munnen på falske profeter. En annen teori er at Paulus her henspiller på slagord fra romersk propaganda, se diskusjonen og aktuelle referanser i Parsons and Martin, 2018, s. 162.

<sup>182</sup> Byrskog, 2015, s. 280-281.

personen i Rom 7:7-25. Bruken av et slikt virkemiddel er helt i tråd med Quintilian, som betraktet det som følelsesmessig mer effektivt når forfatteren talte i en annen rolle enn i egenskap av seg selv.<sup>183</sup>

En *lovtale* (ἐγκώμιον), og dens variant knyttet til selvros (περιαυτολογία), kan beskrives som en lovprisning av en person eller en ting, og er dermed relatert til den epideistiske retorikken (avsnitt 2.7). Lovtalen var typisk strukturert rundt en rekke topoi, knyttet til aspekter som herkomst, utdanning, vennskap, rykte, osv. De ulike manualene for progymnasmata førte opp lister over hvilke topoi som kunne brukes<sup>184</sup>. Paulus selv bruker dette flere steder i sin egenpresentasjon (Fil 3:3-11; Gal 1:13-2:14, jf. Apg 22:3-21 og 26:4-5). Eksempelvis bruker han i sin tale til folket i Apg 22 mange topoi som var vanlige i en lovtale, her illustrert med innledningen gjengitt i vers 3-4:

- *Etnisitet*: «Jeg er jøde,»
- *By*: «født i Tarsos»
- *Hjemland*: «i Kilikia,»
- *Oppvekst*: «men oppvokst her i byen.»
- *Opplæring*: «Ved Gamaliels føtter har jeg fått grundig opplæring i fedrenes lov,»
- *Dyd*: «og jeg har vært like brennende for Guds sak»
- *Sammenlikning*: «som dere alle er i dag.»

Det fremste eksemplet i brevene på en lovtale for en ting, er uten tvil Paulus' beskrivelse av kjærlighetens vei i 1 Kor 12:31b-13:13. Eksemplet illustrerer også hvordan topoi for lovtalen for personer og ting er beslektet. Kjærligheten lovpriser både ut fra kjærlighetens egne dyder (13:3-8a) og gjennom sammenlikning med andre ting (13:1-3, 8b-9, 13). Paulus' lovtale for kjærligheten har også en tydelig funksjon i dens litterære kontekst, spesielt i hvordan den foregripes i behandlingen av spørsmålet om avgudsofferkjøtt (8:1) og peker frem mot behandlingen av spørsmålet om tungetale og profetisk tale (14:1-33). Hans beskrivelse av kjærlighetens vei illustrerer dermed også betydningen lovtalen kan ha som retorisk virkemiddel.

---

<sup>183</sup> Quintilian, *Institutio oratoria* 9.2.30.

<sup>184</sup> En rikholdig oversikt og mange eksempler fra antikkens litteratur er gitt i Parsons and Martin, 2018, s. 175-230.



Den er ikke skrevet som et utslag av en forbigående eufori, men med en klar hensikt knyttet til problemstillingene han tar opp i 1 Kor.

Den siste av de syv retoriske øvelsene som tas med her, er såkalt *synkrisis*, som er sammenlikning eller kontrast, gjerne gjennom å sammenstille det bedre og det verre. Praktiseringen av *synkrisis* i det gresk-romerske samfunnet hadde et viktig grunnlag i den klassiske litteraturen, ikke minst slik den var brukt av Homer. Den ble dermed en del av «barnelærdommen» gjennom primærskolens øvelser i lesing og resitering av tekstavsnitt fra Homers bøker. Dette var derfor vel innarbeidet på nytestamentlig tid, hvilket også reflekteres i hvordan *synkrisis* brukes i de nytestamentlige skriftene, etter liknende konvensjoner som i den gresk-romerske verden ellers.

Bruken av *synkrisis* i Det nye testamente er først og fremst assosiert med brevene. Paulus synes å ha vært meget fortrolig med disse konvensjonene, noe ikke minst de to brevene til menigheten i Korint vitner om. Et eksempel på dette er sammenlikningen i 1 Kor 15:45-49 mellom den nye og gamle Adam. Eksemplet viser hvordan han kunne bruke denne sammenlikningen som et argument for uforgjengeligheten av oppstandelseslegemet. Slik det åndelige er større enn det sjelelige, og det himmelske større enn det jordiske, må det *«forgjengelige [] bli kledd i uforgjengelighet, og det dødelige [] i udødelighet»* (15:53).

I dette kapitlet er noen aspekter ved Paulus' bruk av retorikk blitt diskutert. I de neste to kapitlene vil disse bli illustrert og supplert med eksempler og aspekter fra argumentasjonen i 1 Kor generelt og kapittel 9 spesielt.

## 4 Paulus' argumentasjon i 1 Korinterbrev

I forrige kapittel ble det diskutert hvordan Paulus' brev kan brukes som basis for en analyse av hvilke former for argumentasjon og retoriske virkemidler Paulus benytter. I dette kapitlet følges dette opp gjennom en mer inngående analyse av hvordan Paulus argumenterer i 1 Korinterbrev, både med hensyn til retoriske virkemidler og teologiske aspekter.

Kapitlet gir først en innledning til det religiøse livet i byen Korint, med de spørsmålene dette reiste med hensyn til kjøtt fra ofringene i templet og deltakelse i offermåltider (avsnitt 4.1). Med dette som bakgrunn gis en diskusjon rundt betydningen enhetstanken har for forståelsen av Paulus' argumentasjon i 1 Korinterbrev (avsnitt 4.2). Kapitlet går deretter inn på en rekke

aspekter ved Paulus' argumentasjon i brevet, herunder typiske argumentstrukturer Paulus benytter (avsnitt 4.3), hans utstrakte bruk av retoriske spørsmål (avsnitt 4.4) og ulike retoriske talemåter (avsnitt 4.5), hvordan han underbygger argumentasjonen ved hjelp av metaforer og analogier (avsnitt 4.6), og hans appellering til logikk (avsnitt 4.7). Kapitlet avsluttes med en diskusjon rundt teologiske aspekter ved argumentasjonen, knyttet til bruken av overleveringer fra Jesu undervisning og korsfestelse (avsnitt 4.8), korsets betydning for Kristusetterfølgelsen (avsnitt 4.9), Den hellige ånd som grunnlag for enhet (avsnitt 4.10), og det overordnede eskatologiske perspektivet (avsnitt 4.114.8).

#### *4.1 Korints religiøse liv*

Den gresk-romerske verden var på nytestamentlig tid alt annet enn sekulær. Tanken om religionen som noe som tilhører den private sfæren ville vært fremmed for datidens mennesker. «Religion var plantet i alle aspekter av samfunnet, og omfattet slike ting som økonomi, politikk, rettsvesen, krigføring, og offentlige festligheter, så vel som alt man gjorde i privatlivet».<sup>185</sup> Når Paulus skrev sine brev til menigheten til Korint, så vel som til menigheter andre steder, var det til mennesker som levde i et samfunn preget av troen på det guddommelige. Dette reflekteres både i brevene og i det som fortelles om Paulus i Apostlenes gjerninger, ikke minst om hans møte med Athens borgere på Areopagus. Paulus' retoriske strategi er her å ta utgangspunkt i den gudstro de allerede hadde. Med henvisning til den de omtalte som «en ukjent Gud», viste han hvordan Gud hadde åpenbart seg gjennom Israels historie og Jesus Kristus.

I den gresk-romerske verden hadde templet stor betydning som fysisk uttrykk for religion. På Paulus' tid var markedsområdet i Korint omkranset av templer for forskjellige guder og ulike former for kultus<sup>186</sup>. Blant de ulike funksjonene templene hadde var tilretteleggelsen for ofringer, fester og annen rituell praksis. Selve offeralterne stod som regel utenfor templet, hvilket utover rent praktiske årsaker også synliggjorde ofringene for byens innbyggere. Offerkjøttet ble dels brent som ofringer til guden og dels distribuert blant de som deltok i ofringsritualet eller solgt på torget. Det var derfor vel kjent at kjøtt som var kjøpt inn kunne komme fra disse ofringene, og siden dette ikke ble betraktet som noe problem, må man gå ut fra at det heller ikke ble gjort noe poeng av hva som var offerkjøtt og ikke – dersom det da i det

---

<sup>185</sup> Maier, 2018, s. 30.

<sup>186</sup> Green and McDonald, 2013, s. 111.

hele tatt var praktisk mulig å skille på dette. For de kristne korinterne hadde det derfor stor praktisk betydning at alt kjøtt som ble solgt på torget kunne spises med god samvittighet, uten at man først måtte spørre hva det var (1 Kor 10:25).

Avgudsofferet ble gjort for å vinne gudenes beskyttelse, oppfylle løfter, sikre fortsatt velstand, gi takksigelse, eller for å vinne tilbake gudenes gunst etter et nederlag.<sup>187</sup> Offermåltidet forutsatte at man trodde at den gud man tilbad selv var til stede ved måltidet. Deltakelse i et slikt måltid innebar således uvilkårlig en tilslutning til dette, hvilket antakelig også er bakgrunnen for Paulus' klare advarsler mot dette. Avgudsdyrkelsen lå imidlertid i selve offermåltidet, og ikke avgudsofferkjøttet som sådan. Kjøttet som ble ofret i disse måltidene var fortsatt bare kjøtt etter disse måltidene. Det å spise dette kjøttet ga isolert sett ingen tilknytning til offermåltidet det kom fra. Gudens tilstedeværelse var knyttet til selve fellesskapet rundt offermåltidet og ikke til kjøttet som sådan.

Offermåltidene hadde også en sosial funksjon ved at den vedlikeholdt sosiale hierarkier og relasjoner. For mange personer som i utgangspunktet hadde en høy sosial status i det gresk-romerske samfunnet, vil spørsmålet om fortsatt deltakelse i måltidene naturlig nok ha vært en reell problemstilling. For å opprettholde sin sosiale status ble det antakelig forventet at de fortsatt deltok, og kanskje har de selv også ønsket det – vel vitende om betydningen av det sosiale aspektet. Med tanke på den religiøse pluralismen i det gresk-romerske samfunnet, der nye eller flere guder vanligvis ikke var noe problem, kan det heller ikke forventes at deres gamle sosiale nettverk helt forstod problemet.

Problemstillingen rundt deltakelse i offermåltider var bare en av flere utfordringer menighetene i det gresk-romerske samfunnet måtte ta stilling til. Med deres nye tro ville de, i likhet med de jødiske menighetene, raskt komme på kollisjonskurs med samfunnet rundt dem. Avgudsdyrkelsen var naturligvis et viktig element i dette, enten det gjaldt deltakelse i offermåltider, festivaler, feiringer eller keiserdyrkelse. Utfordringene gjaldt ikke bare relasjonene med omverdenen, men også mellom ektefeller og familiemedlemmer for øvrig. Dette gjaldt ikke minst kvinner i menigheten som hadde ektemenn som fortsatt holdt fast på

---

<sup>187</sup> Maier, 2018, s. 50.

den hedenske gudsyndelsen, herunder de ritualer som fant sted i hjemmet og forutsatte hustruens deltakelse.

## 4.2 Appelleringen til enhet

En forutsetning for at bysamfunnene i den gresk-romerske verden skulle forbli sterke var at de fant frem til faktorer som kunne samle dem, på tvers av interne forskjeller og konkurranseforhold. En viktig del av retorikken fra byenes lederskap var derfor å appellere til enhet, basert på felles verdier. Selv om denne retorikken tilhørte den politiske sfæren, finnes noe av det samme i Paulus' retorikk. Dette er spesielt tydelig i formaningene til den korintiske menigheten om å være enige, unngå splittelse, og stå sammen i syn og tanke (1 Kor 1:10).

En indikasjon på relevansen av bysamfunnets enhetstanke i lesingen av Paulus' brev er bruken av ἐκκλησία i hilsningene til menigheten i Korint (1 Kor 1:2; 2 Kor 1:1), et begrep som er hentet direkte ut fra bysamfunnenes politiske sfære. Begrepet understreker menighetsmedlemmenes status som borgere i et nytt rike, der enhetstanken får et nytt innhold og en forankring og begrunnelse i evangeliet selv. Med dette følger også en reversering av forventningene knyttet til den enkeltes status, der Paulus snur normene fra det gresk-romerske samfunnet på hodet gjennom å løfte frem de svake lemmene på legemet (1 Kor 12:22-24).

M. M. Mitchell har gjennom sin kommentar til 1 Kor argumentert for at brevet bør leses som en lengre appell for enhet<sup>188</sup>. En slik appell vil ha vært i samsvar med antikkens vektlegging av politisk enhet, hvilket preget mye av den antikke retorikken. Paulus' argumentasjon karakteriseres av mye av den samme terminologien som ellers assosieres med politisk retorikk, sentrert rundt appelleringen til å søke det som er godt for fellesskapet framfor egen nytte. Hos Paulus blir frelsen det høyeste gode, som også angår håpet om å vinne de som står utenfor (1 Kor 14:20-25).<sup>189</sup>

Et viktig element i en slik appell vil ha vært hvilket mål (τέλος) som gir retning for tilhørernes handlinger. Mitchell peker på at Paulus' argumentasjon i 1 Kor er i tråd med Aristoteles' anbefaling om enten å knytte argumentene til dette målet, eller modifisere denne.<sup>190</sup> Paulus

---

<sup>188</sup> Mitchell, 1993, s. 1,19.

<sup>189</sup> Sandnes, 2011, s. 129.

<sup>190</sup> Mitchell, 1993, s. 37.

velger det siste når han redefinerer korinternes antatte mål fra selv-interesse til det som er til deres felles beste. Dette kommer spesielt tydelig til uttrykk gjennom bruken av πρὸς τὸ συμφέρον i beskrivelsen av nådegavene i 1 Kor 12:7: «*Hos hver enkelt gir Ånden seg til kjenne slik at det tjener til det gode*» (ἐκάστῳ δὲ δίδεται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον). Med et slikt perspektiv, vil det være naturlig å betrakte de ulike delene av brevet som deler av argumentasjonen. Selv om disse delene berører ulike temaer, vil de også ha som funksjon å understøtte brevet overordnede argument. En analyse av brevet vil derfor spørre hvordan hver enkelt del tjener en slik hensikt.

Måten det enkelte brev innledes på, etter de første hilsningsordene, vil generelt være en viktig nøkkel til forståelsen av brevet som helhet (se avsnitt 3.1). En sammenlikning mellom de ulike brevene viser gjennom sine små variasjoner noe av det som synes å oppta Paulus<sup>191</sup>. I dette brevet antyder han i sin hilsen til korinterne, «*dere som er helliget i Kristus Jesus og kalt til å være hellige sammen med alle som hver på sitt sted påkaller vår Herre Jesu Kristi navn*» (1:2b), at han er opptatt av enhet – i første rekke innad i den korintiske menigheten.

En enda tydeligere indikasjon på at enhet står sentralt i brevet kommer på første anslag etter den innledende takksigelsen: «*Jeg formaner dere, søsken, ved vår Herre Jesu Kristi navn, at dere må være enige. La det ikke være splittelse blant dere, men stå sammen i syn og tanke.*» (1:10). Alt som deretter følger, må ifølge R. B. Hays forstås som en utbrodering av denne appellen<sup>192</sup>. Det dannes i så fall tidlig i brevet et bilde av et samfunn preget av splittelser (σχίσματα), i kontrast med hvordan situasjonen var da han reiste fra dem. Det betyr ikke nødvendigvis at de dannet konkurrerende partier, men at de internt hadde begynt å markere meningsforskjeller<sup>193</sup>.

Paulus' behandling av problemet rundt misbruk av Herrens måltid betraktes gjerne som en indikasjon på at noen av spenningene i den korintiske menigheten var mellom velstående og fattige<sup>194</sup>. Hans formaninger knyttet til feiringen av nattverden viser hvordan enheten mellom korinterne hadde både en sosial og teologisk dimensjon, som samtidig ikke kunne skilles fra

---

<sup>191</sup> Garland, 2003, s. 24.

<sup>192</sup> Hays, 2011, s. 21.

<sup>193</sup> Ibid., s. 22.

<sup>194</sup> Fee, 2014, s. 4.

hverandre. De troende kunne ikke hevde at de æret Herren og hans død i nattverden dersom de på samme tid opptrådte diskriminerende overfor hverandre<sup>195</sup>. Slik Kristus ga seg selv i kjærlighet, må de troende agere overfor hverandre. I dette ligger også nødvendigheten av å prøve seg selv, ikke om de er verdige til å motta brødet og vinen, men om de behandler hverandre slik det er verdig Kristi etterfølgere.

Det er omdiskutert blant bibelforskere i hvilken grad det faktisk var splittelser i den korintiske menigheten, og dermed hvorvidt 1 Kor skal forstås som en respons på dette. I henhold til G. D. Fee, er den historiske situasjonen i Korint først og fremst en konflikt mellom menigheten og dens grunnlegger<sup>196</sup>. Det betyr ifølge Fee ikke at menigheten var uten interne stridigheter, som en rekke skriftavsnitt indikerer (1:10-12; 3:4-5; 11:18-19), men at splittelsen først og fremst var mellom Paulus og noen i menigheten som ledet dem inn i «anti-Paulinske» måter å se ting på. Ettersom Fee legger en slik forståelse til grunn, vil også forståelsen av Paulus' argumentasjon i brevet som sådan bli annerledes enn hos Mitchell.

Dersom Fees forståelse skulle bli lagt til grunn for herværende oppgave, ville enkelte deler av Paulus' argumentasjon måtte betraktes annerledes. Dette skyldes ikke minst en annen forståelse av hva Paulus ønsker å oppnå, og dermed også av hvilke retoriske strategier han benytter (se avsnitt 3.1). Videre ville hans apostelskap fått endret rollen i argumentasjonen fra å være premiss til å være en konklusjon. Ettersom argumentasjonen dermed stokkes om, og de ulike elementene i den får nye roller, vil dette nødvendigvis også påvirke forståelsen og analysen av argumentasjonen.

Selv om betydningen av enhet kanskje er det viktigste nøkkelen til forståelsen av 1 Kor, er det viktig å påpeke at det også finnes andre innfallsvinkler. Disse er ikke nødvendigvis i konflikt med hverandre, men representerer i det minste en forskjell i tilnærmingen til spørsmålet om hva som faktisk var problemene i den korintiske menigheten. En forklaring som har relativt bred støtte, er at problemene Paulus adresserer reflekterer infiltreringen av korintiske sosiale verdier<sup>197</sup>. Allerede i brevets åpningsvers, minner han korinterne om at de «*er helliget i Kristus Jesus og kalt til å være hellige*» (1 Kor 1:2). Når han kommer inn på de konkrete problemene,

---

<sup>195</sup> Schreiner, 2018, s. 249.

<sup>196</sup> Fee, 2014, s. 6.

<sup>197</sup> Ibid., s. 4.

blir det tydelig at måten korinterne agerte på, minnet mer om byen de bodde i enn deres tilhørighet som kristne<sup>198</sup>.

To eksponenter for dette synet er R. E. Ciampa og B. S. Rosner, som hevder brevet kan oppsummeres som Paulus' forsøk på å frigjøre de korintiske kristne fra syndene knyttet til tre spesifikke problemområder – seksuell umoral, avgudsdyrkelse og grådighet. De viser i den forbindelse til Paulus' ord i 1 Kor 5:9-10: «*Jeg skrev i brevet til dere at dere ikke skal ha noe å gjøre med folk som lever i hor. Jeg mente ikke alle i denne verden som driver hor eller er grådige, eller er ransmenn og avgudsdyrkere. Da måtte dere jo gå ut av verden.*» I henhold til Ciampa og Rosner gir dette støtte til å hevde at dette var hovedhensikten også med Paulus' tidligere brev, og at Paulus i 1 Kor presiserer at hans bekymring gjelder nærværet av disse syndene innenfor den korintiske menigheten.

En mulig inndeling av 1 Kor gir som hovedtemaer visdom (1:10-4:17), seksualitet (4:18-7:40), avgudsdyrkelse (8:1-11:1), tilbedelse (11:2-14:40) og oppstandelse (15:1-58). Det som umiddelbart kan virke som relativt isolerte problemstillinger, tegner et mønster som kan gjenfinnes i andre av Paulus' brev<sup>199</sup>. Eksempelvis knytter Rom 1:21-28 seksuell umoral og avgudsdyrkelse til mangelen på visdom og lovprisning av Gud. På liknende måte minner Paulus menigheten i Tessalonika om hvordan de «*vendte om til Gud fra avgudene for å tjene den levende og sanne Gud og vente på hans Sønn fra himmelen, han som Gud reiste opp fra de døde, Jesus som redder oss fra vreden som kommer*» (1 Tess 1:9-10). Samtidig er viktigheten av enhet tydelig også i slike sammenhenger, spesielt når Paulus ber de kristne i Roma om å vise enighet og samstemthet i håpet de var kalt til (Rom 15:4-13). Gjentakelsen av det tematiske mønsteret kan således bidra til forståelsen av Paulus' argumentasjon i 1 Korinterbrev så vel som i andre brev.

Mens lesingen av 1 Korinterbrev som argument kan knyttes til spørsmålet om enhet, vil delargumentene kunne knyttes mer spesifikt til bestemte aspekter som går igjen som sentrale i brevet. I kapittel 9 er dette spesielt tydelig i relasjonen mellom argumentasjonen rundt Paulus' rettigheter som apostel, og hans avståelse fra disse, og argumentasjonen for det han definerer

---

<sup>198</sup> Ciampa and Rosner, 2010, s. 6.

<sup>199</sup> Ciampa and Rosner, 2010, s. 25.

som svakhet. Videre er det et typisk trekk ved Paulus' argumentasjon hvordan han knytter etiske anliggender til teologi. Her er både Kristi eksempel (1 Kor 11:1) og det paradoksale i forkynnelsen av Kristus korsfestet (1 Kor 1:22-25) viktige elementer. Korset har snudd verdens verdier opp ned og utgjør derfor en viktig referanseramme for argumentasjonen rundt svakhet. Visdommen definert av Kristus og hans kors er en vesentlig del av Paulus' argumentasjon allerede tidlig i 1 Korinterbrev, og vil være et premiss også for argumentasjonen ellers i brevet.

Et nøkkelord for Paulus' deliberative retorikk overfor korinterne er *solidaritet*. Det er gjennom solidaritet, drevet frem av Kristi kjærlighet, at enheten kan sikres. Denne solidariteten med hele menigheten får sitt kanskje tydeligste uttrykk i bildet Paulus bruker senere i brevet av menigheten som ett legeme: «*For om ett lem lider, lider alle de andre med. Og om ett lem blir hedret, gleder alle de andre seg*» (1 Kor 12:26). Å lide eller glede seg med de andre er uttrykk for en innstilling der kjærligheten til Gud og hverandre får bestemme hvordan man bruker sin frihet. Dette står i kontrast til advarslene Paulus gir i kapitlene 8 til 14 mot å bli selv-sentrerte i sin adferd og trosutøvelse.

### 4.3 Argumentstrukturer

Et av verktøyene for å forstå hvordan Paulus argumenterer er en analyse av selve argumentasjonsstrukturen. I det følgende gis noen eksempler på hvordan han strukturerer argumentasjonen i 1 Korinterbrev.

Paulus' argumentasjon i 1 Korinterbrev følger til dels lange linjer, både argumentasjonen i brevet sett under ett, og argumentasjonen avgrenset til bestemte temaer. Et eksempel på dette er behandlingen av problematikken rundt splittelse over ledere. Argumentasjonen strekker seg over brevets fire første kapitler. Det overordnede argumentet kan imidlertid også deles inn i en rekke kortere argumenter, eksempelvis rundt Åndens åpenbaring av Guds visdom (2:6-16).

Paulus' argumentasjon har mange steder form av kiasmer, eksempelvis i behandlingen av problemet rundt misbruk av Herrens måltid (11:17-34). Kiasmen består i dette tilfellet av følgende fire deler:



- Beskrivelse av problemet: De rike misbruker de fattige<sup>200</sup> (17-22).
  - Repetisjon av tradisjonen knyttet til innstiftelsen av nattverden (23-26).
  - Advarsel mot å innta nattverden på urett vis (27-32).
- Responsen på problemet: Vente på hverandre (33-34).

Kiasmen omtales gjerne som en ABB'A'-struktur. Gjennom å karakterisere argumentasjonsstrukturen på denne måten, kan ulike argumenter til en viss grad klassifiseres og sammenliknes syntaktisk.

Paulus organiserer ofte argumentasjonen gjennom bruken av paralleller, og da gjerne i form av kiasmer. Et godt eksempel på dette er ABA'-strukturen i 1 Kor 12-14, der lovtalen til kjærligheten kommer mellom generelle refleksjoner rundt de åndelige gavene og en nærmere behandling av profetisk tale og tungetale. Parallelliteten mellom kapittel 12 og 14 reflekteres både i vokabular og innhold, som igjen skiller seg fra kapittel 13. Samme struktur finnes i en rekke av Paulus' formaninger, der A og A' utgjør selve formaningen og B en begrunnelse.

Fordi Paulus bruker parallelliteter på flere nivåer i sine brev, kan ABA'-strukturen i 1 Kor 12-14 passende beskrives som en *makroparallell*.<sup>201</sup> En parallell over et mindre avsnitt, som spenner kun over ett kapittel eller mindre, kan tilsvarende beskrives som en *mikroparallell*. Det vil kunne finnes flere slike mikroparalleller innenfor en makroparallell, hvilket kanskje var enda tydeligere for de som den gang fikk brevet opplest. I en tid da verken paragrafer eller avsnitt ble brukt for å antyde hvordan teksten var oppbygd, ville repetisjoner i selve vokabularet kunne gi en pekepinn på flyten i argumentasjonen.

Et eksempel på en slik mikroparallell er 1 Kor 12:4-30, som i likhet med makroparallellen den er en del av følger en ABA'-struktur. I dette tilfellet er det sammenlikningen med legemet, som en enhet bygd opp av mange deler, som begrunner betydningen av de åndelige gavenes mangfoldighet.

---

<sup>200</sup> Bruken av «rike» og «fattige» om de korintiske kristne bør brukes med forsiktighet, da forskjellene ikke nødvendigvis reflekterte permanente forskjeller i samfunnsklasser, se Fee, 2014, s. 588n9. Thiselton, 2000, s. 588, bruker «haves and have-nots» som et alternativ.

<sup>201</sup> Aletti, 2014, s. 232.

Parallele utsagn kan også flettes i hverandre og dermed danne det som dermed kan kalles en ABA'B'-struktur. Et eksempel på dette er 5:12-13, der han skiller mellom det å dømme dem som henholdsvis er utenfor (A) og innenfor (B) menigheten, med både retoriske spørsmål og hans egen respons på disse: «*Hva har jeg med å dømme dem som står utenfor? Er det ikke dem som er innenfor, dere skal dømme? Dem som står utenfor, skal Gud dømme. Få da den onde bort fra dere!*»

En annen form for parallellitet Paulus benytter er såkalte *partisjoner*, bestående av korte innledende setninger fulgt av de respektive tematiske behandlingene. Et godt eksempel på dette er organiseringen av 1 Kor 9. I første vers stilles to spørsmål som introduserer temaene som behandles videre i kapitlet: «*Er jeg ikke fri? Er jeg ikke apostel?*» Paulus følger opp det andre spørsmålet direkte (1b-18), mens det første spørsmålet annonserer temaet som behandles i den resterende delen av kapitlet. I begge tilfeller tar han utgangspunkt i spørsmålet, men snur på det, hvilket i effekt gir to sammenliknbare argumenter som kan parafraseres som følger:<sup>202</sup>

- *Selv om jeg er en apostel, gjør jeg ikke bruk av apostlenes rettigheter.*
- *Selv om jeg er fri fra alle, har jeg gjort meg selv til en tjener for alle.*

Paulus' argumentasjon i kapittel 9 får dermed en abBA-struktur, og følgelig en form for kiasme.

Et strukturelt grep Paulus benytter er å presentere et negativt argument etterfulgt av et positivt. Dette kjennetegner blant annet argumentasjonen i kapittel 15 rundt oppstandelsen. Etter å ha innledet argumentasjonen med å minne om den sentrale plassen Kristi oppstandelse har i evangeliet (15:1-11), gir Paulus først et negativt argument knyttet til konsekvensene av å benekte de dødes oppstandelse (15:12-19), og følger opp dette med å beskrive konsekvensene Kristi oppstandelse har for oppstandelsens realitet (15:20-28)<sup>203</sup>. Paulus' negative argument har likhetstrekk med argumentasjonsformen *reductio ad absurdum*,<sup>204</sup> i dette tilfelle i måten han beskriver hvordan de dramatiske konsekvensene av et slikt syn gjør et slikt standpunkt uholdbart.

---

<sup>202</sup> Ibid., s. 234.

<sup>203</sup> Ciampa and Rosner, 2010, s. 741, 753.

<sup>204</sup> Innebærer å motbevise et utsagn gjennom å utlede konklusjoner som enten er selvmotsigende eller i konflikt med anerkjente fakta, se Lanham, 1991, s. 130.

Paulus refererer flere steder til brevet han har mottatt fra den korintiske menigheten og argumentene de der fremfører. Det å gå inn på disse argumentene kan i seg selv betraktes som et retorisk grep. Dette blir spesielt tydelig i måten han modifiserer korinternes argumenter i lys av realitetene han har argumentert for. Denne «realitetsorienteringen» kan minne om hvordan den klassiske filosofien og deler av den klassiske litteraturen tilbake til Homer vektla at sannhet (ἀλήθεια) ble etablert gjennom å vise korrespondanse til virkeligheten (ἔτυμα), se kapittel 2. Et eksempel på dette er Paulus' advarsel gjennom analogien til Israel i ørkenen, der han setter enkelte av korinternes argumenter om å kunne delta i måltidene opp mot det han i det foregående har demonstrert, nemlig at Israels offermåltider og nattverdsmåltidet rent faktisk har religiøs betydning (se avsnitt 4.6). Argumentene fra korinternes side (*de sterke*) kan i denne sammenheng antas å ha vært motivert ut fra den sosiale betydningen deltakelse i slike måltider hadde i det gresk-romerske samfunnet (se avsnitt 4.1).

Paulus bruker noen ganger retoriske spørsmål for å avslutte argumentasjonen, gjerne gjennom å knytte forbindelsen med innledningen og dermed danne en full sirkel. Et godt eksempel på dette er nettopp argumentasjonen rundt analogien med Israel i ørkenen (10:1-22), der Paulus avslutter med å spørre «*Eller våger vi å utfordre Herren til harme? Er vi sterkere enn han?*», hvilket hentyder til at det nettopp var det Israel gjorde i ørkenen, og som nå også korinterne står i fare for å gjøre. Korinterne argumenterte for sin rett til å delta på hedenske banketter, og forsøkte også å «bygge opp»<sup>205</sup> andre til å gjøre det samme<sup>206</sup>. Men også for Paulus kunne det her tydeligvis være gråsoner, hvilket gjør det nødvendig å igjen løfte frem spørsmålet om hvordan korinterne bruker sin frihet og sine rettigheter (10:23-11:1).

Andre ganger avsluttes argumentasjonen med imperativer om nettopp det Paulus ønsker at korinterne skal gjøre. Et eksempel på dette er argumentasjonen rundt samvittighet og frihet, som samtidig avslutter hele den overordnede argumentasjonen rundt avgudsofferkjøtt (8:1-11:1). Formaningen er å gjøre alt til Guds ære, uansett hva det gjelder, slik at ingen har noe å utsette på dem (10:32). Den overordnede hensikten er at flest mulig skal bli frelst (10:33),

---

<sup>205</sup> Ironisk, se avsnitt 4.4.

<sup>206</sup> Fee, 2014, s. 523.

hvilket knytter den overordnede argumentasjonen direkte til Paulus' misjonsstrategi i 9:19-23.<sup>207</sup> I dette er Paulus deres forbilde, som selv har Kristus som forbilde (11:1).

I argumentasjonen rundt ulike spørsmål bruker Paulus gjerne en rekke enkeltargumenter som får funksjon av evidens. Argumentasjonen baserer seg således på at enkeltargumentene kan betraktes som sanne, tilsvarende premissene i en logisk-deduktiv bevisrekke. Grunnlaget for å akseptere dem som sanne varierer, hvilket gir opphav til flere ulike typer argumenter. Typisk benyttes flere varianter i den samme argumentasjonen, antakelig ut fra den retoriske styrken som ligger i å argumentere for det samme ut fra flere innfallsvinkler. Eksempelvis bruker Paulus argumenter fra både kultur og skam (11:5), skapelsen (11:8-9), og fra hva naturen lærer om hva som er passende (11:13-15) i sin argumentasjon om kvinnene i menigheten.

Et strukturelt grep som delvis overlapper med bruken av kiasmer, er bruk av retoriske omveier<sup>208</sup>. I stedet for å gå direkte inn i den aktuelle problematikken, beredes grunnen gjennom å trekke inn perspektiver av betydning for tilhørernes forutsetninger for å ta til seg formaningene. Det finnes en rekke slike omveier i 1 Kor, som i følgende to eksempler:

- Allerede etter de innledende hilsningsordene (1:1-9), advarer Paulus korinterne mot splittelser, og bruker deretter store deler av de innledende kapitlene (1-4) til å forsøke å bringe dem tilbake til korset og den betydning det har for deres «verdigrunnlag». Hans diagnose av den korintiske menigheten synes å være at mange av dem fortsatt sitter fast i sine gamle verdier og ikke har innsett hvordan korset snur opp ned på disse. For at korinterne skal unngå splittelser, må de innse hvordan deres identitet i Kristus gir andre perspektiver på fellesskapet.
- I spørsmålet om de åndelige gaver, synes den primære utfordringen å være korinternes overdrevne vektlegging av tungetalen, på bekostning av profetisk tale og kanskje også andre gaver. Før han går mer utførlig inn på problemstillingen rundt de to gavene (14), er det imidlertid noen andre forhold som er avgjørende for korinternes forutsetninger for å forstå hans formaninger rundt disse. De må først bringes til erkjennelse av hvilken betydning diversiteten av de åndelige gavene har for deres enhet, hvilket illustreres

---

<sup>207</sup> Sandnes, 2011.

<sup>208</sup> Aletti, 2014, s. 243.

gjennom bruken av kroppen som bilde på menigheten (12). Videre må bruken av gavene underlegges kjærligheten som motiv og ledesnor. Like viktig er imidlertid hvordan gavene brukes, nemlig i kjærlighet (13). Uten kjærlighet mister gavene sin verdi og hensikt. Først når dette er på plass, har korinterne forutsetninger for å ta imot Paulus' formaninger når det gjelder tungetalen og den profetiske talen (14).

Det kan noen ganger være vanskelig å følge logikken i Paulus' argumentasjon, noe Peter gjerne tas som vitne på (2 Pet 3:16). I mange tilfeller kan man gå ut fra at argumentasjonen var enklere å forstå for de den først og fremst adresserte, eksempelvis i analogien med Israel i ørkenen. I andre tilfeller igjen er selve argumentstrukturen for intrikat til at den enkelt lar seg følge steg for steg, slik en rendyrket etterlikning av Aristoteles' logisk-deduktive metode ville lagt opp til. I slike tilfeller vil en naturlig tilnærming til tolkningen være å sammenlikne teksten med aktuelle kandidater til argumentasjonsstruktur. Et eksempel på dette er argumentasjonen rundt samvittighet og frihet (10:23-11:1), der Paulus vektlegger vekselvis personlig frihet og omtanken for andre. I dette eksemplet er en god kandidat til argumentasjonsstruktur en kiasme på formen ABCB'A<sup>209</sup>:

A	Kriteriet: De andres beste (10:23-24).
B	Personlig frihet med hensyn til mat (10:25-27).
C	Illustrering av kriteriet (10:28-29a).
B'	Forsvar for personlig frihet (10:29b-30).
A'	Generalisering av kriteriet (10:31-11:1).

Andre ganger vanskeliggjøres logikken i argumentasjonen av eksegetiske vanskeligheter i teksten, slik tilfellet er i Paulus' argumentasjon om kvinnene i menigheten (11:2-16). Til dette bidrar usikkerheten både om meningen bak avgjørende vendinger og om hva som egentlig var vanlig praksis i den aktuelle sammenhengen. For korinterne selv var argumentasjonen formodentlig enklere å forstå, i og med at de stod midt oppe i denne sammenhengen. Utfordringene med å rekonstruere meningen forvanskes av kontrasten mot vår egen tids oppfatning av rimeligheten rundt Paulus' formaninger, i dette tilfellet knyttet til likestilling mellom menn og kvinner. Fortsatt vil en identifisering av argumentasjonsstrukturen være viktig

---

<sup>209</sup> Fee, 2014, s. 527.

for tolkningen, selv om det ikke nødvendigvis lar seg gjøre å finne en enkel struktur som favner hele argumentet<sup>210</sup>.

#### 4.4 Paulus' bruk av retoriske spørsmål

Et *retorisk spørsmål* (ῥωτήσις) kan defineres som et spørsmål som impliserer et bestemt svar, men som ikke gir et slikt svar eller leder til en forventning om at spørsmålet blir besvart.<sup>211</sup> Retoriske spørsmål inngår ofte som ledd i en argumentasjon, og særpreger også Paulus' argumentasjon i 1 Korinterbrev. Dette blir tydelig allerede tidlig i brevet, når han responderer med relativt skarpe retoriske spørsmål på rapportene han hadde fått om dette (1:13). Når spørsmålet er om Kristus selv er blitt delt, tyder det på at splittelsen var så tydelig markant at den hadde skapt en absurd og uholdbar situasjon.

En gjennomgang av brevet viser at Paulus bruker retoriske spørsmål stort sett gjennom hele hoveddelen av brevet, mellom innledningen og avslutningen. Generelt har de retoriske spørsmålene til hensikt å fremtvinge enten et positivt eller et negativt svar, som regel fordi han forventer en bekreftelse eller benektelse, eksempelvis når han spør «*Er jeg ikke apostel?*» (9:1) eller «*Skal jeg da ta Kristi lemmer og gjøre dem til en hores lemmer?*» (6:15). Spørsmålene er formulert slik at det nesten alltid er utvetydig hvorvidt det er et positivt eller negativt svar som forventes. I noen av spørsmålene forsterker Paulus retorikken ved å benytte seg av en «sjokk-taktikk»<sup>212</sup>, som i følgende eksempler:

- Om fraksjonsdannelse: «*Er da Kristus blitt delt? Var det kanskje Paulus som ble korsfestet for dere? Eller ble dere døpt til Paulus' navn?* (1:13).
- Om det uforenlige mellom å være Kristi lemmer og benytte seg av prostitusjon: «*Skal jeg da ta Kristi lemmer og gjøre dem til en hores lemmer?*» (6:15b).
- Om behovet for å vente på hverandre til nattverdsmåltidet: «*Har dere ikke hus så dere kan spise og drikke hjemme? Eller forakter dere Guds menighet og lar dem som ikke har noe, sitte med skam? Hva skal jeg si til dette? Skal jeg rose dere? Nei, slikt kan jeg ikke gi ros!*» (11:22).

---

<sup>210</sup> Se f.eks. kompleksiteten i argumentasjonsstrukturen foreslått i Fee, 2014, s. 544.

<sup>211</sup> Lanham, 1991, s. 71.

<sup>212</sup> Ciampa and Rosner, 2010, s. 82.

Mer detaljerte eksempler er gitt i diskusjonen rundt 1 Kor 9, se kapittel 5.

Ikke alle spørsmål i 1 Korinterbrev kan karakteriseres som retoriske, eksempelvis når Paulus spør «*Ble du kalt som slave?*» (7:21) eller «*hva er så min lønn?*» (9:18). Men det store bildet er likevel at han bruker spørsmålsformen som en grunnleggende tilnærming til argumentasjonen i brevet, nær sagt uansett hvilket tema han behandler.

I noen tilfeller kan det også se ut til at Paulus benytter seg av ironi, hvilket var relativt vanlig i samtidens retoriske praksis.<sup>213</sup> Et eksempel på dette er når han refererer til korinternes enhet i forbindelse med nattverden (11:18), sett i lys av hvordan det ellers i brevet kommer klart fram hvordan Paulus kritiserer dem nettopp for manglende enhet. Når han påpeker at han hører «*det er splittelse blant dere når dere kommer sammen som menighet*», er det vanskelig å overse ironien i siste del av setningen.

I andre tilfeller kan Paulus bruke positive vendinger om noe negativt, som når han spør: «*Om noen ser at du som har denne kunnskapen, ligger til bords i et avgudshus, vil ikke da samvittigheten hans, svak som den er, liksom bli oppbygd slik at han spiser offerkjøtt?*» (8:10). Her er det naturligvis det å bli oppbygd (οικοδομηθήσεται) som er den positive vendingen, hvilket nettopp derfor forsterker det negative i å forlede den svake til å handle mot sin egen samvittighet. Ordvalget er vanskelig å forstå på noen annen måte enn som ironi.

I andre tilfeller igjen, er *det* som umiddelbart kan framstå som ironisk ikke nødvendigvis slik ment fra Paulus' side, eller motsatt at ironien er mer subtil. Etter å ha lest hele brevet som helhet, kan det være vanskelig å overse den ironiske undertonen allerede i brevets innledende takksigelse<sup>214</sup>, når han påpeker at korinterne er «*blitt rike på alt, på all lære og all kunnskap*» (1:5). Andre bibelforskere vil imidlertid hevde at Paulus i dette tilfellet ikke er sarkastisk<sup>215</sup>. Det er imidlertid ingen tvil om at han faktisk bruker ironi som del av sin retorikk, i det som også for korinterne, og kanskje spesielt for dem, tidvis må ha fremstått som «bitende retorikk»<sup>216</sup>. Et eksempel på dette er når Paulus spør korinterne: «*Var det kanskje fra dere Guds*

---

<sup>213</sup> Pawlak, 2021, s. 256-9 gir en beskrivelse av hvordan ironi på nytestamentlig tid typisk ble benyttet som en form for «dispraise through fake-praise».

<sup>214</sup> Hays, 2011, s. 18.

<sup>215</sup> Garland, 2003, s. 34.

<sup>216</sup> Fee, 2014, s. 776.

*ord gikk ut? Er det bare til dere ordet er kommet?»* (14:36). Som ellers er det imidlertid nødvendig å se retorikken i sammenhengen den benyttes i. Som tidligere nevnt var ironi vanlig i samtidens retoriske praksis, hvilket dermed også kan bidra til forståelsen av Paulus' egen retoriske praksis. Hvis spørsmålet er hvordan man kommuniserte, må dette bli en del av svaret. I Paulus' brev er slike retoriske konfrontasjoner dessuten aldri uten relevans for saken<sup>217</sup>.

Enkelte av Paulus' retoriske spørsmål kan være nokså snedige, for eksempel når han spør de som fører sak mot sin bror: «*Finnes det ikke en eneste forstandig blant dere som kan ordne opp i saker mellom brødre?»* (6:5b). De som hadde størst interesse og nytte av å benytte rettsapparatet, var de som hadde den høyeste sosiale status og sannsynligvis også fremhevet sin filosofiske visdom<sup>218</sup>. At de som hevdet å være vise, ikke var forstandige nok til å ordne opp på andre måter, må formodentlig ha blitt opplevd som et temmelig knusende spørsmål av dem det gjaldt.

#### **4.5 Paulus' bruk av retoriske talemåter**

Paulus gjør bruk av flere ulike retoriske talemåter i sine brev, og synes å tilpasse disse til det han ønsker å oppnå (se avsnitt 3.1). Et par eksempler på dette er tildekking av talen og vektleggingen av Åndens overbevisning.

P. Lampe hevder at Paulus i 1 Kor 1:18-2:16 benytter den retoriske talemåten som går under navnet *schēma*<sup>219</sup>. Dette innebærer at talen tildekkes på en måte som tvinger tilhørerne til å stusse over hvordan et gitt utsagn skal forstås<sup>220</sup>. Taktikken er å erstatte det som for tilhørerne ville kunne fortone seg som en fornærmelse med en generell tanke som ikke nødvendigvis er relatert til det spesifikke problemet. To slike generelle tanker i denne sammenheng er (1) at all menneskelige visdom som er av denne verden skal forgå (1:18-25), og (2) at all kristen visdom utelukkende er Guds gave gjennom Ånden (2:6-16). I henhold til Lampe er det spesifikke problemet i dette tilfellet de korintiske partienes dyrking av apostlene og deres visdom.

---

<sup>217</sup> Ibid., s. 778.

<sup>218</sup> Hays, 2011, s. 94.

<sup>219</sup> Lampe, 1990, s. 130, se også Garland, 2003, s. 59.

<sup>220</sup> Quintilian, *Institutio oratoria* 9.2.64-65.



D. Litfin påpeker på sin side hvordan Paulus' retorikk vektlegger et annet steg i den rådende gresk-romerske retorikken enn hva som var rådende praksis. Mens det vanlige var å vektlegge selve fremføringen, la Paulus vekten på det å skape forståelse og overlot til Ånden å skape overbevisning<sup>221</sup>. Denne forskjellen i vektlegging påvirket også selve utformingen av argumentasjonen. For Paulus ble det viktigere at forkynnelsen var åpen og likefrem, slik at overbevisningen hvilte på forståelse og ikke på forkynnerens veltalenhet. Fra hans egen beskrivelse i 1 Kor 2:1-5 ser Paulus som person ut til å ha fremstått som et uttrykk for denne avhengigheten av Guds nåde og kraft i oppgaven med å overbevise korinterne (se avsnitt 3.4).

Ordet Paulus bruker for *bevis* i formuleringen «*med Ånd og kraft som bevis*» (ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως), ble i den antikke retorikken benyttet som et teknisk begrep om bevisene som ble fremført i en verbal demonstrasjon<sup>222</sup>. Hos Paulus får begrepet en annen betydning, i det han vender oppmerksomheten bort fra den retoriske overbevisningen og over til den demonstrasjonen som kom fra Gud selv når Gud gjennom sin kraft forvandlet tilhørernes hjerter<sup>223</sup>.

Paulus bruker også en rekke mer generelle retoriske teknikker i argumentasjonen, herunder teknikker basert på hva som kan betraktes som logisk. Han trekker her veksler både på tradisjonell hebraisk argumentasjon (3.5) og på arven fra Platon og særlig Aristoteles. Et eksempel på dette er argumentasjonen fra det større til den mindre, som når Paulus spør korinterne: «*Vet dere ikke at de hellige skal dømme verden? Men når dere skal dømme verden, hvorfor duger dere ikke da til å dømme i småsaker?*» (6:2).

#### **4.6 Metaforer og analogier**

Kroppen var en viktig metafor i Paulus' argumentasjon, slik den også var det i antikkens retorikk ellers. Paulus refererer til kroppen på forskjellige måter, avhengig av hvilket tema han behandler. Når temaet er prostitusjon, brukes foreningen av kroppene som argument for uforenligheten med den status kroppen har som tilhørende Herren (6:12-20). Det sentrale spørsmålet blir hvem de tilhører, og svaret må bli: «*Dere tilhører ikke lenger dere selv. Dere er kjøpt, og prisen betalt. Bruk da kroppen til Guds ære!*» (6:19b-20). Selv om argumentasjonen

---

<sup>221</sup> Litfin, 1994, s. 261-2, se også Garland, 2003, s. 62.

<sup>222</sup> Lanham, 1991, s. 18.

<sup>223</sup> Garland, 2003, s. 87.

her er knyttet til prostitusjon, vil konklusjonen ha betydning også for andre temaer Paulus behandler, ikke minst det overordnede spørsmålet om korintisk enhet.

Sentralt i 1 Kor er bildet av *menigheten* som kropp, der Paulus går lenger enn til kun å sammenligne de to begrepene. Denne bruken av kroppsmetaforen i 1 Kor rommer to ulike perspektiver.<sup>224</sup> Det ene gjelder kroppsdelenes gjensidige avhengighet, der fellesskapsmotivet er det sentrale (12:12-31). Grunntanken her er at menigheten fungerer best når de ulike kroppsdelenene får fungere i samsvar med den hensikt hver enkelt av dem har. Det andre perspektivet gjelder det kristologiske aspektet, nærmere bestemt tanken om at menigheten *er* Kristi legeme. Med dette perspektivet går Paulus dermed utenfor rammene av den rene metaforen. «Menigheten er ikke bare som et legeme, den representerer Kristus slik at den kalles hans legeme.»<sup>225</sup> Vektleggingen blir derfor også en annen, ved at den understreker betydningen av det å leve rett med hverandre – ut fra identiteten med Kristus. Dypest sett er dette også perspektivet som ligger til grunn for Paulus' advarsler mot hor.

Beslektet med metaforer er bruken av eksempler som kan fungere som analogier til argumentene. Paulus bruker analogier både fra det gresk-romerske samfunnet, Israels historie og naturen, representert eksempelvis ved grekernes idrettsleker (9:24-27), Skriftens advarsler mot avgudsdyrkelse (10:1-21) og såkornet som må i jorden for å stå opp som en plante (15:37).

Paulus' bruk av eksempler fra Det gamle testamente som analogier i argumentasjonen, reiser spørsmålet om han også har tenkt på dem som typologier, med en form for latent profetisk betydning<sup>226</sup>. Dette gjelder ikke minst referansen til Israel i ørkenen (10:1-22), der Paulus innledningsvis omtaler en rekke forhold som synes å forespeile dåpen og nattverden (10:2-4). I den videre argumentasjonen legges imidlertid vekten på eksemplets advarende funksjon, der siktemål er å forhindre at korinterne gjentar Israels synder (10:7-10). Det er derfor ingen tvil om at eksemplet fungerer som en analogi, uten at dette utelukker at Paulus også kan ha tilsiktet en typologisk forståelse.

---

<sup>224</sup> Sandnes, 1991; Sandnes, 1996b, s. 208-211.

<sup>225</sup> Ibid., s. 210.

<sup>226</sup> Fee, 2014, s. 499.

Analogien med Israel i ørkenen, og da spesielt hvordan han bruker den i omtalen av nattverden, aktualiserer spørsmålet om hvordan Paulus' argumentasjon bør vektlegges mellom argumentasjon for enhet og argumentasjon mot avgudsdyrkelse. Tatt i betraktning Paulus' poengtering av at de som spiser av offeret, har del i [det som skjer på] alteret (κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἶσιν), sammen med den kjensgjerning at jødedommen ikke betraktet offeret som noen representant for Gud, synes tanken å være at Israels folk gjennom dette måltidet var bundet sammen i deres felles tilbedelse av Jahve<sup>227</sup>. Som analogi med nattverden synes derfor bildet å understreke betydningen av korinternes fellesskap i deres felles tilbedelse. Et annet viktig poeng er imidlertid at Israelernes fellesskap gjennom alteret samtidig gjorde en eventuell deltakelse i nabofolkenes offermåltider til avgudsdyrkelse umulig. Fra denne synsvinkelen kan referansen til nattverden også brukes for å underbygge en vektlegging av argumentasjonen mot korinternes delaktighet i offermåltider i den verden korinterne levde i. Spørsmålet er hva Paulus her selv vektlegger – korintisk enhet eller avståelsen fra avgudsdyrkelse. Det enkleste svaret er at han antakelig vektlegger begge deler, hvilket i så fall gjør analogien enda mer relevant.

I sin argumentasjon for betydningen forståelighet har for oppbyggende tale, bruker Paulus en analogi mellom tale og musikk. Som en forberedelse til temaet i kapittel 14, introduserer Paulus allerede i begynnelsen av kapittel 13 tanken om at tale uten kjærlighet, enten den er med «*menneskers eller englers tunger*», ikke er forståelig musikk – bare lyd (som «*drønnende malm eller en klingende bjelle*») (13:1). Paulus knytter dermed sammen kjærlighet og forståelighet, der kjærligheten både blir en forutsetning for god menneskelig kommunikasjon og retningsgivende for bruken av de åndelige gavene.

Analogien med musikk får sin fulle utfoldelse i kapittel 14:6-12, når uforståelig tale sammenliknes «*med livløse instrumenter som fløyte eller harpe. Hvis det ikke er forskjell på tonene deres, hvordan kan en da oppfatte hva som blir spilt? Og gir trompeten et utydelig signal, hvem gjør seg da klar til kamp?*» (14:7-8). Bruken av tre eksempler, i dette tilfelle fløyte, harpe og trompet, er for øvrig vanlig hos mange av antikkens forfattere, herunder forfattere av

---

<sup>227</sup> Ibid., s. 519.

andre nytestamentlige tekster<sup>228</sup> (se f.eks. Matteus' beskrivelse av vismennenes gaver til Jesus i Matt 1:11).

Paulus' prioritering av forståelse kommer til uttrykk ikke minst i hans bestrebelser på å overtale korinterne til å kommunisere med utenforstående i et forståelig språk. Han siterer i denne forbindelse Jes 28:11-12, der Gud som straff taler til Israel i et fremmed språk, med det resultat at de ikke forstår (14.21). På liknende måte mister de utenforstående muligheten til å adlyde budskapet, fordi korinterne taler til dem i tunger de ikke kan forstå. I stedet for å formidle en adekvat forståelse av Guds budskap, bekreftes således deres vantro<sup>229</sup>. Derimot vil de utenforstående kunne forstå profetisk tale, som åpenbarer sjelene og bereder veien til omvendelse<sup>230</sup>.

#### **4.7 Logisk gyldighet**

Retorikk er også knyttet til logikk – i smal forstand hva som er logisk gyldige argumenter og i bred forstand hva som er den overordnede logikken i fremstillingen. En viktig del av den retoriske arven fra Platon og Aristoteles var vektleggingen av argumentasjonens logiske gyldighet. Logisk gyldighet av et argument ble studert både av Aristoteles og stoikerne, og var derfor et kjent tema allerede i antikken.

Antikkens bruk av logikk reflekteres spesielt i bruken av logisk deduksjon, der premissene gjøres eksplisitt og hvert enkelt trinn i bevisrekken bygger opp mot konklusjonen, som dermed kan omtales som avledet fra premissene. En variant av dette var bevisrekker som ledet fram mot en absurd konklusjon, som dermed viste at en eller flere av premissene må ha vært feil, gitt at deduksjonen som sådan var gyldig. Blant de ulike temaene Paulus drøfter i 1 Korinterbrev, er det argumentasjonen i kapittel 15 rundt spørsmålet om oppstandelsen som i form minner mest om en slik argumentasjonsmåte.

Paulus' argumentasjon i 15:12-34 kan deles i to, der han først appellerer til logikk (15:12-28), og deretter til det rent menneskelige (15:29-34). I begge deler forsøker han å vise det ulogiske ved deres standpunkt gjennom å vise hva det rent logisk leder til. Den primære forskjellen er at

---

<sup>228</sup> Ciampa and Rosner, 2010, s. 677.

<sup>229</sup> Sandnes, 1996a, s. 8.

<sup>230</sup> Ibid., s. 14-15.

han i appelleringen til det menneskelige viser hvordan mye av det de gjør ville vært meningsløst dersom det ikke er noen oppstandelse, enten det gjaldt å la seg døpe for de døde eller å kjempe mot ville dyr. Hva som faktisk lå i handlingene Paulus her nevner som eksempler er omdiskutert, men det viktigste er antakelig funksjonen de har i argumentasjonen.<sup>231</sup> Paulus kunne antakelig brukt andre eksempler eller metaforer uten å miste poenget. Om korinterne ikke fullt ut skulle forstå Paulus' appell til logikk, står man uansett igjen med de «praktiske absurditetene i både hans og deres liv dersom det ikke er noen oppstandelse for de døde»<sup>232</sup>. I dette tilfellet konkluderer Paulus argumentet med en *apodosis*<sup>233</sup>,

«*hva godt hadde det tjent til for meg?*»,

fulgt av en *protasis*<sup>234</sup> som repeterer korinternes standpunkt,

«*Hvis de døde ikke står opp*»,

og viser hva det ville føre til av desperasjon og oppløsning<sup>235</sup>,

«*så la oss spise og drikke, for i morgen dør vi!*» (15:32b)

#### 4.8 Jesus-tradisjoner

Som autoritet i argumentasjonen bruker Paulus ikke bare Skriften, men også overleveringer fra Jesu egen undervisning. Tatt i betraktning den tidlige dateringen av 1 Korinterbrev sammenliknet med evangeliene, er det påfallende hvor mye som kan utledes om Jesu liv og forkynnelse ut fra 1 Korinterbrev alene. Disse referansene har en viktig funksjon i flere av argumentene. Dette gjelder ikke minst i kapittel 9, der et ord fra Jesus-tradisjonen utgjør selve klimakset i argumentasjonen i versene 1 til 14.

En viktig del av Jesus-tradisjonen synes å ha vært knyttet til sletteprekenen i Lukas 6:20-49 og bergprekenen i Matteus 5-7. På grunn av de store likhetstrekkene mellom de to prekenene, er

---

<sup>231</sup> Det er omdiskutert om bildene Paulus her bruker skal tolkes bokstavelig eller som metaforer. For argumentasjonens skyld trenger Paulus imidlertid ikke ta et oppgjør med det. I stedet bruker han det faktum at de faktisk ble utført som argument for meningsløsheten i det å hevde at det ikke er noen oppstandelse.

<sup>232</sup> Fee, 2014, s. 818.

<sup>233</sup> Hovedsetningen i en betingelsessetning.

<sup>234</sup> Betingelsesleddsetning.

<sup>235</sup> Fee, 2014, s. 854.

det vanlig å anta at de springer ut av den såkalte Q-kilden, en tapt samling utsagn tillagt Jesus.<sup>236</sup> Deler av denne prekenen kan ha vært sirkulert som separate enheter, før de fikk form av en samlet preken i evangeliene. Med hensyn til temaet for herværende oppgave, er det spesielt interessant å merke seg hvordan Paulus flere steder i 1 Kor 4 (4:5; 4:8; 4:11-12a; 4:12b-13a) synes å referere til denne prekenen, hvilket kan tyde på at han kjente til den.<sup>237</sup>

Paulus refererer i sine brev til en rekke av forholdene rundt Jesu korsfestelse som er kjent fra evangeliene. D. C. Allison Jr. illustrerer dette gjennom å skissere hva man ville kunne vite om dette ut fra brevene alene.<sup>238</sup> Mange av disse referansene finnes i 1 Kor, hvor særlig 11:23-25 underbygger antakelsen om at Paulus hadde kunnskap om en sammenhengende lidelseshistorie: *«For jeg har mottatt fra Herren det jeg også har gitt videre til dere: I den natt da Herren Jesus ble forrådt, tok han et brød, takket, brøt det og sa: «Dette er min kropp, som er for dere. Gjør dette til minne om meg!» På samme måte tok han begeret etter måltidet og sa: «Dette begeret er den nye pakt i mitt blod. Hver gang dere drikker av det, gjør det til minne om meg!»»*. Sammen med andre referanser fra 1 Kor gir dette et grunnlag for følgende skisse av Jesu lidelseshistorie:<sup>239</sup>

- Jesus talte på forhånd om sin egen død (11:23-25).
- Jesus ble forrådt (overgitt, παραδίδωμι) (11:23).
- På den kvelden han ble forrådt, resiterte Jesus over brødet og et beger og tolket sin død som en død for andre (11:23-25).
- Jesus gikk til sin død frivillig (11:23-25).
- Romerske myndigheter (verdens herskere) var involvert i henrettelsen av Jesus (2:8).
- Jesus ble korsfestet (1:17-18).
- Jesus blødde (10:16).
- Jesus kan ha blitt henrettet som en opprører med kongelige pretensjoner (15:3, 24-25).

---

<sup>236</sup> Allison Jr., 2010, s. 309-323.

<sup>237</sup> Schürmann, 1969, se *ibid.*, s. 313.

<sup>238</sup> Allison Jr., 2010, s. 392-405.

<sup>239</sup> Basert på oversikten i *ibid.*, s. 404.

Allison hevder at likhetene med Markus 14-16 gjør det overveiende sannsynlig<sup>240</sup> at Paulus kjente til en tidlig lidelseshistorie som enten var en slektning eller en forgjenger for den vi finner hos Markus. Måten Paulus gjengir ordene på antyder at han kjente dem fra en narrativ kontekst. Dette gjelder spesielt formuleringen «*I den natt da Herren Jesus ble forrådt*» (11:23b), som gir best mening dersom både apostelen og den korintiske menigheten kjente en sammenhengende historie om Jesu' lidelse og død.

#### 4.9 Betydningen av korset

Paulus refererer ofte til Kristus som eksempel (11:1), konkretisert med Kristi kors som et forbilde for vår Kristusetterfølgelse. Sentralt i dette ligger tanken om ikke å søke «*sitt eget beste, men den andres beste.*» (10:24). Paulus tar fram igjen det samme motivet når han skriver om kjærligheten at den ikke søker sitt eget (13:5), som han allerede har foregrepet i påminnelsen om at «*det er kjærligheten som bygger opp*» (8:1). Siktemålet er det største godet, nemlig frelse for flest mulig: «*Selv prøver jeg på alle måter å komme alle i møte. Jeg søker ikke mitt eget beste, men alle de andres, så de kan bli frelst.*» (10:33).

Disse formaningene i 1 Kor gir en gjenklang av Paulus' beskrivelse av Kristi eksempel i Fil 2:1-11, der omtanken for andre knyttes til det å ha Kristi sinnelag: «*Tenk ikke bare på deres eget beste, men også på de andres. La samme sinnelag være i dere som også var i Kristus Jesus!*» (Fil 2:4-5). Det fremste symbolet på dette er korset, som her knyttes til tjenerskikkelsen Kristus tok på seg. Døden på korset blir dermed det sterkeste uttrykket for hva det i ytterste konsekvens kan innebære å legge sitt eget til side (Fil 2:6-8).

Fordi korset har snudd verdens verdier opp ned, vil «omsnuingsperspektivet» være et viktig element i argumentasjonen (1:18-31). Paradokset korset representerer, at Kristi død på korset skulle kunne forstås som seier, setter også mye annet i et annet perspektiv. For Paulus er korinterne selv et eksempel på hvordan Gud har utvalgt seg det som er svakt i verdens øyne og gjort dem til sitt verk (1:26-31). Argumentet blir dermed viktig også for å vise utilstrekkeligheten av det som i korinternes verden, og kanskje også i den korintiske menigheten, ble betraktet som visdom og styrke. Korset blir dermed også viktig i argumentasjonen rundt mange av temaene Paulus behandler, og den veien han forsøker å

---

<sup>240</sup> «much more likely than not», se ibid s. 404-5.

overtale korinterne til, som i forsakelsen av ens egne rettigheter til fordel for det som tjener til enhet og oppbyggelse.

Når Paulus forkynner «*en visdom for dem som er modne*» (2:6), er ikke dette noe som kun er forbeholdt en indre sirkel av menigheten. En slik tanke ville vært i konflikt ikke bare med hans argumentasjon i 1 Kor 2:6-16, men med hans teologi som sådan<sup>241</sup>. Visdommen Paulus forkynner er Guds visdom åpenbart gjennom korset<sup>242</sup>. Visdommen han forkynner er ikke reservert for noen få spesielt begavede, men er rettet mot alle kristne. Denne visdommen var neppe noe annet enn ordet om korset han hadde forkynt allerede første gang han kom til Korint<sup>243</sup>.

#### 4.10 Enheten i Ånden

En sentral vending i Paulus' argumentasjon for korinternes enhet er *dåpen i Ånden*, slik den beskrives med en analogi fra diversiteten i kroppen. Formuleringene «*med én Ånd ble vi alle døpt til å være én kropp*» (ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν) og «*alle fikk vi én Ånd å drikke*» (πάντες ἐν πνεύμα ἐποτίσθημεν) (10:13) understreker at det er Ånden og ikke dåpen som sådan som utgjør grunnlaget for enhet. Hvilke implikasjoner dette får for dåpssynet varierer mellom de ulike konfesjonene. Kritikere av det lutherske dåpssynet vil her typisk hevde at koblingen av dåpen og mottakelsen av Ånden ikke kan utledes fra teksten alene, men forutsette at Paulus selv gjør en slik antakelse. Motsatt vil pinsekarismatisk teologi gjerne betrakte den siste formuleringen som en referanse til en annen åndserfaring enn den første, mens teksten antakelig heller bør forstås som en variant av semittisk parallellisme<sup>244</sup> (se avsnitt 3.2). Det ligger utenfor denne oppgaven å gå nærmere inn på disse spørsmålene, men eksemplet (i sin litterære kontekst) illustrerer flere forhold som er av direkte relevans for lesing av 1 Korinterbrev som et argument:

- Paulus vektlegger enhet som et sentralt aspekt i argumentasjonen rundt tungetalen.
- Denne enheten er en enhet i Ånden.
- Enheten i Ånden er grunnlaget for enheten i den korintiske menigheten.

---

<sup>241</sup> Garland, 2003, s. 92.

<sup>242</sup> Sandnes, 1987, s. 82-83.

<sup>243</sup> Garland, 2003, s. 107.

<sup>244</sup> Fee, 2014, s. 670.



- Enheten i Ånden innebærer en diversitet som gir rom for ulike nådegaver.
- Analyse av Paulus' måte å argumentere på bidrar til skjelningen mellom teologi og retorikk.

Det siste av disse punktene understreker betydningen forståelsen av Paulus' bruk av retorikk og argumentasjon har for å unngå å basere teologi på distinksjoner som kanskje ikke er tiltenkt av Paulus selv. Det betyr ikke at teologien er feil, men er en påminnelse om faren for at ens egen forståelse leses inn i teksten, og teksten deretter brukes som belegg for denne forståelsen.

#### **4.11 Det eskatologiske perspektivet**

Paulus baserer seg i kapitlene 1 til 4 på en eskatologisk tenkemåte sentrert rundt korset<sup>245</sup>. Dette skiller seg naturligvis fra den antikke retorikken, men er en viktig del av Paulus' argumentasjon. Denne har flere elementer, herunder konflikten mellom Gud og slavebindende makter, den avgjørende hendelsen gjennom Kristi frelsesverk, og endelig, universell dom. Paulus' eskatologiske tankemåte utgjør en viktig ramme om hans argumentasjon for korintisk enhet ved at siktemålet er langt større enn deres enhet som sådan og gir mening til argumentasjonen rundt de enkelte temaene han behandler.

Det eskatologiske perspektivet er fremtredende i argumentasjonen også andre steder, eksempelvis i problematikken rundt rettsaker mellom de korintiske kristne. I et slikt perspektiv synes Paulus å mene at hverdagslivets konflikter blir nokså trivielle, likeså de hedenske domstolene som befatter seg med slike<sup>246</sup>. Selv om det også her er mulig å knytte Paulus' argumentasjon til behovet for enhet, vil også det eskatologiske perspektivet ha betydning for forståelsen. Et sentralt argument er at «*de hellige skal dømme verden*» (6:2a), hvilket fungerer som et premiss i hele argumentasjonen. En analyse av argumentet vil kunne gi flere alternative måter å betrakte dette på:

- *Logisk-deduktivt*: Fra premisset følger at korinterne ikke skal overlate til verden å dømme mellom dem.

---

<sup>245</sup> Ciampa and Rosner, 2010, s. 71.

<sup>246</sup> Fee, 2014, s. 253.

- *Fra det større til det mindre*: Når de hellige skal dømme verden, må de også kunne dømme i trivialiteter.
- *Inkonsistens*: Når de hellige skal dømme verden, er det en selvmotsigelse å la verden dømme mellom dem.

Uavhengig av hvilken av disse betrakningsmåtene man velger, synes Paulus' overordnede argument å være at de korintiske kristnes adferd ikke er i samsvar med hvem de er i et eskatologisk perspektiv. Et sentralt spørsmål blir dermed i hvilken grad argumentet bør knyttes til problematikken rundt enhet, eller om det er bedre å betrakte det som et selvstendig argument. Paulus kan ha hatt selvstendige siktemål med argumentasjonen rundt de enkelte sakene, selv om det overordnede siktemålet har vært spørsmålet om enhet (se avsnitt 4.2).

Paulus forstod Kristi død og oppstandelse, så vel som Åndens gave, som eskatologiske realiteter<sup>247</sup>. Denne forståelsen innebar at han betraktet disse hendelsene som del av Guds plan for endetiden, fram mot sitt sluttmaal. Det faktum at Kristi oppstandelse faktisk hadde skjedd, betød at prosessen frem mot dette sluttmalet var satt i gang, og at det med nødvendighet ville føre frem til vår egen oppstandelse. Dette perspektivet er så sentralt i Paulus' teologi, at det spiller inn også når han behandler andre tema enn oppstandelsen.

## 5 Paulus' argumentasjonsmåte i 1 Korinterbrev 9

I de foregående kapitlene ble det diskutert hvordan antikkens retorikk så vel som Paulus' egen bakgrunn bidrar til forståelsen av Paulus' argumentasjon i sine brev generelt, og 1 Korinterbrev spesielt, samt gitt en oversikt over noen av de viktigste trekkene ved denne argumentasjonen. I dette kapitlet illustreres dette gjennom en analyse av argumentasjonen i 1 Kor 9. Tilknytningen til antikkens retorikk belyses blant annet gjennom å anvende Aristoteles' strategiske topoi i analysen av argumentene som inngår i denne argumentasjonen.

Kapittel 9 er blitt karakterisert som «an artful piece of rhetoric»<sup>248</sup>, og er en særdeles interessant tekst for studium av hvordan Paulus argumenterer. Det skyldes ikke bare kunstferdigheten i argumentasjonen, men også fordi han her tilsynelatende anvender «alle slags tilgjengelige

---

<sup>247</sup> Fee, 2014, s. 827.

<sup>248</sup> Hays, 2011, s. 149.

argumenter» og fordi argumentasjonen fremstår som ganske uvanlig<sup>249</sup>. Mest kompleks er argumentasjonen rundt frihet, der Paulus ettertrykkelig argumenterer for sine rettigheter som apostel, for deretter å argumentere for hvorfor hans ikke-bruk av sine rettigheter gjør det lettere å tjene evangeliet. Argumentasjonen fortsetter deretter fra vers 19, tilsynelatende med et brått skifte, til det som gjerne omtales som Paulus' «misjonsstrategi». Åpningssetningen følger imidlertid fra forrige argument, og antyder dermed en kontinuitet og sammenheng som peker i retning av ett overordnet argument, med to faser. Denne relasjonen mellom de ulike delargumentene og fasene i argumentasjonen kan dermed stå som en illustrasjon på et viktig forhold når det gjelder studiet av Paulus' argumentasjon i 1 Korinterbrev, nemlig at argumentene har lengre linjer enn slik det umiddelbart kan fremstå ved studiet av hvert enkelt delargument – endog ut til det som er hans hovedanliggende med hele brevet (se avsnitt 4.3).

En nøkkel til å forstå argumentasjonen i kapittel 9 er prioriteringen av evangeliet sammenliknet med egne behov. For den som har fått del i evangeliet, bør denne prioriteringen bestemme hvilken vekt egne behov og rettigheter skal få. Paulus viser gjennom sitt eget eksempel hvordan dette leder ham til å legge til side retten han som apostel har til å bli understøttet økonomisk. For korinterne dreier det seg om andre rettigheter, først og fremst retten til å spise avgudsofferkjøtt (se avsnitt 4.1). Slik Paulus kan nyte friheten til å gi avkall på sine økonomiske rettigheter, bør korinterne bruke sin frihet til å la være å bruke denne friheten til å spise avgudsofferkjøtt, når dette er det som best tjener evangeliets sak. At det å avstå fra å spise avgudsofferkjøtt nettopp vil være en slik bruk av sin frihet har Paulus poengtert allerede i siste vers i det foregående kapitlet: «*Dersom mat fører min bror eller søster til fall, vil jeg aldri i evighet spise kjøtt! For jeg vil ikke føre dem til fall*» (1 Kor 8:13).

I dette kapitlet benyttes en rekke av Aristoteles' strategiske topoi i analysen av Paulus' argumenter. Hensikten er å undersøke hvordan disse kan bidra til en bedre forståelse av argumentasjonen, uten å måtte forutsette at Paulus bevisst har brukt disse i forsøket på å finne argumenter. Bruken av topoiene i analysen av argumentene kan begrunnes dels i deres relevans for allmenn argumentasjon (se innledningen til kapittel 2 vedrørende Aristoteles' syn på retorikkens allmenne karakter), og dels i relevansen de har for forståelsen av enkeltargumentene

---

<sup>249</sup> Fee, 2014, s. 433.

som inngår i en slik argumentasjon<sup>250</sup>. Se ellers avsnittene 5.5 til 5.12 for mer spesifikke vurderinger av relevansen av de enkelte topoi for analysen av Paulus' argumenter i 1 Kor 9.

I dette kapitlet gis først en diskusjon rundt rollen Paulus' apostelskap har i argumentasjonen i kapittel 9 (avsnitt 5.1), som deretter settes i sammenheng med den overordnede argumentasjonen i avsnitt 8:1 til 11:1 (avsnitt 5.2). Dette følges opp med en kort oversikt over noen av de viktigste retoriske virkemidlene Paulus benytter i det aktuelle kapitlet (avsnitt 5.3), og en beskrivelse av selve argumentasjonsstrukturen (avsnitt 5.4). I de resterende avsnittene gis en mer detaljert analyse av de ulike argumentene, basert på en systematisk gjennomgang av kapitlet (avsnitt 5.5 til 5.12).

### **5.1 Paulus' «forsvar» for sitt apostelskap**

Paulus hadde i 8:13 tatt til orde for en villighet til å avstå fra sin kristne rett til å spise offerkjøtt, og dermed indirekte oppfordret også andre til det samme. En slik innstilling ville kunne oppfattes som en alvorlig begrensning på den kristnes frihet, hvilket Paulus formodentlig visste ville møte motstand hos de korintiske kristne. Et sentralt spørsmål til overgangen mellom kapittel 8 og 9 er hvorvidt denne motstanden også innebar at det ble eller kunne bli stilt spørsmål om Paulus' apostelskap:

1. Hadde korinterne faktisk stilt spørsmål ved Paulus' apostelskap?
2. Forsøker Paulus å komme eventuelle spørsmål i forkjøpet ved å gå direkte over til å forsvare sitt apostelskap?
3. Er Paulus' forsvar i kapittel 9 uavhengig av dette – og er det i det hele tatt et forsvar?

Selv om mange bibelforskere tolker kapittel 9 som Paulus' presentasjon av seg selv som et eksempel, finnes også argumenter mot en slik tolkning.<sup>251</sup> Et av disse gjelder vanskeligheten med å finne noen klar indikasjon på at han her faktisk appellerer til korinterne om å følge hans eksempel. Vurdert retorisk kan det også stilles spørsmål ved hvorvidt vers 1 til 14 kun har som funksjon å bygge opp under konklusjonen i vers 15 til 18. En alternativ tolkning har vært at Paulus her faktisk forsvarer sitt apostelskap og ikke kun bruker dette som utgangspunkt for

---

<sup>250</sup> Begrepet kan oversettes med *sted*, hvilket reflekterer ideen om at de er stedene i talen hvor man finner argumentene.

<sup>251</sup> Fee, 2014, s. 434.

fremstillingen av seg selv som eksempel. En av de mest markante tilhengerne av en slik tolkning (alternativ 1 ovenfor) er G. D. Fee.<sup>252</sup> Et slikt forsvar kan ha vært rettet mot kritikk mot Paulus' avståelse fra finansiell støtte (15-18) så vel som mot en tilsynelatende manglende prinsippfasthet når det gjaldt det å spise avgudsofferkjøtt (19-22). Mot en slik alternativ tolkning kan det påpekes at Paulus eksplisitt avslutter hele avsnitt 8:1-11:1 med å omtale seg selv som et eksempel (11:1). Videre finnes tanken om å oppgi sine rettigheter som del av det å være et eksempel også andre steder, se spesielt 2. Tess 3:9.

En av de som foreslår at Paulus forsøker å komme eventuelle spørsmål i forkjøpet (alternativ 2) er C. K. Barrett, som mener dette også underbygger integriteten av brevet, med 9:1 som en naturlig og direkte fortsettelse av 8:13. Barretts poeng er at Paulus forventer korinternes motforestilling og derfor går inn i et motangrep.<sup>253</sup> Dette understrekes i bruken av *diatribe* som debattform, vel kjent fra den greske kulturen.<sup>254</sup> Diatriben karakteriseres av dialogiske elementer, retoriske spørsmål, og ikke minst motforestillinger stilt av tilhørerne, forfatteren selv eller en fiktiv samtalepartner, som forfatteren så forkaster.

Oppfatningen av kapittel 9 som en digresjon knyttet til temaet apostelskap, eller endog som deler fra et annet brev, avvises av mange bibelforskere som svakt begrunnet. En nærmere analyse viser da også hvordan argumentasjonen i kapittel 9 passer naturlig inn i den overordnede argumentasjonen i hele avsnitt 8:1 til 11:1. Likeledes framstår oppfatningen om at Paulus her forsvarer sitt apostelskap å neglisjere betydningen av apostelskapet som premiss i argumentasjonen. Argumentasjonen i versene 1 til 18 bygger opp under det som framstår som hans poeng, nemlig at han frivillig gir avkall på sine rettigheter som apostel. For at dette skal gi mening, og argumentasjonen ha den ønskelige retoriske effektivitet, må det ikke være tvil om sannheten av selve premisset – Paulus' status som apostel. Selv om det skulle ha vært stilt spørsmål om dette, ville det retorisk vært lite effektivt å forsøke å dekke begge behov i samme argument. At Paulus her bruker sitt apostelskap som premiss for argumentasjonen, og ikke som

---

<sup>252</sup> Ibid., s. 435.

<sup>253</sup> Barrett, 1971, s. 200.

<sup>254</sup> Barrett refererer her kynikerens ord i Epiktet, *Diatribai* 3.12.48, «*Er jeg ikke fri fra sorg? Er jeg ikke fri fra frykt? Er jeg ikke fri?*», se Barrett, 1971, s. 200.

noe han her legger opp til å forsvare, framstår som den enkleste og mest plausible forklaringen på hvorfor han argumenterer slik han gjør.

Sett i sammenheng med den overordnede argumentasjonen i kapittel 9, gir det derfor bedre mening å betrakte det som et premiss for argumentasjonen enn som et forsvar for Paulus' apostelskap (alternativ 3). For at hele argumentet skal fungere, må leseren akseptere premissene – i dette tilfellet at han er en apostel og at apostlene har visse rettigheter.<sup>255</sup> Kort oppsummert blir argumentet i kapittel 9 at Paulus er en apostel (premiss 1), og apostlene har visse rettigheter (premiss 2) som Paulus av hensyn til evangeliet har valgt å gi avkall på (konklusjon). Konklusjonen gir kun mening dersom premissene aksepteres. Det ville ikke vært noe å gi avkall på dersom et av disse premissene ikke var sanne.

## 5.2 Litterær kontekst

Kapittel 9 kan betraktes som et taktskifte i drøftingen av spørsmålet om avgudsofferkjøtt, der perspektivet korinterne bør velge presenteres<sup>256</sup>. Selv om spørsmålet synes å dukke opp igjen først i vers 19, kan hele kapitlet dermed sees som del av denne argumentasjonen. I stedet for å betrakte kapittel 9 som en digresjon, gir det bedre mening å knytte det til den litterære konteksten det står i. Paulus' rett til materiell støtte er i en slik sammenheng underordnet det eksemplet han gir korinterne ved å avstå fra å bruke denne retten.

Forbindelsen mellom kapitlene 8 og 9 ligger i 8:13, der Paulus går over fra elitistenes rettigheter og faren for at deres oppførsel kan lede den svake til ødeleggelse, til å vise hvordan han selv i innstilling og handling forsøker å unngå dette. I kapittel 10 er perspektivet endret i det Paulus her gir eksempler fra historien på hvordan den sterke selv står i fare for ødeleggelse. Denne endringen forberedes allerede i de siste versene i kapittel 9, som dermed forbinder de to kapitlene.

Overgangen fra kapittel 8 til kapittel 9 kan umiddelbart virke brå og overraskende.<sup>257</sup> Selv om argumentasjonen i kapittel 8 er engasjert nok, får den en annen intensitet med utbruddet Paulus kommer med i kapittel 9. Stilmessig er overgangen fra kapittel 8 og 9 først og fremst preget av

---

<sup>255</sup> Gardner, 2018, s. 388.

<sup>256</sup> Hays, 2011, s. 146.

<sup>257</sup> Fee, 2014, s. 433.

de mange retoriske spørsmålene (15 i alt), som bidrar til å gi kapitlet et livfullt preg. Fra de innledende retoriske spørsmålene synes argumentasjonen å bygges opp til Paulus' affekterte utbrudd i vers 15, før han henter seg inn igjen og kommer til konklusjonen. Underveis skjer det et brudd i argumentasjonen når han i vers 12b først synes å komme frem til konklusjonen, men så kommer på flere argumenter han ønsker å ta med.<sup>258</sup>

Den markante overgangen mellom kapittel 8 og 9 har vært brukt som argument for at Paulus her introduserer et helt nytt tema, eller endog at kapittel 9 utgjør del av et annet brev enn kapittel 8. Dette er en tolkning som imøtegås av de fleste av dagens kommentatorer, som heller betrakter 9 som en integrert del av argumentasjonen i 8:1-11:1. En av nøklene til dette er den betydningen personlige eksempler hadde i deliberativ retorikk, slik spesielt M. M. Mitchell har påpekt.<sup>259</sup>

I kapittel 10 videreføres advarslene fra vers 26-27, gjennom å bevege seg fra illustrasjoner fra de atletiske lekene til mer direkte advarsler knyttet til Israels eksempel i ødemarken. Argumentasjonen skifter samtidig karakter fra å baseres på illustrasjoner til en typologisk, eklessiologisk tolkning. Relasjonen mellom dem er tydelig: På samme måte som ikke alle som løper på idrettsbanen vinner prisen, var det ikke alle som ble med helt frem til det lovede land. Gjennom disse advarslene forsøker Paulus å gi korinterne linser til å betrakte deres egen situasjon.<sup>260</sup>

### **5.3 Retoriske virkemidler**

Retoriske spørsmål har generelt som funksjon å slå fast fakta (se avsnitt 4.4). Bruk av spørsmål kan være et effektivt retorisk virkemiddel for å styrke påstander, og det er også med dette som utgangspunkt det gir best mening å forstå Paulus' utstrakte bruk av retoriske spørsmål i kapittel 9. Spesielt viktig blir dette i vers 1, der de benyttes for å etablere premisset for den påfølgende argumentasjonen.<sup>261</sup>

Paulus tar ofte utgangspunkt i fakta hentet fra hverdagslivet eller fra tilhørernes egen erfaring, for deretter å utlede prinsipper som forklarer dem og hvilke implikasjoner disse har for den

---

<sup>258</sup> Oppgaven tar ikke stilling til hvorvidt bruddet i vers 12b er et strategisk valg fra Paulus' side eller har andre mer trivielle grunner, som f.eks. en pause i dikringen av brevet.

<sup>259</sup> Mitchell, 1993, s. 39-60.

<sup>260</sup> Ciampa and Rosner, 2010, s. 443.

<sup>261</sup> Gardner, 2018, s. 390.

aktuelle saken. Som vanlig i antikkens retorikk, underbygger han dette med å henvise til autoriteter, som i Paulus' tilfelle i hovedsak er skriftene og Jesu' egne ord og befalinger. Alle disse elementene er lett identifiserbare i 1 Kor 9:<sup>262</sup>

Paulus starter med å minne korinterne om det de selv allerede vet og kan bekrefte, både at han er en apostel (1-2) og hvilke rettigheter som følger med dette (3-6). Med dette som utgangspunkt, og med henvisning til mer allmenne forhold, utleder Paulus de mer generelle prinsippene knyttet til disse rettighetene (7). Som vitne til disse bringer han så inn en rekke autoriteter, først skriftene (8-12), deretter ordningene rundt tempeltjenesten (13), og til slutt Herren selv (14). Etter slik å ha bygd opp argumentasjonen mot et klimaks, begrunner han hvorfor han likevel ikke bruker disse rettighetene, og endog går til det motsatte ytterpunkt gjennom å gjøre seg selv til andres slave (15-18). Gjennom å bygge argumentasjonen opp mot et slikt paradoks, blir konklusjonen desto kraftigere. Det som umiddelbart kan virke komplekst og lite intuitivt, blir dermed i stedet et eksempel på Paulus' kyndighet i bruk av retoriske virkemidler.

Som nevnt innledningsvis (se avsnitt 5.1), har måten Paulus konverserer på i kapittel 9 form av en diatribe. Dette reflekteres i den tydelige vekslingen mellom spørsmål og svar, som preger kapitlet helt fra begynnelsen. «*Er jeg ikke apostel*», spør Paulus, før han like etterpå svarer: «*Om jeg ikke er apostel for andre, er jeg det i alle fall for dere!*» (1 Kor 9:1-2). Den samme vekslingen finnes også andre steder i 1 Kor (1:13-17; 2:3-8; 2:16-17, m.fl.), men er knapt noe annet sted tydeligere enn her.

Paulus synes å bruke diatriben når han er usikker på om argumentasjonen vil bli positivt mottatt. Paulus' forsvar i 1 Kor 9:1-18 er i så fall ikke respons på faktiske spørsmål, men et ledd i argumentasjonen der han tar tak i tenkelige motforestillinger (se avsnitt 5.1). Andre eksempler på bruk av diatriben i 1 Kor er 4:6-15 og 15:29-49.<sup>263</sup>

---

<sup>262</sup> Aletti, 2014, s. 240.

<sup>263</sup> Schnelle, 2005, s. 77.



Til sammenlikning er kanskje det beste eksemplet på Paulus' bruk av diatribe Romerbrevets kapittel 3.<sup>264</sup> Bruken av denne stilen reflekteres her i rekken av retoriske og hypotetiske<sup>265</sup> spørsmål Paulus behandler. I kontrast til Galaterbrevet, adresserer han her ikke noen bestemte personer, men ser likevel et behov for å ta opp motforestillinger han antar ville kunne komme også fra personer i de romerske menighetene.<sup>266</sup> Også andre deler av Romerbrevet reflekterer denne stilen, som her fremfor noe annet brev i Det nye testamente illustrerer hvordan diatriben kunne fungere som et effektivt retorisk virkemiddel.

#### 5.4 Argumentasjonsstrukturen i 1 Kor 9

Som vist i avsnitt 4.3, kan Paulus' argumentasjon i 1 Kor deles i flere lag avhengig av hvor mye av brevet som tas med. I kapittel 9 er et av disse lagene versene 1 til 23, der versene 19 til 23 utgjør et retorisk klimaks til argumentet i versene 1 til 18, og bekrefter at kapittel 9 ikke kun er en digresjon på temaet apostelskap som sådan<sup>267</sup>. Paulus' fremstilling av denne tilnærmingen innrammes av en diskusjon rundt utnyttelsen av frihet i vid forstand (1-2, 19-23), som igjen omslutter en avgrenset diskusjon spesifikt knyttet til spørsmålet om Paulus' rettigheter som apostel til å motta økonomisk understøttelse. Den retoriske karakteren av hele avsnittet understrekes av den innledende rekken av retoriske spørsmål. Følgende ABB'A'-struktur kan identifiseres som en mulig modell for fremstillingen<sup>268</sup>:

Paulus' frihet og rettigheter (1-14).

- a. Paulus' frihet og status (1-2).
- b. Paulus' rett til understøttelse (3-14).

Paulus' avståelse av sine rettigheter og sin frihet (15-23).

- b. Paulus' avståelse av sine rettigheter (15-18).
- a. Paulus' avståelse av sin frihet (19-23).

---

<sup>264</sup> Sandnes, 2018, s. 97-99.

<sup>265</sup> Hvorvidt det enkelte spørsmål er rent hypotetisk eller reflekterer et spørsmål mottakerne faktisk allerede har stilt varierer mellom de enkelte brevene og må vurderes spesifikt i hvert enkelt tilfelle. I diatribestilen har spørsmålene generelt en hypotetisk karakter, men det utelukker ikke at de kan ha vært mer reelle enn kun som elementer i en fiktiv argumentasjon, se *ibid* s. 99.

<sup>266</sup> «For some reason, Paul considered *this* relevant for *these* addresses. He must have thought that *they* needed to hear this, probably because he considered them exposed to just that kind of objection», *ibid* s. 98.

<sup>267</sup> Thiselton, 2000, s. 698.

<sup>268</sup> Ciampa and Rosner, 2010, s. 397.

I samsvar med denne modellen, kan versene 1-23 beskrives som ett argument, med to faser<sup>269</sup>. I den første fasen, som består av versene 1 til 14, argumenterer Paulus for sin rett som apostel til å motta finansiell støtte fra korinterne. I den andre fasen, fra vers 15 til vers 23, forklarer han så hvorfor han likevel avstår fra å bruke denne retten. For Paulus er det å avstå fra denne retten for evangeliets skyld, en bekreftelse snarere enn en svekkelse på hans autoritet som apostel.

I forsøkene på å sette opp en struktur for kapittel 9, er det vanlig å skille ut versene 1 til 23 som en egen seksjon og knytte versene 24 til 27 til kapittel 10. Selv om det er vanlig å betrakte hele kapittel 9 til drøftingen av avgudsofferkjøtt i 8:1 til 11:1, er det naturlig å se de siste versene i sammenheng med advarselen i 10:1-22. I tråd med dette kan vers 23 betraktes som et klimaks i argumentasjonen som begynner i første vers, mens vers 24 innleder et taktskifte.

Kapittel 9 kan igjen betraktes som del av en ABA'-struktur («sandwichstruktur») i kapitlene 8 til 10, der spørsmålet om utnyttelsen av sin frihet aktualiseres konkret i spørsmålet om offerkjøtt. Kapitlene 8 til 10 kan igjen betraktes som del av Paulus' overordnede perspektiv og siktemål med hele brevet, nemlig å bevare enheten i Kristi legeme. ABA'-strukturen innebærer at den midtre seksjonen (B) fungerer som en nøkkel til temaet som behandles i den forrige og den påfølgende seksjonen (se avsnitt 4.3). Det som ved første øyekast kan virke som en digresjon, har dermed i stedet en viktig rolle i behandlingen av temaet.

ABA'-strukturen finnes også andre steder i brevet, eksempelvis i kapitlene 12 til 14 (se avsnitt 4.3). Prioriteringen av kjærligheten i kapittel 13 gir ikke bare en nøkkel til temaet i disse kapitlene, men også til hele brevet. Dette gjelder ikke minst i behandlingen av spørsmålet om avgudsofferkjøtt i 8 til 11:1, der kjærligheten som nøkkel blir introdusert allerede i 8:1. Det samme motivet gjentas mot avslutningen av brevet: «*La alt dere gjør, skje i kjærlighet*» (16:14).

I de følgende avsnittene gis en mer detaljert analyse av enkeltargumentene i 1 Kor 9, basert på en gjennomgang av kapitlet, vers for vers. Underveis introduseres og anvendes en rekke av Aristoteles' strategiske topoi, basert på en vurdering av hvilke av disse som er mest relevante for analysen av de enkelte argumentene.

---

<sup>269</sup> Hays, 2011, s. 148.

## 5.5 Vers 1-2

1. *Er jeg ikke fri? Er jeg ikke apostel? Har jeg ikke sett Jesus, vår Herre? Er ikke dere mitt verk i Herren?*

Οὐκ εἰμι ἐλεύθερος; οὐκ εἰμι ἀπόστολος; οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα; οὐ τὸ ἔργον μου ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ;

Paulus begynner argumentasjonen i kapittel 9 med fire retoriske spørsmål. Hver av de fire retoriske spørsmålene i vers 1 begynner med οὐ, hvilket indikerer at han forventer et bekreftende svar på alle fire.<sup>270</sup> Slik Paulus bruker de tre innledende retoriske spørsmålene, er det tydelig at han ikke anser at noen ytterligere argumentasjon er nødvendig for å etablere hans frihet og autoritet som apostel. Spørsmålene forventer en positiv bekreftelse, og gir som sådan ikke rom for diskusjon.<sup>271</sup>

Paulus hadde allerede i innledningen til brevet identifisert seg selv som apostel: «*Paulus, som etter Guds vilje er kalt til Kristi Jesu apostel*» (1:1a). Spørsmålene i innledningen til kapittel 9 blir dermed kun en påminnelse om noe de allerede har akseptert. På liknende måte kan ikke spørsmålet om han hadde sett Jesus betraktes som noen indikasjon på at han her er i forsvarsposisjon. Paulus henviser til det samme i 15:8, uten å vise noen tegn til å se behovet for å forsvare sine kvalifikasjoner som apostel.

Paulus spør først «*Er jeg ikke fri?*», og følger opp med relaterte retoriske spørsmål knyttet til sin status som apostel. Det er derfor nærliggende å knytte friheten til hans apostelskap og, som fortsettelsen av argumentasjonen viser, hans rett til å bli forsørget. Friheten han konkret refererer til er friheten til å slippe å utføre manuelt arbeid – en frihet som følger direkte fra hans apostelgjerning. Dette understøttes både av innledningen, eksemplene han senere henviser til, og logikken i selve argumentet. Samtidig viser sammenhengen at det samme prinsippet kan anvendes på andre former for frihet, i første rekke friheten til å spise avgudsofferkjøtt. Denne relasjonen mellom Paulus' frihet som apostel og de friheter andre hevder å ha rettighet til, framstår spesielt tydelig når første vers i kapittel 9 leses i forlengelsen av siste vers i kapittel 8.

---

<sup>270</sup> Garland, 2003, s. 403.

<sup>271</sup> Ciampa and Rosner, 2010, s. 396.

Med utgangspunkt i drøftingen rundt avgudsofferkjøtt går Paulus over til å vise hvordan han selv lar være å bruke sine rettigheter som apostel, når dette tjener evangeliets sak best.

Friheten Paulus hevder i vers 1 er altså primært knyttet til hans apostelskap – ikke den kristnes frihet generelt eller friheten fra loven som sådan.<sup>272</sup> Utgangspunktet for å ta opp temaet synes å være friheten «de sterke» insisterte på i spørsmålet om avgudsofferkjøtt. Paulus står som apostel ikke tilbake for dem når det gjelder å kunne hevde sin frihet, hvilket blir et viktig premiss for den videre argumentasjonen. Når han som apostel kan avstå fra å bruke sin frihet, bør også de kunne gjøre det. Samtidig er det nettopp sin frihet Paulus bruker når han velger å avstå fra sin rett når dette tjener evangeliet best, med den betydning dette har både for fellesskapet og den enkelte.

Paulus' stadfestelse av sitt apostelskap peker som nevnt tilbake til brevets innledning (1:1), som således er et premiss for hele argumentasjonen i 1 Kor og ikke kun for argumentasjonen i kapittel 9. I innledningen understreker Paulus at dette er noe han ble kalt til, og slik sett ikke noe han selv hadde besluttet. Med den rangordningen han antyder i 12:28 («*I kirken har Gud for det første satt noen til apostler*»), er forutsetningen lagt for å kunne bruke apostelskapet som premiss i argumentasjonen for at også korinterne kan legge til side sine rettigheter. Dette illustrerer i så måte Paulus' evne til å sette opp lange argumentasjonsrekker og dermed også viktigheten av å lese kapittel 9 og brevet som helhet med dette i tankene.

Paulus' henvisning til at han hadde sett Herren er en viktig del av retorikken i kapittel 9. At han har sett Herren innebærer for Paulus at Herren selv har gitt ham oppdraget å forkynne evangeliet, hvilket blir en nøkkel til vår forståelse av Paulus' pasjon for evangeliet og innvielse for Kristus. Referansen til hans møte med Herren har samtidig stor betydning kristologisk ved at den gir oss innblikk i hvorfor Paulus bruker *ὁ κύριος* som primær tittel for den oppstandne Jesus.<sup>273</sup>

Sammenhengen mellom Kristi åpenbaring og kallet til å være apostel for hedningene kan også forklares eskatologisk. Gjennom skriftene og sine handlinger gjennom Jesu Kristi oppstandelse, hadde Gud vist at han var involvert i historien. Paulus' møte med den oppstandne Kristus viste

---

<sup>272</sup> Thiselton, 2000, s. 667.

<sup>273</sup> Fee, 2014, s. 126.

hvordan håpet om Messias var oppfylt og at tiden var kommet da Gud ville velsigne nasjonene.<sup>274</sup>

Paulus berører i vers 1 selve definisjonen på apostelbegrepet, i form av kriterier en apostel må oppfylle. Gjennom å ta disse kriteriene som utgangspunkt, viser han at han selv oppfyller definisjonen. Aristoteles pekte nettopp på det å bruke definisjoner<sup>275</sup> som et topos som kunne benyttes i argumentasjonen. Spesifikt kunne definering av begreper knyttet til en gitt anklage hjelpe den anklagede til å bevise sin uskyld. Definisjonene er her knyttet til termene som benyttes i argumentet, og muligheten til å forme disse på en slik måte at argumentet og den anklagede plasseres i et fordelaktig lys. Dette berører ikke minst hva som kan utledes fra disse definisjonene som del av den videre argumentasjonen. Ettersom definisjonen av termene ofte har vesentlig betydning for den aktuelle saken, er bruken av dette toposet vanlig forekommende i argumentasjon generelt.

Toposet er relevant for Paulus' argument knyttet til sitt apostelskap, i og med at han definerer hva det vil si å være en apostel og bruker dette til å stadfeste sitt eget apostelskap. De fire innledende retoriske spørsmålene tjener her både til å definere termen *apostel*, etablere som premiss at Paulus oppfyller definisjonen og legge til rette for den videre argumentasjonen. Sentralt i denne argumentasjonen er definisjonen av *fri*, som han kommer tilbake til senere. Et vesentlig moment i argumentasjonen i kapittel 9 er nettopp hvordan han definerer denne termen i tråd med det som er hans overordnede siktemål.

Paulus' omtale av korinterne som sitt «verk i Herren» kan ses på som en foregripelse av argumentet i versene 7-14. Det at de er hans verk, understreker at det er hans apostoliske tjeneste som er hans arbeid. Dermed er det også for dette arbeidet han har rett til å bli lønnet.

*2. Om jeg ikke er apostel for andre, er jeg det i alle fall for dere! Ja, dere er seglet på mitt apostelkall i Herren.*

εἰ ἄλλοις οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος, ἀλλά γε ὑμῖν εἰμὶ· ἢ γὰρ σφραγὶς μου τῆς ἀποστολῆς ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ.

---

<sup>274</sup> Barton, 2003, s. 35.

<sup>275</sup> Aristoteles, *Retorikk* 2.23.8.

Etter de innledende retoriske spørsmålene, skapes det umiddelbart et inntrykk av at det er blitt stilt spørsmål ved Paulus' apostelskap. Det er i utsagnet underordnet hvem det eventuelt er som ikke betrakter ham som apostel, så lenge korinterne selv betrakter ham slik. For andre kan Paulus' arbeid som apostel ha hatt mindre betydning. Den korintiske menigheten, derimot, er å anse som et direkte resultat av dette arbeidet. Korinterne har erfart Guds nærvær gjennom hans tjeneste og forstått at han må ha vært utsendt av Gud selv.

Paulus refererer til «andre» med ἄλλοις, hvilket i seg selv ikke betyr at han her hadde noen bestemte i tankene. Dersom betydningen var «visse andre», ville han vanligvis heller valgt τινες, eksempelvis som i Rom 3.8.<sup>276</sup> Den hypotetiske karakteren av betingelsessetningen i vers 2 underbygges videre av uttrykket ἀλλά γε ὑμῖν. Dette uttrykket brukes både i klassisk og koiné gresk ofte i betydningen «i alle fall», spesielt når det forekommer i hovedsetningen i en betingelsessetning (se avsnitt 4.7 vedrørende bruk av betingelsessetninger i argumentasjonen). Videre er «Om» en bedre oversettelse av εἰ ... οὐκ εἰμι enn «Selv om». Den hypotetiske karakteren reflekteres også i oversettelsen av ἀπόστολος med «apostel», i stedet for «en apostel».<sup>277</sup> Bibelselskapets oversettelse fra 2011 ivaretar disse oversettelsene og får dermed godt frem den hypotetiske karakteren av utsagnet.

Paulus' poengtering av sitt apostelskap i relasjonen til korinterne kan beskrives med Aristoteles' topos om tid<sup>278</sup>. Tidsaspektet er her knyttet til omstendigheter før og nå. Gjennom å referere til tidligere omstendigheter, og hva som ble lovet under disse, brukes toposet til å argumentere for at det som ble lovet den gang får resultater nå. Bruken av toposet forutsetter ikke at det faktisk ble gitt slike løfter, så lenge det kan sannsynliggjøres at slike løfter ville kunne bli gitt under de tidligere omstendighetene og at omstendighetene nå tilsier at disse løftene oppfylles. Toposet kan derfor generaliseres til et spørsmål om hvordan innstillingen da og nå henger sammen.

Toposets relevans for Paulus' argument har sammenheng med hans appell til korinternes egne erfaringer knyttet til hans apostelskap. Når Paulus var deres apostel ved etableringen av den korintiske menigheten, har ikke hans status som apostel for dem blitt mindre i ettertid. Dette har en klar parallell til eksemplene Aristoteles selv bruker for å illustrere dette toposet. En

---

<sup>276</sup> Ibid., s. 405.

<sup>277</sup> Thiselton, 2000, s. 673-4.

<sup>278</sup> Aristoteles, *Retorikk* 2.3.6.

parafraze på disse eksemplene, anvendt på Paulus' argument, kunne vært: *Hvis jeg var apostel for dere da dere ble etablert som menighet, skulle jeg ikke være det nå når menigheten er veletablert?*

Premisset om Paulus' status som apostel for korinterne finnes i ulike varianter flere steder i 1 Kor. Selv om det ikke nødvendigvis refereres til apostelembetet direkte, bruker Paulus betegnelser som uttrykker noe av det samme. Et eksempel er 4:14-16, der han omtaler korinterne som sine «*elskede barn*» og seg selv som deres «*far*». Likheten med 9:1-2 er spesielt tydelig i vers 4:15b: «*Det var jeg som ble deres far i Kristus Jesus da jeg ga dere evangeliet*». Et annet eksempel er 15:1-2, der Paulus understreker at det var han som forkynte dem evangeliet, og at deres frelse avhenger av at de holder fast på det slik han forkynte det.

Disse eksemplene viser også hvordan Paulus knytter relasjonen han har til den korintiske menigheten til hans formaninger om å følge hans eksempel (4:16), et tema han utdyper i kapittel 9 etter først å ha knyttet det til problematikken rundt avgudsofferkjøtt. Dette understreker viktigheten av ikke å betrakte 9:1-2 isolert som et argument for Paulus' status som apostel, men som knyttet til hans bestrebelse på å overtale korinterne til å endre sin adferd overfor hverandre.

Paulus' poengtering av at korinterne er seglet på hans apostelkall kan også beskrives med Aristoteles' topos om utledning av forutsetninger fra resultater<sup>279</sup>. Ideen med toposet er å bruke identiteten av resultatene av to handlinger til å vise identiteten av det forutgående bak disse resultatene. Toposets relevans for Paulus' argument kan knyttes til Paulus' henvisning til identiteten mellom resultatene fra sin egen tjeneste og det som karakteriserer resultatene av en apostels tjeneste.

Beskrivelsen av den korintiske menigheten som et segl på apostelkallet kan betraktes som en metonymi<sup>280</sup> for resultatet av hans apostelgjerning. Den korintiske menigheten som resultat identifiserer dermed også forutsetningen for dette resultatet, nemlig at Paulus er en apostel. Hovedvekten i Paulus' poengtering ligger i så fall på forutsetningen og ikke resultatet. Poenget

---

<sup>279</sup> Aristoteles, *Retorikk* 2.3.18.

<sup>280</sup> Bruk av metonymier, der ord erstattes med andre ord som har liknende betydning, men er mer virkningsfulle, er i seg selv et retorisk virkemiddel.

er ikke primært å identifisere den korintiske menigheten som et resultat av hans apostelgjerning, men å identifisere forutsetningen for dette resultatet, nemlig hans «*apostelkall i Herren*».

Motsetningene i dette verset kan også analyseres med Aristoteles' topos om sammenlikning av motsigelser<sup>281</sup>. Bruken av toposet har til hensikt å fange motstanderen i unøyaktigheter og selvmotsigelser. Som eksempel nevner Aristoteles spesielt handlinger som står i motsetning til hverandre. Toposets relevans for Paulus' argument kan begrunnes ut fra motsigelsene Paulus påpeker mellom eventuelle kritiske spørsmål til hans apostelskap, uavhengig av om disse var reelle eller ikke, og selve eksistensen av den korintiske menigheten. Argumentet blir i så fall hvordan noen i den korintiske menigheten skulle kunne stille spørsmål ved Paulus' apostelskap, når de selv var et levende bevis på det. Det viktige her er ikke hvorvidt det faktisk ble stilt slike spørsmål, men at dette i så fall ville vært uforenlig med den kjensgjerning at de selv var et segl på hans apostelskap. Spørsmålet i vers 2 kan dermed betraktes som en annen variant av premissgivingen Paulus introduserte i vers 1, og som legges til grunn i den videre argumentasjonen.

## 5.6 Vers 3-6

3. *Mitt forsvar mot dem som dømmer meg, er dette:*

Ἡ ἐμὴ ἀπολογία τοῖς ἐμὲ ἀνακρίνουσίν ἐστιν αὕτη.

På tross av sin oppfatning av Paulus' forsvar ved overgangen mellom kapittel 8 og 9 som en foregripelse av mulige motforestillinger (se avsnitt 5.1), mener C. K. Barrett at referansen i vers 3 til dem som fordømmer viser at noen i Korint (lokale eller besøkende) faktisk ønsket å teste Paulus, for på den måten å avsløre hans manglende autoritet.<sup>282</sup> Disse kunne i så fall ha vært elitister som så ned på Paulus fordi han ikke gjorde nytte av sine rettigheter, men dette er ikke noe som kan utledes fra teksten.

Paulus argumenterer her som om det skulle være tatt fra en forsvarstale i en rettslig sammenheng. Argumentasjonen i kapittel 9 får dermed delvis preg av forensisk retorikk, hvilket skiller seg ut fra den deliberative retorikken som preger det meste av argumentasjonen i

---

<sup>281</sup> Aristoteles, *Retorikk* 2.23.23.

<sup>282</sup> Barrett, 1971, s. 201.



brevet.<sup>283</sup> Det betyr imidlertid ikke at det i realiteten var noen konkrete anklager Paulus forsvarte seg mot. Betraktet som delargument er en bedre forklaring at «rettsaken» er oppkonstruert av Paulus selv. Som retorisk talemåte er dette beslektet med såkalt *anticipatio* eller *procatalepsis*,<sup>284</sup> som forventer innvendinger, i dette tilfellet spørsmål om hvorfor han legger sine egne rettigheter til side av hensyn til noen med svak samvittighet.<sup>285</sup>

Det er delte meninger om hvorvidt αὔτη peker bakover på versene 1-2 eller til den videre argumentasjonen etter vers 3.<sup>286</sup> Den første tolkningen foretrekkes gjerne dersom vers 1 betraktes som innledningen på Paulus' forsvar for sitt apostelskap og ikke kun som stadfestelsen av et premiss som ikke er blitt utfordret.<sup>287</sup> Andre vil bruke plasseringen av αὔτη sist i setningen som en indikasjon på at forsvaret refererer til det som følger. Bibelselskapets oversettelse fra 2011 velger en slik tolkning, og knytter dermed Paulus' forsvar til avståelsen av hans rett til å motta lønn for sitt arbeid som apostel.

At det er den påfølgende argumentasjonen forsvaret bør knyttes til, kan begrunnes ut fra det som synes å være et premiss i denne argumentasjonen, nemlig at korinterne aksepterer Paulus' status som apostel. Bildet som i så fall avtegner seg er at korinterne nettopp av den grunn stilte spørsmål ved hvorfor han ikke tok betalt, slik de forventet. Dette begrunner Paulus i versene 15 til 18, men først etter å ha argumentert for retten til å motta lønn. Spørsmålet som dermed reiser seg, er hvorfor han legger slik vekt på å argumentere for denne retten, dersom dette også er korinternes utgangspunkt?

Svaret synes å ligge i at retten til å motta lønn nettopp gir kraft til Paulus' poeng i versene 15 til 18 om at hans apostelgjerning ikke er et selvvalgt yrke, men en forvalteroppgave som er betrodd ham. Paulus synes å se en fare for at det å motta lønn for utføringen av denne oppgaven ville svekket hans forkynnelse og troverdighet om etterlevelse av Kristi eksempel til selvopofrelse i kjærlighet. Det uomtvistelige i hans rett til å motta lønn for tjenesten som

---

<sup>283</sup> Dette forhindrer ikke at den overordnede argumentasjonen i kapittel 9 fremstår som deliberativ. «The fact that ch. 9 makes Paul an example to be imitated by his converts leaves any attempt to read the chapter forensically devoid of meaning», Sandnes, 2011, s. 128.

<sup>284</sup> Quintilian, *Institutio oratoria* 9.2.16-18, se Smit, 1997, s. 485.

<sup>285</sup> Garland, 2003, s. 405-6.

<sup>286</sup> Thiselton, 2000, s. 674-5.

<sup>287</sup> Fee, 2014, s. 437.

apostel understøtter dermed hans argumentasjon i versene 19 til 23, og i brevet ellers, om betydningen av å legge egne rettigheter til side i håpet om å vinne andre for Kristus.

Noe av det som bidrar til å gjøre Paulus' retorikk i vers 3 forensisk er bruken av begrepene *ἀπολογία* og *ἀνακρινουσίην*, som begge har juridiske assosiasjoner.<sup>288</sup> Det er i denne sammenheng relevant å trekke inn begrepet *ἀνάγκη* (9:16), som bidrar til å forklare hvorfor han forsvarer seg (se avsnitt 5.10). Selv om terminologien han her benytter antyder at han benytter forensisk retorikk, er tilnærmingen vel så mye et angrep på en tenkt opposisjon som et forsvar mot faktiske anklager.<sup>289</sup> Verbet *ἀνακρίνω* brukes én gang i evangeliene, fem ganger i Apostlenes gjerninger, ni ganger i 1 Korinterbrev, og ellers ingen andre steder i Det nye testamente. Verbet er derfor blitt karakterisert som et «korintisk verb» og knyttet til en antatt tendens hos korinterne til å bedømme andre.<sup>290</sup>

En annen interessant vinkling på argumentasjonen i vers 3 er strategiene Plutark beskriver for å gjøre selvskryt mindre provoserende.<sup>291</sup> I henhold til Plutark kan fintfølelsen som kreves når man omtaler seg selv håndteres gjennom å dikte opp et forsvar bestående av blant annet følgende tre elementer, som alle er tilstede i Paulus' argumentasjon i kapittel 9: Paulus gir først et forsvar (*ἀπολογία*) mot anklager (9:3), begrunner så dette i hvordan han er tvunget (*ἀνάγκη*) til å gjøre det (9:16-18), og viser til slutt at han gjør det til det beste for andre (9:24-27).<sup>292</sup> I denne sammenheng er det verdt å merke seg at Paulus selv omtaler selvskryt direkte i vers 15. Gitt at elementer fra Plutarks strategier kan gjenkjennes i Paulus' argumentasjon, er det nærliggende å konkludere at han enten har kjent til dem eller fant det naturlig å argumentere på denne måten. Slik sett er det naturlig å spørre i hvilken grad Plutarks anbefaling var «innovativ» eller en refleksjon av det som allerede var veletablert retorisk praksis i den gresk-romerske verden.<sup>293</sup>

Uavhengig av om vers 3 peker bakover mot de innledende versene eller mot den videre argumentasjonen, er det interessant å tolke Paulus' forsvar i lys av Aristoteles' topos om å vende

---

<sup>288</sup> Garland, 2003, s. 405.

<sup>289</sup> Ciampa and Rosner, 2010, s. 400.

<sup>290</sup> Thiselton, 2000, s. 675.

<sup>291</sup> Plutark, *Moralia* 539A-547, se Dodd, 1999, s. 103-5.

<sup>292</sup> Garland, 2003, s. 406.

<sup>293</sup> Selv om Plutark hadde sin virketid etter Paulus, kan noe av det han skriver ha reflektert retorisk praksis som var kjent allerede på Paulus' tid.

mot opponenten det som er vendt mot en selv<sup>294</sup>. Dette er spesielt relevant i og med Paulus' bruk av diatribe, som gjør det mulig å betrakte opponenten og anklagene som fiktive. Aristoteles skisserer en strategi der anklagene ville vært mer plausible om de ut fra en karaktervurdering av opponenten heller var rettet mot opponenten selv. Dersom opponenten ikke har gjort seg skyldig i det aktuelle forholdet, argumenteres det for at det heller ikke er plausibelt at den anklagede har gjort det. I kapittel 9 vil disse anklagene kunne være knyttet til at Paulus ikke brukte sin frihet slik det var forventet, både fordi han ikke tok imot finansiell støtte (1-18) og fordi han tilsynelatende opptrådte uten faste prinsipper (19-23). Paulus snur dette mot (de tenkte) opponentene ved å vise at hans frihet overgår deres gjennom å være basert på livet i Kristus med kjærligheten som veileder. Det ligger implisitt i argumentasjonen at opponentene selv betrakter seg som frie, og anklager Paulus for ikke å være det. Paulus snur anklagene mot dem selv ved å vise hvordan de med deres insistering på sine rettigheter risikerer å komme til kort (24-27).

I kommentarer til Paulus' argumentasjon i vers 1 til 23 påpekes ofte muligheten for at han faktisk kan ha blitt kritisert både for ikke å motta finansiell støtte og for å opptrå for lite prinsipielt overfor ulike grupper. I hvilken grad dette faktisk var tilfelle, eller om det er en del av diatriben, er omdiskutert. Muligheten for at argumentasjonen reflekterer en slik kritikk aktualiserer Aristoteles' topos om bakvaskelse<sup>295</sup>. Toposet knyttes til det å tilbakevise falske beskyldninger gjennom å vise hvordan de er grunnet på en mistolkning av foreliggende fakta. Interessant nok poengterer Aristoteles selv mulighetene både for en reell og en tilsynelatende bakvaskelse. Toposet som sådan dreier seg om å forklare de faktiske forholdene, og har derfor preg av forensisk retorikk. I Paulus' tilfelle kan argumentasjonen betraktes som en forklaring på hvorfor han velger å gjøre som han gjør. Selv om siktemålet presumptivt har vært å gi korinterne et eksempel, er det vanskelig å overse retorikkens til dels forensiske karakter i dette kapitlet. I så henseende er toposet om bakvaskelse relevant å trekke inn i en analyse av argumentasjonen.

---

<sup>294</sup> Aristoteles, *Retorikk* 2.23.7.

<sup>295</sup> Aristoteles, *Retorikk* 2.23.24.

4. *Har ikke også vi rett til å få mat og drikke?*

μη οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν φαγεῖν καὶ πειν;

5. *Har ikke også vi rett til å ha med oss en troende søster som ektefelle, slik som de andre apostlene og Herrens brødre og Kefas?*

μη οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου καὶ Κηφᾶς;

6. *Er det bare jeg og Barnabas som ikke har retten til å slippe å arbeide?*

ἢ μόνος ἐγὼ καὶ Βαρναβᾶς οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν μὴ ἐργάζεσθαι;

I vers 4-6 introduserer Paulus tre nye retoriske spørsmål, som alle har å gjøre med retten til å bli understøttet, henholdsvis med mat og drikke, muligheten for ekteskapelig samliv, og dekning av levekostnader. I den videre argumentasjonen i versene 7-11 og 13-14 blir spørsmålet om retten til materiell støtte i form av mat og drikke utdypet videre. Det er dermed nærliggende å knytte vektleggingen av dette til det overordnede temaet for kapittel 8 til 11:1, nemlig spørsmålet om retten til å spise avgudsofferkjøtt. De «sterke» korinterne hevdet nettopp friheten og retten til å delta i måltider der dette ble servert (se avsnitt 4.1). Når Paulus bruker sin frihet til å avstå fra å motta materiell støtte i form av mat og drikke, på tross av sin rett til å motta dette, setter dette korinernes bruk av sine egne friheter og rettigheter i perspektiv.

De tre retoriske spørsmålene i versene 4-6 forventer alle et negativt svar. Spørsmålene tar opp en rekke forhold knyttet til apostlenes virke, uten vesentlig å endre den overordnede argumentasjonen. Spørsmålene forutsetter at Paulus' rang som apostel er slik at de rettighetene andre måtte ha, også vil være rettighetene *han* har.<sup>296</sup> Hans rang i forhold til «*de andre apostlene og Herrens brødre og Kefas*» er slik at han kan forvente alle de rettigheter disse måtte ha. En slik forutsetning underbygger dermed tolkningen av at Paulus' apostelskap her er et premiss i argumentasjonen og ikke noe han argumenterer for.

Tatt i betraktning den overordnede argumentasjonen rundt avgudsofferkjøtt, er det nærliggende å betrakte Paulus' spørsmål om mat og drikke som mer enn et spørsmål om retten til å bli forsørget. Rettigheten Paulus her snakker om vil i så fall også omfatte retten til å spise og drikke

---

<sup>296</sup> Ciampa and Rosner, 2010, s. 402.

uten tanke på matens opphav. Dersom dette er korrekt, vil Paulus' avståelse av retten til å få mat og drikke også bli et eksempel på hvordan frivillig avståelse fra avgudsofferkjøtt vil kunne være nødvendig for evangeliets sak.<sup>297</sup>

Begrepet *rettighet* (ἐξουσία) leder tilbake til 8:9, hvor de som har «kunnskap» insisterer på deres rettighet til å spise avgudsofferkjøtt. Bruken av samme begrep her er en indikasjon på at Paulus bruker seg selv som eksempel, og at prinsippet eksemplet illustrerer skal anvendes i spørsmålet om avgudsofferkjøtt. En ytterligere indikasjon på det samme ligger i referansen til retten til å spise, mens det Paulus reelt sett omtaler er retten til å være finansielt fristilt til å kunne utføre sin apostelgjerning<sup>298</sup>. Referansen til mat, som ligger implisitt flere steder i argumentasjonen, synes hele tiden å hinte om at prinsippet Paulus eksemplifiserer har direkte relevans for spørsmålet om avgudsofferkjøtt.

Versene 4-6 kan alle beskrives med toposet Aristoteles omtaler som tidligere bedømmelser<sup>299</sup>. Dette er bedømmelser gjort i liknende eller motsatte situasjoner, der troverdigheten kan begrunnes ut fra bedømmelsenes enstemmighet eller gjentakelse, eller fra de som har gjort disse bedømmelsene. Relevansen for Paulus' argumenter kan begrunnes ut fra bedømmelsene han henviser til angående apostlenes rettigheter. Disse henvisningene gjenkjennes i de tre retoriske spørsmålene, som alle argumenterer ut fra aksepterte rettigheter for apostlene generelt. Så lenge disse aksepteres når det gjelder andre apostler, kan det konkluderes at de også gjelder for Paulus og Barnabas.

Som tidligere nevnt bidro Aristoteles også til forståelsen av argumenters logiske gyldighet og hvordan de kunne formuleres som logiske deduksjoner. En omforming av Paulus' argumenter til logiske deduksjoner forutsetter ikke at Paulus selv kjente til denne mer formelle måten å strukturere argumentasjonen på, selv om Aristoteles allerede hadde formulert det teoretiske grunnlaget for dette<sup>300</sup>. Som for retorisk analyse generelt, og bruk av topoi spesielt, kan slike forsøk på å restrukturere argumentasjonen imidlertid gi nye perspektiver på bakenforliggende resonnementer, herunder bidra til identifisering av premisser og delkonklusjoner som ligger

---

<sup>297</sup> Barrett, 1971, s. 202.

<sup>298</sup> Schreiner, 2018, s. 182-3.

<sup>299</sup> Aristoteles, *Retorikk* 2.23.12.

<sup>300</sup> Aristoteles' skrifter innenfor logikk omfatter seks arbeider, omtalt samlet som *Organon* (verktøy). Av disse er det særlig teorien om syllogismer i *Analytika Protera* som formulerte grunnlaget for formelle, logiske deduksjoner.

implisitt i argumentasjonen. Ettersom det vil tøyne rammene for herværende oppgave å gå nærmere inn på dette, gis her kun et eksempel på hvordan en slik restrukturering kan gjøres i såkalt førsteordens predikatlogikk<sup>301</sup>. Paulus' retoriske spørsmål i vers 4 kan med en slik tilnærming omformuleres som følger:

$$(\forall x|(P(x) \rightarrow Q(x)) \wedge P(\text{Paulus}) \wedge P(\text{Barnabas}) \rightarrow Q(\text{Paulus}) \wedge Q(\text{Barnabas}))$$

hvor

- $x$  er en variabel, mens *Paulus* og *Barnabas* er konkrete verdier for  $x$ ;
- $\forall$  er en såkalt allkvantor (universell kvantor), som sammen med  $x$  uttrykker «for alle verdier av  $x$ »;
- $|$  uttrykker «er det slik at»;
- $\rightarrow$  og  $\wedge$  er såkalte konnektiver som uttrykker henholdsvis implikasjon («hvis – så») og konjunksjon («og»);
- $P$  og  $Q$  er såkalte predikater, som uttrykker bestemte egenskaper eller relasjoner.

Ved å gi predikatene  $P(x)$  og  $Q(x)$  meningen henholdsvis « $x$  er en apostel» og « $x$  har rett til å få mat og drikke», kan uttrykket leses som følger:

*«Hvis det for alle  $x$  er slik at hvis  $x$  er apostel så har  $x$  rett til å få mat og drikke, og Paulus er apostel og Barnabas er apostel, så har Paulus rett til å få mat og drikke og Barnabas rett til å få mat og drikke.»*

Det formelle i uttrykket ligger i at utsagnet er logisk gyldig uansett hva symbolene i uttrykket står for. Sannheten i det som konkluderes påvirkes ikke av hva predikatene betyr eller hvem *Paulus* eller *Barnabas* er, hvilket følgelig betyr at det er sant også for den tolkningen som her er lagt til grunn. Det samme uttrykket kan derfor brukes til å formalisere de retoriske spørsmålene i versene 5 og 6 ved å gi  $Q(x)$  meningen henholdsvis « $x$  har rett til å ha med seg en troende søster som ektefelle» og « $x$  har rett til å slippe å arbeide».

---

<sup>301</sup> Formalismen er av nyere dato, men kan betraktes som en videreføring av Aristoteles' og stoikernes ideer.

En av fordelene med en slik formalisering av argumentet er at det ofte blir mer entydig og presist hva som faktisk ligger innenfor argument. Dette kan i seg selv gi ulike innsikter, som i dette tilfellet at Paulus kunne forenklet argumentasjonen ved ikke å ta også med Barnabas som premiss, men her har valgt en annen strategi. Alle premissene kan i disse versene betraktes som tidligere bedømmelser (se toposet diskutert tidligere i avsnittet), hvilket underbygger oppfatningen av Paulus' apostelskap som premiss for argumentasjonen.

## 5.7 Vers 7-10

*7. Hvem er soldat og betaler lønnen selv? Hvem planter en vinmark uten å få spise av frukten? Eller hvem er gjeter uten å drikke av melken fra buskapen?*

Τίς στρατεύεται ἰδίους ὀψωνίοις ποτέ; τίς φυτεύει ἀμπελῶνα καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ οὐκ ἐσθίει; ἢ τίς ποιμαίνει ποίμνην καὶ ἐκ τοῦ γάλακτος τῆς ποίμνης οὐκ ἐσθίει;

I vers 7 presenterer Paulus ytterligere tre retoriske spørsmål, som alle forventer et negativt svar. Spørsmålene er denne gang hentet fra arbeidslivet, og understreker forventningen om at den som arbeider har rett til å bli understøttet gjennom dette. Med disse eksemplene bruker Paulus analogier fra militæret, vingården og hjorden, som alle alluderer til billedbruk anvendt på Guds folk i Det gamle testamente (Sal 110:3, Jes 5:7; Sal 95:7; m.fl.). Mens det for soldatens del dreide seg om muligheten til å få dekket kosten under sin tjeneste, fikk vingårdsarbeideren og gjeteren dekket en del av sine behov gjennom det de bidro til å produsere. Felles for de tre eksemplene, gitt at ingen av dem eide «foretaket», var at de var under tjeneste for andre som sørget for at de ble understøttet ved denne tjenesten. Analogiene antyder at det her ikke er snakk om lønn i vanlig forstand, men om dekning av grunnleggende behov for å muliggjøre tjenesten.<sup>302</sup>

Paulus' argumentasjon i dette verset kan beskrives med bruk av Aristoteles' topos for bruk av analogier<sup>303</sup>. Analogiene kan være forskjellige i karakter eller størrelse, men reflekter et prinsipp som kan overføres til det aktuelle argumentet. Relevansen for Paulus' argumenter i vers 4 til 6 kan knyttes til prinsippet om arbeiderens rett på lønn. De tre eksemplene Paulus beskriver gjennom de tre retoriske spørsmålene bruker alle analogier for å understreke dette, og

---

<sup>302</sup> Garland, 2003, s. 408-9.

<sup>303</sup> Aristoteles, *Retorikk* 2.23.17.

anvendes på prinsippet om apostelens rettigheter. De tre eksemplene vil dermed også være analogier relativt til hverandre, hvilket blir spesielt tydelig når lønnen som beskrives relateres til det aktuelle «yrket».

8. *Taler jeg bare rent menneskelig her? Eller sier ikke loven det samme?*

Μὴ κατὰ ἄνθρωπον ταῦτα λαλῶ ἢ καὶ ὁ νόμος ταῦτα οὐ λέγει;

9. *Jo, for i Moseloven står det skrevet: Du skal ikke binde for mulen på en okse som tresker. Men er det oksene Gud tenker på?*

ἐν γὰρ τῷ Μωϋσέως νόμῳ γέγραπται· οὐ κημώσεις βοῶν ἀλοῶντα. μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ

10. *Er ikke dette sagt fullt og helt med tanke på oss? Jo, dette er skrevet for vår skyld. For den som pløyer og den som tresker, skal gjøre det i håp om å få sin del.*

ἢ δι' ἡμᾶς πάντως λέγει; δι' ἡμᾶς γὰρ ἐγράφη ὅτι ὀφείλει ἐπ' ἐλπίδι ὁ ἀροτριῶν ἀροτριᾶν καὶ ὁ ἀλοῶν ἐπ' ἐλπίδι τοῦ μετέχειν.

Paulus omtaler i vers 8 måten han her taler på som «menneskelig», og antyder selv at en slik argumentasjon har sine begrensninger. Argumentasjon «på menneskelig vis» (ἀνθρώπινον λέγω) er ellers noe Paulus i flere av sine brev selv påpeker at han gjør, eksempelvis i forbindelse med hans bruk av slaveri som bilde på tjenesten for Gud (Rom 6:19). Talemåten synes å være motivert av menneskers begrensede evne til å forstå, samtidig som den åpner opp for dypere innsikt.<sup>304</sup>

Gitt utilstrekkeligheten i å tale «på menneskelig vis», går Paulus i vers 8 over fra å omtale menneskelig presedens til gudommelige anordninger, hvilket samsvarer med den hellenistiske retoriske praksisen å følge opp rasjonelle argumenter med argumenter som hviler på aksepterte autoriteter.<sup>305</sup> Han legger her opp til å argumentere for at Gud selv har autorisert forkynnere av evangeliet til å bli forsørget av de som mottar forkynnelsen.

Spørsmålet Paulus stiller i vers 8 er todelt, der den første delen forventer et negativt svar, mens den andre delen forventer et positivt. Etter å ha slått fast prinsippet gjennom de foregående spørsmålene, viser han nå hvordan dette prinsippet også finner støtte i Skriften. Henvisningen

---

<sup>304</sup> Sandnes, 2022.

<sup>305</sup> Garland, 2003, s. 409.



til loven får imidlertid mer preg av en autoritativ bekreftelse enn som et nødvendig trinn i argumentasjonsrekken. I tilfelle noen fortsatt skulle være i tvil om gyldigheten av hans argument, peker Paulus på at Skriften sier det samme som han i dette spørsmålet.

I versene 9-10 underbygger Paulus referansen til loven gjennom å hevde at det ikke er oksene Gud tenker på, men dem som arbeider for evangeliet. Paulus bruker på den måten 5. Mos 25:4 til å argumentere for retten til å bli understøttet av fruktene fra dette arbeidet. Paulus' bruk av analogien med oxen som tresker, er relativt enkel å forstå: Dersom Gud har gitt oxen rett til å spise av kornet, hvor meget mer har han da ikke gitt forkynnerne av evangeliet rett til å ernære seg av arbeidet. Mer uklart er det hvordan han tolker den bokstavelige betydningen, som han tilsynelatende legger mindre vekt på eller endog ser bort fra. For den overordnede argumentasjonen er dette imidlertid av underordnet betydning, sammenliknet med hvordan han bruker argumentet.

For det første kan skriftordet om oxen som tresker brukes som et *prinsipp* som har betydning for langt mer enn oxen. Som prinsipp kan det også anvendes både for den som arbeider med jorda og for den som arbeider på «Guds kornåker». Ved å trekke prinsippet ut fra teksten, er det mulig for Paulus å bruke skriftstedet til å belegge sitt poeng. For det annet kan Paulus' bruk av skriftstedet forstås som en argumentasjon fra det mindre til det større. Bruken av skriftstedet er i så fall et eksempel på rabbinernes *qal wahomer* (קל והומר), og det som på latin refereres som et argument *a minore ad majus* eller *a fortiori*. En slik argumentasjon passer godt med den konteksten skriftstedet selv er hentet fra, der det nettopp er menneskelige hensyn det handler om. Konteksten kan dermed i og for seg også underbygge en allegorisk tolkning, som slik sett ikke helt kan utelukkes. I alle tilfeller passer prinsippet fra 5. Mos 25:4 godt til eksemplene Paulus bruker i vers 7. Se ellers avsnitt 3.5 for flere eksempler på rabbinske tolkningsregler.

C. K. Barrett mener på sin side at Paulus' argument om oxen *ikke* er et argument av typen *qal wahomer*. Ifølge Barrett er den eneste naturlige tolkningen av Paulus' retoriske spørsmål at Gud ikke hadde oksene i tankene, men kristne forkynnere og deres behov. Det betyr ikke at Paulus

ville ha fornektet at Gud hadde omsorg også for oxen, men at det var en helt annen sannhet Paulus her fant uttrykt.<sup>306</sup>

Paulus' argument i vers 10 blir noen ganger brukt som indikasjon på at han kunne bruke skriftsteder fra Det gamle testamente allegorisk dersom det tjente argumentasjonen. Dette sammenliknes gjerne med det utstrakte bruken av allegorier hos hans samtidige Filon fra Alexandria. Dette innebar en allmenngjøring av tekster både i den klassiske greske litteraturen og de eldste skriftene i Det gamle testamente med sikte på å hente ut allment gyldige sannheter.<sup>307</sup> Uenigheten går på hvorvidt Paulus her deler Filons oppfatning av loven<sup>308</sup> eller kun bruker oxen som en analogi. En løsning som ofte foreslås er å ta i betraktning den litterære konteksten til skriftstedet Paulus henviser til, som viser at det også her benyttes som en illustrasjon på behovet for å vise mennesker rettferdighet og rimelighet.<sup>309</sup> Illustrasjonen ville å så henseende kunne tjene både til å foreskrive behandlingen av den arbeidende oxen og, slik Paulus gjør det, til å referere til mennesker. Uansett faller bruken av illustrasjonen med oxen naturlig inn i argumentasjonen rundt rettigheten til å bli forsørget i arbeidet.

Paulus' hermeneutiske anvendelse av det som ellers kan ha blitt betraktet som en obskur bibeltekst er i denne sammenheng i seg selv et effektivt retorisk virkemiddel. Gjennom utlegningen av bibelteksten finner Paulus støtte for sin argumentasjon, samtidig som han demonstrerer sin apostoliske autoritet som inspirert fortolker av skriften. Et element i denne autoriteten er evnen til å identifisere og anvende bibeltekster som ikke direkte angår det aktuelle problemet, men som dermed gis ny forståelse i lys av evangeliet.<sup>310</sup>

Paulus' bruk av 5 Mos 25:4 i denne sammenheng er et eksempel på hvordan han noen ganger leser Skriften som Guds ord talt direkte til menigheten (se f.eks. Gal 4:30). Andre ganger bruker han den som implisitt norm (1 Kor 5) eller som moralske eksempler basert på bruk av Skriften som narrativt rammeverk for fellesskapets identitet (1 Kor 10).<sup>311</sup> Selv når Paulus ikke refererer

---

<sup>306</sup> Barrett, 1971, s. 205.

<sup>307</sup> «Philo's use of allegory is based on the conviction that *specific* decrees issued in the Scriptures are specific expressions of God's *general* will for human beings», Sandnes, 2009, s. 68.

<sup>308</sup> «For loven foreskriver ikke for ikke-tenkende skapninger, men for de som har sinn og fornuft», Filon, *De specialibus legibus* 1.260.

<sup>309</sup> Gardner, 2018, s. 395.

<sup>310</sup> Ciampa and Rosner, 2010, s. 407.

<sup>311</sup> Rosner, 2003, s. 215.

til den i etisk argumentasjon, kan man få inntrykk av at den ligger implisitt i fremstillingen. I sammenheng med temaet for herværende oppgave, er det viktig å merke seg at også Paulus' bruk av Skriften kan betraktes som et retorisk virkemiddel, i samsvar med Aristoteles' anbefaling om bruk av autoriteter (se avsnitt 3.2).

## 5.8 Vers 11-12

11. Når vi har sådd det åndelige blant dere, er det da for mye at vi får høste av det materielle?  
εἰ ἡμεῖς ὑμῶν τὰ πνευματικὰ ἐσπείραμεν, μέγα εἴ ἡμεῖς ὑμῶν τὰ σαρκικὰ θερίσομεν;

I vers 11 bruker Paulus prinsippet fra såing og høsting på spørsmålet om materiell understøttelse av den som har tjent korinterne med evangeliet. I andre del av verset bruker Paulus et motsatt *qal wahomer* argument. Her er det de åndelige godene som såes som er større enn de materielle godene som høstes. Etersom Paulus her uomtvistelig bruker *qal wahomer*, er det nærliggende å forstå også bruken av Mos 25:4 på en liknende måte (se avsnitt 5.7).

Argumentasjonen i versene 11-12a er så koherent at den nærmest har form av deduktiv logikk<sup>312</sup>. Dette bidrar til den retoriske effektiviteten i argumentasjonen for Paulus' rettighet til økonomisk understøttelse, og legger samtidig opp til en tilsvarende sterk kontrast når han i 12b gir avkall på den samme rettigheten. Etter gradvis å ha bygd opp argumentasjonen mot sitt klimaks, blir poenget dermed desto mer tydelig. Versene 11 til 12 er på den måten et fremtredende eksempel i Det nye testamente på hvordan logisk gyldighet av et argument også spiller en rolle her, slik den gjorde hos Aristoteles og hans etterfølgere, som betraktet logikken som et verktøy i argumentasjonen (se avsnittene 4.7 og 5.6).

Paulus forfølger denne tankemåten i vers 12 når han sammenlikner seg med andre som benytter seg av sin rett til å motta materiell støtte. Dersom andre har en slik rett, har han det enda mer. Argumentasjonen trekker her veksler på versene 1-2 om den særskilte rollen Paulus' apostelgjerning har hatt for korinterne. Dette underbygger dermed tolkningen av disse versene som premiss i argumentasjonen, og ikke som et selvstendig argument for Paulus' status som apostel.

---

<sup>312</sup> Thiselton, 2007, s. 140.

Sammenlikningen mellom det åndelige og det materielle kan beskrives med Aristoteles' topos om mer og mindre<sup>313</sup>. Aristoteles påpeker at argumentasjonen kan ta utgangspunkt i både det som er mer og det som er mindre, og antyder at det er mange måter et slikt argument kan utformes på. Toposet er relevant for Paulus' argument ettersom det åndelige og det materielle sammenliknes. I dette tilfellet blir toposet en anvendelse av prinsippet en sammenlikning mellom to gjerninger der den ene er større enn det andre. Siden det å så det åndelige er større enn det å høste det materielle, kan Paulus spørre retorisk om det å be om det mindre er for mye når *de* har mottatt det større.

12. *Om nå andre har rett til dette hos dere, skulle ikke vi ha det enda mer? Likevel har vi ikke gjort bruk av vår rett. I stedet tåler vi alt for ikke å legge hindringer i veien for Kristi evangelium.*

Εἰ ἄλλοι τῆς ὑμῶν ἐξουσίας μετέχουσιν, οὐ μᾶλλον ἡμεῖς; ἀλλ' οὐκ ἐχρησάμεθα τῇ ἐξουσία ταύτῃ, ἀλλὰ πάντα στέγομεν, ἵνα μὴ τινα ἐγκοπὴν δῶμεν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ.

På bakgrunn av argumentasjonen så langt i kapittel 9, aktualiserer vers 12 spørsmålet om hvordan det å ta i bruk sine rettigheter som apostel ville kunne legge hindringer i veien for evangeliet. En mulig innfallsvinkel til dette spørsmålet er de svært utbredte patron-klient-relasjonene i det gresk-romerske samfunnet,<sup>314</sup> der den begunstigede lett kunne komme i et skyldforhold til sin velgjører og på den måten miste noe av sin frihet. Patron-klient-relasjonen, på latin omtalt som *clientela*, var strukturen som sikret den gjensidige utvekslingen av goder. Klienten ville typisk ha behov for materielle goder, noe patronen kunne tilveiebringe mot gjennyttelser som sikret patronen ære og status. På den måten kunne personer på ulike nivåer i samfunnsstrukturen gjøre gjensidig nytte av hverandre. Dette reflekteres også i funksjonen gaver hadde som middel til å sikre seg selv fordeler og allianser. Den generelle oppfatningen i det gresk-romerske samfunnet var at gaver ble forbundet med vennskapsbånd, men med en forventning om at de skulle gi giveren fordeler.<sup>315</sup>

---

<sup>313</sup> Aristoteles, *Retorikk*, 2.3.4.

<sup>314</sup> Sandnes, 2000, s. 143-146.

<sup>315</sup> Et slikt synspunkt ble hevdet av både Seneca (*De Beneficiis* 1.4.2) og Cicero (*De Amicitia* 14.51), se Thiselton, 2000, s. 662.

Det er ikke utenkelig at de gjensidige forpliktelsene og avhengighetene slike relasjoner førte med seg var et moment i Paulus' tilbakeholdenhet når det gjaldt å ta imot finansiell støtte. Selv om han var i sin fulle rett til slik støtte, og antakelig ville kunnet ha argumentert godt for at det ikke ga slike bindinger, ville det kunne ha påvirket både hans forhold til korinterne og hvordan andre vurderte hans integritet og uavhengighet.

Sosiologiske studier av forholdene i Korint og av Paulus' forhold til den korintiske menigheten, antyder at hensynet til de svake kan ha vært noe av grunnen til Paulus' valg om ikke å ta imot finansiell støtte fra korinterne.<sup>316</sup> En slik støtte ville som nevnt kunne bli oppfattet som en binding mot giverne, som i hovedsak antakelig ville ha vært sammenfallende med de som i kapittel 8 omtales som de sterke. En slik binding ville kunne svekke Paulus' frihet til å assosiere seg med de svake spesielt, og hele menigheten generelt. Det er rimelig å anta at denne problemstillingen var spesielt relevant i relasjonen til den korintiske menigheten, gitt at mangelen på enhet synes å ha vært en bakenforliggende årsak til flere av problemene Paulus berører (se avsnitt 4.2).

Ikke å ta imot en gave kunne være problematisk i den gresk-romerske verden, og måtte i så fall begrunnes godt.<sup>317</sup> For Paulus er det evangeliets fremgang som står på spill og som blir hans begrunnelse for ikke å ta imot finansiell støtte fra korinterne. Det er mulig å finne en parallell til korinternes situasjon, der bruk av gaver var en viktig del av limet i samfunnet. Det å avstå fra å takke ja til middagsinvitasjoner ville kunne falle i samme kategori, med samme behov for gode begrunnelser. Denne parallellen til 9:12b vil ha vært en viktig del av bakgrunnen for problematikken Paulus drøfter i 8:7-13. For de korintiske kristne som mottok slike invitasjoner, må det således ha vært mer nærliggende å insistere på sin frihet til å delta på middager enn å ta hensyn til de som enten ikke hadde samme mulighet eller ikke hadde samvittighet til å delta. De sosiale konsekvensene av å takke nei til middagsinvitasjonene kan lett ha blitt for store til at assosiasjonen med avgudsdyrkelse fikk avgjørende betydning (se avsnitt 4.1).

Det å sikre sin uavhengighet gjennom å forsørge seg selv, var ikke unikt i den gresk-romerske verden.<sup>318</sup> Uavhengighet stod høyt hos de hellenistiske filosofene, og det å sikre inntekten

---

<sup>316</sup> Thiselton, 2000, s. 662.

<sup>317</sup> Thiselton, 2007, s. 140.

<sup>318</sup> Ibid.

gjennom manuelt arbeid kunne derfor være en adekvat løsning. Alternativene ville ellers være å ta seg betalt, slik sofistene gjerne gjorde, arbeide under en velgjører, eller tigge.<sup>319</sup> Blant disse tre alternativene var de to første de vanligste, og dermed antakelig også hva korinterne ville forvente at Paulus gjorde. At han skulle forsørge seg selv var nok dermed i utgangspunktet kontroversielt, selv om korinterne nok kjente til tilfeller der filosofer satte uavhengighet høyere enn sosial status og lot det bli avgjørende for hvordan de sørget for livets opphold.

I dette tilfellet ville det dessuten antakelig være elitistene i den korintiske menigheten som hadde stått for den finansielle støtten, og dermed framstått som Paulus' velgjørere.<sup>320</sup> Sett i sammenheng med at argumentasjonen i kapittel 9 antakelig er rettet mot dem, ville behovet for ikke å framstå som deres klient være desto mer forståelig.

Argumentasjonen i vers 12 har form av flere ulike topos, eksempelvis bruken av konsekvenser<sup>321</sup> for å tilråde eller fraråde bestemte handlinger. I dette tilfellet gjelder tilrådingen å tåle alt for ikke å legge hindringer i veien for Kristi evangelium. Både konsekvensen, tilrådingen og sammenhengen mellom dem er her lett å identifisere. Fordi konsekvensen ellers vil kunne være at forkynnelsen av evangeliet ble forhindret, tilrådes korinterne å vise tilbakeholdenhet i bruken av sine rettigheter. Paulus gir tilrådingen indirekte gjennom selv å være et eksempel. I tråd med eksemplets betydning i antikkens retorikk, baserer han seg på at korinterne oppfatter koblingen mot deres egen adferd, uten at han trenger å si dette direkte.

Toposet om konsekvenser, anvendt på det som har størst fordel eller felles nytte, er relevant for Paulus' argumentasjon også i vers 19, med frelse som den beste konsekvensen, hvilket bidrar til å forklare hvorfor han underordner seg alle ting (19-13). Toposet er relevant også en rekke andre steder i 1 Kor, ikke minst i Paulus' anmodning om å prioritere profetisk tale framfor tungetale (14:20-25).<sup>322</sup> For Paulus er en slik innstilling om å søke andres fordel et resultat av hans kristologi, som kommer til uttrykk gjennom kjærlighetens vei (Fil 2:1-15; Rom 15:2, 7; Kor 8:1; 12:31; 13:15).

---

<sup>319</sup> Hays, 2011, s. 147.

<sup>320</sup> Thiselton, 2007, s. 141.

<sup>321</sup> Aristoteles, *Retorikk* 2.23.14.

<sup>322</sup> Sandnes, 1996a, s. 3-6.

Paulus kommer i vers 12 inn på hvorfor han ikke har gjort bruk av sin rett, hvilket peker tilbake til ordene fra 8:1 som gir anslaget for hele 8:1-11:1: «*det er kjærligheten som bygger opp*». Dette krever imidlertid en utholdenhet, som Paulus uttrykker med verbet *στέγομεν*. Paulus er den eneste av de nytestamentlige forfatterne som bruker dette verbet, hver gang i forbindelse med det å holde ut mot vanskeligheter (1 Kor 9:12; 13:7; 1 Tess 3:1, 5).<sup>323</sup> Dette minner om sammenlikningen han gjør med atletens utholdenhet i versene 24-27, men peker først og fremst fremover mot beskrivelsen av kjærlighetens kvaliteter i 13:7.

## 5.9 Vers 13-14

13. *Vet dere ikke at de som gjør tjeneste i tempelet, lever av tempelets inntekter, og at de som tjener ved alteret, får sin del av det som ofres på alteret?*

Οὐκ οἶδατε ὅτι οἱ τὰ ἱερά ἐργαζόμενοι [τὰ] ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἐσθίουσιν, οἱ τῷ θυσιαστηρίῳ παρεδρεύοντες τῷ θυσιαστηρίῳ συμμερίζονται;

14. *På samme måte har Herren bestemt at de som forkynner evangeliet, skal leve av evangeliet.*  
οὕτως καὶ ὁ κύριος διέταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν.

Etter den foreløpige konklusjonen i vers 12, kan det i versene 13-14 virke som om Paulus – litt overflødig – legger til enda flere argumenter etter hvert som han kommer på dem. Det er her verdt å merke seg bruddet i argumentasjonen, som kan ha vært strategisk begrunnet fra Paulus' side eller ha mer trivielle årsaker (se avsnitt 5.2). En viktig forskjell fra argumentene knyttet til arbeiderens rettigheter er imidlertid at fokuset nå ligger på religiøst arbeid.<sup>324</sup> Dette bringer også inn det kultiske aspektet knyttet til ofringer, og knytter dermed argumentasjonen enda tettere opp mot spørsmålet om avgudsofferkjøtt. Et viktig aspekt i denne sammenheng er delaktigheten den som spiser offerkjøtt har i selve alteret (10:18).

Referansen til Herren illustrerer Paulus' kjennskap til og bruk av Jesus-tradisjoner i sin forkynnelse generelt, og argumentasjon i 1 Kor spesielt, herunder bruk av eksplisitte utsagn av Jesus (se avsnitt 4.8).<sup>325</sup> Slike sitater finnes også i 1 Kor 7:10-11 og 11:23-25. I tillegg til bruk av eksplisitte utsagn av Jesus, forankrer Paulus det han skriver med henvisning til «Herrens

---

<sup>323</sup> Ciampa and Rosner, 2010, s. 649.

<sup>324</sup> Garland, 2003, s. 414.

<sup>325</sup> Fjärstedt, 1974.

bud» (14:37). Paulus bruker her språk og terminologi fra Septuaginta knyttet til Guds lov gitt til Israel, og anvender det på det han selv skriver til korinterne.<sup>326</sup> Dette er således en vesentlig del av Paulus' retorikk som henger nøye sammen med hans apostoliske autoritet.

Paulus viderefører denne argumentasjonen i versene 13 til 14, etter først å ha innledet bruddet i argumentasjonen som utdypes videre i versene 15 til 18. Klimakset i argumentasjonen for retten til materiell støtte kommer i vers 14 gjennom henvisningen til Jesu egne ord. Det er som om Paulus har spart det avgjørende argumentet til slutt – et argument som trumfer alle de andre og egentlig gjør disse overflødige. Gjennom å henviser til den Jesus-tradisjonen som ikke bare han, men også korinterne må ha kjent, slår Paulus fast at retten han har argumentert for er en forordning gitt av Herren selv, hvilket dermed avgjør saken for godt.

Med bruddet i argumentasjonen, der Paulus avstår fra sin rett til å motta materiell støtte, kommer også kontrasten mellom korinternes og Paulus' bruk av sin frihet. Mens korinterne insisterer på sin rett til å spise den maten de ønsker, gjør det Paulus stolt å bruke sin frihet til å velge det som best tjener evangeliets sak. For Paulus var dette en konsekvens av å gi evangeliet første prioritet. Å gi avkall på sine rettigheter ble dermed både et uttrykk for at evangeliet blir gitt fritt, uten vederlag, og en del av «misjonsstrategien» han skisserer i versene 19 til 23.

Paulus' bruk av Jesus-tradisjoner i 1 Kor reflekterer de første kristnes interesse i Jesus som en historisk person<sup>327</sup> og betydningen av hans livshistorie slik det noe senere kom til uttrykk i evangeliene. Denne interessen og betydningen gjør dermed bruken av disse tradisjonene til både en naturlig og effektiv del av retorikken. Det er imidlertid også verdt å merke seg likheten i form og ordvalg hos Paulus og i de synoptiske evangeliene. Selv om påvirkningen kan ha gått begge veier, framstår det som sannsynlig at det allerede mellom år 40 og 50 må ha eksistert en relativt fast beretning om Jesu liv og undervisning.<sup>328</sup> Det er omdiskutert i hvilken grad Paulus selv kjente til en slik beretning, men det synes å være enighet om at han må ha kjent til hovedtrekkene og kanskje også flere av Jesu utsagn, kanskje i en kateketisk sammenheng.<sup>329</sup>

---

<sup>326</sup> Fee, 2014, s. 141.

<sup>327</sup> Fjärstedt, 1974, s. 25.

<sup>328</sup> Ibid., s. 27.

<sup>329</sup> Ibid., s. 37.



## 5.10 Vers 15-18

15. *Men jeg har ikke gjort bruk av noe av dette. Jeg skriver heller ikke nå for å gjøre krav på det. Heller ville jeg dø – ingen skal ta fra meg dette som jeg er så stolt av.*

Ἐγὼ δὲ οὐ κέχρημαι οὐδενὶ τούτων. Οὐκ ἔγραψα δὲ ταῦτα, ἵνα οὕτως γένηται ἐν ἐμοί· καλὸν γὰρ μοι μᾶλλον ἀποθανεῖν ἢ - τὸ καύχημά μου οὐδεὶς κενώσει.

I vers 15 kommer Paulus til det som kan betraktes som klimakset i diskusjonen og et vendepunkt i argumentasjonen. Etter å ha etablert grunnlaget for sin rett til å bli forsørget, poengterer han at han ikke har «gjort bruk av noe av dette».

Paulus kommer i vers 15 tilbake igjen til konklusjonen fra vers 12b, i det som dermed kan beskrives som en iterasjon i argumentet.<sup>330</sup> Konklusjonen er at apostlene har rett til å bli forsørget, men at han selv velger å avstå fra denne rettigheten.

Paulus' konklusjon forsterkes gjennom bruken av<sup>331</sup>

- første person entall, som peker tilbake til forrige gang han brukte dette, nemlig i argumentets innledning i versene 1-3;
- de to negative formene *ikke* (οὐ) og *ingen* (οὐδενὶ);
- perfektumformen av *å bruke* (κέχρημαι), som indikerer at han fortsetter med ikke å gjøre bruk av sine rettigheter;
- «disse tingene» (ταῦτα), som refererer til hele det foregående argumentet om hans rettigheter, og
- uttrykket «*Heller ville jeg dø*» (μοι μᾶλλον ἀποθανεῖν ἢ) som et følelsesmessig klimaks.

Når Paulus konkluderer med at han avstår fra å bruke sine rettigheter, understreker han dette med et enfatisk *jeg* (Ἐγὼ δὲ οὐ κέχρημαι οὐδενὶ τούτων). Denne vektleggingen gjør det enda tydeligere at apostlenes rett til å bli forsørget er å betrakte som normativ. Like tydelig blir dermed også det faktum at hans avståelse er et avvik fra denne normen.

---

<sup>330</sup> Garland, 2003, s. 421.

<sup>331</sup> Gardner, 2018, s. 400.

Oversettelser av vers 15b får gjerne ikke godt nok frem temperaturen bak Paulus' utbrudd. Grammatisk og syntaktisk har utbruddet form av en *aposiopese* (plutselig avbrudd midt i en setning), der fortsettelsen gir inntrykk av at Paulus tar utbruddet i seg og kommer tilbake til saken.<sup>332</sup> Dette er et eksempel på retorikk assosiert først og fremst med muntlighet, hvilket samsvarer godt med antakelsen om at brevet er skrevet ned på diktat.

Paulus' argumentasjon om at det å gjøre krav på sine rettigheter ville fratatt ham det han var stolt av, minner om Aristoteles' topos om årsaker<sup>333</sup>. Aristoteles bruker som eksempel effekten av gaver, eller av det å holde tilbake disse. I Paulus' tilfelle ville de rettigheter som i utgangspunktet skulle være til hans fordel, kunne hatt motsatt effekt. Hadde han tatt imot korinternes gaver, ville dette kanskje tilfredsstilt noen av deres forventninger til ham som apostel, men samtidig tatt fra ham velsignelsen og friheten i det å forkynne evangeliet uten kostnad (v. 18). I denne sammenhengen er det som nevnt relevant å trekke inn gavenes funksjon i den gresk-romerske kulturen. Gavene ble typisk ikke gitt først og fremst for å gi mottakeren fordeler, men for at giveren selv skulle få dette gjennom allianser og gjenyttelser.

*16. Men det at jeg forkynner evangeliet, er ikke noe jeg skryter av. Det ligger på meg som en tvang. Ve meg om jeg ikke forkynner evangeliet!*

ἐὰν γὰρ εὐαγγελίζωμαι, οὐκ ἔστιν μοι καύχημα· ἀνάγκη γὰρ μοί ἐπίκειται· οὐαὶ μοί ἔστιν ἐὰν μὴ εὐαγγελίσωμαι.

Paulus bruker i vers 16 argumentet om tvang (ἀνάγκη), som spiller en viktig rolle i hans forsvar mot «anklagene» han skisserte i vers 3. Tvangen Paulus omtaler, er ingen annen enn tvangen som følger med det å være Kristi slave. Det får konsekvenser også i andre spørsmål, som når Paulus forklarer nødvendigheten av i det hele tatt å være å live, til like med fordelene dette har for dem han betjener (Fil 1:24-25).

Tvangsbegrepet er en viktig nøkkel til forståelsen av Paulus' argumentasjon i versene 15 til 18.<sup>334</sup> Bruken av begrepet i tilknytning til forkynnelsen gjør det naturlig å peke på kallelsen av profeten Jeremia som et gammeltestamentlig forbilde (Jer 20:9). I vers 16 assosieres ἀνάγκη

---

<sup>332</sup> Thiselton, 2007, s. 141.

<sup>333</sup> Aristoteles, *Retorikk* 2.23.20.

<sup>334</sup> Sandnes, 1987, s. 119-132.

med forkynneroppgaven som sådan, og som dermed fremstilles som noe som ikke skjer frivillig, men som en guddommelig tvang lagt på ham. Paulus forkynner evangeliet fordi han er Kristi tjener eller slave.<sup>335</sup> Denne selvforståelsen er i samsvar med hvordan han omtaler seg selv andre steder (Rom 1:1, Fil 1:1, m. fl.). Et element i denne selvforståelsen er at forkynnelsen av evangeliet ikke ga grunnlag for selvskryt. For Paulus hadde dette imidlertid også et eskatologisk perspektiv, der hans egen frelse synes å være tett knyttet til hans apostoliske tjeneste.<sup>336</sup>

Når Paulus her omtaler forkynnelsen av evangeliet som en tvang, er det naturlig å knytte dette til hvordan han ble kalt som apostel.<sup>337</sup> Slik Paulus andre steder selv beskriver Damaskusopplevelsen, er det tydelig at oppgaven er noe han opplevde ble gitt av Jesus selv, og ikke noe han selv valgte. Med den sentrale plassen denne hendelsen har i hvordan Paulus selv begrunner sitt apostelskap, kan dette også sees i sammenheng med hvordan han i kapittel 9 bruker sin status som apostel som premiss for argumentasjonen og ikke noe han gjør forsøk på å forsvare. At han ble kalt til apostel ligger her implisitt i premisset, mens beskrivelsen av oppgaven som tvang følger som en konklusjon – riktignok ikke som en konklusjon på argumentet som sådan, men nærmest som en sidebemerkning.

Betraktet som et oppdrag, som han endatil hadde fått fra Herren selv, er det kanskje ikke overraskende at Paulus formulerte seg slik om sitt apostelskap. Det var slik sett underordnet hva som ellers motiverte ham for oppgaven. Senere i kapitlet kommer han inn på motivasjonen som lå i velsignelsen av å formidle evangeliet (vers 18) og ønsket om selv å ta del i evangeliet (vers 23), men dette endrer ikke oppgavens karakter av å være et oppdrag.

*17. Gjør jeg det frivillig, har jeg jo krav på lønn. Men gjør jeg det fordi jeg må, er det en forvalteroppgave som er betrodd meg.*

εἰ γὰρ ἐκὼν τοῦτο πράσσω, μισθὸν ἔχω· εἰ δὲ ἄκων οἰκονομίαν πεπίστευμαι·

Paulus videreutvikler slaveargumentet fra forrige vers gjennom å begrunne det han gjør ut fra evangeliets natur og ikke ut fra hva han selv bestemmer seg for. Det betyr ikke at han selv er

---

<sup>335</sup> Ibid., s. 125.

<sup>336</sup> Ibid., s. 126.

<sup>337</sup> Schreiner, 2018, s. 188-9.

uvillig til å forkynne evangeliet, men at det for argumentets skyld er underordnet hva han selv mener eller ønsker. Igjen kan en analyse av argumentasjonen synliggjøre skillet mellom det essensielle og det underordnede, hvor det siste ikke alltid gir et tilstrekkelig grunnlag for å trekke konklusjoner. Det essensielle i denne sammenheng er Paulus' status som Kristi slave, og hvilke konsekvenser dette hadde for hans innstilling og handlemåte.<sup>338</sup>

Paulus synes å ha vært overbevist om at hans forkynnelse av evangeliet var mer effektiv dersom han ikke mottok lønn. Dersom han ikke gjorde det for pengenes skyld, måtte det være ut fra en overbevisning om evangeliets sannhet.<sup>339</sup>

*18. Og hva er så min lønn? Jo, at jeg forkynner evangeliet uten kostnad for noen og gir avkall på den rett som evangeliet gir meg.*

τίς οὖν μου ἐστὶν ὁ μισθός; ἵνα εὐαγγελιζόμενος ἀδάπανον θήσω τὸ εὐαγγέλιον ἵ εἰς τὸ μὴ καταχρησασθαι τῇ ἐξουσίᾳ μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.

Oppsummeringen i vers 18 fungerer som en foreløpig avslutning på argumentasjonen som ble påbegynt i vers 1. Et vesentlig moment her er Paulus' avståelse fra retten han har argumentert for, som står i kontrast til de korintiske elitistenes insistering på å gjøre bruk av sine rettigheter. Paulus viser gjennom sitt eksempel hvordan de bør agere overfor hverandre. Når han som apostel kan avstå fra de rettigheter evangeliet gir ham, bør de enda mer kunne avstå fra sin rett til å spise avgudsofferkjøtt, dersom det er dette som best tjener evangeliets sak. Gjennom ikke å bruke sine rettigheter, bekrefter snarere enn benekter Paulus således sitt apostoliske oppdrag.

I vers 18 kommer Paulus frem til det som kan ha vært vanskelig å forstå for den jevne korinter, nemlig tilfredsheten over en lønn som begrenset seg til det å se fruktene av forkynnelsen.<sup>340</sup> Lønnen Paulus og hans lesere kan se frem imot ses i et eskatologisk perspektiv, knyttet til den kristnes oppstandelse (3:8-14; 15:58). Også i dette henseende er Kristus deres forbilde, slik Paulus beskriver i Fil 2:5-11.<sup>341</sup> Det eskatologiske perspektivet knyttet til forkynnelsen (se

---

<sup>338</sup> Garland, 2003, s. 425-6.

<sup>339</sup> Murphy-O'Connor, 2003, s. 79.

<sup>340</sup> Garland, 2003, s. 426.

<sup>341</sup> Ciampa and Rosner, 2010, s. 839.

avsnitt 4.11) reflekteres i forventningen om Kristi snare gjenkomst, slik det kommer til uttrykk blant annet i 1 Tess 1:9-10.<sup>342</sup>

Kontrasten Paulus setter opp når han beskriver sin lønn som det å forkynne evangeliet uten kostnad, minner om Aristoteles' topos om det usannsynlige<sup>343</sup>. Aristoteles påpeker at det som er så usannsynlig at ingen ville ha tenkt på det, nettopp av den grunn er mer troverdig. Relevansen for Paulus' argument kan knyttes til det uventede at han ikke skulle benytte seg av sine selvsagte rettigheter. Paulus' troverdighet i dette spørsmålet er ikke et resultat av hva som er sannsynlig, men av det motsatte. Ulempene ved å avvike fra normen blant apostlene, det sosialt utfordrende ved å utføre manuelt arbeid, og behovet for å brødfø seg på andre måter, var åpenbare. Med desto større troverdighet kunne Paulus hevde sitt eskatologiske perspektiv på tjenesten og vise betydningen av å kunne gjøre andre valg enn det som var forventet.

### 5.11 Vers 19-23

19. *Enda jeg er fri og ikke underlagt noen, har jeg gjort meg til tjener for alle, så jeg kan vinne så mange som mulig.*

Ἐλεύθερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἐμαυτὸν ἐδούλωσα, ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω·

Med sin horisont mot evangelisering overfor hedninger så vel som jøder, med de kulturelle tilpasningene dette krevde, blir 1 Kor 9:19-23 regnet som det nærmeste man kommer beskrivelsen av en misjonsstrategi hos Paulus.<sup>344</sup> At det her ikke kun er snakk om retorikk, men om et reelt misjonsperspektiv, blir tydeligere når narrativene i Apostlenes gjerninger brukes som bakteppe.<sup>345</sup>

Vers 19 representerer en overgang i Paulus' argumentasjon i kapittel 9, fra oppsummeringen i vers 18 til eksemplene han anfører i versene 20-23. Tre viktige nøkkelord i dette avsnittet er *fri* (ελεύθερος), *tjener* (δοῦλος) og *å vinne* (κερδαίνω). Temaet å være fri tar opp tråden fra det innledende spørsmålet i vers 1, og viser hvordan hele avsnittet kan betraktes som ett

---

<sup>342</sup> Schnelle, 2005, s. 158.

<sup>343</sup> Aristoteles, *Retorikk* 2.23.22.

<sup>344</sup> Sandnes, 2011.

<sup>345</sup> «The dictum of 1 Cor. 9 19-23 becomes almost without reference if Acts is not taken into account», *ibid.*, s. 135. «The more Acts is ignored, the more «mere rhetoric» 1 Corinthians becomes. The more Acts is taken into account, the more «real» 1 Corinthians becomes», *ibid.*, s. 141.

sammenhengende argument. Dette temaet videreutvikles i de påfølgende versene.<sup>346</sup> Det første av disse vektlegger kontrasten mellom Paulus' rettigheter og de valgene han gjør. Selv om han har gjort seg til «*tjener for alle*», er han ikke en slave for det de sier eller gjør. Paulus har nettopp demonstrert dette gjennom friheten til å avstå fra sine rettigheter, i motsetning til hva andre mener han burde gjøre i dette spørsmålet. Hensikten med å være en tjener for andre er å vinne dem for evangeliet, og dette vil derfor være bestemmende for hvordan han bruker sin frihet. Friheten til å velge innebærer ikke bare å bruke sine rettigheter, men like gjerne å avstå fra å bruke dem, dersom dette gjør det lettere å vinne dem.

Argumentasjonen leder i vers 19 frem til Paulus' forklaring på hvorfor han gjør som han gjør, nemlig for å kunne vinne flest mulig for evangeliet.<sup>347</sup> Selv om han er fri, innebærer dette at han frivillig gjør seg selv til en tjener for andre. Paulus går i realiteten rett inn i et av stoikernes viktigste dogmer, nemlig at en fri mann er en som gjør som han vil uten tanke på andres meninger,<sup>348</sup> og snur det til et paradoks. Ved å gjøre seg selv til alles tjener, gjør han seg paradoksalt nok også fri fra alle.

Selv om det ikke er avgjørende for argumentasjonen, er det ikke utenkelig at Paulus her også benytter anledningen til å håndtere eventuell kritikk for sin fleksibilitet i møte med ulike målgrupper, kanskje spesielt i de tilfellene der han tilsynelatende ikke insisterer på sin frihet. En slik kritikk kan ha gått på at han ikke var prinsippfast nok i å hevde sine rettigheter. Som diatribe kan Paulus' argumentasjon her imidlertid forklares uten å forutsette at det faktisk var fremført en slik kritikk mot ham. Paulus vil naturligvis ha forstått at mange av aspektene som berøres i kapittel 9 ville kunne brukes mot hans apostelskap, som at han utførte manuelt arbeid, avsto fra å ta imot finansiell støtte og tilsynelatende kunne legge viktige prinsipper til side. Hvorvidt han fletter inn et forsvar av dette, og om dette var foranlediget av faktisk kritikk mot ham, endrer imidlertid ikke logikken i den overordnede argumentasjonen i kapittel 9 og i den større argumentasjonen i 8:1-11:1. I et slikt perspektiv vil dette spørsmålet derfor måtte betraktes som underordnet.

---

<sup>346</sup> Garland, 2003, s. 427-8.

<sup>347</sup> Ibid., s. 427.

<sup>348</sup> Epiktet, *Diatribai* 3.24.70, se Willis, 1985, s. 37.

Paulus fortsetter her bruken av «omsnuingsmotivet» han introduserte tidligere i brevet da han diskuterte korsets visdom vs. verdens visdom (1:18-31). En slaves posisjon var i utgangspunktet alt annet enn innflytelsesrik, men gjennom å adoptere denne posisjonen gjøres Paulus i stand til å bringe frelse til dem han tjener.<sup>349</sup> For Paulus blir friheten en realitet først når han får tjene evangeliet, som innebærer aktiv kjærlighet for andre. Denne friheten har sitt grunnlag og sin forutsetning i Kristus. Tjeneste i seg selv innebærer ikke frihet, men friheten i Kristus finner sted i evangeliets tjeneste.<sup>350</sup> Paulus fremstiller seg selv her som en megler som forsøker å forene personer på tvers av kulturelle og etniske skillelinjer i ett trosfellesskap.<sup>351</sup>

Paulus' kobling mellom det å være fri og det å tjene andre må ganske sikkert ha framstått som ganske sjokkerende i en gresk-romersk kulturkrets. Det å skulle bli en slave for andre var alt annet enn hva man ville assosiere med frihet. Sjokkeeffekten disse kontrastordene produserte blir dermed i seg selv et retorisk virkemiddel. Fordi frihet og slaveri umiddelbart ikke lar seg forene, tvinges korinterne til å spørre hva det er Paulus her har å fortelle dem.<sup>352</sup>

Motsetningen Paulus setter opp mellom det å være fri og det å tjene andre, kan beskrives med Aristoteles' topos om liknende bøyninger.<sup>353</sup> Dersom friheten innebærer at man ikke skal ta hensyn til andre og til fellesskapets beste, tjener friheten heller ikke til det beste for evangeliets sak. For at friheten skal være god, må den derfor også gi rom for å tjene andre. Aristoteles selv bruker eksemplet om en rettferdig dødsdom, som ikke er ønskelig og dermed god for den dommen gjelder. Følgelig kan det rettferdige ikke utelukkende være godt. På liknende måte kan ikke frihet uten hensyn til andre utelukkende være god.

Et nøkkelord i versene 19 til 23 er ordet ὡς, som har betydning både for strukturen, retorikken og tolkningen av den aktuelle teksten. På grunn av den repeterende bruken av ordet, fremstår argumentasjonen umiddelbart som symmetrisk. Som påpekt av K. O. Sandnes<sup>354</sup>, brytes imidlertid symmetrien av ὡς Ἰουδαῖος, som antyder at Paulus betraktet seg som en jøde, men

---

<sup>349</sup> Ciampa and Rosner, 2010, s. 422.

<sup>350</sup> Schnelle, 2005, s. 540.

<sup>351</sup> Hays, 2011, s. 153.

<sup>352</sup> Det å være en tjener for andre var ikke uten forbehold, hvilket kan belyses med 7:17-24. Paulus henstiller der korinterne om ikke å bli «slaver av mennesker» (7:23b), som ut fra sammenhengen er å være slaver av menneskers ideer – i dette tilfellet om nødvendigheten av omskjærelse, se Gardner, 2018, s. 403.

<sup>353</sup> Aristoteles, *Retorikk* 2.23.2.

<sup>354</sup> Sandnes, 2011, s. 133-4.

implisitt erkjenner at det kan bli stilt spørsmål ved hans jødiske identitet. Under den tilsynelatende symmetriske retorikken, ligger det derfor en fundamental asymmetri som gjør utsagnet mer komplisert enn slik det fremstår på overflaten.

20. *For jøder har jeg vært som en jøde, for å vinne jøder. For dem som er under loven, lever jeg som om jeg var under loven, for å vinne dem, enda jeg selv ikke er under loven.*

καὶ ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος, ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω· τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον, μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω·

21. *For dem som ikke har noen lov, lever jeg som om jeg var uten lov, for å vinne dem, enda jeg ikke er uten lov for Gud, men er bundet av Kristi lov.*

τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος, μὴ ὢν ἄνομος θεοῦ ἀλλ' ἔννομος Χριστοῦ, ἵνα κερδάνω τοὺς ἀνόμους·ἱ

22. *For de svake er jeg blitt svak, for å vinne de svake. For alle er jeg blitt alt, for på alle mulige måter å frelse noen.*

ἐγενόμην τοῖς ἀσθενέσιν ἵνα τοὺς ἀσθενεὺς κερδήσω· τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα, ἵνα πάντως τινὰς σώσω.

En del av det å være slave i det romerske samfunnet var å tilpasse seg den romerske kulturen herskapet var en del av. Tilsvarende ville en slave i et jødisk hjem forventes å tilpasse seg jødisk kultur. Slaven måtte derfor tilpasse seg situasjonen han var satt i, uavhengig av hvilket utgangspunkt han ellers ville hatt.<sup>355</sup>

Paulus bruker her sin frihet til å tilpasse seg andre, i den hensikt å vinne dem. Overfor jødene ville det kunne innebære å spise slik de spiste, be slik de ba, og kanskje også kle seg slik de gjorde. I så henseende innebar tilpasningen å etterleve deres forventninger – ikke fordi han var en slave av deres forventninger, men fordi han frivillig tilpasset seg disse forventningene, i håp om å vinne dem. Overfor andre igjen ville tilpasningen kunne få en annen karakter. Den virkelige friheten lå ikke i å frigjøre seg fra deres forventninger, men å kunne tilpasse seg dem

---

<sup>355</sup> Ciampa and Rosner, 2010, s. 425.



uten å ta andre hensyn enn det som tjente evangeliets sak. I denne saken falt dette hensynet sammen med det å tilpasse seg «målgruppens» forventninger.

I den aktuelle sammenhengen (8:1-11:1) er det nærliggende å knytte tilpasningen spesielt til det som gjaldt mat, det vil si til hva som for den enkelte gruppe var akseptabelt å spise. Paulus' retorikk i vers 20 kan antyde at han også legger inn et forsvar av sin differensierte adferd i spørsmålet om mat, avhengig av om han var sammen med jøder eller grekere – hvilket særlig fra et religiøst ståsted kan ha blitt betraktet som inkonsekvent og avvikende.<sup>356</sup>

Misjonsprinsippet Paulus her legger til grunn er imøtekommenheten og fleksibiliteten hos den som forkynner i møte med andre kulturer. Argumentet om betydningen av å «vinne dem» kan knyttes til den retoriske appelleringen til det som er fordelaktig. Fordi det å legge til side egne rettigheter bidrar til å fremskaffe denne fordelten – en fordel for hele fellesskapet og ikke bare for den enkelte – gir dette en omdefinering av forkynnerens *lønn* (μισθός). Mens dette for Paulus innebar å avstå fra finansiell støtte, ville det samme prinsippet kunne få andre anvendelser, som avståelsen av å spise avgudsofferkjøtt eller hva som ellers ville tjene til fordel for fellesskapet.<sup>357</sup>

Tilpasningen til «målgruppen» innebar imidlertid ikke at alle begrensninger ble irrelevante. Viktigere enn tilpasningen til menneskers forventninger var tilpasningen til Kristi lov. Det å være alles tjener var underlagt det å være Kristi tjener. Mens dette på den ene side gav Paulus frihet til å være pragmatisk, ville han ikke kunne gjøre noe som Kristus ikke ville ha gjort. I denne sammenhengen innebar dette først og fremst å holde seg borte fra måltider knyttet til avgudsdyrkelse.

Paulus' imøtekommenhet og tilpasning er uttrykk for en misjonsstrategi basert på sosial identifisering med målgruppen.<sup>358</sup> Dette blir dermed også retningsgivende i spørsmålet om avgudsofferkjøtt. Den overordnede sosiale identiteten er imidlertid å være *i Kristus*, som overprøver de ulike sosiale identitetene korinterne hadde med seg inn i menigheten. En slik identitetsbygging gir ikke rom for å markere egen sosiale identitet på andres bekostning.

---

<sup>356</sup> Fee, 2014, s. 471.

<sup>357</sup> Thiselton, 2000, s. 702.

<sup>358</sup> Tucker, 2017, s. 94-6.

23. *Men alt gjør jeg for evangeliets skyld, så jeg selv kan få del i det.*

πάντα δὲ ποιῶ διὰ τὸ εὐαγγέλιον, ἵνα συγκοινωνῶς αὐτοῦ γένωμαι.

Vers 23 fungerer som en overgang til versene 24-27 og dermed også videre inn i kapittel 10. Endringen i perspektiv signaliseres med siste del av verset, der Paulus gjennom sitt eksempel antyder muligheten for selv ikke å få del i evangeliet. Nødvendigheten av å tilpasse seg de ulike målgruppene er ikke bare et spørsmål om å vinne dem for evangeliet, men også om selv å ta del i de samme velsignelsene<sup>359</sup>. Med dette følger det en advarsel: Den som ikke har tanke for å vinne andre og selv ta del i de samme velsignelsene risikerer å miste seiersprisen, slik Israels synd hindret dem fra å tre inn i det lovede landet (10:1-13). At Paulus her berører sine egne behov, betyr imidlertid ikke at omtanken for de andre skyves i bakgrunnen. Det å få del i evangeliet var i seg selv et uttrykk for fellesskap<sup>360</sup> (συγκοινωνός), hvilket berører det overordnede temaet for hele 1 Korinterbrev.

Sammenhengen mellom å gjøre alt for evangeliets skyld og det å selv kunne få del i det kan beskrives med Aristoteles' topos om relative begreper<sup>361</sup>. Det å gjøre noe for evangeliets skyld er å gi andre mulighet til å få del i det, og slik disse får del i det vil også den som gir dem denne muligheten kunne få del i det. Gjennom sitt liv, eksempel og innvielse i tjenesten viser Paulus hvordan det å få del i evangeliet henger sammen med det å forkynne det for andre. I forlengelsen av dette vil det samme toposet kunne anvendes på Paulus' eget forbilde, Kristus, som i sin rettferdighet og sitt frelsesverk rettferdiggjør og frelser den som tror på ham.

Paulus argumenterer i 9:19-23 for å bruke friheten i Kristus til å tilpasse seg de utenfor, i håp om at noen av disse kan bli frelst, og bruker seg selv som eksempel på en slik tilpasning. En slik strategi reflekterer en sensitivitet overfor de utenfor, spesielt med tanke på å unngå hindringer som kan komme i veien for forkynnelsen av evangeliet. Selv om argumentasjonen leder frem til behovet for å tilpasse seg de svake innenfor den korintiske menigheten, er det viktig ikke å miste det overordnede evangeliseringsperspektivet av syne.

---

<sup>359</sup> Schreiner, 2018, s. 194.

<sup>360</sup> Morris, 1985, s. 137.

<sup>361</sup> Aristoteles, *Retorikk* 2.23.3.

Paulus beskriver i versene 19 til 23 hvordan han ønsker at korinterne skal følge hans eksempel. Mens Paulus andre steder (f.eks. Gal 1:10) understreker at han forplikter seg overfor Gud og ikke søkers menneskers anerkjennelse, viser han her hvordan den samme forpliktelsen og kjærligheten leder ham til å tilpasse sitt liv og sin tjeneste til de han arbeider blant. Fordi Gud elsker alle mennesker, vil Paulus fjerne de hindringene som måtte stå i veien for en effektiv tjeneste blant disse. Når han slik presenterer seg selv som et eksempel for korinterne, er det for å overtale korinterne til selv å la dette også bestemme deres prioriteringer og adferd. Paulus gjentar formaningene om å følge hans eksempel andre steder i brevet, eksempelvis i 10:33: «*Selv prøver jeg på alle måter å komme alle i møte. Jeg søker ikke mitt eget beste, men alle de andres, så de kan bli frelst*».

Som sammenhengen i kapittel 9 viser, er Paulus' argument i versene 19-23 knyttet til forkynnelsen av evangeliet. Argumentet understreker behovet for diversitet i denne forkynnelsen, der tilnærmingen tilpasses målgruppen. En forkynnelse overfor de som ikke er under loven, krever en annen tilnærming enn overfor de som er under loven. Eksemplene er mange nok til å få frem poenget. Behovet for en slik diversitet viser imidlertid også verdien av diversitet innenfor den korintiske menigheten og kirken som sådan. Forskjellene korinterne imellom kommer korinterne selv til hjelp i deres egen evangelisering overfor de som står utenfor. Den misjonsstrategien Paulus skisserer gir rom for tilpasninger som korinterne selv hadde ulike forutsetninger for å være fortrolige med. Paulus ber dem imidlertid å strekke seg enda lenger, gjennom å vise hvordan han selv tilpasset seg de han ønsket å vinne. Han vender på den måten forskjellene i den korintiske menigheten til en mulighet til å lykkes med å vinne flere for evangeliet. Denne omsorgen for de utenfor forutsetter imidlertid at de også viser omsorg for de innenfor, slik også de må «vinnes» for å bli bevart i troen og få del i evangeliet.

### **5.12 Vers 24-27**

*24. Vet dere ikke at på stadion deltar alle i løpet, men bare én får seiersprisen? Løp da slik at dere vinner den!*

Οὐκ οἴδατε ὅτι οἱ ἐν σταδίῳ τρέχοντες πάντες μὲν τρέχουσιν, εἷς δὲ λαμβάνει τὸ βραβεῖον; οὕτως τρέχετε ἵνα καταλάβητε.

Med versene 24 til 27 avsluttes digresjonen i kapittel 9 og påbegynnes en overgang til kapittel 10 og dermed tilbake til argumentasjonen som ble påbegynt i kapittel 8. Som i de foregående

versene bruker han seg selv som eksempel, men nå endres perspektivet. Formaningen er fortsatt å forsake egne privilegier av hensyn til fellesskapets beste, men Paulus vender nå gradvis oppmerksomheten over på faren den sterke utsetter seg selv for gjennom å delta i måltider i tempelet. Selvdisciplinen atleten er et forbilde på har ikke bare som funksjon å ta hensyn til den svake, men også å holde den sterke borte fra avgudsdyrkelse (10:14).

Som i vers 13 bruker Paulus uttrykket *vet dere ikke* (οὐκ οἴδατε) som et retorisk spørsmål som ansporer korinterne til å friske opp det de allerede meget vel vet.<sup>362</sup> Spørsmålet forsterker inntrykket av at Paulus' argumentasjon primært er deliberativ og ikke forensisk retorikk. Han argumenterer ikke for å forsvare sitt apostelskap eller de valgene han gjør, men for å vise korinterne hvilken adferd som tjener dem best. Paulus bruker det samme uttrykket flere steder i brevet (3:16; 5:6; 6:2, 3, 9, 15, 16, 19; 9:13, 24). Uttrykket fremstår lettere sarkastisk,<sup>363</sup> i og med at enkelte i den korintiske menigheten synes å mene at de gjennom sin kunnskap er andre overlegne (8:1).

Når Paulus i vers 24 tar i bruk stadion som illustrasjon, blir *løping* (τρέχοντες) en metafor for det kristne livet. Samme metafor finnes også i andre brev (Gal 5:7; Fil 2:16). Med stadion som illustrasjon, ligger det også vel til rette for en rekke andre metaforer. Disse metaforene var velkjente i den gresk-romerske kulturen, eksempelvis hos Epiktet når han beskriver opptreningen som filosof.<sup>364</sup> Men den første assosiasjonen korinterne gjorde var nok likevel de Istmiske lekene som regelmessig fant sted like ved.<sup>365</sup>

1 Kor 9:24-27 representerer den mest utførlige bruken av sportsmotivene i Det nye testamente. Avsnittet inneholder en rekke sportsuttrykk og andre ord som i denne sammenhengen får en sportsklang.<sup>366</sup> O. Hognestad påpeker at særlig løpsmotivene synes «å ha vekt og selvstendighet hos Paulus fordi dette bildet i *sak* formidler en sentral tanke hos Paulus, nemlig et «underveis», men et «underveis» rettet mot *målet*».<sup>367</sup> Sentralt i argumentasjonen er rollen til selve idrettsmannen og den selvdisciplinen denne må underkaste seg. Paulus bruker også her seg selv

---

<sup>362</sup> Thiselton, 2000, s. 710.

<sup>363</sup> Gardner, 2018, s. 179.

<sup>364</sup> Epiktet, *Diatribai* 3.15.2-4, se Garland, 2003, s. 439.

<sup>365</sup> Garland, 2003, s. 439.

<sup>366</sup> Hognestad, 1994, s. 60.

<sup>367</sup> *Ibid.*, s. 160.

som eksempel, denne gang i overført betydning som en som «kjemper målrettet og med maksimal innsats for seier»<sup>368</sup>. I og med overgangen til kapittel 10, er det imidlertid neppe tjenesten som apostel Paulus her gir et bilde på, men på innsatsen som kreves av korinterne i deres liv som Kristusetterfølgere (11:1).

Assosiasjonen til de Istmiske lekene<sup>369</sup> hadde antakelig en viktigere funksjon enn kun å gi et repertoar av metaforer for det kristne livet. Lekene var viktige ikke bare for idretten som sådan, men også for feiringen av gudenes beskyttelse. Ofringene som ble utført i denne sammenheng vil antakelig ha gitt rikelige muligheter til å spise avgudsofferkjøtt.<sup>370</sup> Det er ikke utenkelig at de korintiske kristne, kanskje endog Paulus selv (jf. vers 21), ble eksponert for dette, noe som kan ha bidratt til aktualiseringen av problemstillingen i 8:1-11:1. Forbindelsen mellom lekene og avgudsdyrkelsen er uansett for tydelig til at denne siden ved illustrasjonen som del av den overordnede argumentasjonen kan overses.

Hvis det var slik at Paulus i kapittel 9 forsvarer sitt apostelskap, er det vanskelig å se hvordan versene 24-27 passer inn i argumentasjonen. Dersom han i stedet gir korinterne et personlig eksempel gjennom sitt apostelskap, blir disse versene en illustrasjon på den selvbeherskelsen han maner dem til for evangeliets skyld. Viktigere enn å insistere på sine rettigheter er det å bygge opp fellesskapet i kjærlighet. Med versene 24-27 blir det tydelig at argumentasjonen som helhet er formanende og ikke apologetisk.<sup>371</sup>

*25. Alle som deltar i kamplekene, må nekte seg alt. De gjør det for å vinne en seierskrans som visner, vi for å vinne en som aldri visner.*

πᾶς δὲ ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύεται, ἐκεῖνοι μὲν οὖν ἵνα φθαρτὸν στέφανον λάβωσιν, ἡμεῖς δὲ ἄφθαρτον.

*26. Jeg løper derfor ikke uten å ha et mål. Jeg er heller ikke lik en nevekjemper som slår i løse luften.*

ἐγὼ τοίνυν οὕτως τρέχω ὡς οὐκ ἀδήλωος, οὕτως πυκτεύω ὡς οὐκ ἀέρα δέρων·

---

<sup>368</sup> Ibid., s. 61.

<sup>369</sup> Ibid., s. 118-120.

<sup>370</sup> Garland, 2003, s. 440.

<sup>371</sup> Hays, 2011, s. 149.

27. *Nei, jeg kjemper mot meg selv og tvinger kroppen til å lystre, for at ikke jeg som har forkynt for andre, selv skal komme til kort.*

ἀλλ' ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ, μὴ πως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι.

Når Paulus henviser til at atletene måtte nekte seg alt, reflekterer dette en kjensgjerning som ikke trengte nærmere introduksjon. En rekke av grekernes egne forfattere hadde påpekt det samme, eksempelvis hos Epiktet.<sup>372</sup> Dette gjaldt ikke minst hvilken diett atleten kunne tillate seg i forberedelsene til mesterskapet, hvilket igjen bringer inn assosiasjonen til mat i Paulus' argumentasjon.

Et viktig nøkkelord i denne forbindelse var *selvkontroll* (ἐγκράτεια), som stod sentralt både i gresk filosofi<sup>373</sup> og i Paulus' forståelse av åndens frukter (Gal 5:23). Poenget med et slikt argument er ikke at en asketisk livsførsel er et mål i seg selv, men at det kan kreve personlige offer å vinne seier. Slik atleten holdt seg borte fra mange nytelser som ellers var tillatte, må den kristne holde seg borte ikke bare fra synd, men fra alt som hindrer åndelig framgang.<sup>374</sup>

For en adekvat forståelse av betydningen selvdisciplin har i argumentasjonen, er det nødvendig å se det i relasjon til temaet avgudsofferkjøtt. Med et slikt perspektiv blir behovet for å vise selvdisciplin spesifikt knyttet til avståelse fra avgudsdyrkelse. Dermed blir det ikke bare et spørsmål om å vise solidaritet med de svake, men også en advarsel om at det å bruke sin frihet til å spise avgudsofferkjøtt i en slik setting vil kunne ha konsekvenser for den troendes forhold til Gud. Dette perspektivet blir tydeligere når 9:24-27 leses i sammenheng med sin fortsettelse i 10:1-22.

Paulus formaner korinterne til å utvise selvkontroll av hensyn til *den bror som Kristus døde for* (8:11b). Dette er ikke et teologisk argument for et liv i kristen kamp, men for å kunne avstå fra sine rettigheter. Han legger seg her tett opp mot moralfilosofien hos Aristoteles, som bruker analogien med atletens moderasjon som *middelvei* (τὸ μέσον).<sup>375</sup> Atleten ble brukt som metafor

---

<sup>372</sup> Epiktet, *Diatribai* 3.15.10, se Garland, 2003, s. 441.

<sup>373</sup> Selvkontroll ble fremhevet av Sokrates som grunnleggende blant dydene; Xenofon, *Memorabilia*, 1.5.4., se Schrage, 1995, s. 366.

<sup>374</sup> Morris, 1985, s. 138.

<sup>375</sup> Aristoteles, *Den nikomakiske etikk* 2.2.

i moralfilosofien av en rekke retorikere og filosofier i antikken, ikke minst av Seneca, samtidig av Paulus, og senere Epiktet, Plutark og Marcus Aurelius.<sup>376</sup>

Paulus argumenterer her gjennom først å vise hvordan atleten veier kostnadene knyttet til sin innsats opp mot seierskransen han håper å vinne, der muligheten for å vinne veier mer enn selvkontrollen det innebærer. Gjennom å henvise til denne allmenne kjensgjerningen, er grunnlaget lagt for å vise hvordan seierskransen som aldri visner desto mer oppveier kostnadene ved å legge til side sine rettigheter når dette gagnar fellesskapet og evangeliet. Et av Aristoteles' topoi som kan kaste lys over denne argumentasjonen er toposet knyttet til avveiningen mellom det oppmuntrende og det advarende.<sup>377</sup> Aristoteles bruker selv avveiningen mellom vinning og straff som eksempel.

Paulus' advarsel om faren for å komme til kort kan betraktes som et eksempel på bruken av toposet som utledes fra motsetninger<sup>378</sup>. Hensikten med toposet er å kunne forkaste et argument gjennom å forutsi det motsatte. Aristoteles selv bruker begrepet selvkontroll i sin beskrivelse av toposet, som illustreres gjennom å vise at selvkontroll er godt fordi mangel på selvkontroll er skadelig. Paulus argumenterer på liknende måte om atleten, som må vise selvkontroll for å kunne vinne prisen. Den som ikke viser selvkontroll, vil stå i fare for å tape. På samme måte vil den kristne som ikke viser selvkontroll i bruken av sine egne rettigheter stå i fare for å komme til kort.

For en mer komplett analyse kan også en rekke andre topoi trekkes inn, her kun kort skissert:

- Bruken av den allmenne oppfatningen om at atletens håp om seier veiet mer enn innsatsen har likhetstrekk med toposet for tidligere bedømmelser<sup>379</sup>.
- Sammenlikningen mellom løpet på idrettsbanen og den kristnes liv er et eksempel på bruk av analogier<sup>380</sup>.

---

<sup>376</sup> Thiselton, 2000, s. 712-3.

<sup>377</sup> Aristoteles, *Retorikk* 2.23.21.

<sup>378</sup> Ibid. 2.23.1.

<sup>379</sup> Ibid. 2.23.12.

<sup>380</sup> Ibid. 2.23.17.

- Argumentasjonen om at avveiningen blir enda tydeligere når det gjelder den kristnes liv er et eksempel på bruk av toposet om mer og mindre<sup>381</sup>.

Som vist gjennom en rekke eksempler i dette kapitlet, kan Aristoteles' strategiske topoi bidra til en analyse av Paulus' argumenter gjennom en vurdering av argumentene opp mot de ulike formene argumenter typisk kan ha. Hvorvidt Paulus selv var bevisst på bruken av disse er for dette formålet underordnet, hvilket i og for seg er i tråd med Aristoteles' observasjon ved innledningen til *Retorikk* om retorikkens allmenne karakter.

Det kanskje viktigste bidraget fra Aristoteles i analysen av Paulus' argumentasjon i kapittel 9 spesielt, og 1 Kor generelt, er tanken om at det som gir et større gode er større<sup>382</sup> og det som varer lenger er å foretrekke framfor det som varer kortere<sup>383</sup>. Det største gode den korintiske menigheten bør sikte mot gjelder mer enn enhet og samhold. Det høyeste gode er frelsen, og det å vinne flest mulig må derfor bli korinternes egentlige τέλος som gir retning for deres adferd og handlinger.

## 6 Oppsummering

I denne oppgaven har oppmerksomheten vært rettet mot hvordan Paulus bruker retorikk i 1 Korinterbrev. Hovedvekten har vært lagt på hvordan argumentasjonen i brevet bygger opp under Paulus strategiske siktemål med brevet, knyttet til betydningen av enhet. Gjennom å ta utgangspunkt i brevet som sådan, har oppgaven forsøkt å vise hvordan argumentasjonsstrukturene kan identifiseres, hvordan argumentene er relatert til hverandre og hvilke funksjoner hvert enkelt argument har.

For å legge et grunnlag for behandlingen av Paulus' bruk av retorikk, tok oppgaven først for seg utviklingen av antikkens retorikk frem mot Paulus' egen tid. Parallelt med fremstillingen av de ulike utviklingstrekkene ble det gitt eksempler på hvordan disse reflekteres i Det nye testamente. Det ble på denne måten vist hvordan kjennskap til antikkens retorikk kan bidra til en bedre forståelse av argumentasjonen Paulus fører i sine brev, ikke minst i sin korrespondanse

---

<sup>381</sup> Ibid. 2.23.4.

<sup>382</sup> Ibid. 1.6.5.

<sup>383</sup> Ibid 1.7.26.



med den korintiske menigheten. Et viktig poeng i denne sammenheng er betydningen av den allmenne bruken av retorikk i det gresk-romerske samfunnet.

Oppgaven gikk deretter inn på hvordan brevene som sådan kan brukes som basis for en analyse av hvilke former for argumentasjon og retoriske virkemidler Paulus benytter i sine brev, og hvordan disse er knyttet til hans egen bakgrunn og horisont. Et av aspektene som ble diskutert i denne forbindelse var hvordan hans bruk av slike virkemidler bør forstås opp mot den kritiske holdningen han ellers viser til samtidens retoriske praksis. Et annet viktig aspekt gjaldt forholdet mellom jødiske og hellenistiske trekk i argumentasjonen, og hvordan dette krever en balansert tilnærming til Paulus' jødiske bakgrunn og kulturen han opererer i.

Diskusjonen rundt Paulus' bruk av argumentasjon og retoriske virkemidler ble fulgt opp gjennom en mer inngående analyse av hvordan Paulus argumenterer i 1 Korinterbrev. Som utgangspunkt for diskusjonen, tok oppgaven for seg noen av utfordringene menigheten i Korint møtte i samfunnet de levde i, både med hensyn til byens religiøse liv, sosiale konvensjoner og kulturelle verdier. Med dette som bakteppe ble det vist hvordan 1 Korinterbrev kan leses som en appell til enhet, og hvordan dette reflekteres gjennom de ulike problemstillingene som berøres. Oppgaven gikk deretter gjennom noen eksempler på hvordan argumentasjonen i brevet er strukturert, retoriske virkemidler Paulus benytter, og hvordan ulike teologiske aspekter trekkes inn i argumentasjon.

På grunnlag av gjennomgangen av antikkens retorikk, Paulus' retoriske praksis og hans argumentasjon i 1 Kor, gikk oppgaven til slutt gjennom en analyse av argumentasjonen i 1 Kor 9. Analysen viste hvordan en rekke av de retoriske trekkene som karakteriserer Paulus' måte å argumentere på spiller inn, så som bruk av

- retoriske spørsmål for å etablere premissene i argumentasjonen,
- diatribe som samtaleform,
- seg selv som eksempel,
- deliberativ retorikk som grunnleggende argumentasjonsform, med elementer av forensisk retorikk der dette tjener hensikten,
- Skriften og Jesus-tradisjoner som autoriteter,
- retoriske muligheter i språket selv,
- begreper, metaforer og analogier fra korinternes egen kultur, og

- paradokser i kontrasten mellom oppbyggingen av argumentasjonen og selve konklusjonen.

Paulus brukte mange former for argumentasjon og mange stilistiske virkemidler som var anbefalt i retorisk teori eller som var vanlige hos klassiske talere. Oppgaven har vist hvordan Paulus kunne anvende og tilpasse en rekke ulike retoriske elementer for sine formål, enten det var retoriske virkemidler fra kulturen han levde og virket i, eller retoriske muligheter som lå i det greske språket som sådan.

Paulus' argumentasjon i 1 Korinterbrev karakteriseres av mye av den samme terminologien som ellers assosieres med politisk retorikk, sentrert rundt appelleringen til å søke det som er godt for fellesskapet framfor egennytte. Hos Paulus blir frelsen det høyeste gode, som også angår håpet om å vinne de som står utenfor. Et viktig, strategisk element i hans appell til enhet blir derfor å redefinere korinternes antatte mål fra selv-interesse til det som er til deres felles beste. Dette innebærer å kunne lide eller glede seg med de andre, som et uttrykk for en innstilling der kjærligheten til Gud og hverandre får bestemme hvordan man bruker sin frihet.

Et av oppgavens bidrag til analysen av Paulus' argumentasjon har vært bruken av Aristoteles' strategiske *topoi* i analysen av de enkelte argumentene. Selv om eksemplene til dels må betraktes som forsøksvise, synes resultatene å bekrefte at bruk av *topoiene* i en slik analyse kan bidra gjennom å legge til rette for en vurdering av argumentene opp mot de ulike formene argumenter typisk kan ha. Oppgaven har også kort illustrert hvordan bruken av logisk-deduktive metoder kan gi nye perspektiver på bakenforliggende resonnementer, herunder bidra til identifisering av premisser og delkonklusjoner som ligger implisitt i argumentasjonen. Mer inngående undersøkelser av disse mulighetene vil kunne være en aktuell problemstilling for videre arbeid.

## 7 Litteratur

### 7.1 Hjelpemidler

Lanham, R. A. (1991). *A handlist of rhetorical terms* (2nd ed.). Berkely and Los Angeles, CA / London: University of California Press.

Urmson, J. O. (1990). *The Greek philosophical vocabulary*. London: Duckworth.

## 7.2 Primærlitteratur

Baasland, E. og Hvalvik, R. (1984). *De apostoliske fedre*. Oslo: Luther Forlag.

*Referanser til øvrig primærlitteratur er gitt fortløpende i fotnoter til teksten.*

## 7.3 Sekundærlitteratur

Aletti, J.-N. (2014). «Rhetoric in the letters of Paul», in: Westerholm, S. (ed). *The Blackwell companion to Paul*. Oxford: Oxford: Blackwell.

Allison Jr., D. C. (2010). *Constructing Jesus*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.

Andersen, Ø. (1995). *I retorikkens hage*. Oslo: Universitetsforlaget.

Barclay, J. M. G. (2015). *Paul & the gift*. Grand Rapids, MI: William B Eerdmans Publishing Co.

Barrett, C. K. (1971). *The first epistle to the Corinthians* (2nd ed.). London: A & C Black.

Barton, S. C. (2003). «Paul as missionary and pastor», in: Dunn, J. D. G. (ed.), *The Cambridge companion to St. Paul*. Cambridge: Cambridge University Press.

Betz, H. D. (1975). «The literary composition and function of Paul's letter to the Galatians». *New Testament Studies* 21: 353-379.

Betz, H. D. (1979). *Galatians*. Philadelphia: Fortress.

Byrskog, S. (2015). «Adam and Medea – and Eve: revisiting Romans 7,7-25», in: Breytenbach, C. (ed), *Paul's Graeco-Roman context*. Leuven: Peeters.

Ciampa, R. E. and Rosner, B. S. (2010). *The first letter to the Corinthians*. Grand Rapids, MI: William B Eerdmans Publishing Co.

deSilva, D. A. (2016). «Appeals to logos, pathos, and ethos in Galatians 5:1-12: an investigation of Paul's inventio», in: Porter, S. E. and Dyer, B. R. (eds), *Paul and ancient rhetoric*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Dodd, B. (1999). *Paul's paradigmic «I»: Personal example as literary strategy*. Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series 177. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Fee, G. D. (2014). *The first epistle to the Corinthians*. Grand Rapids, MI / Cambridge: William B Eerdmans Publishing Co.
- Fjärstedt, B. (1974). *Synoptic tradition in 1 Corinthians: themes and clusters of theme words in 1 Corinthians 1-4 and 9*. Uppsala: Teologiska Institutionen.
- Gardner, P. D. (2018). *1 Corinthians*. Grand Rapids, MI / Zondervan.
- Garland, D. E. (2003). *1 Corinthians*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Green, J. B. and McDonald, L. M. (2013). *The World of the New Testament*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Hall, R. G. (2016). «Paul, classical rhetoric, and oracular fullness of meaning in Romans 1:16-17», in: Porter, S. E. and Dyer, B. R. (eds), *Paul and ancient rhetoric*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hays, R. B. (2011). *First Corinthians*. Louisville, KY: Westminster/John Knox.
- Hellholm, D. (1989). «Paulus fra Tarsos. Til spørsmålet om Paulus' utdanning», i: Eide, T. og Hägg, T. (red), *Dionysos og Apollon: religion og samfunn i antikkens Hellas*. Bergen: Det norske institutt i Aten.
- Hobbel, A. J. (1984). «Skrifttolkning og midrasjlitteratur», i: Kvalbein, H. (red.), *Blant skriftlærde og fariseere: jødedommen i oldtiden*. Oslo: Verbum.
- Hock, R. F. (2001). «Homer in Greco-Roman education», in: MacDonald, D. E. (ed.), *Mimesis and Intertextuality in Antiquity and Christianity*, Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- Hognestad, O. (1994). *Løpet og seierskransen: sportsuttrykk og sportsbilder i Det nye testamente med bakgrunn i antikkens sport*. Trondheim: Tapir.

- Holland, G. S. (2016). ««Delivery, delivery, delivery»: accounting for performance in the rhetoric of Paul's letters», in: Porter, S. E. and Dyer, B. R. (eds), *Paul and ancient rhetoric*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horrell, D. G. (2015). *An introduction to the study of Paul* (3rd ed.). London: Bloomsbury.
- Howatson, M. C. (2011). *Oxford companion to classical literature* (3rd ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Johnson, D. (2021). *Biblical Philosophy: A Hebraic Approach to the Old and New Testaments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kennedy, G. (1984). *New Testament interpretation through rhetorical criticism*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina.
- Kremmydas, C. (2016). «Hellenistic rhetorical education and Paul's letters», in: Porter, S. E. and Dyer, B. R. (eds), *Paul and ancient rhetoric*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lampe, P. (1990). «Theological wisdom and the 'word of the cross': the rhetorical scheme in 1 Corinthians 1-4». *Interpretation* 44:117-31.
- Litfin, D. (1994). *St. Paul's theology of proclamation: 1 Corinthians 1-4 and Greco-Roman rhetoric*. Society of New Testament Studies Monograph Series 83. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maier, H. O. (2018). *New Testament Christianity in the Roman world*. Oxford: Oxford University Press.
- Mitchell, M. M. (1993). *Paul and the rhetoric of reconciliation: An exegetical investigation of the language and composition of 1 Corinthians*. Louisville, KY: Westminster/John Knox.
- Morris, L. (1985). *1 Corinthians*. Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press.
- Murphy-O'Connor, J. (2003). «1 and 2 Corinthians», in: Dunn, J. D. G. (ed.), *The Cambridge companion to St. Paul*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Olbricht, T. H and Helton, S. N. (2016). «Navigating First Thessalonians employing Aristotle's enthymeme», in: Porter, S. E. and Dyer, B. R. (eds), *Paul and ancient rhetoric*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Osborne, R. (2008). *The World of Athens* (2nd ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Parsons, M. G. and Martin, M. W. (2018). *Ancient rhetoric and the New Testament*. Waco, TX: Baylor University Press.
- Pawlak, M. (2021). «Is Galatians an Ironic Letter?». *Novum Testamentum*, 63, p. 249-270.
- Pfifner, V. F. (1967). *Paul and the Agon motif: traditional athletic imagery in the Pauline*. Leiden: E. J. Brill.
- Pitta, A. (2015). «The poetics of Aristotle and the hermeneutics of Rom 7,7-25: towards a new interpretation», in: Breytenbach, C. (ed), *Paul's Graeco-Roman context*. Leuven: Peeters.
- Pitts, A. W. (2016). «Paul in Tarsus: historical factors in assessing Paul's early education», in: Porter, S. E. and Dyer, B. R. (eds), *Paul and ancient rhetoric*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Porter, S. E. (2016). «Ancient literate culture and popular rhetorical knowledge: implications for studying Pauline rhetoric», in: Porter, S. E. and Dyer, B. R. (eds), *Paul and ancient rhetoric*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosner, B. (2003). «Paul's ethics», in: Dunn, J. D. G. (ed.), *The Cambridge companion to St. Paul*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandnes, K. O. (1987). *Paul, one of the prophets? : a contribution to the apostle's self-understanding*. Doktorgradsavhandling. Oslo: Det Teologiske Menighetsfakultet.
- Sandnes, K. O. (1991). Legemet og lemmene hos Paulus: belyst ved antikke tekster om Philadelphia. *Tidsskrift for teologi og kirke* s. 17 - 26.
- Sandnes, K. O. (1996a). «Prophecy – a sign for believers (1 Cor 14,20-25)». *Biblica* 77:1-15.
- Sandnes, K. O. (1996b). *I tidens fylde: en innføring i Paulus' teologi*. Oslo: Luther Forlag.

Sandnes, K. O. (2000). «Makt, eiendom og rettferdighet – noen nytestamentlige perspektiver», i: Henriksen, J-O. (red.), *Makt, eiendom og rettferdighet*. Oslo: Gyldendal akademisk.

Sandnes, K. O. (2002). *Belly and body in the Pauline epistles*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sandnes, K. O. (2007). «Ekklesia at Corinth: between private and public». *Tidsskrift for teologi og kirke* 77(3): 248 - 265.

Sandnes, K. O. (2009). *The challenge of Homer*. Edinburgh, Scotland: T&T Clark Ltd.

Sandnes, K. O. (2011). «A missionary strategy in 1 Corinthians 9.19-23?», in: T. J. Burke and B. S. Rosner (eds.), *Paul as missionary: identity, activity, theology, and practice*. London / New York, NY: T&T Clark.

Sandnes, K. O. (2018). *Paul perceived*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 412. Tübingen: Mohr Siebeck.

Sandnes, K. O. (2022). «Når Paulus argumenterer «på menneskelig vis» (ἄνθρώπινον λόγῳ): En paulinsk frase og noen implikasjoner». *Teologisk tidsskrift*, 1-2022, årgang 11, s. 21-32.

Schnelle, U. (2005). *Apostle Paul: His life and theology*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.

Schrage, W. (1995). *Der erste Brief an die Korinther (1. Kor 6,12-11,16)*. Ostfildern: Verlagsgruppe Patmos.

Schreiner, T. R. (2018). *1 Corinthians*. Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press.

Sellars, J. (2018). *Hellenistic philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Schürmann, H. (1969). *Das Lukasevangelium: Erster Teil: Kommentar zu Kap. 1,1-9,50*. HTKNT 3/1. Freiburg: Herder, 1969.

Skiena, S. and Ward, C. B. (2014). *Who's bigger: where historical figures really rank*. Cambridge: Cambridge University Press.

Smit, J. F. M. (1997). «The rhetorical composition of First Corinthians 8:7-9:27». *Catholic Biblical Quarterly* 59:476-91.

Thiselton, A. C. (2000). *The first epistle to the Corinthians*. Grand Rapids, MI: William B Eerdmans Publishing Co.

Thiselton, A. C. (2007). *1 Corinthians*. Grand Rapids, MI: William B Eerdmans Publishing Co.

Thurén, L. (2016). «Epistolography and rhetoric: Case not closed», in: Porter, S. E. and Dyer, B. R. (eds), *Paul and ancient rhetoric*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tucker, J. B. (2017). *Reading 1 Corinthians*. Eugene, OR: Cascade Books.

Vegge, T. (2004) *Die Schule des Paulus: eine Untersuchung zur Art und zum Stellenwert schulischer Bildung im Leben des Paulus*. Oslo: Universitetet i Oslo.

Vesterheim, G. (2018). *Klassisk retorikk*. Oslo: Dreyers forlag.

Willis, W. L. (1985). «An apostolic apologia? The form and function of 1 Corinthians 9». *Journal for the Study of the New Testament* 24:33-48.

Wright, N. T. (2018). *Paul: A Biography*. New York, NY: HarperOne.