

# **”Skriften forutså at Gud rettferdiggjør hedningene ved tro” (Gal 3,8)**

Paulus’ bruk av Det gamle testamente i  
Galaterbrevet 3-4

Av Gunnar Innerdal

Masteravhandling i Kristendomskunnskap med  
spesialisering i teologiske emner (MK VI),  
Norsk Lærerakademi BM, Bergen 2007.

## Forord

I snart fem måneder har jeg nå fått gjøre noe av det jeg liker aller best: å studere Paulus og å studere Det gamle testamente og Det nye testamentes bruk av det. Det er mye glede i å bli ferdig og vite at man har lært mye underveis. Samtidig også litt vemod over at arbeidet er ferdig og at studietiden går mot slutten.

Det er nå tid for å takke. Først en stor takk til min kjære Lene og lille Gabriel; for at jeg har fått brukt så mye tid på dette prosjektet, og for alle smil, oppmuntrende ord, nyvaskede klær og ferdige middager når jeg har kommet hjem fra skolen. Dere er den perfekte familie for meg. Så til min eminente veileder Gunnar Johnstad, som atter en gang har bevist det jeg trodde: at han er et vandrende leksikon som rundhåndet og sympatisk deler ut av sin overflod av kunnskap til dem som trenger det, sier forsiktig ifra når min argumentasjon blir bastant og går over stokk og stein, og er en glimrende korrekturleser. Jeg tror nesten han kunne utfordret selveste Sylfest Lomheim i kommaregel-duell. Dernest til mine studiekamerater Inge og Bjarte; takk for alle bønnestunder, greske og hebraiske lesestunder, samtaler om oppgavens tema og korrekturhjelp i innspurten. En takk går også til mine kolleger og hjelpere på biblioteket på NLA, Gunn, Bente og Marianne, som har utført utallige innlån, fornyelser og artikkelframfinninger. Og ellers alle på NLA som møter meg med smil, hilsener og gode ord.

Men sist og først og fremst går all ære, takk og lovprisning til Gud, som i Kristus ”utvalgte oss før verdens grunnvoll ble lagt”, ”overøste oss med herlighet og nåde” og ”fullførte sin frelsesplan”, slik han forut hadde ”gitt løfte om gjennom sine profeter i hellige skrifter”, slik at ”Gud rettferdiggjør” oss hedninger, gir oss ”Ånden som pant” og gjør oss frelst og fri ved vår Herre Jesus Kristus!

Til slutt håper jeg at du får det like kjekt som jeg har hatt det på reisen inn i Paulus’ og Skriftens verden! God lesning.

# Innhold

<b>1. INNLEDNING.....</b>	<b>5</b>
1.1 Intro .....	5
1.2 Problemstillinger, avgrensning og materiale.....	5
1.2.1 Anvendt litteratur.....	6
<b>2. METODE.....</b>	<b>7</b>
2.1 Påvisning av skriftbruk: Intertekstualitet .....	7
2.1.1 Hvordan høre et ekko.....	9
2.2 Skriftens funksjon: Strukturanalyse.....	11
<b>3. INNLEDENDE OM PAULUS' SKRIFTBRUK .....</b>	<b>12</b>
3.1 Hvor mye bruker Paulus Skriften? .....	12
3.2 Tekstform .....	14
3.3 Hvilke skrifter er ”hellige skrifter” (Rom 1,2)? .....	15
3.4 Kjennskap til fortolkningstradisjoner .....	15
3.5 Hvorfor bruker Paulus Skriften? .....	16
<b>4. SKRIFTBRUK I GALATERBREVET 3-4.....</b>	<b>17</b>
4.1 Innledningsspørsmål til Gal.....	17
4.1.1 Forfatter, adressater, avfattelsestid og -sted.....	18
4.1.2 Brevets struktur.....	20
4.1.2.1 2,15-21: En <i>propositio</i> .....	22
Ekskurs: Rettferdiggjørelse .....	23
Ekskurs: Lovgjerninger og Kristus-tro .....	24
4.2 Eksegese av Gal 3-4 med vekt på bruken av Skriften .....	27
4.2.1 Strukturanalyse og tematikk .....	27
4.2.2 Gal 3,1-5 .....	28
4.2.3 Gal 3,6-14 .....	30
Ekskurs: Abraham .....	31
4.2.4 Gal 3,15-18 .....	46
4.2.5 Gal 3,19-22 .....	49
4.2.6 Gal 3,23-29 .....	52
4.2.7 Gal 4,1-7 .....	55
4.2.8 Gal 4,8-11 .....	56
4.2.9 Gal 4,12-20 .....	57
4.2.10 Gal 4,21-31 .....	58
<b>5. PAULUS' GT-HERMENEUTIKK .....</b>	<b>65</b>
5.1 Tidens fylde er kommet – Jesus er Messias .....	65
5.2 Finnes det et sentrum i Paulus' skriftbruk?.....	66
5.3 Typologi/allegori og løfte/oppfyllelse .....	68
5.4 Samsvar med samtidig jødisk hermeneutikk, tolkningsmetode og -tradisjon.....	69
5.5 Frelsheshistorie, kontinuitet og diskontinuitet med GT .....	70
5.6 Er Paulus kontekstbevisst eller kontekstbevisstløs? .....	71
<b>6. KONKLUSJON.....</b>	<b>72</b>
6.1 Viktige funn fra eksegesen .....	72
6.2 Paulus' bruk og forståelse av Skriften .....	73
6.3 Hva skal vi så si til dette? Kristen GT-lesning og dens normative konsekvenser .....	74
<b>7. LITTERATUR.....</b>	<b>76</b>

**Forkortelsesliste:**

**BDAG:** Danker, F. (1979/2000): *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Third Ed.). Chicago/London: University of Chicago Press.

**GNT:** *The Greek New Testament*. (Fourth Rev. Ed., 1997) Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

**LXX:** *Septuaginta*. (1979) Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

**MT** (Masoretteksten): *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. (1997) Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

**NB88:** *Bibelen, Den Hellige Skrift*, også Norsk Data-Bibel. Norsk Bibel AS.

**NT05:** *Bibelen med NT05, inkl. Apokryfene*, tilgjengelig på <http://www.bibelen.no>. Det norske bibelselskap.

*Bibelske bøker*, inkl. *Apokryfene*, forkortes som i Bibelselskapets utgaver (NO 78/85, NT05), unntatt Mosebøkene, der jeg bruker følgende forkortelser:

1. Mosebok: **Gen** (Genesis);
2. Mosebok: **Ex** (Exodus);
3. Mosebok: **Lev** (Leviticus);
4. Mosebok: **Num** (Numeri);
5. Mosebok: **Deut** (Deuteronomium).

Skrifter fra *Qumran* forkortes som hos Le Cornu/Shulam, med henvisning dit.

**Ibid.** i fotnotene henviser til den forrige litteraturhenvisningen.

# 1. INNLEDNING

## 1.1 Intro

---

*”Paul’s understanding of the Old Testament, [is] apart from the relationship between Paul and Jesus [...] the key problem for understanding Pauline theology”<sup>1</sup>.*

Med dette sitatet fra Leonard Goppelt begynner denne oppgavens reise inn i Paulus’ skrifter, tankeverden og teologi. Underveis vil vi se at Skriften er en sentral aktør alle disse tre stedene; den handler, taler og inspirerer. Oppgavens hovedfokus er å finne ut hvilke roller denne aktøren spiller i et viktig avsnitt i et av Paulus’ sentrale skrifter, Galaterbrevet. Interessant nok er de to problemene Goppelt beskriver - Paulus’ forståelse av Skriften og forholdet mellom Paulus og Jesus – på en måte to sider av samme sak. På vei mot Damaskus for å legge de kristne i lenker fikk fariseeren Paulus nemlig et møte med den oppstandne Jesus Kristus, som gav ham en radikalt ny forståelse av Jesus, seg selv, og dermed, Skriften<sup>2</sup>.

## 1.2 Problemstillinger, avgrensning og materiale

Hovedproblemstillingen jeg skal arbeide med, eksegetisk og delvis bibelteologisk, er: Hvordan bruker og forstår Paulus Skriften, Det gamle testamente (GT)<sup>3</sup>? Et spesielt fokus vil jeg rette mot et av de sentrale temaene i paulinsk teologi, nemlig læren om rettferdiggjørelsen. Hva mener Paulus f.eks. med sine påstander om at “loven og profetene vitner om Guds rettferdighet til alle som tror” (Rom 3,21), og at “Skriften forutså at Gud ville rettferdiggjøre (eg. [nå] rettferdiggjør<sup>4</sup>) hedningene ved tro” (Gal 3,8)?

---

<sup>1</sup> Goppelt, sitert i Yarbrough, ”Paul and Salvation History”, s 319.

<sup>2</sup> Jf. Sandnes, *I tidens fylde*, s 59f; Kim, *Paul and the New Perspective*. Se Apg 9,1-31; 22; 24,10ff; 26,1ff; Gal 1; Fil 3.

<sup>3</sup> Jeg kommer til å bruke Skriften og GT uten noen terminologisk differensiering. Skriften (ἡ γραφή) er Paulus’ navn på det vi kaller GT, se 3.3.

<sup>4</sup> Tittelen på oppgaven er basert på denne oversettelsen, gjort av undertegnede. Se videre kommentarer i eksegesen (4.2.3).

Objekt for det mest tekstnære eksegetiske arbeidet vil være Gal 3-4. Dette utgjør hoveddelen av oppgaven, kap 4. Galaterbrevet er sammen med Romerbrevet den mest sentrale kilden til Paulus' forkynnelse av evangeliet om rettferdiggjørelsen ved tro på Kristus, av nåde, uten lovgjerninger. Det er i dette brevet Paulus bruker mest plass på eksplisitt skriftbevis for rettferdiggjørelsen, i alle fall ifht. lengden. Det er også her skriftbruken reiser flest interessante problemstillinger å jobbe med. Det gjelder særlig forholdet til loven og spørsmålene om Paulus' hermeneutikk. Når jeg begrenser meg til Gal 3-4 er det fordi kapitlene inneholder hoveddelen av argumentasjonen i brevet, og fordi det er her skriftbruken er mest åpenlys og hyppigst. Det gjelder særlig avsnittene 3,6-14 og 4,21-31, som også vil få mest oppmerksomhet i eksegesen. De metodiske utfordringene med å avdekke og forstå Paulus' skriftbruk drøftes i kap 2. Kap 3 går igjennom noen formelle og innledende spørsmål om Paulus' skriftbruk som det er greit å ha på plass før eksegese delen begynner. Kap 5 drøfter Paulus' GT-hermeneutikk i lys av funnene fra eksegesen. Etter en oppsummering (6.1 og 6.2), vil jeg til slutt, i god paulinsk/rabbinsk tradisjon<sup>5</sup>, stille spørsmålet: "Hva skal vi så si til dette? (Rom 8,31)" – og kort drøfte hvilke konsekvenser avhandlingens resultater bør ha for vår kristne lesning av GT (6.3).

### **1.2.1 Anvendt litteratur**

Noen små merknader om litteraturen innledningsvis: De to bindene *Justification and Variegated Nomism*, redigert av Carson, O'Brien og Seifrid har vært sentrale i arbeidet. De drøfter inngående de fleste sentrale spørsmålsstillingene knyttet til rettferdiggjørelseslæren hos Paulus, både dens bakgrunn i GT og mellomtestamentlig litteratur, og Paulus' egen teologi. Av kommentarlitteraturen til Gal har jeg flittigst benyttet Witherington (god på strukturanalyse, sosio-retorisk vinkling og ekskurser, oversiktelig og presis eksegese), Le Cornu/Shulam (god på jødisk/GT-lig bakgrunn), og Betz (var banebrytende på retorisk analyse og har mye religionshistorisk materiale). Disse og andre kommentarer til Gal henvises det i fotnotene til med kun forfatternavn og sidetall. Ellers henviser jeg med forfatternavn, *tittelforkortelse*, s x til bøker. Til artikler: forfatternavn, "tittelforkortelse", s x. Bibelsitatene følger i hovedsak Bibelselskapets *Bibelen med NT05*, men flere steder tilpasser jeg oversettelsen noe, ofte for å gi en mer direkte/konkordant gjengivelse, eller jeg parafraserer for å få god flyt i min tekst.

---

<sup>5</sup> Santala, *Kristus i GT*, s 141.

## 2. METODE

I arbeidet med å finne ut hvordan Paulus bruker Skriften i Gal 3-4, vil jeg i hovedsak benytte to metodiske tilnærminger. For å *påvise tilfeller av skriftbruk* (sitat, allusjon, ekko) vil intertekstualitet spille den viktigste rollen. Dernest vil retorisk analyse og strukturanalyse være viktigst for å finne ut *hvordan Skriften fungerer i argumentasjonen*. Min tilnæringsmåte er dermed i hovedsak den samme som i Ciampas avhandling som drøfter *The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2*<sup>6</sup>.

### 2.1 Påvisning av skriftbruk: Intertekstualitet

Med boken *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (1989) startet Hays det vi kanskje må kunne kalle en ny trend i studiet av bruken av GT i NT, og da særlig for *Corpus Paulinum* del. Han tok til orde for bruk av en intertekstuell tilnærming for å forstå bruken av GT. Ifølge Hays fokuserte forskningen for mye på det han kaller ”the essential technical tasks of scholarship”<sup>7</sup>, dvs. klassifisering av sitater og allusjoner, innføringsformler, sammenligning av teksttradisjoner og komparative studier av eksegetiske metoder. Samtidig hevdet han at det var for lite vekt på å forstå Paulus’ brev som ”hermeneutical events”, dvs. å forstå hvordan skrifthenvisingene fungerer i diskursen, å forstå deres ”meaning-effects”<sup>8</sup>, med andre ord: ”grasping the logic and purpose of his arguments”<sup>9</sup>. Han argumenterte videre for at konteksten for GT-sitatene i alt for stor grad har vært oversett i forskningen. De senere år har det kommet flere studier med lignende tilnæringsmåte som Hays’. Flere av disse har etter mitt skjønn bidratt til en bedre forståelse av sentrale tekster i *Corpus Paulinum*<sup>10</sup>, og bidratt til å rette opp deler av manglene Hays påviste i forskningen. De har vist at GT spiller en stor og formativ rolle for Paulus’ argumentasjon, og at sitatene og allusjonenes GT-lige kontekst og deres bruk i Paulus’ samtid er viktige for eksegesen.

---

<sup>6</sup> Ciampa, *Presence*, metodeavsnitt s 20-33.

<sup>7</sup> Hays, *Echoes*, s 9.

<sup>8</sup> Begrepet ”meaning-effects” (betydningsmessige effekter) brukes mye i litteraturen. Se som eksempel Ciampa, *Presence*, s 3, som siterer Hays: ”Crucified with Christ” s 335 n53 i *Society for Biblical Literature 1988 Seminar Papers*. Ed. David J. Lull. Atlanta: Scholars Press. (Ikke konsultert.) Jf. også Hays, *Echoes*, s 19.

<sup>9</sup> Hays, *Echoes*, s 10.

<sup>10</sup> Bl.a. Abasciano, *Pauls Use*; Ciampa, *Presence*; Rosner, *Paul, Scripture, & Ethics*; Wagner, *Heralds*; Wakefield, *Where to Live*; Waaler, ’*One God and One Lord*’.

Hays definerer intertekstualitet som "the imbedding of fragments of an earlier text within a later one"<sup>11</sup>. Jeg vil for enkelhets skyld holde meg til denne definisjonen i denne oppgaven<sup>12</sup>. Teorien støtter seg på det faktum at alt som sies og skrives i stor grad er repetisjon eller bearbeidelse av hva forfatteren har sagt, hørt og tenkt tidligere. Det kan være bevisst og ubevisst påvirkning, direkte eller indirekte formidlet. Intertekstualitet kan forekomme i sterkere eller mindre grad. Den tydeligste formen for integrering av en tekst i en ny tekst er så klart et eksplisitt sitat med innføringsformel. Dernest har vi den tydelige litterære allusjon eller henspilling. I vår sammenheng kan vi gjerne følge Hays som bruker "ekko" for å dekke disse, men også, og primært, om allusjoner av den svakere typen, slike som er vanskeligere å bli helt sikre på. Et annet poeng med ordet ekko er at det inneholder allusjonen til gjenklang av lyd, i overført betydning vil det si at når vi møter et ekko, hører vi samtidig tekstens stemme tale til oss. Dette utbroderes av Hays med henvisning til Hollander<sup>13</sup> og hans bruk av begrepet *metalepsis* som står for det 'retoriske og poetiske virkemiddel at en tekst alluderer til en annen på en måte som frembringer resonanser fra den tidligere teksten ut over det som eksplisitt siteres'<sup>14</sup> eller alluderes til. Det vil si at teksten hentes fram og blir stående ved siden av den nye teksten med sin egen stemme, av og til i harmonisk samklang, men også ofte i et spenningsfullt, dialektisk og kreativt gjensidig forhold. Denne effekten oppstår særlig der frekvensen av ekkoer fra en tekstbolk er stor, for Paulus' del gjelder dette f.eks. hans bruk av Jesaja, særlig kp 40-55 i Romerbrevet<sup>15</sup>. Det gjelder også der man påkaller en viktig eller kjent tekst med pregnante tolkningstradisjoner og/eller velkjent kontekst, som når Paulus bruker *Shema* som bakgrunn for sin Kristusinkluderende monoteisme i 1 Kor 8,6<sup>16</sup>.

Ciampa utvider perspektivet noe i sin avhandling. Han leter ikke bare etter sitater, allusjoner og ekkoer, men også "the scriptural background behind the words, concepts, idioms, topics,

---

<sup>11</sup> *Echoes*, s 14.

<sup>12</sup> Definisjonene av intertekstualitet er mange, både i bibelfaglig og annen litteræranalytisk forskning. Viktige navn for introduksjonen av begrepet er M. Bakhtin, J. Kristeva og R. Barthes. Se Hays, *Echoes*, s 227n60, samt punkt 1 i hans respons på kritikk fra W. S. Green s 172-4 i *Conversion* for hans apologi for sin minimalistiske bruk av begrepet som jeg slutter meg til, og Wakefield, *Where to live*, s 97-119 og metodedelen hos Waaler, 'One God, One Lord', s 21-36, for en bredere gjennomgang av intertekstualitet som fenomen, dets opphav, generelle bruk og hermeneutiske implikasjoner.

<sup>13</sup> Særlig i J. Hollander (1981): *The Figure of Echo: A Mode of Allusion in Milton and after*. Berkeley: University of California Press. (Ikke konsultert)

<sup>14</sup> Oversatt fra Hays, *Conversion*, s 2.

<sup>15</sup> Se Hays, "Who Has Believed Our Message?" Pauls reading of Isaiah" i *Conversion* s 25-49 for en innføring i den aktuelle saken. Avgrensingen til kp 40-55 problematiseres av Wagner, *Heralds*, s 341-4, som heller vil snakke om hele boken som formativ for Paulus i Romerbrevet, og advarer mot å lage en anakronisme, idet Paulus' samtid ikke kjente Jes 40-55 som en egen bolk i boken ala den moderne "Deutero-Jesaja". Forskjellen dem imellom er likevel ikke stor.

<sup>16</sup> Se Waaler, 'One God and One Lord'.



structures and concerns found”<sup>17</sup>. Poenget hans er at Skriften kan ha en viktig rolle i argumentasjonen selv når henvisningen er nokså svak tekstlig bedømt. Det er et definisjons-spørsmål hvor mye dette skiller ham fra Hays’ ekkoer, men det setter likevel ord på et viktig anliggende – nemlig at Skriften ofte er formativ for hva som tenkes og sies, uten at det nødvendigvis synes så godt i tekstens ordlyd.

### **2.1.1 Hvordan høre et ekko**

Hays satte frem følgende tester på hva som er et sannsynlig ekko<sup>18</sup>:

1. *Tilgjengelighet til kildene*. Har forfatteren og evt. de første leserne tilgang til teksten eller tradisjonen det alluderes til, rent fysisk og praktisk? For vår del innebærer det først og fremst spørsmålet etter hvilken GT-tekst, -teksttype eller -oversettelse Paulus’ kjente og brukte, samt hvor kjent eller ukjent Israels Skrifter var for Paulus’ adressater.
2. *Volum*. Her spør man om den semantiske koblingen er klar nok til å kunne høres. Dette henger ofte sammen med hvor kjent eller viktig teksten det alluderes til, er. F.eks. er det ikke tilfeldig at Johannesevangeliet begynner med  $\epsilon\nu\ \alpha\rho\chi\eta$ , de samme to ordene som Gen 1 i LXX, skulle man ha et ekko fra Dom 12 måtte man gjengitt mange flere ord.
3. *Frekvens*. Er den aktuelle teksten ofte benyttet av forfatteren? For Paulus’ del vil dette innebære at vi bør være ekstra åpne for ekkoer fra Genesis, Deuteronomium, Jesaja og Salmene<sup>19</sup>.
4. *Tematisk koherens*. Passer ekkoet i sammenhengen, støtter det argumentasjonen eller tekstens struktur, litterært og retorisk?
5. *Historisk sannsynlighet*. Her sikrer vi oss mot anakronismer ved å være obs på tekstens avfattelsestid, -sted og -sammenheng. For Paulus del må vi f.eks. huske på at han var antikk jøde(-kristen), og ikke liberalprotestant, feminist eller dekonstruktivist.
6. *Tolkningshistorie*. Har teksten blitt forstått slik før? Dette kriteriet må brukes med forsiktighet, og primært positivt – for å gjøre oss oppmerksomme på ting man har hørt

---

<sup>17</sup> Ciampa, *Presence*, s 22 og 34

<sup>18</sup> Hays, *Echoes*, 29-32. Eng. Availability, Volume, Recurrence, Thematic Coherence, Historical Plausibility, History of Interpretation and Satisfaction

<sup>19</sup> Se *ibid.*, s 162-4 for denne påvisningen av Paulus’ funksjonelle ”Kanon-im-Kanon”.

tidligere i tolkningshistorien, men som kan være vanskeligere for oss. Kriteriet bør ikke brukes (i alle fall ikke alene) for å avvise et nyhørt ekko.

7. *Tilfredsstillelse*<sup>20</sup>. Er ekkoet man hører en god lesning av teksten? Høres det sannsynlig ut og gir mening? Til syvende og sist er dette det egentlige kriteriet i praksis – vi kan lage metodiske rettesnorer og barrierer i hopetall, men dypest sett er det dette vi bedømmer lesningene etter – er det en god lesning ut fra vår leserkompetanse, fyller den de viktige kriteriene?

Kriteriene er langt fra komplette eller fullstendige, det var også Hays selv bevisst på<sup>21</sup>. Men de fleste undersøkelser med en intertekstuell tilnærming etter Hays forholder seg til dem, om de enn delvis kritiseres og tilpasses<sup>22</sup>. En interessant klargjøring som har mye for seg er Litwak<sup>23</sup>, som sier at det egentlig bare er tilgjengelighet og volum som er viktige som ekko-kriterier, fordi de andre kriteriene i stor grad uttrykker sider av samme sak<sup>24</sup>. Har man etablert tilgjengeligheten, er det volum som er det egentlige kriteriet. Han raffinerer dette kriteriet med fire undertyper bevis: a) tydelige parallell-narrativer, b) eksplisitte sitater som er ”markert” i teksten, c) markante ordparalleller, d) subtile ekko som ikke kan bestemmes med større sikkerhet<sup>25</sup>. Han har mye rett i dette. Likevel finner jeg også Hays’ andre kriterier fruktbare, fordi de gir muligheten til å argumentere langs forskjellige linjer i ulike tilfeller. En annen god kriterieliste finnes hos Rosner<sup>26</sup>. Som Hays går jeg ikke gjennom kriteriene ved hvert funn underveis, men stoler på at leseren kan se hvilke av dem jeg støtter meg til på ulike steder<sup>27</sup>.

Hays har vært kritisert fra flere hold, særlig for at han går for direkte til GT, uten å ta tilstrekkelig hensyn til at GT møtte Paulus som et fortolket tradisjonsdokument. Som eks. kan nevnes Evans’ kritiske merknader til Hays: Det vi må lytte etter hos Paulus, er ikke bare *Echoes* av GT, men (også) ekkoer av det *fortolkede* GT, levendegjort i samtidens jødiske tradisjon og

---

<sup>20</sup> Evt. *Forløsning*.

<sup>21</sup> Hays, *Echoes*, s 29 og 32f.

<sup>22</sup> Se metodeavsnittene hos Abasciano, *Pauls Use*; Ciampa, *Presence*; Litwak, *Echoes of Scripture in Luke-Acts*, Rosner, *Paul, Scripture, & Ethics*; Wagner, *Heralds*; Waaler, *’One God and One Lord’*.

<sup>23</sup> Litwak, *Echoes of Scripture in Luke-Acts*, metodeavsnitt s 47-65.

<sup>24</sup> *Ibid.*, s 63. Han støtter seg her til Brawley, R. L. (1995): *Text to Text Pours Forth Speech. Voices of Scripture in Luke-Acts*. Bloomington, IN: Indiana University Press. (Ikke konsultert)

<sup>25</sup> *Ibid.*, s 64. Oversettelse delvis av Bjarte Hove, i (upublisert) oppgave i KMA-T 344, NLA våren 2007.

<sup>26</sup> Rosner, *Paul, Scripture, & Ethics*, s 19: 1. Verbal agreement (jf. Hays’ volum), 2. Recurrence (jf. Hays), 3. Tradition Indicators (jf. Litwak volum b)), 4. Intermediary Stage/Channel of Reception (se under), 5. Thematic Coherence (jf. Hays), 6. Alternative sources (jf. Hays’ historisk sannsynlighet.).

<sup>27</sup> Hays, *Echoes*, s 29 og 32.

skrifter<sup>28</sup>. Til Hays' forsvar kan det sies at han begrenser seg mest av plasshensyn og spørsmål etter relevans – han tar utgangspunkt i Paulus' egne sterke utsagn om hvilken rolle GT spiller for ham. Noe lignende må jeg av plasshensyn og kapasitetshensyn også gjøre, men jeg er altså klar over utfordringen og forsøker å trekke inn en del relevant ”formidlingsmateriale” underveis<sup>29</sup>. Det har også vært anført mot Hays at han legger for stor vekt på lesersiden med kriteriene sine<sup>30</sup>. Utfordringen for oss som moderne lesere er å prøve å sette oss inn i det kulturelle og tankemessige miljø teksten er blitt til i. Dette kan vi aldri få til fullt ut, men det må vi også være oss bevisst, slik at vi unngår anakronismer ved å hevde at intertekstuelle linker som er åpenbare for oss, også *måtte* være det for de første leserne og forfatteren.

## 2.2 Skriftens funksjon: Strukturanalyse

Når aktuelle kontaktpunkter med forskjellige tekster er etablert, stilles altså spørsmålet om hvorfor og hvordan Skriften brukes. Ciampa sier treffende:

”it seems clear that apart from a model of the semantic and rhetorical structure of the letter as a whole it would be impossible to reach any definite conclusions regarding the function and significance any use of Scripture at any particular point within that whole.”<sup>31</sup>

Dette gjelder jo heller ikke bare skriftbruken, men all eksegesi generelt. Analysen må derfor baseres på et helhetssyn på hva Gal handler om og hvordan brevet er strukturert. Kapittel 4.1.2, 4.1.2.1 og følgende ekskurser i oppgaven drøfter dette. Videre sier Ciampa:

”The same applies to the consideration of the function of Scripture within the smaller units of the discourse: apart from a clear understanding of the semantic and rhetorical structure of those smaller

---

<sup>28</sup> Dette punktet sier Hays seg enig i, men mener likevel at han har sitt på det tørre i *Echoes*. Se hans svar til Evans i *Conversion*, s 164ff. Evans kritikk, ”Listening for Echoes of Interpreted Scripture” finnes i: C. A. Evans/J. A. Sanders (red.), *Paul and the Scriptures of Israel*, s 47-51. Rosner, *Paul, Scripture, & Ethics*, er også svært rik på refleksjon omkring resepsjonskanalene GT møter Paulus gjennom.

<sup>29</sup> Jf. også følgende sitat fra Ciampa, *Prescence*, s 28: ”Given the recent rediscovery of Paul’s Jewishness and its importance in his thinking, and given the identification of his churches with a movement flowing out of early Judaism, we can affirm that while other sources for Paul’s thought need to be considered, (...) the potential presence of an intertextual relationship with Scripture should be given priority over other possibilities. This is especially the case since Paul is one of those readers who often writes in such a way that the intertextual relationship of his own discourse with that of Scripture is made clear in at least one of several different ways.”

<sup>30</sup> Se f.eks. Waaler, ’*One God and One Lord*’, s 33f.

<sup>31</sup> Ciampa, *Prescence*, s 20.

units, and of the function of the various constituent parts of each unit, it would not be possible to determine the function of Scripture within them.”<sup>32</sup>

Idet jeg går igjennom tekstene, blir det altså viktig å bestemme hvilke vers som hører strukturelt og tankemessig sammen. Aktuelle spørsmål er: Hvor begynner et avsnitt, hvor begynner og slutter behandlingen av ulike tema, hvor stilles problemstillingene og hvor kommer svarene. Her er fenomener som *inclusio*, kiasmer og stikkord viktige, sammen med grammatiske markører som indikerer grunn, følge osv. Særlig ved sitater, men også ved annen skriftbruk, blir det viktig å påvise om Skriften brukes som konklusjon, argument i en rekke, bakgrunnsstoff eller bare som språkkilde, og hvilket autoritetsnivå Skriften plasseres på i diskursen. Kapittel 4.2.1 analyserer Gal 3-4 ned til et passende nivå før detaljeksegesen, mens de aller minste strukturene kommenteres under gjennomgangen av de enkelte avsnitt. Dette gjelder også der det kan sås tvil om inndelingen som er gjort, det vil bli drøftet underveis i eksegesen. Hele veien må det være et samspill mellom detaljer og helhet.

### **3. INNLEDENDE OM PAULUS' SKRIFTBRUK**

#### **3.1 Hvor mye bruker Paulus Skriften?**

Paulusbrevene siterer Skriften ca. 100 ganger<sup>33</sup>. Bestemmelsen av antallet er avhengig av hvordan man vurderer noen tvilstilfeller, om man inkluderer Pastoralbrevene og Ef/Kol som ”ekte”, om man teller bare sitater med innføringsformel, og om man regner sammensatte og påfølgende sitater som ett eller flere. Hva gjelder allusjoner og ekkoer, bestemmes antallet først og fremst av definisjonen man opererer med. Det mest vanlige er å reservere begrepet allusjon for tydelige verbale paralleller. Noe slikt har man gjort i GNT, og da får man f.eks. 70 allusjoner og verbale paralleller i Rom<sup>34</sup> og 10 i Gal<sup>35</sup>. Noen oversikt over antall ekkoer hos Paulus har jeg ikke funnet. Det har nok sin naturlige forklaring i at her er definisjonene så mange og forskjellige og tvilstilfellene så mange at en slik opptelling egentlig ikke har så mye

---

<sup>32</sup> Ciampa, *Prescence*, s 20.

<sup>33</sup> Se oversikter i Ellis, *Paul's use*, (appendix og s 11ff) Koch, *Schrift als Zeuge* (s 21-23), Moody-Smith, *The Pauline Literature* (s 267-272) samt *Index of Quotations* i NA/GNT, og Moyise, *The Old Testament in The New*, s 75.

<sup>34</sup> Ifølge Rune Richardsen, *Gudsfrykt – i lys av Corpus Paulinum eksklusiv Pastoralbrevene*. Masteroppgave ved Norsk Lærerakademi, 2006, (s 112) som oppsummerer tabellen i GNT s 891-901.

<sup>35</sup> GNT, fotnoter og s 891-901. Til sammenligning: Ellis, *Pauls Use*, s 154 finner 4 ”allusions” i Gal.

for seg (jf. Hays' kriterium nr. 7). I tillegg til slike litterære koblinger må vi også huske på at det ikke bare er ord og fraser Paulus bruker fra GT, men også sentrale teologiske konsepter og begreper som vanskelig kan knyttes til ett enkelt tekststed i GT. Dette gjelder sentrale temaer i hans teologi som forsoning, frikjøpelse/forløsning, synd og lovbrudd, skapelsen, Kristus/Messias, Guds folk, utvelgelse osv. For å si det med Ellis: GT er Paulus' "mode of thought and speech"<sup>36</sup>. Egentlig kunne man kanskje si at Paulusbrevene er et eneste stort ekko av GT, tolket i lys av begivenhetene som har skjedd med, i og ved Jesus Kristus, som innebærer at nå er endens tid kommet ved hans korsfestelse, død og oppstandelse og utgytelsen av Den hellige ånd. Det må være noe sånt apostelen mener med formuleringene først og sist i Romerbrevet, der han taler om:

"Guds evangelium, det som *Gud på forhånd har gitt løfte om gjennom sine profeter i hellige skrifter*. Det er evangeliet om hans Sønn, Jesus Kristus vår Herre, kommet som menneske av Davids ætt, ved helligets Ånd stadfestet som Guds mektige Sønn ved oppstandelsen fra de døde." (Rom 1,1-4, min kursivering.)

Legg spesielt merke til innholdsbestemmelsen av det evangelium som forut var lovet, og hvem som er det talende subjekt i Skriftene, nemlig *Gud*. Doksologien som avslutter brevet<sup>37</sup>, inneholder lignende tanker:

"Lovet være Gud, han som har makt til å styrke dere med mitt evangelium, budskapet om Jesus Kristus, ut fra åpenbaringen av det mysterium som har vært skjult fra evige tider, men som nå er kommet for dagen. Gjennom profetiske skrifter og etter den evige Guds befaling er dette mysteriet blitt kunngjort for alle folkeslag for å lede dem til lydig tro. Ham, den eneste vise Gud, være ære ved Jesus Kristus i evighet! Amen." (Rom 16,25-27)

Paulus forkynte at evangeliet om Jesus var forutsagt og lovet i GT, men hadde forblitt skjult inntil "tidens fylde" (Gal 4,4). Nå forkynnes det for all verden av Paulus, ved hjelp av Skriften<sup>38</sup>, til alle folkeslag.

Hvor mye bruker altså Paulus GT? Ikke bare et visst antall ganger ved sitater, allusjoner og ekkoer, men han bruker det hele tiden. Skriften er hans kilde, både til hans teologi og i stor

---

<sup>36</sup> Ellis, *Paul's Use*, s 10.

<sup>37</sup> Tekstkritikken til avsnittet er komplisert. Jeg mener at variasjonene i teksttradisjonen lar seg forklare, og at innholdet virker å være autentisk paulinsk. Se, Moo, *Romans*, s 936ff for en analyse jeg slutter meg til. Et siste argument for perikopens autensitet er at den danner en *inclusio* med brevåpningen.

<sup>38</sup> I likhet med Moo, *Romans*, s 940, anser jeg γραφῶν προφητικῶν for å være en henvisning til samme størrelse som i 1,2 (γραφαὶς αγίας) og 3,21 (τοῦ νομοῦ καὶ τῶν προφητῶν), nemlig Israels hellige skrifter; se videre 3.1.2.

grad hans språkbruk, den er den tradisjon han kan, lever i og øser av. Den er en integrert del av hans teologi, man kan ikke fjerne GT-referansene uten at apostelens teologiske konstruksjon ramler sammen<sup>39</sup>.

## 3.2 Tekstform

Når det gjelder tekstformen, siterer Paulus oftest i samsvar med LXX (Septuaginta) eller varianter av denne<sup>40</sup>. Ved fire anledninger ser det ut til at han siterer i samsvar med MT (Masoretteksten) *mot* LXX<sup>41</sup>. Det finnes et visst mønster i teksttype etter hvilke skrifter som siteres. Den beste måten å si det på, ifølge Moody-Smith<sup>42</sup>, er at Paulus så å si snakker ”septuagintisk” – han siterer oftest etter den teksttypen, og er også svært influert av dens vokabular generelt<sup>43</sup>. Trolig kan noe av variasjonen tilskrives at man på den tiden hadde en annen eller mindre bevissthet om sitater og kildehenvisninger enn vi har, samt at mindre tilgang til originaltekster (disse varierte kanskje også i tekstform etter hvor man oppholdt seg) gjorde at man gjerne måtte sitere etter hukommelsen. Ifølge Paulus selv og Lukas<sup>44</sup> portrett av ham i Apg var han tospråklig; han kunne både gresk og hebraisk/arameisk, og det er en sannsynlig beskrivelse<sup>45</sup>. Det gir muligheten for at han bevisst kan ha forandret en foreliggende LXX-tekst for å oppnå større samsvar med den hebraiske teksten. Hovedgrunnen til at han generelt bruker LXX mest, er trolig at det var denne teksttypen som var mest kjent for leserne hans og kanskje også mest brukt av ham selv.

---

<sup>39</sup> Jf. Hays *Echoes*, s 182: ”the substructure of all Christian theology’ lay in the early church’s patterns of interpreting Old Testament material”. Sitatet er fra Dodd, *According*, s 127. Jf. Sandnes, *I tidens fylde*, s 65, som karakteriserer Skriften som et ”meningsunivers for alt det Paulus skriver”.

<sup>40</sup> Se Wagner, *Heralds*, s 344-46 for en nyere studie som bekrefter dette ”consensus view” (s 344) i Jesajabokens tilfelle. For problematisering av ”LXX” som fiksert størrelse på Paulus’ tid og tidligere, se C. D. Stanley, *Arguing*, s 41 med noter.

<sup>41</sup> Rom 11,34/Job 41,3; 1 Kor 3,19/Job 5,12f; 2 Kor 8,15/Ex 16,18; 2 Tim 2,19/Num 16,5, se Moody-Smith, *Pauline*, s 272.

<sup>42</sup> Jf. Moody-Smith, *Pauline*, s 273.

<sup>43</sup> ”The Old Testament in translation must have been the primary influence on Paul’s literary style”. Fairweather, ”Galatians and Classical Rhetoric”, s 236

<sup>44</sup> Jeg kan ikke gå nærmere inn på forfatterspørsmål og historisk integritet for Luk-Apg her.

<sup>45</sup> Moody-Smith, *Pauline*, s 273.

### 3.3 Hvilke skrifter er "hellige skrifter" (Rom 1,2)?

Hva gjelder kanonproblematikken, er det en viss diskusjon knyttet til den<sup>46</sup>. Men trolig var den hebraiske kanon allerede godt etablert på Paulus' tid<sup>47</sup>. Fra sitatene hans ser vi at han aldri siterer GT-lige pseudepigrapher eller apokryfer på samme direkte og autoritative måte som bøkene i den hebraiske kanon. Men det finnes allusjoner og ekkoer, særlig til apokryfene eller tradisjoner som disse er uttrykk for, oftest til Siraks bok og Visdommens bok<sup>48</sup>. Følgende skrifter i GT var helt sikkert anerkjent og brukt av Paulus: Hele Pentateuken, Jesaja, Salmene, Jeremia, tolvprofetboken, Esekiel (med forbehold<sup>49</sup>), Samuelsbøkene og Kongebøkene, Ordspråkene og Job. Han siterer ikke eksplisitt fra Josva, Dommerne, Daniel, Forkynneren, Høysangen, Ester, Klagesangene, Esra, Nehemja, Krønikebøkene, og Rut. At apostelen ikke siterer fra Josva og Dommerne, indikerer at man ikke kan trekke særlig sterke slutninger om kanons grenser ut fra Paulus' bruk, fordi det ville vært svært uvanlig å regne både Pentateuken og Samuels- og Kongebøkene som kanoniske mens man utelater de to bøkene imellom som er del av den sammenhengende historien. Det eneste som peker i retning av et brudd med samtidig jødisk kanonforståelse, er tendensen til å betrakte Jesus-ord som like autoritative som Skriften selv (se særlig Ef 4,8 og 1 Tim 5,18)<sup>50</sup>. Utsagnet fra 2 Tim 3,15-17, autentisk paulinsk eller ikke, kan godt få stå som en oppsummering av apostelens syn på Skriften(e) som Guds tale - hellig, normativ og appliserbar:

"(..) de hellige skriftene, de som kan gi deg visdom til frelse ved troen på Kristus Jesus. Hver bok i Skriften er innblåst av Gud og nyttig til opplæring, tilrettevisning, veiledning og oppdragelse i rettferd, så det mennesket som tilhører Gud, kan være fullt utrustet til all god gjerning."

### 3.4 Kjennskap til fortolkningstradisjoner

Her finnes grunnen til en del av kritikken mot Hays' metodiske tilnæringsmåte, som nevnt ovenfor (2.1.1) – at han ikke tar nok hensyn til at Paulus ikke møtte Skriften i et kulturelt

---

<sup>46</sup> Til tematikken se Skarsaune, *Kristendommens jødiske røtter II*, s 61-79.

<sup>47</sup> Ibid., s 66-70. Den hebraiske kanon tilsvarer det vi finner i våre GT-utgaver (men i en annen rekkefølge). Elgvin, "Nyere bidrag til Qumranforskningen", gjengir forskere som for Qumrans del hevder at Loven og Profetene var fastlagt, mens det ennå fantes en viss utflytning ang Skriftene, især de poetiske bøker.

<sup>48</sup> Jf. Tabellen i GNT, s 900f.

<sup>49</sup> Moody-Smith, *Pauline*, s 273.

<sup>50</sup> Ellis, *Pauls Use*, s 35ff

vakuum<sup>51</sup>. I Fil 3,5f skriver Paulus at han var opplært i fariseisk GT-fortolkningstradisjon, ved ”Gamaliels føtter” i Jerusalem ifølge Apg 22,3. Likhet i sitat- og fortolkningsteknikker plasserer ham også svært nær den rabbinske tradisjon<sup>52</sup>.

En annen tradisjonsstrøm innenfor det *fortolkede* GT som Paulus trolig kjente og/eller var påvirket av, var det som forskerne gjerne kaller testimoniesamlinger, samlinger av vers eller avsnitt/bolker fra Skriften som ble brukt i teologisk og apologetisk øyemed. Om slike har eksistert skriftlig, deres eventuelle omfang og innhold, og når og hvorfor de oppstod, er stadig omdiskutert. Å drøfte dette i sin bredde her, vil føre for langt, jeg vil bare konstatere at mange observasjoner i kildene støtter en eller annen form av hypotesen<sup>53</sup>. C. H. Dodd<sup>54</sup> mente å kunne spore en bred strøm av *kristen* skriftfortolkning med fokus på apokalyptiske tekster, tekster som taler om et nytt Israel etter dom og frelse, og Jesus som ”Herrens tjener” og den lidende rettferdige<sup>55</sup>. Denne skriftfortolkningen, mente han, kan spores tilbake til tiden før Paulus, og han finner at den beste historiske forklaringen er at den har sitt opphav hos Jesus selv. Noe lignende hevdes av Ellis<sup>56</sup> ”(.) one must look to the apostolic Church and to Christ Himself to find the primary source of the apostle’s understanding and use of the OT”. Dette er også hva NT hevder flere steder (særlig Luk 24). Det er altså godt mulig at det grunnleggende hermeneutiske rammeverket for Paulus’ lesning av Skriften som profetier om Jesus Messias og Guds handlinger i den sammenheng allerede var lagt.

### 3.5 Hvorfor bruker Paulus Skriften?

I generelle vendinger kan vi si som Stanley<sup>57</sup> at bruk av sitater fra en autoritativ tekst alltid er et retorisk virkemiddel som anvendes f.eks. for å legitimere egen eller andres autoritet, som støtte for argumentasjon eller for å sette punktum i debatten. I så måte er sitering alltid et

---

<sup>51</sup> Vakuumbildet har jeg fra Waaler, *’One God and One Lord’*, s 35.

<sup>52</sup> Se Longenecker, *Biblical Exegesis*, 104-132 for en konsis oversikt. Se også kap 5.4.

<sup>53</sup> For den tidlige forskningshistorien for hypotesen se Dodd, *According*, s 23ff. Se også Stanley, *Arguing*, s 53f med noter. For en kort innføring i patristisk bruk av testimonietradisjonen, se Skarsaune, *Da Skriften ble åpnet*, s 36-56. Han hevder at skrevne testimoniesamlinger oppstod som et pedagogisk hjelpemiddel i kristen apologetikk og opplæring. Det finnes klare indisier på at f.eks. Justin Martyr (ca. år 150) kjente og brukte en eller flere slike.

<sup>54</sup> Dodd, *According*, s 28-110.

<sup>55</sup> Dodd tenker på bruken av bl.a. Joel 2-3; Sak 9-14; deler av Dan; Hos; Jer 7 og 31; Hab 2,4; Jes 6-11 og (40-)42-55, særlig Tjenersangene; en rekke salmer; Gen 12 og Deut 18 som sentrale i denne tidlige kristne skrifttolkningstradisjon.

<sup>56</sup> Ellis, *Paul’s Use*, s 1.

<sup>57</sup> Stanley, *Arguing*, s 13ff



uttrykk for at man forsøker å utøve innflytelse over leseren. Går vi så konkret inn på Paulus, ser vi at dette gjelder også ham. Hovedsakelig anfører han GT-sitater der han skal overbevise mottakerne til å tro på et bestemt budskap eller få dem til å handle på en bestemt måte. Går vi til hovedbrevene, ser vi et visst mønster eller hovedtendenser i hvorfor Skriften bringes på banen i de ulike tilfellene. I korinterbrevene ligger hovedvekten i bruken av Skriften på forsvar for egen autoritet og på etisk veiledning av menigheten som er på avveier. Romerbrevet har mer preg av å være en redegjørelse for Paulus' forkynnelse og virke; der er det sentralt for ham å henvisne til Skriften når han forsvarer Guds rettferdighet og integriteten i det evangelium han forkynner, og fremholder dette evangeliums kontinuitet og diskontinuitet med Israels tro, historie og skrifter. I vårt tilfelle, Galaterbrevet, er hovedfokuset forsvar mot vranglærere. ”Noen”<sup>58</sup> reiser rundt og forkynner at hedningene må leve etter jødernes lov for å være kristne, og Paulus svarer med delvis ganske inngående argumentasjon for at Skriften støtter hans syn på saken, ikke motstandernes. I tillegg var visse måter å betrakte og utlegge GT på fundamentale og formative både for Paulus selv og annen tidlig kristen teologi<sup>59</sup>. NT er helt tydelig på at både Jesus og apostlene forstod sitt budskap først og fremst som en fortsettelse av og utleggelse av GT. Det var derfor helt naturlig å bringe Skriften på banen når man skulle gjøre rede for hva man mente om en viss sak. Hadde man et teologisk kontroversspørsmål, var svaret å finne ved å stille spørsmålet ”hva sier Skriften”<sup>60</sup>? Og svaret skulle avgrensnes til Skriften, det skulle ”ikke gå ut over det som står skrevet”<sup>61</sup>.

## 4. SKRIFTBRUK I GALATERBREVET 3-4

### 4.1 Innledningsspørsmål til Gal

Hva og hvem er det Paulus argumenterer for og mot i Gal? Dette spørsmålet er et av de mest behandlede og omdiskuterte i litteraturen om Gal. Det forsøkes besvart på svært forskjellige måter og med ulike typer argumenter<sup>62</sup>. Faktorer som spiller inn, er brevets avfattelsestid og -sted, mottagere, foranledning, og forholdet mellom Gal og de historiske opplysningene i Apg,

---

<sup>58</sup> Gal 1,7 (τινές); jf. 4,17; 5,7.10.

<sup>59</sup> Jf. forrige avsnitt.

<sup>60</sup> Rom 4,3; Gal 4,30, jf. Rom 11,2; Apg 17,11.

<sup>61</sup> 1 Kor 4,6, jf. noten i NT05: ”Uttrykket kan sikte til GT.”; jf. også 1 Pet 4,11

<sup>62</sup> En kort og treffende oppsummering finnes hos N. Calvert-Kooyzis, *Paul, Monotheism and the People of God*, s 86f.

som inkluderer spørsmålet om hvilken rekkefølge Paulus skrev brevene i, og hvor i begivenhetsgangen i Apg man plasserer dem<sup>63</sup>.

#### **4.1.1 Forfatter, adressater, avfattelsestid og -sted**

Paulus' forfatterskap av Gal har nesten ikke vært anfektet, ikke bare fordi apostelen navngir seg selv som forfatter flere steder (1,1(f); 5,2; indirekte i 6,11), men også fordi brevet inneholder lange avsnitt med mye personlig-biografisk informasjon (1,10-2,14; 4,12-20). I forskningen har brevet sammen med Rom nærmest blitt definisjonen på hva som er paulinsk uttrykksmåte og teologi. I den sammenheng er det viktig å minne om at brevet trolig er ført i pennen av en sekretær<sup>64</sup>, jf. Paulus' håndskrifthilsen i 6,11 som autoriserer brevet<sup>65</sup>. Dette er også et memento mot å overbetone at Paulus er voldsomt ivrig og (over)engasjert i dette brevet, nærmest slik at han mister all sans for logikk og form, slik at brevet nærmest sees på som et følelsesutbrudd uten noen gjennomtenkt struktur. Man kan likeså godt tenke seg at alvoret i situasjonen heller fikk Paulus til å jobbe ekstra hardt med å presentere budskapet sitt med overbevisningskraft.

Avfattelsestidspunkt, -sted og adressater er svært omdiskutert, det er vanskelig å nå sikre konklusjoner om dette. Her vil jeg derfor kun tegne opp hovedspørsmålene, og kort gi min tilslutning til de synspunkter jeg med min nåværende kunnskap finner gir den beste forklaringen på de opplysningene vi har. Man kan med sikkerhet plassere brevet mellom Paulus' første misjonsreise, dvs. etter år ca. 48, og tredje misjonsreise, ca. år 55. Tre hovedteorier er de mest sannsynlige:

- 1. Like før (evt. etter) apostelmøtet, etter første misjonsreise, dvs. ca. år 48, skrevet fra Antiokia, jf. Apg 14,26-15,1.
- 2. Mot slutten av andre misjonsreise, dvs. ca. år 52, skrevet fra Korint, jf. Apg 18,1ff.
- 3. Mot slutten av tredje misjonsreise, dvs. ca. år 55, skrevet fra Efesos, jf. Apg 19,1ff.

---

<sup>63</sup> En særlig grundig studie over Paulus' kronologi er Riesner, *Paul's Early Period*. I likhet med ham mener jeg at Apg i utgangspunktet bør behandles som en god historisk kilde, og at et helhetssyn på Paulus' liv må komme til rette med beretningene i Apg på en skikkelig måte. Skal historiske opplysninger i Apg dras i tvil, må det argumenteres (godt) for, ikke bare postuleres.

<sup>64</sup> Dette gjelder også Rom, se 16,22. Disse observasjonene maner til en viss forsiktighet med å bruke Rom og Gal som eneste mal på hva som er paulinsk, da det er mulig at sekretæren(e) kan ha preget ordvalget noe.

Spørsmålet om datering henger også sammen med spørsmålet etter adressatene. Forskingen har her vært preget av to hovedteorier, den såkalte nord-galatiske og sør-galatiske. Grunnen er at Galatia både er navnet på et landskapsområde med en blandet befolkning og på en romersk provins. Man diskuterer altså hvilken av disse størrelsene ”Galatia” og ”galatere” refererer til i Gal. Det henger også sammen med forståelsen av en del geografiske notiser i Apg<sup>66</sup> - hva slags ”Galatia” var det Paulus reiste på misjonsreise til? Med Riesener<sup>67</sup> regner jeg her en sør-galatisk teori for å være den mest sannsynlige. Det gjør alt 1 og 2 ovenfor mest sannsynlig.

Dersom brevet stammer fra før Apg 15, gir det en god beskrivelse av bakgrunnen for hvorfor apostelmøtet ble holdt. Er det skrevet senere, reiser det spørsmålet om det Paulus argumenterer for i Gal, er en presisering av eller bare fastholdelse av vedtakene på apostelmøtet, dvs. om problemet i Gal 2,11-14 er en vingle-Peter eller en faktisk, dyptgående teologisk uenighet mellom ulike fraksjoner i urkirken<sup>68</sup>. Et annet spørsmål blir hvorfor Paulus ikke siterer vedtakene fra møtet. Begge disse problemstillingene er svært vanskelige å svare på, men løser seg dersom brevet er avfattet før Apg 15-møtet.

Den sentrale rollen Barnabas spiller i Gal (2,1.9.13), peker i retning av en tidlig avfattelse, i alle fall en tidlig datering av hendelsene kap 2 forteller om. Han og Paulus reiste og arbeidet sammen på ”veldigstur” til Jerusalem (Apg 11,30) og på den første misjonsreisen (kap 13-14), men skiltes pga. uenighet om Johannes Markus like etter apostelmøtet, Apg 15,35ff.

Spørsmålet om Gals kronologiske og teologiske forhold til Rom, ser jeg på som en sak det er svært vanskelig å basere argumentasjon angående Gals datering på. Sammen med bl.a. Hengel<sup>69</sup> og Riesener<sup>70</sup> finner jeg det sannsynlig at læren om rettferdiggjørelsen av tro uten lovgjerninger og hans syn på loven ikke var noe Paulus tilfeldigvis tenkte ut pga. en konflikt i

---

<sup>65</sup> På dette punktet er de fleste moderne kommentatorer enige. En av de klassiske kommentatorene til Gal, Johannes Krysostomos, ser det på en annen måte. Se Fairweather, ”Galatians and Classical Rhetoric”, s 21.

<sup>66</sup> Særlig Apg 16,6-8; 18,23.

<sup>67</sup> Riesener, *Paul's Early Period*, s 280-293 gjør en grundig analyse av disse spørsmålene, som tar hensyn til de fleste aktuelle faktorer på en god måte.

<sup>68</sup> Om det overhodet har eksistert en slik er tvilsomt, og i alle fall at den utspilte seg på topplan blant lederne. Jf. M. Hengels betimelige advarsel mot å lese moderne pluralisme inn i forholdet mellom Paulus og lederne i Jerusalem, Hengel, ”The Stance of the Apostle Paul Toward the Law”, s 95f. Paulus hevder jo at han forkynner det samme som dem flere steder! Jf. 1 Kor 15,11, Gal 2,6ff osv.

<sup>69</sup> Se hans artikkel ”The Stance”, s 75-103. Fra summary (s 102): ”That Paul's teaching concerning the law and justification developed only later, due to the conflict in Galatia, is in no way a sustainable thesis. This doctrine rather lies in the conversion of the Pharisaic scribe (...) it is grounded in the gospel received from the Resurrected One, which turned Paul into a missionary to the Gentiles, and which he consistently *defended* in subsequent conflicts.” (Min uth.)

<sup>70</sup> *Paul's Early Period*, s 394ff, særlig s 397.

Galatia, men en lære som var sentrum i hans forkynnelse helt fra omvendelsen i møte med den oppstandne Kristus på veien til Damaskus (Apg 9; Gal 1,15ff). Skulle man argumentere langs slike linjer, måtte det i tilfelle peke mot at Gal må plasseres tidligere enn Rom, siden forholdet til loven kan synes noe mer ”utarbeidet” i Rom.

Alle disse observasjonene til sammen gjør at jeg heller mot en tidlig datering av Gal, skrevet fra Antiokia før apostelmøtet, i ca. år 48<sup>71</sup>. Denne teorien løser langt fra alle problemer, men det er den som løser flest, og er derfor den jeg finner mest tiltrekkende. Av problemstillinger jeg ikke har gitt svar på, er det forholdet mellom Gal 2 og Apg 15 som står igjen med størst styrke: Fortelles det her om forskjellige eller samme hendelse? Mange argumenter kan anføres på begge sider. Jeg tenderer til å se det som forskjellige, men blir ikke helt overbevist<sup>72</sup>. Kan Gal 2 heller være samme hendelse som Apg 11,30<sup>73</sup>, eller er det en feilopplysning fra Lukas at Paulus reiste til Jerusalem på det tidspunktet<sup>74</sup>? Disse problemstillingene kan heller ikke besvares skikkelig uten et grundig historisk studium av hele Paulus’ livsløp og historisiteten til Apg, og det ville føre for langt i denne sammenheng.

#### **4.1.2 Brevets struktur**

Som påpekt i metodekapitlet, må man for å forstå Paulus’ bruk av GT i Gal 3-4 først skaffe seg et overblikk over nær- og fjernkontekst for avsnittet. Første steg er da å prøve å avdekke en noenlunde presis disposisjon for hele brevet.

Siden Betz’ banebrytende kommentar<sup>75</sup> fra 1979 har innsikter fra klassisk retorikkteori vært sentrale i debatten om Gals form og argumentasjon. Betz har blitt kraftig kritisert på mange områder<sup>76</sup>, men han har også fått en del tilslutning, og arbeidet hans har fått stor innvirkning på forskningen. Debatten er stor og komplisert, så jeg må begrense meg til de aller mest relevante problemstillingene.

---

<sup>71</sup> Samme teori forsvares av bl.a. Le Cornu/Shulam, s xliv, Bruce, s 55f, Witherington, s 20.

<sup>72</sup> Jf. diskusjonene hos Witherington, s 13ff, og Silva, *Interpreting Galatians*, s 129ff, som egentlig begge gir svært god mening, men med forskjellig konklusjon.

<sup>73</sup> Jf. bl.a. Le Cornu/Shulam

<sup>74</sup> Jf. Hengel, ”The Stance”, s 102.

<sup>75</sup> Betz, *Galatians*. Mye av stoffet var for øvrig presentert i artikler og som foredrag tidligere. Se Witherington, s 27n51 for henvisninger. En tidlig, viktig artikkel, ”The literary Composition”, (1975) er trykket i Nanos, *Galatians Debate*, s 3-28

<sup>76</sup> Dette gjelder særlig: a) kildeutvalget hans er ikke godt nok begrunnet, b) tesen om at Gal er en (konsekvent) apologetisk tale holder ikke. Kritikkk finnes hos Fairweather, ”Galatians and Classical Rhetoric”, Smit, ”Galatians: A Deliberative

Betz' kommentar analyserer brevet som en apologetisk tale i antikk retorisk tradisjon, som beskrevet bl.a. av Quintillian og Cicero. En kort oversikt over Betz' analyse med en kort forklaring av de latinske termene han bruker, ser slik ut<sup>77</sup>:

1,1-5: Preskript: Avsender, mottager, hilsen.

1,6-11: *Exordium*: Presentasjon av saken og de involverte.

1,12-2,14: *Narratio*: Presentasjon av sakens fakta; d.e. hendelser som har foranlediget den aktuelle situasjon. Utvalget er fra talerens side og for sin sak, og derfor ikke "nøytralt".

2,15-21: *Propositio*: Sakens kjerne: Hva er man enig og uenig om. Tesen som skal forsvares settes frem. Lager en god overgang fra *narratio* til *probatio*.

3,1-4,31: *Probatio*: Bevisførsel. Det er denne seksjonen *exordium* og *narratio* leder opp til.

5,1-6,10: *Exhortatio*: Parenese, formaningsavsnitt med felles adresse.

6,11-18: Postskript - *Peroratio/Conclusio*: Paulus' håndsignatur; Oppsummering/påminnelse der hva som ønskes oppnådd settes på spissen, gjerne med sterke og følelsesladde ord.

Betz' analyse har vært mye debattert, ofte med betinget tilslutning<sup>78</sup>. Flere andre har også laget forskjellige forslag til en slik analyse<sup>79</sup>. Witherington gir Betz rett i at retorikken spiller en viktig rolle for å forstå Gals struktur<sup>80</sup>, men argumenterer for at det er en såkalt deliberativ (overbevisende) tale, ikke en apologetisk<sup>81</sup>. Poenget for Paulus er ikke i så stor grad å forsvare seg selv, mener Witherington, men å få galaterne til å gjøre noe – å ikke godta og leve etter "et annet evangelium", men holde seg til den lære de fikk av Paulus fra starten av, uten å legge omskjærelse eller annen lovoverholdelse til. Witherington vil også avvise at kap 5 og 6 inneholder noen *exhortatio*, og utvider derfor sin deliberative *probatio*-seksjon fra 3,1 til 6,10. Han er likevel fortsatt enig med Betz i de viktigste spørsmålene med henblikk på analysen av Gal 3-4, som jeg vil legge til grunn for arbeidet videre: At (1) retoriske mønster spiller en

---

Speech", artiklene i Nanos, *Galatians Debate*, s 29-113, Silva, *Interpreting Galatians*, s 92ff, Witherington, bl.a. s 25-35, Longenecker, bl.a. s c-cxix.

<sup>77</sup> Betz. Fremstillingen er et sammendrag laget av undertegnede, med stoff fra både "Introduction" og "Analysis"-seksjonene til de aktuelle perikopene utover i kommentaren; jf. også forrige note. Se også Longeneckers sammendrag, s cx.

<sup>78</sup> Se f.eks. Tolmie, *Persuading the Galatians*, s 3.

<sup>79</sup> Se Witheringtons (s 34f, har *probatio* fra 3,1-6,10) og Longeneckers (vii.f, har *exhortatio* fra 4,12-6,10); Anderson, *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, s 144f; Hall, "The Rhetorical Outline for Gal", s 38; Fairweather, "Galatians and Classic Rhetoric", s 18; Smit, "Galatians: A Deliberative Speech", s 9-22 (summert i Tolmie, *Persuading the Galatians*, s 9). Et siste interessant eksempel, som begynner *Argumentatio* allerede i 2,15, er Bachmann. Se Tolmie, *Persuading the Galatians*, s 18, som henviser til Bachmanns avhandling (1992) *Sünder oder Übertreter. Studien zur Argumentation in Gal 2,15ff*. WUNT 59. Tübingen: Mohr-Siebeck. (Ikke konsultert)

<sup>80</sup> Se særlig s 25-35.

<sup>81</sup> Betz' første opponent i denne retning var George Kennedy (Se Nanos, *Galatians Debate*, s xvi). En annen som argumenterer på lignende måte er Smit, "Galatians: A Deliberative Speech". En oversikt over ulike forskeres posisjon ang. hva slags retorisk tale Gal er finnes hos Tolmie, *Persuading the Galatians*, s 3-10.

rolle for å forstå argumentasjonssammenhengen i brevet og har viktige implikasjoner for forståelsen av noen avsnitt, da særlig (2) at 2,15-21 utgjør en *propositio* og (3) at kap 3-4 hører med til brevets grundigere argumentative del, *probatio*<sup>82</sup>.

#### 4.1.2.1 2,15-21: En *propositio*

En viktig problemstilling for å forstå plassering og funksjon for Gal 3-4, som også har vært diskutert livlig helt siden oldkirken, er hvordan 2,15-21 skal forstås. Er avsnittet en fortsettelse av irettesettelsen Paulus gav Peter i Antiokia (v 14), eller er det et nytt avsnitt som oppsummerer og setter frem tesen for Paulus argumentasjon? Taler Paulus her til Peter, galaterne eller begge parter? Og hvem er ”vi” i v 15-18?

Betz’ analyse av Gal langs retoriske linjer gir det resultat at 2,15-21 er perikopen som fremsetter tesen Paulus vil forsvare i brevet, *propositio*. Ifølge hans definisjon skal en *propositio* ”sum up the *narratio*’s material content” (uten å være en del av *narratio*) og ”set up the arguments to be discussed later in the *probatio*”<sup>83</sup>. Jeg har ikke kompetanse til å vurdere om dette er en riktig definisjon av hva en *propositio* er og skal inneholde<sup>84</sup>, men saklig sett finner jeg Betz’ beskrivelse treffende for denne perikopen. Jeg synes i likhet med ham at det er vanskelig å lese versene som en enkel, umiddelbar fortsettelse av irettesettelsen av Peter i Antiokia (v 11-14)<sup>85</sup>. De bør heller sees på som Paulus’ kortfattede utmynting av det som er hans svar på ”Det store spørsmålet” han stilte Peter: ”Når du som er jøde, ikke lever som en jøde, men som en hedning, hvordan kan du da tvinge hedningene til å leve som jøder?” Dette er trolig samme type tvang galaterne er forsøkt utsatt for. Paulus’ svar er: Det kan du ikke gjøre, for det vil stride mot det ”vi”<sup>86</sup> vet: Det er troen på Kristus som rettferdiggjør, ikke lovgjerninger (jf. 2,15ff). Det kristne liv leves derfor ikke under loven, men i friheten Kristus har gitt, det er en vandring i Ånden (jf. kap 3-6).

---

<sup>82</sup> Disse tre punktene deler han også med kommentarene til Le Cornu/Shulam og Longenecker. Jf. også Bruce, s 58, som finner Betz’ analyse interessant, men avviser den pga. situasjonens alvor og Paulus engasjement (noe jeg argumenterte mot ovenfor, se 4.2.1). Jf. også Dunn, s 20f, som kaller 2,15-21 ”Paul’s restatement of his case”.

<sup>83</sup> Sitert fra ”The Literary Composition”, i: Nanos, *Galatians Debate*, s 17. Lignende formuleringer i Betz, s 114.

<sup>84</sup> Følger man Smit, ”Galatians: A Deliberative Speech”, s 3 (jf. Witheringtons kritikk av ham, s 170n3), i at en *propositio* skal være ”a point by point summary giving a survey of the whole speech”, vil saken være noe annerledes.

<sup>85</sup> Jf. Betz, s 113ff. Det er også en mulighet å si ja takk begge deler; det er et summerende referat av hva Paulus sa til Peter den gangen i Antiokia, men her taler han likevel mest til galaterne, og ordene får en ny funksjon som del av strukturen i Gal som de ikke hadde den gangen. Jf. også Anderson, *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, s 153-155.

<sup>86</sup> Jeg tror at ”vi” i 2,15f ikke sikter til Paulus og Peter alene, men heller til alle jødekristne og kristne, og da på en slik måte at vi-et faktisk også inkluderer hedningene, da poenget i argumentasjonen er at dypest sett har ikke rettferdiggjørelsen å gjøre med om man er ”jøde av fødsel”, men om man er Abrahams barn ved troen, jf. Gal 3. Dette også på bakgrunn av 2,4

Ytterligere to forhold (uavhengige av en strikt retorisk analyse av brevet) støtter tesen om en *proposito*-lignende funksjon for 2,15-21:

1. Ciampa viser til at 2,16 reflekterer både Gen 15,6, Hab 2,4 og Sal 143,2. Som argument for dette anfører han at alle steder det brukes ”rettferdiggjørelse ved tro”-språk i NT<sup>87</sup>, unntatt ett (Fil 3,9), siteres Gen 15,6 og/eller Hab 2,4 i nær- eller fjernkonteksten. Ciampa tar det som et tegn på at det er herfra terminologien kommer, heller enn at det er et konsept som så å si henger i luften, klart til bruk for Paulus<sup>88</sup>. Han analyserer skrifttankegangen (uten nødvendigvis å hevde litterær avhengighet eller bevisst allusjon) bak Gal 2,16<sup>89</sup> slik:

εἰδότες [δὲ] ὅτι

A – Sal 143,2 - οὐ δικαιούται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου

B – Hab 2,4 - ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ,

C – Gen 15,6 - καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν,

B’ – Hab 2,4 - ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου,

A’ – Sal 143,2 - ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ.

For vår drøftelse er det interessant at både Gen- og Hab-teksten antesiperes her og siteres senere<sup>90</sup>, det er et godt argument for at påstandene i 2,15-21 er et sammendrag av og en introduksjon til mye av det som følger, akkurat som i Betz’ retoriske analyse.

2. Avsnittet introduserer en rekke nøkkelord for den videre argumentasjonen. Se Witheringtons oversikt<sup>91</sup>, som inneholder sentrale ord som rettferdighet (δικαιοσύνη), rettferdiggjøre (δικαιώω), lov(en) (νόμος), gjerning(er) (ἔργον), tro (πίστις) og leve (ζάω). Jf. også oppheve (ἀθετέω), v 21, som kommer igjen i 3,15 (se eksegesen, 4.2.4).

## **Ekskurs: Rettferdiggjørelse<sup>92</sup>**

Jeg har allerede flere ganger brukt termene rettferdiggjørelse og rettferdiggjørelseslæren. Jeg vil nå kort kommentere hva som ligger i disse uttrykkene. Spørsmålet er et (viktig) delpunkt av Paulus’ soteriologi. Hovedbakgrunnen for Paulus’ språkbruk og tankegang er å finne i

---

der ”friheten vi har i Kristus” verken kan begrenses til jøder eller Paulus og hans følge på Jerusalem-reisen, men inkluderer også galaterne, jf. 3,13; 5,1.

<sup>87</sup> Ifølge Ciampa, *Presence*, s 192: Rom 1,17; 3,22-5,1; 9,30-10,10; Gal 2,16; 3,6-24; 5,5; Fil 3,9; Heb 10,38-11,33 og Jak 2,23-4.

<sup>88</sup> Ibid..

<sup>89</sup> Ibid., s 196.

<sup>90</sup> Gen 15,6 i 3,6; Hab 2,4 i 3,11; Sal 143,2 alluderes trolig til også i 3,11.

<sup>91</sup> Witherington, s 171.

<sup>92</sup> Hovedkilde for dette ekskurset er Moo, *Romans*, s 79-90 og Sandnes, *I tidens fylde*, s 152-174.

GT/jødisk tradisjon<sup>93</sup>. Der er rettferdighet i hovedsak et relasjonsbegrep: det dreier seg om å være i en skyldfri relasjon til Gud eller mennesker. Å rettferdiggjøre er synonymt med å frikjenne i en domsakt; frikjennelsen bekrefter at man er rettferdig (jf. Deut 25,1, Ex 23,7). Guds rettferdighet er det at han er rettferdig i alt han gjør (også retributivt/gjengjeldende, jf. Dan 9,7.14 mfl.), men står også for hans nådige hjelp, og ordet blir da av og til terminologisk synonymt med frelse (jf. Sal 40,11; Jes 51,5f mfl.). Når synderen er i nød, roper han derfor til Gud med bønn om å få hans rettferdighet (jf. Sal 4,2; 51.6.16). Hos Paulus ligger vekten tydelig på at mennesker som er rettferdige/rettferdiggjorte, vil bli erklært som skyldfrie av Gud i den eskatologiske dom. I denne sammenheng kobles ofte konseptene liv og rettferdighet, som i Paulus' *slogan* fra Hab 2,4 (Rom 1,17; Gal 3,11): "Den rettferdige skal leve ved tro". Det dreier seg altså om hvem som blir frelst, som får evig liv<sup>94</sup>. Alle mennesker står ifølge Paulus i et "urettferdig" skyldforhold til Gud (Rom 1,18-3,20). Som i GT er det bare Guds nåde som kan frelse synderen når han er i nød, og det skjer ved at Gud frembringer en annen rettferdighet, nemlig Kristi rettferdighet (1 Kor 1,30), som blir tilregnet alle som tror på ham (Rom 3,21-26; 4,3-8; Fil 3,8f), samtidig som deres synder blir tilgitt ved hans blod (Rom 3,25; 5,9; Ef 1,7).

### **Ekskurs: Lovgjerninger og Kristus-tro<sup>95</sup>**

Et svært viktig eksegetisk spørsmål for å forstå Gal 2,15ff, og dermed hele Gal, og samtidig også hele Paulus' rettferdiggjørelseslære i hovedsakelig Gal, Rom og Fil, er hva de to genitivsuttrykkene *ἔργα νόμου* (lov-gjerninger) og *πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ* (Kristus-tro) refererer til. Begge uttrykkene har sterke tradisjonelle fortolkninger som er utfordret de senere år, særlig fra det såkalte "nye Paulus-perspektiv"<sup>96</sup>. At de er sentrale for Paulus' rettferdig-

<sup>93</sup> I hovedsak gresk *δικαιοσύνη* (θεοῦ), *δικαιόω*, jf. de hebraiske substantivene *צדק* og *צדקה*, adjektivet *צדיק* og verbet *צדק* (særlig i hifil). Se Seifrid, "Righteousness Language in the Hebrew Scriptures" og "Paul's Use of Righteousness Language".

<sup>94</sup> Paulus' tale om rettferdiggjørelsen er altså et svar på det Grindheim, "Paulus og jødedommen", s 105, kaller "(d)et store spørsmålet innenfor jødisk apokalyptikk: hvordan bli stående i Guds eskatologiske dom?"

<sup>95</sup> Ekskurset er i hovedsak basert på Silva, "Faith vs Works of Law", s 217-248.

<sup>96</sup> "Det nye perspektivet på Paulus" (Grindheims oversettelse av "the new perspective on Paul") er blitt en betegnelse på en ny trend i Paulus-forskningen som har utfordret flere etablerte fortolkninger. Diskusjonen dreier seg i hovedsak om hvordan palestinsk jødedom i det første århundre så ut og hvor lik eller ulik den er paulinsk teologi. I paulinsk teologi er det særlig hans syn på loven (inkl. lovgjerninger) og rettferdiggjørelsen som diskuteres. Alle disse spørsmålsstillingene diskuteres grundig og godt i Carson, O'Brien og Seifrid (ed), *Justification and Variegated Nomism*, Vol I & II. Gode forskningshistoriske oversikter finnes hos Westerholm, "The "New Perspective" at Twenty-Five"; Grindheim, "Paulus og jødedommen: Et overblikk over nyere forskning". Jf. også Sandnes, *I tidens fylde*, s 152-177, som behandler rettferdiggjørelsen i dialog med E. P. Sanders; Kim, *Paul and the New Perspective*, som svarer på mange av utfordringene fra et tradisjonelt protestantisk ståsted. Foruten E. P. Sanders er N. T. Wright og J. D. G. Dunn viktige eksponenter for ulike sider ved saken. For henvisninger, se litteraturen i denne noten.



gjørelseslære, kan man se av hvor mye og hvor de brukes. ἔργα νόμου finnes i Rom 3,20.28; Gal 2,16; 3,2.5.10 i ren form. Flere steder finnes også ἔργα alene (eller tilsvarende uttrykk), med nesten identisk betydning<sup>97</sup>. πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ finnes i Rom 3,22.26; Gal 2,16.(20); 3,22; Fil 3,9<sup>98</sup>. Fra et grammatisk synspunkt må vi huske på at disse genitivkonstruksjonene alene bare sier at det eksisterer et visst forhold mellom de to substantivene i uttrykkene. All øvrig fortolkning må baseres på deres faktiske bruk, i sine faktiske kontekster. Det er innlysende at det for Paulus finnes en uoverstigelig motsetning mellom disse to størrelser, og da primært som middel til å bli rettferdiggjort (tydeligst i Gal 2,16)<sup>99</sup>. Det er også innlysende ut fra (det vi kjenner av) Paulus' bruk at lovgjerninger for ham er en negativ størrelse<sup>100</sup>.

Lovgjerninger kan med stor sikkerhet gjengis såpass presist som "(lydighets-)gjerninger loven krever og/eller foreskriver"<sup>101</sup>. Siden Paulus er jøde og drøfter jøde/hedning-problematikken, kan vi gå ut fra at "loven" sikter til Mosebøkene. Fra bl.a. Dunn har det vært hevdet at uttrykket kun refererer til de av lovgjerningene som setter skille mellom jøder og hedninger, dvs. omskjærelsen, lover om mat og helligdager osv. Noen tekster i Gal peker i den retning (lover om mat/bordfelleskap, 2,11-14; helligdager/fester 4,10; omskjærelse 5,2-6+). Likevel, de stedene der uttrykket brukes (2,15-3,29), nevnes ingen seremoniallover, og lovgjerninger synes å bli stilt nokså på linje med loven selv (2,21; 3,10), som definitivt ikke kan reduseres til slike bud. Et uttrykk som synes å være den hebraiske ekvivalenten til lovgjerninger, התורה מעשי, brukes i skriftet 4QMMT fra Qumran<sup>102</sup>. Dokumentet foreskriver ulike bud i 24 saker, og det er "noen av" (מקצת) lovgjerningene<sup>103</sup>, altså gir skriftet ingen stor hjelp til å presisere betydningen av uttrykket mer enn det vi så over<sup>104</sup>. Senere heter det at "And it shall be reckoned to you as justice when you do what is upright and good before him"<sup>105</sup>. Det er altså mulig at man i Qumran lærte at man trengte lovgjerninger for å bli rettferdig for Gud, mens Paulus altså avviser dette på det sterkeste (se videre Gal 3,10 i eksegesen).

---

<sup>97</sup> Rom 3,27; 4,2.(4f).6; 9,11f.32; 11,6; Ef 2,9.

<sup>98</sup> Jf. Ef 3,12; Jak 2,1; Åp 14,12; 2,13.

<sup>99</sup> Parallele uttrykk er å "få Ånden" (Gal 3,2.5); "leve ved/være av/stole på/holde seg til" (Gal 3,10); "få det som var lovet" (Gal 3,22), noe som i argumentasjonssammenhengen hevdes å være samme sak, se eksegesen, hhv. 4.2.2, 4.2.3, 4.2.5.

<sup>100</sup> I kontrast til dette kan både loven (Rom 7,12.16) og gjerninger (1 Kor 3,14) omtales positivt. Se også Rom 2,14 der ἔργον νόμου brukes positivt. Entallsformen markerer (kanskje svært bevisst) at vi her snakker om noe annet.

<sup>101</sup> Oversettelse av Silva, "Faith vs Works of the Law", s 221: "acts of obedience prescribed or required by the law."

<sup>102</sup> Siteres hos Le Cornu/Shulam, s lxx.

<sup>103</sup> Abegg, "4QMMT, Paul, and "Works of the Law"", i: Flint (ed): *The Bible at Qumran*, s 205.

<sup>104</sup> Jf. Witherington, s 176f.

<sup>105</sup> Gjengitt etter oversettelse av Le Cornu/Shulam, s lxx.

Hva gjelder uttrykket ”Kristus-tro”, har det tradisjonelt vært forstått som ”tro på/tillit til Kristus”. Særlig på engelsk debatteres det for tiden om genitiven ikke heller skal gjengis med ”Kristi tro(fasthet)”, og at det med dette menes at man ikke frelses ved lovgjerninger, men ved Kristi/Messias’ lydighet og delaktigheten i denne ved dåpen<sup>106</sup>. Fra en side sett er dette selvsagt riktig, det er også riktig at Jesus-historien er en viktig bakgrunn for Paulus’ argumentasjon i Gal<sup>107</sup>, selv om det ikke skulle ligge i denne genitiven<sup>108</sup>. Men det finnes ingen steder der uttrykket på noen sikker måte defineres i denne retning, og det brukes ellers helt parallelt med å tro på Kristus/Gud<sup>109</sup>, som er et svært sentralt tema i NT-lig teologi og en vanlig språkbruk. I Rom 3,22 og Gal 3,22 gjøres det også et skille mellom δια/ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ og τοῖς πιστεύουσιν/τοὺς πιστεύοντας (”de som tror”), noe som ville bli lettere absurd hvis troen ikke var tro utført av noen andre, på Kristus. Dette sammen med det faktum at de greske kirkefedrene konsekvent var objektsgenitivtilhengere<sup>110</sup>, gjør at saken etter min mening egentlig ikke trenger å diskuteres så mye mer. πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ betyr altså ”human trust in Christ/God”<sup>111</sup>.

Vi konkluderer altså med at forskjellen ved å bli rettferdiggjort ἐξ ἔργων νόμου og ἐκ πίστεως Χριστοῦ i Gal er forskjellen mellom (å forsøke) å fortjene rettferdiggjørelsen ved å overholde alle eller særlig utvalgte bud i loven, og å innse at man som menneske ikke har noe å bringe Gud som kan frelse fra sin fortapte situasjon, som er av en slik art at selv den flotteste lovrettferdighet dypest sett er ”verdiløst skrap” (Fil 3,6.8). Den eneste som kan fri ut fra denne situasjonen er Gud, ved vår Herre Jesus Kristus (Rom 7,25; 8,3). Troen på ham rettferdiggjør.

---

<sup>106</sup> En viktig representant for denne fortolkningen er Hays, *The Faith of Jesus Christ*. Se også Le Cornu/Shulam på relevante steder, og Witherington, s 179-182.

<sup>107</sup> Se f.eks. 2,20; 3,13; 4,4-7.

<sup>108</sup> Jf. Hays, *The Faith of Jesus Christ*.

<sup>109</sup> πίστευω + prep med objekt eller dativ, i ulike uttrykk jf. Gal 2,16; 3,6.22 m.fl., slik kan πίστις også brukes, som i Gal 3,26: τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

<sup>110</sup> Silva, ”Faith vs Works of the Law”, s 228.

<sup>111</sup> *Ibid.*, s 233.

## 4.2 Eksegese av Gal 3-4 med vekt på bruken av Skriften

### 4.2.1 Strukturanalyse og tematikk

Gal 3-4 inneholder altså bevisførselen for og utdypningen av påstandene Paulus kommer med om rettferdiggjørelsen av tro på Kristus, uten lovgjerninger i 2,15-21. Hovedspørsmålet han vil svare på, som også er tematikken som binder kap 3 og 4 sammen til en enhet, er dette: Hvem er Abrahams barn og følgelig Guds barn, mottagere av Ånden, frie og arvinger til løftet<sup>112</sup>? Dersom man får avklart det, faller spørsmålene om omskjærelsen og lovoverholdelsen på plass ifølge Paulus.

Det er vanskelig å finne en helt klar disposisjon i teksten. Betz bemerker at det er nettopp slik god retorikk skal fungere: Man tar stadig opp relaterte problemstillinger, siterer, kommenterer og lager digresjoner, men slik at det alltid er fokus på saken, og uten at fremstillingen blir mekanisk og gjennomskuelig<sup>113</sup>. Følgelig finnes det et utall variasjoner av oppdelinger og avgrensninger i kommentarene og litteraturen. Det er begrenset hvor nyttig det er å ta for seg mange av dem her. Jeg vil derfor konsentrere meg om de to jeg synes har mest å bidra med, Betz og Witherington, som begge har en retorisk analyse som sin tilnærming.

- Etter Betz:

3,1-5: Argument 1: En henvisning til galaternes erfaring: De fikk Ånden ved troen, ikke ved lovgjerninger.

3,6-14: Argument 2: Fra Skriften: Abraham ble rettferdiggjort av tro, de som holder seg til lovgjerninger er under forbannelse.

3,15-18: Argument 3: Vanlig praksis blant mennesker viser at loven ikke kan tilsidesette løftet som var gitt forut.

3,19-25: Digresjon: Hva er så poenget med loven – er den i strid med løftene? Nei, den skal lede mennesker til Kristus.

3,26-4,11: Argument 4: Fra felles kristen (dåps-)tradisjon lærer vi at alle skiller, også mellom jøde og greker, er fjernet i Kristus, i ham er alle ett. I Kristus er den eskatologiske tid brutt inn, og de troende er ikke lenger som tjenere, men frie sønner.

4,12-20: Argument 5: Paulus' kjærlighet til galaterne, en personlig følelsesappell.

---

<sup>112</sup> Jf. 3,7.14.16.29; 4,7.(9).22.31

<sup>113</sup> Betz, s 129.

4,21-31(5,1a): Argument 6: Konklusjon/oppsummering fra Skriften: ”Allegorien” om Sara og Hagar: Det er barna av løftepakten som eier friheten, ikke barna av lovpakten.

- Etter Witherington:

3,1-18: Argument 1: Abrahams tro og galaternes uforstandighet.

1-5: Retoriske spørsmål,

6-14: Tradisjonsargument (Skriften),

15-18: Menneskelig argumentasjon: Gyldige testamenter/pakter.

3,19-4,7: Argument 2: Lovens mål, Kristi funksjon.

19-22: Retoriske spørsmål,

23-29: Tradisjonsargument (Dåpstradisjon),

4,1-7: Menneskelig argumentasjon: Arverett, sønner/slaver.

4,8-20: Argument 3: Felles erfaring.

8-11: Déja Vu,

12-20: Paulus’ harde arbeid.

4,21-5,1: Argument 4: Antipatiens allegori.

Begge har mye for seg. Betz’ styrke er den gjennomførte retoriske analysen helt ned på detaljnivå, som riktignok inneholder en ganske stor anomali i hans teori om en digresjon i 3,19-25<sup>114</sup>. Witherington er svært god på å ivareta både de argumentasjonstekniske og de innholdsmessige strukturene. Dette sammen med at han også deler teksten i svært passende porsjoner og på naturlige steder, gjør at jeg, i hovedsak av praktiske hensyn, vil bruke hans riss som inndeling i min gjennomgang av kapitlene.

### **4.2.2 Gal 3,1-5**

Ved første øyekast ser det ikke ut som om Skriften spiller noen stor rolle i dette erfaringsargumentet. Men ved nærmere ettersyn trer det frem tegn på ekkoer fra Jesajaboken<sup>115</sup>. I v 2 stiller Paulus det første av en rekke retoriske spørsmål, nemlig om galaterne fikk Ånden ἐξ ἔργων νόμου eller ἐξ ἀκοῆς πίστεως. Å ”få/motta Ånden” er i tidligkristen språkbruk nærmest en teknisk term for omvendelsen, dvs. det innebærer og bekrefter skillet mellom førkristen og

---

<sup>114</sup> Jf. Longenecker, s 135f.

<sup>115</sup> Mye av stoffet i dette avsnittet bygger på Jobes, ”Jerusalem, Our Mother”.

kristen tilstand. Har man Ånden, er man kristen, og motsatt ikke (jf. Rom 8,9)<sup>116</sup>. Siden argumentet innleder *probatio*-seksjonen, er det naturlig å tro at dette er Paulus' hovedargument - svarer galaterne ἐξ ἀκοῆς πίστεως, vil han ha dem på kroken uten mulighet til å unnsnippe<sup>117</sup>. Det første vi skal merke oss, er at motsetningen fra 2,16 mellom ἐκ πίστεως Χριστοῦ og ἐξ ἔργων νόμου har blitt litt justert. “Kristus-tro” er altså erstattet med “tro-høring”. Både ἀκοή og πίστις kan forstås på flere måter. ἀκοή kan ifølge BDAG brukes om hørselssansen, høreakten, høreorganet (dvs. ørene, oftest pluralis) eller det som høres, (dvs. budskapet). πίστις kan sikte til trofasthet/troskap, tro/tillit eller det som tros, dvs. trosinnholdet. De mest aktuelle oversettelsene her er “å høre og/med tro” (jf. NT05), “å tro budskapet/forkynnelsen”, “forkynnelsen av trosinnholdet”(jf. Betz), “å høre trosinnholdet forkynt” (jf. NB 88), “forkynnelsen som skaper tro”(jf. Rom 10,16f). Paulus' bruk av ordene i Rom 10 peker i retning av et fokus på innholdet/budskapet i ”høringen”, mens den aktuelle antitesen med lovgjerninger heller sikter mot høreakten. Poenget med at noe ikke er ”av lovgjerninger” i Gal er derimot ikke at troen er en annen slags ”gjerning”, men at man ikke spør etter gjerninger i det hele tatt, men etter tro på hva Kristus har gjort ”for meg” (2,16.20). Høreakten og budskapet er ikke gjensidig utelukkende alternativer, men to sider av samme sak, fordi det ifølge Paulus i Rom 10 nettopp er innholdet i budskapet som skaper en viss type høreakt, nemlig (med) tro. Jeg vil altså forsøke en forsiktig konklusjon i retning ”å tro på/bli ført til tro av (å høre) budskapet”. Paulus poeng er altså at Ånden, som er selve pantet og tegnet på hvem som har fått del i Guds løfter (jf. 2 Kor 1,22; Gal 3,14) kom til galaterne før de overhodet hadde gjort en eneste lovgjerning, ved at de hørte budskapet om Kristus og tok imot det med tro.

Det interessante ifht. GT, er at ἀκοή og πιστ-rotten i LXX brukes i nær semantisk sammenheng bare i Jes 53,1<sup>118</sup>. På det eneste andre stedet Paulus bruker dem sammen (Rom 10,16), siterer han dette verset: “Herre, hvem trodde (ἐπίστευσε) vårt budskap (ἀκοή)?” Budskapet det siktes til i Jes 53,1 er budskapet om Herrens lidende tjener, som ble fornædret og led for vår skyld. Tidlig kristen tradisjon brukte ofte denne teksten som vitnesbyrd om

<sup>116</sup> Witherington, s 210f. Han anfører også Rom 8,15; 1 Kor 2,12; 2 Kor 11,4; Gal 3,14; Joh 7,39; Apg 2,38; 10,47; 19,2. At hedningene mottar Ånden er også hovedargumentet for at de må inkluderes i gudsfolket i Apg. Se særlig 15,8, også 10,44ff; 11,15ff; 15,7ff.

<sup>117</sup> Jf. Witherington, s 199, som kaller dette argumentet for Paulus' ”trump card”.

<sup>118</sup> 1 Kong 10,7 m par i 2 Krøn 9,6 bør også nevnes, der brukes de i samme vers, men der bare i etterfølgende setninger, ikke som subjekter eller objekter for hverandre. Jobes, ”Jerusalem, Our Mother”, s 312.

Jesus, og da særlig knyttet til hans lidelse og død på korset<sup>119</sup>, som er nettopp det galaterne fikk ”malt for øynene”<sup>120</sup> (3,1) – nemlig Jesus Kristus som korsfestet. Ciampa har også argumentert godt for at Gal 1,4 og 2,20 trolig også er ekkoer av Jes 53, dermed er teksten kanskje present hos leseren/tilhøreren allerede når han kommer til 3,1f<sup>121</sup>. Teksten klinger også i bakgrunnen i 3,13 (se neste avsnitt). I Jes 52,7 LXX brukes uttrykket πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης (”føtter som bringer budskap om fred”). Det sikter i Jes-sammenhengen trolig til samme budskap som 53,1. I Gal 1,23 bruker Paulus lignende språkbruk når han gjengir folk som sier at han εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν (”forkynner troen”), et utsagn som bygger en ytterligere bro mellom evangeliet, forkynnelsen og lyttingen. Jes 53,11 knytter rettferdiggjørelsesterminologi til tjenerens gjerning<sup>122</sup>, og nettopp rettferdiggjørelsen er tema for sitatet om Abrahams tro i 3,6. Disse observasjonene sammen peker sterkt i retning av at vi i Gal 3,1-5 står overfor et ekko av Jes 53,1 med kontekst, særlig det følgende. Paulus’ underliggende premis er at den rettferdiggjorte = den som får Ånden = den som ser/hører om og tror på Kristus korsfestet. Som argument for koblingen mellom de to siste, kan man tenke seg at Paulus hadde Sak 12,10 i tankene, på linje med slik verset fortolkes i Joh 19,37. Det rimer også godt med hans sammenkobling av den eskatologiske åndsutgytelsen med sendelsen av Sønnen som kjøpte oss fri fra lovens forbannelse (Gal 4,4-6), en hendelse han plasserer på korset i Gal 3,13. Koblingen mellom de to første kan stamme fra Jes 61,3, der den Ånds-salvede evangelieforkynners gjerning skal føre til at de gråtende på Sion skal kalles γενεαὶ δικαιοσύνης (”rettferdighetens slekter”). Jes 61 inneholder også en annen sentral metafor i Gal, nemlig frihet/frigjøring (jf. 2,4; 5,1.13 m.fl.).

### 4.2.3 Gal 3,6-14

Avgrensningen mellom vers 5 og 6 er omdiskutert. Man kan godt lese v 6 som konklusjonen på 1-5, ved å ta Καθὼς Ἀβραὰμ som ”slik som med Abraham” en påstand om at Abrahams tro

<sup>119</sup> Jes 53 ”was (...) an influential text for the earliest Christian perception of the person and work of Jesus.” (Ciampa, *Presence*, s 52, med henvisning i n59 til arbeider av H. Hübner, P. Stuhlmacher og O. Hofius.) Særlig signifikant er 1 Kor 15,3ff; Apg 8,26ff; 1 Pet 2,22ff; se også Mark 14,61 for et eksempel fra lidelseshistorien hos synoptikerne. For hele tematikken se blant annet Sjaastad, ”Ekko av Jes 53”; Janowski/Stuhlmacher, *The Suffering Servant*, Ciampa, *Presence*, s 51-59.

<sup>120</sup> En annen mulig måte å lese uttrykket ”προεγράφη” på, er i retning av ”forutskrevet” (temporalt, som de to προ-verbene i v 8), dvs. at Jesu korsfestelse var ”forutskrevet” i GT. Jf. 1 Kor 15,3. Hvis dette var riktig, ville det styrke henvisningen til Jes 53. Verbet brukes slik av Paulus i Rom 15,4. Se Hays, *Echoes*, s 213n60; BDAG.

<sup>121</sup> Se forrige note. Jf. også gjennomgangen av 3,13 og 4,27 som også er mulige henspillinger på Jes 53 og den nære konteksten.

<sup>122</sup> For Jes 53,11 i MT og LXX, se note 366 under kap 5.4. For Paulus’ sannsynlige allusjon til Jes 53,11 i en hebraisk tekst eller en gresk tekst som er nærmere den enn LXX i Rom 4,25, se Hofius, ”New Testament Letters”, særlig s 180-2.

beviser at det er uten lovgjæringer man får Ånden<sup>123</sup>. Man kan også forstå det som en forkortelse av Paulus faste vending καθὼς γέγραπται<sup>124</sup> (περὶ Ἀβραάμ) (“For/slik det står skrevet [om Abraham]”)<sup>125</sup>. Det peker mer i retning av en innledning til det følgende, noe som også støttes av det konkluderende ἄρα i v 7. Dypest sett kunne man heller slått v 1-14 sammen til ett avsnitt (jf. NT05), fordi Abraham og Åndens løfte kobles sammen igjen i v 14. Jeg vil når vi kommer til v 14 gjøre en oppsummering av hele dette avsnittets struktur og logikk. Av praktiske årsaker har jeg likevel delt mellom v 5 og 6, og da først og fremst på grunn av forskjellen i argumentasjonsmåte. I v 1-5 argumenteres det med retoriske spørsmål ut fra felles kristen erfaring, her i v 6 går Paulus over til et avsnitt med nokså inngående skriftbevis. Merk da at καθὼς også innebærer at skriftbeviset faktisk forutsetter erfaringen<sup>126</sup>.

Sammen med 4,21-31 er dette avsnittet som bruker GT mest i Gal. Nøkkelteksten i avsnittet, Gen 15,6, siteres i v 6. Tesen Paulus baserer på denne settes så frem i v 7, og den forsvares ved hjelp av 5 sitater med fortolkende kommentarer i det følgende: Gen 12,3/18,18 (v 8), Deut 27,26 (v 10), Hab 2,4 (v 11), Lev 18,5 (v 12) og Deut 21,23 (v 13). I tillegg kommer en del allusjoner og ekkoer.

## **Ekskurs: Abraham**

I v 6 introduseres Abraham, den definitivt viktigste personen fra GT i Gal (kap 3-4), Rom (kap 4; 9; 11,1) og generelt for Paulus<sup>127</sup>. Han er også en svært sentral skikkelse ellers i tidlig kristen tradisjon, andre jødiske kilder og senere i Islam. Det er trolig tre hovedgrunner til at Paulus bringer ham på banen:

1. Hans sentrale stilling i jødisk tro. På mange måter er det slik at ”If the apostle’s gospel does not work in relation to Abraham then it must be false”<sup>128</sup>. Skal Paulus’ evangelium og påstandene om evangeliets kontinuitet med GT tas på alvor av hans samtidige, må tilfellet Abraham drøftes<sup>129</sup>.

---

<sup>123</sup> Bl.a. Witherington, s 217.

<sup>124</sup> Jf. Rom 1,17; 2,24; 3,10; 4,17; 1 Kor 1,31 mfl.

<sup>125</sup> Bl.a. Betz, s 138, 140. Han tar Ἀβραάμ som et tillegg til sitatet.

<sup>126</sup> Dette poengteres helt riktig av Sandnes, *I tidens fylde*, s 59f og 88f; Johnson, *Writings of NT*, s 335.

<sup>127</sup> Jf. Yarbrough, ”Paul and Salvation History”, s 327. Hans skarpeste konkurrent er Moses, men han opptrer mer som lovgiver (dvs. kilde til mosebøkene/Loven) enn som en ”narrativ” person Paulus forholder seg til.

<sup>128</sup> O’Brien, ”Was Paul Converted”, s 376.

<sup>129</sup> I forlengelsen av og relatert til dette er den sak at mange forskere også hevder at Abraham spilte en viktig rolle i argumentasjonen til motstanderne i Gal (Se N. Calvert-Koyzis, *Paul, Monotheism and the People of God*, s 86f, m n 5.),

2. Abraham er frelseshistorisk viktig for Paulus<sup>130</sup>. Det viser seg spesielt her i Gal 3, særlig v 15ff, se eksegesen. Han er den første mottager av frelsesløftene som er for alle folk (Abraham var selv ”hedning”, Jos 24,2) og typen på hvordan frelse og rettferdighet tilregnes – ved tro.

3. Gen 15,6 som handler om Abraham er en av svært få tekster i LXX som bruker rettferdiggjørelsesterminologi i sammenheng med tro. Røttene  $\pi\iota\sigma\tau$ - og  $\delta\iota\kappa\alpha\iota$ - brukes sammen på måter som passer Paulus’ rettferdiggjørelseslære kun i Gen 15,6 og Hab 2,4, som begge siteres i Gal 3<sup>131</sup>. Abrahamshistorien er trolig selve ankerfestet for denne læren.

I GT er Abraham en sentral skikkelse. Han innleder historien til Guds folk Israel. Til ham gis løftene om velsignelse i form av et land og mange etterkommere (Gen 12), som følger historien i Pentateuken og videre i de andre bøkene som en rød tråd. Vi minnes stadig om hva Gud ”lovte Abraham, Isak og Jakob med ed” (jf. Deut 1,8; 6,10; m.fl., 2 Kong 13,23; Sal 105,8ff etc.). Han er også den første til å motta omskjærelsen (Gen 17), og slik viktig for Israels nasjonale identitet. Som positivt eksempel står han frem som en som stolte på Gud og handlet på hans befaling, uten å vite hvor veien gikk (særlig Gen 12 og 22). Men han er ingen feilfri helt (jf. Gen 16). I de profetiske bøkene får kallelser av Abraham eskatologisk betydning, idet frelsen som skal komme, tegnes som oppfyllelse av løftene han fikk (Mi 7,20), gjerne med et typologisk tilsnitt: slik frelsen av Abraham var, skal det gå med Sion (Jes 51,1ff).

Ifølge Colvert-Koyzis<sup>132</sup> omtales Abraham i jødiske kilder (som Jubileerboken, Filo og Pseudo-Filos *Biblical Antiquities*, Josefus og Abrahamsapokalypsen) ofte som den første troende monoteist som tok avstand fra avgudsdyrkelse. Han fremstilles som prototypen på den ideelle jøde, og identifiserer hva som er de primære kjennetegnene på Guds folk. I tillegg

---

særlig på basis av det sarkastisk/retoriske utsagnet i 4,21, som sannsynligvis har adresse til disse, og nettopp følges av en diskurs om Abraham. Det er sannsynlig, men utgjør trolig ikke det jeg her har kalt en hovedgrunn til å bringe ham på banen, fordi det egentlig bare er en følge av at han er sentral i jødisk tro.

<sup>130</sup> Jf. O’Brien, ”Was Paul Converted”, s 376: ”There is, however, a further reason for Paul’s inclusion of Abraham. The Old Testament accorded him a decisive role in redemption history”.

<sup>131</sup> Se Ciampa, *Presence*, s 194 for resten av stedene. Jf. 4.1.2.1 over om allusjonene i Gal 2,16.

<sup>132</sup> *Paul, Monotheism and the People of God*. Se særlig ”Conclusion”, s 140-143.



fremheves han ofte som et pliktoppfylgende eksempel på overholdelse av loven. Gode eksempler er (mine kursiveringer):

”Den store Abraham var far til mange folk; ingen er så navngjeten som han. Han <i>holdt Den Høyestes lov</i> og ble tatt inn i en pakt med ham. Han <i>satte paktstegnet på sin kropp</i> , og <i>han var tro</i> da han ble prøvet. <i>Derfor</i> lovte Herren ham med en ed	at i hans ætt skulle folkeslagene bli velsignet, at hans ætt skulle bli tallrik som sanden på jorden og opphøyet som stjernene, og at deres land skulle nå fra hav til hav, fra Storelven til jordens ende.” (Sir 44,19-21) ”Stod ikke Abraham fast i troen da han ble satt på prøve, <i>så</i> Herren regnet ham som rettferdig?” (1 Makk 2,52 <sup>133</sup> )
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Merk at Abrahams lydighet begge steder tolkes som begrunnelsen for at han regnes som rettferdig og mottar løftene. Her er den største forskjellen til Paulus’ omtale av Abraham: Mens samtidige jødiske kilder ofte brukte ham til å argumentere for at tro på den ene Gud og lovlydighet begge er nødvendige til rettferdighet, bruker Paulus i Gal og Rom Abraham til å argumentere for sin kontrast mellom tro og lovlydighet som middel til å oppnå rettferdighet.

Paulus tar også opp eksemplet Abraham i Rom 4 for å begrunne sin rettferdiggjørelseslære<sup>134</sup>. Der er spørsmålet først og fremst hvilken ros eller stolthet Abraham hadde for sin rettferdighet (v 1-2), som en utleggelse av de retoriske spørsmål i 3,27-31. Gen 15,6 siteres i v 3 og utlegges i en serie med antiteser der det poengteres at Abraham ble rettferdiggjort av tro på ”ham som rettferdiggjør den ugudelige” (v 5), uten mulighet til selvros, uten fortjeneste, før han ble omskåret og etter Guds løfte om velsignelse til alle folkeslag. Kapitlet avsluttes med at disse lærdommene appliseres på de kristne, for:

”Skriften sier ikke dette bare for hans skyld, det gjelder også oss: Vi skal bli regnet som rettferdige når vi tror på ham som reiste Jesus, vår Herre, opp fra de døde, han som ble overgitt til døden for våre synder og oppreist for at vi skulle bli rettferdige (Rom 4,23-25).”

**Gal 3,6** siterer LXX fra Gen 15,6 praktisk talt ordrett<sup>135</sup>. Paulus’ forståelse av teksten står i en viss motsetning til samtidige oppfatninger av Abrahams tro, som ofte understreket sammenhengen mellom hans tro og hans lydighet mot Guds bud<sup>136</sup>. Paulus forstår teksten slik at Gud regner Abraham for å være rettferdig for seg (gr. ἐνώπιον θεοῦ, jf. Rom 3,20) bare på grunn

<sup>133</sup> Jf. også Jubileerboken, 17,18 og 19,8. For flere henvisninger, se Moo, *Romans*, s 256; Betz, s 139f.

<sup>134</sup> Til avsnittet om Paulus i Rom 4: Moo, *Romans*, s 255 og utover.

<sup>135</sup> Koch, *Schrift als Zeuge*, s 106, bemerker at ordrekkefølgen skiftes; Abraham stilles i betont posisjon. Det handler trolig mer om ”grammatisk” innpasning enn forskyvning i meningsinnhold.

<sup>136</sup> Se ekskursen, like over.

av hans tiltro til Gud og de løfter han gir. I Gen-konteksten er det løftet om en sønn det primært sikter til (v 5), som ifølge Paulus dypest sett peker frem mot Kristus (Gal 3,16, se nedenfor).

Tesen i v 7 fremsettes som en naturlig konklusjon fra sitatet (jf. partikkelen ἄρα). γινώσκετε kan leses både som en oppfordring og en konstatering (imperativ/indikativ), men forskjellen i mening er marginal. Uansett dreier det seg om at Paulus vil ha med seg leseren/tilhøreren på sine konsekvenser av hva Skriften sier. Implikasjonen av at Abraham ble regnet som rettferdig av tro, er altså at det er de som tror/er av troen (οἱ ἐκ πίστεως) som er hans rette etterkommere<sup>137</sup>. Begrepet står helt klart i kontrast til ”de som er av/holder seg til lovgjerninger” (Ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν, v 10). Disse to gruppene er konkrete personaliseringer av motsetningen mellom å bli rettferdiggjort ἐκ πίστεως Χριστοῦ og ἐξ ἔργων νόμου. Samtidig er begrepet en antesipering av Hab 2,4-sitatet i v 11 med sitt ἐκ πίστεως. Å være ”Abrahams barn” er i samtidens språk et uttrykk for å høre Gud til, å være arving til hans løfter (jf. Sal 105, særlig v 6), fordi Abraham er alle troendes far (jf. Jak 2,21; Rom 4,12.16). Diskusjonen om det var kun fysisk avstamning som talte, var allerede i gang før Paulus’ tid. Flere jødiske bevegelser hevdet at det var de som var ”det sanne Israel” eller ”resten”. Qumransamfunnet er et godt eksempel. Paulus diskuterer tematikken bl.a. i Rom 2,17-29 og kapittel 9-11, særlig 9,6-8. Johannes Døperen kommer med en lignende kritikk av fysisk nedstamning som eneste kriterium for å være ”barn for Abraham” i Matt 3,9/Luk 3,8. Jf. også Joh 8,33(ff). Den GT-lige bakgrunnen for uttrykket er steder som Jes 51,2, der Abraham kalles folkets far, en tekst som for øvrig står i en kontekst som forteller om Guds frelse og rettferdighet som skal bryte fram til folkene (særlig 51,5).

I v 8-9 utvider Paulus perspektivet og trekker implikasjonene av hva det innebærer at man er Abrahams barn kun ved tro. Ved et sammensatt sitat av Gen 12,3 og 18,18<sup>138</sup> viser han at dette også innebærer at alle folk (πάντα τὰ ἔθνη), dvs. også hedninger, kan være Abrahams barn ved troen. Skriften (ἡ γραφή) opptrer i v 8 som et personifisert subjekt<sup>139</sup>, som kan både forutse (προοράω) og forkynne godt nytt på forhånd (προεπαγγελλίζομαι, eneste gang i NT, brukt tilsvarende av bl.a. Filo<sup>140</sup>). Paulus bruker flere steder verb med forstavelsen προ- (før-

<sup>137</sup> Jf. det lignende uttrykket i Rom 4,16: ”τῷ (sikter i sammenhengen til hans ”ætt”, σπέρματι) ἐκ πίστεως Ἀβραάμ”.

<sup>138</sup> Koch, *Schrift als Zeuge*, s 162; Wisdom, *Blessing for the Nations and the Curse of the Law*, s 140.

<sup>139</sup> Se også Gal 3,22; 4,30 (kommentarer under); Rom 9,17.

<sup>140</sup> Se BAGD og Le Cornu/Shulam, s 186.

/forut-) for å beskrive Guds og Skriftens handlinger i den gamle pakt<sup>141</sup>. Uttrykksmåten avslører hans frelseshistoriske tenkning om kontinuitet mellom GT og Jesus, der Jesus er det endelige (jf. τελος, Rom 10,4), GT det som var forut og pekte frem dit. Å omtale Skriften som et levende subjekt, er en vanlig talemåte blant rabbinerne<sup>142</sup>. Skriften fungerer for Paulus således som Guds stemme, om det er Gud eller Skriften som sier noe, er nesten likegyldig<sup>143</sup>. Skriften har altså visst hele tiden at Gud nå<sup>144</sup> rettfærdiggjør (jf. δικαιοι, presens) hedningene ved tro, og det ble forkynt til Abraham at så skulle skje da han fikk høre: ”I deg skal alle folkeslag velsignes”. Sitatet som tillegges Skriften, finnes ikke ordrett i MT eller LXX. Paulus har trolig satt det sammen av ἐνευλογηθήσονται ἐν σοι fra Gen 12,3 og ἐνευλογηθήσονται [ἐν αὐτῷ] πάντα τὰ ἔθνη fra Gen 18,18 (eller 22,18; jf. 26,4). Sannsynligvis legger han til grunn et helhetssyn på Abrahamshistorien og hva løftene Abraham får, innebærer, som styrer måten han siterer teksten på. Vi kan kanskje si at han ved sitt sitat alluderer eller lager et ekko av hele Abrahamsfortellingen slik apostelen leser den. Det er også sannsynlig at han lar tekster som refererer til dette Abrahamsløftet senere i GT, som Sal 72,17<sup>145</sup>; Jes 19,24; 65,16; Jer 4,1f; og evt. Sir 44,21 klinge med og styre hans fortolkning av hva løftet innebærer. LXX oversetter i disse sammenhengene konsekvent (ἐν)ευλογηθήσονται (passiv) der både hitpael og nifal av hebraisk בָּרַךְ (velsigne) brukes. GT-forskerne diskuterer hvorvidt dette er riktig<sup>146</sup>. For Paulus’ og LXX’ del virker saken klar, og det er langt fra en urimelig tolkning når man holder alle de aktuelle tekstene i GT sammen. Poenget for Paulus her er å få fram at Abrahamsvelsignelsen gjelder alle jordens folk, også hedningene. At Guds plan med Abraham er en del av en større plan som relaterer seg til alle folk og hele skaperverket, er også et poeng i Gen selv, idet Urhistorien (kap 1-11) bindes sammen med patriarkfortellingene (kap 12ff) av ættelistene og nøkkelordet velsignelse (jf. 1,28; 9,1)<sup>147</sup>. Inkluderingen av hedningene som del av Guds folk og mottagere av hans frelsesgaver er et sentralt motiv også i flere profetisk-

---

<sup>141</sup> Se også Rom 1,2; 3,25; 11,2; 15,4.

<sup>142</sup> Le Cornu/Shulam, s 185f, med n88.

<sup>143</sup> Bruce, s 155f. Jf. også Gal 4,30.

<sup>144</sup> I utgangspunktet en uttalelse fra Paulus’ synspunkt i tid, men – Gud være lovet! – det skjer stadig, også her blant oss hedninger oppe i nord.

<sup>145</sup> Merk at LXX i dette verset trolig alluderer til Gen 12,3 (αι φυλαι της γης) i hvem som er subjekt for å bli velsignet ved den (messianske) idealkongen. I MT er dette noe mer flytende. Jf. Collins, ”Galatians 3:16”, s 81.

<sup>146</sup> Jf. Wenham, *Genesis 1-15*, s 277 med mer. En oversikt over Gen-stedene finnes hos Collins, ”Galatians 3:16”, s 80.

<sup>147</sup> Wenham, *Genesis 1-15*, s 281f.

eskatologiske tekster i GT Paulus bruker andre steder (f.eks. i Rom 15,8ff<sup>148</sup>)<sup>149</sup>. De klinger sannsynligvis også med her når han taler om Abrahamsvelsignelsen som skal nå alle folk. Jesajaboken er sentral her. Jes 11,10 knytter, i alle fall for Paulus, inkluderingen av hedningene eksplisitt sammen med Messias' gjerning. Kapitlene 40-66 inneholder også mye stoff om frelse til hedningene<sup>150</sup>. Også i Salmene og hos andre av profetene finner vi samme sak<sup>151</sup>.

**V 9** De som tror, velsignes altså ”sammen med den troende Abraham”<sup>152</sup>. Poenget er at Abraham ble velsignet når han trodde (ikke ved lovgjerninger!), det er altså samme premisser for velsignelsen og rettferdiggjørelsen av hedningene og Abraham. οἱ ἐκ πίστεως εὐλογοῦνται brukes trolig (istedenfor f.eks. δικαιοῖ) som gjenklang av ἐνευλογηθήσονται i v 8 og for å skape kontrast til å være under forbannelse i v 10. Å bli forbannet eller velsignet er et sentralt element i hovedteksten om utvelgelsen av og løftet til Abraham, Gen 12,1ff:

”Jeg vil velsigne dem som velsigner deg,  
og forbanne den som forbanner deg.  
I deg skal alle slekter på jorden velsignes (v 3).”

**V 10** begynner med et γὰρ (”for”, her kan det godt gjengis med men, jf. NT05) som indikerer kontrasten til v 9: οἱ ἐκ πίστεως er under Abrahams velsignelse, mens (”οσ)οι ἐξ ἔργων νόμου derimot er under lovens forbannelse. Her begynner vi virkelig å få smake friskheten i frasparket når Paulus siterer og fortolker GT. Som sin begrunnelse for at ”de som ’er av lovgjerninger<sup>153</sup> er under forbannelse”, siterer han en tilpasset versjon av Deut 27,26: ”Forbannet er hver den som ikke holder fast ved alt som står i lovbooken, og gjør det den sier.” Det spesielle er at teksten i sammenhengen i Deut 27-28 helt klart er en forbannelse over dem som *ikke* gjør det loven krever, mens Paulus tilsynelatende altså retter den mot dem som påstår at de *gjør* det loven krever. Hvordan kan dette ha seg?

<sup>148</sup> Verset siterer Sal 18,50(= 2 Sam 22,50); 5 Mos 32,43; Sal 117,1; Jes 11,10. For en grundigere behandling av teksten og saken se Hays, *Echoes*, s 70ff. Et viktig poeng her er at Paulus ved å sitere Loven, Profetene og Skriftene på rekke og rad understreker at dette er et budskap han finner i *hele* Skriften – en såkalt *haraz*.

<sup>149</sup> Til dette og de følgende henvisningene, jf. LeCornu/Shulam, s 187, 209 med mer; Hays, *Echoes*, s 36f.

<sup>150</sup> Se Jes 42,6; 45,22; 49,1.6ff.22; 51,4f; 52,10; 55,4f 60,3ff; 66,18ff; også 2,2-4, jf Jer 3,17.

<sup>151</sup> F.eks. Sal 67; 97; 98; Mi 4,1-8; Sak 2,14f; 8,13.20ff; 14,9.

<sup>152</sup> Jf. BDAG; NT05

<sup>153</sup> ἐξ ἔργων νόμου εἶσιν, dvs. ”holder seg til/stoler på/lever ved lovgjerninger som middel/grunnlag til rettferdighet”. Dette fordi det er svært nærliggende å se verset i lys av 2,16 som introduserer begrepet lovgjerninger, og da nettopp som grunnlag for å bli rettferdiggjort. Det er også nærliggende å tro at ”Οσοι her sikter til samme gruppe som οἱ τινας i 5,4 som ”vil bli rettferdige ved loven”. (Se Silva, ”Faith Versus Works of Law in Galatians”, s 224) Jf. også 2,21.

Først noen ord om tekstformen. Sitatets hovedreferanse er trolig Deut 27,26. Men formen som siteres stemmer verken med LXX eller MT på alle punkter. Flere teorier er lansert for å forklare dette. En er at det er snakk om en tilpasning til en velkjent uttrykksmåte i lovtekster<sup>154</sup>. En annen er at Paulus for å utvide referansen fra Deut (τοῖς λόγοις τοῦ νόμου τούτου) fra bare å gjelde velsignelsene og forbannelsene i kap 27-28, på basis av Deut 28,58<sup>155</sup>, 29,19b<sup>156</sup> eller 30,10<sup>157</sup> (jf. også 28,61; 29,20.26) forandrer referansen (til τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου) for at det skal gjelde hele den skrevne loven, og at han slik sett refererer likeså mye til konteksten som til et enkelt vers<sup>158</sup>. Slik blir verset ikke bare en forskrift om paktsinngåelsen, men et sammendrag av paktens prinsipper slik de uttrykkes i kap 27-32: De som holder loven, skal bli velsignet, de som ikke holder den er under forbannelse<sup>159</sup>. Koch<sup>160</sup> sammenligner LXX-tekstformen og den siterte formen i Gal 3,10; 3,12 og 3,13 og finner at de tre sitatenes ordlyd er tilpasset hverandre og konteksten for å bli enda mer treffende. Både fra Deut 27,26 og Lev 18,5 er ἄνθρωπος utelatt. Det gir et større fokus på ”ikke holde fast ved” og ”gjøre dem” enn på mennesket som gjør det. I sitatet fra Deut 21,23 erstattes κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ med ἐπικατάρατος for å få det formuleringsmessig i overensstemmelse med v 10.

Den klassiske løsningen på hva som er lovens forbannelse (eg. problem) i Gal 3,10 (og 3,13), nemlig at det er umulig å oppfylle den til punkt og prikke, har de siste tiårene blitt utfordret av forskjellige forsøk på nye tolkninger, særlig fra forskere mer eller mindre knyttet til ”det nye Paulus-perspektiv”<sup>161</sup>. Wright og Scott<sup>162</sup> har vært hovedmenn for teorien om at man på Paulus’ tid hadde en bevissthet om at Israel som fellesskap var under lovens forbannelse, dvs. de var i et fortsatt eksil pga. sin ulydighet mot paktens. Dette verset er så en advarsel mot å ta på seg lovens åk og slik komme under den forbannelse som hviler over nasjonen Israel. Problemet er at ingen av disse premissene har særlig støtte i teksten, der tales det ingenting

<sup>154</sup> ἐμμένει + dativ partisipp, se Betz, s 144n60.

<sup>155</sup> Så Hays, *Echoes*, s 43.

<sup>156</sup> Så Scott, ”’For as Many as are of Works of the Law are under a Curse’ (Galatians 3.10)”, s 187.

<sup>157</sup> Så Le Cornu/Shulam, s 192.

<sup>158</sup> Wisdom, *Blessing for the Nations and the Curse of the Law*, s 169-175 analyserer siteringen nøye.

<sup>159</sup> Jf. Stanley, *Arguing*, s 124n27; Hays, *Echoes*, s 109; Willits, ”Context Matters”, s 120.

<sup>160</sup> *Schrift als Zeuge*, s 120.

<sup>161</sup> Et godt innlegg for den tradisjonelle tolkningen finnes hos Kim, *Paul and the New Perspective*, s 128-164.

<sup>162</sup> Jf. Kim, *Paul and the New Perspective*, s 136-141, som refererer til Scott, ”Galatians 3.10” og N. T. Wright: ”Curse and Covenant: Galatians 3.10-14”, i: (samme forf.) *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. Edinburgh: T & T Clark, 1991; Minneapolis: Fortress, 1992 (sistnevnte ikke konsultert).

om eksil og lite om kollektiv forbannelsesstatus<sup>163</sup>. Den mest naturlige konklusjonen, dersom dette var tilfelle, ville bli å si at dere må ikke bryte loven som Israel og bli forbannet, men gjøre den til punkt og prikke og bli velsignet, som er det motsatte av hva Paulus ønsker å si<sup>164</sup>! Dunn mener, på basis av sin teori om hva som er ”lovgjerninger” (se ekskurs i 4.2.2.1), at problemet er en nasjonalistisk feiloppfatning av loven<sup>165</sup>. Wisdom mener at ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν forbannes fordi de ”have been disloyal to God’s covenant purpose to bless the nations through Abraham’s seed, which is an important aspect and obligation of the covenant for those who are ‘in Christ’.”<sup>166</sup> Andre har hevdet at det ikke dreier seg om et utsagn om en reell forbannelse, bare et retorisk virkemiddel som *truer* med forbannelse<sup>167</sup>. Forslagene er mange, Scott lister 8 alternativer i tillegg til sitt eget<sup>168</sup>. Felles for alle disse nytolkningene er at man ikke vil akseptere det implisitte premiss i Paulus argumentasjon<sup>169</sup> etter den tradisjonelle tolkningen, nemlig: ”det er umulig å gjøre etter alle bud i loven” (jf. Apg 15,10). Ser man derimot på vår tekst i en videre kontekst, både i Gal og særlig sammen med Rom, som del av og uttrykk for Paulus’ teologiske system og på tekstens fortolkningshistorie, er ikke dette premisset så umulig eller unaturlig som mange vil ha det til. Til det siste henleder Silva oppmerksomheten på at f.eks. Justin Martyr (100-t), Johannes Krysostomos (300-t) og Thomas Aquinas (1200-t) alle deler denne forutsetningen<sup>170</sup>. Det er altså ikke en oppfinnelse fra reformasjonstiden. Fra Paulus selv kan man enkelt anføre Rom 3,9.19f.23; 5,12b, som klart og utvetydig uttrykker dette premisset: Alle mennesker har syndet (= brutt Guds vilje, loven), og er derfor skyldige for Gud, står uten ære for ham. Innad i Gal er 5,3 og 6,13 viktige. Versene understreker at dersom man setter sin lit til å følge bare visse bud i loven (”lovgjerninger”), forutsetter det at man også holder alle de andre budene. Har man falt i ett, har man falt i alle. Laato har på en overbevisende måte pekt på at det er riktig, men ikke

<sup>163</sup> Tvert imot: Tesen i Gal 2,16 dreier seg om hvordan ”et menneske” (ἄνθρωπος) blir rettferdiggjort, ikke Israel som folk.

<sup>164</sup> Jf. Kim, *Paul and the New Perspective*, s 136-141

<sup>165</sup> Ibid., s 130-134.

<sup>166</sup> Wisdom, *Blessing for the Nations and the Curse of the Law*, s 155; 221.

<sup>167</sup> Kim, *Paul and the New Perspective*, s 134. Eg. Stanley m.fl. Se også Witherington, s 233.

<sup>168</sup> Scott, ”Galatians 3.10”, s 188-194.

<sup>169</sup> For øvrig: Det er fullt av implisitte premisser i kapitlet, så hvorfor ikke her? Hvordan ble f.eks. Abrahamsløftet = å få Ånden (særlig v 14)? Eller at Paulus plutselig begynner å snakke om Abraham – det forutsetter også et implisitt premiss, som jeg har forsøkt å sette ord på ovenfor. Jf. Silva, *Interpreting*, s 229n28.

<sup>170</sup> Silva, *Interpreting*, s 234.

hovedsaken<sup>171</sup>. Det dreier seg ikke bare om kvantitativt å oppfylle alle lovens bud, men også kvalitativt – å *gjøre* dem (jf. ordstillingen i Gal 3,10; med vekt på slutten - τοῦ ποιῆσαι αὐτά). I Paulus' tanke kan loven reduseres til et positivt og et negativt bud, som tilsvarer å leve i Ånden eller etter kjødet/kjøttet/menneske-naturen (ἡ σὰρξ) (jf. Gal 5,13ff). Positivt sier loven: Du skal elske Gud og din neste i tanke og handling (jf. Rom 13,8-10), negativt sier den: Du skal ikke begjære og la begjæret resultere i synd (jf. Rom 7,7-13). På grunn av syndens makt over det falne menneske<sup>172</sup> kan ingen overholde dette. Gjennom livet i Ånden er det mulig for den kristne å ”oppfylle hele loven”<sup>173</sup> fra dens positive side gjennom kjærligheten, men fordi kjødet/menneskenaturen begjærer (ἐπιθυμῶ, Gal 5,17 mfl.) og på grunn av syndens makt er det umulig å ”gjøre ethvert bud i loven”<sup>174</sup>, kvalitativt og kvantitativt<sup>175</sup>. Det er altså antropologien som er nøkkelen til å forstå Paulus' logikk her, og det bør ikke komme som noen overraskelse siden Gal 3 og 4, særlig på bakgrunn av 2,16-2,21, definitivt dreier seg om soteriologi; da må man også diskutere den som skal frelses. I sum sier jeg derfor med Laato:

”Galatians 3:10 therefore requires that those who rely on works do *all* the commandments of the Torah *with pure motives*. The verse implicitly presupposes that because of the terrible lordship of sin and the persistent desire of the flesh, no one is capable of accomplishing this.”<sup>176</sup>

Til slutt kan vi spørre: Er denne bruken av Deut 27,26 i samsvar med tekstens opprinnelige mening og kontekst? Svaret på det spørsmålet er avhengig av om Paulus har rett i sine antropologiske overveielser, noe jeg vil hevde at han har, med god støtte også i GT. Ofte fremheves det med rette at Damaskus-hendelsen er svært sentral for hvordan Paulus snudde fra å være en nidkjær lovopplyllende fariseer (Fil 3), til å bli en ”lovfri” kristen<sup>177</sup>. Det er likevel også sannsynlig at Paulus etter Damaskus-hendelsen også fant rik støtte for sitt nye syn på muligheten av en rettferdiggjørende perfekt lovoverholdelse i GT. Særlig i Urhistorien

<sup>171</sup> Laato, ”Paul’s Anthropological Considerations”. Artikkelen bygger i stor grad på hans avhandling (1995) *Paul and Judaism, An Anthropological Approach*. Atlanta: Scholars Press / (1991) *Paulus und das Judentum: Anthropologische Erwägungen*. Åbo: Åbo Akademis förlag (Ikke konsultert).

<sup>172</sup> Gal 5,17; Rom 5,12ff; 6,12ff; 7,7-25.

<sup>173</sup> (ἀνα)πληροῦν ὁ πᾶς νόμος, jf. Gal 5,14; 6,2; loven er her blitt ”Kristi lov”.

<sup>174</sup> ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι, Gal 5,2; 3,10.

<sup>175</sup> Distinksjonen mellom de greske uttrykkene har jeg fra Laato, som bl.a. har den fra Betz, (*Galatians*, s 275f) og Westerholm. Se Laato, ”Paul’s Anthropological”, s 357f med noter for henvisninger.

<sup>176</sup> Laato, *ibid.*, s 359.

<sup>177</sup> Jf. følgende sitat fra Kim, *Paul and the New Perspective*, s 163: ”The revelation of the crucified Jesus as the embodiment of God’s righteousness and the endowment of the Spirit at his conversion/call led him to see the structural weakness of the law, its association with the flesh and sin. So he concluded that it was impossible to keep the law perfectly and it was impossible to obtain righteousness and life through law observance.”

finner man sterke utsagn om menneskenes syndighet og opprør mot Gud (mordet på Abel, Gen 4; 6,5; 8,21; Babelstårnet, kap 11). Remsen Paulus siterer i Rom 3,10ff<sup>178</sup>, hans allusjon til Sal 143,2 (Gal 2,16 og Rom 3,20) og hans tese om at ”hvert menneske er en løgner” (Rom 3,4, basert på Sal 51,4; en syndserkjennelsestekst) peker i samme retning. Den nære konteksten til Deut 27,26 er også inne på noe, idet teksten faktisk forutsetter at Israel *kommer til* å bryte pakten, og sier hva de da skal gjøre (Deut 30), noe som gjenspeiles i ettereksilske tekster (jf. Esra 9,5-15; Neh 1,5-11; 8,9; 9,2f; Esek 20,22-26).

V 11 begynner med en ny bekreftelse av det Paulus har hevdet om å bli rettfærdiggjort av lovgjæringer i 2,16: ”ingen blir rettfærdig for Gud ved loven” (som der trolig en allusjon til Sal 143,2, LXX 142,2). *ἐν νόμῳ* fungerer altså som en forkortelse her. Etter min tolkning er dette også en gjentakelse av poenget i v 10 (og 2,21). Det er trolig det som rettfærdiggjør påstanden om at det er ”innlysende/klart” (*δηλον*). Noen eksegeter flytter kommaet i setningen til foran *δηλον*, slik at første del av verset blir en konklusjon basert på v 10, og andre del så igjen blir ”innlysende” på grunn av dette<sup>179</sup>. Språklig er dette helt mulig. Jeg mener likevel at strukturen i avsnittet taler for å lese *δηλον* til første del av verset. V 10 begynner med en påstand og siterer deretter Skriften som bevis, med innføringsformelen *γράφεται γὰρ ὅτι*, som fortsatt ligger under både her og i v 12<sup>180</sup>. Begge versene begynner dessuten med en påstand som underbygges med verset som siteres.

Begrunnelsen for påstanden er sitatet fra Hab 2,4: ”Den rettfærdige skal leve ved tro” (*ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται*). Setningen er ekstremt komplisert, både teksthistorisk<sup>181</sup>, virkningshistorisk<sup>182</sup> <sup>183</sup> og eksegetisk. Det finnes faktisk ikke konsensus om hvordan et eneste av ordene i setningen skal leses: Er ”den rettfærdige” en Messias-tittel<sup>184</sup> eller et generisk utsagn om de som er rettfærdige (for Gud, ved rettfærdiggjørelsen)? Refererer *ἐκ*

<sup>178</sup> Sal 14,1-3/53,1-3; 5,10; 140,4; 10,7; Jes 59,7f; Sal 36,2.

<sup>179</sup> Grundigst argumentert for av Wakefield, *Where to Live*, s 162-167 og Appendix. Se også Kim, *Paul and the New Perspective*, s 129, og Witherington, s 348.

<sup>180</sup> Jf. Oversettelsen i NT05, som føyer inn de underforståtte uttrykkene ”det står skrevet” i v 11 og ”(loven) sier” i v 12.

<sup>181</sup> Se Moo, *Romans*, s 76n65 for en kort, men god oversikt, og Sanders, ”Habakkuk in Qumran, Paul, and the Old Testament”, i Sanders/Evans: *Paul and the Scriptures of Israel*, s 109 for en oppsummering.

<sup>182</sup> Blant annet gjennom utstrakt bruk av Hab i Qumran. Standardverket er A. Strobel (1961), *Untersuchungen zum Eschatologischen Verzögerungsproblem: auf Grund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2,2 F.F.* Leiden: Brill. Boken er på formidable 305 sider! (Ikke konsultert)

<sup>183</sup> Et eksempel som er verd å nevne er en tekst som siteres av Le Cornu/Shulam, s 201, der Hab 2,4 fremholdes som en reduksjon av Torah til ett prinsipp: Tro.

<sup>184</sup> Jf. Hays, *Conversion*, s 119-142, Le Cornu/Shulam, s 197.



πίστεως til tro/tillit (til Gud/Kristus) eller trofasthet (i tilfelle, hvem sin)? Skal det leses til verbet eller substantivet? Er ἐκ brukt for å beskrive middel eller opprinnelse? Refererer futurumformen ζήσεται til dette eller et kommende liv? Er det snakk om å ”finne livet” eller å ”leve det”? Diskusjonen om eksegesen av setningen i sin opprinnelige kontekst er også omdiskutert. De mange og kompliserte problemstillingene gjør at dette må bli kort og konsist fra min side. I hovedsak legger jeg til grunn at man bør forstå teksten mest mulig etter dens kontekst her i Gal, og med et sideblikk til hvordan den brukes av Paulus i Rom 1,17. Det er sannsynligvis ikke helt ulikt.

Paulus’ tolkning er hermeneutisk sett nokså lik den forståelse av verset vi finner i Qumran-tekstene – man tolker Skriften slik at den handler om sin egen samtid og omgivelser, og det er hendelsene i samtiden som gjør det mulig å forstå den egentlige mening med Skriftens ord, såkalt *midrash peshet* – men med en stor forskjell: ”The real difference between Paul’s exegesis of Hab 2,4 and Qumran’s is Paul’s application of the passage to *Christ’s atoning death*.”<sup>185</sup> Som i Rom tolker altså Paulus verset som en påstand som har med evangeliet om Kristus, som åpenbarer Guds rettferdighet, å gjøre (Rom 1,17). Det er ikke en direkte kontekstblind ”prooftext”, selv om det synes som den nære konteksten i Hab ikke tas særlig hensyn til. Men vi skal merke oss at det som er hovedspørsmålet i Hab, nemlig spørsmålet etter Guds rettferdighet (teodice) i møte med apokalyptisk ødeleggelse og klagesalmelignende urimelighet (jf. Hab 1,2-4; 1,12f), egentlig er mye av det samme Paulus skriver om særlig i Rom<sup>186</sup>, men også, mer indirekte, i Gal. Slik lar Paulus teksten uttrykke den motsatte prinsipielle gudsrelasjon til den han omtalte i forrige vers: Når det røyner på, når de apokalyptiske tider kommer, er det alltid tro(fasthet)<sup>187</sup> som gjelder, ikke lovgjerninger. Det er mulig at hans utelatelse av det personlige pronomenet (som varierer i MT/LXX<sup>188</sup>) skaper en bevisst flertydighet<sup>189</sup>. Den som skal få leve (ζήσεται), det vil i denne eskatologiske konteksten si: bli rettferdiggjort og stå seg i dommen og oppstandelsen<sup>190</sup>, må gjøre det ved tro på Gud, ved å holde ut i tillit til hans ord, og dypest sett bunner det i at Gud er trofast, noe han har bevist ved

---

<sup>185</sup> Sanders, ”Habakkuk”, s 112. Min kursivering.

<sup>186</sup> Se Hays, *Echoes*, s 39f. Dette gjelder særlig Rom 9-11.

<sup>187</sup> At LXX gjengir MTs נאמנו med ἐκ πίστεως, gjør teksten enda mer passende for Paulus’ bruk. I MT dreier ordet seg kanskje om trofasthet (= lovdighet) heller enn tro/tillit til Gud.

<sup>188</sup> Både i MT og LXX er det en viss flertydighet i hvem de ulike personlige pronomen refererer til. Se Seifrid, ”Unrighteous by Faith”, s 112f, med n18. Plasseringen av i μου LXX-manuskriptene varierer også.

<sup>189</sup> Jf. Hays, *Echoes*, s 40; Koch, *Schrift als Zeuge*, s 127ff behandler det også som en utelatelse.

<sup>190</sup> Cavallin, ”The Righteous Shall Live by Faith”, s 37.

å oppfylle sine løfter da han sendte sin Messias, Jesus. ”Den rettferdige” forstår jeg altså som den som er i en riktig relasjon til Gud, på lignende måte som i Salmene. I Gal-konteksten er det også innlysende at hvis noen er rettferdig, kommer denne rettferdigheten dypst sett fra Gud, ved troen på Kristus. ἐκ πίστεως skal trolig leses til verbet<sup>191</sup>, slik at det beskriver middelet til liv og rettferdighet. Igjen snakker vi i Paulus’ kontekst om troen på hva Kristus har gjort, tillitens overgivelse til ham.

V 12 begynner med en ny bekreftelse av motsetningen mellom lov og tro fra v 10 og 11. Setningen er på gresk nokså abrupt og forkortet (ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως), konkordant blir det: ”men Loven er ikke av tro”. Jeg tror NT05 treffer kontekstspikeren på hodet med sin oversettelse ”Loven spør ikke etter tro (..)”. Deretter vises det til, med sitatet fra Lev 18,5 LXX (i bevisst antitese til Hab 2,4), hva loven derimot spør etter (ἀλλ’ markerer en tydelig motsetning), nemlig at man skal gjøre budene, med andre ord rettferdiggjørelse ”ved lovgjæringer”. Tekstene linkes bl.a. ved hjelp av stikkordet ζήσεται. Ved første øyekast ser det ut som Paulus her lar Skriften motsi seg selv, noe som har fått mange eksegeter til å drøfte fenomenet grundig<sup>192</sup>. Det minner om hva de retoriske håndbøkene sier om *legum contrarium*, (at man drøfter lover som motsier hverandre<sup>193</sup>), og ligner også på rabbiniske talemåter<sup>194</sup>. Legger vi derimot til grunn min antropologi-baserte fortolkning av v 10, er det ikke snakk om at Skriften motsier seg selv, men at den falne menneskelige natur motsier lovens krav om å bli rettferdig for Gud ved lovgjæringer, derfor kan den ikke gi liv (v 21). Det var loven heller ikke tenkt til, noe Paulus forklarer videre i v 15-25 (egentlig helt til 4,7)<sup>195</sup>: den hadde nok sin (dels positive) funksjon i sin tid, men etter Kristi komme har den mistet sin funksjon som frelsesvei. Lovens livsprinsipp har ikke noe med tro å gjøre, men knyttes til forbannelse. Sitatets ordlyd er tilpasset konteksten ved at ἄνθρωπος er utelatt<sup>196</sup> og erstattet med den bestemte artikkel ὁ, som trolig gir mer trykk på utøveren enn budene.

---

<sup>191</sup> Cavallin, ”The Righteous Shall Live by Faith”, s 33-43, særlig *Summary* på s 42.

<sup>192</sup> Se Dahl, ”Contradictions in Scripture”, s 159-177. Se også Wakefield, *Where to Live*, s 79-94; 138ff; 174-177.

<sup>193</sup> Ifølge Vos, gjengitt i Tolmie, *Persuading the Galatians*, s 12, som henviser til Vos, J. S. (2002): *Die Kunst der Argumentation bei Paulus. Studien zur antiken Rhetorik*. WUNT 149. Tübingen: Mohr. (Ikke konsultert.) Vos behandles og kritiseres også hos Wakefield, *Where to Live*, s 91f.

<sup>194</sup> Ifølge Johnson, *Writings of NT*, s 335 er v 10-14 ”a well-constructed midrash on Torah. Paul uses the midrashic rule that when two texts of Scripture contradicts each other, a third text can resolve them.” Dahl, ”Contradictions in Scripture”, s 161f drøfter formuleringen av teknikken nærmere. Han hevder at man i utgangspunktet ønsket å løse motsetningen med eksegetiske distinksjoner, så som gyldighet i ulike kontekster osv.; å tilføre en tredje tekst var bare ett av flere alternativer for å løse konflikten mellom to tekster som motsier hverandre.

<sup>195</sup> Jf. Dahl, ”Contradictions in Scripture”, s 172ff.

<sup>196</sup> Spørsmålet er riktignok tekstkritisk komplisert. Jf. Rom 10,5. Se Gärtner, s 95 og Betz, s 147n92.

Relativpronomenet ἃ er erstattet med αὐτά for å bevare objektet, jf. også starten på Lev 18,5, LXX: καὶ φυλάξεσθε πάντα τὰ προστάγματα μου καὶ πάντα τὰ κρίματά μου καὶ ποιήσετε αὐτά. (“Og dere skal vokte/ta vare på alle mine befalinger og rettsregler/dommer og gjøre dem.”). ὁ ποιήσας blir på mange måter et synonym til Ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν i v 10 og antonym til οἱ ἐκ πίστεως i v 7. Lev 18,5 har en sterk virkningshistorie. Først kan man nevne Neh 9,29 og Esek 20,11, som begge alluderer til verset som en prinsippetekst på lignende måte som Paulus (jf. også Rom 10,5) – loven gir liv til dem som gjør den (men Israel har ikke gjort den og er derfor under forbannelse)<sup>197</sup>. Samme prinsipp uttrykkes ofte i jødiske kilder. Se f.eks. fra apokryfene 1 Makk 2,64: ”lev etter loven; for ved det skal dere arve herlighet.” Sir 17,11: ”(Han) gav dem livets lov i eie.” Bar 4,1: ”Visdommen er boken med alle Guds bud, den er loven som varer for evig. Alle som fastholder den, skal ha liv, alle som viker fra den, de skal dø.” For flere sitater og henvisninger, se Betz<sup>198</sup>.

**V 13** presenterer Guds løsning på problemet v 10-12 i kontrast til løftene v 6-9 dveler ved. Hvordan kan troen gjøre rettferdig dersom ingen kan gjøre hele loven, og alle følgelig er under lovens forbannelse? Paulus’ løsning er Kristi (her kunne vi kanskje si Messias’, siden vi er i en så Skrifttyngt/profetisk kontekst) stedfortredende<sup>199</sup> død på ”forbannelsens tre”, korset. Sendelsen av Kristus fortelles om med lignende, men flere ord i 4,4f. ”Oss” sikter nok her primært til jødene, som var ”under loven” (4,5; jf. 1 Kor 9,20), men uttrykket brukes ikke eksklusivt om dem av Paulus<sup>200</sup>, og jeg tror nok vi også her aner den bredere adressen for ”vi” i Gal, særlig i lys av ὑπὲρ ἡμῶν-formelen som ellers aldri reserveres for jødene eller de jødekristne<sup>201</sup>, og resultatet i v 14 som gjelder hedningene<sup>202</sup>. Først fortolkes Jesu død som en frikjøpeshandling fra lovens forbannelse. Uttrykk som beskriver frikjøpelse/forløsning fra slaveri eller annen trengsel ((απο-)λυτρ-όω,-ον,-ωσις,-ωτής, (ἐξ-)αγοράζω) er sentrale kategorier for å fortolke Jesu død hos Paulus og i resten av NT<sup>203</sup>. En viktig bakgrunn for dette er bruken av ordene og konseptene til å beskrive frelse og utfrielse i GT<sup>204</sup>. Språkbruken

<sup>197</sup> For fortolkningshistorien til Lev 18,5, se Willits, ”Context Matters”, særlig s 110-117.

<sup>198</sup> S 148.

<sup>199</sup> ὑπὲρ ἡμῶν, jf. BDAG s 1030, A1αγ & ε, A1b. Se også Gal 1,4; 2,20.

<sup>200</sup> Jf. Rom 6,14f (i lys av 2,12-14).

<sup>201</sup> Se Rom 5,8; 8,32 (ὑπὲρ ἡμῶν πάντων); 1 Kor 15,3; 2 Kor 5,21; Ef 5,2; 1 Tess 5,10; Tit 2,14; 1 Joh 3,16 m.fl.

<sup>202</sup> Se note 86, under 4.1.2.1. Poenget i avsnittet er jo også nettopp at hedningene hører til Abrahams barns ”vi”. Jf. Witheringtons diskusjon, s 236f som jeg altså ikke følger helt. Hans påstand om at 1 Kor 9,20 ”clearly (...) restricts” uttrykket ”under loven” til jødene, kan diskuteres.

<sup>203</sup> Bl.a. Mark 10,46; Rom 3,24; 1 Kor 1,30; Heb 9,12.15; 1 Tim 2,6.

<sup>204</sup> Bl.a. Num 3,46ff; Deut 7,8; LXX Sal 18,15; 48,8-10.16; 77,36; Jes 43,1.3

har nær sammenheng med tanken om skyld og soning. Den som har syndet, står i en gjeld til Gud som må betales med en "løsepenge". Dernest bruker Paulus et sitat fra Deut 21,23 som tolker overtrederens opphenging på et tre som et uttrykk for at han ble behandlet som en lovbrøyer, slik Deut-konteksten foreskriver (Deut 21,22). Trolig klinger Jes 53 om ham som ble "regnet blant overtredere" (v 12) med. Sitatets ordlyd fra LXX er som nevnt tilpasset sammenhengen ved at κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ erstattes med ἐπικατάρατος til likhet med v 10. Også her fører det til en viss generalisering; applikasjonen utvides fra den spesifikke forskriften for behandling av trassige og ulydige sønner til å gjelde syndere generelt. Det er tvilsomt om teksten opprinnelig sikter til korsfestelse, kanskje heller opphenging av avrettede lik i trær til skrekk og advarsel<sup>205</sup>, men både blant essenerne og saddukeerne ble uttrykket "hengt på et tre" applisert på korsfestelse<sup>206</sup>. Teksten forstås på en lignende måte også i allusjonen i 1 Pet 2,24 (jf. også Joh 19,31). Paulus' poeng er likevel trolig ikke at verset forutsier måten Jesus skulle henrettes på, men at han når han ble henrettet, var under lovens (og dermed Guds<sup>207</sup>) forbannelse, han "ble gjort til synd" (2 Kor 5,21) og stod til "regnskap for (...) misgjerninger" (2 Kor 5,19), som er uttrykk for å være under Guds vredes dødsdom. Stedfortrederkonseptet hos Paulus er trolig mer eller mindre gjennomgående et slags ekko av Jes 53, særlig v 4-6 (se bl.a. Gal 1,4; 2,20; Rom 4,25; 8,32)<sup>208</sup>:

"Sannelig, våre sykdommer tok han på seg, / og våre smerter bar han.

Vi trodde han var blitt rammet, / slått av Gud og plaget.

Men han ble såret for våre overtredelser (διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν) /

og knust for våre misgjerninger (διὰ τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν).

Straffen lå på ham for at vi skulle ha fred, / ved hans sår har vi fått legedom.

Vi fór alle vill som sauer, / vi vendte oss hver sin vei.

Men skylden som vi alle hadde, / lot Herren ramme ham."

Avsnittet avsluttes med v 14, som tegner ut to resultater eller formål (ἵνα-setninger) ved Jesu gjerning. De fungerer begge som oppsummeringer (*inclusio*) av det foregående: Abrahams

<sup>205</sup> Stanley, *Arguing*, s 125.

<sup>206</sup> Elgvin, "Forbannet Messias", s 157-160.

<sup>207</sup> Jødiske kilder sier at de som blir hengt på et tre er "forbannet av Gud og mennesker". Kristne fortolkere, som Justin (100-t) har vært mer forsiktige med å uttale eksplisitt at Jesus var forbannet av Gud på korset. Se *ibid.*, særlig s 160f. Noen mener også at utelatelsen av ὑπὸ θεοῦ fra Deut peker i samme retning, men det er vanskelig å bevise. På mange måter er dette heller en systematisk-teologisk enn en eksegetisk problemstilling.

<sup>208</sup> Se Ciampa, *Presence*, s 52n62; 59. Jf. også Gen 22 (særlig v 13), til dette se Dahl, "Promise and Fulfillment", s 131: "it is likely that all of Gen. 22 underlies Paul's statements in Gal 3:13-14 about Christ's vicarious death."

velsignelse og hedningene peker tilbake til v 6-9, mottagelsen av Ånden ved troen til v 1-5. På bakgrunn av dette kan man med god grunn tenke seg avsnittet som en kiasme<sup>209</sup>:

A: Ånden kommer ved (å høre i) tro, v 1-5.

B: Hedninger som tror som Abraham får del i hans velsignelse, v 6-9.

C - problem (Hva med lovens velsignelser?): De som er av lovgjerner og under loven er forbannet, v 10-12<sup>210</sup>.

C\* - løsning: Kristus kjøpte oss fri fra lovens forbannelse, v 13.

B\*: Hedningene kan derfor få del i Abrahams velsignelse, v 14a.

A\*: (Løftet om) Ånden gis derfor til hedningene ved troen, v 14b.<sup>211</sup>

Punkt C dveler ved spørsmålene Paulus' tilhørere (og motstandere!) trolig ville ha stilt til hans påstander i A og B: "Hei, hei, hei! Det er vel de som gjør loven som blir velsignet og mottar Ånden, er det ikke?" Paulus svarer med sine antropologiske overveielser om lovlogikken, dersom loven skal benyttes som kilde eller middel til liv og rettferdiggjørelse. Løsningen på problemet i C kommer i C\*, som så igjen tas til inntekt for B\* og A\*. Verset lager samtidig også en bro videre til det følgende ved å presentere nøkkelordet ἐπαγγελία ("løfte"<sup>212</sup>). V 15-25 kan sees på som en videre presisering av hva C og C\* innebærer, ved sin utbrodering av forholdet mellom løftet og loven<sup>213</sup>.

For den GT-lige klangbunn for hedningene som mottagere av velsignelsen som var lovet Abraham, se gjennomgangen av v 8-9. Det eskatologiske løftet om Ånden, som jeg også var inne på i gjennomgangen av v 1-5, sies her eksplisitt å være lik eller en del av Abrahams velsignelsen til folkene. Uttrykkene som brukes (εις τὰ ἔθνη (..) γένηται ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ "komme til folkene/hedningene i Jesus Kristus" og ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ, "Abrahams velsignelse") lager ekko av Gen 22,18 og 28,4 (τὴν εὐλογίαν Ἀβραάμ)<sup>214</sup>. Den primære referansen i Paulus' tanke for utgytelsen av Ånden er trolig Joel 3,1f (jf. Apg 2,16ff)<sup>215</sup>.

<sup>209</sup> Jeg tror denne kiasmen er mye mer sakssvarende enn Wakefields, *Where to Live*, s 132-136, som kun bruker GT-sitatene, ikke argumentasjonsgangen, som grunnlag, og utelater v 1-5 fra synsvidden. Påvisningen av denne logiske sammenhengen fra v 1-14 er for øvrig et godt argument for å lese 3,1-14 som "The argument itself" og 3,15-4,11 som "Didactic Explanation", se Anderson, *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, s 157-171. Min inndeling i perikoper er som påpekt ovenfor (4.2.1) mer basert på argumentasjonstypen, og følger Witherington.

<sup>210</sup> For v 10-12 som en strukturell enhet som utlegger v 10, se Willits, "Context Matters", s 118.

<sup>211</sup> Påvisningen av denne logiske sammenhengen fra v 1-14 er for øvrig et godt argument for å lese 3,1-14 som "The argument itself" og 3,15-4,11 som "Didactic Explanation", slik som Anderson, *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, s 157-171. Min inndeling i perikoper er som påpekt ovenfor mer basert på argumentasjonstypen, og følger Witherington.

<sup>212</sup> Brukes i v 16.17.18..21.22 og i v 19 brukes samme ordstamme som verb.

<sup>213</sup> En problemstilling som kommer i kjølvannet av de tilsynelatende motstridende Skriftsitatene i v 11 og 12. Se eksegesen der.

<sup>214</sup> Påvist av Dahl, "Contradictions in Scripture", s 171, (med en annen terminologi) og "Promise and Fulfillment", s 131.

<sup>215</sup> Vi vet at han kjenner tekstsammenhengen i Joel 3 via hans sitat av 3,5 i Rom 10,13. At den brukes av Peter på pinsedag tyder på at det var en sentral tekst for å forstå Åndsutgytelsen i urkirken.

Tekster om den eskatologiske åndsutgytelsen som ikke nevner hedningene eksplisitt klinger nok også med<sup>216</sup>. Joel-teksten taler om at Ånden skal gis til ”alt kjøtt” (LXX *πάσαν σάρκα*, MT *כל בשר*), et begrep Paulus identifiserer med alle mennesker, både jøder og hedninger, i Gal 2,16. Utgytelsen av Ånden over hedningene er ”a concrete sign of the advent of the Messiah’s righteousness”<sup>217</sup>. Derfor den raske koblingen mellom Ånden og løftet i genitivsuttrykket *τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος*, som helt klart må forstås som “løftet om (å få, *λάβωμεν*) Ånden”. Jes 11 er kanskje en viktig link mellom Abraham og Ånden. Isais rotskudd (og følgelig Abrahams ætling<sup>218</sup>) er den som er selve Bæreren, og følgelig formidleren, av Guds Ånd, jf også Jes 61. Jes 44,3 (LXX) taler også om at Ånden skal utøses over Jakobs/Israels (dvs. Abrahams etterkommeres) *σπέρμα*, og at deres barn skal få Guds *velsignelser* over seg<sup>219</sup>.

#### 4.2.4 Gal 3,15-18

Avsnittet avslutter argument 1 med argumentasjon fra menneskelige ordninger. Jf. 4,1-7 som avslutter argument 2 på samme måte (se 4.2.1). Mye i avsnittet peker også fremover: Lovens temporale funksjon er sentral også i 19ff. Stikkordet *σπέρμα* kommer også igjen i fortsettelsen (v 19,29). I versene bruker Paulus en analogi fra ”dagliglivet” (NT05) (*κατὰ ἄνθρωπον λέγω*; ”jeg taler på menneskelig vis”) for å slå fast at loven ikke kan oppheve løftene (v 17). Det er omdiskutert hva som er den presise referansen for den menneskelige ordningen<sup>220</sup>, men det er sannsynlig at Paulus kontrasterer et menneskelig testamente med en guddommelig pakt. *διαθήκη* gjengir omtrent konsekvent det hebraiske *ברית*, pakt, i LXX (f.eks. Gen 9,9; 15,18; 17,2; Ex 34,10; Deut 4,13). Det er altså tydelig at Paulus oppfatter løftene til Abraham som bindende fra Guds side. Merk også *ἀθετέω* som brukes kun her og i 2,21 i Gal: Den som vil oppnå rettferdighet ved loven, vil både ”tilsidesette, oppheve, forkaste” Guds nåde (*τὴν χάριν*

<sup>216</sup> Se Jes 32,15 (Merk sammenknytningen mellom Ånden, rettferdighet og fred [LXX: *δικαιοσύνη* og *εἰρήνη*] i de følgende versene. Hører jeg Rom 5,1.5?); Jes 44,3; Esek 36,26f (Jf. også 11,19f). For Paulus’ allusjon til denne teksten i 2 Kor 3, se Hays, *Echoes*, s 129. Ånden som utrustning til et liv i lov-oppfyllende kjærlighet er et sentralt tema i Gal 5. Se også Esek 37,14; 39,29; Sak 12,10.

<sup>217</sup> Le Cornu/Shulam, s 170.

<sup>218</sup> Se mer om Kristus som ”ætlingen” i gjennomgangen av v 16, 4.2.4.

<sup>219</sup> Hays, *Faith*, s 182f. Williams’, ”*Promise in Galatians*”, forslag om at koblingen mellom Abrahamsløftet og Ånden ligger i løftet om mange etterkommere (Gen 15,5f), siden Ånden er den som ”føder” barn for Abraham, virker noe søkt. Williams benekter at Paulus kan ha lest profet-utsagn om Ånden sammen med Abrahamsløftet, fordi Paulus i Gal 3-4 henter mest fra Gen og Deut. Det lyder merkelig, siden han f.eks. beviselig bruker Hab 2,4 i sammenheng med Gen 15,6 og Jes 54,1 i sammenheng med Gen 21,10. Er det noe som er typisk for lesningen av Abrahamshistorien i Gal 3-4 er det vel heller nettopp det at den leses i lys av profetene! Generelt er det slik at man i urkirken leste profetiene om Messias, (Abrahams-) velsignelsen til folkene og utgytelsen av Ånden som én samlet eskatologisk pakke.

<sup>220</sup> Witherington, s 242. Verset bruker flere termer som er ladet med legalt innhold.

τοῦ θεοῦ, 2,21) og løftene (3,15f). Samme link lages i v 18: Gud var nemlig *nådig* (κεχάρισται) mot Abraham *ved løftet* (δι' ἐπαγγελίας). Selv om det ikke skal overtolkes, er det kanskje et poeng ved Paulus' tiltale av galaterne som "brødre/søsken"<sup>221</sup> i v 15 at de, som hovedsakelig hedninger, er fullt ut inkludert i "Guds Israel" (6,16)<sup>222</sup>. I GT, særlig i Pentateuken, er "bror" en betegnelse som kun brukes på fødte israelitter. "Den fremmede" som bor blant folket omtales ofte med like rettigheter og plikter, men kalles ikke bror<sup>223</sup>.

Paulus opptrer i v 16 som detaljeksgeget<sup>224</sup>. Han gjør et poeng av at løftene ble gitt/sagt til Abraham og hans "ætt"(/-ling, καὶ τῶ σπέρματι), ikke til hans "ætter" (τοῖς σπέρμασιν). Uttrykket "det står ikke .., men .., det er" (οὐ λέγει (..) ἀλλ' (..) ὅς ἐστιν) er ifølge Dahl<sup>225</sup> en typisk rabbinisk uttrykksmåte. Hvor sitatet direkte er hentet fra, er vanskelig å si<sup>226</sup>. Trolig er det det samme helhetsperspektivet på historien som ligger til grunn for sitatet i v 8 (se over, 4.2.3) som er aktivt. Subjektet for utsagnene kan leses både som Skriften og Gud, jf. også her kommentar til v 8. Det viser ifølge Paulus at løftene gjaldt Messias/Kristus. Det er mulig at Isak som Abrahams "rette" etterkommer som typologisk forståelsesramme for Kristus spiller en rolle, men det er trolig ikke hovedsaken<sup>227</sup>. Det Paulus henviser til, er foruten flere steder i Abrahamshistorien, et knippe GT-tekster som taler om en kommende (kongelig<sup>228</sup>) skikkelse (omtalt som en ætling, hebr. עֲרֵב; gr. σπέρμα) i først Evas, så Abrahams, Isaks, Jakobs, Isaïs og Davids ætt<sup>229</sup>. Mange av disse tekstene, også sammen med flere tekster som henspiller på dem hos profetene, ble tidlig utlagt messiansk. Det var snakk om en etablert messiansk fortolk-

---

<sup>221</sup> Jf. 1,11; 4,12.28.31; 5,11.13; 6,1.18.

<sup>222</sup> Le Cornu/Shulam, s 429.

<sup>223</sup> Ibid., s 14-16. Se Lev 19,17; 25,47ff; Num 15,14ff; Deut 1,16; 3,18; Sal 122,8. Jf. Ef 2,19-22.

<sup>224</sup> Ibid., s 216f siterer lignende detaljbevissthet fra forskjellige rabbinere. Se også Ellis, *Paul's Use*, s 70-73 for rabbiniske paralleller til Gal 3,16.

<sup>225</sup> "Contradictions in Scripture", s 169n17.

<sup>226</sup> Se Betz, s 156f; 157n34, som henleder oppmerksomheten særlig til Gen 17. Kapitlet inneholder både σπέρμα og διαθήκη, sentrale ord i Gal 3,15ff. Koch, *Schrift als Zeuge*, s 222, peker på Gen 13,15 som mest sannsynlige primærreferanse. Collins, "Galatians 3:16", s 83, argumenterer godt for Gen 22,18. Hans "nøkkel" er v 8 og det faktum at landløftet ikke drøftes i Gal.

<sup>227</sup> Jf. 1 Mos 21,12. Typologien mellom Abrahams (nesten-)ofring av Isak og Jesu død på korset er ikke så fremtredende i NT som i senere fortolkningshistorie, men er trolig noenlunde eksplisitt i alle fall i Rom 8,32; jf. Gal 3,13. Se Betz, s 157. (Utenfor *Corpus Paulinum* – se Hebr 11,17-19.)

<sup>228</sup> Jf. Gen 17,6.16. Alexander, *From Paradise to Promised Land*, s 109.

<sup>229</sup> Eva: Gen 3,15 (Særlig tydelig i LXX, som bruker hannkjønnspronomenet αὐτός for å referere til intetkjønnsordet σπέρμα, se Kaiser, *Messiah in the OT*, s 40). Abraham: Gen 12,1-3.7; 13,14-18; 15,4-5.13-18; 17,1-8; 18,17-19; 22,15-18. Isak: Gen 21,12; 26,4.23f. Jakob: Gen 28,14f; 35,9-12. Juda: Gen 49,8-12. Isai: Jes 11,2. David: særlig 2 Sam 7,12-14; *passim*, f.eks. 2 Sam 22,51; Sal 89,4f.37; Jes 53,10; 55,3; Jer 33,22.

ningstradisjon for mange av dem også før Paulus/NT<sup>230</sup>. Det er ikke rom for å gå grundig inn på sakskomplekset i sin bibelteologiske og eksegetiske bredde her, men la meg sitere følgende konklusjon fra Alexander som en sannsynlig forståelse av disse tekstene i Genesis:

”(..) the book of Genesis emphasises that the unique status of Israel must be understood against the background of God’s desire to bless all the nations of the earth. (..) Complementing the promise of nationhood is the divine promise that through Abraham’s ’seed’ God’s blessing will be mediated to all the families of the earth. (..) particular attention is focused in Genesis on a unique lineage through whom God’s blessing will be mediated to people everywhere. Beginning with Adam, linear genealogies trace this line down to the patriarchs, Abraham, Isaac and Jacob. As the narrative develops Genesis associates this ’seed’ with a future descendant of royal status. After Jacob the lineage is traced through Joseph and Ephraim. (..) Genesis also anticipates that the line (..) will give way to a royal descendant from the tribe of Judah.”<sup>231</sup>

Linjen fra Abrahamsløftene til Guds løfter om en sønn for David (2 Sam 7+) er altså ikke så vanskelig å få øye på. Paulus’ fortolkning av entallsformen (av  $\epsilon\upsilon\kappa\alpha\tau\omicron\sigma\tau\omicron\nu/\sigma\pi\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha$ ) er ifølge denne tolkningen ikke så merkelig likevel. Han tenker trolig i kategorier à la det som kalles ”corporate solidarity”<sup>232</sup>, dvs. at den ene står for de mange, de mange samles i den ene (jf. v 26). Følger vi Collins (det finnes det gode grunner til), kan det også være at primærreferansen for sitatet er Gen 22,18, en tekst som ifølge ham i den hebraiske originalen faktisk skiller mellom løftet om en ætt av mange folk og en ætling som alle folk skal velsignes gjennom<sup>233</sup>.

I v 17 kommer Paulus til sitt poeng med testamente-analogien: Guds løfter til Abraham<sup>234</sup> kunne ikke settes ut av kraft av loven som kom 430 år senere. Tallet er hentet fra Ex 12,40. Det står i en viss spenning til utsagnet i Gen 15,13 om at Abrahams ætt skal være fremmede og treller i 400 år. En vanlig rabbinsk løsning var å si at de 400 år representerte tiden fra Abraham fikk sin ”ætt”, Isak<sup>235</sup>. LXX og den samaritanske pentateuk utvider teksten i Ex 12,40: ”Israelittene hadde da bodd i Egypt i 430 år” med et ”og i Kanaan”, trolig basert på samme tanke<sup>236</sup>. Le Cornu/Shulam hevder at Paulus her viser avhengighet av samme

---

<sup>230</sup> Le Cornu/Shulam, s 218; Hays, *Faith*, s 136-8.

<sup>231</sup> Fra Conclusion i Alexander, *From Paradise to Promised Land*, s 278f.

<sup>232</sup> F. eks. hos Kaiser, *Messiah in the OT*, s 49.

<sup>233</sup> Collins, ”Galatians 3:16”, særlig s 84ff.

<sup>234</sup> For tekstkritikk ang  $\epsilon\iota\varsigma$   $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu$  se Betz, 158n43.

<sup>235</sup> Se Dahl, ”Contradictions in Scripture”, s 169n17.

<sup>236</sup> Se Betz, s 158n49.



tradisjon<sup>237</sup>. Hovedsaken for Paulus er ikke den nøyaktige kronologien, men premisset om at dersom løftene var gitt (lenge) før loven og uten loven, kan loven ikke gjøre dem ugyldig. Hans frelseshistoriske forståelse av Abraham og Sinai her går stikk imot det meste av samtidens jødiske eksegese<sup>238</sup>. Der hevdet man oftest på forskjellig grunnlag at Abraham fulgte loven og ble rettfærdig av den grunn. Paulus pukker derimot på at han ble regnet som rettfærdig lenge før loven var inne i bildet i det hele tatt, ved hans tro, hans tillit til Guds løfter.

**V 18** gjentar motsetningen mellom løfte og lov enda en gang, men nå med et nytt ord/konsept inne i bildet: Det tales om arven, ἡ κληρονομία, som også blir et sentralt konsept i fortsettelsen (v 29; 4,1.7.30 osv.). Foruten å være en ordstamme som brukes mye i de nevnte tekster om Abrahams ”ættling”<sup>239</sup>, passer konseptet som hånd i hanske med testamente-analogien fra v 15f. Ordet sikter til hele fyllden av Guds gaver slik de er gitt i løftene. Hvis arven ble gitt ved loven ville det komme i konflikt med løftene til Abraham, der løftene ble gitt ubetinget. Slik er det altså ikke – Gud var nådig<sup>240</sup> mot Abraham, dvs. gav han alle sine gaver ufortjent, av godhet, da han gav ham løftene, og gjorde ham rettfærdig ved tro. Og nettopp denne nåde vil Paulus ikke godta at noen forkaster (2,21) ved å innføre et tilleggskrav til troen.

#### 4.2.5 Gal 3,19-22

Avsnittet innleder det jeg med Witherington har kalt argument 2 i *probatio* (se 4.2.1). Det har flere paralleller til argument 1, innholdsmessig (jf. v 5/22; 14/29; 3,18/4,7) og formelt (begynner med retoriske spørsmål; argumenterer med tradisjonsstoff; bruker menneskelige analogier) og bør sees på som en utdyping og presisering av dette (merk særlig 4,4-6 som utdyper 3,13f). Mye av det som sies er følgelig ikke nye argumenter, men implikasjoner av det som er sagt tidligere. Som i 3,15-18 argumenterer Paulus mye frelseshistorisk. Et gjennomgående tema i 3,19-4,7 er at loven var gitt midlertidig<sup>241</sup>. Den hadde sin funksjon før Kristus kom, den har en begynnelse (*etter* løftene ble gitt til Abraham), og en ende (da Kristus kom)<sup>242</sup>. I jødiske kilder ble loven derimot ofte omtalt som evig og uforanderlig<sup>243</sup>.

---

<sup>237</sup> Le Cornu/Shulam, s 219f.

<sup>238</sup> Jf. Betz, s 158f.

<sup>239</sup> Se verbet i LXX Gen 15,3.4.7.8; 21.10; 22,17 etc. (Betz, s 157), ellers i GT særlig om å ”arve landet”.

<sup>240</sup> For Paulus forståelse av ”nåde” og ”ufortjent” ifht. rettfærdiggjørelsen, se særlig Rom 3,24.

<sup>241</sup> Witherington, s 262, oppsummerer disse temporale termene: 3,19: ἄχρις, 3,23: Πρὸς, 3,24: εἰς Χριστόν, 3,25: ἐλθούσης (..) οὐκέτι, 4,1: ἐφ’ ὅσον χρόνον, 4,2: ἄχρι, 4,4: ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, 4,7: οὐκέτι. Jf. Rom 10,4.

<sup>242</sup> Jf. v 19f og Rom 10,4.

Paulus kommer sine tilhørere og motstandere i forkjøpet med spørsmålet i v 19: ”Hva så med loven?” Hvis den ikke er nødvendig for å finne liv og rettferdighet, hvorfor ble den da gitt? Paulus svarer med 4 utsagn om loven: 1. ”den ble gitt som et tillegg på grunn av (våre<sup>244</sup>) lovbrudd”, 2. inntil ætten løftet gjaldt kom, 3. den ble ”gitt ved engler”, 4. ”gjennom en mellommann”. Det første utsagnet har flere klare og jeg vil også si klargjørende paralleller i Rom<sup>245</sup>. Poenget er først og fremst at loven skulle påvise synden. Om loven som tillegg til løftene, se forrige avsnitt. Det andre utsagnet gjentar tanken om Messias-ætlingen som skulle komme (jf. v 16, se over, 4.2.4), men knytter for første gang dette sammen med slutten på lovens tidsalder (jf. 4,4). Uttrykket som brukes kan være en henspilling på den hebraiske teksten i Gen 49,10<sup>246</sup>. Det tredje utsagnet gir uttrykk for en bred eksegetisk tradisjon som knytter engler til formidlingen av loven på Sinai<sup>247</sup>. Det sies ingenting entydig i denne retning i Sinai-fortellingene. Vi må anta at Paulus støtter seg til noe annet enn den hebraiske teksten i GT for denne opplysningen. Det fjerde utsagnet sikter til Moses. Hebraismen ἐν χειρὶ (i/gjennom [noens] *hånd*, hebr. ביד) brukes f.eks. om Moses som lovmottager og -formidler i Lev 26,46 LXX. Tekstene og ideene knyttet til Moses som lovgiver og mellommann er mange, både i GT og senere jødisk tradisjon. Callan argumenterer på bakgrunn av div. jødiske tekster og 2 Kor 3 at henvisningen kan være til Ex 34,29 (jf. 32.15). Den hebraiske teksten har ביד, men LXX har ikke ἐν χειρὶ, trolig fordi man der har tenkt at det er vanskelig å bære to steintavler i en hånd, mens MT kanskje tenker mer instrumentalt<sup>248</sup>.

V 20 er vanskelig å oversette (ὁ δὲ μεσίτης ἐνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν. Dvs. ”[men] mellommannen er ikke én sin/fra én, [men/for] Gud er én”)<sup>249</sup>. Det som uttrykkes, er at loven ikke kan være Guds endelige kommunikasjonsform til menneskene, siden bruk av en mellommann impliserer flere parter og dermed kommer i konflikt med Guds enhet<sup>250</sup>. Mellommannskonseptet må til fordi mennesker ikke tåler å se Gud eller høre hans stemme (jf.

---

<sup>243</sup> Jf. Bar 4,1, sitert ved eksegesen av v 12, 4.2.3. For andre henvisninger, se Betz, 168n48; Witherington s 254.

<sup>244</sup> NT05 legger til dette fortolkende pronomenet, uvisst på hvilket grunnlag. Som nevnt tidligere (se note 86 under 4.1.2.1 og gjennomgangen av v 13, 4.2.3) er ”vi”, ”oss” og ”vår/e” et komplisert felt i Gal.

<sup>245</sup> Se Rom 3,20; 4,15; 5,13; 5,20; 7,7. Jf. Le Cornu/Shulam, s 224.

<sup>246</sup> Dahl, ”Contradictions in Scripture”, s 172; ”Promise and Fulfillment”, s 131.

<sup>247</sup> Jf. Deut 33,2 LXX; LXX Sal 67,18; Apg 7,38.53; Hebr 2,2; flere rabbinske tekster. Callan, ”Pauline Midrash”, gir en grundig gjennomgang av mange relevante tekster. Se også Le Cornu/Shulam, s 227.

<sup>248</sup> Callan, ”Pauline Midrash”, s 561f.

<sup>249</sup> Jf. NT05: ”Men noen mellommann trengs ikke der det bare er én, og Gud er én.”

<sup>250</sup> Betz, 171f.

hhv. Jes 6,5; Ex 20,19). Det som stenger for kontakten, er synden (Jes 59,2)<sup>251</sup>; loven ble jo gitt på grunn av lovbrudd (v 19). Løftene til Abraham, den sanne monoteist (jf. ekskurs under 4.2.3) som ble rettferdiggjort av tro, må derfor være det primære og står over loven<sup>252</sup>. Ved å tale om Guds enhet, uttrykt gjennom formelen εἷς θεός, alluderer Paulus til *Shema*<sup>253</sup>, teksten som er Israels sentrale trosbekjennelse, med en rik resepsjonshistorie<sup>254</sup>. Callan hevder, på bakgrunn av at v 19 muligens alluderer til Ex 34,29, at poenget for Paulus med Moses som mellommann i gullkalveepisoden er at ”Moses is divided between the interests of Israel and those of God<sup>255</sup>. (...) The participation of such a divided mediator in the giving of the law focuses the way in which the lawgiving stands in tension with the oneness of God, and so supports Paul’s idea that the law is temporary and its purpose negative.”<sup>256</sup> Har han rett i dette, går tankene i retning av en annen tekst der ”mellommannsproblemet” løses av en som ikke har blandede motiver, men elsker både kirken (Gal 2,20; Ef 5,25-27) og sin Far (Joh 14,31): ”For Gud er én og én mellommann er det mellom Gud og mennesker, mennesket Kristus Jesus, han som ga seg selv som løsepenge for alle (1 Tim 2,5-6a).”<sup>257</sup>

**V 21** stiller det neste spørsmålet som *må* komme: ”Strider da loven mot Guds løfter?” Og Paulus svarer med sitt sedvanlige: ”Slett ikke!”<sup>258</sup> Hvis loven virkelig kunne gi (eskatologisk) liv (ζωοποιέω)<sup>259</sup>, ville rettferdiggjørelsen være basert på loven (ἐκ νόμου<sup>260</sup>)<sup>261</sup>. Det er akkurat dette Paulus på det sterkeste benekter hele veien gjennom Gal<sup>262</sup>. Det er nemlig bare Gud som kan gjøre levende, ved at Kristus ”lever i” den som er korsfestet sammen med ham (Gal 2,19f). Gud gjorde nettopp dette, som var umulig for loven på grunn av kjødet/menneskenaturen (Rom 8,3), da han sendte sin Sønn. Dette ikke fordi loven i seg selv er

<sup>251</sup> Le Cornu/Shulan, s 228.

<sup>252</sup> Calvert-Koyzis, *Paul, Monotheism and the People of God*, s 100-2; 143.

<sup>253</sup> Deut 6,4; Alluderes til også 1 Kor 8,6; Rom 3,30.

<sup>254</sup> Se Le Cornu/Shulam s 227n252 for bibelsteder som taler om det samme konsept, og Waaler, ’*One God and One Lord*’, særlig s 336f, for et bredere perspektiv.

<sup>255</sup> Dvs. ved å knuse tavlene med de ti paktens ord unnlater han å gi dem til Israelittene fordi han vet at det vil innebære deres dom og død.

<sup>256</sup> Callan, ”Pauline Midrash”, s 567.

<sup>257</sup> Jf. Sandnes, *I tidens fylde*, s 69.

<sup>258</sup> μὴ γένοιτο, en meget kategorisk nektelse. Jf. Rom 3,4.6 m.fl.

<sup>259</sup> Jf. Betz, s 174n104 som kaller verbet en soteriologisk term.

<sup>260</sup> Her trolig en forkortelse for standarduttrykket ἐξ ἔργων νόμου.

<sup>261</sup> Setningskonstruksjonen er slik at den setter opp en ikke-reell betingelse som dermed logisk benekter resultatet (εἰ + ἄν).

<sup>262</sup> 2,16.21; 3,10ff; 5,4

negativ eller en forbannelse, men på grunn av menneskets falne tilstand (de antropologiske overveielsene fra v 10 henger fortsatt med).

**V 22** begynner med et *ἀλλὰ* som sier oss at nå presenteres det motsatte av den uriktige påstanden i v 21. Vi får nå vite hva som var poenget med loven. Utsagnet i v 22 utdypes/ utvikles videre i v 23-25, med metaforen om loven som ”vokter” som rød tråd. Jf. også *συγκλείω* som brukes både i v 23 og 24. Igjen er Skriften subjektet, og denne gangen ikke bare talte eller forutså den (v 8), men gjorde en aktiv handling, den ”innelukket/la alt (*τὰ πάντα*) under synd”<sup>263</sup>. Den er også det logiske subjektet for det passive partisippet i neste vers (*συγκλειόμενοι*). Skriften er ”alive and active”<sup>264</sup>! ”Alt” sikter her til alle ting, trolig ikke bare alle mennesker, inkludert hedninger, men også hele skaperverket. Det er nærliggende å tro at samme tanke som i Rom 5,12-14 ligger under Paulus argumentasjon. Synden og dens virkninger (død, forbannelse av skaperverket, Gen 2,17; 3,17-19) hersket fra Adam til Moses, selv om loven ikke var gitt. Når loven kom, ble synden lovbrudd, og synderen ble stående skyldig for Gud, med bare en fluktrute – troen på Kristus (jf. Rom 3,19-26). Med Betz holder jeg det for sannsynlig at skiftet mellom loven (v 21 og 23) og Skriften (v 22) ikke er tilfeldig<sup>265</sup>. Loven er blitt fratatt en aktiv rolle i å gjøre levende<sup>266</sup> (v 21), og blir følgelig bare et instrument for den større plan Gud gjennomfører (v 23), fortalt og utvirket gjennom Skriften (v 22). Selv om loven ikke kunne gi liv og rettferdighet, har den altså en funksjon: den gjorde synden kjent<sup>267</sup>, slik at løftet skulle bli gitt ved troen på Kristus, ikke ved loven.

#### **4.2.6 Gal 3,23-29**

**V 23-25** videreutvikler tanken om en midlertidig funksjon for loven, som varte til ”troen kom”<sup>268</sup>. Funksjonen loven hadde, beskrives med ulike bilder: Den lukket inne under varetekt (under foreldremyndighet, *φρουρέω*) og var ”vår” vokter (*παιδαγωγός* – ligger til grunn for vårt ”pedagog” som har en noe annen mening). Vokterens oppgave i gresk-romerske husholdninger var å ta vare på barna, lede dem til og fra skolen, gi dem moralsk veiledning og

---

<sup>263</sup> Samme funksjon utføres av Skriften gjennom Paulus’ sitat-remse i Rom 3,11-19.

<sup>264</sup> Hays, *Echoes*, s 106.

<sup>265</sup> Betz, 174f.

<sup>266</sup> En rolle den aldri har hatt i Paulus’ tanke.

<sup>267</sup> Jf. Rom 3,20; 4,15; 5,20.

<sup>268</sup> Uttrykket sikter til Kristi komme, se Witherington, s 267f. Preposisjonsuttrykket *εἰς Χριστόν* i v 24 er trolig også ment temporalt, ”inntil” Kristi komme.

passer på at de fikk alt nødvendig. Han kunne gjerne ha et heldagsansvar for barna i 11-12 år. I Paulus' bruk av metaforen ligger det trolig at loven var satt til å passe på Israel; påpeke og begrense synden og gi dem veiledning, men først og fremst den sak at vokteren hadde sin tid, når barnet vokste opp var han ikke lenger under vokterens kontroll og ledelse<sup>269</sup>. Resultatet er at nå når Kristus er kommet, trenger ingen å være "under loven" (ὕπὸ νόμου), både jøder og hedninger er heller rettferdiggjorte "i Kristus". Som sin veileder ("pedagog"; αγωγῶ betyr å lede) har de kristne Ånden (5,18 ἄγεσθε – passiv: "la dere lede av") og Kristi lov (6,2) – kjærligheten til Gud og nesten som oppfyller loven (5,14)<sup>270</sup>.

**V 26-28** drar ut flere av implikasjonene av det som er sagt om Guds enhet og lovens funksjon i det foregående. Loven som noe som skiller mellom sosiale og nasjonale størrelser er avviklet i om. Kristi komme (jf. Ef 2,11-19). Nå er alle troende ett i ham! Versene er trolig basert på en urkristen bekjennelsesformel<sup>271</sup>.

Å være "Guds sønner/barn" (υἱοὶ θεοῦ) er en hedersbetegnelse for å tilhøre Gud og hans folk og var i GT og særlig i senere jødedom<sup>272</sup> eksklusivt reservert for Israel. For Paulus' tilhørere ville nok applikasjonen høres nokså frisk ut.

Dåpen som en påkledning av Kristus (v 27) har en rik klangbunn i GT. LXX bruker samme verb som her (ἐνδύω), om f.eks. å kle seg i frelse/rettferdighet<sup>273</sup>. Et ekko av ritualer for av- og påkledning av prestedrakten er også trolig (Ex 29,4-9; Lev 16,3f). Ved ordinasjon og entré til helligdommen skulle presten vaske seg og ta på rene klær som symbol på hellighet. Også påkledningen av den nakne og skamfulle Adam med skinn etter fallet i Gen 3,21 og den underlige klesbyttingsscenen som symboliserer rensing fra skyld i Sak 3,3-5 klinger med<sup>274</sup>.

De tre parene i v 28 (jøde *eller* greker, trelle *eller* fri og mann og kvinne) minner om ordene i den jødiske morgenbønnen der en mann skal takke Gud for at han ikke skapte ham som

---

<sup>269</sup> Witherington, s 252, i tilknytning til 3,18, sier det treffende: "the Law has had its day and has become, since Christ has come, a glorious anachronism, but an anachronism nonetheless. In any case it did not provide either the basis for or the inheritance itself."

<sup>270</sup> Se det gode ekskursert om "vokteren" hos Witherington, s 262-267. Også Wisdom, *Blessing for the Nations and the Curse of the Law*, s 150.

<sup>271</sup> Se Betz, 181-185 for analyse og sammenligning med lignende tekster i NT.

<sup>272</sup> GT: jf. Ex 4,22f; Deut 14,1f; Hos 11,1. For henvisninger til jødiske kilder, se Witherington, s 270; Le Cornu/Shulam s 248n337.

<sup>273</sup> Jes 61,10; 2 Krøn 6,41; LXX Sal 131,9.16; jf. Fil 3,9.

<sup>274</sup> Til tematikken se Kim, *The Significance of Cloting Imagery in the Pauline Corpus*, særlig s 10-29 (GT-del); 108-133 (om Gal 3,27). Kim bringer alle de nevnte tekstene på banen i tilknytning til Gal 3,27.

hedning, slave eller kvinne<sup>275</sup>. De ulike forgårdene i tempelet kan også være en relevant bakgrunn særlig for jøde/greker (eg. hedning) og mann/kvinne. Rundt tempelet i Jerusalem var det bygget flere forgårder<sup>276</sup>. Inn i tempelet kunne bare prestene gå, mennene kunne komme til den innerste forgården, utenfor der var kvinnenes forgård, og aller ytterst hedningenes forgård. Ikledd Kristus (v 27) er alle kristne ikledd prestedrakten, og kan gå like inn i det aller helligste (jf. Hebr 10,19). Alle har også relevant bakgrunnsmateriale i GT. For jøde/greker, se drøftingen av inkluderingen av hedningene i Guds folk under gjennomgangen av v 8. Når det gjelder slave/fri taler f.eks. Joel 3,1f om at Ånden skal utgytes over ”alt kjøtt”, inkludert (”selv/også over”) slaver og slavinner<sup>277</sup>. Ordparet mann/kvinne er formulert annerledes enn de to første, det bruker ikke οὐδέ ([verken/]eller), men καὶ, fordi det her høres et ekko av Gen 1,27 (LXX, jf. også 5,2), der det nettopp brukes *og*: ἄρσεν καὶ θήλυ ἐποίησεν αὐτοὺς (”mann(lig) og kvinne(lig) gjorde han dem”). Det ligger utenfor denne oppgavens fokus å gå inn på drøftingen av hva Gal 3,28 innebærer som et menneskehetens *Magna Carta*<sup>278</sup>, og i hvilken grad Paulus her er revolusjonær på det samfunnsmessige plan. La meg bare understreke at uansett ligger hovedvekten i konteksten på hva som ikke er ”*determinative of whether one can be in the people of God and what one’s status will be once in the body of Christ*”<sup>279</sup>. Kategoriene som nevnes utviskes ikke på det religiøse, nasjonal-kulturelle og sosiale plan, men er i alle fall irrelevante for hvorvidt man kan bli Guds barn ved troen (v 26), døpt til og ikledd Kristus (v 27) og Abrahams ætt og arvinger etter løftet (v 29).

**V 29** konkluderer, med en betingelsessetning som forutsetter at det som er sagt foran (v 26-28) er faktisk foreliggende (εἰ + ἄρα). De som ”hører Kristus til”<sup>280</sup> refererer i sammenhengen til døpte (v 27) som har fått Ånden (jf. v 1-5.14). Alle døpte troendes enhet i Kristus er altså grunnlaget for at alle troende deltar i ”corporate solidarity” som Abrahams ætt/-ling (σπέρμα,

---

<sup>275</sup> Se Bruce, s 187; Betz 184n26

<sup>276</sup> Se f.eks. Rasmussen/Thomassen, *Kildesamling*, s 312; 343. Jf. også noten til Ef 2,14 i NT 05.

<sup>277</sup> At mottagelse av Ånden var et endelig kriterium for hvem som kunne bli døpt og inkludert i Kristusfellesskapet i urkirken vitner Apg sterkt om. Det er at hedningene får Ånden som blir det endelige beviset på at de ikke trenger omskjærelse. Se Apg 10,44ff; 11,15ff; 15,7ff.

<sup>278</sup> Witherington, s 280.

<sup>279</sup> Witherington, s 270, kursivering opprinnelig. Når det gjelder mann/kvinne-spørsmålet kan Paulus’ poeng likeså godt være at å pålegge hedningene å følge loven vil innebære store skiller mellom mann og kvinne blant galaterne, fordi kvinnene ikke skulle omskjæres og ville bli underlagt strenge renhetsforskrifter (jf. Lev 15,19ff mfl.)(jf. Witherington, s 279f), som at Paulus ser for seg et gnostisk-lignende androgynt gudsbilde i Kristus der kjønnsforskjeller er opphevet på alle plan (Jf. Betz, s 195-200).

<sup>280</sup> Hvis man underforstår σπέρμα også til genitiven Χριστοῦ, blir det et ekko av Jes 53,10 som taler om den lidende tjeners store σπέρμα.

viser tilbake til v 16) og er arvinger etter løftet (viser tilbake til v 18). Arving-konseptet blir også den ledende metafor i neste avsnitt, se 4.1.7.

#### **4.2.7 Gal 4,1-7**

Avsnittet 4,1-7 er i hovedsak en utdypning av forskjellige motiver som ble drøftet tidligere. Konklusjonen i v 7 drar linjene tilbake til 3,18 (arving), v 26 (Guds sønn), v 29 (arving). Som i 3,15-18 bruker Paulus nå en analogi fra dagliglivet, som egentlig er en utlegning av ordene om ”vokteren” fra 3,24f fra en annen synsvinkel. Det finnes, både i jødiske og gresk-romerske kilder, mye relevant stoff til analogien med barnet som vokser opp under samme vilkår som slavene, men på det fastsatte tidspunkt får status som voksen, og får innfridd arven og får friheten<sup>281</sup>. V 4-6 er som tidligere bemerket en utbrodering av 3,13f<sup>282</sup>. V 4-5 inneholder kanskje formulert tradisjonsmateriale<sup>283</sup>. Paulus’ sammenligning av å være under loven med å være slaver under τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (grunnkreftene eller -lærdommene i verden<sup>284</sup>, jf. v 9) er oppsiktsvekkende tale fra en tidligere fariseer. Det er ikke så mye nytt angående skriftbruken, men noen bemerkninger må tas med. Uttrykket ”i tidens fylde” (τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου<sup>285</sup>) lar tankene gå i retning av en rekke profetisk-eskatologiske tekster i GT som taler om fremtidige hendelser, med uttrykk som ”på den tid”<sup>286</sup>, ”på den dag”<sup>287</sup>, ”dager kommer” når (...) <sup>288</sup>, osv<sup>289</sup>. De fleste eksegeter avviser at ”født av en kvinne” på noen måte avkrefter eller bekrefter hvorvidt Paulus kjente til eller lærte jomfrufødselen<sup>290</sup>. Uttrykket brukes normalt for å understreke at noen er et vanlig menneske (jf. Job 14,1)<sup>291</sup>. Likeheten med Mi 5,1ff er likevel slående, siden uttrykket ”inntil hun som skal føde, har født” (v 2) inneholder

---

<sup>281</sup> Se kommentarene, særlig Le Cornu/Shulam for jødisk/rabbinsk stoff.

<sup>282</sup> Se starten av 4.2.5.

<sup>283</sup> Betz, s 205f; Witherington, s 287. Jf. de teleologiske sendelsesformlene i Joh 3,16f; Rom 8,3f og 1 Joh 4,9.

<sup>284</sup> Noen eksegeter går likevel for langt i å gjøre loven demonisk og å sette likhetstegn mellom den og avgudsdyrkelse. For en god og reflektert behandling av uttrykket, se Witherington, s 284-287. Jf. Også Le Cornu/Shulam, s 260-262. Det er først når Kristus er det reelt bortvalgte alternativet loven blir slik å betrakte. I utgangspunktet er loven ”hellig, rettferdig og god” (Rom 8,12), men den må ikke misbrukes til å sette Jesu død ut av kraft (Gal 2,18.21).

<sup>285</sup> Uttrykket er sjeldent. Jf. Det nesten identiske uttrykket i Ef 1,10, med ”tidene” i flertall.

<sup>286</sup> Eks. Jes 11,10f.

<sup>287</sup> Eks. Jes 12,1.4; Am 9,11; Sak 13,1.

<sup>288</sup> Eks. Jer 31,27.31; Joel 3,1f.

<sup>289</sup> Jf. Betz, s 206n43&44.

<sup>290</sup> Jf. Gärtner, s 135.

<sup>291</sup> Bruce, s 195.

både ideen om en ”tidens fylde” og at Messias<sup>292</sup> skal fødes av en kvinne, som trolig er en henvisning til den underlige fødsel i Jes 7,14<sup>293</sup>. Sendelsen av Ånden ”inn i våre hjerter” (v 6) er oppfyllelsen av GT-lige tekster som taler om ”et nytt hjerte” og ”en ny ånd inni dere”<sup>294</sup>.

#### 4.2.8 Gal 4,8-11

Etter å ha argumentert mye med logikk og autoritative tekster i det foregående bruker Paulus nå igjen galaternes erfaring (som i 3,1-5) og innfører seg selv i argumentasjonen. I retoriske kategorier kan vi snakke om at det skjer en vektforskyvning fra *logos* til *pathos* og *ethos*. Apostelen ber galaterne inngående om å huske det som skjedde da de ble omvendt og den første kjærlighet de hadde til ham og hans budskap. Det er altså følelsene det appelleres til.

V 8 er en henvisning til galaternes situasjon som hedninger, før de ble omvendt til Gud<sup>295</sup>. Å beskrive hedningene som slike som ”ikke kjenner Gud”, er typisk jødisk og GT-lig språkbruk<sup>296</sup>. Referansen til ”guder som ikke er virkelige guder”<sup>297</sup> må på bakgrunn av 1 Kor 8,5f; 10,19f forstås som en henvisning til de demoniske krefter som etter Paulus’ oppfatning ligger bakom når mennesker tilber avguder. Både GT og mellomtestamentlig litteratur<sup>298</sup> er rik på stoff med kritikk av liksom-gudene folkene tilber. Man kan nevne 2 Krøn 13,9; Jer 2,11; og særlig flere steder i Jesaja, som 37,19; 44,9ff mfl. som mulige ekkokilder. De som tilber slike, er deres slaver, akkurat som jødefolket var innelukket under slavelignende kår under loven før Kristus kom (jf. 3,23f; 4,1ff). Siden Abraham er så sentral i konteksten, kan Jos 24,2f, som taler om hvordan fedrene, inkl. Abraham, dyrket fremmede guder, være tenkt som en slags prototype på å omvende seg fra hedning til troende, slik galaterne også har gjort<sup>299</sup>.

Å ”kjenne Gud”, v 9, betyr i denne sammenheng ikke bare å vite at han finnes, men å omgås ham i et nært forhold<sup>300</sup>. Tankene går også i retning av profetier som Jer 31,34 (= LXX 38,34,

---

<sup>292</sup> Verset har en rik messiansk fortolkingshistorie. Jf. Matt 2,4ff; Joh 7,42.

<sup>293</sup> Jf. Noter og henvisninger i både NO78/85 og NB88. Jes 7,14 er hovedbeviseteksten for jomfrufødselen i NT, jf. Matt 1,23 som siterer LXX-versjonen. Jf. Luk 1,31; Åp 12,4f.

<sup>294</sup> Esek 36,26f, jf. også 11,19f; 18,31; Jer 31,33. Se Le Cornu/Shulam, s 272.

<sup>295</sup> Det sterke ἄλλὰ kontrasterer den nåværende situasjonen med den tidligere i v 7 og 9.

<sup>296</sup> Se LXX Sal 78,6; jf. Jer 10,25.

<sup>297</sup> Uttrykket kan alternativt oversettes ”makter som ikke er guder”.

<sup>298</sup> Henvisninger hos Betz, s 214n14. Typisk eksempel: Visdommens bok kap 13-15.

<sup>299</sup> Jf. Calvert, ”Abraham and Idolatry”, s 225.

<sup>300</sup> Jf. 1 Krøn 28,9; Dan 11,32; Hos 8,2; 13,4. Se Le Cornu/Shulam, s 275.



som bruker begge verbene om å kjenne Gud i Gal 4,8 og 9: hhv. οἶδα og γινώσκω): Når den nye pakt innstiftes, skal alle kjenne Gud. Likeledes har uttrykket å være ”kjent av Gud” sine røtter i GT, se f.eks. Sal 139<sup>301</sup>. Uttrykket setter ord på noe av det mest sentrale i paulinsk teologi: Frelsen er ”heller” (μᾶλλον, ”mer enn det”) Guds initiativ, hans prosjekt, hans gave (jf. Fil 1,6)<sup>302</sup>. Denne før- og etter-observasjonen leder så Paulus til å stille det retoriske spørsmålet i andre del av verset. Hvordan kan noen vende tilbake til det gamle og utgatte når man kjenner til de ekte varene? Ved uttrykket ”vende tilbake til” dras en sammenligning (jf. v 3) mellom rituell lovfromhet, som er valget de er på vei til å ta, og hedensk gude- og/eller keiserkultus<sup>303</sup>, som er måten de levde på før sin omvendelse.

V 10 inneholder den samme flertydighet mellom mosaisk legalisme og hedensk kultus, termene som brukes kan neppe knyttes eksklusivt til det ene eller det andre<sup>304</sup>. Ordlikheten med Gen 1,14 LXX er treffende, men der mangler ”månedet”. Verbet gjelder også vanligvis religiøs observans generelt og har lite spesielle jødiske konnotasjoner (se BDAG). Poenget er at troen på Kristus innebærer at alle typer religiøse rituelle lover blir ”svake og fattige” (jf. Kol 2,16ff), de har blitt overflødige ved Kristi enegyldige offer (jf. Hebr 7,27; 9,26) og det nye liv som Ånden gir i de troende.

I v 11 erklærer Paulus at han er redd at han har strevd forgjeves – et noe selvironisk og nesten resignerende utsagn. Sarkasmen fra v 10 ligger under. Bruken av forgjeves (εἰκῆ), ligner på argumentasjonsmåten i 3,4. Ordbruken er trolig et ekko av Jes 49,4 LXX, som også taler om å arbeide (κοπιᾶω) forgjeves<sup>305</sup>.

#### **4.2.9 Gal 4,12-20**

Avsnittet begynner med en imperativ, som får mange fortolkere til å se et skille mellom v 11 og 12<sup>306</sup>. Jeg tror det er riktigere å sette overgangen mellom argumentasjonsdel og formaningsdel mellom 4,31 og 5,1. Mer om dette i 4.2.10. Det er ikke noe markert brudd

---

<sup>301</sup> Jf. Jer 1,5; Am 3,2a, jf. Rom 11,2.

<sup>302</sup> Sann Gudskjennskap og -kunnskap har alltid sin grunn i Guds (forut-)kjennskap, jf. Rom 8,29.

<sup>303</sup> Witherington, s 297-303, drøfter keiserkultusen i Lilleasia i som sannsynlig bakgrunn for v 8-10.

<sup>304</sup> Witherington, s 301, som siterer Betz, s 217, v 10 beskriver: ”the *typical* behavior of religiously scrupulous people”. Hvis apostelen ville ha uttrykt seg utvetydig om jødisk lovobservans, kunne han formulert seg mer lignende som i Kol 2,16.

<sup>305</sup> Kim, *Paul and the New Perspective*, s 101ff; 248; 293f argumenterer godt for at Jes 42 og 49 var viktige tekster for Paulus’ selvforståelse som hedningemisjonær. Det styrker mistanken om at Jes 49,4 kan ligge under både her og i Gal 2,2.

<sup>306</sup> Jf. Longenecker, s 186; følges av Shulam, s 282. Motsatt Witherington, se hans kritikk av Longenecker, s 303.

verken i stil eller innhold. Den personlig-emosjonelle talemåten fortsetter. I disse versene minner Paulus om sitt arbeid for galaterne og ber dem minnes den store begeistringen de hadde over hans budskap (v 15), heller enn å vende seg til dem som jobber blant dem med en iver som ”ikke er til det gode” (v 17). Han fremholder sitt eget eksempel, og understreker sitt vennlige engasjement for galaternes sak (v 12). Avsnittet er trolig et eksempel på en type retorisk tale der man med forskjellige motiver appellerer til vennskap<sup>307</sup>. Skriften spiller derfor ikke noen stor rolle i avsnittet. Likevel har flere ord og konsepter viktig bakgrunn i GT (ζηλώω<sup>308</sup>, εὐαγγελίζω<sup>309</sup>, ὡς ἄγγελον θεοῦ<sup>310</sup>), men ikke i den grad at vi kan kalle det allusjoner eller ekkoer. Flere bibelutgaver (GNT; NT05; NB88) setter opp en henvisning fra v 16 til Am 5,10. Verset spiller på det samme som her, at noen blir foraktet eller avvist fordi de sier sannheten, men graden av ordlighet er liten. Det er trolig mer snakk om en innholdslikhet enn en tydelig henspilling. Det har også vært foreslått at formuleringen i v 19 bygger på Jes 45,7-11 og kanskje særlig 65,23<sup>311</sup>.

#### **4.2.10 Gal 4,21-31**

Avsnittet er ifølge Betz det siste i *probatio*. Hvor man skal plassere overgangen fra ren saksargumentasjon til det mer imperative, er omdiskutert. Noen setter et skille ved den første imperativen i 4,12<sup>312</sup>; andre regner 5,1 for begynnelsen av en formaningsdel<sup>313</sup>. Det er noe riktig i begge disse, på mange måter er 4,8-5,1 en overgangssone mellom saksargumentasjon og oppfordring, pga. skiftet fra *logos* til *ethos* og *pathos*<sup>314</sup>, som appellerer mer direkte til tilhøreren. Imperativene i v 12, 21 og 30 illustrerer dette. Likevel er det nok best å oppfatte 4,21-31 som det siste i en serie argumenter, der konklusjonen blir gitt i 4,31. 5,1 summerer så poengene i denne argumentasjonsrekken og angir i fortsettelsen, med apostolisk autoritet (5,2), de praktiske konsekvensene av dette: Man skal ikke la seg legge inn under ”slaveåket” ved omskjærelsen, men leve det nye liv i Ånden, i den lovoppfyllende kjærligheten. Som

---

<sup>307</sup> Se særlig Betz, s 220-237, som viser til flere ulike vennskapstopoi som brukes (v 12.14.18.20). Uttrykksmåten var vanlig også i epistolografien, særlig i de såkalte vennskapsbrevene, der man var ute etter å opprettholde, styrke og evt. gjenopprette, ekte vennskap.

<sup>308</sup> Jf. BDAG.

<sup>309</sup> Se behandlingen av 3,1-5, 4.2.2.

<sup>310</sup> Jf. 2 Sam 14,17; Dom 13,6.

<sup>311</sup> Se Wagner, “Isaiah in Romans and Galatians”, s 132.

<sup>312</sup> Jf. Longenecker, s 184ff.

<sup>313</sup> Betz, som kaller 5,1ff for *exhortatio*.

<sup>314</sup> Se starten av 4.2.8.

nevnt gikk Paulus fra overbevisende og klar argumentasjon i 3,1-4,7 i de forrige avsnittene (4,8-11 og 12-20) over til en mer personlig og emosjonell stil. Fra et retorisk synspunkt vil det nå være passende å presentere et argument med stor beviskraft, som lar tilhøreren, ikke taleren, bli den som må tilføre de uuttalte premissene. Slik oppfatter tilhøreren at det er han selv som har innsett hvordan saken forholder seg, ikke taleren. Det er trolig nettopp dette Paulus ønsker å oppnå med sin billedtale i dette avsnittet. Kanskje bruker han også det retoriske knep å ta motstanderens beste argument til inntekt for sin egen sak.

Skriftbruken tetter seg nå til igjen. Foruten historien om Abraham, Sara, Hagar, Ismael og Isak i Gen 15-21 som er hovedkilde for allegorien, siteres Gen 21,10 (v 30) og Jes 54,1 (v 27). Som mange har påpekt, ville tekstene fra Gen ved en enkel gjennomlesning heller støtte påstanden om at det er de omskårne som er Abrahams rette etterkommere, enn omvendt. Det er slett ikke umulig at tekstene bringes på banen nettopp fordi de brukes slik av Paulus' motstandere<sup>315</sup>. Paulus' hermeneutiske totalreversering virket sikkert vel så hasardiøs på de første tilhørerne som på oss. Hays' kommentar er så morsom at den fortjener å siteres: Paulus skriftbruk her er omtrent like sjokkerende for en samtidig av Paulus som "a Fourth of July oration that claims to find communism prefigured in the Declaration of Independence"(!!)<sup>316</sup>.

**V 21** innleder avsnittet med et sarkastisk spørsmål til dem som ønsker<sup>317</sup> "å være under loven"<sup>318</sup>: "Hører dere ikke på loven?" Implisitt i Paulus spørsmål er at de som leser loven slik at den pålegger galaterne å omskjæres osv., ikke har "hørt" den riktig! Hva loven virkelig sier til galaternes situasjon, vil Paulus utlegge i det følgende. At Paulus her bruker νόμος i to betydninger i samme setning, er på mange måter illustrerende for kompleksiteten i hans syn på og omtale av loven. Først refererer det til å leve på Sinaipaktens betingelser, deretter til historiene som fortelles i Gen. Grunnlaget for dette er lagt i hans frelseshistoriske skjema i 3,15ff. Som i Rom 3,19-21 kan loven så og si tale med to tunger: den både stiller hele verden skyldig for Gud og vitner om Guds rettferdighet i Jesus Kristus. Å høre lydige på loven er et selvfølgelig GT-lig og jødisk ideal (jf. Ex 24,7; Deut 6,4).

---

<sup>315</sup> Dette er hovedtesen i Barrets artikkel "The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the Argument of Galatians". Den er nokså sannsynlig, men selvfølgelig umulig å bevise, siden vi aldri har hørt Paulus' motstanderes argumenter.

<sup>316</sup> Hays, *Echoes*, s 214n74.

<sup>317</sup> ἰσχυροί, presens partisipp, tyder på at de er på vei til å gjøre noe, vurderer det.

<sup>318</sup> ὑπὸ νόμον, en tilstand Kristus har kjøpt oss fri fra, 3,13; 4,5, jf. også 3,23

V 22 begynner med Paulus' vanlige innføringsformel for sitater fra Skriften (γέγραπται<sup>319</sup>), men i stedet for å sitere ett vers, summerer Paulus opp en hel fortellingssyklus fra Gen (15-21) på to setninger i v 22 og 23. Primærreferansen i v 22 er Gen 16,15 og 21,2ff som forteller om fødselen til de to barna. Gen 25,1ff som taler om Abrahams andre sønner er tydeligvis ikke relevant i sammenhengen; Paulus tenker her på andre ting enn korrekt historisk gjengivelse. Likevel virker det tydelig at Paulus refererer til Abraham, hans to koner og to sønner som historiske personer, og fortellingen om dem som lesbar på et "rett-frem"-nivå. Hagar kalles jevnlig slavekvinne (παιδίσκη) i Gen (LXX)<sup>320</sup>, mens Sara aldri kalles fri (ἐλεύθερα), selv om det er en vanlig talemåte om ikke-slaver som motsetning til slaver (jf. Deut 15,12ff). Det er Paulus metaforiske lesning av historien som rettferdiggjør denne omtalen av henne.

I v 23 presiseres det videre hva som for Paulus er det viktige med sønnene: Det ble født hhv. "etter naturens orden" (κατὰ σάρκα) og "ved Guds løfte" (δι' ἐπαγγελίας). Det første henviser til Sara og Abrahams selvlagede plan i Gen 16,1ff om å produsere en arving som kunne oppfylle Guds løfter i kap 15; det andre til Isaks fødsel (21,1f), som sies å være den faktiske oppfyllelsen av de løfter Gud hadde sagt<sup>321</sup>. Motsetningen er i sammenhengen en gjenklang av 3,3 og 3,14; der σάρξ står for "menneskeverk" (et negativt ladet ord, jf. 5,13.16.19) og ἐπαγγελία for Guds løfte til Abraham som nå gis til hedningene ved Ånden. Paulus ønsker å si til galaterne at de ikke må prøve å produsere fullendelsen av sin frelse selv, slik som Abraham prøvde å innfri Guds løfte, siden det hørtes så utrolig ut at han skulle få en sønn med Sara. Akkurat som Abraham og Sara skulle gjort, skal galaterne heller holde fast på hva Gud har lovet og gjort i Jesus Kristus.

V 24 går for første gang eksplisitt ut over en bokstavelig-historisk gjenfortelling av historien om Abrahams to sønner: Historien "har en dypere mening" (ἄτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα). I hvilken forstand dette er en allegori, er omstridt. To ting som er klare, er at (1) det hermeneutiske trekk Paulus gjør her trolig er i alle fall delvis forskjellig fra det han gjør i 1 Kor 10, der han anvender typologi, også i terminologi<sup>322</sup>, og at (2) det er ikke snakk om verken en type gjennomført moderne/vestlig "alle-ting-står-for-noe-annet"-allegori à la Bunyans *En pilegrims vandring*<sup>323</sup> eller en klassisk aleksandrinsk/hellenistisk ahistorisk "teksten-har-en-

---

<sup>319</sup> Se 4.2.3.

<sup>320</sup> Gen 16,1.2.3.5.6.8; 21,10.12.13.

<sup>321</sup> Jf. 15,4; 17,16.19.21; 18,10.14

<sup>322</sup> τύποι (v 6), τυπικῶς (v 11).

<sup>323</sup> Jf. Witherington, s 327.

skjult-åndelig-mening"-allegori à la Filo. Det Paulus gjør, er å se korrespondanse mellom hendelser, i en kanonisk og frelseshistorisk ramme<sup>324</sup>. Goppelt kaller tolkningen "typological, (...) which in some respects passes over into allegory."<sup>325</sup> Det er nok på mange måter en god konklusjon. Mens v 22f og 29 definitivt kan kalles typologiske, kanskje også v 27f, er det ikke mulig å trekke slutningen Hagar = Sinai = slaveri på rent typologisk grunnlag. Da må man innom flere steder i Skriften (og Paulus' syn på loven!), slik Paulus også gjør i fortsettelsen. Et perspektiv man sjelden anlegger i debatten, er å se på det som gjøres, som en rabbinisk/jødisk *mashal* (משל), billedtale<sup>326</sup>. Denne fortolkningsteknikken, som bruker vers fra Skriftene og Profetene for å "åpne opp" meningen i steder i Moseloven, har interessante paralleller med Paulus' bruk av Jes 54,1 (v 27) til å "åpne opp" Abrahamshistorien fra Gen.

Den "dypere mening" er at kvinnene står for to pakter (διαθήκαι). Det sikter trolig ikke til den gamle og den nye pakt<sup>327</sup>, men Sinaipakten og Abrahampakten (som for øvrig er en side av samme sak som "den nye pakt" ifølge Paulus; jf. 3,15ff). Men hvordan kan Paulus identifisere Hagar med Sinai og følgelig loven med slaveri? At å være "under loven" (jf. v 21) er en type slaveri, har vært en hovedsak i Paulus' argumentasjon tidligere i brevet<sup>328</sup>. Det er også den naturlige følge av å være født av en slavekvinne at man blir født til slaveri. Muligens spiller også Paulus oppfatning av loven som "κατὰ σάρκα" ("relatert til menneskeverk") en rolle; på samme måte som Hagar-prosjektet må feile fordi det bygger på noe annet enn Guds løfte, må Sinai-prosjektet feile på grunn av menneskets falne tilstand<sup>329</sup>. Når det profeteres om en ny pakt i GT, er det nettopp folkets manglende evne til å holde den forrige som er problemet som overvinnes (jf. Jer 31,31ff: syndstilgivelse; Esek 36,16-37<sup>330</sup>: et nytt hjerte). Og når pakten ikke holdes, leder den til forbannelse, eksil og slaveri.

**V 25** starter med et tekstkritisk og eksegetisk vanskelig utsagn: "Hagar er/står for Sinaifjellet i Arabia". Mulige koblinger mellom Hagar, Sinai og Arabia kan være at det var ismaelittene

---

<sup>324</sup> Se Carson, "Mystery and Fullfilment", s 404-5.

<sup>325</sup> Goppelt, *Typos*, s 139f. Se også Ellis, *Paul's Use*, s 52f og 127; Gärtner, s 158, som fremholder at grensen mellom de to tolkningsmetodene allegori og typologi iblant er "flytande".

<sup>326</sup> Foreslått av Le Cornu/Shulam, s 300f.

<sup>327</sup> Hays, *Echoes*, s 114: "The "two covenants" of Gal 4:24 are not the old covenant at Sinai and the new covenant in Christ. Rather, the contrast is between the old covenant at Sinai and the older covenant with Abraham, which turns out in Paul's rereading to find its true meaning in Christ."

<sup>328</sup> 3,10; 3,23-25; 4,1-7, særlig v 3 og v 7.

<sup>329</sup> Se gjennomgangen av 3,10.

<sup>330</sup> Jeg har notert Paulus ekkoer av disse tekstene i bl.a. 4,6-9. Se også 2 Kor 3, særlig v 6.

som levde i det man den gang kalte Arabia, eller at Hagar ligner på et arabisk ord for fjell, *ha(d)jar*, dvs. Paulus poengterer at loven er gitt utenfor det lovede land<sup>331</sup>. Hagar kan videre sammenlignes med (”svarer til”) ”det nåværende Jerusalem, som lever i slaveri med sine barn”. Med dette kunne det menes den romerske okkupasjonen, men trolig er det heller slaveriet under loven Paulus sikter til. Jes 64,9 er en mulig bakgrunn for utsagnet<sup>332</sup>. I LXX heter det der at Jerusalem har blitt til en forbannelse (εις κατάραν), jf. forbannelsesutsagnene i Gal 3,10ff. Også Jes 1,21 (LXX) og 28,14f taler om et syndig og forbannet Jerusalem. Tanken er at Jerusalem er i eksil og fangenskap på grunn av folkets paktsbrudd.

**V 26** introduserer motsetningen til det nåværende Jerusalem, nemlig ”det Jerusalem som er i det høye”. Et slikt himmelsk Jerusalem er typisk for jødisk apokalyptikk, også representert i NT<sup>333</sup>. Tanken er at det fullkomne, eskatologiske Jerusalem ligger ferdig i himmelen og skal komme til jorden ved tidenes ende. Dette himmelske Jerusalem er fritt, slik som Sara og de galatiske kristne. For øvrig er hun (Jerusalem) ”vår mor”. Sion eller Jerusalem som en mor for sønner (Guds folk) er et vanlig bilde, særlig i Jesaja. Jes 1,26 LXX taler om at det syndige og håpløse Jerusalem en dag skal kalles ”rettferdighetens by” og ”mor-byen” (μητρόπολις). Jes 62,4f og 66,7ff taler i lignende bilder. Se også LXX Sal 86,5 der ”mor Sion”, den herlige Guds by (v 3), føder mennesker<sup>334</sup>.

**V 27** er et ordrett sitat av Jes 54,1<sup>335</sup>. Trolig er dette verset nøkkelen til hele allegorien<sup>336</sup>:

”Gled deg, du ufruktbare, som ikke fødte, bryt ut i jubel, du som ikke hadde fødselsrier.

For den enslige kvinnen har flere barn enn hun som har mann.”

Barnløshet er et vanlig motiv i Skriften. Foruten ”arketypen” Sara (Gen 11,30) husker vi Rebekka (Gen 25), Raket (Gen 30) og Hanna (1 Sam 1-2). Stadig er det slik at Guds plan settes ut i livet ved merkelige fødsler, som tilfellet også var med Jesus ifølge Luk 1-2; Matt 1-2. Koblingen mellom den barnløse i Jes 54,1, Sara og Sion/Jerusalem kommer trolig fra Jes 51,1ff<sup>337</sup>:

---

<sup>331</sup> Jf. Witherington, s 333.

<sup>332</sup> Jobes, ”Jerusalem, Our Mother”.

<sup>333</sup> F.eks. Hebr 11,10; 12,22; Åp 21,2. Jf. Hays, s 118f; Betz, s 246.

<sup>334</sup> Le Cornu/Shulam, s 311.

<sup>335</sup> Følger LXX. Koch, *Schrift als Zeuge*, s 102.

<sup>336</sup> Denne konklusjonen og mye av stoffet som følger, er hentet fra Jobes, ”Jerusalem, Our Mother”.

<sup>337</sup> Wagner, ”Isaiah in the Romans and Galatians”, s 130; Hays, *Echoes*, s 119; Jobes, *ibid.*, s 307; 309.

”Hør på meg, dere som jager etter rettferd, dere som søker Herren! Se på fjellet dere er hogd ut av, på steinbruddet dere er tatt fra. Se på Abraham, deres far, og på Sara, som fødte dere! Han var bare én da jeg kalte ham, men jeg velsignet ham og gav ham en tallrik ætt. Ja, Herren skal trøste Sion, trøste alle øde steder i landet. Han gjør ørkenen der lik Eden og ødemarken lik Herrens hage. Der skal være fryd og glede, takkesang og strengespill.”

Dette er eneste gang Sara omtales utenfor Gen i GT. Det som skjedde med Abraham og Sara, er altså forbildet på den trøst Sion skal få av Herren, når han skaper fryd og glede. På en interessant måte deltar Paulus selv i denne barnløses mirakuløse fødsel, v 19. Ved en *metalepsis* med Jesaja<sup>338</sup>, særlig siste del av boken, aktiverer Paulus en ”radical reversal”<sup>339</sup> der det dypest sett er Kristi død og oppstandelse (hans ”førstefødsel” av de døde<sup>340</sup>) som snur det hele opp ned. Merk at Jes 54,1 kommer like etter Jes 53 – som i Paulus’ tanke nettopp taler om Messias’ overraskende lidelse og død for vår skyld<sup>341</sup>. Slik går det til at det barnløse Jerusalem føder et nytt folk av hedninger – de som ikke var et folk, blir et folk (jf. Hos 2,23; Rom 9,25)!

Applikasjonen av allegorien begynner i v 28, som identifiserer galaterne med den barnløses sønner: De er som Isak ”født” etter Guds løfte (jf. v 23); de er kommet til ved troen på Kristus! For tiltalen brødre/søsken (her og v 31), se gjennomgangen av 3,15, 4.2.4.

V 29 fortsetter med en ny parallell mellom Isak og galaterne, som det var den gang er det også nå: ”Han som var født etter naturens orden, forfulgte (..) ham som var født ved Ånden”. Dette er en allusjon til Gen 21,9, trolig med fortolkningstradisjoner. Den hebraiske teksten (MT) sier at Ismael מִחֲצִיץ, lekte. Verbet er i utgangspunktet ikke negativt, men konteksten kan tyde på at det ligger elementer av gjøn eller spott i uttrykket<sup>342</sup>. LXX tilføyer ”med Isak hennes sønn”, fortsatt med et i utgangspunktet nøytralt ord for lek. Senere rabbinske utlegninger

---

<sup>338</sup> Hays, *Echoes*, s 120. Se også Wagner, ”Isaiah in Romans and Galatians”, s 130: ”Paul’s use of Isa. 54:1 reveals an awareness of the function of this passage in its wider setting in Isaiah.” Jobs, ”Jerusalem our Mother”, s 313: ”Notice that the verse immediately following Isa 53:2-12 is Isa 54:1. The suffering of the Lord’s servant is followed immediately in Isaiah by the call for the barren one to rejoice. Paul’s citation of Isa 54:1 sets up waves of resonance with Isaiah’s proclamation of the suffering servant and Jerusalem’s future that ripple through the entire *probatio* of Gal 3:1-4:31.”

I løpet av gjennomgangen av Gal 3-4 har jeg nevnt mer eller mindre sikre koblinger til Jes 1,21.26; 2,2-4; 11,1ff.10; 19,24; 28,14f; 32,15; 37,19; 42,6; 43,1-3; 44,3.9ff; 45,7-11.22; 49,1.4.6ff.22; 51,1ff; 52,7.10; 53,1(ff.4-6).10.11.12; 54,1; 55.3.4f; 60,3ff; 61,1ff.10; 62,4f; 64,9; 65,16.23; 66.7ff.18ff. Det finnes ekkoer av Jes 53 i Gal 1,4; 2,20; 3,1-5; 3,13.

<sup>339</sup> Jobs, *ibid.*, s 314.

<sup>340</sup> Rom 1,4; Kol 1,18.30. Se Jobs, *ibid.*, s 314f.

<sup>341</sup> Kanskje kan Paulus også ha forstått uttrykket om at tjeneren etter å ha blitt utryddet fra de levendes land og lagt i graven skal ”se lys” i 53,11, som en referanse til oppstandelsen. Jf. allusjonen til verset i Rom 4,25, se note 122 under 4.2.2. Se drøftingen av ekkoet fra Jes 53,1ff i gjennomgangen av 3,1-5 i 4.2.2.

<sup>342</sup> Jf. Wenham, *Genesis 15-50*, s 82.

knyttet både avgudsdyrkelse, seksuell umoral og blodsutgytelse til teksten<sup>343</sup>. Verbet (”forfulgte”) hører derimot ikke hjemme i Gen-historien, det er trolig et tegn på at historien tolkes retrospektivt – det er forfølgelsen av galaterne som er det sentrale<sup>344</sup>. Hvor konkret og evt. fysisk denne forfølgelsen var, vet vi lite om. Det er mulig at det bare dreide seg om sosialt press, men Paulus var i alle fall en ”fysisk” forfølger, og det brukes samme ord om hans forfølgelse av de kristne før omvendelsen (1,13.23). Forfølgelsens årsak angis i 5,11 og 6,12: det er Kristi kors’ ”skandale” (τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ) som utløser den, altså samme årsak som får Paulus til å lese historien om Abraham, sønnene og loven radikalt reversert i Gal 3-4. Merk at nå er født ”ved Guds løfte” (v 23) igjen erstattet med ”ved Ånden”, slik at jamføringen med galaternes valg mellom å fullende i σάρξ eller πνεῦμα (3,3) blir utvetydig.

I v 30 lar Paulus Skriften tale direkte til galaterne. Ord som opprinnelig var talt av Sara til Abraham (Gen 21,10), blir Skriftens ord til galaterne i en ny situasjon. For å få sitatet til å passe bedre i konteksten (v 22f), utelater Paulus to påpekende pronomen<sup>345</sup> og endrer bestemmelsen for sønnen fra ”min, Isak” (μοῦ Ισαακ, LXX) til ”den frie kvinnens” (τῆς ἐλευθέρου)<sup>346</sup>. Oppfordringen fra Sara om å kaste ut slavekvinnen og hennes sønn og ikke la ham arve sammen med løftessønnen blir transformert til en oppfordring til galaterne om å kvitte seg med dem som vil pålegge dem å leve under ”slaveåket”. Skriften sier her det samme som Paulus har konkludert med tidligere: den som er arving, må være det ifølge løftet (3,18). De som vil sikre seg arven på annet vis (ved loven), blir kastet ut ”av nåden”(5,4).

V 31 setter punktum for avsnittet og dermed hele *probatio* (3,1-4,31) med et konkluderende διό (derfor). Resultatet av allegorien er at ”vi” (både Paulus og galaterne, alle kristne) som tror på Kristus ikke er barn av slavekvinnen, men av den frie kvinnen<sup>347</sup>. I 5,1ff utdyper Paulus hva dette betyr i praksis: galaternes frigjøring ved Kristi verk må ikke annulleres ved at de lar seg omskjære, men føre til at de lever et liv i Ånden, etter Kristi lov.

---

<sup>343</sup> Sitert i Le Cornu/Shulam, s 315f.

<sup>344</sup> Jf. 1,13.23; 5,11; 6,12

<sup>345</sup> Koch, *Schrift als Zeuge*, s 121, kategoriserer dette som en utelatelse som middel for aksentuering

<sup>346</sup> Ibid., s 149f, kategoriserer dette som en endring som middel for nytolkning.

<sup>347</sup> Status som slave/fri/barn (av Abraham) er temaer som oppsummerer argumentasjonen i hele kap 3-4.



## 5. PAULUS' GT-HERMENEUTIKK

Det er skrevet utallige sider i forsøk på å definere og kategorisere Paulus' hermeneutikk når han bruker Skriften mest mulig presis, uten at man har blitt helt enig. Grunnen er nok det Moody-Smith sier:

”As far as Paul’s use of the OT is concerned, he engages in ethical application, typology, and allegory, and thinks in the categories of promise and fulfillment. *But none of the above exhausts or gets at the essence of his use of the OT* in crucial passages such as Romans 9-11, Romans 4, or Galatians 3. Precisely at such points Paul’s understanding of history and appropriation of the OT, *stand in mutually supportive relation.*”<sup>348</sup>

Det er altså svært vanskelig å sette Paulus' skriftbruk på bare én formel, han må i stor grad forstås i sitt eget perspektiv, noe fra sak til sak, og kan vanskelig systematiseres fullstendig. Det følgende er derfor ikke en utfyllende fremstilling, men noen innspill, særlig basert på funn fra eksegesen av Gal 3-4.

### 5.1 Tidens fylde er kommet – Jesus er Messias

Dette er egentlig hovedsaken, og det nærmeste man kommer én hermeneutisk nøkkel som kan forklare hele Paulus' GT-bruk. Bare det faktum at jøden Paulus begynner samtlige av sine brev med en nåde- og fredshilsen fra ”Gud, vår Far, og Herren Jesus Kristus (eg. Messias)” signaliserer for leseren at her er det viktige ting som er blitt forløst i forståelsen av Skriften og frelseshistorien. ”Tidens fylde” er inne (Gal 4,4): Sønnen, Messias, er sendt, og den siste tid er innledet (1 Kor 10,11) med Åndens utgytelse over alle mennesker (jf. Apg 2). Før-/etter-skjemaet i Gal 3,19ff taler også om *loven* i dette perspektivet. Dette skiller Paulus markant både fra mainstream jødedom som stadig så fremover mot endetiden og Messias' komme, og fra Qumransamfunnet, som vel hadde en mer eskatologisk selvforståelse, men likevel ikke trodde at Messias var kommet. Flere jødiske partier anså også en tilsidesetting av loven som den største gudsbespottelse, noe Paulus tok konsekvensene av i sitt liv som kirkefølgende fariseer, og selv fikk kjenne på kroppen etter sin omvendelse. Paulus' GT-hermeneutikk er altså først og fremst styrt av *hva Gud har gjort i Kristus*. Men ofte er det logisk sett slik at Paulus argumenterer fra Kristus til Skriften heller enn omvendt. Hays bruker formuleringen

---

<sup>348</sup> Moody-Smith, ”Pauline”, s 279f. Min kursivering.

”the fulfillment precedes the promise”<sup>349</sup> om dette: det er egentlig oppfyllelsen som gir løftet mening vel så mye som omvendt. Gud er den suverene ekseget av sine løfter! Og det er den som opplever oppfyllelsen, som er i stand til å forstå den egentlige meningen med Skriftens ord. Eksempler fra Gal 3-4 er identifiseringen av Abrahamsløftet med løftet om Ånden (3,1-14)<sup>350</sup>, og utlegningen av Ismaels ”forfølgelse” av Isak (4,29). Det er sant at Skriften bevitner hvem Kristus er, men først og fremst forklarer Kristus Skriften<sup>351</sup>. Det ’Gud har gjort i Kristus’ innebærer i denne sammenheng også erfaringen av at Gud gir Ånden til hedningene (jf. 3,1-5). På denne måten er Paulus’ hedningekristne menigheter ”brev” som forklarer hvordan Skriften må leses i denne eskatologiske tid (2 Kor 3)<sup>352</sup>.

## 5.2 Finnes det et sentrum i Paulus’ skriftbruk?

Hva er sentrum i Paulus’ skriftbruk og -tolkning? Tradisjonelt har man gjerne talt om at skriftbruken hans er *kristosentrisk*, bl.a. på bakgrunn av Rom 1,2 som taler om hellige skrifter som inneholder løftet fra Gud om evangeliet ”om hans sønn Jesus Kristus”. I *Echoes*<sup>353</sup> forsvarer Hays en tese som går ut på at dette ikke passer hoveddelen av tilfellene der Paulus siterer og alluderer til Skriften i brevene sine. Han tolker sjelden tekststeder som direkte forkynnelse av Kristus, og er lite opptatt av å bevise at Jesus er Messias. Oftere bruker apostelen Skriften som forbilder på det som skjer i de nye kristne menighetene, Skriften er skrevet ”for oss”: Kirken er de siste tiders Israel, podet inn på oljetreet (Rom 11,13-21), og det som er sagt og skrevet om Abraham, David mfl. og det som skjedde med Israel under ørkenvandringen, er skrevet ”for at vi skal lære av det: Vi skal ha håp gjennom den tålmodighet og trøst som skriftene gir” (Rom 15,4); ”Det som hendte med dem, skulle være til advarsel. Det ble skrevet til rettledning for oss, og til oss er de siste tider kommet” (1 Kor 10,11). Hays vil derfor heller til tale om en *ekkesiosentrisk* hermeneutikk i *Corpus Paulinum*. Med dette ønsker han å understreke at anliggendet i brevene først og fremst er pastoral veiledning, og at Skriften oftest brukes i dette ærendet. Grunnen til at Paulus kan gjøre dette, er at han ser på Israels

---

<sup>349</sup> *Echoes*, s 109.

<sup>350</sup> Dette må sies med den reservasjon at Paulus’ forstår løftet via andre GT-lige tekster. Se eksegesen, 4.2.3.

<sup>351</sup> Jf. 2 Kor 3,16.

<sup>352</sup> Se Hays behandling av 2 Kor 3 i *Echoes*, s 122-153. Oppsummeres slik, s 153: ”So, because the Christian community at Corinth, Christ’s letter, reflects in fleshly faces the same glory that Moses hid, their countenances become the true and definitive interpretation of how Moses should be read”.

<sup>353</sup> Særlig i ”Children of Promise” s 84-121.

historie i GT og kirken i NT som forskjellige kapitler i den ene og samme frelseshistorie, styrt av den samme Gud. Det teologiske grunnlaget for det hele er kristologien.

Det er nok et riktig anliggende bak Hays' tese, nemlig at man kan være nødvendig med en aksentforskyvning bort fra et nærsynt, reduksjonistisk kristosentrisk konsept for å forstå Paulus. Men tesen står likevel i fare for å gjøre samme metodiske feil som den forrige, idet den forsøker å gjøre et mangfoldig materiale mer ensrettet enn det er. Hays blir derfor kritisert på dette punkt av bl.a. Sanders<sup>354</sup>, som lar seg delvis overbevise om at det er bedre å tale om ekklesiosentrisk enn om kristosentrisk hermeneutikk. Sanders vil heller bruke betegnelsen *teosentrisk*, fordi det Paulus fokuserer på ifølge ham er *Guds* gjerning – i Israel, i Jesus, i kirken. Hays' svar<sup>355</sup> er at vel har Sanders rett i dette, men fremholder samtidig at Guds handling alltid er ”directed toward the formation of a people”. Hans nye forslag er derfor *ekklesiotelisk*. Men som han selv helt riktig påpeker: Problemet er at man ved å postulere et sentrum, en ”-sentrisk” hermeneutikk, dypest sett kommer i konflikt med Paulus' forståelse av Skriften som historie, narrativ, som gjør at man bare kan forstå *hele* historien, man kan ikke redusere den til et ”senter”.

For egen regning vil jeg tilføye at den påståtte konflikten mellom en kristosentrisk og ekklesiosentrisk hermeneutikk er relevant bare for *Corpus Paulinum* isolert sett. Leser man Apg<sup>356</sup> og godtar hypotesen om en før-paulinsk testimoniétradisjon<sup>357</sup>, er det tydelig at Paulus var dreven i og i utstrakt grad brukte også en kristosentrisk hermeneutikk<sup>358</sup>. I likhet med Dodd<sup>359</sup> mener jeg at grunnen til at Paulus ikke fører eksplisitt eller utførlig bevis for at Jesus er Messias eller bruker mye tid på annet kristologisk relatert GT-stoff i brevene, er at mottakerne allerede kjente hans lære om dette. Når Paulus anfører så mange skriftsitater i Gal, kan det forklares med at han vil korrigere feiltolkninger (jf. Gal 1,6-9; 4,21), i Rom er grunnen kanskje delvis at han da skriver til en menighet som han selv ikke har lært opp i forståelsen av Skriften. I sum kan vi si at *personen* Paulus' skriftbruk er både kristosentrisk, ekklesiosentrisk, teosentrisk og ekklesiotelisk. For å si det på norsk: Kristologien, dvs. læren

---

<sup>354</sup> Se ”Paul and Theological History” i Evans/Sanders, *Paul and the Scriptures*, særlig s 53-4.

<sup>355</sup> I *Conversion*, s 170-2

<sup>356</sup> Se 9,22; 17,2f; 18,5; 24,24; 26,23

<sup>357</sup> Se 3.4.

<sup>358</sup> Jf. også Ellis, *Paul's Use*, s 115: ”The demonstrable fact that Jesus is the promised Messiah – a major theme of OT citation in the Gospels – is assumed. The apostle is chiefly concerned with the next step – the significance of the Scriptures for the Messianic Age and Messianic Community.” På mange måter kom han nok Hays i forkjøpet her.

<sup>359</sup> Dodd, *According*, s 18.

om hva Gud har gjort i Kristus og hvem han er, danner grunnlaget for Paulus' lesning av Skriften, som han leser som en historie om Guds verdensstyreelse<sup>360</sup>, hans kallelse, utvelgelse og frelse av et folk, en historie som henger sammen med hans egen tid og situasjon. På denne måten vitner Skriften både om Gud (hvem han er og hva han gjør) og evangeliet om Jesus Kristus, samtidig som den er skrevet "for oss", til trøst, oppmuntring og advarsel.

### 5.3 Typologi/allegori og løfte/oppfyllelse

Renspiktede kristologiske bevistekster finner vi altså lite av i brevene (jf. likevel f.eks. 1 Kor 15,3f; jf. Gal 3,16). Det henger sannsynligvis sammen med brevenes pastorale siktemål, (jf. forrige avsnitt). Videre er også mange av Paulus' typologier indirekte å forstå som løfte og oppfyllelse. En enkel, samlende definisjon på typologi er "that form of biblical interpretation which deals with the correspondence between traditions concerning divinely appointed persons, events and institutions, within the framework of salvation history"<sup>361</sup>. Det mest typiske eksemplet er 1 Kor 10<sup>362</sup>, der Paulus refererer hendelser fra Israelfolkets ørkenvandring og sier at dette hendte dem som τύποι (v 6) eller τυπικῶς (v 11), dvs. som forbilder. En mer Kristusfokustert tekstanvendelse finner vi i typologien i Rom 5,12-21<sup>363</sup> der Adam og Kristus stilles opp som anti-typer, og i 1 Kor 5,7<sup>364</sup> der Kristus sees på som det endelige påskelam, oppfyllelsen av typen i den gamle pakt. I forlengelsen av typologien kommer spørsmålet om Paulus også tolker Skriften allegorisk. I eksegesen (4.2.10) har jeg argumentert for at Gal 4,21-31 i en viss forstand må forstås som en allegori. Det er i hovedsak snakk om et definisjonsspørsmål, og hvis man ønsker å fastholde allegoribegrepet, må man fastholde at det skjer innenfor Paulus' typologiske, kanoniske og frelseshistoriske rammeverk for forståelse av Skriften, man kan evt. forstå allegori i denne mening som en av mange mulige undertyper av typologi.

At GT primært er å forstå som løfte, og frelsesgavenes frembrudd i Kristus som oppfyllelse, går tydelig frem i mange tekster. Rom 1,2 og 2 Kor 1,20 er kjerneeksempler. Hoveddelen av argumentasjonen i Gal 3-4 skjer også langs disse linjene: Abrahamsløftene og hvordan de

---

<sup>360</sup> Som selvsagt er fundert på at Gud er Skaperen. Med *verdensstyreelse* ønsker jeg å ivareta både Guds handling som skapelse/nyskapelse og frelseshistorie.

<sup>361</sup> Elizabet Achtemeier, sitert i Carson, "Mystery and Fullfilment", s 404.

<sup>362</sup> Se Hays, *Echoes*, s 87-104 for en grundig innføring i denne teksten og relaterte saker.

<sup>363</sup> Se Goppelt, *Typos*, s 129f for en innføring i perikopen.

<sup>364</sup> Se Rosner, *Paul, Scripture, & Ethics*, for denne og annen etisk GT-anvendelse i 1 Kor 5-7.

realiseres ved at alle mennesker, også hedninger, blir Guds rettferdiggjorte folk ved Ånden og troen, er sentrale.

## 5.4 Samsvar med samtidig jødisk hermeneutikk, tolkningsmetode og -tradisjon

Hvorvidt og i hvilken grad Paulus' eksegese kan forståes som rabbinisk *midrash* (løpende skriftkommentar, ofte i teksten, slik at tekstformen påvirkes) er stadig omdiskutert<sup>365</sup>. Igjen er det mye spørsmål om definisjoner, både av hva Paulus gjør og av samtidige jødiske tolkninger. Av plasshensyn kan jeg ikke ta debatten i særlig bredde her, men vil påpeke de viktigste tilfellene i Gal 3-4 der Paulus viser avhengighet av eller affinitet til samtidig hermeneutikk og eksegetiske tradisjoner. Den kanskje tydeligste og viktigste parallellen mellom Paulus og de rabbiniske *middot* (fortolkningsteknikker), er fenomenet *gezerah shawah* (kobling av tekster fra ulike deler av GT via stikkord for slik å gi en bredere belysning av et saksforhold). Det mest klassiske eksempelet på dette hos Paulus er Rom 4, der han bruker stikkordet λογίζομαι, (hebr. צוּרַן) for å føre sammen Sal 32,1f og Gen 15,6: Abraham ble *regnet* som rettferdig, Davidssalmen priser den salig som ikke får sin synd tilregnet. Gal 3,10f er også et godt eksempel, der Hab 2,4 og Lev 18,5 kobles ved stikkordet ζήσεται. Det kan diskuteres hvor spesifikt rabbinisk dette er, det er fullt mulig å se på det som et generelt retorisk virkemiddel som brukes i forskjellige typer teksttolkning. Paulus bruker også kombinerte sitater på lignende måte som rabbinernes *haraz* (kjedesitat av flere tekster sammen, gjerne en hver fra Loven, Skriftene og Profetene). Et godt eksempel er Rom 10,18-21 som siterer Sal 19,4; Deut 32,21 og Jes 65,1f på rekke og rad (se også Rom 15,9ff). Det finnes ikke direkte eksempler på slike sitatrekker i Gal 3-4, men merk henspillingen på Sal 143,2; Gen 15,6 og Hab 2,4 i Gal 2,16 som har en lignende funksjon, og koblingen av tekster fra Loven og Profetene i 3,10-12; 4,22-30. Hans typologiske og allegoriske skriftbruk (jf. Gal 4,21-31) har fellestrekk bl.a. med Filo. Bruken av og formen på innføringsformlene for skriftsitater har også mye felles (se f.eks. eksegese av 3,16). Likhet i omtale av Skriften som et talende og handlende personifisert subjekt er også nevnt (se eksegese av 3,8 og 3,22).

I Gal 3-4 viser Paulus tydeligst avhengighet av eksegetiske tradisjoner i 3,19f om englene og mellommannen på Sinai. Likevel er hans tolkning noe spesiell; ingen av de samtidige jødiske

---

<sup>365</sup> Se f.eks. Hays, *Echoes*, s 10-14 med noter; Ellis, *Paul's Use*, s 45-54 og 139-147.

kildene bruker dette som argument for at loven er midlertidig og leder inn i en type slaveri. Forestillingen om Messias som ”ætling” (se 3,16) var også en etablert tradisjon, men Paulus er selvsagt spesiell som hevder at det er *Jesus* Skriften her har talt om. Trolig spiller eksegetiske tradisjoner en rolle også i 4,29 om Ismaels forfølgelse av Isak.

Paulus er som alle andre et barn av sin egen tid og kultur, og hans skriftbruk har mange formelle og materiale likheter med rabbinerne og samtidig jødedom. Likevel har han altså sine svært radikale særtrekk. For vår hovedsak finner man utsagn som går i ”forensisk” retning om rettferdiggjørelsen også før og samtidig med Paulus<sup>366</sup>, men hans lære om at Gud rettferdiggjør ikke bare den rettferdige<sup>367</sup>, men den *ugudelige* (Rom 4,5) og *hedningene* (Gal 3,8), leter man forgjeves etter utenfor NT.

## 5.5 Frelsheshistorie, kontinuitet og diskontinuitet med GT

Paulus leser GT som frelsheshistorie, i betydningen ”the personal redemptive activity of God within human history to effect his eternal saving intentions”<sup>368</sup>. Gud har handlet i historien for å vise sin herlighet og til sin ære, ved å gi virkelige personer virkelige frelsesgaver og løfter i de ord han talte til dem i Skriften, i skapelsen og den gamle pakt, han har samlet det hele i Kristus og det skal fullføres ved tidenes ende<sup>369</sup> - ”events preceding, including, and flowing forth from the life of Jesus Christ were the outworking of a divine redemptive plan”<sup>370</sup>. Dette ligger til grunn både for oppfylte profetier, typologiske tolkninger og pastoral applikasjon av Skriften på grunnlag av kirken som det nye, ”utvidede”, Israel. Men det frelsheshistoriske skjemaet er ikke svart-hvitt. D. A. Carson<sup>371</sup> viser på en grundig måte hvordan Paulus forståelse av det nyes kontinuitet og diskontinuitet med det gamle er svært mangefasettert.

---

<sup>366</sup> Se f.eks. Elgvin, *Mine lepper spiller*, s 17: ”Til Gud sier jeg: ’Det er du som er min rettferd’” og 19: ”Guds sannhet er klippen jeg står på, hans kraft støtter min høyre hånd, min rettferd kommer fra hans rettferds kilde, mitt hjertes lys fra hans underfulle hemmeligheter” (begge fra Qumran); Elgvin ”Nyere bidrag til Qumranforskningen” som henviser til 4QMMTEff14-17ii:2-8, sitert i Le Cornu/Shulam, s lxx og 318.

<sup>367</sup> Til dette jf. LXX-versjonen av Jes 53,11 som i motsetning til MT ikke taler om at den rettferdige tjeneren skal gjøre ”de mange” rettferdige, men at Herren skal ”rettferdiggjøre den rettferdige”. Se Hengel, ”The Effective History of Isaiah 53”, s 129.

<sup>368</sup> Yarbrough, ”Paul and Salvation History”, s 297.

<sup>369</sup> Se *ibid.*, s 322ff. Typiske uttrykk for dette er Rom 3,2; 9,4.

<sup>370</sup> *Ibid.*, s 342.

<sup>371</sup> I ”Mystery and Fullfilment”.

Han lister opp 6 forskjellige typer kontinuitet<sup>372</sup>; likevel med hver sine eiendommelige trekk av diskontinuitet, før han går inn på *μυστηριον*-begrepet, som på tross av at det inneholder ideen om åpenbaring av noe som var skjult og hemmelig, - diskontinuitet - likevel ofte sies å ha som sitt innhold det som var lovet i Skriften (jf. Rom 16,25), altså kontinuitet. Det budskap Paulus forkynner er det som var lovet av den samme Gud som handlet med sitt folk i den gamle pakt. Slik sett er kontinuiteten absolutt. Men i lys av det som nå har skjedd i Jesus Kristus, kommer denne kontinuiteten i en del tilfeller til uttrykk i diskontinuitet; hedningene inkluderes i gudsfolket, loven settes til side som frelsesvei og seremoniene oppfylles i Kristus, for å nevne noe.

## 5.6 Er Paulus kontekstbevisst eller kontekstbevisstløs?

Ofte har det vært hevdet at deler av Paulus' skriftbruk er vilkårlig: GT-tekster brukes som "prooftexts", løsrevet fra deres kontekst og opprinnelige mening. Og noen steder må man virkelig gå en del runder for å skjønne hvordan Paulus kan applisere eller utlegge en tekst slik han gjør (f.eks. 1 Kor 9,9<sup>373</sup>). Men til syvende og sist må man etter min mening fastholde det Ellis sier: "Paul's exegesis fits into a pattern which, when properly understood, forms a cogent and systematic whole"<sup>374</sup>. I min eksegesi har jeg også gjort dette gjeldende for Gal 3,16, en typisk omdiskutert tekst i denne sammenheng. Flere steder er det tydelig at større deler av bøker fra GT, ut over det som siteres eller alluderes til eksplisitt, spiller en stor rolle i Paulus' tankegang. Jeg har i min eksegesi hevdet at et slikt helhetsperspektiv på et større skriftavsnitt, som også innebærer en plassering av teksten i kanon<sup>375</sup>, ligger til grunn for tekstformen i Gen-sitatene i Gal 3,8 og 3,16, samt allegorien i 4,21-31. Dette gjelder også steder der det Hays kaller en *metalepsis* oppstår<sup>376</sup>. Typiske eksempler er bruken av Jes og Deut i Rom<sup>377</sup>. Jeg har også argumentert for at Jes 53 og omkringliggende tekster<sup>378</sup> har en

---

<sup>372</sup> Carson, "Mystery and Fullfilment", s 398ff. Kontinuitet i: (1) felles, (nesten) uforandrede trosartikler, (2) moralsk applisering av GT-narrativen, (3) felles forskrifter (lov/etikk), (4) verbale forutsigelser og oppfyllelse, (5) typologisk oppfyllelse, (6) frelseshistorisk lesning av GT.

<sup>373</sup> For den som er interessert i å gå rundene med ham, se Hays, *Echoes*, s 165f.

<sup>374</sup> *Paul' Use*, s 114. Senere samme side siterer han Dodd, som mener at Paulus' skriftbruk er "completely cogent, granted the presuppositions common to Paul and to those whom he addressed."

<sup>375</sup> Jf. Sandnes, *I tidens fylde*, s 71, som sier at Paulus leser GT "samlende og enhetlig", som den ene Guds tale. Jf. også s 72: "Apostelens helhetlige lesning av Det gamle testamente".

<sup>376</sup> Se 2.1.

<sup>377</sup> Påvist av Hays, *Echoes*, s 34-83 og Wagner, *Heralds*, særlig s 201ff.

<sup>378</sup> Særlig kap 40-66

slik funksjon i Gal 3-4. At Paulus' eksegesi i alle tilfeller holder mål overfor en moderne historisk-kritisk tilnærming er det få som vil mene, og det ville være ikke lite anakronistisk å hevde at så er tilfelle. Paulus må forstås ut fra sine egne forutsetninger, ikke våre. Alle må likevel innrømme at Paulus i mange henseender forstår GT etter den opprinnelige mening og viderefører dets innhold og tradisjoner på en forsvarlig måte.

## **6. KONKLUSJON**

### **6.1 Viktige funn fra eksegesen**

Når Paulus skal forsvare sin rettferdiggjørelseslære og hedningekristne praksis i Gal 3-4, anvender han Skriften mye (se kap 4). Mest sentralt står tekster fra Jesajaboken, som siteres en gang og alluderes til en rekke ganger, fra Abrahamshistorien i Genesis (11,27-25,18), fra historien om lovgivningen og paktsinngåelsen på Sinai fra Exodus (kap 19-34), og fra Deuteronomiums forbannelses/velsignelses-skjema (inkl. sitatet fra Lev 18,5). I tillegg kommer sitatet fra Hab 2,4 og henspillinger på en rekke andre tekster hos Profetene og noen i Skriftene. Diskusjonen dreier seg mye om Moselovens funksjon og forholdet mellom den og løftene til Abraham. Paulus argumenterer langs frelseshistoriske linjer for at løftene til Abraham står over loven, og at hedningene derfor kan bli rettferdiggjort av tro og inkluderes i Guds folk uten omskjærelse og lovoverholdelse. Åndens utgytelse over hedningene er et viktig bevis på dette. Mest interessant i min eksegesi er kanskje min tese om at Jes 53 trolig er en viktig og nokså eksplisitt klangbunn i hele Gal 3-4.

Skriften fungerer forskjellig: den brukes som bevis i argumentasjonen, og forstås som en autoritativ tekstsamling for å avdekke hva Gud mener i den aktuelle situasjon. Videre er den formende for språk/tankegang osv., og utgjør dermed den primære referanseramme for teksten. Paulus siterer delvis ganske fritt, oftest for at tekstene skal stå bedre til hverandre i konteksten. Det gjøres likevel ikke forandringer som forskyver tekstmeningen fullstendig; når det gjøres, er det på grunnlag av fortolkningen, ikke ved ordlydsjusteringen. Fenomenet synliggjør at Paulus leser Skriften med helhetsperspektiver som fører til at et sitat ofte er en henspilling på mye mer enn teksten som siteres eksplisitt.



## 6.2 Paulus' bruk og forståelse av Skriften

Paulus bruker Skriften mye (se kap 3). Foruten alle sitatene, allusjonene og ekkoene, spiller også Skriftens tankeverden, språkbruk og teologi en viktig rolle i hans tekster. Ved siden av og sammen med Kristushendelsen (særlig korset og oppstandelsen), kristofanien (møtet med den oppstandne ved Damaskus) og pneumatologien (erfaringen av Åndens virke i dem som kommer til tro på Kristus) er Skriften den viktigste kilde til hans teologi. Paulus bruker hovedsakelig LXX, men skriftbruken viser også tegn til kjennskap til den hebraiske teksten. Apostelens GT-kanon er trolig nesten identisk med vårt GT. Han leser med urkristne øyne, og hans fortid som fariseer har trolig satt noen hermeneutiske spor. Når han anvender Skriften, gjøres det oftest for å underbygge forkynnelsen av budskapet.

Hermeneutisk er det vanskelig å redusere Paulus' skriftbruk til ett prinsipp (se kap 5). Det nærmeste man kommer, er hva Gud har gjort i Kristus – det er den viktigste fortolkningsnøkkel og et slags sentrum i apostelens skriftbruk. GT-anvendelsen har, i likhet med brevene Skriften brukes i, oftest et pastoralt siktemål. Det vitner også Gals likhetstrekk med klassisk deliberativ retorikk om (se kap 4.1). Paulus forstår GT og Guds handlinger i Kristus som hendelser i en fremadskridende frelseshistorie. I hovedsak er det kontinuitet mellom GT og den nye pakt, men det finnes også diskontinuitet, særlig i forståelsen av loven. GT er først og fremst løfte, som oppfylles iom. Jesus/NT. Dette kommer også til uttrykk gjennom typologiske tolkninger, som sammen med noen tilfeller av allegorisk skriftfortolkning oftest anvendes deliberativt. Paulus' skriftbruk har mange formelle og noen materiale likheter med mye annen eksegesi i samtiden, men skiller seg radikalt ut ved at han mener at Jesus er Messias og at loven ved hans komme har mistet sin gamle funksjon, slik at også hedningene kan inkluderes i gudsfolket på lik linje med jøder.

### 6.3 Hva skal vi så si til dette? Kristen GT-lesning og dens normative konsekvenser

---

*“For Paul there is no “problem” of interpreting the OT in light of the gospel. It is the OT that now makes the gospel clear. Nevertheless, the meaning of the OT was not discernible until the fullness of time had come and God sent forth his son (Gal. 4 :4) (..) Paul sees in the coming of Jesus Christ not only the turning point of the ages but the turning point for understanding Scripture [her følger en henvisning til 2 Kor 3]<sup>379</sup>.”*

GT er en del av den kristne bibel. En kristen lesning av GT må derfor skje sammen med og i lys av NT. Med *kristen* mener jeg nå først og fremst en kirkelig bibellesning som inkluderer det personlige fromhetsliv og homiletikken, ikke nødvendigvis akademisk bibelvitenskap<sup>380</sup>. Som den viktigste forutsetning for en slik kristen GT-lesning har jeg at det først og fremst er NT som er definerer hva som er kristent, jf. Nikenums bekjennelse til ”én (..) apostolisk kirke”. Dette kommer til uttrykk i at Kristus og hans apostlers budskap i NT er kirkens primærautoritet. Jeg mener altså å si at NTs måte å lese GT på må være formende også for vår måte å lese GT på. For dersom man hevder å ha NT som primærautoritet, gir dette seg av det faktum at NT, særlig brevene, dypest sett *er* en lesning av GT i lys av Kristus<sup>381</sup>. Tas f.eks. GT bort fra Paulus’ teologi, står man igjen med nesten ingenting<sup>382</sup>. Det innebærer videre at vi må holde fast ved NTs forståelse av ”den profetiske kraft”<sup>383</sup> i GTs-tekster<sup>384</sup>, synet på Skriften som inspirert av Gud og følgelig Guds ord, påstanden om kontinuitet mellom Gud og hans verk og løfter i den gamle pakt og oppfyllelsen i den nye pakt, og at Jesus er den i GT lovede frelserkonge (senere [med god grunn] kalt Messias). Alt dette ligger etter min oppfatning innbakt i Nikenums bekjennelse: ”Den hellige ånd (..), *har talt gjennom profetene.*”

---

<sup>379</sup> Moody-Smith, ”Pauline”, s 281 og 282.

<sup>380</sup> Selv om jeg er blant dem som mener at disse størrelsene burde ligge mye nærmere hverandre enn de faktisk gjør i dagens kirke- og akademivirkelighet.

<sup>381</sup> Jf. Hays, *Echoes*, s 182.

<sup>382</sup> Se 3.1, med note 39.

<sup>383</sup> Jf. Skarsaune, *Da Skriften ble åpnet*, s 31.

<sup>384</sup> Jf. f.eks. Paulus’ utbredte bruk av προ-prefikset (se 4.2.3) og 1 Pet 1,10.

På denne bakgrunn vil jeg nevne to hovedsaker:

1. Kristen GT-lesning er å lese GT med Guds handlinger i Kristus som tolkningsnøkkel, og som vitnesbyrd om dette. Da leser man GT ikke først og fremst for GTs egen del, men som veileder til Kristus (Joh 5,39f)! Å lese GT uten å ”komme til Kristus så vi kan ha liv” er i dette perspektivet totalt feilslått.
2. Ved siden av å lede oss til Kristus, skal og kan Skriften tale til oss og veilede oss i kristenliv og menighetsliv (se særlig Rom 15,4; 1 Kor 10; 2 Tim 3,15ff)! I Skriften finnes det eksempler til både etterfølgelse og advarsel til nesten enhver livssituasjon. Her har vi mye å lære fra NTs og kirkefedrenes bruk av den typologiske skriftlesningen. Man kan særlig tenke på patriarkene, Israels historie med utgangen fra Egypt, ødemarksvandringen, kongetiden og eksilet, visdomslitteraturens livsveiledning og Salmenes rikdom av bønner og sinnsstemninger.

Til slutt, rett ut sagt: Hvis Paulus hadde kommet på besøk til våre akademiske institusjoner (og delvis også kirker, dessverre), ville han nok lurt på hvorfor i all verden vi hele tiden setter oss ned og leser GT med Moses' slør over øyne og ører, når Kristus er kommet og sløret tatt bort! (2 Kor 3)

## 7. LITTERATUR

### HJELPEMIDLER

#### Leksika og oppslagsbøker:

- Brown, F., Driver, S. R. og Briggs, C. A. (1906, repr. 2004): *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. (BDB) Peabody: Hendrickson Publishers.
- Danker, F. (1979/2000): *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. (Third Ed.) (BDAG) Chicago/London: University of Chicago Press.
- Morrish, G. (?): *A Concordance of the Septuagint*. Grand Rapids: Zondervan.
- VanGemeren, W. A. (ed.) (1997): *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis* (5 vols.). (NIDOTTE) Grand Rapids: Zondervan.

#### Bibelutgaver:

- Bibelen med NT05, inkl Apokryfene*, tilgjengelig på <http://www.bibelen.no>. (NT05 og NO78/85) Det norske bibelselskap.
- Bibelen, Den Hellige Skrift*, også Norsk Data-Bibel. (NB88) Norsk Bibel AS.
- E-Sword*, by Meyers, R. (2000-2004): Elektronisk bibelstudieverktøy, med søkbar utgave av Septuaginta og NT. Kan lastes ned gratis fra <http://www.e-sword.net>.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*. (1997) (MT) Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- The Greek New Testament*. (Fourth Rev. Ed., 1997) (GNT) Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Septuaginta*. (1979) (LXX) Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

### BIBELKOMMENTARER

#### Til Galaterbrevet:

- Betz, H. D. (1979): *Galatians* (Hermeneia). Philadelphia: Fortress Press
- Bruce, F. F. (1982): *Commentary on Galatians* (NIGTC). Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ. Co.
- Dunn, J. D. G. (1993): *The Epistle to the Galatians* (Black's New Testament Commentaries). London: A & C Black.
- Edwards, M. J. (1999): *Galatians, Ephesians, Phillipians* (Ancient Christian Commentary on Scripture). Chicago/London: Fitzroy Deaborn Publ.
- Gärtner, B. (1998): *Galaterbrevet* (KNT). Stockholm: EFS-Förlaget.
- Le Cornu, H. with Shulam, J. (2005): *A Commentary on the Jewish Roots of Galatians*. Jerusalem: Academon.
- Longenecker, R. (1990): *Galatians* (WBC). Nelson Reference & Electronic.
- Luther, M. (1981): *Store Galaterbrevskommentar I*. Oversat af Helge Haystrup. København: Credo Forlag.
- Luther, M. (1984): *Store Galaterbrevskommentar II*. Oversat af Helge Haystrup. København: Credo Forlag.
- Plumer, E. (2003): *Augustine's Commentary on Galatians. Introduction, Text, Translation, and Notes*. Oxford University Press.
- Witherington, B. (1998): *Grace in Galatia. A Commentary on Paul's Letter to the Galatians*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ. Co./ London/New York: T&T Clark International.

### Til andre bøker:

Moo, D. (1996): *The Epistle to the Romans* (NICNT). Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ. Co.

Wenham, G. (1987) *Genesis 1-15* (WBC). Nelson Reference & Electronic.

Wenham, G. (1987) *Genesis 16-50* (WBC). Nelson Reference & Electronic.

### KILDER

Alexander, T. D (2002): *From Paradise to the Promised Land: An Introduction to the Pentateuch*. Grand Rapids: Baker Academic.

Abasciano, B. J. (2005): *Pauls Use of the Old Testament in Romans 9.1-9. An Intertextual and Theological Exegesis*. London/New York: T&T Clark

Abegg, M. G. (2001): "4QMMT, Paul, and "Works of the Law"", s 203-216 i: P. W. Flint (ed): *The Bible at Qumran: Text, Shape and Interpretation*. Grand Rapids/Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publ. Co.

Anderson, R. D. Jr. (1998): *Ancient Rhetorical Theory and Paul*. (Revised Ed.) Leuven: Uitgeverij Peeters.

Barrett, C. K. (1976): "The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the Argument of Galatians", s 1-16 i: J. Friedrich, W. Pöhlmann og P. Stuhlmacher. (1976): *Rechtfertigung. Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag*. Tübingen: Mohr/Siebeck, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Betz, H. D. (1975): "The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians.", i: *New Testament Studies* 21 (1975): 352-79. Sitert fra Nanos, *Galatians Debate*, s 29-38.

Callan, T. (1980): "Pauline Midrash: The Exegetical Background of Gal 3,19b", i: *Journal of Biblical Literature*, Vol 99, No. 4, December 1980. Society for Biblical Literature.

Calvert-Koyzis, N. (2004): *Paul, Monotheism and the People of God*. JSNT, SS 273. London/New York: T&T Clark International.

Calvert, N. L. (1993): "Abraham and Idolatry: Paul's Comparison of Obidience to the Law with idolatry in Galatians 4,1-10", s 222-237 i: Evans, C. A og Sanders J. A. (ed.) (1993): *Paul and the Scriptures of Israel*. JSNT, SS 183. Sheffield Academic Press.

Carson, D. A., O'Brien, P. T. og Seifrid, M. A. (2001): *Justification and variegated nomism. Volume 1 - The Complexities of Second Temple Judaism*. Tübingen: Mohr Siebeck / Grand Rapids: Baker Academic

Carson, D. A., O'Brien, P. T., og Seifrid, M. A. (2004): *Justification and variegated nomism. Volume 2 - The Paradoxes of Paul*. Tübingen: Mohr Siebeck / Grand Rapids: Baker Academic

Carson, "Mystery and Fullfilment", i: Carson, O'Brien og Seifrid (2004): *Justification and variegated nomism*. Vol 2, s 393-436.

Cavallin, H. C. C. (1978): "The Righteous Shall Live by Faith. A Decisive Argument for the Traditional Interpretation", i *Studia Theologica*, 32, 1978, s 33-43. Oslo/Bergen/Tromsø: Studia Theologica.

Ciampa, R. E. (1998): *The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2*. WUNT 2/102. Tübingen: Mohr Siebeck.

Collins, J. C. (2003) "Galatians 3:16: What Kind of Exegete Was Paul?", i: *Tyndale Bulletin*, 54.2, 2003, s 75-86. Cambridge: Tyndale House.

Dahl, N. A. (1977): "Contradictions in Scripture", i Sæbø (red.) (1972): *Israel, Kirken og verden*. Oslo: Land og Kirke (Gyldendahl); "Promise and Fulfillment", i *Svensk teologisk kvartalskrift* 45 (1969), begge sitert fra: *Studies in Paul*, s 121-136 og s 159-177. Minneapolis: Augsburg Publishing House.

- Dodd, C. D. (1952): *According to the Scriptures. The Substructure of New Testament Theology*. London: Nisbet & Co.
- Elgvin, T. (1995): "En forbannet Messias", i: *Fast Grunn*, Nr 3, 1995, 48. årg. Oslo: Lunde Forlag.
- Elgvin, T. (1997): «Nyere bidrag til Qumranforskningen» i: *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 1/1997, 49-66 (finnes på [http://www.staffeldtsgate.no/pub/qumran/06\\_Nyere\\_bidrag.html](http://www.staffeldtsgate.no/pub/qumran/06_Nyere_bidrag.html))
- Elgvin, T. (2003): *Mine lepper spiller fløyte. Jødiske bønner før Jesus*. Oslo: Verbum Forlag.
- Ellis, E. E. (1957, repr. 1981): *Paul's Use of the Old Testament*. Grand Rapids: Baker Book House.
- Evans, C. A og Sanders J. A. (ed.) (1993): *Paul and the Scriptures of Israel*. JSNT, SS 183. Sheffield Academic Press.
- Fairweather, J. (1994): "Galatians and Classical Rhetoric: Part 1-3", i *Tyndale Bulletin*, 45.1, 1994, s 1-38 og 45.2, 1994, s 213-243. Cambridge: Tyndale House
- Hall, R. G. (1987) "The Rhetorical Outline for Galatians: A Reconsideration.", i: *Journal of Biblical Literature* 106, no 2 (1987): 277-88. Også i Nanos, *Galatians Debate*, s 29-38.
- Hays, R. B. (1989): *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. Yale University Press.
- Hays, R. B. (2002, org 1983): *The Faith of Jesus Christ. The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*. (Second Ed.). Grand Rapids/Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publ. Co. / Dearborn: Dove Booksellers.
- Hays, R. B. (2005): *The Conversion of the Imagination. Paul as Interpreter of Israel's Scripture*. Grand Rapids/Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publ. Co.
- Hengel, M. (with D. P. Bailey): "The Effective History of Isaiah 53 in the Pre-Christian Period." i: Janowski/Stuhlmacher (2004): *Suffering servant*.
- Hengel, M.: "The Stance of the Apostle Paul Toward the Law", i: Carson, O'Brien og Seifrid (2004): *Justification and variegated nomism. Vol 2*, s 75-104
- Garlington, D. (1997): "Role Reversal and Paul's Use of Scripture in Galatians 3.10-13", i: *Journal for the Study of the New Testament*, Issue 65, March 1997. Sheffield Academic Press.
- Goppelt, L. (1982): *Typos. The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ. Co.
- Grindheim, S. (2006): "Paulus og jødedommen: Et overblik over nyere forskning" i: *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, Nr 2, årg. 77, 2006, s 102-116. Oslo: Universitetsforlaget.
- Janowski, B. og Stuhlmacher, P. (ed) (2004): *The Suffering Servant. Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*. Grand Rapids/Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publ. Co. (Oversatt av Daniel P. Bailey; delvis revidert/utvidet utgave av *Der leidende Gottesknecht*, Mohr Siebeck 1996)
- Jobes, K. H. (1993): "Jerusalem Our Mother: Metalepsis and Intertextuality in Galatians 4:21-31" *Westminster Theological Journal*, 55, 2, Fall 1993, 299-320.
- Johnson, L. T. (1999): *The Writings of the New Testament. An Interpretation*. (Revised Ed.) Minneapolis: Augsburg Fortress.
- Kim, J. H. (2004): *The Significance of Clothing Imagery in the Pauline Corpus*. JSNT, SS 268. London/New York: T&T Clark International.
- Kim, S. (2002): *Paul and the New Perspective. Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel*. Grand Rapids/Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publ. Co
- Koch, D.-A. (1986): *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums*. Tübingen: Mohr/Siebeck

- Laato, T.: "Paul's Anthropological Considerations", i: Carson, O'Brien og Seifrid (2004): *Justification and variegated nomism. Vol 2*, s 343-359.
- Litwak, K. D. (1998): "Echoes of Scripture? A Critical Survey of Recent Works on Paul's Use of the Old Testament" i: CR:BS (1998) 260-288.
- Longenecker, R. N. (1975): *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ. Co.
- Nanos, M. (red) (2002): *The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*. Peabody: Hendrickson Publishers.
- Moody-Smith, D. (1988): "The Pauline Literature" i: Carson, D. A & Williamson, H. G. M. (eds.) (1988): *It is Written: Scripture Citing Scripture. Essays in Honour of Barnabas Lindars*. Cambridge University Press.
- Moyise, S. (2001): *The Old Testament in the New. An Introduction*. New York/London: Continuum.
- O'Brien, P. T.: "Was Paul Converted", i: Carson, O'Brien og Seifrid (2004): *Justification and variegated nomism. Vol 2*, s 361-392
- Rasmussen, T. og Thomassen, E. (red.) (1999): *Kildesamling til kristendoms-kunnskap med religions- og livs-synsorientering. Bind 2: Jødedommen – hinduismen – buddhismen – humanismen*. Nasjonalt Læremiddelsenter. Tilgjengelig på [http://www.krlnett.no/innhold/kildesamling/Bind\\_2\\_1.pdf](http://www.krlnett.no/innhold/kildesamling/Bind_2_1.pdf).
- Riesener, R. (1998): *Paul's Early Period. Chronology, Mission Strategy, Theology*. Grand Rapids/Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publ. Co
- Rosner, B. (1999): *Paul, Scripture, & Ethics. A study of 1 Corinthians 5-7*. Biblical Studies Library. Grand Rapids: Baker Books. Opprinnelig utgitt Leiden: Brill, 1994.
- Sandnes, K. O. (1996): *I tidens fylde. En innføring i Paulus' teologi*. (særlig s 64-77) Oslo: Luther Forlag
- Santala, R. (1974): *Kristus i Det gamle testamente i lys av rabbinisk litteratur*. Sjalombøkene. Oslo: Luther Forlag.
- Scott, J. M. (1993): "'For as Many as are of Works of the Law are under a Curse' (Galatians 3.10)" i: Evans/Sanders: *Paul and the Scriptures of Israel*.
- Seifrid, M. (2004): "Righteousness Language in the Hebrew Scriptures and Early Judaism", i: Carson, O'Brien og Seifrid (2004): *Justification and variegated nomism. Vol 1*, s 415-442.
- Seifrid, M. (2004): "Paul's Use of Righteousness Language Against Its Hellenistic Background", i: Carson, O'Brien og Seifrid (2004): *Justification and variegated nomism. Vol 2*, s 39-74.
- Seifrid, M. (2004): "Unrighteous by Faith: Apostolic Proclamation in Romans 1:18-3:20", i: Carson, O'Brien og Seifrid (2004): *Justification and variegated nomism. Vol 2*, s 105-145.
- Silva, M.: "Faith Versus Works of Law in Galatians", i: Carson, O'Brien og Seifrid (2004): *Justification and variegated nomism. Vol 2*, s 217-248
- Silva, M. (2001): *Interpreting Galatians: Explorations in Exegetical Method*. 2.ed. Grand Rapids: Baker Academic
- Sjaastad, E (2002): „Ekko av Jes 53“ i: *Budskap 2002 – Årsskrift for Fjellhaug Misjonshøgskole*. Oslo: Studiebibliotek for Bibel og Misjon, Fjellhaug Misjonshøgskole (FMH)
- Skarsaune, O. (1987): *Da Skriften ble åpnet. Den første kristne tolkning av Det gamle testamente*. Oslo: Nye Luther Forlag.

- Skarsaune, O. (1998): *Kristendommens jødiske rødder II*. København: Credo Forlag.
- Smit, J. (1989) "The Letter of Paul to the Galatians: A Deliberative Speech", i: *New Testament Studies*, Vol 35, Jan 1989, nr 1, s 1-26. Cambridge/New York: Cambridge University Press. Også trykket i Nanos, *Galatians Debate*, s 39-59.
- Stanley, C. D. (2004): *Arguing with Scripture. The Rhetoric of Quotations in the Letters of Paul*. London/New York: T&T Clark International.
- Tolmie, F. D. (2004): *Persuading the Galatians*. WUNT 190. Tübingen: Mohr/Siebeck.
- Waalder, E. (2004): *'One God and One Lord' Paul's Christological re-reading of Shema in 1Cor 8:1-6*. Dissertation presented to the Norwegian School of Theology – Oslo.
- Wagner, J. Ross (2002): *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul 'in concert' in the Letter to the Romans*. Leiden: Brill.
- Wagner, J. Ross (2005): "Isaiah in the Romans and Galatians", i: Moyise, S. & Menken, M. J. J. (ed) (2005): *Isaiah in the New Testament*. London/New York: T&T Clark International.
- Wakefield, A. H. (2003): *Where to Live. The Hermeneutical Significance of Paul's Citations from Scripture in Galatians 3:1-14*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Westerholm, S (2004): *Understandig Paul. The Early Christian Worldview of the Letter to the Romans*. (Second Ed.) Grand Rapids: Baker Publishing Group.
- Westerholm, S. (2004): "The 'New Perspective' at Twenty-Five", i: Carson, O'Brien og Seifrid (2004): *Justification and variegated nomism. Vol 2*, s 1-38.
- Williams, S. K. (1988): "Promise in Galatians: A Reading of Paul's Reading of Scripture", i: *Journal of Biblical Literature*, Vol 107, No. 4, December 1988. Society for Biblical Literature.
- Willits, J. (2003): "Context Matters. Paul's Use of Leviticus 18:5 in Galatians 3:12", i: *Tyndale Bulletin*, 54.2, 2003, s 105-122. Cambridge: Tyndale House.
- Wisdom, J. R. (2001): *Blessing for the Nations and the Curse of the Law. Paul's Citation of Genesis and Deuteronomy in Gal 3.8-10*. WUNT 133. Tübingen: Mohr/Siebeck.
- Yarbrough, R. W.: "Paul and Salvation History", i: Carson, O'Brien og Seifrid (2004): *Justification and variegated nomism. Vol 2*, s 297-342.