

LUNDS UNIVERSITET

Centrum för teologi och religionsvetenskap, CTR

Nya testamentets exegetik

Examensuppsats 10p

Handledare och examinator: Walter Übelacker

Framlägges 2006-03-15

# dikaioσuvnh qeou`

Om Guds rättfärdighet i Rom 3:21-26

Johan Danz, 801217-3335

Smålands nation

## Abstract

The aim of this study has been to try to understand the meaning of *dikaiosunh qeou`* in Rom 3:21-26, and how man receives this righteousness. The study has two main parts. The first part is a study of Greek terms and words, where the following terms are examined: First the *iJlavskomai* word group, and especially the word *iJlasthvrion*. Secondly the words *divkaio"* and *dikaiosunh*. Thirdly the word *novmo"* and fourthly the words *pisteuvw* and *pivsti"*. The final term examined is *ajpoluvtrwsi"*.

The second part of the study is an analysis of Rom 3:21-26. This analysis contains two levels, one structural and one theological.

Studying the terms mentioned above is essential to understand Rom 3:21-26, because of the central position of these terms in Paul's thought. Rom 3:21-26 is the climax of the first part of Romans. Paul has presented in Rom 1:16-17 that he preaches the Gospel of Righteousness from God to everyone who believes in Christ, and that no distinction can be made between the Jew and the Greek in this matter. He also, in the preceding chapters has concluded that all of mankind stands before God with sin, and that the holy Wrath of God therefore is awoken and directed towards man, Jew and Gentile alike.

In Rom 3:21-26 Paul shows what the Righteousness of God is all about. God has presented a Righteousness, which is not dependent on the Law, although the Law gives witness to it. God's righteousness does not deny the dignity of the Law. God's righteousness has a forensic dimension, but it also contains the love and trustworthiness of God. He loves mankind and wants to save them. The solution is that God demonstrates his Righteousness in the history of man. The demonstration of God's Righteousness is Jesus Christ. This demonstration is done on the Cross. Jesus takes the righteous demand of the Law and the holy Wrath of God on himself. Jesus pays the ransom for man, and takes on the Wrath of God. In this way both the sin of man and the Wrath of God are put away.

This sacrifice of Jesus makes man righteous before God, when man believes in him. This righteousness is only available through faith; no other means is put forth. The Grace of God is thus the source of the gift of Righteousness.

Christ is in this way the paid ransom, *ajpoluvtrwsi"* and the means of atonement, *iJlasthvrion*, and as such he removes man's guilt, produced by sin, and Gods Wrath, provoked by sin. This gift comes to man through faith.

## Innehåll

1	Inledning	3
1.1	Frågeställning och avgränsning	3
1.2	Metod	4
1.3	Disposition	4
1.4	Material	4
2	Bakgrund och begreppsförklaring	6
2.1	divkaio" och dikaiosuvnh	6
2.1.1	divkaio" och dikaiosuvnh i klassisk grekiska	6
2.1.2	divkaio" och dikaiosuvnh i Septuaginta	7
2.1.3	divkaio" och dikaiosuvnh i Nya testamentet	9
2.2	iJlavskomai gruppen	11
2.2.1	iJlavskomai gruppen i klassisk grekiska	12
2.2.2	iJlavskomai gruppen i Septuaginta	13
2.2.3	iJlavskomai gruppen i Nya testamentet	14
2.2.4	iJlasthvrion	14
2.3	novmo"	15
2.3.1	novmo" i klassisk grekiska	16
2.3.2	novmo" i Septuaginta	16
2.3.3	novmo" i Nya testamentet	17
2.3.4	Lagen och synden	18
2.4	pisteuvw och pivsti"	19
2.4.1	pisteuvw och pivsti" i klassisk grekiska	19
2.4.2	pisteuvw och pivsti" i Septuaginta	20
2.4.3	pisteuvw och pivsti" i Nya testamentet	21
2.5	ajpoluvtrwsi"	21
2.5.1	ajpoluvtrwsi" i klassisk grekiska	22
2.5.2	ajpoluvtrwsi" i Septuaginta	22
2.5.3	ajpoluvtrwsi" i Nya testamentet	22
2.6	Sammanfattning	23
3	Analys av Rom 3:21-26	25

3.1 Paulus brev till Romarna	25
3.1.1 Brevets struktur	26
3.1.2 Rom 1-4	27
3.1.2.1 Brevets inledning – Rom 1:1-15	27
3.1.2.2 Brevets tema – Rom 1:16-17	27
3.1.2.3 Guds vrede över mänskligheten – Rom 1:18-3:20	28
3.1.2.4 Guds nåd i evangeliet – Rom 3:27-4:25	31
3.2 Rom 3:21-26	31
3.2.1 Strukturanalys	32
3.2.2 Teologisk analys	43
3.2.2.1 Lagen	43
3.2.2.2 Guds rättfärdighet	44
3.2.2.3 Jesu korsdöd	45
3.2.2.4 Människans mottagande av Guds rättfärdighet	47
4 Sammanfattning: Rom 3:21-26 och δικαιοσυνη γεου`	48
5 Litteratur och källhänvisningar	51
Appendix I - Den grekiska texten	53
Appendix II - Översättning av Rom 3:21-26	53

## 1 Inledning

Genom kyrkans historia har Romarbrevet spelat en central roll. Människor har både älskat och hatat det budskap som här framställts. Augustinus, Luther, Wesley, Rosenius och många andra har i detta brev upplevt sig finna tröst, frid med Gud och frälsning. Brevet tar upp ett antal olika teman, men kanske främst av allt rättfärdiggörelsen av människan. Det förundrande med detta är att rättfärdigheten framställs som något som kommer från Gud.

”Denna nya rättfärdighet är icke en rättfärdighet som kommer från oss, utan den kan endast betecknas med ordet ”rättfärdighet från Gud”.<sup>1</sup>

En Guds rättfärdighet ges alltså till människan som en fri gåva från Gud. Det var detta som var Martin Luthers ”reformatoriska upptäckt”,<sup>2</sup> vilket även fick honom att påstå att den klaraste formuleringen av evangelium finns i Romarbrevet.<sup>3</sup>

Brevet har alltså haft en mycket stor påverkan genom historiens gång, och termen ”Guds rättfärdighet” likaså.

Det var genom läsandet av två av de titlar som nämns under Material nedan som jag kom in på det här ämnet. Läsandet av Nordlanders ”Korsets mysterium” och Stotts ”The Cross av Christ” gjorde att jag ville tränga djupare in i vad denna rättfärdighet är och vad den betyder för den enskilde kristne enligt Paulus sätt att se det.

### 1.1 Frågeställning och avgränsning

Detta leder fram till uppsatsens frågeställning. Vad betyder ”Guds rättfärdighet” hos Paulus. Hela Corpus Paulinum blir dock för stort att utreda, därför avgränsas uppgiften till vad Guds rättfärdighet betyder i Rom 3:21-26. I denna fråga ämnas även hur detta tillägnas den enskilda människan att utredas. Det finns en del paralleller som jag hade kunnat utveckla, men som jag valt bort. Det finns både Jesusord och paralleller inom Corpus Paulinum som jag endast nämnt i arbetet, men inte haft möjlighet att gå vidare med.

Sammanfattningsvis:

- Vad betyder ”Guds rättfärdighet” i Rom 3:21-26?
- Hur tillägnas denna rättfärdighet till den enskilda människan enligt Paulus?

---

<sup>1</sup> Nygren, *Romarbrevet*, (TNT), s. 21.

<sup>2</sup> Giertz, *Romarbrevet på modern svenska med korta förklaringar för lekmän*, s. 11.

<sup>3</sup> Nygren, *Romarbrevet*, s. 9.

## 1.2 Metod

Jag avser att arbeta exegetiskt med Rom 3:21-26. Arbetet kommer att ske i två huvuddelar. Den ena är en begreppsstudie av centrala begrepp i sammanhanget, den andra en genomgång strukturellt och teologiskt av 3:21-26.

För att kunna förstå 3:21-26 kommer jag även att redogöra för kontexten kring den aktuella texten.

Den grundläggande metoden är historisk-kritisk, exegetisk metod.

Vad gäller användandet av fotnoter så avses en fotnot gälla hela det stycke den står i. Finns det i ett stycke mer än en fotnot så avses fotnoten gälla den mening som den avslutar. Jag har även använt fotnoter för att avlasta texten. Kommentarer som inte varit nödvändiga för resonemanget, men ändå intressanta eller relevanta på något sätt har därför ibland tillfogats i fotnoterna. Om ett stycke avslutas med citat och stycket saknar fotnot så avser fotnoten som avslutar citatet även gälla för tidigare stycke.

## 1.3 Disposition

Den här uppsatsen består av två huvuddelar. Den första är en genomgång av fyra centrala begrepp i Rom 3:21-26. Den andra delen är en genomgång av Rom 3:21-26.

De fyra begreppen är "δικαιοσύνη" och "πίστευω", "ἐπινομία" och slutligen "ἐπινομήματα". Dessa analyseras utifrån tre olika kontexter. Hur har gruppen eller ordet i fråga använts i klassisk grekiska, i Septuaginta och i Nya testamentet?

Det följande kapitlet inleds med en redogörelse av kontexten. Alla kapitel under 3.1 avser att förklara situation och sammanhang för Rom 3:21-26. Strukturanalysen följer sedan och likaså den teologiska analysen.

Strukturanalysen är en genomgång vers för vers av den aktuella texten. Syftet här är att förklara den grammatiska strukturen, och sammanhanget i vilket ovan nämnda begrepp förekommer. Detta leder sedan in i den teologiska analysen, där jag försöker att systematisera Paulus tankegång.

I stycke 4 Sammanfattning: Rom 3:21-26 och δικαιοσύνη θεοῦ, presenterar jag min förståelse av Rom 3:21-26, både vad δικαιοσύνη θεοῦ betyder och hur människan blir rättfärdig inför Gud.

## 1.4 Material

Jag har använt mig av två huvudkategorier av böcker som hjälpmedel vid sidan av *Novum Testamentum Graece*, och svenska Bibelöversättningar. Den första kategorin kan benämnas språkligt inriktade teologiska verk. C. G. Kruse, *Paul, the Law and Justification* och M. A. Seifrid, *Christ, our Righteousness - Paul's theology of Justification*, New Studies in Biblical Theology 9, har jag haft som stödlitteratur genom hela arbetet, men även J. R. W. Stott's *The Cross of Christ* och A. Nordlanders, *Korsets mysterium*. En mycket noggrann studie av olika begrepp och även analys av dessa återfinns i Morris, L., *The Apostolic Preaching of the Cross*.

Jag har också använt mig av ett antal kommentarer till Romarbrevet, samt någon annan kommentar till andra nytestamentliga skrifter. J. D. G. Dunn's, kommentar på första halvan av Romarbrevet *Romans 1-8*, (Word Biblical Commentary), har varit till stor hjälp, men även andra har förtjänstfulla analyser. J. Murray, *The Epistle to the Romans*, (The New International Commentary on the New Testament) och C. K. Barrets kommentar *The Epistle to the Romans*, (Black's New Testament Commentaries). Även C. H. Dodd *The Epistle to the Romans*, (The Moffat New Testament Commentaries) bör nämnas.

## 2 Bakgrund och begreppsförklaring

För att kunna göra Rom 3:21-26 rättvisa kommer ett viss bakgrundstudium att vara nödvändig. Gamla testamentet innehåller undervisning om offer, lagen, och om rättfärdighetsbegreppet. Paulus samtid hade även de uppfattningar om många av dessa begrepp, både inom samtida judendom och inom hellenismen, samt inom övriga Nya testamentet. Därför kommer dessa att gås igenom och användas som referensram, för att på bästa möjliga sätt förstå Paulus resonemang kring Guds rättfärdighet och hur den tillämpas på den enskilda människan. Jag har gjort ett urval av begrepp som jag funnit centrala, men även andra begrepp i Rom 3:21-26 är av stor vikt. Dock är jag tvungen att begränsa mig. Några andra ord som jag också kunde valt är: *pefanevrwtai*, *marturoumevnh*, *uJsterou'ntai*, *th'" dovxh" tou' qeou`*, *dwrea;n*, *proevqeto*, med flera. Utrymmet och tiden gör dock att de begrepp som presenteras nedan är de ända som får utrymme här.

### 2.1 *divkaio"* och *dikaiosuvnh*

Då denna uppsats handlar om Guds rättfärdighet i Rom 3:21-26 så skall här begreppen *divkaio"* och *dikaiosuvnh* studeras närmare. Förståelsen av dessa ord är central för att kunna förstå Guds rättfärdighet i Rom 3:21-26.

#### 2.1.1 *divkaio"* och *dikaiosuvnh* i klassisk grekiska

*divkaio"* i klassisk grekiska kan bära en rad olika betydelser. Dock kan konstateras att fokus ligger kring lag och rätt, samt kring ett moraliskt leverne. *divkaio"* kommer av stammen *divkh*. Användningen i klassisk grekiska hade ofta betydelsen av en tradition eller sedvänja. Applicerat på en person fick *divkaio"* alltså betydelsen: en person som fogar sig i traditionen, eller som är civiliserad och anpassar sig till samhällets normer. Dock var det inte ovanligt att ordet även hade betydelsen av att fullgöra plikter, inte bara inför människor och samhället, utan också inför gudarna. *divkaio"* var även en vanlig term i juridiken. En rättfärdig man var en man som lydde och var uppmärksam på lagens innehåll.



”This is true not merely in relation to judicial processes, but also to the δίκη which rules over the whole state, and therefore to civil duties...”<sup>4</sup>

Men *divkaio* " är även ett viktigt begrepp inom etik. *divkaio* " var en av kardinaldygderna, och därför grundläggande i det etiska tänkandet och handlandet.<sup>5</sup>

*divkaio* " kunde även förekomma i en för Nya testamentet ovanlig form, nämligen med bestämd artikel och i neutrum. *to divkaion* eller *ta divkata* bar betydelsen:

”what is lawfull or right.”<sup>6</sup>

*dikaiousvnh* är i klassisk grekiska en påbyggnad av *divkaio* ". Ordet har en tydligare koppling till grekisk lag och dess utveckling. Det finns också en politisk dimension i förståelsen av *dikaiousvnh*. Platon poängterar att den som handlar i enlighet med lagen och uppfyller den handlar rättfärdigt. *dikaiousvnh* är ett mycket centralt begrepp för Platon:

”His utopia is grounded on this concept of *dikaiousvnh*.”<sup>7</sup>

Aristoteles verkar dock betona den juridiska sidan mer än dygden rättfärdighet. Dessa utesluter givetvis inte varandra. *dikaiousvnh* beskrivs av Aristoteles bland annat som domarens rättighet att utdöma vad som tillkommer var och en.<sup>8</sup>

Filon framställer *dikaiousvnh* som något själen framställer när den är i harmoni. *dikaiousvnh* har dessutom en helande effekt på själen. Genom denna rättfärdighet skapas också fred eller frid och glädje i själen.<sup>9</sup>

### 2.1.2 *divkaio* " och *dikaiousvnh* i Septuaginta

I Septuaginta förekommer begreppet rättfärdighet i stor utsträckning, dock inte alltid i samma betydelse som i den klassiska grekiskan. Innan något annat kan åstadkommas behöver något nämnas om den hebreiska grunden. Det är viktigt att från början poängtera en markant skillnad mellan *dikaiousvnh* i klassisk grekiska som har en större betoning på etik och själsegenskaper hos människan och det hebreiska begreppet rättfärdighet.

”The Hebrew concept is not grasped by making a facile equation with the Greek *dikaiousvnh* or the English ‘righteousness’; it is not an ethical term, but a religious.”<sup>10</sup>

---

<sup>4</sup> Schrenk, *divkaio* ", (TDNT)s. 182.

<sup>5</sup> Schrenk, *divkaio* ", s. 182.

<sup>6</sup> Schrenk, *divkaio* ", s. 184.

<sup>7</sup> Schrenk, *dikaiousvnh*, (TDNT) s. 192.

<sup>8</sup> Schrenk, *dikaiousvnh*, s. 193.

<sup>9</sup> Schrenk, *dikaiousvnh*, s. 194.

<sup>10</sup> Morris, *Apostolic*, s. 261.

Morris menar här att det vore fel att tolka hebreiskans rättfärdighet på samma sätt som Platon förstår *dikaiosuvnh*, nämligen som en själslig kvalitet. Istället betecknar Septuagintas *dikaiosuvnh* något religiöst.<sup>11</sup>

Det ord som i Septuaginta översätts som *dikaiosuvnh* är ofta i hebreiskan olika ord från roten *tsdq*.

”The basic significance of the Hebrew root *tsdq*, from which the righteousness and justification words take their origin, has been the cause of much discussion, the derivations receiving most support being those which see the essential idea in the notions of hardness and straightness.”<sup>12</sup>

𐤔𐤑𐤃 (tsdk) är alltså roten och förekommer exempelvis i ”tsedeq”. ”Tsedeq” bär betydelsen av Guds norm för den här världen. Ordet och andra med det besläktade ord har alltså att göra med Guds dömande av världen och vilka kriterier Gud utgår ifrån när han dömer.<sup>13</sup>

”The fundamental belief in God links it firmly to the judgement of God.”<sup>14</sup>

Johnson påpekar att detta inte är den enda innebörden av Guds rättfärdighet. Herrens rättfärdighet, Herrens ”sedaqa”, är istället en positiv frälsande aktivitet, som är riktad från Herren till människan.<sup>15</sup> Han skriver:

”När människan på detta sätt blir förmål för *sedaqa* från Herren, innebär det alltså att hon får mottaga Herrens *sedaqa*. Guds frälsande ingripande blir därför på samma gång dens *sedaqa* som får ta emot den: ”Herren har låtit våra *sedaqot* framträda; kom, låt oss förtälja i Sion Herrens, vår Guds verk”, Jer 51:10.”<sup>16</sup>

Överfört på den enskilde individen blir betydelsen att en som är *divkaiο*”, rättfärdig, är en person som fullföljer sina plikter inför Gud. Detta betyder dock inte att samhällsuppöret avskrivs från begreppet, snarare motsatsen, då samhället var en teokrati.<sup>17</sup>

Det har förekommit försök att tona ned den starka betoningen av den juridiska framställning som orden *divkaiο*” och *dikaiosuvnh* bär med sig. Dock är det svårt att komma ifrån den forensiska karaktär som dessa ord innehar i Septuaginta.

”Diestel and Ritschl unduly suppress the legal element in their reaction against patristic and older Protestant dogmatics, but the concept of judicial righteousness, of God’s rule as King and Judge (with retribution, reward and punishment), cannot be divorced from it.”<sup>18</sup>

---

<sup>11</sup> Morris, *Apostolic*, s. 261.

<sup>12</sup> Morris, *Apostolic*, s. 259.

<sup>13</sup> Morris, *Apostolic*, s. 259.

<sup>14</sup> Schrenk, *divkaiο*”, s. 185.

<sup>15</sup> Johnson, *Rättfärdigheten i Bibeln*, s. 75.

<sup>16</sup> Johnson, *Rättfärdigheten*, s. 75

<sup>17</sup> Schrenk, *divkaiο*”, s. 185.

<sup>18</sup> Schrenk, *dikaiosuvnh*, s. 195.

När rättfärdighetsbegreppet hänvisas till Gud handlar det alltså ofta om hans dömande och regerande. Dock rymmer *dikaiosuvnh* mer än så när det är Gud som påtalas som rättfärdig. Guds rättfärdighet beskrivs i Septuaginta ofta som Guds upprättande och frälsande handlingar mot sitt folk. Detta kan både hänvisas till rent frälsande gärningar, som exempelvis att Gud räddar folket från ett annat folk, men det kan också syfta på hans trofasthet mot hans förbund med folket.<sup>19</sup>

*dikaiosuvnh* i Septuaginta måste alltså som ovan nämnts sägas ha en annan betydelse än den klassiska grekiska förståelsen av begreppet, även om det finns en stor variation inom denna. Det är just den frälsande gärningen från Gud som är det unika i Septuaginta.<sup>20</sup>

Det finns även en koppling mellan begreppen ”tsdk” och ordet för nåd ”chæsæd”, dock bör sägas att ”chæsæd” går utöver ”tsdk”.

”Gerleman beskriver (1978) *chæsæd* som det generösa överskridandet av det motparten kunde vänta sig eller göra anspråk på eller som överskridande i allmänhet av ett mått eller en gräns (under det att *sedaqa* stannar vid gränsen).”<sup>21</sup>

Avslutningsvis är det viktigt att nämna att Guds rättfärdighet är något mer än de handlingar han gör. När Gud handlar visar han hurdan han är. Rättfärdigheten är alltså en beskrivning av hurdan Gud är i sig själv. Detta tar sig sedan uttryck i hans handlande, både gentemot hans folk och gentemot andra folk.<sup>22</sup>

Innehållet av rättfärdighetsbegreppet är rikt på betydelse och nyanser. Johnson skriver:

”Det är tydligt att Abrahams trosreaktion på Herrens handlande och det löfte han får mottaga av Herren betraktas som *sedaqa*. Men samtidigt är *sedaqa* också innehållet i den tanke, som utgår från Herren.”<sup>23</sup>

Både vad Herren gör och vad Herren är, eller vad som finns i och hos Herren, kan alltså bära titeln rättfärdighet.

### 2.1.3 *divkaiο* och *dikaiosuvnh* i Nya testamentet

Nya testamentet står i beroende till Gamla testamentet. Därför är arvet starkare från hebreisk tanke än från klassisk grekisk. Detta gäller även i fråga om begreppen *divkaiο* och *dikaiosuvnh*. Nya testamentets författare hade med sig den hebreiska tankevärlden, även om de också konfronterades med den omgivande hellenistiska kulturen, som bar med sig den klassiska grekiska tankegången.

Morris sammanfattar detta på följande sätt:

---

<sup>19</sup> Schrenk, *dikaiosuvnh*, s. 195.

<sup>20</sup> Onesti, Brauch, *Rigtheousness II: Paul*, (IVPDNT) s. 961.

<sup>21</sup> Johnson, *Rättfärdigheten*, s. 64

<sup>22</sup> Morris, *Apostolic*, s. 263.

<sup>23</sup> Johnson, *Rättfärdigheten*, s. 75.

”It is from minds accustomed to this way of regarding righteousness that the New Testament terminology is derived. Basically the righteous man is the one who is accepted before God, the one who conforms to His way.”<sup>24</sup>

Förståelsen av *δικαιο* i Nya testamentet är alltså bestämd av Septuagintas användning och förståelse av ordet. Gud beskrivs som den som handlar rättfärdigt, framför allt genom Jesus Kristus. Han bevisar sig rättfärdig i både dom och frälsning genom Jesus Kristus, och hans försoningsverk. Ett exempel på detta är 1 Joh 1:9.<sup>25</sup> Stott menar att den gudomliga rättfärdigheten här bara kan förstås som att det är Kristi död på korset som ger oss en rätt ställning inför Gud. Hans offerdöd är här Guds rättvisa som gör upp med synden på människornas vägnar.<sup>26</sup>

Inom judendomen betonade rabbinerna att människan själv kunde stå som rättfärdig inför Gud. Hon kunde prestera meriter som gav henne mandat att kallas rättfärdig. Profeter och heliga män var rättfärdiga, och en rättfärdigs böner berörde Gud, så att han inte längre straffade utan visade nåd.<sup>27</sup> Denna uppfattning finns det inget utrymme för i Nya testamentet. Rättfärdigheten uppnås eller vinnas inte genom förtjänstfulla gärningar. Morris skriver:

”Whereas, for the ordinary first-century Jew, the righteous man was one who had performed many meritorious deeds, for the Christian he was one with faith in Jesus Christ.”<sup>28</sup>

När Paulus skall tala om den frälsande rättfärdigheten, så talar han inte om bara *δικαιοσυνη* eller *δικαιοσυνη εικ νομου*, utan om *δικαιοσυνη θεου*. Det betyder att Gud är rättfärdig i sig själv, men det betyder också att han är den frälsande Guden. Det är hans handlande som frälsar, snarare än människans laglydnad, eller fromhetssträvanden.<sup>29</sup>

Sanders menar dock att betoningen snarare ligger på Guds rättfärdighet som ett uttryck för trofasthet, än som en dömande och friande, forensisk, förklaring av frälsningen. Gud är trofast mot vad han har lovat i det gamla förbundet, vilket nu gestaltas i det nya.<sup>30</sup>

Hos Ladd kan man se detta i bakgrunden till begreppet *δικαιοσυνη*:

”Basically, ”righteousness” is a concept of *relationship*. He is righteous who has fulfilled the demands laid upon him by the relationship in which he stands. It is not a word designating personal ethical character, but faithfulness to a relationship.”<sup>31</sup>

---

<sup>24</sup> Morris, *Apostolic*, s. 269. Detta gör att de termer som används i Nya testamentet i fråga om rättfärdighet i första hand måste kopplas tillbaka till Septuaginta, snarare än till grekisk tanke. Nya testamentets författare måste ha varit medvetna om hur det de skrev skulle förstås av en grek som inte delade den hebreiska förståelsen, men detta är inte ett tillräckligt argument för att säga att det var den klassiskt grekiska förståelsen som var normerande i de första kristna församlingarna. Dock måste ett visst mått av förvirring ha förekommit i de första kristna församlingarna eftersom två ganska olika synsätt möttes ”under samma tak”.

<sup>25</sup> Schrenk, *δικαιο*, s. 188.

<sup>26</sup> Stott, *Letters*, s. 83.

<sup>27</sup> Schrenk, *δικαιο*, s. 186.

<sup>28</sup> Morris, *Apostolic*, s. 271.

<sup>29</sup> Schrenk, *δικαιοσυνη*, ss. 203-204.

Ladd visar alltså också på relationsaspekten av rättfärdighetsbegreppet. Men hos Ladd innebär detta ingen motsats till att rättfärdighetsbegreppet även har forensisk betydelse. Även om just ordet forensisk väljs bort så går det inte att skilja betydelsen av rättfärdiggörelse från innebörden av ordet. Resultatet blir, enligt Ladd, ändå att den orättfärdige står i relation till Gud, men som syndare, medan den rättfärdige genom Kristus står i en ny relation till Gud.<sup>32</sup>

## 2.2 iJlavskomai gruppen

I Rom 3:25 skriver Paulus: ”Gud har låtit hans blod bli ett försoningsoffer för dem som tror.” På grekiska står det: οὐκ ἔστιν προεῖρητο οὐ θεοῦ ἰλασθῆναι διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι. Ordet ἰλασθῆναι är det som Bibel 2000 har översatt som ”försoningsoffer”, och det är detta ord som vi skall inleda med att studera lite närmare. Giertz översätter ἰλασθῆναι med ”medel för försoning”, medan Folkbibeln använder ”nådstol”. Betydelsen av ἰλασθῆναι och hela den så kallad iJlavskomai gruppen, har varit omdiskuterad.<sup>33</sup>

Stott påtalar att den tidigare rådande förklaringen av iJlavskomai gruppen har varit att sona någons synder och felsteg, i betydelsen att avvända någons vrede, eller om man så vill tillfredsställa Guds vrede. Dodd är den teolog som lett ifrågasättandet av denna förståelse. Han har argumenterat för att denna ordgrupp skall förstås som befrielse från syndaskuld, och inte användande av vrede. För att kunna förstå Rom 3:21-26 behöver betydelsen av ἰλασθῆναι redas ut. Att reda ut detta ords betydelse är viktigt eftersom det påvisar en viktig detalj i Guds rättfärdighet, nämligen förhållandet mellan Guds rättfärdighet och Guds helighet. Är det så att Gud i sin rättfärdighet och helighet reagerar mot synden, och att hans vrede väcks över den? I så fall får betydelsen av ἰλασθῆναι en viktig plats i de verser i Romarbrevet som här skall studeras.

Stott skriver:

”That God is holy is foundational to biblical religion. So is the corollary that sin is incompatible with his holiness. His eyes are ‘too pure to look on evil’ and he ‘cannot tolerate wrong’. Therefore our sins

---

<sup>30</sup> Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s. 491.

<sup>31</sup> Ladd, *A Theology of the New Testament*, s. 481.

<sup>32</sup> Ladd, *Theology*, s. 484. Ladd ger följande definition av forensisk: ”Forensic means that God is conceived as the ruler, lawgiver, and judge, and justification is the declaration of the judge that a man is righteous.” I rättfärdiggörelsen och rättfärdighetsbegreppet återfinns alltså Gud som domare och detta medför alltså att rättfärdighetsbegreppet är forensiskt. Detta motsätter dock inte den mer relationsinriktade förståelsen av begreppet.

<sup>33</sup> Stott, *The Cross of Christ*, ss. 169-170.

effectively separate us from him, so that his face is hidden from us and he refuses to listen to our prayers.”<sup>34</sup>

Guds vrede och den lösning som Paulus framställer på denna genom att beskriva Kristus som *iJlavsthrion* blir alltså väldigt viktig för att förstå Guds rättfärdighet då den i så fall skulle rädda människan ur den problematiska situation som Stott ovan beskriver.

Undersökandet av detta kommer att ske i tre nivåer som nämnts i inledningen.<sup>35</sup> Dessa är ordets och ordgruppens betydelse i utombiblisk grekiska, i Septuaginta, samt bruket i Nya testamentet.

### 2.2.1 *iJlavskomai* gruppen i klassisk grekiska

Det har länge rått konsensus i den utombibliska litteraturen att *iJlavskomai* gruppen har betydelsen *att använda någons vrede*, framför allt när den som anses vara vred är en gudom av något slag. Den gud som anses vara vred på människan blidkas genom det offer som människan ger.

”There is considerable agreement that this word-group denotes ‘propitiation’, ‘appeasement’, *etc.*, in pagan usage.”<sup>36</sup>

Nordlander skriver följande om orden i *iJlavskomai* gruppen:

”De förekommer både i klassisk och hellenistisk grekiska med betydelsen att *blidka* eller *göra gudarna nådiga* genom offer.”<sup>37</sup>

Dock finns det vissa variationer. Dodd har velat vidga förståelsen av detta, så att den utombibliska terminologin bara betyder att blidka eller använda vrede, när det är en person som är objektet för handlingen. Han menar dock att ordet *e jxilavskesqai* också kan ha betydelsen att ”försona synder” (expiate) när objektet är opersonligt.<sup>38</sup>

Dodd argumenterar för att det inte är förenligt med Bibeln, eller biblisk religion att tänka på Gud som en vred Gud. Gud förlåter synder, människan renar sig från synder, men synderna orsakar ingen vrede hos Gud som måste försonas.

”The rendering **propitiation** is therefore misleading, for it suggests the placating of an angry God, and although this would be in accord with pagan usage, it is foreign to biblical usage.”<sup>39</sup>

Morris hävdar däremot att detta inte förändrar hur en grekisktalande person skulle ha uppfattat ordgruppen. Betydelsen att blidka, eller sona, hade varit den naturliga.

---

<sup>34</sup> Stott, *Cross*, s. 102.

<sup>35</sup> 1.3 Disposition

<sup>36</sup> Morris, *Apostolic*, s. 145.

<sup>37</sup> Nordlander, *Korsets mysterium*, s. 115.

<sup>38</sup> Morris, *Apostolic*, s. 145.

<sup>39</sup> Dodd, *The Epistle to the Romans*, (MNTC), s. 55.

”But neither of them demands such an interpretation and, in view of the otherwise consistent usage of the sources, we must draw the conclusion that, when a first-century Greek heard the words of this group there would be aroused in his mind thoughts of propitiation.”<sup>40</sup>

Det är alltså rimligt att anta att denna ordgrupp bär betydelsen att avvända någons vrede från en viss person, och på det viset uppnå soning för ett visst brott eller en viss synd.

Men vems vrede var det då som behövde avvändas? I den hellenistiska kulturen kunde detta variera något. Büchsel framhåller att ordet *ἰλασμοῦ* användes när vreden från tre olika grupper skulle avvändas. Den första var olika gudomars vrede, den andra var demoner, och den tredje var avlidnas andar. Människan renades genom ett offer och gudens, demonens eller den avlidnes vrede avvändes.<sup>41</sup>

### 2.2.2 *ἰλασμοῦ* gruppen i Septuaginta

*ἰλασμοῦ* gruppen bär ofta en kultisk betydelse i Septuaginta och används ofta för att översätta det hebreiska ordet ”kipper”.<sup>42</sup> Dock används ord från *ἰλασμοῦ* gruppen också för andra ord än just ”kipper”. När detta sker är det oftast ord med en rituell betydelse som används, exempelvis att ”helga”, eller att ”rena” personer eller rituella objekt. Andra betydelser kan också innefatta syndaförlåtelse.

Just ordet *ἰλασμοῦ* förekommer 11 gånger i Septuaginta och då alltid i medium eller passivum. ”Herren” står dessutom alltid som subjekt.<sup>43</sup>

Ett exempel på hur *ἰλασμοῦ* används är i 2 Mos 32:14 där ordet står som svar på Moses uppmaning i vers 11: ”Herre, låt inte din vrede drabba ditt folk, som du har fört ut ur Egypten med stor kraft och mäktig hand”. Resultatet står att läsa i vers 14 där *ἰλασμοῦ* används: ”Då avstod Herren från det onda som han tidigare hade hotat att göra mot sitt folk”. *ἰλασμοῦ* översätts här med att Herren ”avstod” det onda han tänkt. Det är alltså ett uttryck för att Herrens vrede avvänds från folket genom Moses bön.<sup>44</sup>

Morris menar att ordet *ἰλασμοῦ* alla gånger det förekommer i någon mån syftar på att Guds vrede avvänds från någon, eller att ordet är en bön om att Guds vrede skall avvändas från någon.

*ἰλασμοῦ* bär alltså i Septuaginta betydelsen av att Guds vrede avvänds från människan.

---

<sup>40</sup> Morris, *Apostolic*, s. 147.

<sup>41</sup> Büchsel, *ἰλασμοῦ*, (TDNT) ss. 310-311.

<sup>42</sup> Nordlander, *Korset*, s. 114.

<sup>43</sup> Morris, *Apostolic*, s. 147, 157.

<sup>44</sup> Morris, *Apostolic*, s. 157. Ordet *ἰλασμοῦ* har enligt Morris samma betydelse i Dan 9:19, 2 Kung 24:3, Ps 77:38 och ett antal andra ställen. Detta visar Morris genom att argumentera för att kontexten handlar om Guds vrede över en specifik synd eller orättfärdighet som fokus för vreden. *ἰλασμοῦ* översätts då ibland med förlåt, men denna betydelse är inte bara att synden behöver röjas ur vägen, utan även att den som syndar behöver ”befrias” från Guds vrede.

Büchsel håller med om att orden *iJlavskomai* och *eJxilavskomai* har betydelsen av ”att blidka” men tillägger då att orden också bär betydelsen ”att försona”.<sup>45</sup>

### 2.2.3 *iJlavskomai* gruppen i Nya testamentet

*iJlavskomai* gruppen förekommer även i Nya testamentet, om än i begränsat omfång. Först kan *iJlasmov*" nämnas, som förekommer i 1 Joh 2:2 och 4:10.

*iJlasmov*" *periv tw`n aJmartiw`n hJmw`n*

Eller som det översatts i Bibel 2000:

”Han är det offer som sonar våra synder”<sup>46</sup>

och vidare:

”... sänt sin son som försoningsoffer för våra synder.”<sup>47</sup>

Büchsel menar att detta inte kan handla om propitiation, utan att det handlar om överträdelser, alltså synder, som Gud i sin nåd genom Jesus Kristus förlåter. Dock medger han själv tidigare på samma sida att ordet i Septuaginta bär både betydelsen ”att försona” och ”att blidka”.<sup>48</sup>

Stott menar dock att utsagorna i 1 Joh bara kommer till sin rätt om tanken på att Guds vrede används eller blidkas ges fullt utrymme. Utan den blir Johannesutsagorna meningslösa. Själva syndens problem är att synden väcker Guds vrede mot den som begår synden, eller lever i synd. Därför blir det centralt i 1 Joh att det är Jesus själv som är offret som vänder bort Guds vrede.<sup>49</sup>

Stott skriver om tanken på att Guds vrede blidkas:

”It is an appeasement of the wrath of God by the love of God through the gift of God.”<sup>50</sup>

Nästa ord ur gruppen som förekommer i Nya testamentet är *iJlavskomai*. Ordet förekommer två gånger, varav bara den ena syftar på relationen mellan Gud och människa. Den ena texten är Luk 18:13, men där behandlas inte relationen mellan Gud och människa. Detta gör att det bara är den andra texten från Hebr 2:17 som är intressant i denna undersökning.<sup>51</sup>

---

<sup>45</sup> Büchsel, *iJlavskomai*, s. 316.

<sup>46</sup> 1 Joh. 2:2.

<sup>47</sup> 1 Joh. 4:10.

<sup>48</sup> Büchsel, *iJlavskomai*, s. 317.

<sup>49</sup> Stott, *The Letters of John*, (TNTC) ss. 92-93.

<sup>50</sup> Stott, *Letters*, s. 93.

<sup>51</sup> Morris, *Apostolic*, s. 203.



## 2.2.4 iJlasthvrion

iJlasthvrion är det ord ur iJlavskomai gruppen som återfinns i Rom 3:25. Där skriver Paulus att ”Gud har låtit hans blod bli ett försoningsoffer för dem som tror.”. Därför kommer just detta ord att ges lite mer utrymme här.

iJlasthvrion har i Septuaginta betydelsen av antingen ”försoningsplats”, eller ”försoningsmedel”. Ordet är i första hand anslutet till offerkulten.

”This word is used of the mercy-seat over the ark of the covenant (twenty-two times) and of the ledges of Ezekiel’s altar (five times).”<sup>52</sup>

I Septuaginta ryms alltså betydelserna ”att blidka” och ”att försona” bredvid varandra i samma ord. Total konsensus råder inte kring detta, men Nordlander framhåller att det egentligen inte finns något i de både betydelserna som strider mot varandra. Människans problem är synden, och den försonas genom Kristi död på korset. Men synden är ett problem på grund av Guds helighet och vrede vilken blidkas på korset. Alltså röjs hindren undan både för Gud och människor av Gud genom Jesus.<sup>53</sup>

iJlasthvrion förekommer på två ställen i Nya testamentet. Det ena är Hebr 9:5, och det andra är Rom 3:25. I hebreerbrevstexten betyder iJlasthvrion nådastol, men i romarbrevstexten är betydelsen mer omtvistad.<sup>54</sup>

Ordet kan ges tre huvudsakliga betydelser. För det första kan iJlasthvrion stå för nådastolen som i Hebr 9:5, men det kan också syfta på Försoningsdagens stora offer. Den tredje betydelsen som är möjligt är att iJlasthvrion betyder sona eller propitiera.

iJlasthvrion har redan berörts tidigare, men ytterligare något kan vara värt att nämna.

Förståelsen av iJlasthvrion beror delvis på helhetsförståelsen av teologin, som nämnts ovan,<sup>55</sup> men även kontexten är viktig för förståelsen. Författaren av Hebr använder iJlasthvrion på ett annat sätt än vad Paulus gör i Rom. I Hebr är kontexten mer inriktad på templet, arken och keruberna, allt hämtat ur nådastolssammanhang. Men i Rom 3:21-26 saknas allt sådant. Kontexten där ger istället en annan tyngdpunkt, nämligen sonandet för synden. Även Guds vrede tar en markant plats i Paulus resonemang. I denna kontext blir försoningsmotivet, att iJlasthvrion betyder sona, eller soningsoffer, mer begripligt.<sup>56</sup>

## 2.3 novmo "

---

<sup>52</sup> Morris, *Apostolic*, s. 159.

<sup>53</sup> Nordlander, *Korset*, s. 118.

<sup>54</sup> Morris, *Apostolic*, ss. 184-185.

<sup>55</sup> Se 2.1 iJlaskomai gruppen.

Som nästa del av ordstudien skall något sägas om *nomos*. Lagen spelade en stor roll för judarna, och så även för Paulus. Därför kommer en viss bakgrund ges till begreppet. Förhoppningen är att förståelsen av *dikaioσύνη* skall öka genom en bättre förståelse av Paulus användande av *nomos*.

### 2.3.1 *nomos* i klassisk grekiska

*nomos* bär i klassisk grekiska betydelsen: ”vad som är passande”. Betydelsen är hämtad från sociala konventioner och vardagligt samhällsliv. Samhället hålls ihop av gemensamma regler och förhållningssätt.

”In ancient times it has a comprehensive range of meaning which embraces any kind of existing or accepted norm, order, custom, usage or tradition. *Nóμος* is what is valid in use ...”<sup>57</sup>

I grekiska områden framträdde en juridisk förståelse av begreppet, utöver ”norm”. Ingen skillnad görs mellan politisk eller juridisk lag och gudomlig lag. Naturlag är inte heller åtskiljd i betydelse.<sup>58</sup>

Städerna fick efterhand konstitutionella lagsystem som sågs som en förlängning eller ett förtydligande av världslagarna.<sup>59</sup> Att inte följa samhällets, eller stadens lagar, var alltså ett uppror mot hela kosmos. Den som motsatte sig lagen blev en ateist i samhällets ögon, en förnekare av gudomlig ordning.<sup>60</sup>

### 2.3.2 *nomos* i Septuaginta

Begreppet *nomos* i Israel och i Gamla testamentet bygger inte, som de grekiska, på sociala konventioner. Det är inte den allmänna samhällsordningen som uppfattas som *nomos*, utan det är en gåva från Gud. Lagen hör samman med vem Gud är och hur han handlar med sitt folk. Lagen är också Guds krav på Israel att följa hans bud. Gud förväntar sig lydnad.

”The laws are in the strictest sense the requirements of the God to whom Israel belongs because He has revealed Himself in the exodus from Egypt and because in all future wars He will show Himself to be the God of this people.”<sup>61</sup>

Lagen som Gud ger är ovillkorlig. Den skall hållas utan undantag. Den är utformad i bud, ofta i negativ form: ”Du skall inte...”. *nomos* är given till Israel, den är Guds bud till hans utvalda folk.<sup>62</sup>

---

<sup>56</sup> Morris, *Apostolic*, s. 198. För en närmare och djupare diskussion, se Morris resonemang i kapitlet ”Propitiation (2)”.

<sup>57</sup> Kleinknecht, *nomos*, (TDNT) ss. 1023-1024.

<sup>58</sup> Kleinknecht, *nomos*, s. 1025.

<sup>59</sup> Kleinknecht, *nomos*, s. 1026.

<sup>60</sup> Kleinknecht, *nomos*, s. 1029.

<sup>61</sup> Gutbrod, *nomos*, (TDNT) s. 1036.

<sup>62</sup> Gutbrod, *nomos*, s. 1037.

Lagen uppfattas även som nådefull. Nåden består i att Gud visar hur folket skall leva. Folket är Guds skapelse, så när han ger direktiv för hur folket skall leva så uppfattas det som att han ger dem liv.

Livsinstruktionen är på många sätt en definition av vad folket egentligen är.<sup>63</sup>

Lagen blir alltså en medlare mellan Gud och människa, ett medel för att få och upprätthålla kontakt.

Lagen blir därför grunden för hopp, glädje och frälsningen.<sup>64</sup> *novmo* " är folkets garanti för att Gud är trofast. Herren går att lita på och är trovärdig, därför att han ger och uppehåller lagen.<sup>65</sup>

Men när lagen inte efterlevs är den istället grunden för Guds dom över folket. Efter exilen blir det tydligt att ovilja eller försumlighet inför lagen väcker Guds vrede, eftersom förbundet inte upprätthållits och Israel lämnat den väg Herren givit dem.<sup>66</sup>

När profeterna förkunnar omvändelse, så förkunnar de ett återvändande till lagen, inte ett avståndstagande ifrån den, eller en ny utformning av den. Lagen består, men folket avfaller och måste kallas tillbaka till att följa Gud och hans lag. Att bryta med lagen är därför ett brott mot Gud.<sup>67</sup>

I översättningen av begreppet *novmo* " från hebreiskan finns mer än en betydelse.

"... the understanding of the Law in terms of teaching, instruction and revelation also pass to some degree into *novmo* ". Hence there is an expansion of meaning beyond the boundaries of traditional Gk. usage."<sup>68</sup>

Lagen har sin auktoritet från Gud. När Gud ger ett bud, kan folket lita på att Gud kommer att vara trofast, men också att Gud förväntar sig lydnad från folket. Herrens bud är ramen för vad rättfärdighet är. Eftersom att Gud är rättfärdig, och lagen är en ram för folkets rättfärdighet, blir lagen också en hjälp för folket att leva rättfärdigt. De blir lika Gud genom att hålla hans bud.<sup>69</sup>

### 2.3.3 *novmo* " i Nya testamentet

Förståelsen av lagen i Nya testamentet är inte helt enkel att reda ut. Det blir inte heller enklare av att bara studera Paulus syn på lagen. Begreppet *novmo* " används i Nya testamentet och hos Paulus på några olika sätt. Heikel och Fridrichsen framhåller framför allt tre olika betydelser. Den första är lag, föreskrift. Framför allt är det Mose lag som avses. Den andra huvudsakliga betydelsen är att lagen står

---

<sup>63</sup> Gutbrod, *novmo* ", s. 1038.

<sup>64</sup> Ladd, *Theology*, s. 497.

<sup>65</sup> Morris, *Apostolic*, s. 255.

<sup>66</sup> Gutbrod, *novmo* ", s. 1043.

<sup>67</sup> Gutbrod, *novmo* ", s. 1039.

<sup>68</sup> Gutbrod, *novmo* ", s. 1047.

<sup>69</sup> Morris, *Apostolic*, s. 253.

för Gamla testamentet, alltså en hänvisning till skriften. Den tredje betydelsen som de framhåller är att kristendomen, det kristna livet, framställs som en ny lag.<sup>70</sup>

Ladd skriver att Paulus ibland kan synas vara motsägelsefull i sitt användande av lagen.

”Paul’s thought about the Law is difficult to understand because he seems to make numerous contradictory statements. He asserts that those who do the Law shall be justified (Rom. 2:13) and shall find life by the Law (Rom. 10:5; Gal. 3:12); but at the same time he affirms that no man shall be justified by the Law (Rom. 3:20) but is only brought to death by written code of the Law (II Cor. 3:6), for the Law cannot give life (Gal. 3:21).”<sup>71</sup>

Lagen måste i Rom 1-3 sägas vara Mose lag, buden om hur folket skall leva. Hos Paulus är detta den generella förståelsen av lagen.<sup>72</sup> Dunn hävdar att *νομμο* hos Paulus är likställd med Torah. Paulus använder *νομμο* för att summera de påbud Gud gett folket genom Moses.<sup>73</sup>

*νομμο* är hos Paulus en föregångare till Kristus. I Gal. 3:24 kallar han lagen för en ”övervakare tills Kristus kom”. Lagen som frälsningsväg är alltså bara ett alternativ fram till dess att Kristus har kommit, men för Paulus är det Kristus som är frälsningen från Gud, inte lagen.<sup>74</sup>

Lagen kan nämligen inte ge liv enligt Paulus.

”In Galatians Paul argues that the law was unable to provide the life it promised, and that the righteousness could not come through the law because human beings were imprisoned under the power of sin (3:21-22).”<sup>75</sup>

Istället fördömer lagen synden som människan är bunden under. Lagen är i sig ett uttryck för Guds goda vilja, men den är underlägsen Guds löfte om frälsning.<sup>76</sup>

Om människan då är bunden av synden, och bevisas om detta genom lagen så befriar Gud människan från detta genom Kristus. Kristus uppfyller lagens krav. Lagen förkunnade Guds dom över syndare, medan Kristus tar på sig denna dom och därmed befriar syndaren från den skuld som lagen lägger på henne. Människan i Kristus står alltså fri från lagen.<sup>77</sup>

Dunn menar att lagens plats i Romarbrevet är central.

---

<sup>70</sup> Heikel, Fridrichsen, *Grekisk – Svensk ordbok till Nya testamentet och de apostoliska fäderna*, s. 144.

<sup>71</sup> Ladd, *Theology*, s. 495.

<sup>72</sup> Gutbrod, *νομμο*, s. 1069.

<sup>73</sup> Dunn, *Romans 1-8*, (WBC) s. lxvii.

<sup>74</sup> Kruse, *Paul, the Law and Justification*, ss. 278-279.

<sup>75</sup> Kruse, *Paul*, s. 279.

<sup>76</sup> Kruse, *Paul*, ss. 279-280.

<sup>77</sup> Kruse, *Paul*, s. 290. Detta innebär dock inte att lagen är meningslös i det nya förbundet. Även om frälsning och liv inte kan uppnås genom lagen, så visar Kruse på ett förtjänstfullt sätt att lagen i nya testamentet och i kyrkan efter den första tiden använder sig av lagen som normerande. Lagen blir en vägvisare på ”helgelsens väg”, en hjälp att ”imitera Kristus”. När en kristen får den helige Ande börjar hon sedan formas av honom och framför allt handlar det då om en ny kärlek som den kristne får som formar hennes liv till Kristuslikhet (se s. 285).

”In short, properly understood, Paul’s treatment of the law, which has seemed so confused and incoherent to many commentators, actually becomes one of the chief integrating strands which binds the whole letter into a cohesive and powerful restatement of the Jewish covenant in the light of Christ.”<sup>78</sup>

### 2.3.4 Lagen och synden

Vad är det i Paulus tanke som definierar synd? Och hur förhåller sig synden till lagen? I Rom 5:20 skriver Paulus att lagen kom in i bilden för att göra överträdelserna större. Lagen är orsaken att människan vet vad synden är. Det är lagen som medvetandegör människan om hennes uppror mot Gud. Rom 7:7:

”Vad innebär nu detta? Att lagen är synd? Visst inte, men först genom lagen har jag lärt känna synden. Jag hade inte vetat vad begäret var, om inte lagen hade sagt: *Du skall inte ha begär.*”

Lagen är alltså en övervakare för människan som har till uppgift att visa henne vad syndens problem är. Målet med lagen är alltså i Paulus tanke att avslöja synden och att föra människan till Jesus Kristus, Gal 3:24. Lagen kan inte i sig själv ge frälsning till människan utan den kan bara hjälpa människan ur syndens problem på så sätt att människan förs till Jesu kors.<sup>79</sup>

Synden binder människan och ställer henne under Guds dom, så att Guds förbannelse vilar över människan. Guds vrede vilar rättmätigt över människan, för lagen överbevisar henne om syndens makt över hennes liv och hennes bundenhet i synden. Lagens förbannelse är alltså inget annat än Guds rättmätiga dom. Jesus friköper alltså människan från denna förbannelse, tar den på sig och befriar henne ur hennes slaveri, Gal 3:13.<sup>80</sup>

## 2.4 pisteuvw och pivsti "

Trons roll är central för förståelsen av hur den enskilde individens mottagande av rättfärdigheten skall förstås. Det går inte att behandla hur den enskilde skall förhålla sig till Guds rättfärdighet utan att närmare utreda trons plats och hur pisteuvw skall förstås i detta sammanhang.

### 2.4.1 pisteuvw och pivsti " i klassisk grekiska

pivsti " har i klassisk grekiska framför allt betydelsen ”förtroende” eller ”tilltro”. Det handlar alltså om tillit, eller förtroende för något eller någon. Ordet kan även bära andra nyanser av betydelse,

---

<sup>78</sup> Dunn, *Romans*, s. lxxii.

<sup>79</sup> Morris, *Sin I: Paul*, (IVPDNT) s. 1015

exempelvis "conviction", eller "certainty", vilket snarare skulle översättas "övertygelse" eller "förvisning". Ytterligare betydelser skulle kunna vara "fast övertygelse", eller "trovärdighet".<sup>81</sup> *pisteuvw* är ett senare tillkommet ord i det grekiska språket och är verbformen av *pistov*". *pistov*" betyder "tillförlitlig" eller "trovärdig". Det kan också betyda "trohet".<sup>82</sup>

Verbet *pisteuvw* betyder "att lita på" eller "att förlita sig på" någon eller något. Ordet även ha betydelsen "att lyda", eller "att tro". Dessa betydelser av ordet är dock ovanliga.<sup>83</sup>

Betydelsen koncentreras alltså i klassisk grekiska kring ord som trovärdighet, trohet och förtroende.

## 2.4.2 *pisteuvw* och *pivsti* " i Septuaginta

Hebreiskan har ett antal olika uttryck som Septuaginta översätter med *pisteuvw*. Weiser lyfter framför allt fram stammen *אמא*. Denna ordstam har från början en ickereligiös innebörd. Stammen kan exempelvis syfta på ett barn som lindats in och bärs av sin mor, *אמא*. Ordet kan även syfta på att kungadynastin skall bestå.<sup>84</sup>

Stammen anpassar sig efter det subjekt som den kopplas till:

"*אמא* is shown to be a formal concept whose content is in each case determined by the specific subj. It states that the qualities which belong to the subj. concerned are really present."<sup>85</sup>

Detta innebär dock inte att stammen tappar sin betydelse, bara att betydelsen anpassas till den kontext som den förekommer i.

Den religiösa förståelsen av begreppet *אמא* är beroende av den hebreiska helhetsförståelsen av den egna religionen och förhållandet till Jahve som helhet. Gamla testamentet beskriver relationen till Gud som hela folkets religion. Utgångspunkten var alltså folkets förhållande till Gud, även om profeterna visar att denna relation också måste vara individuell. Relationen till Gud har i Gamla testamentet två motpoler. Den ena är tilltro till Gud och hans förbund, folket förlitar sig på Gud. Den andra är fruktan för Gud och hans vrede. De är båda centrala begrepp för att förstå folkets relation till sin Gud.<sup>86</sup>

Begreppet *אמא* i formen *אמא* översätts i regel med *pisteuvein* i någon form. Det förstås då inom förbundskontexten. Talet om tro på Gud blir oväsentligt utanför detta förbund. All relation mellan människa och Gud börjar i Gamla testamentet med Guds tilltal i någon form. Gud är grunden för

---

<sup>80</sup> Nordlander, *Korset*, ss. 149-153.

<sup>81</sup> Bultmann, *pisteuvw* ktl., (TDNT) ss. 176-177.

<sup>82</sup> Bultmann, *pisteuvw* ktl., s. 175.

<sup>83</sup> Bultmann, *pisteuvw* ktl., ss. 177-178.

<sup>84</sup> Weiser, *pisteuvw* ktl., (TDNT) ss. 183-184.

<sup>85</sup> Weiser, *pisteuvw* ktl., s. 184.

<sup>86</sup> Weiser, *pisteuvw* ktl., s. 183.

förbundet.  $\text{אָמֵן}$  handlar om att människan säger ja, amen, till det förbund som Gud har gett människan.  $\text{אָמֵן}$  är alltså människans gensvar på Guds tilltal.<sup>87</sup>

$\text{pisteuvw}$  i Gamla testamentet skall alltså förstås som en trosakt, ett gensvar på Guds förbund, medan motsatsen till tro är motstånd mot Gud. Det centrala är att ta det Gud ger på allvar och att ta förbundet med honom på allvar.

### 2.4.3 $\text{pisteuvw}$ och $\text{pivsti}$ " i Nya testamentet

Vad gäller ordens betydelse finns det i huvudsak ingen betydelseskilnad mellan den grekiska användningen och Nya testamentets, eller den tidiga kristenhetens, användning av begreppet  $\text{pisteuvw}$ .  $\text{pisteuvein}$  kan ha betydelsen "att förlita sig på", "att lita på" eller "att tro på". Däremot har användningen skiftat något, så att den i Nya testamentet vanligast förståelsen av begreppet är  $\text{pisteuvein eij}$ ", alltså "att tro på" någon eller något.<sup>88</sup>

$\text{pisteuvw}$  används i Nya testamentet för att beskriva tro, alltså att sätta tillit till de ord och löften som Gud gett, och att sätta tilltro till Kristus. Men även lydnad är en viktig betydelse av ordet, att vara trogen mot Gud. Precis som i Gamla testamentet så är lydnaden mot Gud och hans förbund central. I  $\text{pisteuvw}$  finns även betydelsen "hopp", vilket ger ordet en tydlig eskatologisk dimension. Slutligen är även "trofasthet" viktigt. Att troget hålla fast vid det förbund som Gud upprättat, precis som i Gamla testamentet.<sup>89</sup>

$\text{pivsti}$  " används i Nya testamentet som i grekiskan i betydelsen "trofasthet" och "tillit".<sup>90</sup>

$\text{pivsti}$  " innebär även ett accepterande av kerygmat, det förkunnade budskapet. Den som tror tar till sig budskapet och lever efter det. Tron är alltså central, eftersom att det är genom den som människan tar emot den frälsning som Gud ger.<sup>91</sup>

När det i Nya testamentet talas om  $\text{pisteuvein eij}$  "  $\text{Cristovn jIhsou`n}$ , så åsyftas relation med Gud. Att tro på Jesus Kristus är att vara i relation med Gud. I detta ligger även försanthållandet av frälsningshistorien, Jesus död och uppståndelse.<sup>92</sup>

## 2.5 $\text{ajpoluvtrwsi}$ "

---

<sup>87</sup> Weiser,  $\text{pivsteuvw}$  ktl., ss. 186-187.

<sup>88</sup> Bultmann,  $\text{pivsteuvw}$  ktl., s. 203.

<sup>89</sup> Bultmann,  $\text{pivsteuvw}$  ktl., ss. 205-208.

<sup>90</sup> Bultmann,  $\text{pivsteuvw}$  ktl., s. 204.

<sup>91</sup> Bultmann,  $\text{pivsteuvw}$  ktl., s. 208.

<sup>92</sup> Bultmann,  $\text{pivsteuvw}$  ktl., ss. 210-211.

Det sista ordet som vi skall undersöka närmare är *ajpoluvtrwsi*". Som visas i den grekiska texten i Appendix I så hamnar vers 24 i centrum av Rom 3:21-26. Detta begrepps innehåll förklaras sedan av verserna 25-26. Alltså blir det av största vikt att undersöka betydelsen av *ajpolutrwwsi*" lite närmare.

### 2.5.1 *ajpoluvtrwsi*" i klassisk grekiska

*ajpoluvtrwsi*" har framför allt betydelsen att en slav köps fri från sitt slaveri genom att en viss summa pengar utbetalas.<sup>93</sup> Det förekom även sakrala slavköp. En slav kunde bara köpas fri genom en tredje part. Hade slaven själv pengar kunde han eller hon alltså vända sig till en gud och genom den guden köpa sin frihet. Slaven blev då gudens egendom, men i praktiken fri. *ajpolutrwwsi*" kunde också betyda att krigsfångar friköptes från sin fångenskap.<sup>94</sup>

### 2.5.2 *ajpoluvtrwsi*" i Septuaginta

I Gamla testamentet så är det inte bara ordet *ajpoluvtrwsi*" som är viktigt att behandla utan hela Guds handlande med sitt folk. Den gammaltestamentliga förståelsen av *ajpoluvtrwsi*" är mycket konkret knuten till själva exodushändelsen. Exempel på hur Septuaginta använder detta är Deut 7:8 och 9:26. I 7:8 används uttåget ur Egypten som ett bevis för Guds kärlek och trofasthet mot sitt folk och 9:26 beskriver en förbön av Mose för Israels folk utifrån att Gud inte ska överge det folk han i sin storhet har befriat. Det grekiska ordet som används här är *lvtromai*.<sup>95</sup>

Detta friköpande uppfattas i Gamla testamentet som förbundsgrundande. Profeten Jesaja påminner exempelvis folket om detta i Jes 41:14.<sup>96</sup>

Det fanns även i Gamla testamentet bestämmelser för friköpande av förstfödda, både djur och människor som exempelvis i Ex 13:12-13. Det fanns också möjlighet att köpa sig fri från dödsstraff, Ex 21:28-36. I Ruts bok i Gamla testamentet får läsaren även ett exempel på Goelinstitutionen. En Goel

---

<sup>93</sup> Kertelge, *ajpolutrwwsi*", (EDNT) s. 138.

<sup>94</sup> Nordlander, *Korset*, s. 141.

<sup>95</sup> Kertelge, *ajpoluvtrwsi*", s. 138-139.

<sup>96</sup> Kertelge, *ajpoluvtrwsi*", s. 139.



var den anhörige som hade ansvar för en änka. Detta ansvar kunde betyda ekonomiskt stöd, men också att den ansvarige gifte sig med änkan. Boas är i Ruts bok just en sådan ansvarig.<sup>97</sup>

### 2.5.3 *ajpoluvtrwsi* " i Nya testamentet

*ajpoluvtrwsi* " förekommer i Nya testamentet framför allt hos Paulus. Precis som i den klassiska grekiskan så har ordet betydelsen av att friköpas genom lösenbetalning i aktiv form.

Men i Nya testamentet går betydelsen ännu längre:

"Even more than the redeeming event, the word designates in the NT the effect of this event, the (hoped-for)human *state of being redeemed*."<sup>98</sup>

Hos Paulus är det också centralt att *ajpolutrwsis* " är Guds handlande gentemot människan. Gud köper henne fri. Människan blir därför friköpt i Jesus Kristus, genom hans verk på korset.

"Jesus` giving of his own life points to the redeeming work of God and effectivly mediates it."<sup>99</sup>

Petrus skriver i 1 Petr 1:18-19 att det var genom Kristi dyrbara blod som människan friköptes. Jesu blod ses alltså som den lösepenning som Gud betalt för människans friköpande.

## 2.6 Sammanfattning

Ovan har fem centrala begrepp gått igenom, ur tre olika perspektiv. För det första har begreppen studerats utifrån den klassiska grekiska användningen. För det andra har användandet av begreppen i Septuaginta studerats och slutligen har den nytestamentliga användningen redovisats.

Det första begreppet är *divkaiō* " och *dikaiosuvnh*. I klassisk grekiska bär dessa ord ofta lite olika betydelser, men framför allt framstår dygden. Rättfärdighet och rättfärdigt liv är en dygd som den gode samhällsmedborgaren håller sig till. Även betydelsen laglydig finns med i *divkaiō* " och *dikaiosuvnh*.

Skillnaden mellan den grekiska och hebreiska förståelsen av begreppet är dock stor. Rättfärdighet och angränsande ord kommer av roten *tsdq*, och är framför allt en religiös term, inte en etisk. Gud beskrivs som rättfärdig på två plan. Rättfärdigheten består i de normer Gud har för skapelsen, men också i att Gud är trofast och frälsande mot människan, han håller sitt förbund med henne. I Nya testamentet följer den gammaltestamentliga betydelsen med. Guds rättfärdighet ställer fortfarande upp normer för

---

<sup>97</sup> Nordlander, *Korset*, ss. 138-140.

<sup>98</sup> Kertelge, *ajpoluvtrwsi* ", s. 138.

<sup>99</sup> Kertelge, *ajpolutrwsis* ", s. 138.

världen, men Guds rättfärdighet manifesteras också genom Jesus Kristus och Guds frälsande handlande genom honom.

Nästa begrepp som undersökts är *ἵλασμός* i gruppen. I denna grupp finns begreppet *ἵλασθῆναι*. Detta är det ord som förekommer i Rom 3:21-26. I den klassiska grekiskan användes detta för att uttrycka det offer som stillar vreden på en gudom. Septuaginta har dock inte denna förståelse av ordet eller ordgruppen. Ordgruppen förekommer framför allt som ett kultiskt begrepp, och har använts som översättning av hebreiskans *kipper*. Det är tydligt att användande av både synd och vrede är i fokus här. I Nya testamentet förekommer den ordgruppen mycket sparsamt. *ἵλασθῆναι* förekommer endast i Hebr 9:5 och i Rom 3:25. I Hebreerbrevet ligger fokus på templet och kulten, medan Romarbrevet helt saknar detta sammanhang. Paulus talar tydligt om Guds vrede i Romarbrevet, och om hur synden och vreden försvinner. Det blir därför naturligt att se *ἵλασθῆναι* som försoningsoffer i betydelsen att det tar bort synden och avvänder Guds vrede från människan.

*νόμος* är det tredje begreppet, vilket i klassisk grekiska uppfattas först och främst som regler för vardagligt liv. *νόμος* betecknar sociala konventioner som reglerar livet från dag till dag. I Septuaginta används det dock inte på detta sätt. Här betecknar *νόμος* en gåva från Gud. Gud förväntar sig lydnad av den lag han gett människan. Nya testamentet har tre olika förståelser av lagen. Den första är Mose lag, den andra är att det är en övergripande namn på Gamla testamentet och den tredje förståelsen är att det betecknar det nya livet som den kristne lever tillsammans med Gud, då som trons lag. Lagen hjälper människan att se sin synd, men kan aldrig leda henne till frälsning.

Det fjärde begreppet som studerats är orden *πίστευω* och *πίστις*. I klassisk grekiska handlar dessa ord framför allt om att ha förtroende för någon eller att lita på någon. Den gammaltestamentliga förståelsen härleds tillbaka till ordet *אמן*. Amen är ett gensvar på Guds tilltal. Det är inte någon större skillnad på betydelsen i Nya testamentet och den klassiska grekiska betydelsen. Dock är det Jesus Kristus som är objekt för denna förtröstan på Gud, att förlita sig på honom. Det finns även en lydnadsdimension i tron, att vara trogen eller trofast mot den Gud som handlat med människan genom Jesus Kristus.

Slutligen har också *ἀπολυτῶσις* studerats. Det har betydelsen av att en slav köps fri genom lösensumma. I Gamla testamentet betonas Exodusskeendet som ett friköpande ingripande av Gud då han befriar folket ur deras slaveri i Egypten. Detta ses också som fundamentalt för förbundet, grundläggande för tilliten till Gud. I Nya testamentet står Jesus Kristus fram som den som friköper människan genom sitt blod. Jesus är Guds lösepenning för att befria människan från hennes slaveri under synden.

### **3 Analys av Rom 3:21-26**

Detta kapitel avser att behandla närmkontexten i Romarbrevet. Rom. 3:21-26 står inte för sig själv, utan är insatt i ett sammanhang och betydelsen för denna text påverkas i hög grad av vad Paulus skriver i anslutning till denna. I detta kapitel kommer också själva huvuduppgiften för uppsatsen att behandlas. Utifrån tidigare angivet bakgrundsarbete samt närmkontexten kommer nu Paulus framställning av Guds rättfärdighet och dess tillämpning på den enskilda människan att behandlas.

#### **3.1 Paulus brev till Romarna**

Paulus brev till Romarna är inte hämtat ur luften. Det har en konkret historisk situation. Detta brev är speciellt i Corpus Paulinum, genom att det är adresserat till en församling som inte grundats av Paulus själv. Detta ger dock ett visst utrymme för Paulus. Korintierbreven har ju exempelvis tydliga spår från konflikter inom församlingen och mellan grupper i församlingen och Paulus själv. Så är inte fallet här. Istället kan Paulus koncentrera sig på sitt budskap, sitt evangelium. Brevet behandlar en rad tunga ämnen i snabb takt som genom historien givit upphov till spaltmeter efter spaltmeter. Lagens roll i det nya förbundet behandlas, judarnas ställning likaså, men framför allt handlar detta brev om synd och förlåtelse.<sup>100</sup>

Guds rättfärdighet är centralt i Romarbrevet.

---

<sup>100</sup> Kruse, *Paul*, s. 162.

”Righteousness of God by faith is the theme of the first major section of the letter. Paul paves the way for this theme by explaining why it was necessary for God to manifest his righteousness and why humans can experience this righteousness only by faith.”<sup>101</sup>

Detta har varit den huvudsakliga protestantiska förståelsen av brevet. Reformatorerna såg brevet som en teologisk avhandling i brevform, där Paulus syfte var att undervisa i dogmatik. Detta sätt att se på brevet har dock ifrågasatts av nyare exegeter. Paulus tar när han skriver hänsyn till vad han vet om församlingen i Rom. Han skriver inte i ett tomrum, utan till en specifik församling. Roms församling hade antagligen både en ”hednisk” majoritet och en judisk minoritet. Detta föranleder Paulus utredning av judarnas förhållande till det nya förbundet och deras utkorelse.<sup>102</sup>

Rom var även viktigt att ha kontakt med av andra skäl. Staden var det väldiga romerska rikets huvudstad, och därmed den kända världens huvudstad, men Rom var också en etapp på Paulus missionsresa till Spanien. Han ber i brevet om stöd för sin mission. Han vill visa att han är en apostel att lita på. Det får inte finnas någon trovärdighetsbrist. Därför är det även viktigt att presentera hans evangelium på ett så enhetligt och heltäckande sätt som möjligt.<sup>103</sup>

Det är inte ifrågasatt att det verkligen är Paulus som skrivit brevet. Inte heller situationen som Paulus skrev brevet i verkar vara ifrågasatt. Paulus ger en skildring av sina planer för kommande resor, och närmast är han på väg till Jerusalem. Han nämner också insamlingen till de fattiga judekristna i Jerusalem. Antagligen skrivs brevet alltså under slutet av Paulus tredje missionsresa. Detta innebär att dateringen blir någon gång runt år 57.<sup>104</sup>

### 3.1.1 Brevets struktur

Carson, Moo och Morris delar in Romarbrevet i fyra övergripande delar:

Den första kallar de för ”The Gospel as the righteousness of God by faith (1:18-4:25)”. I denna del av brevet behandlar Paulus temat ”Guds rättfärdighet” och vad den innebär. Här behandlas syndens problem och Guds lösning av det problemet.

Den andra punkten kallar de för ”The gospel as the power of God for salvation (5:1-8:39)”. Här går Paulus närmare in på vad frälsningen får för konsekvenser, både i tiden och i evigheten. Den som blivit rättfärdiggjord genom tron har nu frid med Gud eller om man så vill är försonad med Gud. Denna frid kommer från Jesus Kristus som har omintetgjort Adams första synd så att människan inte längre måste vara bunden under synden. Synden är inte längre människans Herre, utan istället är Gud det.

---

<sup>101</sup> Carson, Moo, Morris, *An Introduction to the New Testament*, s. 239.

<sup>102</sup> Stott, *The Message of Romans, BST*, ss. 31-32.

<sup>103</sup> Stott, *Message*, ss. 33-34.

<sup>104</sup> Carson, Moo, Morris, *Introduction*, ss. 241-242.

Del tre är ”The Gospel and Israel (9:1-11:36)”. Här behandlas frågan om judarnas ställning i förhållande till det nya förbundet. Har Gud svikit sitt löfte till Israel eller är han fortfarande trofast mot dem? Vissa tror på Jesus, men inte alla. Är deras gamla förbund fortfarande giltigt och i så fall hur? Den fjärde delen kallar Carson, Moo och Morris för ”The gospel and the transformation of life (12:1-15:13)”. Paulus påminner här om det nya livet som de kristna får från Gud. De är nu satta att tjäna den levande Guden och detta sker i en rikedom av former, nådegåvor och uppgifter. Den kristnes vardagsliv levs med frälsningens dag för ögonen. Paulus kommenterar även vissa bruk av speciella matvanor eller festdagar.<sup>105</sup>

### **3.1.2 Rom 1-4**

För att kunna göra Rom 3:21-26 rättvisa behöver närkontexten närmare studeras. Därför kommer här en närmare presentation av innehållet och resonemanget Paulus för i de första fyra kapitlen av Romarbrevet.

Rom 3:21-26 inleds med *nūnī ; de*<sup>106</sup>. Något nytt har kommit till skillnad från det som tidigare beskrivits. Detta gör det viktigt att reda ut vad det är som Rom 3:21-26 skiljer sig ifrån.

#### **3.1.2.1 Brevets inledning – Rom 1:1-15**

Brevet inleds, som brukligt, med avsändarens namn, och en definition av vem författaren av brevet är. Paulus beskriver sig själv som ”Kristi Jesu tjänare” som kallats till apostlaämbetet. I detta ämbete är han ”avdelad för att förkunna Guds evangelium”. Giertz översätter vidare att han är ”avskiljd för Guds evangelium”.

Paulus har alltså, menar han, fått i uppdrag av Jesus Kristus att predika evangelium för hedningarna. Därefter följer en sammanfattning av det evangelium han förkunnar.<sup>107</sup> Det är just detta evangelium som är det huvudsakliga skälet för brevets existens. Alla andra aspekter, är bara delar av detta övergripande mål, att förkunna evangeliet om Jesus Kristus.<sup>108</sup>

---

<sup>105</sup> Carson, Moo, Morris, *Introduction*, ss. 239-240.

<sup>106</sup> ”Men nu”.

<sup>107</sup> Giertz, *Romarbrevet*, s. 9.

<sup>108</sup> Seifrid, *Christ, our Righteousness - Paul's theology of Justification*, (NSBT 9), s. 35.

Evangeliet är, enligt Paulus, inte i första hand hans, utan Guds. Detta evangelium har förutsagts i de heliga skrifterna, och evangeliets substans är Jesus Kristus. Genom honom finns frälsning för alla människor. Målet är också att alla människor skall få höra detta evangelium, oavsett folkslag, för detta gäller alla människor. Alla människor skall alltså föras in i trons lydnad, så att Kristi namn blir ärat.<sup>109</sup> Paulus menar till och med att han står i skuld till mänskligheten. Hans uppdrag att förkunna förpliktigar till att ständigt söka sig vidare och förkunna på nytt.<sup>110</sup>

### 3.1.2.2 Brevets tema – Rom 1:16-17

Paulus skäms inte för sitt budskap, han lever för det. Det budskap han förkunnar verkar kanske vara ett svagt och obegripligt budskap, men inte för Paulus. För honom är detta budskap Guds kraft till frälsning för människan. Det är alltså människans räddning från synden och döden som står i centrum för Paulus budskap. Detta budskap förmedlas genom tron på Jesus Kristus.<sup>111</sup>

Budskapet riktar sig till hela mänskligheten, vilket visas av de två grupperna som tar emot evangeliet, judarna i första hand, men också grekerna. Att det är till för ”juden främst” beror på att judarna skulle få chansen först i egenskap av att de var Guds förbundsfolk, men att detta på intet sätt exkluderade grekerna.<sup>112</sup>

För Paulus representerar detta en sammanfattning av evangeliet som sådant. En rättfärdighet från Gud som tas emot just genom tro av människan.<sup>113</sup>

Giertz skriver:

”Sen Paulus klargjort sin plikt och sin villighet att predika evangelium i Rom, går han över till sitt ämne och klargör vad han tänker tala om: Evangelium är budskapet om rättfärdigheten från Gud, som en människa får ta emot i tro.”<sup>114</sup>

Men det är inte helt självklart hur denna utsaga av Paulus skall förstås. Seifrid påpekar mycket riktigt att förståelsen av dessa versar styr förståelsen av mycket av Romarbrevets innehåll. Framför allt begreppet ”rättfärdighet från Gud”.<sup>115</sup>

Paulus talar om detta evangelium som ekvivalent med rättfärdigheten från Gud. Detta evangelium är ”en Guds kraft som räddar var och en som tror,” oavsett om människan är jude eller grek. Guds

---

<sup>109</sup> Stott, *Message*, ss. 48-54.

<sup>110</sup> Giertz, *Romarbrevet*, s. 11.

<sup>111</sup> Cranfield, *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans*, s. 87.

<sup>112</sup> Dodd, *Romans*, s. 9.

<sup>113</sup> Seifrid, *Christ*, s. 36.

<sup>114</sup> Giertz, *Romarbrevet*, s. 11.

<sup>115</sup> Seifrid, *Christ*, s. 36.

frälsande kraft förmedlas alltså genom tron.<sup>116</sup> Paulus talar här om inträdet av en ny tidsålder, och att denna nya tidsålder kännetecknas av Guds frälsande kraft genom tron.<sup>117</sup>

### 3.1.2.3 Guds vrede över mänskligheten – Rom 1:18-3:20

Här presenteras den gamla tidsåldern. Nygren menar att problemet först måste formuleras klart och tydligt för att lösningen ska få någon mening.

”Vad den nya äonen är kan Paulus säga endast genom att först tala om vad den gamla äonen är. Vad ”rättfärdigheten från Gud” innebär kan han klargöra blott genom att först peka på Guds vrede, som råder överallt, där ”rättfärdigheten från Gud” icke råder.”<sup>118</sup>

Det är alltså inte bara Guds frälsning som har uppenbarats, utan även Guds vrede.<sup>119</sup> Paulus ägnar nu 1:18-3:20 till att visa upp hur Guds vrede uppenbaras dels i en hednisk och dels i en judisk kontext.

Detta avsnitt kan delas in i tre delar och en sammanfattande formulering som åsyftar hela mänskligheten:

- Rom 1:18-32
- Rom 2:1-16
- Rom 2:17-3:8
- Rom 3:9-20<sup>120</sup>

I Romarbrevet 1:18-32 behandlar Paulus den moraliskt förfallna delen av det hedniska samhället. Han visar hur Guds vrede väcks över detta. Guds vrede väcks gentemot all ogudaktighet och allt uppror mot Gud. Guds vrede är även, precis som evangeliet, ett uttryck för Guds rättfärdighet.<sup>121</sup>

Stott skriver:

”And God is not neutral. On the contrary, his wrath is his holy hostility to evil, his refusal to condone it or come to terms with it, his just judgement upon it.”<sup>122</sup>

Denna vrede uppenbaras alltså över två saker, *ajsevbeian* och *ajdikivan*.<sup>123</sup> Det kan hända att båda syftar på samma uppror mot Gud. Det kan också vara så att *ajsevbeian* syftar på människans uppror mot Gud, medan *ajdikivan* syftar på människornas ondska mot varandra.<sup>124</sup>

---

<sup>116</sup> Stott, *Message*, ss. 60-61.

<sup>117</sup> Nygren, *Romarbrevet*, s. 86. Se även strukturen på s. 46 hos Nygren. Där framhålles den gamla tidsåldern som bryts mot den nya.

<sup>118</sup> Nygren, *Romarbrevet*, s. 102.

<sup>119</sup> Giertz, *Romarbrevet*, s. 13.

<sup>120</sup> Stott, *Message*, ss. 69, 80, 90 och 99.

<sup>121</sup> Seifrid, *Christ*, ss. 48-49.

<sup>122</sup> Stott, *Message*, s. 72.

<sup>123</sup> Rom 1:18. *jApokaluvptetai ga;r ojrh; qeou' ajp oujranou' ejpi; pa'san ajsevbeian kai; ajdikivan ajnqrwvwn tw'n th;n ajlhvqeian ejn ajdikiva/ katecovntwn.*

<sup>124</sup> Stott, *Message*, s. 72.

Rom 2:1-16 behandlar Guds opartiskhet gentemot människor. Både judar och greker kommer att dömas av honom, ingen har någon ursäkt inför Gud och att enbart tillhöra förbundsfolket ändrar inte detta. Paulus vänder sig alltså nu även mot judarna. Det är inte bara hedningarnas ogudaktighet som bestraffas, utan Guds vrede riktas även mot judarna. Också en judes gärningar kommer att bedömas av Gud. Förbundet och att judarna har lagen är ingen garant för en frikännande dom.<sup>125</sup>

Men Paulus talar också här om en ”allmän uppenbarelse” av rätt och fel. Även en hedning kan förstå rätt och fel och söka att leva efter det. Detta gör situationen ännu mer allvarlig för dem som faktiskt har lagen och sätter sin trygghet i den, men inte efterlever den. Varken juden eller hedningen håller därmed måttet i Guds ögon.<sup>126</sup>

Även en människa som inte är jude, och inte har kunskap om lagen kan genom sitt samvete hålla med lagen, utan att för den skull leva upp till den. Lagen blir då till dom också över den som inte känner den, genom att lagens antas ha rätt i det den säger.<sup>127</sup>

Tyngdpunkten ligger inte på att just judar, eller just hedningar är mer fördömda än den andra gruppen, utan att Guds dom gäller alla människor och att Gud i denna dom inte gör skillnad på människor.

”As in Romans 1, Paul is not concerned with blaming particular persons or groups, but with displaying the righteousness of God’s wrath.”<sup>128</sup>

I stället handlar det om att göra tydligt att Guds dom är rättvis, alltså både att Gud är rättvis när han dömer och att han har all rätt att döma människan, både juden och hedningen.<sup>129</sup>

Avsnittet 2:17-3:8 behandlar tre huvudsakliga ämnen. Omskärelsens natur och plats, judarnas fördel och hela mänsklighetens ställning inför Gud.

Paulus visar att omskärelsen inte är värd något om den inte skett i hjärtat. Om en hedning håller lagen i hjärtat men inte är omskuren så borde han eller hon räknas som omskuren, men om en jude inte håller lagen i sitt hjärta vad spelar då omskärelsen för roll?<sup>130</sup>

Judarna har ett försteg säger Paulus, de har blivit betrodda att ta emot Guds Ord. Gud har verkligen gett dem något, sina löften genom Ordet. Detta tar dock inte bort syndens problem. Juden är, liksom hedningen under syndens makt.<sup>131</sup>

Paulus ställer i 3:9-20 fram ett antal olika skriftcitat från Gamla testamentet som bevis på att alla människor står under synden och att ingen är rättfärdig i sig själv. Citaten inleds med att Paulus riktar

---

<sup>125</sup> Giertz, *Romarbrevet*, s. 17.

<sup>126</sup> Giertz, *Romarbrevet*, s. 19.

<sup>127</sup> Kruse, *Paul*, ss. 179-181.

<sup>128</sup> Seifrid, *Christ*, s. 51.

<sup>129</sup> Seifrid, *Christ*, s. 52.

<sup>130</sup> Seifrid, *Christ*, s. 55.

<sup>131</sup> Seifrid, *Christ*, s. 56.



dem mot två grupper, judar och hedningar. Båda dessa grupper har han i vers 9 anklagat för att  $\alpha\mu\tau\iota\nu\alpha\iota$  "stå under syndens välde".

"Paul's train of thought appears to be that if the Jews, who so often took the high moral ground over against the Gentiles, are declared to be under the power of sin by their own "law", then clearly all peoples stand guilty before God, Jews as well as Gentiles."<sup>132</sup>

Paulus sammanfattar sedan hela problematiken i vers 19 och 20. Paulus byter ton på resonemanget när han i vers 19 inleder sitt påstående med  $\alpha\iota\tau\alpha$  "Vi vet". Även begreppet  $\nu\omicron\mu\omicron\mu\omicron$  "lag" spelar här en central roll i resonemanget.  $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\omega\nu$  "laggärningar" kan inte ge rättfärdighet, och  $\nu\omicron\mu\omicron\mu\omicron$  "lagens" uppgift är att visa på synden hos människan.<sup>133</sup>

#### 3.1.2.4 Guds nåd i evangeliet – Rom 3:27-4:25

Efter Rom 3:21-26 kommer i 3:27-31 och kapitel 4 argument från Paulus till försvar för den tes han framlägger i Rom 3:21-26. Schmidt menar att Paulus i Rom 3:27-31 vill befästa den tes han fastslagit om rättfärdiggörelse genom tro i monoteismen.

"Der neutestamentliche Rechtfertigungsgedanke wird als der notwendige Ausdruck eines entschlossenen Monotheismus aufgewiesen: aus der Einheit Gottes ergibt sich die Einheit des Heilsweges und die Einzigkeit des Heilsprinzips, dem keine historische Partikularität anhaftet, das also nichts Institutionelles oder Statutarisches sein kann. Das ist der Glaube."<sup>134</sup>

Det finns alltså inget eget för människan att vara stolt över, ingen lagrättfärdighet som hon själv producerat för att vara stolt inför Gud. Gåvan från Gud betonas här av Paulus. Detta är dock inte ett brott med lagen, utan en bekräftelse på den. Lagen och tron bekräftar alltså varandra.<sup>135</sup>

I kapitel 4 tar Paulus Abraham som exempel på att denna rättfärdiggörelse genom tron som han förespråkade inte är ett nytt påfund, en idé som bara är hans. Paulus menar att Abraham, före lagen blev rättfärdig inför Gud, eftersom han trodde på Gud. Nygren menar att hela exemplet om Abraham går tillbaka på 3:21. Där tar Paulus "lagen och profeterna" vittne för den "nya rättfärdigheten". Abraham blir alltså garant för att lagen och profeterna verkligen vittnar om detta.<sup>136</sup>

### 3.2 Rom 3:21-26

---

<sup>132</sup> Kruse, *Paul*, s. 185.

<sup>133</sup> Seifrid, *Christ*, ss. 61-62.

<sup>134</sup> Schmidt, *Der Brief des Paulus an die Römer*, (THN, VI), s. 73.

<sup>135</sup> Seifrid, *Christ*, ss. 67.

<sup>136</sup> Nygren, *Romarbrevet*, s. 175.

Paulus når här sin huvudtes om kristendomens innehåll. Detta är kärnan, tesen om hur människan blir rättfärdig, står i ett rätt förhållande till Gud. Denna tes utgår från uppenbarelsetanken. Gud uppenbarar en rättfärdighet för människan, som omvitnats i Gamla testamentet, vilket också visas i Abrahamsexemplet i kapitel 4. Denna uppenbarelse har en stark eskatologisk karaktär.<sup>137</sup>

Cranfield menar att just verserna 21-26 är centrum för den första delen av brevet, kanske till och med för hela brevet. Han framhåller det emfatiska *Nun i ; de ;* följt av perfekt passivum *pefanevrwtai*, som visar att något nytt har skett. Gud har handlat och förändrat historiens gång.<sup>138</sup> Paulus formulerar alltså här essensen av sitt evangelium, vad Gud gjort för människan, och hur hon tar emot det.<sup>139</sup>

Verserna 21-26 har en symetrisk uppbyggnad. *Nun i ; de ;* i vers 21 motsvaras av *ejn tw' / nu'n kairw'* i vers 26. Det är alltså ett enhetligt resonemang som Paulus för i dessa versar. Innehållet går från att Paulus säger att Gud nu har uppenbarat Guds rättfärdighet i vers 21 till att Guds rättfärdighet konstateras i vers 26. Vi kan alltså se en viss parallellitet i Paulus resonemang. Det är inte en regelrätt kiasm eller ens en kiastisk struktur, men det finns en tydlig parallellitet.

Centrum i stycket utgörs av vers 24 där Kristus presenteras som den som friköper människan ur hennes hopplösa situation, *th' " ajpolutrwwsew" th' " ejn Cristw' / jIhsou'*.

Resonemanget fram till dess består av två *gavr* satsar i verserna 22 och 23. Den första av dessa står som en förklaring till vers 21 och den andra satsen som ytterliggare en vidareutveckling, påbyggnad av resonemanget i vers 21 och 22. Det är alltså ett kontinuerligt resonemang som når sitt mål i vers 24.

Detta mål förklaras sedan i vers 25 och 26. Vers 25 fortsätter resonemanget i vers 24 vilket visas genom partikeln *o }n*, som syftar tillbaka på Jesus Kristus i vers 24. Vers 26 har en mer sammanfattande karaktär även om det finns en klar koppling mellan vers 25 och 26. Denna koppling visar sig tydligast genom att början av vers 26 avslutar Paulus tal om synden i vers 25. *ejn th' / ajnoch' / tou' qeou'* skall alltså visa att Gud låtit synderna gå ostraffade tills dess de fick sitt straff i Kristus på korset när han friköper människan och tar på sig Guds vrede. Slutligen avslutas vers 26 med att Paulus återgår till att beskriva den rättfärdighet han omnämnde i vers 21. Gud har genom korset visat att han är rättfärdig och han har också visat vägen till rättfärdighet för människan, tro på Jesus. Detta markeras genom att vers 26 avslutas i en finalsats. Målet (*finis*) med Paulus resonemang avslöjas alltså i detta att Gud är rättfärdig och gör människan rättfärdig genom tro på Jesus.

---

<sup>137</sup> Käsemann, *An die Römer*, ss. 85-86.

<sup>138</sup> Cranfield, *Romans*, s. 199.

<sup>139</sup> Fitzmyer, *Romans*, (AB), s. 341.

Jag har för avsikt att behandla två olika saker i detta kapitel av uppsatsen. Det första är en strukturanalys av 3:21-26, och det andra är en teologisk analys av denna struktur och det resonemang som Paulus för.

### 3.2.1 Struktur analys

#### Vers 21

Som ovan nämnts inleds 3:21-26 med ett emfatiskt *nuni* ; *de*. Dessa båda ord visar på en skillnad mot vad som tidigare sagts. Dessa ord markerar kontrasten mot de två föregående kapitlen. Det handlar inte om en individs övergång från ett stadium till ett annat i livet, som före eller efter en omvändelse, utan om en övergång från en epok till en annan.<sup>140</sup>

Det är även tydligt att Paulus återknyter till 1:17. Detta visas genom att de centrala termerna *dikaiosuvnh* och *pivsti* " så tydligt återkommer i 3:21-26.<sup>141</sup>

I 1:17 står uppenbarandet av Guds rättfärdighet i presens, *ajpokaluvptetai*, alltså en nu pågående handling, medan han i 3:21 använder *pefanevrwtai*. Han visar alltså genom perfektformen att den rättfärdighet som han höll på att beskriva i 1:17 har kommit slutgiltigt och definitivt. Den är en avslutad händelse.<sup>142</sup>

Det som uppenbaras är *dikaiosuvnh qeou`*. Bibel 2000 har översatt detta med:

”Men nu har Gud uppenbarat en rättfärdighet som inte beror av lagen...”

Det som betonas är alltså att Gud har uppenbarat en annan rättfärdighet än lagen, och inte att rättfärdigheten är Guds, vilket skulle ligga grundtexten närmare. Svenska Folkbibeln har här istället valt att betona Guds rättfärdighet:

”Men nu har utan lagen en rättfärdighet från Gud blivit uppenbarad...”

I kommentarunderlaget har det inte funnits någon grund för att välja Bibel 2000:s läsning. Guds rättfärdighet har varit det genomgående valet.<sup>143</sup>

Även lagen är given av Gud, men här kommer en ny gåva, som ges oberoende av lagen, för att förmedla frälsning till människan ur den svåra situation hon befinner sig igenom hennes synd.<sup>144</sup>

---

<sup>140</sup> Dunn, *Romans*, s. 164.

<sup>141</sup> Dunn, *Romans*, s. 163. *dikaiosuvnh* förekommer i 3:21, 22, 25 och 26, medan *pivsti* " förekommer i 3:22, 25 och 26.

<sup>142</sup> Barrett, *Romans*, s. 72.

<sup>143</sup> Se exempelvis Barrett, Dunn, Murray m.fl. Giertz har i sin svenska översättning valt ”en rättfärdighet från Gud”.

<sup>144</sup> Seifrid, *Christ*, s. 64.

cwri; " novmou ska enligt Murray kopplas till dikaiosuvnh qeou`, och inte pefanevrwtai. Även om båda varianterna är språkligt möjliga så ger sammanhanget inte utrymme för att uppenbarelsen av den nya rättfärdigheten sker utan lagen. Anledningen till detta är att Paulus sedan understryker att: marturoumevnh uJpo; tou' novmou kai; tw'n profhtw'n, lagen och profeterna, alltså Gamla testamentet, vittnar om denna nya uppenbarelse.<sup>145</sup>

## Vers 22

Vers 22 ger en närmare inblick i begreppet dikaiosuvnh qeou`. Trons betydelse är här central. Rättfärdigheten är samma som i vers 21 och betoningen av dia; pivstew" jIhsou' Cristou' innebär ett återknytande till 1:17. dikaiosuvnh qeou` i 1:17 och i vers 21 är alltså samma begrepp som i vers 22.<sup>146</sup>

Konjunktionen de; visar att vers 22 står i beroendeställning till vers 21 på så sätt att det är en utveckling av den tes som Paulus ställt fram i vers 21.<sup>147</sup>

Innehållet specificeras genom att Paulus beskriver hur denna rättfärdighet förmedlas, nämligen dia; pivstew" ”genom tro”. Dock kan denna genitivkonstruktion förstås på olika sätt. Antingen som ”genom tro på Jesus Kristus” eller ”genom Jesu Kristi trohet”. Schmidt menar att den senare förståelsen är att föredra, då han menar att den ger bättre förståelse av resten av satsen, alltså ei j " pavnta " tou; " pistevonta " ”till alla som tror”.

”Bei dieser Deutung erscheint das pavnta " tou; " pistevonta " nicht mehr als überflüssige Wiederholung des dia; pivstew".”<sup>148</sup>

Det finns även en parallell till Galaterbrevet här. Paulus uttrycker i Gal 3:22 samma spänning som finns här ejk pivstew" jIhsou' Cristou' ... toi`" pistevousin.<sup>149</sup> Murray menar dock att en sådan läsning av vers 22 inte fungerar i versens kontext. Att Kristus var trogen det uppdrag han hade råder det ingen tvekan om, men att ta upp det här skulle bryta av det resonemang som Paulus försöker framlägga. Det går att läsa detta som subjektiv genitiv, men detta stämmer illa med den vanliga användningen hos Paulus av begreppet pivsti".<sup>150</sup>

Dunn skriver mot den subjektiva genitivtolkningen:

---

<sup>145</sup> Murray, *The Epistle to the Romans*, (NICNT) s. 110.

<sup>146</sup> Murray, *Romans*, s. 110.

<sup>147</sup> Dunn, *Romans*, s. 166.

<sup>148</sup> Schmidt, *Brief*, s. 66.

<sup>149</sup> Schmidt, *Brief*, s. 66. Bibel 2000 översätter: "... och då kan löftet till dem som tror uppfyllas bara genom tron på Jesus Kristus.”

<sup>150</sup> Murray, *Romans*, s. 373.

”But Christ’s faithfulness is not something which Paul draws attention to elsewhere in the extended exposition of Romans, even where it would have been highly appropriate—particularly chap. 4, where Abraham’s *pivsti*” is the model for the believer, *not* for Christ and 5:15-19, where antithesis *ajpistiva/ pivsti*” would have been very natural, had Christ’s faith been a factor in his thought...”<sup>151</sup>

Fitzmyer hävdar att eventuella hänvisningar till Vulgata eller Peshitta inte heller kan användas som argument för en förståelse av detta som en subjektiv genitiv. Det kan hända att dessa texter har översatt *ejk pivstew*” *jIhsou' Cristou'* som en subjektiv genitiv, men det säger ingenting om vad Paulus egentligen menade.<sup>152</sup>

Paulus vill här framhålla den gemensamma frälsningen för alla som tror. Det är inte någon åtskillnad, för frälsningen, rättfärdiggörelsen, fås genom tro på Kristus vare sig den troende är jude eller grek. Detta bekräftas av de två kausala *ga ; r* som följer i slutet av vers 22 och i vers 23.<sup>153</sup>

*ga ; r* i vers 22 understryker att det inte finns någon åtskillnad mellan de båda grupperna, judar och greker, när tron väl har kommit. Både i denna *ga ; r* satsen och i den som följer i vers 22 återknyter Paulus till resonemanget i 1:18-3:20.<sup>154</sup>

Paulus vill alltså understryka att den genomgång han gjort av judar och hedningar når sin kulmen här. Vare sig för juden eller greken finns någon annan väg till rättfärdighet inför Gud än genom den Guds rättfärdighet som mottas genom tron.<sup>155</sup>

## Vers 23

Den kausala konjunktionen *ga ; r* återkommer här och markerar precis som i vers 22 att Paulus återknyter till sitt tidigare resonemang. ”*pavnte*” ... *h{marton*” visar vad Paulus syftar tillbaka på. Dunn menar att detta anknyter till den sammanfattning som återfinns av hans resonemang i början av kapitel 3. Framför allt anför han att *pavnte*” återknyter till 3:4, 9, 12, 19 och 20.<sup>156</sup>

Denna allmänna syndaskuld framställs som ett historiskt faktum. Paulus har tidigare talat om att det inte finns någon åtskillnad mellan judar och greker, och *ga ; r* visar på att detta är förklaringen till varför det inte är någon skillnad. Alla människor är nämligen enligt Paulus syndare, ”alla har syndat och gått miste om härligheten från Gud”.<sup>157</sup>

---

<sup>151</sup> Dunn, *Romans*, s. 166.

<sup>152</sup> Fitzmyer, *Romans*, s. 346.

<sup>153</sup> Murray, *Romans*, s. 112.

<sup>154</sup> Dunn, *Romans*, s. 166.

<sup>155</sup> Dunn, *Romans*, s. 167.

<sup>156</sup> Dunn, *Romans*, s. 167.

<sup>157</sup> Murray, *Romans*, s. 112.

Barrett påpekar att  $\omega\sigma\tau\epsilon\rho\upsilon\ \prime\ \nu\tau\alpha\iota$  är presens. Avsaknaden av Guds härlighet är alltså i presens.

”But the present tense (*lack*) is used, and presumably means that man now lacks what he might now have had, that is, the glory with which Adam was created and which he (and all mankind with him) lost through sin.”<sup>158</sup>

Den andra delen av vers 23, förlusten av härligheten från Gud, kan ses som en vidare definition av synd. Synd är avsaknad av Guds härlighet. Människan skulle återspegla Guds avbild, Guds härlighet, men genom synden förhindras och förvrängs detta, så att människan inte längre speglar den härlighet som Gud från början hade tänkt för henne.<sup>159</sup>

Denna avsaknad av härligheten från Gud är tvåfaldig. För det första saknar människan den härlighet som gavs Adam och Eva, men som människan sedan förlorade i syndafallet, och för det andra så klarar människan inte att på egen hand återfå den härlighet hon förlorat.<sup>160</sup>

## Vers 24

Vers 24-26 är, enligt Dunn, ovanligt upplagda. Paulus använder här en underlig ordföljd och verserna blir därmed komplicerade att förstå och översätta. Framför allt framhåller Dunn det inledande participet  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\nu\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ . Han menar att den underliggande konstruktionen kan ha att göra med att Paulus möjligen följer en äldre kristen formulering, eller trosbekännelse.<sup>161</sup>

Det finns fyra möjliga förklaringar till varför  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\nu\mu\epsilon\nu\omicron\iota$  står som det gör och i den form det gör. Det första alternativet är att förstå  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\nu\mu\epsilon\nu\omicron\iota$  som en förklaring till eller motivering av  $\omega\sigma\tau\epsilon\rho\upsilon\ \prime\ \nu\tau\alpha\iota$  i vers 23. Betydelsen blir i så fall att de som förlorat härligheten från Gud nu fått tillbaka den genom Guds ingripande. De har förnedrats men också upprättats.

Det andra alternativet är att  $\omega\sigma\tau\epsilon\rho\upsilon\ \prime\ \nu\tau\alpha\iota \dots \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\nu\mu\epsilon\nu\omicron\iota$  har samma betydelse som om formen hade varit  $\omega\sigma\tau\epsilon\rho\upsilon\ \prime\ \nu\tau\alpha\iota \dots \kappa\alpha\iota\ ; \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\ \prime\ \nu\tau\alpha\iota$  eller  $\omega\sigma\tau\epsilon\rho\upsilon\nu\mu\epsilon\nu\omicron\iota \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\ \prime\ \nu\tau\alpha\iota$ , alltså att det är just de som blivit av med härligheten som nu upprättas.

Det tredje alternativet är att  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\nu\mu\epsilon\nu\omicron\iota$  inleder ett helt nytt tankesammanhang. I så fall är det slut med alla tankar på förlorad härlighet och något helt nytt tar vid genom rättfärdiggörelsen i vers 24.

---

<sup>158</sup> Barrett, *Romans*, s. 74.

<sup>159</sup> Dodd, *Romans*, ss. 50-51.

<sup>160</sup> Dunn, *Romans*, s. 168.

<sup>161</sup> Dunn, *Romans*, s. 163. Jag kommer inte att gå in närmare på den eventuella äldre bekännelseformuleringen. Detta är av tre skäl. För det första verkar det inte råda riktigt konsensus om exakt vad detta skulle bestå i och hur det skall förklaras. För det andra har jag inte märkt någon skillnad i betydelse, och då det är det teologiska begreppet  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\nu\mu\epsilon\nu\omicron\iota$  jag är ute efter skulle det inte göra någon skillnad för mitt slutresultat. Det tredje skälet är att utrymmet inte tillåter mig att ta med detta här.

Detta verkar dock orimligt med tanke på strukturen i vers 21-26 där vers 24 verkar utgöra höjdpunkten i resonemanget, den punkt där allting vänder.

Det fjärde alternativet består i att 22b-23 är en förklarande parentes i Paulus resonemang och att *dikaiouvmenoi* i så fall skall förstås som fortsättningen på 22a, alltså *pavnta " tou; " pisteuventa "*.<sup>162</sup>

Jag anser att den fjärde av dessa förklaringar är den mest tillfredställande förklaringen av *dikaiouvmenoi*. *dikaiouvmenoi* står då i beroendeförhållande till *pavnte "* i 22a. Paulus resonemang i 22b och 23 utgörs av två *ga ; r* satser. 22a förklarar betydelsen av att människan rättfärdiggörs av Gud genom tron. Det är inte någon skillnad på sättet rättfärdiggörelsen tas emot. Både juden och greken blir rättfärdiggjord genom tron. Den andra *ga ; r* satsen är tänkt att förklara den första, alltså beskriva hur det inte är någon skillnad. Problemet är samma för både juden och greken eftersom alla har syndat och gått miste om härligheten. Genom *dikaiouvmenoi* återgår Paulus alltså till sin ursprungliga tankegång. Vers 22b och 23 är alltså en parentes, om än en mycket viktig sådan.

De som blir rättfärdiga, blir det genom Guds nåd, vilket Paulus visar både genom termen *dwreavn* och genom *th' / aujtou' cavriti*. *dwreavn* representerar människans oförmåga att själv bidra till den frälsning som Gud erbjuder. Gud ger människan en gåva, en rättfärdighet som friar inför Guds domstol. *th' / aujtou' cavriti* skall då förstås som en utveckling av människans oförmåga att bidra. Det är bara genom Guds nåd som människan blir rättfärdig.<sup>163</sup>

Synden är alltså ett så djupt rotat problem i människan att Paulus inte ser någon annan utväg än Guds nåd.<sup>164</sup>

Guds nåd mot människan tar sig uttryck i en försoningsakt. *dia; th' " ajpolutrwwsew" th' " ejn Cristw' / jIhsou' "*. Bibel 2000 översätter detta med

”... eftersom han har friköpt dem genom Kristus Jesus.”

Människan blir alltså inte bara rättfärdiggjord av Gud, utan Paulus använder även termen ”friköpa” för att visa hur Guds nåd verkar med människan.<sup>165</sup> Termen *ajpoluvtrwsi "* användes i hellenistisk grekiska ofta för att uttrycka befriandet av slavar eller krigsfångar. I Gamla testamentet användes termen exempelvis om Israels befrielse ur Egypten och Babylonien.<sup>166</sup>

Jesus talar själv om att ge sitt liv i lösen för många i Matteusevangeliet:

---

<sup>162</sup> Cranfield, *Romans*, s. 205.

<sup>163</sup> Fitzmyer, *Romans*, ss. 347-348.

<sup>164</sup> Barrett, *Romans*, s. 76.

<sup>165</sup> Fitzmyer, *Romans*, s. 348.

<sup>166</sup> Dodd, *Romans*, ss. 53-54.

”Inte heller Människosonen har kommit för att bli tjänad, utan för att tjäna och ge sitt liv till lösen för många.”<sup>167</sup>

Också i Markus finns detta omnämnt:

”Människosonen har inte kommit för att bli tjänad utan för att tjäna och ge sitt liv i lösen för många.”<sup>168</sup>

Jesus talar om sitt liv som något som ges i utbyte mot de många liv. Friköpanandet som Jesus gör, att han ger sitt liv, är alltså en ersättning för de liv som han räddar.<sup>169</sup>

ajpoluvtrwsi " bär också en eskatologisk innebörd. Termen ajpoluvtrwsi " blir här en övergång till vers 25 som förklarar innehållet i detta friköpanande.<sup>170</sup>

Paulus har alltså fört resonemanget till vändpunkten. Guds lösning på syndens problem förklaras genom att Jesus beskrivs som människans återlösning. Gud betalar alltså för människans rättfärdiggörelse genom att friköpa människan från hennes synd.

Paulus fortsatta resonemang är alltså en förklaring av innebörden i att Kristus Jesus blivit lösenbetalningen för människan. Detta markeras genom o}n. o}n syftar tillbaka på Kristus Jesus.

## Vers 25 och 26

Vers 25 och 26 utgör enligt min mening en enhet, vilket exempelvis stöds av Cranfield. Dessa båda verser ska därmed förstås som ett enhetligt resonemang.

”The whole of 25 and 26 is a single relative clause depending on Cristw' / jIhsou' in v. 24. It consists of a main element followed by three formulations equivalent to final clauses which together serve to clarify the key-word iJlasthvrion.”<sup>171</sup>

Cranfield vill alltså ge en helhetsförståelse både av verserna och av termen iJlasthvrion.

Den första delen av resonemanget utgörs av o}n proevqeto oJ qeo; ". o}n syftar tillbaka till vers 24. Det är alltså Kristus Jesus som Gud har ställt fram.<sup>172</sup>

Men det är inte självklart vad proevqeto skall betyda. proevqeto står här i medium. Barrett påpekar att detta verb i aktiv form inte bara har betydelsen av att visa offentligt, utan att det även betyder ”att offra”. Det är dock osäkert om denna betydelse också finns med i mediumformen av verbet. Om det gör det så är betydelsen av verbet i så fall att Gud ställde fram Kristus som ett offer.

<sup>167</sup> Matt 20:28. "...kaiv dou`nai thvn yuchvn aujtuou` luvtron ajntiv pollw`n".

<sup>168</sup> Mark 10:45. "...kaiv dou`nai thvn yuchvn aujtuou` luvtron ajntiv pollw`n".

<sup>169</sup> Murray, *Romans*, s. 116.

<sup>170</sup> Barrett, *Romans*, ss. 76-77. Andra termer som liksom ajpoluvtrwsi " har en eskatologisk dimension enligt Barrett är rättfärdighet, frälsning och vrede.

<sup>171</sup> Cranfield, *Romans*, s. 208. Jag kommer här att följa Cranfields uppdelning och behandla vers 25 och 26 som en enhet.

<sup>172</sup> Cranfield, *Romans*, s. 208, se även Kruse, *Paul, the Law and Justification*, s 189.



Barret förstår dock ändå termen  $\iota\lambda\alpha\sigma\theta\nu\rho\iota\omicron\nu$  som en offerterm. Kristus offras för människans synd.

”The death of Christ, thus understood, or rather, Christ thus dying, became God’s ‘means of dealing with sin’. This cumbersome phrase translates a single Greek word ( $\iota\lambda\alpha\sigma\theta\nu\rho\iota\omicron\nu$ ).<sup>173</sup>

Dunn menar att  $\rho\rho\epsilon\nu\gamma\epsilon\tau\omicron$  snarare syftar på den förnedrande och offentliga död som Jesus led. En offentlig avrättning, och det mest skamfyllda av sätt att dö på. Jesu offerdöd kontrasteras i så fall här mot templets offerkult på försoningsdagen. Här var det inte bara prästen inför Gud, utan en offentlig händelse. Det är även Gud som ställer fram Jesus som offer. Judarna skulle inte skuldbeläggas, detta var Guds plan och Guds handlande.<sup>174</sup>

Det finns två alternativa förståelser av  $\rho\rho\epsilon\nu\gamma\epsilon\tau\omicron$ , förutom den ovan nämnda som förespråkas av Barrett. Den första möjliga betydelsen är ”propose to oneself” eller ”purpose”. Den andra varianten är ”set forth publicly” eller ”display”.<sup>175</sup>

Fitzmyer väljer att förstå det som att Gud ”öppet förevisade” Jesus. Han menar att det centrala dock är Guds handlande, att Gud är den som ställer fram, eller har planerat, Jesu Kristi offer.<sup>176</sup>

För egen del finner jag det mer i linje med Paulus tanke att förstå  $\rho\rho\epsilon\nu\gamma\epsilon\tau\omicron$  som ett betonande av Guds plan. Jesu offer var det syfte som Gud låtit hela Kristuskeendet resultera i. Förutom det övergripande betydelsesammanhanget anger Cranfield även att detta verb bara förekommer 3 gånger i Nya testamentet och att  $\rho\rho\tau\iota\nu\gamma\epsilon\sigma\tau\alpha\iota$  i Rom 1:13 betyder ”purpose”. Dessutom används det som substantivet  $\rho\rho\nu\gamma\epsilon\sigma\iota$  ” vid 8 av 12 förekomster i Nya testamentet med samma betydelse. Cranfield menar vidare att det finns ett starkt stöd i kyrkohistorien för den här tolkningen. Origines, Ambrosiaster och Chrysostomos ställer sig alla bakom den här tolkningen.<sup>177</sup>

Den här tolkningen gör bättre rättvisa åt sammanhanget än vad alternativet skulle göra, eftersom hela stycket syftar på den Guds rättfärdighet som från vers 21 presenterats<sup>178</sup> offentligt. Alltså blir det här i resonemanget tydligare att betona Guds plan att låta sin rättfärdighet få uttryck i Jesu offer än att han offentligt visar upp Jesu offer.

Dunn menar att inledningen av vers 25 och Paulus användning av termen  $\iota\lambda\alpha\sigma\theta\nu\rho\iota\omicron\nu$  inte kan förstås på något annat sätt än som en hänvisning till den judiska Försoningsdagen.

”Anyone familiar with the LXX could hardly be unaware that the word was always used in the LXX to refer to the golden cover of the ark of covenant (Exod 25:17-22). And the addition of ”in his blood” must

---

<sup>173</sup> Barrett, *Romans*, s. 77.

<sup>174</sup> Dunn, *Romans*, s. 170.

<sup>175</sup> Cranfield, *Romans*, s. 208. Intressant att notera är att Cranfield inte ens anser Barretts alternativ vara värt att nämna. Inte heller Dodd, Dunn, Fitzmyer eller Murray ansluter sig till Barretts förslag till tolkning.

<sup>176</sup> Fitzmyer, *Romans*, s. 349.

<sup>177</sup> Cranfield, *Romans*, ss. 208-209.

<sup>178</sup>  $\rho\epsilon\phi\alpha\nu\epsilon\nu\rho\omega\tau\alpha\iota$ , ”uppenbarats”.

surely indicate that Paul (and the earlier formula) had in mind the one occasion in the Jewish year when blood was sprinkled on the cover of the ark—namely, the blood of the two sin offerings on the Day of atonement.”<sup>179</sup>

I så fall är förlåtelsen av synd framför allt i fokus i denna text, och inte i ett användande av Guds vrede. Gud har i Kristus ställt fram ett fullkomligt offer för alla människors alla synder. Men Dunn är även noggrann med att poängtera kontinuiteten hos Paulus. Samme Gud som gav Försoningsdagens offer, har nu gett Jesus Kristus som det fullkomliga försoningsoffret.<sup>180</sup>

I linje med detta argumenterar Dodd för att det utifrån Septuaginta inte går att tolka *ἡ ἔκστασις* som någon form av användande av Guds vrede. Synden är i stället det enda problemet. Gud förlåter alltså människans synd genom offret på korset, men vreden är inget egentligt problem. Guds vrede verkar för Dodd snarare vara en kvarleva från en primitivare syn på religion.<sup>181</sup>

Dodd skriver om Guds vrede:

”But he retains the concept of ‘the Wrath of God’, ... , not to describe the attitude of God to man, but to describe an inevitable process of cause and effect in a moral universe, ...”<sup>182</sup>

Men Guds vrede är ett tydligt inslag i Nya testamentet, och framför allt i den föregående delen av Romarbrevet. Guds vrede finns tydligt med i både Gamla - och Nya testamentet. Den betydelse som Dodd företräder går inte att försvara med exempelvis Rom 1:18 i åtanke. Det är även tydligt att den nytestamentliga terminologin inte viker undan för begrepp som i hellenistisk omgivning skulle associeras med gudomlig vrede. Nya testamentets termer för vrede är *ἔκστασις* och *ὀργή*, vilka båda betyder ”vred” och i stort sett används utbytbart. I Rom 1:18 används *ὀργή* som i sin betydelse inte är lika inriktad på svallande känslor, utan snarare är en fiendlig inställning.<sup>183</sup>

Sammanhanget i hela den första delen av brevet är sådant att den enda rimliga förklaringen av termen *ἡ ἔκστασις* är att se den som ett uttryck för användande av Guds vrede. Sonandet av synden sker inte bara för att synd står emellan människan och Gud som en ekonomisk skuld utan för att Guds vrede har väckts mot människan på grund av hennes synd.<sup>184</sup>

Det är också tydligt att alltigenom 1:18-3:20 så vilar Guds vrede över mänskligheten, vare sig det är en jude eller en grek som beskrivs. Synden väcker oundvikligen Guds vrede, och då vore det underligt om Paulus, när han presenterar Gud lösning på människans problem, skulle utelämna denna centrala punkt.<sup>185</sup>

---

<sup>179</sup> Dunn, *Romans*, s. 180.

<sup>180</sup> Dunn, *Romans*, ss. 180-181.

<sup>181</sup> Dodd, *Romans*, ss. 54-55.

<sup>182</sup> Dodd, *Romans*, s. 23.

<sup>183</sup> Morris, *Apostolic*, ss. 179-181.

<sup>184</sup> Murray, *Romans*, ss. 116-117.

<sup>185</sup> Stott, *Message*, s. 114.

Tanken på Guds vrede har Paulus helt klart tagit med sig från Gamla testamentet, och inte från hellenistiska tankegångar, med känslösvallande och svårkontrollerade gudar, och han kopplar samman denna tanke med tanken på Guds dom över skapelsen. Guds rättvisa dom går hand i hand med hans vrede, mot dem som gör uppror mot honom.<sup>186</sup>

ἱλασθηριον översätts ofta med nådastol, och syftar då på försoningsdagen. Dock saknas den bestämda artikeln som i så fall borde ha varit med. ἱλασθηριον bör alltså förstås som ett försoningsoffer och inte som nådastolen på försoningsdagen, i motsats till både Dunn's och Dodd's förståelse.<sup>187</sup>

Utifrån detta sammanhang blir det alltså svårt att tänka sig att Paulus inte räknar med Guds vrede i demonstrationen av Guds rättfärdighet genom Jesu död på korset.

De följande två sentserna δια; πικστη" och εἰν τω' / αυτου' αιματι skall förstås, var och en för sig, som en förklaring av οἱν προεβητο οἱ θεοι" ἱλασθηριον. Cranfield menar att resultatet av οἱν προεβητο οἱ θεοι" ἱλασθηριον mottas δια; πικστη", och inte på något annat sätt. εἰν τω' / αυτου' αιματι, "genom hans blod" är en förklaring av offrets natur. Jesus offrade sig genom att ge sitt blod, sitt liv för människans synder.<sup>188</sup>

Det är alltså tydligt att Jesu korsfästelse är ett offer. Omnämmandet av blodet, visar att det tydligt är just offertanken som är meningen både med ἱλασθηριον och med εἰν τω' / αυτου' αιματι.<sup>189</sup>

I fortsättningen av vers 25<sup>190</sup> påstår sedan Paulus, att just detta offer är en demonstration av den Guds rättfärdighet som omtalades i vers 21, vilket visar på Guds trofasthet. Hans rättfärdighet tar sig uttryck i att han ger sitt liv för människorna.<sup>191</sup>

δικαιοσυνη ska både i vers 25 och 26 förstås som i vers 21 och 22. De syftar alla tillbaka på den Guds rättfärdighet som omnämns i 1:17.<sup>192</sup>

Det verkar också som om Paulus menar att detta offer inte är bundet av tid och rum. Den förlåtelse som skett i det gamla förbundet skedde temporärt och får sin fullbordan i det skeende som nu tagit plats i Jesu offer på korset.<sup>193</sup>

Käsemann skriver:

---

<sup>186</sup> Fitzmyer, *Romans*, ss. 107-108.

<sup>187</sup> Cranfield, *Romans*, ss. 216-217. Offret är ett offer med avseende inte bara på människans synd, utan även på Guds vrede över människans synd. Offret har på det sättet en dubbel verkan, det tar både bort synden och avvänder Guds vrede.

<sup>188</sup> Cranfield, *Romans*, ss. 210-211.

<sup>189</sup> Dunn, *Romans*, ss. 170-171.

<sup>190</sup> εἰν τω' ε[νδεῖξιν τῆς δικαιοσυνης αυτου' δια; τῆς παρῆς τῶν προγεγονοτων αμαρτηματων.

<sup>191</sup> Dunn, *Romans*, s. 173.

<sup>192</sup> Cranfield, *Romans*, ss. 202, 211.

<sup>193</sup> Dunn, *Romans*, s. 173.

”25b spricht in dieser Perspektive von der schuldvollen Vergangenheit, 26a von der gegenwärtigen Heilszeit, wobei *pavresi* " Straffreiheit aus persönlicher Nachsicht meint, auf welche in 26 tatsächliche Rechtfertigung folgt (Kühl; Gutjahr; Bardenhewer; Huby; Murray).”<sup>194</sup>

Guds rättfärdighet omsatt i handling får alltså i Paulus tanke både konsekvenser framåt och bakåt i tiden. Dunn menar att *ejn th' / ajnoch' / tou' qeou'*, som inleder vers 26 ska förstås som ett stöd för avslutningen av vers 25. Gud har gett uppskov eller nådatid fram till dess att han fört sin plan till fullbordan i Kristus.

Paulus upprepar sig här avsiktligt när han fortsätter vers 26 för att verkligen understryka Guds rättfärdiga handlande mot sitt folk och mot alla människor.

”*pro;*" *th;n e[ndeixin th'" dikaiosuvnh" aujtou' ejn tw' / nu'n kairw' /*, ”to demonstrate his righteousness in this present time.” The repetition of more or less the same phrase (as v 25b) is obviously deliberate, and a balance is clearly intended with the preceding lines, with *ejn tw' / nu'n kairw'* balancing *dia; th;n pavresin tw'n progegonovtwn aJmarthmavtwn*.... The death of Christ is envisaged as forming a pivotal point in history with God’s righteousness demonstrated there having effect for both the past and the future.”<sup>195</sup>

*kairov*" blir här inte en enstaka punktuell händelse, utan snarare den utvalda eller rätta tiden. Paulus menar att Kristus dog och uppstod i den tid som Gud valt åt honom.<sup>196</sup> Guds rättfärdighet demonstreras i den tid Gud har valt, och att Guds rättvisa dom därmed blir synlig för alla.<sup>197</sup>

Denna rättfärdighet har två dimensioner. Dels visar den Guds egen rättfärdighet, att ”han är rättfärdig” *eij" to; ei\nai aujto;n divkaion*, men också att han gör den människa som tror på Jesus rättfärdig *kai; dikaiou'nta to;n ejk pivstew" jIhsou`*. Denna andra del uppfylls av Gud:

”...because, though the crucifixion is an unparalleled demonstration of God’s love (v. 8), it can be apprehended as such a demonstration only by faith which, viewing it in the light of the resurrection, sees in it God’s act of redemption. Thus (cf. p. 73) the Cross vindicates both the interior and the exterior righteousness of God.”<sup>198</sup>

Detta är även en eskatologisk rättfärdighet, då Guds vrede och Guds dom över synden måste ses ur perspektivet av den yttersta domen. Rättfärdigheten som den troende tar emot är alltså knuten till en frikännande och upprättande dom i den yttersta domen.<sup>199</sup>

---

<sup>194</sup> Käsemann, *Römer*, s. 91.

<sup>195</sup> Dunn, *Romans*, s. 174.

<sup>196</sup> Dunn, *Romans*, s. 174.

<sup>197</sup> Murray, *Romans*, s. 121.

<sup>198</sup> Barrett, *Romans*, s. 80.

<sup>199</sup> Barrett, *Romans*, s. 80.

Just detta ”att han är rättfärdig och gör den rättfärdig som tror på Jesus” kan och bör alltså ses som ett uttryck för  $\text{i}\Upsilon\lambda\sigma\theta\upsilon\text{rion}$ . Det är Jesus, framställd av Gud som  $\text{i}\Upsilon\lambda\sigma\theta\upsilon\text{rion}$ , som visar att Gud är rättfärdig, men det är också samtidigt uttryck för Guds rättfärdighet som gör den rättfärdig som tror på Jesus Kristus.<sup>200</sup>

Användandet av  $\text{divkaion}$  är här avsett att förklara begreppet  $\text{dikaiosuvnh\ qeou}$ . Just adjektivet  $\text{divkaion}$ , syftande på Gud visar att  $\text{dikaiosuvnh\ qeou}$  ska förstås som ett attribut till Gud, en förklaring av vem han är. Att människan upprättas och rättfärdiggörs genom Jesu verk, Jesu offer på korset, blir därmed en förlängning av vad Gud är i sitt väsen.<sup>201</sup>

$\text{to;n ejk pivstew" jIhsou}$  finns inte i exakt denna form någon annanstans, även om det finns många närliggande paralleller. Den bestämda artikeln  $\text{to;n}$  är det som skapar en viss förvirring. Det finns dock ingen anledning att förstå detta som något annat än tro på Jesus.<sup>202</sup>

### 3.2.2 Teologisk analys

Detta kapitel avser att försöka förklara vad de olika begrepp som förekommit i strukturanalysen betyder, och hur de förhåller sig till varandra. Framför allt är det fyra frågor som här kommer att behandlas.

1. Vad är lagens roll i förhållande till den nya rättfärdighet från Gud som uppenbarats genom Jesu död på korset?
2. Vad innebär begreppet Guds rättfärdighet? Är det denna rättfärdighet som förmedlas till människan?
3. Hur förhåller sig Jesu korsdöd till Guds rättfärdighet och hur påverkar detta Guds vrede?
4. Hur rättfärdiggörs människan? Vad spelar tron för roll i det här sammanhanget?

Var och en av dessa frågor kommer jag att behandla under de fyra kommande rubrikerna.

#### 3.2.2.1 Lagen

I vers 21 använder Paulus två gånger  $\text{novmo}$ . Först om Guds rättfärdighet som åstadkommit  $\text{cwri;" novmou}$ , och sedan om samma rättfärdighet att den hade omvittnats av  $\text{tou' novmou kai; tw'n profhtw'n}$ . Är samma lag skild från Guds rättfärdighet, samtidigt som den vittnar om denna? Och vilken lag är det som åsyftas? Betyder begreppet samma sak båda gångerna?

---

<sup>200</sup> Cranfield, *Romans*, s. 213.

<sup>201</sup> Fitzmyer, *Romans*, s. 353.

<sup>202</sup> Murray, *Romans*, s. 121.

Utifrån den begreppsanalys jag gjort och det textsammanhang som finns för Rom 3:21-26 kan jag inte finna något skäl att inte förstå detta som Mose lag.  $\tau\omicron\upsilon$  '  $\nu\omicron\upsilon\mu\omicron$  syftar också det på Mose lag, men då i sammanhanget av alla det gamla förbundets skrifter: "lagen och profeterna".<sup>203</sup>

Guds rättfärdighet som förmedlas till människan förmedlas alltså utan laguppfyllnad. Laguppfyllnaden är inte grunden för att bli förklarad rättfärdig av Gud, men rättfärdigheten från Gud är ändå omvitnad i Mose lag. Paulus är mån om att visa att det han kommer med inte är nåt nytt i bemärkelsen att lämna Gud och gå till en annan Gud. Istället handlar det för Paulus om att se fullbordan av det som tidigare blivit förutsagt, den fullbordan som skett genom Kristus Jesus.

Guds rättfärdighet genom Jesus uppenbaras alltså, utan att människan själv är rättfärdig genom lagen. Mose lag var inte tillräcklig för att stå rättfärdig inför Gud. Tvärt om uppenbaras Guds vrede genom den. Guds vrede över världen resulterar alltså i att människan, både jude och grek står under Guds vredesdom.<sup>204</sup>

### 3.2.2.2 Guds rättfärdighet

Den rättfärdighet som uppenbaras, och som markeras så starkt av Paulus är alltså en rättfärdighet som inte är liktydig med det gamla förbundets lag, Mose lag, utan som är en fullbordan av lagen och profeterna, omvitnad där, syftande framåt mot Kristus.

Men vad består egentligen denna Guds rättfärdighet av? Är det Guds moraliska kvaliteter som avses, eller är det hans identitet, eller är det hur han handlar gentemot mänskligheten?

I det gammaltestamentliga materialet går det inte att göra en sådan distinktion.<sup>205</sup> Gud är rättfärdig i sig själv, samtidigt som hans handlande, framför allt mot egendomsfolket Israel, är rättfärdigt. Vad som tydligt framkommer är även att Guds frälsande gärning gentemot sitt folk är ett synligt bevis på att han är rättfärdig. Rättfärdighet och trofasthet eller trohet ligger därmed ganska nära varandra.

Guds rättfärdighet har ofta getts en tydligt forensisk karaktär, där Gud i sina domar alltid är rättvis och helig. Johnsons bok "Rättfärdigheten i Bibeln" har bidragit till en mer nyanserad bild av begreppet rättfärdighet, av roten  $\gamma\tau\zeta$ , kanske framför allt genom betoningen av det ovan nämnda frälsningshandlandet mot egendomsfolket. Men innebär detta att Guds rättfärdighet skall förstås helt utan forensisk betydelse? Johnson utesluter inte den forensiska betydelsen av roten  $\gamma\tau\zeta$ .<sup>206</sup> Framför allt representerar rättfärdigheten i Gamla testamentet Guds goda vilja för skapelsen och hans handlande

---

<sup>203</sup> Detta innebär inte med nödvändighet att  $\nu\omicron\upsilon\mu\omicron$  " alltid skall förstås som den mosaiska lagen i hela Romarbrevet. Det råder dock inget tvivel om i just detta stycke att Paulus med  $\nu\omicron\upsilon\mu\omicron$  " avser Mose lag, alltså torah, den lag som var given till det judiska folket, och som var deras förbundslag.

<sup>204</sup> Barrett, *Romans*, s. 73.

<sup>205</sup> Se 2.2.2  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron$  och  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\nu\nu\eta$  i Septuaginta.

<sup>206</sup> Johnson, *Rättfärdigheten*, s. 86.

gentemot denna skapelse. Rättfärdighet är inte heller i Gamla testamentet lika med opartiskhet, utan ett ställningstagande för det goda och rätta, i enlighet med Guds vilja. Den människa som handlar rättfärdigt handlar alltså i enlighet med Guds goda vilja eller plan.<sup>207</sup> Ofta används även ett forensiskt bildspråk, exempelvis med Gud som domare, och att Guds domar är rättfärdiga.<sup>208</sup>

Det är svårt att helt koppla bort den forensiska betydelsen av  $\delta\lambda\alpha\iota\omega\varsigma$  och jag menar att det inte heller är önskvärt. Guds rättfärdiga domar och Guds frälsande verksamhet är på inget sätt i motsatsförhållande till varandra.

Den gammaltestamentliga betydelsen av rättfärdigheten som Guds norm för världen och som Guds frälsande och dömande handlande är grundläggande även för Paulus tanke. I Nya testamentet råder ingen egentlig konflikt mellan Guds trofasthet och Guds dom, eller Guds frälsande gärning och Guds dom. Snarare är de nödvändiga för varandra än att de utesluter varandra, vilket går tillbaka på den gammaltestamentliga förståelsen av rättfärdighetsbegreppet.<sup>209</sup>

Guds rättfärdighet tar sig i Nya testamentet uttryck framför allt i hans frälsande gärning gentemot mänskligheten.<sup>210</sup> Alltså blir på detta sätt korset centrum för Guds rättfärdighet. Gud visar sig rättfärdig på korset, och genom korset förmedlas rättfärdighet till mänskligheten. Rättfärdigheten blir för människan då ett rätt förhållande till Gud, ett förhållande av att ta emot det Gud ger och hålla sig till det. Rättfärdig blir då ett relationsbegrepp, ett begrepp om att befinna sig i Guds friande dom, i ett gott förhållande till den levande Guden.<sup>211</sup>

Att Gud är rättfärdig har alltså hos Paulus en dubbel betydelse. Dels betyder det att Gud är trofast, han gör vad som krävs för att upprätta en relation med mänskligheten. Men det innebär också att han tar konsekvenserna av detta. Gud är rättfärdig i sin vrede över mänsklighetens synd, men han är också rättfärdig i det att han själv tar på sig denna vrede.<sup>212</sup> Det starkaste uttrycket för Guds rättfärdighet är alltså de båda uttrycken som Paulus använder om Jesus Kristus, att han friköpt människan, ( $\tau\eta\ \sigma\omega\tau\epsilon\rho\varsigma\ \alpha\gamma\iota\omega\varsigma\ \tau\eta\ \sigma\alpha\rho\sigma\alpha\tau\epsilon\omega\varsigma\ \tau\eta\ \sigma\alpha\rho\sigma\alpha\tau\epsilon\omega\varsigma\ \tau\eta\ \sigma\alpha\rho\sigma\alpha\tau\epsilon\omega\varsigma\ \tau\eta\ \sigma\alpha\rho\sigma\alpha\tau\epsilon\omega\varsigma$ ) och i förklaringen av vad detta innebär även att Jesus är försoningsmedlet ( $\mu\epsilon\tau\alpha\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega\varsigma$ ).

Detta blir tydligt i Rom 3:21-26.  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\nu\eta\ \gamma\epsilon\omega\upsilon\varsigma$ , Guds rättfärdighet uppenbaras som svaret på människans problem, att inte kunna leva upp till Guds krav och därmed stå under Guds vrede och

---

<sup>207</sup> Johnson, *Rättfärdigheten*, ss. 88-89.

<sup>208</sup> Morris, *Apostolic*, s. 262. Exempel på sådana bibelställen är Ps 50:6 "Himlen förkunnar hans rättfärdighet. Gud är den som dömer." och Ps 96:13 som Bibel 2000 inte har översatt med rättfärdighet "... inför Herren – se, han kommer, se, han kommer för att råda över jorden, råda rättvist över världen, råda trofast över folken." 1917 års översättning hade "... inför Herren, ty han kommer, ty han kommer för att döma jorden. Han skall döma jordens krets med rättfärdighet och folken med sin trofasthet".

<sup>209</sup> Fitzmyer, *Romans*, ss. 105-106.

<sup>210</sup> Schrenk,  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\eta$ , ss. 203-204.

<sup>211</sup> Ladd, *Theology*, s. 484.

<sup>212</sup> Morris, *Apostolic*, ss. 201-202.

Guds dom. Gud visar sin rättfärdighet genom Kristi Jesu friköpande verk (th' " ajpolutrwvsew" th' " ejn Cristw' / jIhsou`). Människan befrias alltså genom att Jesus ställs fram som Guds frälsningsplan och blir iJlasthvrion för oss.

### 3.2.2.3 Jesu korsdöd

Jesu korsdöd är alltså i Paulus tanke uttryck för Guds rättfärdighet. Som sådant är det både ett uttryck för Guds rättfärdighet i hur han är och vilka normer han bygger tillvaron på, men också att Gud är rättfärdig i sitt handlande, när han sänder sin son som försoningsoffer på korset.

Jesus beskrivs både som aktiv, handlande på korset och som passiv, offrad av Gud på korset. Jag tror inte att dessa bilder skall förstås som motsatser till varandra, utan snarare som kompletterande bilder. Den första av dessa återfinns i vers 24 där grunden för att människan blir rättfärdiggjord är att Kristus Jesus har friköpt henne. Människan befrias alltså från något som håller henne fången, och det är Kristus som aktivt köper henne fri. Jesus framställs alltså inte som ett viljelöst offer, utan som medveten om vad han gör. Detta handlande sker utifrån den gudomliga planen, i enlighet med Faderns vilja. Men vad behöver människan i så fall befrias från? Den troligaste förklaringen är att det är synden som avses. Senare i Romarbrevet<sup>213</sup> kommer ju Paulus in på befrielsen från synden, som ersätts av det nya livet i den helige Ande, där synden inte längre är Herre utan Jesus Kristus.<sup>214</sup>

Detta förtydligas sedan i vers 25-26. Paulus utvecklar här hur Kristi offer kan köpa människan fri från synden. Svaret är för att han låtit offra sig själv.

”Gud har låtit hans blod bli ett försoningsoffer för dem som tror”<sup>215</sup>

Människan köps alltså fri från syndens slaveri och skuld genom Jesu död på korset. Detta offer vänder även bort Guds vrede. Som ovan beskrivits är detta med Guds vrede inte helt oomtvistat, och det råder inte konsensus i denna fråga.<sup>216</sup> Jag menar dock att Rom 3:21-26 löses naturligare om Guds vrede även räknas med. Guds vrede över synden är ett lika allvarligt problem för människan som synden. Gud och människan är fiender till varandra till dess att Gud upprättar en väg för människan att bli rättfärdiggjord. Människan står alltså på grund av Jesu försoningsoffer inte längre under den vrede som Paulus säger vilar över människan i Rom 1:18.

Cranfield skriver:

”We take it that what Paul’s statement that God purposed Christ as a propitiatory victim means is that God, because in his mercy He willed to forgive sinful men, and being truly merciful, willed to forgive

---

<sup>213</sup> Rom 6:15-23, och 8:1-27.

<sup>214</sup> Cranfield, *Romans*, ss. 207-208.

<sup>215</sup> Rom 3:25.

<sup>216</sup> Se 3.2.1 Struktur analys, angående vers 25 och 26.



them righteously, that is, without in any way condoning their sin, purposed to direct against His own very Self in the person of His Son the full weight of that righteous wrath which they deserved.”<sup>217</sup>

Vredens fulla konsekvens läggs alltså på Jesus då han dör.<sup>218</sup> Gud uppehåller därmed sin rättfärdighet på två plan. För det första står Guds rättfärdiga ordning för skapelsen fast. Guds lag och Guds bud har inte under några omständigheter satts ur spel.<sup>219</sup> Istället uppfylls Guds helighets krav, lagens krav, Guds goda ordnings krav, genom Jesus.<sup>220</sup>

Men Guds rättfärdighet demonstreras även på det sättet att Gud bevisar sig trofast, han visar att han är den nådefulle, frälsande och kärleksfulle Guden. Gud bevisas alltså rättfärdig, ”I vår egen tid...”. Gud griper in i tiden genom att sända sin Son och på så vis visa sin rättfärdighet, att han är trofast och att han är frälsaren. Detta offer täcker därmed alla de synder som tidigare inte straffats av Gud, men sträcker sig även framåt i tiden, som den offerdöd som utrotar all synd.<sup>221</sup>

Korset är centralt i Paulus tanke. En del av detta är att det demonstrerar Guds rättfärdighet, vilket är nödvändigt för att Gud överhuvud skall kunna kallas för rättfärdig. Utan korset kan inte Gud vara rättfärdig, eftersom han inte hade varit vare sig kärleksfull eller trofast utan det.

”Paul recognizes that what was at stake was not just God’s being seen righteous, but God’s *being* righteous. God would not *be* righteous, if He neglected to show Himself to be righteous: it is essential to His being the righteous, the loving and merciful God, that He should show that He is righteous.”<sup>222</sup>

Jesu död på korset, hans offer som "ajpoluvtrwsi" och även i "Ilasthvriou", är alltså det yttersta beviset i Paulus tanke på att Gud är rättfärdig. Han visar sin trofasthet mot mänskligheten genom att bli människans rättfärdighet, den hon själv inte klarade att uppnå.

#### 3.2.2.4 Människans mottagande av Guds rättfärdighet

Fyra gånger repeteras i dessa sex verser olika former av ordet "pivsti". Begreppet tro spelar alltså här en viktig roll i Paulus argumentation. De första två gångerna är i vers 22. Som ovan visats har det första tillfället ordet använts varit vida omdiskuterat. Syftar "dia; pivstew" "jIhsou' Cristou" på en egenskap hos Jesus, eller är det hur rättfärdigheten förmedlas till människan som ligger i Paulus tanke?

---

<sup>217</sup> Cranfield, *Romans*, s. 217.

<sup>218</sup> Jämför med Matt 27:46 där Jesus ropar på korset "Eli, Eli, lema sabachtani?" sv. "Min Gud, min Gud, varför har du övergivit mig?"

<sup>219</sup> Jämför gärna med Matt 5:17 där Jesus säger: "Tro inte att jag har kommit för att upphäva lagen eller profeterna. Jag har inte kommit för att upphäva utan för att uppfylla. Sannerligen, innan himlen och jorden förgår skall inte en enda bokstav, inte minsta prick i lagen förgå; inte förrän allt har skett."

<sup>220</sup> Murray, *Romans*, s. 120.

<sup>221</sup> Dunn, *Romans*, s. 182.

<sup>222</sup> Cranfield, *Romans*, s. 213.

Det är tydligt att Paulus vill visa hur rättfärdigheten från Gud förmedlas till människan. Förmedlingen sker genom tron, och är även given till alla som tror, därav fortsättningen av vers 22 *ei j " pavnta " tou; " pisteuvonta "*. Paulus vill alltså tydliggöra hur människan tar emot det nya som Gud gjort och i andra ledet, vem som omfattas, alltså om det är någon skillnad mellan judar och greker. I textens sammanhang är det också svårt att se detta som syftande på Jesu trohet mot sitt uppdrag. Murray påpekar mycket riktigt att det inte finns något i sammanhanget som strider mot att Jesus var trogen sitt uppdrag, men här är Paulus intresserad av Guds rättfärdighet och hur denna förmedlas till människan, vilket befrämjar tolkningen att *dia; pivstew " jIhsou ' Cristou ' ,* skall förstås som en objektiv genitiv, alltså: ”en rättfärdighet från Gud genom tron på Jesus Kristus, för alla som tror.”<sup>223</sup>

Även Paulus användande av Abrahamsberättelsen, där han betonar att Abraham trodde på Gud, alltså på Guds löfte, och att han därmed räknades av Gud som rättfärdig, borgar för att betonandet av tron på Kristus är en mer berättigad läsning än den subjektiva förståelsen.<sup>224</sup>

Den tredje förekomsten av *pivsti "* återfinns i vers 25, där *dia; th' " pivstew "* syftar tillbaka på *o}n proevqeto oJ qeo; " iJlasthvrion*. Även här syftar *pivsti "* på hur människan mottar Guds rättfärdighet. Det offer som Gud gjort för människans skull genom att Kristus blev *iJlasthvrion* får sin effekt på människan när hon sätter sin tilltro till detta verk från Guds sida. Framhållandet av tron har här en definitiv karaktär, gestaltat både positivt och negativt:

”Positively, it indicates that response of faith on men’s part is definitely required: the benefit resulting from the fulfilment of God’s purpose that Jesus Christ should be *iJlasthvrion* is to be accepted, appropriated, by faith. But it also implies, negatively, that no other way of appropriating this benefit but faith alone is open to men: every thought of their earning it by their works is excluded.”<sup>225</sup>

Tron är alltså en garant för att lagens straff och Guds vrede inte skall drabba människan, inte för att hon åstadkommit något, men för att hon erkänner vad Kristus åstadkommit åt henne. Det handlar alltså om att som Abraham i kapitel 4 lita på Guds löfte, fast här Guds löfte slutfört i Kristus. Det finns alltså ingen annan väg till gemenskap med Gud än genom tro på Kristus enligt Paulus.<sup>226</sup>

Den fjärde förekomsten av *pivsti "* återfinns i vers 26 där Paulus skriver: *kai; dikaiou 'nta to;n ejk pivstew " jIhsou*. Gud visar, enligt Paulus, nu sin rättfärdighet. Att han är rättfärdig, att han själv håller de lagar som han dikterat för världen, men också att han gör människan, som inte alls klarar att hålla Guds lagar, rättfärdig genom tro på Jesus. Trons objekt är åter Jesus och det verk som han utfört, alltså att Jesus är *iJlasthvrion*, löser människan från hennes synd och

<sup>223</sup> Murray, *Romans*, s. 373.

<sup>224</sup> Dunn, *Romans*, s. 166.

<sup>225</sup> Cranfield, *Romans*, s. 210.

från Guds vrededom. Människan blir rättfärdig, inte som en moralisk kvalitet, utan därför att hon genom tron kopplas samman med Guds rättfärdighet. Guds rättfärdighet, Jesus på korset, är den enda rättfärdighet som en människa kan visa upp inför Gud.<sup>227</sup>

#### 4 Sammanfattning: Rom 3:21-26 och δικαιοσυνη γεου`

I kapitel 2 studerades fem centrala begrepp i Rom 3:21-26.<sup>228</sup> Dessa begrepp har bärande betydelse för begreppet δικαιοσυνη γεου`. Under kapitel 3 har jag försökt visa hur Rom 3:21-26 är uppbyggt och vilken plats dessa begrepp har i sammanhanget.

Paulus för ett resonemang, där han steg för steg utvecklar sin tes om rättfärdigheten från Gud, δικαιοσυνη γεου`. Det första steget i resonemanget är att presentera den nya rättfärdighet som Gud ställt fram. Paulus har i 1:18-3:20 visat att människans försök att bli rättfärdig inte räcker till, och nu visar han i 3:21 att Gud ställer fram en rättfärdighet som verkar oberoende av hur människan klarar att uppfylla Guds lag. I vers 22 slår Paulus fast att denna rättfärdighet förmedlas genom tro på Jesus Kristus. En trons väg har alltså uppenbarats istället för lagens väg, och föremålet för tron är Jesus Kristus. Detta är den universella frälsningsvägen. Precis som det hos Paulus tidigare inte har funnits någon åtskillnad mellan jude och grek att uppfylla lagens krav, så finns det nu ingen åtskillnad i behovet och mottagandet av denna rättfärdighet från Gud. Vers 23 är en utveckling av detta. Paulus slår fast vad han tidigare argumenterat att "Alla har syndat och gått miste om härligheten från Gud...". Vare sig jude eller grek kan på något sätt berömma sig.

Vers 24 berättar om svaret på människans prekära situation. Alla har syndat, men utan egen förtjänst kommer nu Guds rättfärdighet. Den ges av nåd, och det är Kristus som är aktören. Han har friköpt (απολυτρωσι") människan. Vers 25 och 26 skall förstås som en underavdelning, en förklaring, av detta. Kristi friköpande gärning på korset är alltså central för att förstå Paulus tanke om Guds rättfärdighet. En naturlig följdfråga blir då hur Kristus har friköpt människan? Genom att Gud i sin plan ställer fram Kristus som försoningsoffer, ιλασθριον, för människans synds och Guds vredes skull. Korset är alltså en demonstration av Guds rättfärdighet. Jesus köper på korset fri människan genom att ge sitt liv, genom att utgjuta sitt blod, så uppnås friköpandet. Därmed blir Jesus medlet för försoning som människan inte själv kan uppnå. Tidigare har Gud låtit synderna gå förbi honom utan det straff de förtjänar, men nu har Gud handlat, och gjort synden och dess konsekvenser om intet. Gud har alltså, enligt Paulus, visat att han är rättfärdig, men inte bara det. Att Gud gör

---

<sup>226</sup> Cranfield, *Romans*, s. 210.

<sup>227</sup> Dunn, *Romans 1-8*, s. 175.

<sup>228</sup> Se 2.5 Sammanfattning.

människan rättfärdig är en konsekvens av att Gud är rättfärdig. När människan tror på Jesus Kristus, på hans fullkomliga offer, demonstreras också Guds rättfärdighet genom att människan förlänas rättfärdighet från Gud.

Utifrån denna struktur ska jag nu försöka besvara de två frågor jag ställde i inledningen av arbetet:

- Vad betyder "Guds rättfärdighet" i Rom. 3:21-26?
- Hur tillägnas denna rättfärdighet till den enskilda människan enligt Paulus?<sup>229</sup>

Jag menar att uttrycket *dikaiosuvnh qeou`* i Rom 3:21-26 bär med sig den gammaltestamentliga betydelsen av rättfärdighet som där tillskrivs Gud. Guds rättfärdighet har två huvudsakliga sidor. För det första åsyftar Guds rättfärdighet de lagar som Gud stiftat för världen och uppfyllandet av dessa. För det andra bär rättfärdighetsbegreppet även på betydelsen att Gud är trofast och att Gud är den Gud som frälser människan, räddar henne från hennes synd.

Guds rättfärdighet ställer alltså krav samtidigt som den skyddar och befriar. Guds rättfärdighet, uttryckt genom Guds lag, Guds krav på människan visar för henne att hon är en syndare. Människan bryter mot Guds lag, och detta gäller alla människor, juden och greken i samma grad, "Här görs ingen åtskillnad" (*ouj gavr ejstin diastolhv*, 3:22). Alla människor står alltså som syndare inför Gud och alla människor väcker Guds vrede över denna synd. Guds vrede skall i detta sammanhang förstås som Guds heliga reaktion mot synden, eftersom synden bryter mot Guds vilja och fördärvar, perverterar hans skapelse. Den skall alltså inte förstås som de grekiska gudarnas nyckfulla vrede som de inte själva hade förmåga att kontrollera. Som Paulus skriver i Rom 3:25-26: Gud har låtit sin dom vänta och "...har lämnat synderna ostraffade, under uppskovets tid."

Men för att Gud skall kunna kallas rättfärdig så måste han agera. Guds rättfärdighet presenteras genom Guds plan att frälsa människorna, alltså att Jesus blir till ett ställföreträdande offer för människan. Människan friköps genom Guds Jesu korsdöd. Jesus dör på korset och betalar därmed för människans frihet. Priset han betalar med är sitt eget blod.

"Gud har låtit hans blod bli ett försoningsoffer för dem som tror" (*o}n proevqeto oJ qeo; iJlathvrion dia; ath'° pivstew" ejn tw' / aujtou' ai{mati*, 3:25). Gud har planerat en frälsning, ett fullkomligt betalande av synden och ett totalt bortvändande av Guds vrede. Denna plan är att Jesus blir köper fri människan, *ajpoluvtrwsi*, och att han blir ett försoningsoffer, *iJlathvrion*, för all människans synd. Jesu död på korset är alltså fullkomningen av Guds plan, och också det yttersta beviset på Guds rättfärdighet, just genom att Gud, i sin Son, på korset fullt ut ger utrymme för båda aspekterna av *dikaiosuvnh qeou`*. Att Jesus blir dör på korset betyder att Gud fullt ut fullföljer lagens krav, och samtidigt ger full kraft åt Guds

---

<sup>229</sup> Se 1 Inledning. Besvarandet av frågorna är även en sammanfattning av den teologiska analysen i kapitel 3.

trofasthet mot sin skapelse, sitt förbundsfolk och hela mänskligheten. Hela lagens krav får sin fullbordan i Jesu korsdöd. Människan friköps, all hennes synd försonas och Guds vrede töms ut över Jesus på korset.

Denna rättfärdighet kan människan bara ta emot på ett sätt och det är genom tro på Jesus. Denna tro riktar sig mot Jesus Kristus som Guds rättfärdighet, i friköpandet, *ajpoluvtrwsi*", och som försoningsoffret, *iJlsthvriou*, för människans synder och Guds vrede. Trons objekt är alltså Jesus död på korset. Tron förmedlar en ny status inför Gud. Människan görs rättfärdig av Gud genom tron, hon har alltså inget i sig själv att komma med, utan tar emot en främmande, ny rättfärdighet från Gud, Guds rättfärdighet, genom tro på Jesus Kristus.

## 5 Litteratur och källhänvisningar

Barrett, C. K., *The Epistle to the Romans*, (Black's New Testament Commentaries), London, reprinted 1987.

Bibel 2000, Svenska Bibelsällskapet, Örebro 2000.

Bibeln, Giertz, B., *Nya testamentet och Svenska Bibelsällskapet Gamla testamentet*, Stockholm, 1982.

Bultmann, R., "πιστευω κτλ.", *Theological Dictionary of the New Testament*, Band VI (1979). G. Friedrich red., Grand Rapids, Michigan. ss. 174-182, 197-228.

Büchsel, F., "iJlavskomai", *Theological Dictionary of the New Testament*, Band III (1979). G. Kittel red., Grand Rapids, Michigan. ss. 300-323.

Carson, D. A., Moo, D. J., Morris, L., *An Introduction to the New Testament*, Leicester, 1999.

Cranfield, C. E. B., *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans*, vol 1, 6:e upplagan, (The International Critical Commentary), Edinburgh 1975.

Dodd, C. H., *The Epistle to the Romans*, (The Moffat New Testament Commentaries), London, 1932.

Dunn, J. D. G., *Romans 1-8*, (Word Biblical Commentary), Dallas, Texas, 1988.

Fitzmyer, J. A., *Romans*, (The Anchor Bible), London, 1993.

- Giertz, B., *RomARBrevet på modern svenska med korta förklaringar för lekmän*, Uddevalla, 1977.
- Gutbrod, W., "novmo", *Theological Dictionary of the New Testament*, Band IV (1979).  
G. Kittel red., Grand Rapids, Michigan. ss. 1036-1091.
- Heikel, I., Fridrichsen, A., *Grekisk – Svensk ordbok till Nya testamentet och de apostoliska fäderna*, omtryck, Uppsala, 1996.
- Johnson, B., *Rättfärdigheten i Bibeln*, Göteborg, 1985.
- Kertelge, "ajpolutrwvsi", *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Volume 1(1990), H. Balz och G. Schneider red., T&T Clark LTD Edinburgh i samverkan med Eerdmans. ss. 138-140.
- Kleinknecht, H., "novmo", *Theological Dictionary of the New Testament*, Band IV (1979).  
G. Kittel red., Grand Rapids, Michigan. ss. 1022-1035.
- Kruse, C. G., *Paul, the Law and Justification*, Leicester, 1996.
- Käsemann, E., *An die Römer*, Tübingen, 1973.
- Ladd, G. E., *A Theology of the New Testament*, Revised edition, Grand Rapids, Michigan, 1993.
- Morris, L., *Sin I: Paul*, The IVP Dictionary of the New Testament (IVPDNT) – A One-Volume Compendium of Contemporary Biblical Scholarship. Editor: Reid, D., Leicester, 2004. ss. 1014-1018.
- Morris, L., *The Apostolic Preaching of the Cross*, third revised edition,  
Grand Rapids, Michigan, 1965.
- Murray, J., *The Epistle to the Romans*, (The New International Commentary on the New Testament), One-volume edition, Grand Rapids, Michigan 1968.
- Nestle, E., Nestle, E., Aland, B., Aland, K., *Novum Testamentum Graece*, 27:e reviderade upplagan,  
Stuttgart, 1993.
- Nordlander, A., *Korsets mysterium*, Göteborg, 2005.
- Nygren, A., *RomARBrevet*, (Tolkning av Nya Testamentet), Lund, 1944.
- Onesti, K. L., Brauch, M. T., *Rigtheousness II: Paul*, The IVP Dictionary of the New Testament (IVPDNT) – A One-Volume Compendium of Contemporary Biblical Scholarship. Editor: Reid, D., Leicester, 2004. ss. 960-970.
- Sanders, E. P., *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London, 1977.
- Schmidt, H. W., *Der Brief des Paulus an die Römer*, (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, del VI), Berlin, 1972.
- Schrenk, G., "divkaio", *Theological Dictionary of the New Testament*, Band II (1980).  
G. Kittel red., Grand Rapids, Michigan. ss. 178-191

Schrenk, G., "dikaiosuvnh", *Theological Dictionary of the New Testament*, Band III (1979).  
G. Kittel red., Grand Rapids, Michigan. ss. 192-219.

Seifrid, M. A., *Christ, our Righteousness - Paul's theology of Justification*, New Studies in Biblical  
Theology 9, Leicester, 2000.

Stott, J. R. W., *The Cross of Christ*, second edition, Leicester, 1989.

Stott, J. R. W., *The Letters of John*, (Tyndale New Testament Commentaries), Leicester, 1988.

Stott, J. R. W., *The Message of Romans*, (The Bible Speaks Today), Leicester, 1994.

Svenska Folkbibeln, Stiftelsen Svenska Folkbibeln, Stockholm, 1998.

Weiser, A., pisteuvw kt1., *Theological Dictionary of the New Testament*, Band VI (1979).  
G. Friedrich red., Grand Rapids, Michigan. ss. 182-196.

## Appendix I - Den grekiska texten

3.21 Nuni; de; cwri;" novmou dikaiosuvnh qeou' pefanevrwtai  
marturoumevnh uJpo; tou' novmou kai; tw'n profhtw'n,

3.22 dikaiosuvnh de; qeou' dia; pivstew" jIhsou' Cristou' eij"  
pavnta" tou;" pisteuvonta".  
        ouj gavr ejstin diastolhv,

3.23           pavnte" ga;r h{marton kai; uJsterou'ntai th'" dovxh"  
tou' qeou'

3.24                       dikaiouvmenoi dwrea;n th'/ aujtou' cavriti dia;  
                              th'" ajpolutrwwsew" th'" ejn Cristw'/ jIhsou':

3.25           o}n proevqeto oJ qeo;" iJlasthvrion dia; ath'"° pivstew"  
ejn tw'/ aujtou' ai{mati eij" e[ndeixin th'"  
dikaiosuvnh" aujtou' dia; th;n pavresin tw'n  
                              progegonovtw'n aJmarthmavtw'n

3.26           ejn th'/ ajnoch'/ tou' qeou', pro;" th;n e[ndeixin th'"  
                              dikaiosuvnh" aujtou'  
ejn tw'/ nu'n kairw'/,  
                              eij" to; ei\nnai aujto;n divkaion  
                              kai; dikaiou'nta to;n ejk pivstew" jIhsou`.

## Appendix II - Översättning av Rom 3:21-26

3.21 Men nu har förutan lagen en rättfärdighet från Gud uppenbarats som lagen och profeterna vittnar om.

3.22 En rättfärdighet från Gud genom tro på Jesus Kristus till alla som tror.

Ty det finns ingen åtskillnad.

3.23 Ty alla har syndat och förlorat Guds härlighet.

3.24 De blir rättfärdiggjorda som en gåva av hans nåd, genom att Kristus Jesus friköpt dem.

3.25 Han har enligt Guds plan blivit ett försoningsoffer genom sitt blod, för att tas emot i tro. Detta för att visa sin rättfärdighet, då han låtit tidigare syndare gå ostraffade,

3.26 enligt Guds överseende. I denna tid visar han sig rättfärdig, att han är rättfärdig och gör den rättfärdig som tror på Jesus.