



INSTITUTIONEN FÖR LITTERATUR,
IDÉHISTORIA OCH RELIGION

Att fira en måltid

En undersökning av den paulinska nattvardsteologis relation till social rättvisa
utifrån Första Korintierbrevet 11:17–34

To Celebrate a Supper

A study of the Pauline Eucharist theology in relation to social justice by the First
epistle to the Corinthians 11:17–34

Johannes Kannas

Termin: VT -17

Kurs: RKT 145, examensarbete för kandidatexamen, 15 hp

Nivå: Kandidat

Handledare: Kamilla Skarström-Hinojosa

Abstract:

The aim of this study is to investigate the connection between Pauline Eucharist theology in relation to social justice by the First epistle to the Corinthians 11:17–34. What does a textual analysis of 1 Cor. 11:17–34 say about the connection between the Eucharist and social justice?

The text is analyzed in dialogue with respected New Testament scholars like Gordon D. Fee, Joseph A. Fitzmyer, and Anthony C. Thiselton, and contemporary political theologians and philosophers like William T Cavanaugh, Margaret Scott, Alexander Schmemmann, John H. Yoder, and Slavoj Žižek. The study has shown that the modern theologian thought about the connection between the Eucharist and social justice manifests itself in the Corinthian community as the essence of Pauline Eucharist theology. Therefore, Pauline Eucharist theology also undermines that particular modern theologian thought of Eucharist and social justice. The textual analysis has shown that, firstly, the Lord's Supper could not be rightly celebrated in the Corinthian community, because of the rich abusing the poor. Secondly, because of this injustice Christ's self-sacrificial love was not reflected throughout the life of the congregation. Thirdly, by referring to the church tradition Paul appeals to the Corinthians to celebrate the Lord's Supper correctly, in order to let Christ re-orientate them in love for the other. Thus, the Christian community would come to reflect the crucified Lord and the true body of Christ.

Keywords: Eucharist, social justice, Paul, First Corinthians, New Testament exegesis

Innehållsförteckning

1. Inledning	1
1.1 Syfte.....	1
1.2 Frågeställning	1
1.3 Avgränsning.....	2
1.4 Metod.....	2
1.5 Material.....	3
1.6 Tidigare forskning	3
1.7 Centrala begrepp.....	6
1.7 Uppsatsens disposition	7
2. Bakgrund.....	8
2.1 Några isagogiska antaganden	8
2.2 Grekisk-romersk kultur.....	9
3. Analys och diskussion del 1: 1 Kor. 11:17–22 - Problemet identifieras	11
3.1 v. 17 - συνέρχομαι	11
3.2 v. 18 - Församlingens negativa splittring, σχίσματα	12
3.3 v. 19 - Församlingens positiva uppdelning, αἰρέσεις	13
3.4 v. 20 - Vems måltid?.....	14
3.5 v. 21 - Splittringens rot.....	15
3.6 v. 22 - Vilka diskriminerar vilka?.....	17
3.6.1 Acceptans och ställningstagande.....	18
4. Analys och diskussion del 2: 1 Kor. 11:23–26 - Herrens Måltid, ett motgift given genom traditionen	20
4.1 v. 22 - När traditionen introduceras framkommer eukaristins essens	20
4.2 v. 24 - Detta är min kropp.....	22
4.2.1 Den sista måltiden, en judisk påskmåltid eller inte?	22
4.2.2 Åminnelsens betydelse	23
4.3 v. 25 - Detta är mitt blod.....	24
4.3.1 Den paulinska förbundstanken	25
4.4 v. 26 - Traditionen summeras	26
5. Analys och diskussion del 3: 1 Kor. 11:27–32 - Orättvisans lön och kärlekens pris....	28
5.1 v. 27–28 - Skyldighet och prövning	28
5.1.1 Ett utvidgat perspektiv	29
5.2 v. 29 - Διακρίνων τὸ σῶμα	31
5.3 v. 30 - Sjukdomen till döds.....	32
5.4 v. 31–32 - Dom och efterföljelse	33
6. Analys och diskussion del 4: 1 Kor. 11:33–34 - Rättvisans förverkligande	35
6.1 v. 33–34a - Vänta på varandra.....	35
6.2 v. 34b - Det brådskande ärendet	35
7. Slutsatser	36
8. Slutdiskussion	37
9. Sammanfattning	39
10. Avslutande tankar	40
11. Litteraturförteckning	41

1. Inledning

If the Eucharist is what we say it is, a foretaste of the Kingdom of God through the enactment of the Body of Christ on earth, then the sacred/profane and religious/secular or religious/political distinctions are radically called into question.¹

I sitt sökande efter den samtida nattvardsfirande församlingens teologiska innebörd är William T. Cavanaugh förhoppning att eukaristin varken ska förbli en enbart gemenskapsbindande rit för ännu en socialt exklusiv klubb, eller drivkraften för en auktoritativ, totalitär och strängt instrumentellt ritualiserad kult. Likt Cavanaugh hoppas även jag att en genomtänkt eukaristisk teologi kan ge upphov till att de ovan nämnda skarpa distinktionerna mellan heligt/profant och religiöst/sekulärt eller religiöst/politiskt suddas ut. På så vis kan kyrkan och hennes innersta väsen manifesteras en alternativ väg och bli en förespråkare för social rättvisa i samtiden, utan att hon för den sakens skull helt utelämnas för politisering. Om kyrkans innersta väsen konkretiseras i eukaristin och Jesu Kristi nåd och frälsningsgärning tydliggörs i nattvardsfirandet, så bör det betyda att eukaristin inte bara är till för kyrkans eget liv, utan också för hela världens liv.

1.1 Syfte

Med ovan nämnda tankegångar som ingång, samt inspiration från några moderna och samtida teologer vill jag gå tillbaka och undersöka den tidiga kyrkans eukaristiska liv. Närmare bestämt till församlingen i Korint, och mer specifikt Paulus vädjan till församlingen om hur han menar att Herrens måltid ska firas. Detta för att se vad en paulinsk nattvardsteologi har att tillföra till sambandet mellan eukaristin och social rättvisa.

1.2 Frågeställning

Hur ser sambandet mellan eukaristin och social rättvisa ut i 1 Kor. 11:17–34? Hur framställs den i texten och hur kan en modern tillämpning se ut?

¹ William T. Cavanaugh, "The Church in the Streets: Eucharist and Politics," *Modern Theology*, 30 (2014): 389, accessed May 10, 2017, doi: 10.1111/moth.12103.

1.3 Avgränsning

För att kunna besvara min frågeställning behöver jag adressera Paulus nattvardsteologi. Detta förmedlas implicit till adressaterna i Första Korintierbrevet, där ett särskilt fokus läggs på nattvardens sociala och etiska implikationer i de tänkta adressaternas kontext. Första Korintierbrevet 11:17–34, som studien kretsar kring, är det enda stället bland Paulus alla brev (både de äktpaulinska och deuteropaulinska) där det uttryckligen skrivs om Herrens måltid. Därmed är forsknings- och kommentatorsfältet kring 1 Kor. 11:17–34 väldigt stort och brett. För att överskådligt kunna kartlägga en paulinsk nattvardsteologi inom ramen för studiens frågeställning krävs således tydliga avgränsningar. Följaktligen faller vissa intressanta diskussioner bort. Till dessa hör exempelvis den omdebatterade frågan gällande brödet och vinets förvandling till kropp och blod, men också problematiserande frågor med koppling till Paulus sakramentslära och kyrkosyn som *Vilka utgör Kristi kropp?* eller *Hur kan nattvarden vara en förespråkare för social rättvisa, om man först behöver initieras genom dop för att få delta i Herrens måltid?* Min ambition är att översiktligt bilda mig en uppfattning gällande Paulus nattvardsteologi i relation till det sociala sammanhang som Paulus skriver till. Jag ämnar alltså inte försöka systematisera och rekonstruera en fullständig paulinsk nattvardsteologi.

Denna uppsats ämnar inte skapa ytterligare en definition av rättvisebegreppet. Se avsnitt 1.7 *Centrala begrepp* för den begreppsdefinition som jag relaterar till. Jag ämnar heller inte fördjupa mig i den historiskt-kritiska diskursen gällande brevets eller Paulus historicitet.

1.4 Metod

Detta är i första hand en uppsats inom nytestamentlig exegetik, som i viss mån drar åt systematisk teologi. Min ambition är att identifiera kopplingar mellan korintiernas sammankomster kring Herrens måltid och social rättvisa genom att språkligt, retoriskt, teologiskt och sociologiskt analysera källmaterialet. Detta kommer att ske i dialog med tre framträdande exegeter som var och en har författat omfattande kommentarer till Första Korintierbrevet: Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* från 1987,² Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians* från 2000,³ samt Joseph A. Fitzmyer, *First Corinthians* från 2008.⁴ För att utmana deras perspektiv och få en politisk ingång i min analys

² Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1987).

³ Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2000).

⁴ Joseph A. Fitzmyer, *First Corinthians*, AYBC (New Haven: Yale University Press, 2008).

av källmaterialet kommer jag dra inspiration och tankar från några moderna teologer och filosofer som har gjort mer eller mindre kontroversiella läsningar av nytestamentliga texter, samt från några som i nutida kontext har studerat relationen mellan eukaristin och social rättvisa.

1.5 Material

Mitt källmaterial är Första Korintierbrevet 11:17–34 på originalspråk, det vill säga grekiska, utifrån den 28:e utgåvan av Nestle-Alands textkritiska version av Nya testamentet från 2012.⁵ Källmaterialet citeras med fetstil i brödtexten, och samtliga svenska bibelcitater är hämtade från Bibel 2000. Översättningar av texten som förekommer inom parentes i brödtexten är samtliga mina egna.

1.6 Tidigare forskning

Eftersom det inte finns mycket forskat på den explicita kopplingen mellan eukaristin och social rättvisa utifrån ett exegetiskt nytestamentligt perspektiv, har jag i denna uppsats befunnit mig i gränslandet mellan klassisk nytestamentlig exegetisk forskning, samt systematisk teologi och filosofi. För att fördjupa mig i kopplingen mellan eukaristin och social rättvisa utifrån studiens frågeställning har jag (1) satt mig in i den exegetiska forskningen gällande 1 Kor. 11:17–34, samt (2) sökt belysa denna forskning utifrån modernt teologiska och filosofiska perspektiv.

(1) För det första har jag sökt kartlägga de senaste decenniernas forskningsläge kring källmaterialet i nära relation till min frågeställning. Två för forskningen klassiskt betydande verk när det gäller sociologi-ekonomi-kultur i Korint ligger till grund för min förståelse av den sociologiska kontexten kring 1 Kor. 11:17–34. Dessa är *The Social Setting of Pauline Christianity* från 1982 av Gerd Theissen,⁶ samt den reviderade upplagan av artikeln *House Churches and the Eucharist* från 2009 av Jerome Murphy-O' Connor.⁷ Theissen var pionjär på området. Speciellt betydande för min uppsats är de sociologiska observationerna för den korintiska församlingens uppdelningar som han gör, för att sedan analysera konflikten kring Herrens måltid utifrån klassspecifikt sociologiska måltidsvanor. O' Connors artikel är viktig här

⁵ Barbara Aland, and Kurt Aland, *Novum Testamentum Graece*, (28th rev. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012).

⁶ Gerd Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity*, ed and trans John H. Schütz (Edinburgh: T&T Clark LTD, 1999).

⁷ Jerome Murphy-O' Connor, "House Churches and the Eucharist," *Oxford Scholarship Online* (rev. ed. 2009): 1–22. Accessed April 07, 2017. doi: 10.1093/acprof:oso/9780199564156.001.0001

eftersom han analyserar 1 Kor. 11:17–34 i relation till arkeologiska utgrävningar i Korint och menar sig således finna en trolig orsak till församlingens uppdelning vid Herrens måltid. Även om O' Connors slutsatser både har ifrågasatts och förbisetts så har de fortfarande inte motbevisats. Därmed använder jag mig av hans forskning tentativt.

Joachim Jeremias bok *The Eucharistic Words of Jesus* från 1966 är ett viktigt pionjärverk för att förstå eukaristins judiska rötter.⁸ Trots att många detaljer har ifrågasatts så finns det idag en samstämmighet med Jeremias om att den eukaristiska traditionens instiftande under den sista måltiden bottenar i judisk tradition. Tillsammans med Otfried Hofius artikel *The Lord's Supper and the Lord's Supper Tradition: Reflections on 1 Corinthians 11:23b-25* från 1993,⁹ har Jeremias forskning varit viktig i min undersökning av den paulinska nattvardsteologins judiska grund.

För att hitta en än mer nyanserad och mångfasetterad bild kring nattvarden i relation till min frågeställning har jag även tagit hjälp av två socio-retoriskt exegetiskt inriktade monografier om nattvarden. *Rediscovering The Lord's Supper* från 1988 av Markus Barth,¹⁰ samt *Making a meal of it* från 2007 av Ben Witherington III.¹¹ Dessa beskriver eukaristins tillkomst och teologiska innebörd i relation till bland annat det judiska arvet, de fyra evangelietexterna, Första Korintierbrevet, samt samtidens sociala och kulturella kontexter.

(2) För att belysa den exegetiska forskningen utifrån moderna teologiska och filosofiska perspektiv i relation till min frågeställning har jag för det första dragit inspiration av moderna teologer som uttryckligt undersöker kopplingen mellan eukaristin och social rättvisa. Området är fortfarande relativt outforskat, speciellt i direkt relation till exegetik. Ämnesområdet härstammar i mångt och mycket från tankeströmningar som uppstod i och med den ekumeniska rörelsen under första halvan av 1900-talet. Inte minst utifrån de befrielsesteologiska strömningarna och liturgiska förnyelserörelserna inom den romerskt-katolska kyrka som fick genomslag under andra vatikankonciliet.¹² Böcker och artiklar som utifrån ett katolskt perspektiv utvecklar diskussionen, är Martha Kastners artikel *The Eucharist and Social Justice*

⁸ Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, trans. Norman Perrin (3rd ed.; Trowbridge: Redwood Press Limited 1966).

⁹ Otfried Hofius, "The Lord's Supper and the Lord's Supper Tradition: Reflections on 1 Corinthians 11:23b–25," in *One Loaf, One Cup: Ecumenical Studies of 1 Cor 11 and Other Eucharistic Texts*, ed. Ben F. Meyer, 75–115 (Macon: Mercer University Press, 1993).

¹⁰ Markus Barth, *Rediscovering the Lord's Supper* (Atlanta: John Knox Press, 1988).

¹¹ Ben Witherington III, *Making a Meal of It: Rethinking the Theology of the Lord's Supper* (Waco: Baylor University Press, 2007).

¹² Martha Kastner, "The Eucharist and Social Justice." *Journal of Theta Alpha Kappa* 17, 1 (1993): 21–22, accessed May 10, 2017, ATLA Database with ATLASerials, EBSCOhost.

från 1993, Margaret Scotts bok *The Eucharist and Social Justice* från 2008,¹³ William T Cavanaugh's bok *Torture and the Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ* från 1998¹⁴, samt hans artikel *The church in the streets: eucharist and politics* från 2014. Det som dessa författare har gemensamt är tron på det kristna budskapets essens som förmedlare av social rättvisa, vilket konkretiseras i kyrkans (rätta) eukaristiska firande.

Även hos den inflytelserike ortodoxe teologen Alexander Schmemmann, som var verksam under 1900-talets ekumeniska rörelse, kan man skönja en koppling mellan eukaristin och rättvisa. För honom är kyrkans liturgi, och specifikt eukaristin, central för både kyrkans och världens liv. Han menar att den ursprungliga grekiska betydelsen av ordet liturgi är ”en handling genom vilken en grupp människor blir någonting korporativt som de inte hade varit endast som en samling individer.” Därmed handlar inte eukaristin om en from kult som är ”isolerad från och motsatt det profana gemenskapslivet”. Istället menar han att ”kyrkan själv [är] en leitourgia, ett ämbete, en kallelse att handla i denna världen på Kristi sätt.”¹⁵

Med detta sagt finns det också exegeter som har intresserat sig för sambandet mellan eukaristin och social rättvisa då de utifrån nytestamentliga texter har undersökt nattvarden och dess sociala och etiska implikationer. För att sammankoppla nattvarden med social rättvisa baserar ovan nämnda Kastner sina resonemang på exegetiska utläggningar utifrån både gammaltestamentliga texter, evangelierna samt Paulus brev.

Även om Theissen gör en djupgående sociologisk analys av 1 Kor. 11:17–34 där han undersöker nattvardsfirandes sociala implikationer i korintiernas församling, så diskuterar han aldrig sina resultat i vidare bemärkelse eller i termer av rättvisa, som också det omgivande samhället får ta del av.¹⁶ Till skillnad från Theissen (och även Witherington III) anser jag att Barth gör ett bättre jobb i att visa på den nära relationen mellan nattvardsfirandet och social rättvisa, även om han inte explicit använder rättvisbegreppet eller har som agenda att beskriva hur eukaristin ska nå ut till resten av världen. Barth visar inte bara att ett riktigt eukaristiskt firande (utifrån 1 Kor. 11:17–34) har socialt etiska implikationer, utan också att nattvarens kärna är djupt sammankopplad med etik.¹⁷

¹³ Margaret Scott, *The Eucharist and Social Justice* (Mahwah: Paulist Press, 2009).

¹⁴ William T Cavanaugh, *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ* (Oxford: Blackwell, 1998).

¹⁵ Alexander Schmemmann, *För världens liv*, trans. St Alban och St Ergius (rev., Örebro: Anastasis Media AB, 2005), 22-23, det inom klammrarna är mitt eget tillägg.

¹⁶ Theissen, *The Social Setting*, 145–174.

¹⁷ Barth, *The Lord's Supper*, 59–62.

John H. Yoder har från sitt anabaptistiska perspektiv också bidragit till diskursen kring eukaristin och social rättvisa. Inte minst med sin lilla bok *Liv i församlingen* (svensk översättning), originalutgåva från 1992. Yoder visar på att nattvardsfirandet både är ett konkret uttryck som utmanar, framförallt kyrkan men också det vidare samhället, till delande och till att ta parti för de fattiga, samt att det är en symbol för ekonomiskt och socialetiskt ansvar i vardagslivet där nattvarden som gudstjänsthandling är grund för fördömelse av ekonomisk segregation.¹⁸ Hans resonemang underbyggs av exegetiska observationer kring nattvarden i Nya testamentet.¹⁹

För det andra belyser jag min frågeställning utifrån filosofen Slavoj Žižek genom hans böcker *The Ticklish Subject* från 1999,²⁰ samt *The Puppet And The Dwarf* från 2003.²¹ Žižek är långt ifrån den ende, inte heller den förste, som intresserar sig för Paulus som politiskt medveten och revolutionär. Exempelvis gör de båda teologerna Richard A. Horsley och Neal Elliot politiska läsningar av Paulus brev i vilka en politiskt aktiv Paulus framträder.²² Det som dock gör Žižek extra intressant för studiens ändamål är att han inte är en troende teolog, utan en populär och modern samtida filosof. Att Žižek intresserar sig för Paulus innebär följaktligen att Paulus texter kanske innefattar fler politiska ärenden än vad man tidigare har anat. Det paulinska budskapet tycks således vara av intressen för både teologer och sekulära filosofer.

1.7 Centrala begrepp

Begreppen ”Herrens måltid”, ”nattvard” ”eukaristin” är centrala begrepp för den sakramentala tradition som går tillbaka till tidpunkten för dess instiftelse av Jesus vid den sista måltiden. Begreppen används synonymt i denna studie.

Även begreppen ”rättvisa” samt ”social rättvisa” (dessa används synonymt i denna uppsats) är centrala för denna uppsats. I denna studie kommer begreppen främst att användas i en modern etisk bemärkelse gällande hur människor emellan relaterar till varandra. I detta utgår jag från John Rawls kontraktsteoretiska tankar kring rättvisa som skälighet, där någonting

¹⁸ John H. Yoder, *Liv i församlingen*, trans. Kerstin Gårsjö and Sune Fahlgren (Avesta: Bokförlaget Libris och Johanneskyrkans förlag, 2003), 58–60.

¹⁹ Yoder, *Liv i Församlingen*, se 49–71 för hela diskussionen kring nattvarden.

²⁰ Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Ontology* (London: Verso, 1999).

²¹ Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity* (Cambridge: The MIT Press, 2003).

²² Se Richard A. Horsley, “Rhetoric and Empire and 1 Corinthians,” in *Paul and Politics*, ed. Richard A. Horsley, 72–102 (Harrisburg: Trinity Press International, 2000), samt Neil Elliot, *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle* (Melksham: Sheffield Academic Press, 1995), för vidare läsning.

endast kan vara rättvist om den minst gynnade parten gynnas.²³ För att kunna komma fram till detta menar Rawls att rättvisa är ett antropologiskt fundament där varje människa äger ett objektivt grundat sinne för vad en rättvis, respektive, en orättvis handling är. Människan äger även en grundförståelse av det goda för att kunna skilja på bra och dåliga handlingar. För att de rättvisa handlingarna ska präglade ett samhälle fastslås därför några styrande rättvisepprinciper mänskliga parter emellan, vilka möts på en hypotetisk och objektiv plattform som Rawls kallar för ”ursprungspositionen”.²⁴ Detta kan jämföras med Scotts definition av rättvisa som, till skillnad från att vara någonting som bestäms endast människor emellan, grundas i hennes definition av kyrkans eukaristiska firande. Hos Scott kan således eukaristin liknas vid Rawls objektiva *ursprungsposition*, med modifikationen att kontraktet istället skapas av Gud, manifesteras i världen genom Jesu Kristi konkreta utgivelse av sig själv i eukaristin, och tas emot av människor.²⁵ Dessa teorier ska alltså inte sammanblandas med hur *rättvisa*, och dess ibland synonymt använda ord *rättfärdighet*, kan användas i bemärkelse av människans relation till Gud, och vice versa (exempelvis *rättfärdiggjord genom tron*).

1.7 Uppsatsens disposition

Först diskuteras några isagogiska antaganden, samt den grekisk-romerska kulturen. I min analys och diskussion av perikopen följer jag Fees fyrdelade struktur: (del 1) 1 Kor. 11:17-22, (del 2) 1 Kor. 11:23-26, (del 3) 1 Kor. 11:27-32, (del 4) 1 Kor. 11:33-34.²⁶ Del 1 och 4 svarar språkligt upp mot varandra, framförallt genom det återkommande ordet *συνέρχομαι*, samtidigt som de sätter in perikopen i sin sociala kontext. På samma gång överlappar del 1 och 4 med del 2 och del 3, vilka i sin tur står i relation med varandra genom sammanhållande konjunktioner. Följaktligen kommer Fee till att tolka del 2 som perikopens teologiska kärna. Del 3 beskriver emellertid de pragmatiska implikationerna av att antingen följa, eller inte följa, denna kärna. Denna strukturering, baserad på språkliga och kontextuella observationer, finner jag enhetlig att jobba utifrån. Min fyrdelade textanalys -och diskussionsdel problematiseras sedan i en slutdiskussion, och avslutas i en sammanfattande syntes.

²³ John Rawls, *En Teori om Rättvisa*, trans. Annika Persson (Göteborg: Daidalos, 1999), 25.

²⁴ Rawls, *En Teori om Rättvisa*, 129, 374–375, 143.

²⁵ Scott, *Eucharist and Social Justice*, 115.

²⁶ Fee, *Corinthians*, 532.

2. Bakgrund

2.1 Några isagogiska antaganden

Några viktiga antaganden behöver först göras för att bättre förstå kontexten kring Första Korintierbrevet 11:17–34: (1) Med stöd i de breda lagren av forskarvärlden utgår jag från att Första Korintierbrevet är ett äktpaulinskt brev. Med fortsatt stöd utgår jag också från att brevets tänkta mottagare i första hand är församlingen i Korint som Paulus hade varit med och grundat innan han skrev Första Korintierbrevet (se Apg. 18; 1 Kor. 2:1).

(2) När det gäller adressaterna råder det dock något skilda uppfattningar om Paulus konsekvent skriver till hela församlingen eller om han vid olika tillfällen skriver till skilda grupperingar inom församlingen. Jag ställer mig bakom både Fee och Fitzmyer som menar att Paulus främst adresserar hela den korintiska församlingen som en enda grupp, eftersom de verb som adresserar mottagarna mer eller mindre genomgående används i personändelsen andraperson plural. Trots att Paulus vid olika tillfällen tycks ta olika grupperingars parti och perspektiv så förutsätter jag att han i 1 Kor. 11:17–34 i första hand adresserar hela församlingen.²⁷

(3) När det gäller frågan huruvida Paulus intention var att författa en officiell skrivelse som var riktad till fler församlingar eller inte, så ansluter jag mig till Fitzmyer. Han menar att brevet i första hand var avsett för församlingen i Korint. Han grundar detta på dess konfidentiella brev-karaktär, som inte följer den öppna karaktären av antik epistemologi (även om inslag finns, främst i brevets inledning och avslutning).²⁸ Detta utesluter nödvändigtvis inte tanken, vilket vi kommer att se, att Paulus bakomliggande intention är att vilja nå ut med sitt budskap utanför den korintiska församlingens gränser.²⁹

(4) Fee, Thiselton och Fitzmyer menar att studiens perikop ingår i kontexten för 1 Kor. 7:1–14:40, där Paulus responderar på de många problem hos församlingen som har nått honom via rapporteringar.³⁰

²⁷ Fee, *Corinthians*, 5; Fitzmyer, *First Corinthians*, 52.

²⁸ Fitzmyer, *First Corinthians*, 54.

²⁹ Se Richard Bauckham, *The Gospels for all Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, ed. Richard Bauckham (Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1998) för teorier om Paulus tänkta mottagare var vidare än den lokala församlingen eller inte.

³⁰ Fee, *Corinthians*, 15, 537; Fitzmyer, *First Corinthians*, 52-53, 432; Thiselton, *Corinthians*, 40, 849.

(5) Paulus angelägenhet i 1 Kor.11:17–34 går hand i hand med brevets vidare teologiska kontext som Fitzmyer menar att Paulus tycks vilja förmedla till församlingen: enhet genom att proklamera Kristi kors.³¹

2.2 Grekisk-romersk kultur

För uppsatsens analys är det viktigt att redan nu introducera den grekisk-romerska sociokulturella kontext som församlingen kom samman i.

Sedan Korint etablerades som en romersk koloni år 44 f.kr hade staden kraftigt vuxit. Anledningen till den snabba tillväxten och sprudlande ekonomin berodde enligt Fee av främst tre anledningar. (1) Korint var en strategiskt placerad handelsstad. (2) Det var de Isthamska spelens hemstad. (3) Staden befolkades snabbt av frigjorda romerska slavar som var villiga att jobba hårt för att avancera i ekonomisk ställning. Tillsammans med romarnas vilja att assimilera den grekiska kulturen och de filosofiska strömningarna drog sig än fler människor till den växande metropolen menar Fee. Där talades grekiska minst lika flitigt som det officiella språket latin. En avsaknad av starkt etablerad aristokrati gjorde det dessutom enklare för lägre klasser att på olika vis avancera i status och bilda en ny aristokrati.³²

Genom allt detta drog staden till sig alla typer av människor från olika samhällsklasser, länder och religioner som längtade efter välgång och frihet menar både Fitzmyer och Fee. Något som också förde med sig tydliga baksidor, där framförallt en är av stor vikt för studiens perikop: ökande klyftor mellan fattiga och rika.³³ Thiselton kallar Korint under Paulus tid för ”the soft city of postmodernity”.³⁴ I detta menar han att staden i viss mån snarare föregick moderna väst i att leva ut en postmodernistisk och mångpluralistisk kultur lik vår egen, istället för att den återspeglar vårt eget levnadsmönster.

I denna kultur grundade Paulus den korintiska församlingen, vilken mer eller mindre blev en avspegling av den rådande kaotiska korintiska kulturen. Kyrkans problem kunde med enkelhet relateras till samhällets problem. Inte minst är detta synligt i Paulus angelägenhet att svara på korintiernas många problem i Första Korintierbrevet noterar Fee,³⁵ vilket stämmer överens med Theissens övergripande tes om att det var Korints pluralistiska samhällsliga klassuppdelningar som låg till grund för församlingens inre splittring.³⁶ Följaktligen var det inte

³¹ Fitzmyer, *First Corinthians*, 52, 69–71.

³² Fee, *Corinthians*, 1–2.

³³ Fee, *Corinthians*, 2; Fitzmyer, *First Corinthians*, 31–33.

³⁴ Thiselton, *Corinthians*, 14.

³⁵ Fee, *Corinthians*, 3–4.

³⁶ Theissen, *The Social Setting*, 69–174.

heller konstigt att församlingen innehöll många olika samhällsklasser. Fattiga och frigjorda slavar, samt lägre ställda arbetare och handelsmän med familjer bör ha dominerat församlingen. Men det fanns också välbärgade familjer menar Thiselton (vilket tydliggörs i bland annat Apg. 18:1–11, samt 1 Kor. 1:14; 16:15–16).³⁷ Risken, menar Theissen, som den korintiska församlingen var tvungen att leva med, var att inre konflikter enkelt kunde uppstå och kväva församlingens gemensamma liv. Speciellt om hon skulle fortsätta utgöras av många olikartade samhällsklasser och samtidigt sträva efter att vara en enad kyrka byggd på broderlig kärlek. För att låta denna broderliga kärlek genomsyra den socialt uppdelade församlingen skulle därför kompromisser behövas grupperingar emellan. Theissen skriver: "Anyone wishing to see 'brotherhood' penetrate every social stratum must make allowances for conflicts which arise from the merging of class-specific self-understandings, expectations, norms, and interests."³⁸

³⁷ Thiselton, *Corinthians*, 26–27.

³⁸ Theissen, *The Social Setting*, 168.

3. Analys och diskussion del 1: 1 Kor. 11:17–22 - Problemet identifieras

3.1 v. 17 - συνέρχομαι

När jag ger denna föreskrift kan jag inte berömma er för era sammankomster, som snarare skadar än gagnar.³⁹

Det begrepp som enligt Fee retoriskt håller samman hela perikopens argumentation, och därmed förekommer totalt fem gånger i 11:17–22 och 11:33–34 är *συνέρχομαι*.⁴⁰ Enligt Bauer och Danker är betydelsen av *συνέρχεσθε* (imperativ andraperson plural) i sin grundform att ”komma samman/samlas”.⁴¹ Det är ett deponensverb med en aktiv betydelse. Att samlas, i perikopens kontext, är alltså inte i första hand någonting statiskt (som i den substantiverade bemärkelsen ”en sammankomst”), utan någonting organiskt och aktivt. I v. 17 förklaras inte vad anledningen till samlingen är, men i nästa vers ger Paulus svar på frågan om vilka samlingar han syftar på: *συνερχομένων* [ab. genitiv] *ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ* (när ni kommer samman som kyrka). I perikopens eukaristiska kontext menar Fitzmyer att verbet används för att betona församlingens gemensamma deltagande i Herrens måltid. Inte minst då *ἐκκλησία*, enligt Fitzmyer, ännu inte hade börjat användas som en beteckning för specifika kyrkobyggnader. Istället samlades församlingen troligtvis till gudstjänst i medlemmars hem.⁴²

Paulus ger läsarna verbets fulla betydelse när han uttryckligen i v. 20 relaterar *συνερχομένων* med Herrens måltid, och därmed uppenbarar han för församlingen att eukaristin är navet för kyrkans sammankomster. Fitzmyers utläggning är i linje med den korrekta slutsats som jag menar att Thiselton tar: *ἐν ἐκκλησίᾳ* i v. 18 översätts bäst med ”som kyrka” i perikopens kontext och inte ”i en kyrka” eller ”i församlingen”.⁴³ Fee noterar att verbet och dess relation med *ἐκκλησία* även äger en liknande betydelse i 1 Kor. 14:23, 26.⁴⁴ Enligt Paulus är således inte kyrkan någonting man går till. Kyrka är vad församlingen är: Kristi kropp (med koppling till 1 Kor. 12:27), som kommer samman till gemensamt deltagande kring sin kärna, Herrens måltid.

³⁹ Samtliga bibelcitat är hämtade från Bibel 2000. Översättningar av texten som förekommer inom parantes i brödtexten är samtliga mina egna.

⁴⁰ Fee, *Corinthians*, 536.

⁴¹ Walter F. Bauer et al., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, BDAG (3rd ed. Chicago: The University of Chicago Press, 2000), s. v.

⁴² Fitzmyer, *First Corinthians*, 432; se även BDAG, s. v.

⁴³ Thiselton, *Corinthians*, 857.

⁴⁴ Fee, *Corinthians*, 536.

Följaktligen förstår vi att det enligt Paulus var långt ifrån frid och fröjd i församlingen. Redan i v. 17 märks det att Paulus är engagerad och närmast upprörd i det han skriver. Han myglar inte med det utan spelar istället med öppna kort och visar uttryckligen sin besvikelse över församlingens handlande. Detta kommer fram i Paulus yttrande i versens bisats: *ὅτι οὐκ εἰς τὸ κρεῖσσον ἀλλ' εἰς τὸ ἥσσον* (ty [ni kommer inte samman] till det bättre, utan till det sämre). Paulus sätter därmed agendan för känslan som han vill förmedla innan han går in på perikopens argumentation. Församlingen bör således ha ställt sig undrande till vad som var ”till det sämre.” Därför kan det mycket väl hända att vissa direkt kände sig träffade som skyldiga av Paulus retorik, medan andra kände igen sig som församlingens utsatta offer.

I v. 18–22 läggs sedan argumentet fram, och församlingen får uttryckligt svar på frågan om varför det skulle vara så att de kommer samman till det sämre, istället för till det bättre.

3.2 v. 18 - Församlingens negativa splittring, *σχίσματα*

Först och främst har jag hört att ni delar upp er i grupper när ni möts i församlingen, och det tror jag delvis är sant.

Fee menar att den främsta anledningen till varför Paulus skriver att det är till det sämre är på grund av de sammankommandes *σχίσματα* (”söndring/splittring/uppdelning”).⁴⁵ Fitzmyer anser att det snarare rör sig om en social splittring mellan församlingsmedlemmar under *κυριακὸν δεῖπνον*, än en teologisk dogmatisk splittring mellan olika trosuppfattningar. Detta tydliggörs i att det endast går att uttolka två olika grupperingar i perikopens kontext: de havande (god ekonomi, pengar, mat), och de icke-havande (v. 22). Det är mellan dem som söndringen tär på Paulus vision om församlingens gemensamma liv. Vidare menar Fitzmyer att denna söndring, enligt Paulus, har sin rot i de havandes ovärdiga uppförande vid Herrens måltid (v. 21–22).⁴⁶ Den måltid vars grundval ska bringa enhet, och inte splittring.

Att just detta också är en stark anledning till varför Paulus med brådska ville behandla perikopens ämne ligger i linje med vad många forskare menar är en av brevets huvudsakliga argument: att motverka splittring och istället mana till enhet i församlingen genom Kristi kors.⁴⁷ I linje med detta menar Fitzmyer att all paulinsk undervisning bör ställas i relation till Paulus korsteologi - där Kristus själv, hans liv, korsdöd och uppståndelse är i centrum för

⁴⁵ Fee, *Corinthians*, 536; se även BDAG, s. v.

⁴⁶ Fitzmyer, *First Corinthians*, 433.

⁴⁷ Fee, *Corinthians*, 19; Fitzmyer, *First Corinthians*, 83-84; Thiselton, *Corinthians*, 33–34.

soteriologin.⁴⁸ Därmed skulle det inte vara överraskande om Paulus uppfattade eukaristin som det mest konkreta uttrycket för kyrkans centrala kärna: Kristi självupppoffrande kärlek (vilket han poetiskt tycks mig alludera till i 1 Kor. 13). Den paulinska korsteologin som förmedlas till församlingen i Korint integreras även i Margaret Scotts eukaristiska teologi:

Eucharistic communion counters a myopic, ethnocentric, and domineering monologic approach to others with a shared vision of humanity, and with a shared belief in the dignity of difference and the richness of pluralism. It undermines arrogant superiority with an openness and humility that go with putting “on the same mind that was in Christ Jesus”, who emptied himself for us.⁴⁹

I och med v. 18b understryker Paulus med hjälp av ironi splittringens problem genom μέρος (delvis). Samtidigt som han med samma ord retoriskt låter adressaterna reservera sig till att vara uppmärksamma för vad han ska komma att säga i nästkommande vers.

3.3 v. 19 - Församlingens positiva uppdelning, αἰρέσεις

Det måste till och med finnas olika partier bland er, så att det visar sig vilka av er som är att lita på.

Enligt BDAG översätts grundformen av αἰρέσεις i denna kontext främst till ”meningsskiljaktighet/parti/splittring.”⁵⁰ Ordets rot är αἰρέω och betyder ”ta åt sig/utvälja.”⁵¹ Enligt Fee har αἰρέσεις i v. 19 mer eller mindre samma innebörd som σχίσματα i v. 18.⁵² Det kan tyckas som att Paulus säga emot sig själv när han helt plötsligt legitimerar församlingens splittring som han redan har identifierat som dålig. Men gör han verkligen det?

För att reda ut detta i förhållande till studiens frågeställning vill jag lyfta två aspekter. För det första menar Fee att det i kontexten är tydligt att han syftar på en annan partibildning än den tidigare nämnda. Nämligen den av eskatologisk karaktär som Paulus återkommer till i v. 28–32. Denna partibildning är nödvändig för att kunna identifiera vem som uppför sig värdigt, respektive ovärdigt. Följaktligen sätts perikopen in i det gudomliga dramat. Å ena sidan dömer endast Gud. Å andra sidan, visar ens handlingar vem som verkligen är av Kristus och

⁴⁸ Fitzmyer 70.

⁴⁹ Scott, *Eucharist and Social Justice*, 106.

⁵⁰ BDAG, s. v; Se även Ivar Heikel and Anton Fridrichsen, *Grekisk-Svensk Ordbok till Nya Testamentet* (Lund: LiberLäromedel, 1934), 6.

⁵¹ BDAG, s. v; Heikel och Fridrichsen, 6.

⁵² Fee, *Corinthians*, 537.

vem som inte är det.⁵³ Denna eskatologiska tolkning anser jag vara trolig i ljuset av att αἱρέσεις i denna kontext har en positivare klang än σχίσματα; samt att δόκιμος återfinns i v. 28, vilket tydligt sammanlänkar det eskatologiska temat. För det andra menar både Thiselton och Fitzmyer att även om Paulus redan nu lyfter in ett eskatologiskt perspektiv så är det inte hans huvudintention. Istället är det problematiken kring den internt förekommande sociala diskriminering som han i första hand vill råda bot på så att enhet i församlingen ska få råda. Därför menar de att han använder v. 19 ironiskt för att belysa att frukten av församlingens splittringar är dålig.⁵⁴

Vare sig Paulus huvudintention med v. 19 var att lägga in det eskatologiska perspektivet i 11:17–22, eller att använda ironi för att belysa problematiken så kan huvudsyftet, enligt mig, inte misstolkas när v. 19 läses (som sig bör) tillsammans med v. 17–18 samt v. 20–22. Ty med hjälp av konjunktionen γὰρ i v. 18 och v. 19 sammanlänkas v. 20, genom konjunktionen οὖν, med det inledande problemet i v. 17, samt argumentationen i v. 18–19. Varpå v. 20 (och v. 17–19) sammanlänkas med v. 21–22 genom ytterligare två γὰρ. I kontexten för 11:17–22 ser vi alltså tydligt frukten av församlingens splittring. Den beror på en internt förekommande social diskriminering. Paulus kraftigaste kritik framkommer i v. 20: det är inte Herrens måltid som firas under församlingens sammankomster. Istället är det en vanlig privat måltid som äts.

3.4 v. 20 - Vems måltid?

Men vid era sammankomster går det inte att hålla Herrens måltid,

Fitzmyer menar att κυριακὸν δεῖπνον är en teknisk term. Κυριακόν syftar till någonting som ägs av sin ägare. I antiken betecknades detta ofta av en herre och termen hade ofta imperialistiska konnotationer. Termen används även på liknande vis i Upp. 1:10. Däremot återfinns termen ”Herrens måltid” endast en gång i hela Nya testamentet. δεῖπνον, fortsätter Fitzmyer, syftar till dagens huvudmåltid eller en festmåltid, vilka oftast förhöll sig under kvällen.⁵⁵ Thiselton påpekar att Paulus ville mana församlingen till att skifta perspektiv för att betona Herrens, snarare än människors, verk i måltiden. Det rör sig alltså i första hand om Herren, Jesus Kristus, som ger måltiden till församlingen, inte tvärtom.⁵⁶

⁵³ Fee, *Corinthians*, 537–539.

⁵⁴ Fitzmyer, *First Corinthians*, 433; Thiselton, *Corinthians*, 858–859.

⁵⁵ Fitzmyer, *First Corinthians*, 434; se även BDAG, s. v.

⁵⁶ Thiselton, *Corinthians*, 863–864.

Fee framhäver att κυριακὸν δεῖπνον står i direkt kontrast mot ἰδιον δεῖπνον i nästkommande vers.⁵⁷ Thiselton noterar, i linje med Fee, helt korrekt att versens syntax talar för att det inte är Herren, som enligt Paulus, sätter agendan för måltiden, utan individen. Det är frasen Συμμετοχῶν [ab. genitiv] οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ som styr versens kontext, och eftersom φαγεῖν (äta) har syntaktisk samhörighet med ἔστιν så beskriver v. 20b vad som händer: Herrens måltid är inte äten/hållen. Om det är så att Paulus skiftar perspektivet, bort från församlingens handlande och mot Herren själv, så kan alltså inte Herrens måltid (egoistiskt) ätas. Om Herrens måltid ska vara äkta kan den endast firas; i tacksamhet till de gåvor som av nåd ges av Kristus till de församlade. Att äta Herrens måltid innebär alltså i denna kontext, enligt Thiselton, att egoistiskt sätta måltidens agenda genom att ställa sina egna behov framför den andres behov. Därför skriver Paulus att Herrens måltid inte är äten under församlingens sammankomster. Ty det är snarare en vanlig måltid, eftersom ingen kan styra över Herrens måltid.⁵⁸ Frågan som uppstår är följande: om korintiernas måltid inte firas till Herrens ära, om måltiden inte är Herrens, vems måltid skulle Paulus då mena att den var?

3.5 v. 21 - Splittringens rot

för var och en tar genast för sig av sin egen mat, och den ene sitter hungrig medan den andre har druckit sig berusad.

Fitzmyer menar att man måste vara varsam om man söker förklara församlingens splittring endast med hjälp av arkeologi eftersom utgrävningarna inte ger några tydliga bevis på att kristna fanns i Korint vid det första århundradet. Därtill anser han att man inte rakt av bör tolka utgrävningarna som allmängiltiga för hur en välbärgad korintiernas hus under Paulus tid såg ut. De utgrävningar som har gjorts innefattar nämligen endast hus nära forumet (stadens centrum), och måste därför inte skildra exakt samma arkitektur som hus längre ifrån stadskärnan där de kristna kan ha bott.⁵⁹ Trots detta beskriver Thiselton att arkeologiska utgrävningar av huset vid Anaploga har belyst perikopen mycket mer än tidigare. Sedan 1980-talet är det därför allmänt accepterat bland nytestamentliga exegeter att grekisk-romersk måltidsrit hade påverkan på församlingens uppdelning när de kom samman kring Herrens måltid.⁶⁰

För det första måste vi, i likhet med Witherington III, anta att de kristna i Korint inte samlades till gudstjänst i en specifik församlingsbyggnad eller kyrka, utan i

⁵⁷ Fee, *Corinthians*, 539.

⁵⁸ Thiselton, *Corinthians*, 862.

⁵⁹ Fitzmyer, *First Corinthians*, 428.

⁶⁰ Thiselton, *Corinthians*, 860.

församlingsmedlemmars egna hus.⁶¹ För det andra får vi en större förståelse kring problematiken gällande uppdelning under församlingens sammankomster genom att se till planlösningen av det romerska huset vid Anaploga i Korint. Enligt O' Connor har utgrävningar visat att huset bland annat bestod av ett huvudsakligt måltidsrum (triclinium) och en hall (atrium). Tricliniumet hade sittplatser för maximalt nio personer. Atriumet var skilt från måltidsrummet. Där kunde maximalt femtio personer trängas.⁶² Om man antar att denna typ av husuppdelning liknar kontexten av de kristnas sammankomster kan detta tjäna som en markör för den sociala splittring och diskriminering under församlingens sammankomster som Paulus reagerar mot. En splittring som också var i linje med den samtida sociala kulturens anda.

Vare sig om hela den korintiska församlingen fick plats att samlas under samma tak eller om de fick samlas i mindre grupper i skilda hus, så förstärkte alltså husens utformning, på grund av platsbrist, den sociala diskrimineringen i församlingen menar O' Connor.⁶³ Därtill var det, enligt den kulturella andan, helt naturligt för de som stod för värdskapet (vilka troligtvis var församlingens välbärgade medlemmar som ägde egna hus, explicit i v. 22) att i första hand bjuda in sina närmsta vänner och familj i liknande social ställning anser O' Connor. Under sammankomsterna fick dessa sitta i måltidsrummet, vilket således gjorde att församlingens fattigare medlemmar hamnade i den avskilda hallen.⁶⁴

Diskrimineringen blir än mer tydlig då Paulus förklarar anledningen till varför Herrens måltid inte firas. Ty den mat som medtogs av medlemmar, samt serverades i samband med brödet och vinet delades inte ut efter var och ens behov (som det däremot görs i Apg. 2:43–46). Att dela en full måltidsgemenskap, vilket kom att kallas de kristnas ”kärleksmåltid” (från Jud. 12, ἀγάπαις, se 1917 års bibelöversättning), i anknytning till Herrens måltid var således en normal företeelse i den tidiga kyrkan. Detta var både en rest från judisk måltidsrit, samt ett inympande av antika symposium då de med högre status samlades till privata sammanslutningar för samtal, mat och dryck. Även om Paulus adresserar alla genom ἕκαστος (var och en) så menar alltså Fee att ordet främst retoriskt refererar till de havande. Detta eftersom de icke-havande uppenbarligen inte bör ha haft möjlighet eller råd till någon medtagen mat.⁶⁵

Således beskriver Fee att de havande i måltidsrummet åt sig mätta på den fina maten som de själva stod för, ἴδιον δεῖπνον. Därmed gjordes κυριακὸν δεῖπνον till en privat

⁶¹ Witherington III, *Making a Meal*, 48.

⁶² O' Connor, *House Churches*, 2–3.

⁶³ O' Connor, *House Churches*, 3–4.

⁶⁴ O' Connor, *House Churches*, 4–5.

⁶⁵ Fee, *Corinthians*, 541.

sammanslutning, eftersom de åt i förväg utan att vänta in de icke-havande som ofta anlände sent. Möjligen på grund av långa arbetspass. Denna tolkning möjliggörs av en temporal översättning av *προλαμβάνει*, ”ta i förväg”,⁶⁶ istället för den intensifierande översättning, ”ta genast” som Bibel 2000 har valt. Därmed anser Fee att de senkomna icke-havande som satt i atriumet fick gå hungriga från sammankomsterna. Detta eftersom den bra maten redan var uppäten.⁶⁷

Enligt Witherington III ligger huvudpoängen i att kunna förstå versen, så som även Fee gör, i dess resultat: några går hungriga medan andra är mätta. Ordet för druckenhet används enligt Fee synonymt med mättnad, genom en syntaktisk ordlek.⁶⁸ Följaktligen spelar översättningen och syftningen av *προλαμβάνει* mindre roll.⁶⁹ Sammanfattningsvis hade församlingens sammankomster, och specifikt Herrens måltid, på grund av rådande socioekonomiska faktorer, blivit likt en privat grekisk-romersk måltid för de välbärgade. De fattiga diskriminerades socialt genom utfrysning. De rika hade således mer eller mindre medvetet delat upp församlingen i ett *A-lag* och ett *B-lag*. När Paulus kritiserar församlingen i v. 20 eftersom Herrens måltid inte firas, tar han, med den sociala kontexten som bakgrund, tydligt sida med de fattiga och svaga.

3.6 v. 22 - Vilka diskriminerar vilka?

Har ni inte era hem där ni kan äta och dricka? Bryr ni er inte om att det är Guds församling? Skall de som inte har något behöva skämmas? Vad vill ni jag skall säga, skall jag berömma er? Nej, för det här får ni inget beröm.

Nu ger Paulus församlingen en serie retoriska frågor som avslutar argumentet vilket han hittills har byggt upp. Av dessa är de två första frågorna av stor vikt för studiens syfte (den andra har Bibel 2000 valt att dela upp i två frågor, vilken i grundtexten istället sammankopplas med ett *καί*). Den första frågan belyser det praktiska problemet som Paulus tar upp i v. 21. Han ger ett förslag till hur församlingen ska lyckas separera den vanliga måltiden från Herrens måltid, så att även de församlingsmedlemmar som inte har mat för dagen ska kunna gå från sammankomsterna både fysiskt, och psykiskt (utan att känna sig diskriminerade och skamsna för att de inte får äta något) mättade.

⁶⁶ BDAG, s. v.

⁶⁷ Fee, *Corinthians*, 542.

⁶⁸ Fee, *Corinthians*, 543.

⁶⁹ Witherington III, *Making a Meal*, 54.

Fitzmyer noterar att negationen $\mu\lambda$ som startar satsen indikerar på att det förväntas förutbestämda svar av mottagarna.⁷⁰ Paulus pathos användning blir extra tydlig i och med den andra frågan. Om vi dessutom fortsätter förutsätta att Paulus adresserar hela församlingen så ser man att han, med dessa två frågor, vill upplysa församlingsmedlemmarna om vilka som (1) agerar ovärdigt, och vilka som (2) faller offer för diskriminering. Låt mig utveckla:

För det första kommenterar Fee att oixίας , i förhållande till den andra frågan, inte bara syftar till ”hem”, utan även till ”hus”. Därmed förstår de rika/de havande i församlingen att det är deras agerande som Paulus är upprörd över; samtidigt som de fattiga/de icke-havande inte känner igen sig i den första frågan, eftersom de troligtvis inte hade råd att bo i egna hus.⁷¹

För det andra. Om Paulus implicit adresserar de havande med den första frågan, genom att låta dem känna igen sig i sin socioekonomiska status (eftersom de har hus), så blir de mer eller mindre anklagade i den andra frågan. Paulus använder här ett kraftigt pathos vilket retorisk inger självidentifikation hos mottagarna. De i församlingen som äter upp maten i förväg, och som har egna hus kunde omöjligt undgå att Paulus syftade på dem även i den andra frågan. Samtidigt kunde de som fick gå hungriga från sammankomsterna, och inte hade ordentliga hus, inte heller känna sig anklagade av Paulus. Således ger Paulus församlingen förståelse över att de icke-havande fallit offer för diskriminering, förödmjukelse och orättvisa,⁷² på grund av de havandes agerande (vilket beskrivs i v. 21).

Varför fortsätter Paulus i första hand adressera hela församlingen trots att han i syntaxen identifierar två tydliga sidor av församlingen? Orsaken till detta är för att han vill uppmana församlingen till enhet. Följaktligen är den problematik som återfinns hela församlingens faktiska problem. I förlängningen är det inte bara den korintiska församlingens problem, utan hela *Guds kyrkas* problem, $\tau\eta\varsigma \acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\varsigma\iota\alpha\varsigma \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$, trots att det endast är en viss grupp/vissa personer som står för det ovärdiga uppförandet. Ty för Paulus handlar varje enskild medlems/kroppsdels välbefinnande också om Kristi kropps holistiska välbefinnande.⁷³

3.6.1 Acceptans och ställningstagande

Paulus tydliggör ytterligare två viktiga aspekterna utifrån v. 22 som bör observeras innan jag går vidare till analysens andra del. (1) En acceptans av församlingsmedlemmar från vitt skilda socioekonomiska klasser: utifrån v. 17–22 tar Paulus parti med medlemmar av socialt lägre

⁷⁰ Fitzmyer, *First Corinthians*, 435.

⁷¹ Fee, *Corinthians*, 543; nyanserna av oixίας framkommer även hos BDAG, s. v.

⁷² Enligt BDAG, s. v. översätts καταισχύνω i versens kontext med ”put to shame” och ”humiliate”, andra nyanser av ordet är ”dishonor”, ”disgrace” och ”disappoint”.

⁷³ Jämför med 1 Kor. 12:12-26.

klasser. Även om han identifierar sig med de svaga (2 Kor. 12:6–10), så visar han genom sitt egna exempel (1 Kor. 9:19–23) att varje människa oberoende av social, kulturell eller ekonomisk ställning välkomnas till gemenskap kring Herrens måltid. Eukaristin är således ett enhetens tecken i Kristus ur den svages perspektiv - för både de som har, samt de som inte har - eftersom var och en är en del av Kristi kropp (1 Kor. 12:27). I linje med detta skriver den nytestamentliga exegeten Markus Barth följande om 1 Kor. 11:22:

The diversity that God created between weak and strong, between superior and inferior, was intended neither to produce division nor to evoke the contempt of some persons for others. God's own intention is mirrored in the human need for mutual care and the pleasure derived from the interdependence of all members of the body.⁷⁴

(2) Ett ställningstagande mot orättvisa inom ramen för församlingens nattvarvsfirande. Paulus är alltså väl medveten om de rådande orättvisorna. Vid första anblick verkar det till och med som om han accepterar dem (2 Kor. 12:10). Men det är skillnad på att acceptera en realitet, och att eftersträva realiteten. Fee skriver att Paulus huvudärende med v. 21–22 varken är fattigdom eller frosseri, istället är det enheten i Kristus som står på spel.⁷⁵ Men om denna enhet står på spel står även den sociala rättvisan på spel. Ty även om allt inte är jämlikt kallar Jesus var och en till att leva i en kärleksfull syskongemenskap menar Kastner.⁷⁶

Under Herrens måltid ska var och en kunna bli både fysiskt, psykiskt och andligt mättade utefter var och ens behov. Detta genom församlingens värdiga eukaristiska firande som står i direkt relation till Kristi kors menar Fee.⁷⁷ Det är inte bara ett firande i vertikal bemärkelse (i kärlek till Kristus), utan icke desto mindre i horisontell bemärkelse (i kärlek till nästan). I linje med detta uttrycker Kastner att enighet i Kristus ger enighet med varandra.⁷⁸ Följaktligen menar Fee att den som värdigt firar nattvard i dess vertikala, och dess horisontella bemärkelse kommer att berikas med en livsstil som specifikt värdesätter den svage som lider nöd.⁷⁹ I likhet med detta menar Scott att Kristi offer, given en gång för alla för världens skull samt konkretiserad i församlingens eukaristiska firande, manar församlingen till att prioritera delande ”- the caring economy which is at the heart of the Eucharist -” och bygga en ny samhällsordning genom vänlighet och generositet.⁸⁰

⁷⁴ Barth, *The Lord's Supper*, 64.

⁷⁵ Fee, *Corinthians*, 544.

⁷⁶ Kastner, *Eucharist and Social Justice*, 27.

⁷⁷ Fee, *Corinthians*, 544.

⁷⁸ Kastner, *Eucharist and Social Justice*, 27.

⁷⁹ Fee, *Corinthians*, 544.

⁸⁰ Scott, *Eucharist and Social Justice* 104–105.

4. Analys och diskussion del 2: 1 Kor. 11:23–26 - Herrens Måltid, ett motgift given genom traditionen

“Understanding the first Eucharist is essential to grasping the Eucharistic celebrations throughout the ages. It is the story of the Last Supper which, above all of the gospel texts, links social justice with the Eucharist.”⁸¹ Vad Paulus gör i 11:23–26 är precis det som Kastner sätter fingret på. Han åberopar sig roten av den eukaristiska traditionen för att visa den korintiska församlingen själva essensen av Herrens måltid. Genom traditionen, vilken han själv tolkar för att passa sina angelägenheter, ger han dem nyckeln för att motverka det identifierade problemet kring församlingens sammankomster. Den fråga som således uppstår är: Hur fungerar denna perikop som svar till församlingens missbruk?

4.1 v. 22 - När traditionen introduceras framkommer eukaristins essens

Jag har själv tagit emot från Herren det som jag har fört vidare till er: Den natten då herren Jesus blev förrådd tog han ett bröd,

För att låta församlingen relatera till en redan mottagen och överlämnad tradition använder Paulus två aorister: Παρέλαβον (παραλαμβάνω, ”mottaga”) och παρέδωκα (παραδίδωμι, ”överlämna/meddela/föra vidare”).⁸² Dessa båda verb, tillsammans med kontrastparet ἐγώ - ὑμῖν, utgör enligt Fee tekniska termer som Paulus använder för att relatera till en redan utformad, och förmodligen muntligt traderad, tradition som härstammar från Herren Jesus Kristus själv.⁸³ Termerna förekommer även i 1 Kor. 15:3. ὅτι är vad som inleder den tradition som Paulus reciterar.

Det finns en mängd forskning kring vilken instiftelseordstradition som är *mest äkta*, eftersom det finns fyra skilda perikoper att utgå från.⁸⁴ Ur dessa fyra har man distingerat två traditioner som har mer gemensamt med varandra än de andra två: Matteus/Markus samt Lukas/Paulus.⁸⁵ Utan att gå närmre in på denna diskussion fastslår jag, likt Fee, att trots vissa olikheter traditionerna emellan så är de rotade i samma historia på grund av: (1) de innehåller inga motsägelser, (2) att de är väldigt lika varandra.⁸⁶

⁸¹ Kastner, *Eucharist and Social Justice*, 24.

⁸² BDAG, s. v. παραλαμβάνω; BDAG, s. v. παραδίδωμι.

⁸³ Fee, *Corinthians*, 547.

⁸⁴ Matt. 26:26–29; Mark. 14:22–24; Luk. 22:19–20; 1 Kor. 11:23–25.

⁸⁵ Fee, *Corinthians*, 546.

⁸⁶ Fee, *Corinthians*, 547.

Det som emellertid blir svårast, enligt Fee, är att förstå de olikheter som finns internt i Lukas/Paulus-narrativet. Paulus nämner inget om ”blodet som blir utgjutet för många” vilket Lukas gör, däremot repeterar Paulus åminnelsen, samt tillägger en egen tolkning av instiftelsenarrativet i och med v. 26. Således visar dessa två Paulusmodifikationer var hans största intressen gällande instiftelsenarrativet i kontexten för 1 Kor. 11:17–34 kan ha legat.

När de havande äter sin egen måltid utan att tänka på de icke-havande har församlingen mist essensen med Herrens måltid. Åminnelsen repeteras för att hjälpa dem att minnas Jesus själv: hans liv, död och uppståndelse. De minns genom att gemensamt förkunna hans död till dess han kommer.⁸⁷ Detta stämmer följaktligen överens med vad Thiselton noterar: Paulus första prioritering verkar inte vara att varje ord i traderingen måste överensstämma, istället tycks han ha en öppnare relation till orden. Hans huvudsyfte är att förmedla det som Jesus gjorde vid den sista måltiden samt dess innebörd, på ett sätt som får församlingen att både påminnas om Kristi kors, och på nytt återuppleva dess nåd.⁸⁸

Fee poängterar mycket riktigt att den enda historiska kontext vi får, som sammankopplar Herrens måltid med just den sista måltiden är: *ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἧ παρεδίδετο* (den natten då Herren Jesus blev förrådd). Fortsättningsvis menar Fee att *παρεδίδετο* (imperfekt passivum) och dess kontext är tillräckligt ambivalent för att rymma vidare tolkningar än bara ”förråda”. Det som rymms är även den vanligt förekommande översättningen ”överlämna”. Därmed kan verbet också tolkas som en teologisk alludering till Guds överlämnande av Jesus till döden, eller Kristus överlämnande av sig själv.⁸⁹ Detta noterar även Fitzmyer som menar att verbet och dess kontext därför också kan relateras till tjänarsången i LXX Jes. 53:6, 12, samt Rom. 4:25; 8:32 och Gal 2:20.⁹⁰ Med ens sätts alltså kontexten, samt agendan för Paulus förmedlade tradition. Den botten i kontexten för den sista måltiden med fokus på Kristi lidande i och med hans överlämnande åt döden.

Paulus reciterar traditionen med ett syfte. v. 23–26 är kontextuellt bunden med resterande perikop eftersom den har en tydligt etisk funktion: att hjälpa församlingen motverka orättvisorna vid deras nattvardsfirande, genom att tydliggöra nattvardens essens. Därmed måste vi, liksom Barth, förstå eukaristins etiska aspekter, inte bara som Måltidens konsekvens, utan snarare som eukaristins mening och ramverk, och således även dess essens: ”Ethics is much

⁸⁷ Fee, *Corinthians*, 547.

⁸⁸ Thiselton, *Corinthians*, 868.

⁸⁹ Fee, *Corinthians*, 549; se även BDAG, s. v. *παρεδίδομι* och dess möjliga betydelser i 1 Kor. 11:23b.

⁹⁰ Fitzmyer, *First Corinthians*, 436.

more than an implication or a consequence of the Lord's Supper. Rather, ethics is its home, its framework and purpose, perhaps even its essence."⁹¹

4.2 v. 24 - Detta är min kropp

tackade Gud, bröt det och sade: "Detta är min kropp som offras för er. Gör detta till minne av mig."

Det finns ett par intressanta textkritiska problem i v. 24. Det första är imperativen i v. 24b, λαβετε φαγετε (tag, ät), som förekommer i vissa textvittnen. Enligt Fitzmyer har dessa ord ärvts i andrahand av Matt. 26:26.⁹² Hur som helst påverkar de inte syntaxens innebörd, eftersom Paulus tycks implicera dessa uppmaningar i versens kultiska kontext. Det andra problemet handlar också om ord som endast förekommer i vissa manuskript. Men inte heller dessa ändrar syntaxens innebörd mer än att tydliggöra det implicita. Dessa avvikelser är de tre participen κλωμενον, θρυπτομενον, διδομενον. Enligt Fitzmyer är de två första ordens grundbetydelse "bryta", och det sista "ge". Fitzmyer argumenterar således med rätta att dessa tillägg tydliggör att frasen "min kropp [bruten och given] för er" hänger ihop med Kristi egen offerdöd på korset.⁹³ Angående verbet ἐκλασεν (bröt) tillägger han en intressant notis: *att bryta bröd* var under Nya testamentets tid en vanlig term för att säga *att äta en måltid*.⁹⁴ Alltså är det föga förvånande att den sista måltiden var en hel festmåltid.

4.2.1 Den sista måltiden, en judisk påskmåltid eller inte?

Det finns skilda åsikter om Paulus antar att den sista måltiden är en judisk påskmåltid eller inte. Merparten av forskningen är övervägande överens om att den sista måltiden var en påskmåltid under det osyrade brödets högtid som Jesus omtolkar och förnyar. Detta framgår hos både Fee, Fitzmyer och Thiselton.⁹⁵ Trots detta uttrycker Fee att en liten osäkerhet finns.⁹⁶ Thiselton menar att det bästa argumentet emot att det skulle röra sig om en judisk påskmåltid är narrativet i Joh. 13–17, eftersom det skiljer sig avsevärt från synoptikernas narrativ om den sista måltiden. Problemet besvaras (1) genom att argumentera för ett annorlunda kalendarium hos Johannes,

⁹¹ Barth, *The Lord's Supper*, 61–62.

⁹² Fitzmyer, *First Corinthians*, 437.

⁹³ Fitzmyer, *First Corinthians*, 439.

⁹⁴ Fitzmyer, *First Corinthians*, 437.

⁹⁵ Fee, *Corinthians*, 549; Fitzmyer, *First Corinthians*, 437–438; Thiselton, *Corinthians*, 873–874.

⁹⁶ Fee, *Corinthians*, 549, notera Fees ordval: "probably".

eller (2) genom att argumentera för ett annorlunda teologiskt huvudsyfte hos den fjärde evangelisten.⁹⁷

Emellertid menar Otfried Hofius att man (trots Paulus hänvisning till påskalammet i 1 Kor. 5:7) inte bör ta kopplingen för givet eftersom Paulus aldrig explicit refererar till en påskmåltid i 11:23–26. Däremot förmedlar den paulinska traditionen en tydlig bild av att Jesu sista måltid var en typisk judisk måltid, vilket enligt Hofius beskrivs genom den judiskt karakteristiska terminologin i v. 23b–24a. Där är måltidvärdens handlande specifikt signifikant för judiskheten: (1) välsignandet av brödet innan måltiden, (2) brytandet av brödet samt (3) distribuerandet av brödet till de deltagande.⁹⁸

Icke minst hävdar alltså den paulinska traditionen att den sista måltiden var en typisk judisk måltid, som mycket väl kan ha varit just en påskmåltid.⁹⁹ Om så är fallet (vilket jag fortsättningsvis kommer att utgå från) återopas även hela Israels frälsningshistoria. Påskmåltiden är i sig själv en fest under det osyrade brödets högtid för att minnas exodusberättelsen om hur Gud frigav sitt folk från slaveri.¹⁰⁰ När Jesus omtolkar denna måltid likställer han det välsignade brödet med sin egen kropp för att inympa hela världen i Guds stora frälsningsnarrativ. I linje med detta observerar Hofius att delgivandet av Jesu *σῶμα* (kropp) i v. 24a (liksom Jesu *αἷμα*, *blod*, i v. 25) manar till delaktighet och identifikation med Jesus Kristus själv. Samtidigt talar *ὑπὲρ ὑμῶν* (för er) för Kristi förutsagda korsdöd, vilket ger syndernas förlåtelse och gemenskap med Gud.¹⁰¹

4.2.2 Åminnelseens betydelse

Den gemensamma åminnelsen är något som Paulus verka trycka extra på, inte minst då han till skillnad från Lukastraditionen repeterar åminnelsen vid bågaren i v. 25. Vad handlar *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* (gör detta till min åminnelse) egentligen om? För det första noterar Fee att det omöjligt kan handla om en enstaka handling. Det befallande imperativet *ποιεῖτε* manar snarare till repeterad handling var gång som traditionen tas i bruk.¹⁰² För det andra är det enligt Fitzmyer en modifikation av den tekniska termen ”för en åminnelse” som

⁹⁷ Thiselton, *Corinthians*, 874; Se Witherington III, *Making a Meal*, 63–79, för ett intressant resonemang kring det senare argumentet.

⁹⁸ Hofius, *Lord's Supper Tradition*, 83–84.

⁹⁹ Se Jeremias, *Eucharistic Words*, 15–88, för en ingående exeges som argumenterar för att den sista måltiden var en judisk påskmåltid.

¹⁰⁰ Jeremias, *Eucharistic Words*, 49.

¹⁰¹ Hofius, *Lord's Supper Tradition*, 98–99.

¹⁰² Fee, *Corinthians*, 551.

återfinns i LXX (3 Mos. 24:7; Ps. 38:1; 70:1), med ett tillagt ἐμὴν.¹⁰³ För det tredje: det som ska minnas är Herren Jesus Kristus, hans handling vid den sista måltiden samt hans självupppoffrande korsdöd.¹⁰⁴ För det fjärde så anser jag, liksom Fitzmyer, att åminnelsen är till för människor för att gemensamt minnas Jesu Kristi frälsningsverk. Det är inte en påminnelse för Gud att minnas Jesu försonande död så att han visar nåd åt sitt folk,¹⁰⁵ vilket Joachim Jeremias argumenterar för.¹⁰⁶ Följaktligen blir det fjärde än mer tydligt när vi ser till kontexten där Paulus genomgående söker mana församlingen till att värdigt fira Herrens måltid, eftersom några i församlingen diskriminerar andra.

Precis som judarna minns befrielsen ur slaveriet under pesach så minns alltså de troende Jesus Kristus under Herrens måltid. I brödet och vinet delgiver han konkret sin kropp och sitt blod till de deltagande. I detta samspel finner deltagarna sin sanna identitet som lemmar i Kristi fortsatta frälsningsplan, ty denna ἀνάμνησις får en eskatologisk betydelse och fortgår in i evigheten. Således skriver Thiselton: "...such remembrance constitutes a self-involving proclamation of Christ's death through a life and a lifestyle which derives from understanding our identity as Christians in terms of sharing the identity of Christ who is for the 'other'."¹⁰⁷

4.3 v. 25 - Detta är mitt blod

Likaså tog han bägaren efter måltiden och sade: "Denna bägare är det nya förbundet genom mitt blod. Var gång ni dricker av den, gör det till minne av mig."

Det grekiska ordet ὡσαύτως (likaså) signalerar direkt att tidigare handling, samt dess mening, kommer att repeteras i åtföljande syntax. Därmed impliceras verben "ta" och "tacka" i grundtexten. Dessutom sammankopplar ὡσαύτως bägaren och blodet med brödet och kroppen, trots den inskjutna frasen μετὰ τὸ δειπνῆσαι (aorist infinitiv, från δειπνέω, "äta middag/måltid")¹⁰⁸, vilket än mer tyder på att vanlig (agape)måltid bör ha ätits mellan brödet och bägaren under den sista måltiden. Med hjälp av ὡσαύτως drar Paulus även teologiska kopplingar vilket gör brödet och bägaren teologiskt oskiljaktiga i kontexten för den sista måltiden. Anledningen till deras oskiljaktighet ligger i kroppen och blodets kompletterande innebörd för syntaxens kontext.

¹⁰³ Fitzmyer, *First Corinthians*, 440.

¹⁰⁴ Hofius, *Lord's Supper Tradition*, 103.

¹⁰⁵ Fitzmyer, *First Corinthians*, 440.

¹⁰⁶ Jeremias, *Eucharistic Words*, 251–252.

¹⁰⁷ Thiselton, *Corinthians*, 880.

¹⁰⁸ BDAG, s. v; Max Zerwick SJ., and Mary Grosvenor, *A grammatical Analysis of the Greek New Testament* (5th ed. Rome: Gregorian & Biblical Press, 2013), 521.

4.3.1 Den paulinska förbundstanken

Bägaren, vilken Jeremias identifierar som den judiska påskmåltidens tredje (välsignelsens-) bägare utifrån instiftelseordens kontext för den sista måltiden,¹⁰⁹ sammankopplas med Jesu blod, och således även Jesu kropp i v. 24. Den är uttryckligen det nya förbundet: τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ αἵματι (denna bägare är det nya förbundet genom mitt blod). Hur ska det nya förbundet tolkas i denna paulinska kontext? Thiselton sammanfattar kortfattat hur den paulinska förbundstanken kan förstås: (1) i merparten av den paulinska epistemologin refererar förbundet till fortsättningen av Guds trofasta löften till Israel (Rom. 9:4; 11:27); (2) vilket bekräftas och möjliggörs genom Kristi frivilligt givna nåd (Gal. 3:15, 17; 4:24); (3) för att ära det nya förbundet (2 Kor. 3:6, 14); (4) som i sin tur bekräftas genom Kristi blod och korsdöd, synliggjord i Herrens måltid (1 Kor. 11:25).¹¹⁰

Å ena sidan är Paulus genom sin judiska tradition rotad i den gamla förbundstanken. Å andra sidan förespråkar han det nya förbundet som låter icke-judar inympas i Guds frälsningsplan. Mitt emellan dessa förbund reflekterar bägaren/Kristi blod och brödet/Kristi kropp Jesu Kristi frivilliga och självuppoffrande död, vilket möjliggör det nya förbundet utan att ge avkall på det gamla. Således reflekterar måltidens centrala teologi ett av Korintierbrevets stora teologiska teman: Kristi korsteologi, vilket i kontexten för 11:17–34 hamnar på en väldigt etisk basis. Följaktligen menar Thiselton att Gud väljer att begränsa sig själv och sina egna rättigheter till förmån för andra, genom att bli människa i Jesus som frivilligt led korsdöden. Detta medför att de troende kan vara säkra på att de är försonade och accepterade av Gud. Hos denna gud finner de därmed sin sanna glädje och identitet. Därför blir Paulus hänvisning till traditionen skarpt som ett tveeggat svärd för den korintiska församlingen: eftersom traditionens essens manar de nattvardsfirande deltagarna till att lägga ifrån sig sina egna rättigheter till förmån för de som är svagare.¹¹¹

v. 25 avslutas med att upprepa anamnesen. Antingen är det ett senare tillägg av Paulus för att retoriskt trycka på församlingens fortsatta åminnelse, för att inte glömma essensen av Herrens måltid och missgynna den svagare vid måltidsbordet, eller så tillhör det den ursprungliga traditionen. Hur som helst bör den repeterade anamnesen ha tjänat som en tydlig markör emot församlingens ovärdiga uppförande.

¹⁰⁹ Jeremias, *Eucharistic Words*, 86.

¹¹⁰ Thiselton, *Corinthians*, 885.

¹¹¹ Thiselton, *Corinthians*, 885.

4.4 v. 26 - Traditionen summeras

Var gång ni äter det brödet och dricker den bägaren förkunnar ni alltså Herrens död, till dess han kommer.

Forskningen tyder på att det finns två huvudsakliga sätt att förstå tillhörigheten för v. 26 på. Antingen tillhör versen den reciterade kyrkotraditionen, eller så är det Paulus egna tolkning av traditionen i v. 23b–25. Barth är en av dem som står för det förra. För det första menar han att *καταγγέλλετε* (grundverb *καταγγέλλω*, ”förkunna/proklamera/göra känt”)¹¹² kan översättas som ett befällande imperativ istället för ett vanligt indikativ. Eftersom Paulus upptar denna specifika tradition, vilket inte upptas hos synoptikerna, bör den vara från Jesus själv menar Barth. För det andra menar han att det saknas en explicit eskatologisk dimension i 11:23b–25, vilket skulle strida emot den tidigkyrkliga institutionstraditionen. För det tredje måste personbytet, från första person till tredje person, inte betyda att traditionen lämnas; snarare tvärtom anser Barth. Detta baserar han på att liknande personbyten görs i flera psaltarpсалmer utan att indikera att det är någon annan än Gud som talar.¹¹³

Både Fee, Thiselton och Fitzmyer står för det senare.¹¹⁴ Det är framförallt två språkliga poängteringar som gör att det senare alternativet tycks vara starkare än det förra. Följaktligen menar Thiselton att konjunktionen *γάρ* indikerar att Paulus är på väg att delge sin egen tolkning av traditionen.¹¹⁵ Samtidigt som även Fitzmyer noterar detta tillägger han, till skillnad från Barth, att personbytet från första till tredjeperson syntaktiskt tydliggör att det går över till att vara Paulus egen kommentering av traditionen.¹¹⁶ Således visar dessa båda synpunkter att *καταγγέλλετε* inte bör översättas med ett imperativ.

Därmed menar Thiselton att *καταγγέλλετε* (ni förkunnar) tillsammans med adverbet *ὁσάκις + ἐάν* (var gång/så ofta som)¹¹⁷ visar att Paulus både lägger betoning på (1) identifikation med den korsfäste Kristus som offerar sig för den andre, samt på (2) åminnelsen som gör att Kristus ord och handling förkunnas. Således anser Thiselton att det är de sammankallades aktiva handling av gemensamt ätande och drickande av bröd och vin som gör dem reellt delaktiga med Kristi kors, och således Kristus själv. Eukaristin står därmed i linje med den judiska åminnelsehögtiden genom välsignelsens bägare samt Jesu omdefinierande av påskmåltiden

¹¹² BDAG, s. v.

¹¹³ Barth, *The Lord's Supper*, 43–44.

¹¹⁴ Fee, *Corinthians* 556–557; Fitzmyer, *First Corinthians*, 444–445; Thiselton, *Corinthians*, 886.

¹¹⁵ Thiselton, *Corinthians*, 886.

¹¹⁶ Fitzmyer, *First Corinthians*, 444.

¹¹⁷ Fee, *Corinthians*, 556. Fee noterar att konstruktionen är exakt densamma som den i v. 25 med hänvisning till bägaren, vilket än mer tydliggör brödet och vinets samhörighet.

under den sista måltiden.¹¹⁸ Den sista måltiden som i sig själv reflekterar Jesus liv; inte minst alla de måltider som Herren själv ödmjukade sig till att dela, både som värd och som gäst, med syndare, tullindrivare, prostituerade och andra marginaliserade människor (Mark. 2:15; 14:3; Luk. 5:29–32).¹¹⁹ Således är Thiselton i samklang med Barths tanke om att v. 26 är nyckeln för att kunna förstå Paulus antydning om delaktighet i Kristi kropp och blod i 1 Kor. 10:16–17:¹²⁰

The “vertical” dimension of communal participation [identifikation med Kristi kors] in the Lord’s Supper, underlined by both themes [bröd/Kristi kropp och vin/Kristi blod], naturally spills over into the “horizontal” dimension of lifestyle [hur man lever i relation till nästan].¹²¹

Slutligen tydliggör Paulus traditionens naturligt eskatologiska kontext för församlingen genom frasen ἀχπι οὐ̅ ἐλθῆν (till dess han kommer). Om det i v. 23b–25 är tydligt att Kristi död manifesteras i nuet genom att ta del av brödet och vinet i gemensam åminnelse, så tydliggörs det i v. 26 att åminnelsen, och således nattvarden i sig, har en eskatologisk dimension. Fitzmyer talar om att eukaristin blickar framåt:”... to his eschatological ‘coming’, to the Parousia of the risen and exalted Christ.”¹²² I linje med detta menar Jeremias att åminnelsen utgör en eskatologisk orienterad instruktion som får nattvardens deltagare att fortsätta vilja samlas till Herrens måltid. Genom deltagandet bekänner de att Jesus är Herre samtidigt som de ber om, och längtar efter Gudsrikets återkomst.¹²³ Enligt Thiselton är eukaristin en försmak av lammets kommande slutgiltiga måltid. På samma gång manar Paulus församlingen till att se sig själva som pilgrimer, ett folk på väg mot sitt slutliga mål. En väg i Kristi efterföljd, tillsammans med den uppståndne, som går genom Jesu liv, lidande och korsdöd.¹²⁴

Denna väg kan endast öppnas genom Jesu Kristi nåd. En väg som endast kan gås genom att ge upp sina egna rättigheter till förmån för den andre. Ett värdigt uppförande, i denna självupppoffrande kärlekens anda, fanns inte vid korintiernas nattvardsfirande. Men det var till denna kärlek, konkretiserad som nattvardens essens, vilken Paulus manade församlingen att finna sig i. I gemenskap med Kristus, i gemenskap med varandra. *Hur kallar Jesus till rättvisa?* frågar sig Kastner, och hon svarar:”Jesus calls for community, a reaching out to all those excluded, and on the periphery.”¹²⁵

¹¹⁸ Thiselton, *Corinthians*, 886–887.

¹¹⁹ Kastner, *Eucharist and Social Justice*, 25.

¹²⁰ Barth, *The Lord’s Supper*, 44.

¹²¹ Thiselton, *Corinthians*, 770–771, det inom klamrar är mina egna kommentarer.

¹²² Fitzmyer, *Corinthians*, 445.

¹²³ Jeremias, *Eucharistic Words*, 255.

¹²⁴ Thiselton, *Corinthians*, 888.

¹²⁵ Kastner, *Eucharist and Social Justice*, 27.

5. Analys och diskussion del 3: 1 Kor. 11:27–32 - Orättvisans lön och kärlekens pris

5.1 v. 27–28 - Skyldighet och prövning

Den som äter Herrens bröd eller dricker hans bägare på ett ovärdigt sätt har därför syndat mot Herrens kropp och blod. Var och en måste pröva sig själv, sedan kan han äta brödet och dricka bägaren.

Efter att ha summerat ihop den eukaristiska traditionen går Paulus vidare med att visa vilka konsekvenser ett ovärdiga uppförande inför denna tradition har. I detta har ὄσπε funktionen att sammankoppla v. 27–32 med v. 23–26. Adjektivet ἀναξίως översätts vanligtvis med ”ovärdigt” med betoning på handlingen.¹²⁶ Enligt Thiselton finns dock fler översättningsmöjligheter vilket framkommer i 1 Kor. 6:2. Där hamnar betoningen snarare på subjektet som ovärdigt, än subjektets ovärdiga handlande.¹²⁷ Att ἀναξίως skulle bära den förra betoningen istället för den senare tycks dock icke vara troligt när man ser till perikopens kontext menar Fee. Detta eftersom Paulus angelägenhet i v. 27 relaterar till problemet i v. 20–22 där några diskrimineras av andra.¹²⁸ Det är således inte personen i sig han ratar, utan handlingen. Inte syndaren, utan synden. Konsekvensen av ett ovärdigt uppförande som går emot traditionen är därmed att vara skyldig Herrens kropp och blod. Men vad innebär detta?

Zerwick och Grosvenor meddelar att betoningen av ἐνοχος + genitiv hamnar på ”att vara skyldig/stå till svars för någonting.”¹²⁹ Thomas C. Edwards utvecklar detta genom att förtydliga att i en juridisk kontext (skyldig inför lag) uttrycktes ἐνοχος vanligtvis med dativ i antiken. Men när det handlade om vad subjektet faktiskt var skyldig till så uttrycktes det med genitiv. Fortsättningsvis gavs ἐνοχος + genitiv, i koinegrekiska, möjlighet att sikta in sig mot personen som subjektet stod skyldig inför.¹³⁰ I linje med detta menar Thiselton att de som uppträdde ovärdigt gentemot Herrens måltid i första hand inte var skyldiga till missbruk gentemot gåvorna per se, inte mot kyrkan, utan snarare till att synda mot Kristus själv (vilket kroppens syntaktiska sammanhållning med blodet alluderar till). Ty de påstod sig äga identifikation med honom samtidigt som de privatiserade måltiden, vilket istället diskriminerade de icke-havande utan att

¹²⁶ BDAG, s. v; Heikel och Fredrichsen, *Grekisk-Svensk Ordbok*, 15.

¹²⁷ Thiselton, *Corinthians*, 889.

¹²⁸ Fee, *Corinthians*, 560.

¹²⁹ Zerwick och Grosvenor, *A Grammatical Analysis*, 521.

¹³⁰ Thomas C Edwards, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (2nd ed. New York: A. C Armstrong & Son, 1880), 298.

förkunna delaktighet i Kristi Kors.¹³¹ Fitzmyer tillägger att denna synd är en minst sagt seriös angelägenhet för Paulus. Detta framkommer i den eskatologiska tematik som Paulus upptar med εἰμί futurum (vilket inte tydliggörs i Bibel 2000, därför anser jag att "... ska därför vara skyldig Herrens kropp och blod" är en bättre översättning)¹³² Det eskatologiska temat kring dom upptas igen i v. 29.

Paulus går vidare med att kontrastera v. 27 med v. 28 genom konjunktionen δὲ (men). Med efterföljande imperativ och syntax visar han hur man kan undvika domen. Detta uppnås genom en egen självrannsakan innan nattvardsfirandet vilket lär en att uppträda värdigt vid Herrens måltid. Δοκιμάζω har betydelsen "att kritiskt granska/examinera/testa/pröva," med referens till prövningens resultat som beprövad/godkänd.¹³³ Genom denna intentionsprövning manas deltagarna att ställa sina handlingar i relation till sin tro menar Fee.¹³⁴ Eukaristin är en central plats för evangeliets proklamation, där var och en trots olikheter på samma villkor ska kunna mötas och få del av Kristi nåd. Därför behöver de delaktiga först pröva sig själva i sin attityd gentemot den andre, så att eukaristin fortsätter att manifesteras rättvisa genom identifikation med Kristus.

5.1.1 Ett utvidgat perspektiv

Fitzmyer gör en mycket intressant och enkel notering angående v. 27–28. Nämligen den att Paulus använder sig av vida och generella grammatiska former som ger verserna en temporalt allomfattande kontext, med möjlighet för vem som än läser att inkluderas i. För det första använder sig Paulus av verb i tredjeperson singular istället för det vanligt förekommande andraperson plural. Därtill används ἐσθίη och πίνη i relation till det relativa pronomenet ὃς vilket skapar frasen "den/var och en/vemsomhelst som äter eller dricker". För det andra används det obestämda substantivet ἄνθρωπος (en människa; Bibel 2000: var och en) som subjekt i v. 28.¹³⁵ Fitzmyer menar att Paulus faktiskt tycks vilja vidga kontexten för hans maning om värdigt uppförande. Det är alltså inte bara till för den korintiska församlingen, utan även för hela den universella kyrkan. Således, för att uppträda värdigt vid Herrens måltid krävs inte endast ett

¹³¹ Thiselton, *Corinthians*, 890.

¹³² Fitzmyer, *First Corinthians*, 445.

¹³³ BDAG, s. v; δοκιμάζω i v. 27 relaterar även lingvistiskt till δόκιμοι i v. 19.

¹³⁴ Fee, *Corinthians*, 561–562.

¹³⁵ Fitzmyer, *First Corinthians*, 445–446.

erkännande av den andre kring det lokala nattvardsbordet. Var och en behöver också erkänna att alla kristna är sammankopplade i Kristus. Rik som fattig, man som kvinna, jude som grek.¹³⁶

Om Fitzmyer har rätt i sin tolkning skulle det betyda att Paulus uttryckligen hoppades på att sina teologiska tankar kring Herrens måltid skulle få spridning. Det är lätt att bli anakronistisk och tolka in saker för studiens syfte som författaren aldrig hade som intention. Men faktum är att vi utifrån v. 27–28 inte bör utesluta tanken kring Paulus möjliga intention om att inkludera alla människor i ett utvidgat perspektiv gällande nattvarden. Filosofen Slavoj Žižek hävdar att Paulus mycket väl kunde haft politiskt bakomliggande tankar gällande sitt förmedlade budskap. För det första menar Žižek att det kristna sanningsanspråket först togs i akt endast genom den nya trosrörelsen som uppstod efter Jesu korsfästelse: ”In the case of Christianity, the event (Crucifixion) becomes a Truth-Event ‘after the fact’, that is, when it leads to the constitution of the group of believers, of the engaged Community held together by fidelity to the Event.”¹³⁷

För det andra fördes detta ”Truth-Event” vidare via Pauli mission, på grund av kristendomens förmedlade kärlek. Denna kärlek skapar en självmedveten tomhet, som paradoxalt nog gör en rik på grund av medvetandegörandet av dess egen brist menar Žižek. Därmed manades Paulus, av kärleken, till aktion trots lagen och förnuftets återhållsamhet, och således tycks Pauli kärleksanspråk ha ett dialektiskt förhållande med den judiska lagen.¹³⁸ Žižek menar att den judiska lagen står för en partikulär och gudomligt given rättvis lag, men som i sig själv är abstrakt. Lagen inger alltså rotlöshet på grund av en social avskildhet från det omgivande samhället, men utan den judiska lagen reduceras den kristna kärleken i sin tur till ett universellt abstrakt begrepp: ”the pagan ‘cosmic feeling’ of oneness with the universe.”¹³⁹ Därmed menar Žižek att den kristna kärleken endast kan ge människor en mening om den står i direkt relation med den judiska lagen. Följaktligen öppnas den partikulärt gudagivna lagen endast upp för var och en genom det kristna kärleksanspråket.¹⁴⁰

För det tredje kunde Paulus, på grund av kärleken, ignorera lagiskhet som ofta tenderade att vara irrelevant för kärlekens huvudsakliga ändamål:¹⁴¹ att leva rättvist gentemot andra genom insikten att det inte kan finnas ett mysterium bakom den andres ytliga jag (kärleken är

¹³⁶ Fitzmyer, *First Corinthians*, 446.

¹³⁷ Žižek, *Ticklish*, 141.

¹³⁸ Žižek, *The Puppet*, 115.

¹³⁹ Žižek, *The Puppet*, 119.

¹⁴⁰ Žižek, *The Puppet*, 119–120.

¹⁴¹ Žižek, *The Puppet*, 112.

trots allt ingen mer än tomhet).¹⁴² Därmed anser Žižek att Paulus gjorde “the Christian Truth-Event” till en universell tanke om partikulär kärlek för ett ordnat rättvist samhälle:

...any idiot can bring about simple stupid miracles like walking on water or making food fall down from heaven – the true miracle, as Hegel put it, is that of the universal thought, and it took St Paul to perform it, that is, to translate the idiosyncratic Christ-Event into the form of universal thought.¹⁴³

I linje med detta mynnar Ola Sigurdsons läsning av Žižek ut i slutsatsen att Paulus texter intimt sammankopplar frågor gällande religion och politik.¹⁴⁴ Därmed visar Žižek att det finns god grund till att anta Paulus möjliga intention att nå ut med sina nattvardsteologiska tankar, utanför den korintiska församlingens gränser.

5.2 v. 29 - Διακρίνων τὸ σῶμα

Ty den som äter och dricker utan att tänka på vems kropp det gäller, han äter och dricker en dom över sig.

Varför ska man då pröva sig själv? Genom γὰρ kopplar Paulus an till denna fråga och till föregående vers. Alltså, den som inte rannsakar sig själv med hänsyn till den andre innan nattvarden uppträder ovärdigt inför Kristus och förebådar en dom över sig själv. I denna syntax finns en kontextuell begreppsfras som är viktig att förklara för studiens undersökning. Διακρίνων τὸ σῶμα. Att σῶμα handlar om just Kristi kropp är tydligt. Detta på grund av den bestämda artikeln, samt kopplingen till verserna innan. Διακρίνω översätts enligt BDAG med ”särskilja/göra åtskillnad/skilja på,” med betoningen av att ”känna igen” i v. 29 (därav översättningen i Bibel 2000), samt att ”utvärdera/döma” i v. 31.¹⁴⁵

Vad syftar Paulus på gällande kroppen i v. 29? Här är forskningen inte helt överens. Fee reagerar mot den äldre uppfattningen om att kroppen syftar till att särskilja nattvardsgåvorna från den vanliga måltiden, genom att istället argumentera för att kroppen i v. 29 hänvisar till Kristi kropp som kyrkan (1 Kor. 10:16–17; 12:27–28). På grund av att Paulus skriver ut τὸ σῶμα i en absolut ackusativform utan att relatera till blodet ser Fee kopplingen till det enda brödet, vilket alluderar till en solidarisk delaktighet av troendegemenskapen, i kontrast till den

¹⁴² Žižek, *The Puppet*, 138.

¹⁴³ Žižek, *Ticklish*, 158.

¹⁴⁴ Ola Sigurdson, “Reading Žižek Reading Paul.” in *Reading Romans with Contemporary Philosophers and Theologians*, ed. David Odell-Scott (New York: T&T Clark International, 2007), 240.

¹⁴⁵ BDAG, s. v.

förekommande diskrimineringen.¹⁴⁶ Thiselton och Fitzmyer anser att frasen i första hand måste ses i kontexten för v. 24 och v. 27. Medan kroppen utskrivs i v. 29, förutsätts blodet implicit. Således menar Thiselton och Fitzmyer att de som deltar i Herrens måltid ska påminnas om sin identifikation med den korsfäste, så att rättvisa och enighet ska kunna råda i församlingen genom traditionens förkunnelse.¹⁴⁷ Båda sidor tycks mena att Paulus huvudpådrag i v. 29 är att motverka den sociala diskrimineringen genom att mana till värdigt uppträdande inför Herrens måltid, vilket ger identifikation med Kristus istället för evig dom. De börjar dock i olika ändar. Medan Fee hävdar att Paulus börjar i det synliga problemet (diskrimineringen), så går Thiselton och Fitzmyers Paulus direkt in i att gräva upp eukaristins kärna. Det är just denna tvåsamhet mellan det konkreta problemet, samt den abstrakta kärnan som Διακρίνων τὸ σῶμα förmedlar.

5.3 v. 30 - Sjukdomen till döds

Därför finns det så många sjuka och klena bland er, och inte så få har avlidit.

Från det vidgade perspektivet återgår nu Paulus i och med ἐν ὑμῖν (bland er) till att uttryckligt adressera församlingen. I v. 30 beskriver Paulus den ultimata konsekvensen av det ovärdiga uppträdandet, genom att inte identifiera sig med Kristus på grund de icke-havandes diskriminering: döden. Jag kallar detta för *orättvisans lön*.

Fee tolkar domen som framförallt fysisk i denna vers. Detta tycks passa perikopens övergripande kontext om sociala orättvisor och diskriminering bra. Fee menar att Paulus antar en profetisk roll i v. 30 där han reflekterar över församlingens situation eftersom han förstår det ovärdiga uppförandets orsak och verkan. Att det förekom sjuka, klena och döda är således inte konstigt, därför att de havande åt sin egen privata måltid vid sammankomsterna utan att bry sig om de icke-havande. Därmed kan det ha funnits de som insjuknade och dog, eftersom de inte fick den näring och energi de behövde för att kunna överleva.¹⁴⁸

Vi ska minnas vilka adressaterna är: hela församlingen! För Paulus är det nödvändigtvis inte bara de missbrukade som drabbas av orättvisans lön. Istället insjuknar hela församlingen av någras handlingar. De som uppträder ovärdigt påverkas alltså själva negativt när andra församlingsmedlemmar lider (vilket även 1 Kor. 12:21–26 vittnar om). Än så länge verkar domen endast på temporär nivå menar Fee, medan nästkommande verser synliggör att även den gudomliga domen kommer över dem som uppträder ovärdigt.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Fee, *Corinthians*, 563–564.

¹⁴⁷ Fitzmyer, *First Corinthians*, 446; Thiselton, *Corinthians*, 593.

¹⁴⁸ Fee, *Corinthians*, 565.

¹⁴⁹ Fee, *Corinthians*, 565.

5.4 v. 31–32 - Dom och efterföljelse

Om vi gick till rätta med oss själva skulle vi slippa bli dömda. Men när vi nu döms av Herren tuktas vi för att inte bli fördömda tillsammans med världen.

Att Paulus börjar nå slutet av sitt argument för 11:17–34 tydliggörs då han fortsätter att vara allvarsam, samtidigt som han mjuknar i tonen gentemot korintierna. Genom ännu en personväxling, från andraperson plural till förstaperson plural, väljer han således att identifiera sig med dem. Paulus, aposteln och församlingsgrundaren, ödmjucar och likställer alltså sig själv med korintierna, för att visa på att var och en har lika del av Guds nåd. Fortsättningsvis tar Paulus med sina adressater i en ordlek kring grundverbet *κρίνω*. Både svenskans *döma* och engelskans *judge* har svårt att uttrycka det grekiska ordens fulla betydelse i denna syntaktiska kontext. Det som uppstår i texten är en eskatologisk tematik med både negativ och positiv innebörd, samtidigt som den tillför tankar kring en jordnära efterföljelse av Jesus i förhållande till den andre.

För det första menar Thiselton att de syntaktiska likheterna mellan *ἑαυτοῦς* (akkusativ) *διεκρίνομεν* i v. 31 och *διακρίνων τὸ σῶμα* (akkusativ) i v. 29 måste tas i akt för att argumentet inte ska tolkas så att självprovning blir sitt eget ändamål. Snarare ska självprovning inför nattvarden alltid göras i förhållande till den korsfäste Kristus, för att kunna känna igen kroppen.¹⁵⁰ Således, att pröva sig själva är att tänka på vems kropp det gäller. Gör församlingsmedlemmarna detta står de inte under Herrens dom.

För det andra tas det eskatologiska temat upp då Paulus förmedlar förståelsen av att det endast är Herren som dömer rättvist. Detta tydliggörs i *[τοῦ] κυρίου* som står i syntaktisk relation med både *κρινόμενοι* och *παιδευόμεθα*. (1) I negativ bemärkelse dömer han de som uppträder ovärdigt inför Måltiden. Grundverbet *κατακρίνω* översätts med ”fördöma/straffa någon.”¹⁵¹ Därtill noterar Fitzmyer att substantivet *κόσμω*, vilket står i direkt relation med *κατακριθῶμεν*, bär på den negativa konnotationen om hur människors värld ligger i strid mot Gud (jämför med 1 Kor. 1:27–28; 6:2; 2 Kor. 1:12; 5:19; Rom. 3:6).¹⁵² Alltså måste domen för de som uppträder ovärdigt förstås eskatologiskt, ty de döms i samband med världens fördömelse.

¹⁵⁰ Thiselton, *Corinthians*, 897.

¹⁵¹ BDAG, s. v; Heikel och Fridrichsen, *Grekisk-Svensk Ordbok*, 109; Zerwick och Grosvenor, *A Grammatical Analysis*, 521.

¹⁵² Fitzmyer, *First Corinthians*, 448.

(2) I positiv bemärkelse dömer Herren de som prövar sig själva inför Herrens måltid. Inte med eskatologisk fördömelse, utan med samtida tukt (*παιδεύω*). *παιδεύω* kan även översättas med bland annat ”uppfostra/undervisa,”¹⁵³ eller ”educate/discipline.”¹⁵⁴ Följaktligen menar Thiselton att den som, på grund av Herrens kallelse till nattvardsbordet, prövar sig själv på eget initiativ väljer att lära av Herren, genom delaktighet och identifikation med Kristi kors.¹⁵⁵ Att pröva sig inför nattvarden innebär att ikläda sig Kristi sinnelag, följa honom och betala *kärlekens pris*, trots att priset paradoxalt nog redan är betalt. För de havande, som omfamnade vad Bonhoeffer kallar ”den billiga nåden”,¹⁵⁶ innebär detta att lägga ner sina egna rättigheter till förmån för den svagare. Bonhoeffers dyra nåd reflekterar däremot innebörden av Paulus vädjan till församlingen:

Den är dyr, därför att den kallar till efterföljelse, den är nåd, därför att det är Jesus Kristus som kallar oss till att följa. Den är dyr, därför att den kostar en människa livet, och den är nåd, därför att först genom detta skänker den en människa Livet; den är dyr, därför att den fördömer synden, och den är nåd, därför att den rättfärdigar syndaren. Framförallt är den dyr, därför att den har kostat Gud något, därför att den har kostat hans Sons liv...¹⁵⁷

¹⁵³ Heikel och Fridrichsen, *Grekisk-Svensk Ordbok*, 161.

¹⁵⁴ BDAG, 749; Zerwick och Grosvenor, *A Grammatical Analysis*, 521.

¹⁵⁵ Thiselton, *Corinthians*, 898.

¹⁵⁶ Dietrich Bonhoeffer, *Efterföljelse*, trans. Ylva Eggehorn (Stockholm: Gummessons Bokförlag, 1976), 15.

¹⁵⁷ Bonhoeffer, *Efterföljelse*, 15–16.

6. Analys och diskussion del 4: 1 Kor. 11:33–34 - Rättvisans förverkligande

6.1 v. 33–34a - Vänta på varandra

Alltså, mina bröder, när ni samlas för att äta, vänta då på varandra. Om någon är hungrig skall han äta hemma, så att inte era sammankomster leder till att ni blir dömda.

Vad behövde församlingen praktiskt ändra på gällande sina sammankomster för att traditionens kärna skulle bli levandegjord? Nyckeln ligger i imperativet *ἐκδέχεσθε*, från grundformen *ἐκδεχόμεαι*. Fee menar att *ἐκδεχόμεαι* bär på flera betydelser där dess betoning helt beror på kontexten. I denna specifika kontext menar han att Paulus framförallt menar de havande att visa god kristen gästfrihet genom att ”välkomna/mottaga” varandra.¹⁵⁸ Thiselton anser däremot att översättningen ”vänta på (varandra)”, i ljuset av v. 21–22, samt Theissen och O’ Connors forskning kring församlingens sociala kontext, stämmer bättre in i sammanhanget.¹⁵⁹ Thiseltons ståndpunkt stärks då Fitzmyer påminner oss om att hela församlingen lingvistiskt adresseras genom *ἀλλήλους* (varandra).¹⁶⁰

Genom att vänta på varandra, och låta de havande tillfredsställa hungern vid sina hem, menar Paulus församlingen att återinföra lärjungaskapets delaktighet vid sammankomsterna. Detta skulle få var och en att bli mättade utefter sina egna behov. Alltså, oberoende social status och anledning till sen ankomst skulle församlingen vänta in varandra för att kunna vara en enad gemenskap vid Herrens måltid. Därmed implicerar också *ἐκδέχεσθε* ett välkomnande av varandra som *ἐκκλησία*, bröder och systrar i Kristi kropp. Genom detta skulle rättvisan förverkligas i församlingens mitt, eftersom eukaristin då skulle firas med rätt fokus: att enskilt och gemensamt förkunna Herrens död till dess han kommer.

6.2 v. 34b - Det brådskande ärendet

Allt det andra skall jag ge anvisningar om när jag kommer.

Även om denna avslutande mening inte ligger i direkt anknytning till studiens frågeställning anser jag den ändå viktig att ha med i analysen. Den sätter nämligen in v. 17–34a i kontext genom att Paulus retoriskt visar vad han ansåg vara mest brådskande att låta dela med sina adressater gällande Herrens måltid.

¹⁵⁸ Fee, *Corinthians*, 568.

¹⁵⁹ Thiselton, *Corinthians*, 898–899; se även BDAG, s. v.

¹⁶⁰ Fitzmyer, *First Corinthians*, 448.

7. Slutsatser

Sammanfattningsvis framgår det utifrån min fyrdelade textanalys -och diskussionsdel att (1) den korintiska församlingen, genom de rikas diskriminering av de fattiga, hade isolerat nattvarden från världen genom att privatisera måltiden och göra den till sin egen istället för Herrens. (2) Följden var att varken Kristi kors, Kristi sanna kropp eller hans självuppoftande kärlek reflekterades genom församlingens liv i förhållande till det omgivande samhället. (3) Därför vädjar Paulus till församlingen om att komma tillrätta med kyrkans mest centrala åminnelserit. Genom detta manar han korintierna till att låta Kristus re-orientera dem, här och nu, i förhållande till den andre trots olikheter i social ställning, i väntan på det kommande riket. (4) Den som identifierar sig med Kristus genom att pröva sig själv i förhållande till den andre innan Måltiden, är den som uppträder värdigt. (5) Den som går till nattvardsbordet utan att pröva sig, utan att bry sig om den andre, identifierar sig inte med Kristus utan uppträder istället ovärdigt. I båda fallen döms man rättvist av Herren. Det ena leder till djupare efterföljelse, det andra leder i värsta fall till fördömelse. (6) Således kommer rättvisa, vilken i sig är nattvardens essens, att uttryckas i världen som en försmak av Guds rike. Detta genom församlingens enhetligt ömsesidiga nattvardsfirande; förverkligad genom Kristi självuppoftande kärlek, grundad i Israels frälsningshistoria och den judiska lagen.

8. Slutdiskussion

Jag har i min textanalys -och diskussion av 1 Kor. 11:17–34 sökt framlägga en exegetisk kartläggning av den paulinska nattvardsteologin för att se vad perikopen har att tillföra till sambandet mellan eukaristin och social rättvisa. Något som har slagit mig under undersökningens gång är hur genomgående pragmatiskt inriktad Paulus är. Allting som han skriver i 1 Kor. 11:17–34 tycks därför tjäna ett praktiskt syfte. Således verkar hans syfte aldrig ha legat vid att systematisera en nattvardslära skild från dess praktiska implikationer. I mångt och mycket tycks snarare hans huvudsakliga ärende vara att möta det pastorala problemet och förebåda de synligt etiska orättvisorna, som Paulus menade hade gått för långt. Så långt att de urvattnade eukaristins innebörd.

Min fyrdelade textanalys -och diskussionsdel visar att den paulinska nattvardsteologin understödjer kärnan av både Cavanaugh och Scotts eukaristiska teologi, Schmemanns liturgiska teologi, samt Yoders radikalt praktiskt-etiska nattvardsteologi. Med hjälp av dessa (och fler) teologer har den sociala rättvisans självklara plats i det eukaristiska firandet synliggjorts. På samma gång har min analys bekräftat att deras eukaristiska teologier till grunden är rotade i samma kyrkotradition som Paulus förmedlar till den korintiska församlingen. (1) Cavanaugh beskriver hur nattvardens budskap fungerade som en katalysator för den katolska kyrkan i Chile som under Pinochets regering aktivt valde att utesluta de som brukade tortyr från mässfirandet.¹⁶¹ (2) Scott framhäver i hennes bok hur kyrkans eukaristiska firande manar de deltagande till att gå ut och dela det brutna brödet i alla livets situationer, som ett sätt att motverka orättvisor.¹⁶² (3) Schmemann menar att man endast kan bemöta världen på Kristi sätt om man först träder in i kyrkans eukaristiska liturgi.¹⁶³ (4) Yoder anser att både kyrkan och världen utmanas av nattvardens implikationer till att i vardagen förvalta det, av Gud, anförtrodda ekonomiska ansvaret.¹⁶⁴ Dessa fyra perspektiv av sambandet mellan eukaristin och social rättvisa finns alltså redan hos Paulus, i det att han vill motverka diskriminering genom att lyfta fram eukaristins förmedlade tradition.

Ingen av ovanstående teologer lyckas däremot övertyga mig om hur nattvarden och dess budskap ska kunna uppfattas som lika viktigt av samhället som av kyrkan. Med hjälp av Žižek tydliggörs dock att eukaristin inte måste vara något konfessionellt isolerat. Snarare tvärtom.

¹⁶¹ Cavanaugh, *Church in the Streets*, 389–391.

¹⁶² Scott, *Eucharist and Social Justice*, 110–112.

¹⁶³ Schmemann, *För världens liv*, 22–23.

¹⁶⁴ Yoder, *Liv i församlingen*, 60.

Om religion och politik intimt sammanlänkas i Paulus texter, och om nattvardens essens bygger på ett etiskt förhållningssätt utifrån evangeliet om Jesus Kristus, så är livet i Jesu efterföljelse den naturliga följden av ett värdigt uppförande vid Herrens måltid. Oavsett Pauls egen intention så menar jag att Žižek ger en nyckel gällande kopplingen mellan eukaristin och social rättvisa som jag anser att teologer som Cavanaugh, Scott, Schmemmann och Yoder saknar. Nyckeln består i att Žižek som just icke-troende filosof lyfter fram kristendomens kärna som någonting stabilt att bygga ett välordnat och rättvist samhälle på. På grund av ovan nämnda teologers konfessioner tenderar de oftast att hålla diskursen utifrån sina egna kyrkliga kontexter, vilket vidhåller glappet mellan kyrka och stat.¹⁶⁵ Frågan är dock hur långt man faktiskt bör dra en agenda om att försöka rota tankarna om eukaristin och social rättvisa i icke-konfessionella sammanhang. Skulle verkligen en sekulär stat, och icke-troende människor faktiskt välja att tillämpa eukaristins etiska budskap i praktiken, att ge upp sina egna rättigheter till förmån för de svagare? Enligt Paulus kunde ju inte ens den korintiska församlingen leva upp till detta.

Utifrån min textanalys -och diskussion av 1 Kor. 11:17–34 framkommer det att Paulus för det första (i enlighet med Cavanaugh) legitimerar utslutning från eukaristin av de som på olika vis fortsätter att diskriminerar andra, eftersom dessa gör att Herrens måltid inte firas. Istället blir Måltiden till en sammankomst som inte reflekterar Kristi kors och identifikation med Kristus. För det andra framhäver Paulus (likt Scott) att när Herrens måltid firas, förverkligas rättvisan, vilket manar de deltagande till att gå ut och motverka orättvisor genom att leva i generositet gentemot andra. För det tredje menar Paulus (likt Schmemmann) att man endast genom att först komma tillrätta med sina egna problem och intentioner kan inträda kyrkans eukaristiska tradition, där var och en re-orienteras av Herren till att leva i världen med Kristi sinnelag. För det fjärde framkommer det hos Paulus (liksom hos Yoder) att nattvardstraditionens kärna alltid utmanar till en fördjupad efterföljelse av Kristus; samt till att bruka socialt och ekonomiskt ansvar i enlighet med den självupppoffrande kärleken, vilket (Žižek har tydliggjort) även kan inspirera det sekulära samhället.

¹⁶⁵ Se Cavanaugh, *Church in the Streets*, 402, Jämför med sidans andra stycke.

9. Sammanfattning

Utifrån de valda teologernas perspektiv har min textanalys av 1 Kor. 11:17–34 både bekräftat att deras eukaristiska teologier till grunden är rotade i samma kyrkotradition som Paulus förmedlar till den korintiska församlingen, samt att Paulus till och med understödjer dessa perspektiv. Min textanalys -och diskussion har även gett en exegetiskt pedagogisk grund för den paulinska nattvardsteologins koppling till social rättvisa. Dessutom har Žižeks perspektiv på Paulus med koppling till min frågeställning bidragit med förståelsen att den paulinska nattvardsteologin, som förespråkare för social rättvisa, lika mycket bör kunna tas i akt av sekulära politiska aktörer, liksom olika kyrkliga kontexter.

10. Avslutande tankar

Genom att utgå från 1 Kor. 11:17–34, vilket troligtvis är den äldsta beskrivningen vi har av en församlings nattvarvsfirande, anser jag att denna studie har gett mig en god överskådlig grund att stå på för vidare forskning om eukaristins samband med social rättvisa. Det är när frågorna kopplas till vår samtida kontext som jag anser att ämnet blir verkligt intressant, eftersom man då kan undersöka betydelsen av den paulinska nattvardsteologin i relation till social rättvisa i nutida eukaristiska sammanhang. Vilka minoriteter kommer den paulinska nattvardsteologin identifiera som diskriminerade i samtidens eukaristiska firanden? Och hur kan man gå vidare för att motverka de orättvisor som skadar församlingen och splittrar Kristi kropp, så att den sociala rättvisan, utifrån eukaristins kärna, förverkligas och synliggörs för det omgivande samhället?

11. Litteraturförteckning

- Aland, Barbara, and Aland, Kurt. *Novum Testamentum Graece*. 28th revised edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Barth, Markus. *Rediscovering the Lord's Supper*. Atlanta: John Knox Press, 1988.
- Bauer, Walter, F. W. Danker, W. F. Arndt, and F. W. Gingrich. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3rd edition. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Efterföljelse*. Translated by Ylva Eggehorn. Stockholm: Gummessons Bokförlag, 1976.
- Cavanaugh, William T. "The Church in the Streets: Eucharist and Politics." *Modern Theology*, 30 (2014): 384–402. Accessed May 10, 2017. doi: 10.1111/moth.12103.
- Edwards, Thomas C. *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. 2nd edition. New York: A. C Armstrong & Son, 1880.
- Fee, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1987.
- Fitzmyer, Joseph A. *First Corinthians*. The Anchor Yale Bible Commentary 32. New Haven: Yale University Press, 2008.
- Heikel Ivar and Anton Fridrichsen. *Grekisk-Svensk Ordbok till Nya Testamentet*. Lund: LiberLäromedel, 1934.
- Hofius, Otfried. "The Lord's Supper and the Lord's Supper Tradition: Reflections on 1 Corinthians 11:23b–25." in *One Loaf, One Cup: Ecumenical Studies of 1 Cor 11 and Other Eucharistic Texts*. Edited by Ben F. Meyer, 75–115. Macon: Mercer University Press, 1993.
- Jeremias, Joachim. *The Eucharistic Words of Jesus*. Translated by Norman Perrin. 3rd edition. Trowbridge: Redwood Press Limited, 1966.
- Kastner, Martha. "The Eucharist and Social Justice." *Journal of Theta Alpha Kappa* 17, 1 (1993): 21-30. Accessed May 10, 2017 ATLA Database with ATLASerials, EBSCOhost.
- Murphy-O' Connor, Jerome. "House Churches and the Eucharist." Revised edition. *Oxford Scholarship Online* (2009): 1–22. Accessed April 07, 2017. doi: 10.1093/acprof:oso/9780199564156.001.0001
- Rawls, John. *En Teori om Rättvisa*. Translated by Annika Persson. Göteborg: Daidalos, 1999.
- Schmemmann, Alexander. *För världens liv*. Translated by St Alban and St Ergius. Revised edition. Örebro: Anastasis Media AB, 2005.

- Sigurdson, Ola. "Reading Žižek Reading Paul." in *Reading Romans with Contemporary Philosophers and Theologians*. Edited by David Odell-Scott, 213–145. New York: T&T Clark International, 2007.
- Scott, Margaret. *The Eucharist and Social Justice*. Mahwah: Paulist Press, 2009.
- Theissen, Gerd. *The Social Setting of Pauline Christianity*. Edited and Translated by John H. Schütz. Edinburgh: T&T Clark LTD, 1999.
- Thiselton Anthony C. *The First Epistle to the Corinthians*. The New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2000.
- Witherington III, Ben. *Making a Meal of It: Rethinking the Theology of the Lord's Supper*. Waco: Baylor University Press, 2007.
- Yoder, John H. *Liv i församlingen*. Translated by Kerstin Gårsjö and Sune Fahlgren. Avesta: Bokförlaget Libris och Johanneskyrkans förlag, 2003.
- Zerwick, SJ. Max, and Mary Grosvenor. *A grammatical Analysis of the Greek New Testament*. 5th edition. Rome: Gregorian & Biblical Press, 2013.
- Žižek, Slavoy. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Ontology*. London: Verso, 1999.
- . *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*. Cambridge: The MIT Press: 2003