



1. Kor. 11:23-26 – fellesskapet i menigheten

Lars Johnsen

*Masteroppgave i teologi
Det samfunnsvitenskapelige fakultet
Universitetet i Tromsø
Våren 2008*

Innledning	2
1.0 Teoretisk grunnlag	3
2.0 Oppgavens problemstilling	14
2.1 Utgangspunktet for oppgaven	14
2.2 Innledende bemerkninger om "Herrens måltid"	15
2.3 Forpostfektninger om "Herrens måltid"	16
3.0 Historisk kontekst	17
3.1 Korinterbrevet	17
3.2 Apostelen Paulus	18
3.3 Byen Korint	20
3.4 Sosial lagdeling i menigheten i Korint	21
4.0 Tekstanalyse	27
4.1 Hva skjedde ved "Herrens måltid"?	27
4.2 Det teologiske argument	31
4.2.1 Teksten i 1. Kor. 11:23-26	31
4.2.2 Min oversettelse	32
4.2.3 Kommentarer til min oversettelse	32
4.2.4 Argumentets autoritet	33
4.3 Innholdet i det teologiske argument	34
4.3.1 Dåp – brødre, søstre og barnekåret	34
4.3.2 Soningsoffer	36
4.3.3 Ny pakt	39
4.3.4 Kroppen	40
4.3.5 Eskatologisk	42
5.0 Hvordan skal det teologiske argumentet forstås?	44
5.1 Paulus sin overordnede hensikt med sitt argument	44
5.2 Har Paulus sin argumentasjon noe å si oss i dag?	48
5.3 Avslutning	50
6.0 Bibliografi	50
6.1 Primærkilder:	50
6.2 Sekundærkilder:	51

Innledning

Apostelen Paulus kritiserer i sitt første brev til korinterne måten som de holder nattverdmåltidet på når de samles som menighet (1 Kor. 11:17-34). Han retter oppmerksomheten mot ”partier” eller ”grupper” (αἵρεσις)¹ i menigheten i vers 19. Mitt hovedfokus i oppgaven vil være å vise at han i versene 23-26 bruker et teologisk argument med flere aspekter for å skape orden og enighet i en menighet som sosialt sett er differensiert. Framstillingen i denne oppgaven vil derfor bære preg av at menigheten har hatt et sterkt sammensatt preg, der ulike sosiale lag har hatt sin plass og der også forskjellige lederskikkelser med sine ”hus” og støttegrupper har kommet sammen. Flere av de sakene som blir tatt opp i 1. Korinterbrev kan trolig settes i sammenheng med slike sosiale brytninger av ulik karakter, - jfr. 1. Kor. 10 der det er spørsmål om deltakelse i måltider i templene, og 1. Kor. 8 der saken om man kan spise kjøtt som har vært ofret til avgudene, blir tatt opp. Særlig framtrekkende er de sosiale brytningene i 1. Kor. 11, der de rike og velsituertes nedlatenhet overfor de fattige har skapt splittelse og stridigheter ved nettopp ”Herrens måltid”.

Richard B. Hays sier at i mange tilfeller var korinternes praksis motivert av sosiale og kulturelle forhold; ikke av teologiske faktorer i det hele tatt. Brilljansen i Paulus-brevet ligger i apostelens evne til å ta pulsen på gitte situasjoner og ut fra dette skape en teologisk tilnærming til dem: Det er Paulus som former teologien utfra konkrete hendelser i menigheten.² Dermed må mottakerne av brevet foreta en bevisst refleksjon over sine handlinger i lys av evangeliet. Nettopp dette skjer i 1. Kor. 11:17-34.

Derfor har oppgaven min samme struktur etter gjennomgangen av det teoretiske grunnlaget (1.0) og oppgavens problemstilling (2.0):

Først går jeg løs på den historiske konteksten for ”Herrens måltid” (3.0 og 4.1). Deretter presenteres Paulus’ teologiske argument inn i denne situasjonen (4.2 og 4.3). Til slutt drøfter jeg hvordan dette argumentet skal forstås i lys av den historiske konteksten (5.1) og i vår kirke i dag (5.2).

Med denne oppgaven ønsker jeg å vise at Paulus’ hovedanliggende i 1. Kor. 11:23-26 er enheten og fellesskapet i menigheten.

¹ Når det gjelder oversettelse av enkeltord fra gresk, refererer jeg til de norske 1978 og 2005-oversettelsene. Med hensyn til oversettelsen av 1. Kor. 11:23-26, forholder jeg meg kun til min egen oversettelse, mens øvrige oversettelser av bibelske tekster er hentet fra NO05.

² Hays, 1997: s. 7.

1.0 Teoretisk grunnlag

Denne oppgaven vil bære preg av at nattverdteksten i 1. Kor. 11:23-26 blir tolket ut fra en sosiologisk analyse. Den bygger på formkrittikkens analyse av tradisjonens Sitz im Leben, og anvender sosialhistoriske metoder og modeller for å belyse denne. Sosiologisk analyse legger vekt på synkron lesning av teksten. Dette fordi aktørene i og utenfor teksten sees i forhold til hverandre i lys av sosiale forhold.

Etter den formkritiske skolens fokus på Sitz im Leben har flere faktorer ledet de nytestamentlige studier bort fra et samlingspunkt omkring sosialhistoriske forhold: dialektisk teologi fokuserte på det teologiske innhold i teksten, Rudolf Bultmann presenterte sin eksistensielle individualiseringshermenevtikk, redaksjonskritikken festet blikket på den individuelle forfatter over samfunnet – og den a-historiske retningen hadde sine strukturelle tilnærminger.³

Som en motreaksjon på den historisk-kritiske forskningens manglende interesse for sosiale dimensjoner i tolkningen av tidlige kristne samfunn, har etter hvert flere og flere NT-forskere siden tidlig på 1970-tallet blitt mer oppmerksomme på den sosiale og sosiologiske dimensjon i beskrivelse av den tidlige kristenhet. ”In short, sociology of early Christianity wants to put body and soul together again”, oppsummerer Robin Scroggs.⁴

Siden den nye interessen for sosiologi i NT-studier startet⁵, har forskerne som er interessert i feltet, gått ulike veier. Dette med hensyn til hvordan sosialvitenskapelige mål og metoder skulle influere deres arbeid. Forskerne har ofte operert som om det var to distinkte tilnærminger til studiet av tidlig kristenhet: den sosialhistoriske tilnærmingen på den ene siden – og den sosiologiske eller den sosialvitenskapelige tilnærmingen på den andre. Garrett sier at den første tilnærmingen avholder seg fra å bruke sosiologiske metoder og begrenser oppmerksomheten til mer tradisjonelle historiografiske spørsmål om den sosiale bakgrunn og levemåtene i de tidlige kristne samfunn. Videre sier hun at den andre tilnærmingen forsøker å utfylle en konvensjonell eller tradisjonell historisk og eksegetisk analyse av Bibelen og dens miljø. Dette gjøres ved å benytte analyser og forklaringer som er ledet av perspektiver, metoder og forskning som hører hjemme i sosialvitenskapen. Men, sier Garrett, i praksis er det relativt få forskere som passer inn i

³ Horrell, 1996: s. 1.

⁴ Scroggs, 1980: s. 166.

⁵ Garrett, 1992: s. 90: I USA kan den nye interessen for sosiale spørsmål dateres til 1973. Da ble det tatt en avgjørelse om å stifte en arbeidsgruppe støttet av the American Academy of Religion and Society and Biblical Literature. Formålet var å ta for seg den tidlige kristendommens sosiale verden. Gruppen ble ledet av Wayne A. Meeks og Leander E. Keck, og de valgte å fokusere på oppgaven med å beskrive den sosiale verden (the social

disse idealtypene. Isteden er det mange som har ment at den beste tilnæringsmåten er å være i kontinuitet med gamle metoder og spørsmål, men samtidig få impulser fra spørsmål som sosialvitenskapelige forskere stiller og metodene som de bruker.⁶

Innenfor den sosialhistoriske tilnærmingen trekker Garrett fram tre forskere: A.J. Malherbe, Robert M. Grant og Ronald F. Hock.⁷

Malherbe (*Aspects of Early Christianity*, 1983) mener at en grundig undersøkelse av de skriftlige kildene for tidlig kristenhet, spesielt NT, må være sensitiv for deres sosiale dimensjoner. Han er opptatt av at forholdet mellom et gitt dokument og samfunnet som det hører til, ofte kan være kompleks. Derfor: "one cannot take it for granted that documents were always *products of communities*"⁸. Konsekvensen for ham blir at man ikke kan komme med forhastede analogier til ikke-kristne bevegelser, eller å bruke sosiologisk teori på relevante data. Hans arbeid kan plasseres innenfor grensene av sosialhistorie fordi han vektlegger forståelsen av det unike og spesielle ved NT-skriftene samtidig som han har motvilje mot å komme med for raske teoretiske beskrivelser eller forklaringer. Likevel referer han selv noen ganger til sitt arbeid som sosiologisk analyse.⁹

Grant (*Early Christianity*, 1977) prøver å komme på sporet av den hverdagskristne praksis fra det første til midten av det fjerde århundre. Hans forsøk på å studere tidlig kristenhet i relasjon til dets sosiale miljø er av historisk karakter og ikke sosiologisk. Ikke desto mindre grenser han opp til sosiologiske analyser, for eksempel når han drøfter mulige forhold mellom millenarismen og avvisningen av privat eiendom – og når han behandler kristenhetens seier som et økonomisk forhold. Hans arbeid har imidlertid metodologiske svakheter, ettersom han kan bli rammet av overklasse-slagside ut fra sine kilder. Til tross for dette er hans arbeid verdifullt fordi det har fokus på verdslige og sosiale aspekter av det kristne livet som sjelden tidligere har blitt beskrevet med hensyn til den tidlige kirke.¹⁰

Hocks arbeid (*The Social Context of Paul's Ministry*, 1980) kan også bli karakterisert som sosialhistorisk. Han bruker ikke metoder eller innsikter fra sosialvitenskaper, men bestreber seg derimot på å plassere Paulus innenfor et spesielt sosialt og kulturelt miljø. Han tar utgangspunkt i Paulus sitt yrke som teltmaker og beskriver dette utfra antikke kilder som referer til denne profesjonen. Dette yrket er ikke

world) av kristenhet i Antioch-on-the-Orontos fra dets begynnelse og fram til det fjerde århundre (se Meeks og Wilkin, 1978: *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*.

⁶ Garrett, 1992: s. 90.

⁷ Jeg har ikke lest Malherbe, Grant og Hocks arbeider i original, men kun gjennom Garretts framstilling.

⁸ Garrett, 1992: s. 94.

⁹ Garrett, 1992: s. 94.

¹⁰ Garrett, 1992: s. 94.

like påaktet av andre grupper, som rabbinere og filosofer. Når Hock på sin måte plasserer Paulus i håndverksbransjen, lykkes han ikke bare med å kaste lys over kulturelle bånd som binder apostelen til en bestemt tid og et bestemt sted, men også å belyse andre aspekter av Paulus' aposteltjeneste og forhold ved hans samfunn.¹¹

For å gi et bilde av den sosiologiske tilnærmingen velger jeg å forholde meg til følgende forskere: Gerd Theissen, Wayne A. Meeks, David G. Horrell, Philip Esler og Timothy J.M. Ling.

Theissen har gjennom flere essay, publisert i perioden 1973-1979, brukt sosiologiske perspektiver for å forstå både Jesusbevegelsen og den kristne kirken i Korint. Hans arbeid – til tross for alt som har skjedd siden den tid - regnes fortsatt som det mest innflytelsesrike bidrag innenfor en sosiologisk tilnærming til NT.¹² Han tar utgangspunkt i et funksjonalistisk perspektiv, hvor samfunn generelt blir betraktet som enheter hvis grunnleggende formål er å oppnå integrasjon for dets medlemmer og overvinne konflikter gjennom forandring.¹³ Funksjonalisme innenfor sosiologisk teori kan forklares utfra en analogi til biologien, der kroppen er det overordnede system – og der organene er med på å tilfredsstille behovene som kroppen har. Sosiale samfunn er likeledes betraktet som en form for system som har sine behov. Et fokus på systemets (eller samfunnets) behov er derfor karakteristisk for funksjonalistisk metodologi; et aspekt av sosial aktivitet vil bli betraktet i henhold til hva slags behov det imøtekommer og funksjonen som det utfører. Dermed kan man si at en funksjonalistisk tilnærming analyserer aspekter av sosial aktivitet når det gjelder hva disse aktivitetene gjør, med andre ord hva deres funksjon er.¹⁴ Slik er det også med tekster. Meeks (1983), som regner seg for å være en moderat funksjonalist¹⁵, sier det på følgende måte:

”The sort of questions to be asked about the early Christian movement are those about how they worked. The comprehensive question concerning texts that are our primary sources is not merely what each one says, but what it does.”¹⁶

Det funksjonalistiske paradigme har vært utsatt for sterk kritikk, og det er nå forlatt innenfor bibelforskningen. Men nettopp det som Meeks her uttrykker, gjenstår som noe av det aller viktigste funksjonalismen fortsatt har å bidra med.¹⁷

¹¹ Garrett, 1992: s. 94.

¹² Horrell, 1996: s. 2.

¹³ Garrett, 1992: s. 94.

¹⁴ Horrell, 1996: s. 19.

¹⁵ Meeks, 1983: s. 7. Men samtidig beskriver Meeks sin bok som et sosialhistorisk arbeid; jfr. ss. ix og 74.

¹⁶ Meeks, 1983: s. 7.

¹⁷ Horrell, 1996: s. 38.

Etter at vi nå har behandlet forskning på 1970- og tidlig på 1980-tallet, gjør vi et sprang på tidslinjen fram til 1996. Da dukket David G. Horrell opp på banen med boken *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence*. I boken ertet han på seg store deler av det etablerte forskningsmiljøet – her representert ved Philip Esler. De to var i dialog skriftlig med hverandre fram til år 2000. Esler og Horrell står altså opp imot hverandre – Esler forsvarer Berger og Luckmanns kunnskapssosiologi, mens Horrell holder seg til Giddens strukturasjonsteori, - og når det gjelder modeller, så brukes dette av Esler, men ikke av Horrell som derimot støtter seg til en tilnærming med tolkning ("interpretivist").

Først til Berger og Luckmanns kunnskapssosiologi (fra 1966): "Samfunnet er en objektiv virkelighet. Samfunnet er et menneskelig produkt. Mennesket er et sosialt produkt"¹⁸, stadfester de to. Denne karakteristikken av den sosiale verden er resultat av en dialektisk prosess med tre ledd; eksternalisering (som gir en ytre, sansbar form til idéer), objektivisering (det at menneskelig uttrykksfullhet manifesterer seg i den menneskelige aktivitets produkter som er tilgjengelige både for produsenten og andre som deler en felles verden¹⁹) og internalisering (der den objektiverte sosiale verden i løpet av sosialiseringen føres tilbake til bevisstheten²⁰). Videre er legitimering viktig; "legitimeringens funksjon er å gjøre objektiviseringer av "første orden" som er blitt institusjonalisert, objektivt tilgjengelige og subjektivt sannsynlige".²¹ Legitimeringene foregår på fire plan, og på det fjerde handler det om symbolske universer, som er "systemer innenfor den teoretiske tradisjonen som integrerer betydningsområder og favner den institusjonelle orden i en symbolsk helhet".²²

Horrell mener at Berger og Luckmanns teori har positive sider. Spesielt vektlegger han viktigheten av deres fokus på måten som menneskelig selvforståelse og sosial interaksjon er formet av et sosialkonstruert symbolsk univers. Fra dette perspektivet kan paulinsk kristenhet bli betraktet som en symbolsk orden som former de troendes verdenssyn og gir anvisninger for deres sosiale interaksjon og fellesskapsrelasjoner,²³ mener Horrell. Videre sier han at det er verdifullt at Berger og Luckmann peker på legitimering, med andre ord; på måtene som et symbolsk univers tjener til å opprettholde og legitimere en viss orden av virkelighet og sosiale relasjoner – og dessuten hvordan det

¹⁸ Berger og Luckmann, 2004: s. 76.

¹⁹ Berger og Luckmann, 2004: s. 53.

²⁰ Berger og Luckmann, 2004: s. 76.

²¹ Berger og Luckmann, 2004: s. 103.

²² Berger og Luckmann, 2004: s. 105.

²³ Horrell, 1996: s. 40.

symbolske univers skaffer tilveie et mønster av sosialt liv som kan bli forklart og rettferdiggjort.²⁴

Horrell er kritisk til tre sider ved Berger og Luckmanns teori. For det første mener Horrell at deres forståelse av eksternalisering og objektivisering medfører et syn på den sosiale orden som *utvendig* til menneskelig aktivitet; noe som trenger seg på med tvang og skjuler området som er berørt av menneskelige handlinger. Derfor mener han at Berger og Luckmann tåkelegger det store området der sosial orden kontinuerlig blir reproduisert bare i og gjennom menneskelige subjekter. Dermed neglisjerer de det viktige relasjonsforholdet mellom reproduksjon og transformasjon.²⁵ Esler forsvarer Berger og Luckmann på dette punkt. Han sier at det faktum at sosial virkelighet kan bli transformert ved menneskelig interaksjon med denne virkeligheten ikke betyr at den ikke er erfart av individer som en *ytre* virkelighet karakterisert ved bruk av tvang. Esler mener derimot at noe av problemet her er at Horrells eget syn er preget av en slagside (bias) i favør av å maksimere individuell frihet og makt.²⁶

For det andre mener Horrell at Berger og Luckmanns bilde av sosial virkelighet legitimerer status quo og står i motsetning til rivaliserende versjoner av virkelighet. Esler mener at Horrell her feiltolker de to kunnskapssosiologene. Esler sier at det som faktisk er tilfellet, er at Berger og Luckmann vier en stor del av sin oppmerksomhet til prosessen der rivaliserende symbolske univers oppstår, kjemper for å overleve i kampen mot det tidligere symbolske univers og legitimerer seg selv overfor en slik opposisjon. På denne bakgrunn mener Esler at Horrell ikke kan dra den slutningen at Berger og Luckmann innehar en slagside i synspunktet om opprettholdelse av den sosiale virkelighet.²⁷

For det tredje mener Horrell at Berger og Luckmann ikke er nok opptatt av spørsmålet om interesser og ideologi.²⁸ Esler på sin side mener at de to sosiologene har behandlet spørsmålet om ideologi, men han innrømmer samtidig at på dette området har Giddens strukturasjonsteori skaffet tilveie et rikere utvalg av teoretiske ressurser.²⁹

Horrell bruker Giddens strukturasjonsteori som rammeverk for sitt eksegetiske arbeid. Strukturasjonsteorien presenteres mest sammenhengende i *The Constitution of*

²⁴ Horrell, 1996: s. 40.

²⁵ Horrell, 1996: s. 41.

²⁶ Esler, 1998: ss. 257-258.

²⁷ Esler, 1998: s. 258.

²⁸ Esler, 1998: s. 257.

²⁹ Esler, 1998: s. 258.

Society (1984). Konflikten mellom individ og samfunn forsøker Giddens å overskride med sin strukturasjonsteori. De mest sentrale begreper er sosial praksis og strukturdualitet.

Sosial praksis er den fortløpende struktureringsprosessen som skaper samfunn, og kan beskrives ut fra et samspill av forskjellige begreper; nemlig agent, handling, struktur, system og makt. Menneskelige individer kaller Giddens for agenter. De er kyndige eller kompetente og utfører sine handlinger på tre bevissthetsplan: praktisk bevissthet, diskursiv bevissthet (reflekterende bevissthet) og det ubevisste nivå. Det sosiale liv forstås best ut fra den praktiske bevissthet. Handlinger oppleves ikke som enkeltstående tilfeller, men derimot som en prosess som løper uten start- og slutt punkt, akkurat som tankene våre. Handlinger kan ha både tilsiktede og utilsiktede konsekvenser. Selv om en kompetent agent handler rasjonelt og målrettet, kan vedkommendes handlinger få utilsiktede konsekvenser. Disse konsekvensene danner så premissgrunnet for nye handlinger. Systemer er mønster som dannes ved stadige repetisjoner av samme handlinger, der ting blir gjentatt og produsert uavbrutt. Giddens peker på et skille mellom system og struktur. Strukturene er ikke synlige og de er kjennetegnet ved fraværet av handlende subjekter. Strukturene avtegner seg som hukommelsesspor når vi funderer diskursivt over en handling som er utført tidligere. Giddens deler strukturer inn i tre typer: strukturer av signifikasjon, dominerende og legitimering. Han understreker imidlertid at det bare er mulig å skille disse analytisk, og de er alltid knyttet til sosiale institusjoner.³⁰ Disse strukturene er preget av regler og ressurser, som har både begrensende og mulighetsskapende elementer i seg. Det er de mulighetsskapende elementene i ressursbegrepet som gir agenten makt til å transformere nye handlinger inn i samfunnet. Det er altså kombinasjonen og samspillet av agent, handling, struktur, system og makt som utgjør den sosiale praksis.³¹

Strukturdualitet er selve kjernebegrepet i strukturasjonsteorien. "According to the notion of the duality of structure, the structural properties of social systems are both medium and outcome of the practices they recursively organize".³² Gjennom dette oppfattes ikke lenger agent-struktur-forholdet som en dualisme, men som en dualitet. Strukturalitetsbegrepet er det som knytter sammen produksjonen av sosial interaksjon som gjennomføres av kyndige agenter med reproduksjon av systemer, dvs. sosiale systemer på tvers av tid og rom. Giddens erstatter det tradisjonelle strukturbegrepet og betrakter struktur som strukturelle egenskaper som består av regler og ressurser. Dette gjør at

³⁰ Horrell, 1996: s. 48.

³¹ Kaspersen, 2007: ss. 428-431.

³² Giddens, 1984: s. 25.

struktur for Giddens ikke lenger er deterministisk, men i stedet at det er mulighetsskapende og begrensende; slik som for eksempel med språket. Giddens vektlegger at struktur er regler og ressurser som brukes ved enhver handling. Dermed forankrer han verdier/normer, regler og ressurser i agenten. Strukturdualiteteten er kjernen i Giddens praksis og i hans sosiologiske ontologi.³³

Horrell tolker Giddens dit hen at begrepet om strukturdualitet gir et bilde av sosial struktur ikke som noe utvendig med en eksistens på utsiden av menneskelig handling, men som regler og ressurser som kontinuerlig blir produsert, reproduert og transformert i og gjennom handlinger til menneskelige subjekter. Den lingvistiske analogi skaffer tilveie en tydelig måte for å oppfatte denne idéen. På en tilsvarende måte blir den kristne symbolske orden kontinuerlig reproduert, gjenolket og transformert over tid av nye mennesker og i nye kontekster. Denne representasjonen av kristen undervisning er en pågående prosess som er knyttet til de krav som finnes i den aktuelle kontekst.³⁴

Horrell mener at strukturteorien skaffer tilveie to grunnleggende ressurser for en tilnærming til paulinske og post-paulinske epistler: For det første er det et passende rammeverk for å analysere den pågående reproduksjon og transformasjon av paulinsk kristenhet – og for det andre fører det til at man adekvat kan behandle tema som makt, interesser og ideologi innenfor disse menigheter.³⁵

Horrell sier at strukturteoriperspektivet betrakter tekster som en form for sosial handling ”in which the rules and resources which comprise a symbolic order are produced and reproduced”.³⁶ En tekst er produsert i konteksten av et spesielt sett av forhold, og det får en rekke konsekvenser i denne konteksten og på siden av den. Tekster oppstår ut fra handlinger innen en sosial setting, og derfor spiller de en rolle i strukturteorien – i struktureringen av sosiale relasjoner på tvers av tid og rom.

Horrell er kjent med kritikken av Giddens teori. Han viser til at den er kommet fra flere hold: fra dem som forsvarer en tilnærming til sosiologi som han kritiserer; fra dem som forsøker å utvikle alternative skjemaer; fra dem som finner strukturteorien irrelevant for empirisk forskning – og fra dem som fundamentalt er vennlig innstilt, men som forsøker å forbedre teorien. Til tross for dette mener Horrell at ved å støtte seg til Giddens arbeid, så velger han en teoretisk ressurs av anerkjent viktighet.³⁷

³³ Kaspersen, 2007: ss. 431-432.

³⁴ Horrell, 1996: ss. 57-58.

³⁵ Horrell, 1996: s. 53.

³⁶ Horrell, 1996: ss. 52-53.

³⁷ Horrell, 1996: s. 47.

Esler er skeptisk til Horrells bruk av Giddens. Han mener at både Horrell og Giddens vektlegger i for stor grad individens evne til å transformere ny sosial orden. Og Esler mener at dette er selve kjernen i deres uenighet. Han sier:

”While it is true that a social system has only a virtual existence until instantiated in human action, to my mind they both greatly overstate the extent to which human beings transform rather than reproduce its values and institutions”.³⁸

Esler mener at Horrell nærmest er ”forhekset” av Giddens vektlegging av at hver og en er frie agenter og synes å ha glemt kraften som befinner seg i våre sosiale konvensjoner, ”the software of the mind” som vi alle bærer med oss, virkeligheten av immateriell eller ulegemlig kultur i seg selv.³⁹

Modellstrategi (”Modelling”) eller tolkningsstrategi (”Interpretivist”) er de to løpende tilnærminger til sosialvitenskapelige studier av NT. Her står Esler og Horrell mot hverandre; Esler hører til den første tilnærmingen, mens Horrell tilhører den andre.

Modellstrategien (”Modelling”) er avledet med teoretisk støtte fra Berger og Luckmann, som har argumentert for at virkelighet er en sosial konstruksjon. Dermed blir kunnskapen både for fortolkeren og for dem som er utforsket tvunget av deres historiske erfaringer. Den aktuelle sosiale verden er tenkt å være stabil og noe som kan skjernes ut fra noe annet. Derved er det mulig å rekonstruere ”normative sosiale verdier” og ”sosiale steder”, slik at det er mulig å konstruere den typen modeller som er mulig for krysskulturelle analyser - og derigjennom skaffe tilveie større forståelse for den opprinnelige sosiale setting.⁴⁰

Tolkningsstrategien (”Interpretivist”) søker å overvinne fortolkerens distanse fra enhver opprinnelig tekst-kontekst ved å tråkle seg gjennom de mest lokale detaljer og de mest globale strukturer i en kontinuerlig dialektisk prosess. Denne prosessen gir forskeren et simultant syn på tilværelsen, men beholder likevel i minnet den transformativ dimensjon av sosialt iboende meninger.⁴¹

Diskusjonen mellom Horrell og Esler starter med Horrells bok *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence* fra 1996. Der innleder han med en observasjon om at de fleste NT-forskere som bruker sosialvitenskapelige verktøy, støtter seg til modeller. I den første delen av boken avviser han bruken av modeller (med støtte av Giddens) - og forsøker å vise at det også er mulig å tilnærme seg bruk av sosiologiske metoder innen NT-

³⁸ Esler, 2000: s. 110.

³⁹ Esler, 2000: s. 110.

⁴⁰ Ling, 2006: s. 3.

studier uten å benytte seg av modeller. I tillegg noterer han seg at ved å legge til tidsdimensjonen til den sosiologiske tilnærmingen, så blir distinksjonen mellom sosiologi og historie fjernet. Han kaller derfor sin tilnærming for ”socio-historical”.⁴²

Horrell mener for det første at selve begrepet modell blir brukt i for vid utstrekning. Begrepet omfatter for de fleste alt av ideer, metoder, perspektiver, teorier og rammeverk, sier han. Dette gjør at begrepet mister noe av sin tydelighet. Når Horrell så forsøker å innskjerpe definisjonen av modeller, ønsker han å bruke en mer strikt vitenskapelig betydning av begrepet. Dermed oppstår det et nytt problem, ifølge ham; nemlig at de typiske mønstre som dukker opp, kan sammenliknes med sosiale lover. Men det finnes ikke noe slikt som en sosial lov, sier han med støtte fra Giddens, og derfor foretrekker han å holde seg til et teoretisk rammeverk.⁴³

Men Esler på sin side sier at Horrell misforstår når han tror at Esler (og andre modellbrukere, som for eksempel Bruce Malina) antar at det finnes noe slikt som sosiale lover, for det gjør han nemlig ikke. Tvert imot mener han at modellbruk er den beste tilnærming til sosialvitenskapelige studier av NT av to grunner. For det første fordi det etter hans mening skaffer tilveie den beste strategi for å arbeide med den kulturelle distansen mellom oss og de bibelske tekster. Og for det andre at han påpeker at ”interpretivist”-tilnærmingen forutsetter et visst nivå av førstehåndsobservasjon og kulturell fordypelse (for eksempel for å produsere Clifford Geertz ”thick description”) som ikke er mulig å gjennomføre når man arbeider med historiske tekster.⁴⁴

I sin nylig publiserte bok, *The Judaeon Poor and the Forth Gospel* (2006), skriver Timothy J.M. Ling i introduksjonen at det selvsagt er forskjeller mellom tilnærmingene til Esler og Horrell, men at disse ulikhetene ikke er så store som man kan få inntrykk av i den løpende debatten fram til nå – og likheter kan også finnes. Han skriver: ”For example, the Modeller’s ”abductive” strategy clearly resonates with the Interpretivists’ ”continuous dialectical process”. In addition, they both emphasise the limitations of their approaches and ultimately surrender their results to the critical scrutiny of their peers.”⁴⁵

Ling mener videre at den sosiologiske NT-forskningen har beveget seg siden Esler og Horrell. Ling sier at forskningen nå befinner seg i et multiparadigme, der det er fokus på

⁴¹ Ling, 2006: s. 5.

⁴² Horrell, 1996: ss. 9-31.

⁴³ Horrell, 1996: ss. 9-31 og Horrell, 2000: ss. 84-94.

⁴⁴ Esler, 2000: ss. 107-108.

⁴⁵ Ling, 2006: s. 6.

både sosiale strukturer og sosiale aktører med tilsvarende divergerende eller avvikende teoretiske posisjoner. Han sier videre at disse teoretiske posisjoner er blitt utfordret og at det nå blir tatt til orde for et mer integrert sosialt paradigme. Dette er også posisjonen som Ling selv gjør seg til talsmann for.

Når Ling skal belyse dette integrerte paradigmet, skriver han at det er tydelig at sosiale strukturer er et signifikant element for enhver sosial verden. En slik verden er formet av kulturelle normer og verdier. Dessuten er aktører eller agenter også med på å prege den sosiale verden: – selv om de er bundet opp av kulturelle normer og eksterne materielle begrensninger, kan de like fullt utføre sine handlinger med rasjonelle interesser. Videre sier han at den sosiale verden er praktisert. Med det mener han at menneskelig handling ikke er nøytral, men kommer til syne i en kontekst av maktinteresser. Praksis som dukker opp, reproducerer og transformerer struktur. Det er et mål på konformitet eller ikke-konformitet til sosiale normer. Til slutt, sier Ling, er det slik at sosiale verdener har historier som er laget både av eksterne (for eksempel politikk og samfunnsøkonomi) og interne dynamiske prosesser som kan mekle, omtolke og transformere slike krefter. Enhver rekonstruert sosial verden kan ikke bli adekvat forstått hvis man legger hovedvekten på enten handling eller struktur; - det er mer passende å forestille seg at utformingen skjer gjennom strukturer, aktører, praksiser og historier. Ling understreker at det er viktig å være opptatt av alle disse elementene og samspillet dem i mellom når man skal gå løs på teksters sosiale verden. Dette for å unngå faren for å gå i fellen med bruk av stereotyper eller det å fortape seg i en fremmed verden.⁴⁶

Når det gjelder min egen konklusjon, har jeg lyst til å gjenta ordene til Garrett om at den beste tilnæringsmåten kan være å være i kontinuitet med gamle metoder og spørsmål, men samtidig få impulser fra spørsmål som sosialvitenskapelige NT-forskere stiller og metodene som de bruker.⁴⁷

Fra funksjonalismen trekker jeg fram det som Meeks sier, nemlig at det viktigste spørsmål i forhold til bibelske tekster ikke er hva de sier, men hva de gjør.

Fra Berger og Luckmann tar jeg med det forhold at paulinsk kristenhet kan bli betraktet som en symbolsk orden som former de troendes verdenssyn og gir anvisning for deres sosiale interaskjon og fellesskapsrelasjoner.

⁴⁶ Ling, 2006: s. 7.

⁴⁷ Her kan det for eksempel nevnes at Horrells bruk av Giddens strukturasjonsteori ikke stiller nye avgjørende spørsmål til de bibelske tekster. Originaliteten består i at han plasser sine spørsmål inn i et nytt rammeverk, jfr. Esler, 1998: s. 259.

Likeledes mener jeg at Horrell har et poeng når han sier at fra et perspektiv med strukturasjonsteori kan tekster betraktes som en form for sosial handling der regler og ressurser som omfatter symbolsk orden er produsert og reprodusert. Tekster er produsert i konteksten av et spesielt sett med forhold og har en rekke konsekvenser på denne konteksten og på siden av den. Jeg støtter Horrell i det synet at tekster oppstår i handlinger innenfor en sosial setting, og derfor spiller en rolle i prosessen av strukturasjon i struktureringen av sosiale relasjoner på tvers av tid og rom.

Jeg er enig med Esler i at man skal være noe skeptisk til at ethvert individ har evne og makt til å transformere ny sosial orden. Men når det gjelder Paulus – menighetsbyggeren og brevskriveren – så mener jeg at det er dekning for å anta at han har evner til å transformere nye impulser inn til den symbolske orden, for eksempel i Korint.⁴⁸

Når det gjelder bruk av modeller, vil jeg eksplisitt benytte meg av det ved et par anledninger i denne avhandlingen – dvs. i forhold til ”The Big Men” (se avsnitt 3.4) og i forhold til ”love-patriarchalism” (se avsnitt 5.1). For øvrig prøver jeg å bruke en pragmatisk tolkningsstrategi, uten at jeg påberoper meg å følge ”Interpretivist”-tradisjonen hele veien.

Jeg støtter langt på vei Ling, som mener at vi nå befinner oss i et multiparadigme, og jeg mener at hans beskrivelse av det integrerte paradigme har mye for seg.

Ett begrep som ennå ikke er tatt opp – men som jeg mener er viktig i forhold til det teoretiske grunnlaget – er betegnelsen som Horrell benytter vedr. det *sosiale ethos* innen den symbolske orden av paulinsk kristenhet. Geertz definerer ethos-begrepet slik: ”A people’s ethos is the tone, character, and quality of their life, its moral and aesthetic style and mood; it is the underlying attitude towards themselves and their world that life reflects.”⁴⁹

Horrell, som jeg støtter meg til i denne saken, bruker termen *ethos* for å fokusere på formen som Paulus’ kristenhet gir til livet av spesielle samfunn som menighetene. Det referer til deres livsstil, og er derfor med vitende og vilje et videre begrep enn etikk, som generelt er brukt for å referere mer spesifikt til diskusjon omkring oppførsel og adferd. Tilføyelsen av adjektivet *sosial* er gjort for å fokusere på måten som paulinsk kristenhet former forbindelser eller forhold innen menigheten - og på måten som det leder de troende

⁴⁸ Når det gjelder kirkehistorien fram til i dag, er det heller ingen tvil om at vi kan finne spor av at Paulus’ brev har hatt transformative egenskaper.

⁴⁹ Horrell, 1996: s. 57.

til å betrakte og gripe gjensidig inn med hverandre og med samfunnet utenfor menigheten.⁵⁰

Jeg mener at denne bruken av det sosiale ethos innbefatter selve tilknytningspunktet, samlingspunktet eller skjæringspunktet for teologi, sosial historie, relasjoner, etikk, struktur, makt, posisjoner, adferd og det som ellers preger den korintiske menigheten som et symbolsk univers.

I masteroppgavens hovedavsnitt 3 – der det handler om historisk kontekst – kommer det opplysninger som belyser det sosiale ethos. Og likeledes, når det gjelder spørsmålet om hva som skjedde ved ”Herrens måltid” (avsnitt 4.1), er dette viktig for å gi ytterligere informasjon til det sosiale ethos. Når det gjelder avsnitt 4.3 – som handler om innholdet i det teologiske argument – har jeg først sett på de teologiske symbolene som er brukt, og ved hvert av disse fem aspektene som jeg har identifisert, har jeg prøvd å vise hvordan dette har innvirkning på det sosiale ethos med hensyn til enheten og fellesskapet i menigheten.

Når vi kommer til kapittel 5 om hvordan det teologiske argumentet skal forstås, vil jeg komme nærmere tilbake til en mer sosiologisk analyse, der jeg forsøker å vise hvordan Paulus har en hensikt med sin argumentasjon i form av å transformere en ny sosial orden inn i menighetens sosiale ethos.

2.0 Oppgavens problemstilling

2.1 Utgangspunktet for oppgaven

Utgangspunktet for oppgaven er de fire versene i 1. Kor. 11:23-26. Her blir de presentert i min oversettelse, slik at leseren allerede fra starten av er klar over hva som er bakgrunnen for drøftingen som følger i det videre.

11:23: For jeg har mottatt fra Herren det som jeg også har overbrakt dere, at Herren Jesus i den natt som han ble overgitt, tok et brød 24: og takket, brøt det og sa: Dette er min kropp som er for dere. Gjør dette til minne om meg. 25: Da han hadde avsluttet kveldsmåltidet, tok han likeledes også vinbegeret og sa: Dette beger er den nye pakt i mitt blod. Gjør dette

⁵⁰ Horrell, 1996: s. 57.

så ofte som dere drikker det, til minne om meg. 26: For så ofte som dere spiser dette brød og drikker dette beger, forkynner dere Herrens død inntil han kommer.⁵¹

2.2 Innledende bemerkninger om ”Herrens måltid”

”Vår” mest sentrale perikope vitner formkrittisk om at Paulus har bevart en liturgisk sekvens, påstår Aune⁵². Det er i såfall svært sjelden i brevlitteraturen som består av i alt 22 brev, medregnet de to brevene i Acta⁵³. Barrett, som jeg støtter meg til, sier imidlertid på sin side at det ikke uten videre er sikkert at ordene som følger i vers 23ff allerede var i liturgisk bruk ved feiringen av ”Herrens måltid”. Han mener at Paulus ikke gir noen indikasjoner på at han bruker en ordlyd som korinterne ville gjenkjenne på denne måten, og heller ikke lager han noe poeng av at korinternes oppførsel var inkonsistent med de ordene som de selv brukte i løpet av måltidet.⁵⁴

Perikopen er hentet fra avsnittet som har fått betegnelsen ”Herrens måltid” i de norske 1978- og 2005-oversettelsene (11:17-34). Bakgrunnen for at Paulus tar opp dette temaet så fyldig er at han mener at menighetens felles måltider ikke skjer på en rosverdig måte og at det er splittelse blant medlemmene. Derfor refser han dem i kraftige ordelag: ”Dere samles på en måte som ikke er til nytte, men til skade” (11:17b). Paulus er rystet over at noen i menigheten begynner å spise før de andre og forsyner seg grådlig, mens resten av gruppen må gå sultne hjem – og av den grunn skriver han: ”Når dere da kommer sammen, er det ikke ”Herrens måltid” dere holder” (11:20). Vår perikope, der Paulus fastslår at nattverdtradisjonen stammer fra Herren selv, fungerer som et virkningsfullt og retorisk vendepunkt i argumentasjonen. Der foreskriver Paulus hvordan den rette nattverdfeyringen skal foregå. Paulus legger vekt på Jesu handlinger ved brødsbrytelsen og begereremonien i hans siste natt sammen med sine disipler før korsfestelsen. Der tar Jesus et brød, takker for det og deler det ut med disse ledsagende ordene: ”Dette er min kropp ...” (τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα) – og ved begereremonien etter måltidet sier han: ”Dette beger er den nye pakt i mitt blod. ...” (τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι). Ifølge Paulus uttaler Jesus ved begge anledninger at dette er et minnemåltid. Videre i versene 27-34 forklarer Paulus konsekvensene av å spise av brødet eller å drikke

⁵¹ Dette er min oversettelse av 1. Kor. 11:23-26. Senere i oppgaven vil jeg løfte fram disse versene i større grad og begrunne min oversettelse; 4.2.1 Teksten med tekstkritikk, 4.2.2 Oversettelse, 4.2.3 Kommentar til oversettelsen.

⁵² Aune, 1987: s. 194; Men Aune belegger ikke sin påstand noe nærmere. Han viser til at versjonen i varierte former er bevart i de synoptiske evangelier, Mark. 14:22-25; Matt. 26:26-29; Luk. 22:15-20.

⁵³ Aune, 1987: s. 159.

av begeret på en gal måte. Blant annet sier han at ”For den som spiser og drikker uten å tenke på at det er Herrens kropp, spiser og drikker seg selv til doms.” (11:29) Til slutt kommer han med en oppfordring til (ἀδελφοί) ”sine brødre” eller ”mine søsken” (11:33) om å holde måltid på en ordnet og ryddig måte, der medlemmene skal vente på hverandre, ikke fråse med mat og drikke - og ikke komme sultne til forsamlingene.

2.3 Forpostfektninger om ”Herrens måltid”

Paulus nevner ingenting om at feil personer er tilstede under måltidet. Vi står altså mest sannsynlig ikke overfor konflikter i forbindelse med falske lærere eller at eventuelt ikke-kristne er med på seremonien. Apostelen er på ingen måte opptatt av å ekskludere noen av de tilstedeværende. Derimot går anklagen imot ”dere” som samles i menigheten som et kollektiv, og avslutningsvis blir de som kalles for ”dere”, karakterisert som (ἀδελφοί) ”mine brødre” eller ”mine søsken” (1 Kor. 11:33). I sin argumentasjon trekker Paulus heller ikke fram enkeltpersoner som gjør noe feil. Han nevner dem ikke ved navn, men sier at ”enhver må prøve seg selv” (1 Kor. 11:28). På den annen side er det ikke noen personer som blir trukket fram som forbilder, slik for eksempel Timoteus blir anbefalt et annet sted (1 Kor. 16:10-11; Fil. 2:19-22). Derimot er det ”partier” eller ”grupper” (1 Kor. 11:19) som blir trukket fram, og dette gjør at vi, som sagt, vil vie stor oppmerksomhet rundt sosial-historiske forhold i menigheten for i størst mulig grad forsøke å komme på sporet av hva som kan være konfliktene mellom de ulike gruppene.

Paulus kritiserer heller ikke selve maten som blir servert underveis i måltidet. Dette gir en indikasjon om at han ikke er opptatt av spiseforskrifter i egentlig forstand, slik vi kjenner dem fra GT⁵⁵. Han argumenterer ikke for at all mat kan spises, noe som han gjør ved andre anledninger (jfr. Rom 14). Dette forhold og det faktum at Korint ligger utenfor det jødiske området taler for at det er lite trolig at det i dette tilfellet er snakk om et jødisk måltid, selv om tradisjonen oppstod innenfor en jødisk kontekst da Jesus innstiftet måltidet sammen med sine disipler (jfr. Matt.26:26-29; Mark. 14:22-25 og Luk. 22:15-20)⁵⁶.

Selv om Markus, Matteus og Lukas plasserer Herrens siste måltid innenfor rammen av et påskemåltid, er dette neppe tilfellet når det gjelder Paulus, mener Horsley⁵⁷, idet han viser til konteksten i kapittel 11 – og til at benevnelsen av Kristus som (πάσχα) ”påskelam”

⁵⁴ Barrett, 1971: s. 264.

⁵⁵ jfr. Gen. 9:4; Exod. 12:8-14; 23:19; 34:26; Lev. 11; 19:23; Deut. 16:9; 14:21.

⁵⁶ En skjematisk framstilling som viser forskjellene mellom Matteus og Markus på den ene side og Lukas og Paulus på den annen, finnes i Fee, 1991: s. 546.

i 5:7 sannsynligvis ikke var knyttet sammen med avsnittet om ”Herrens måltid” hos Paulus.

Selve tidspunktet for måltidet blir ikke anført som merknad. Det mest sannsynlige er at måltidet (δελπνον; 1 Kor. 11:20) blir inntatt i menigheten om kvelden, og trolig på lørdag (sabbat) eller søndag (Herrens oppstandelsesdag). Dette er helt i tråd med den vanlige praksisen i de første kristne menighetene i det ikke-jødiske området. Grunnen til at det likevel kan være aktuelt å reise spørsmål om tidspunktet, er at apostelen Peter kritiserer falske lærere for å feire måltidet til feil tid; eller rettere sagt: ”å svire ved høylys dag” (2. Pet. 2:13).

Paulus beskriver ikke hvem det er som har oppgaven med å ta brødet, takke, bryte det og si: ”Dette er min kropp...” (τοῦτό μου ἐστίν τὸ σῶμα) – og hvem som tar vinbegeret etter måltidet og sier: ”Dette beger er den nye pakt i mitt blod...” (τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστίν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι). Hvorvidt dette er blant de oppgaver som hører til ”styringsoppgaver” (1. Kor. 12:28) eller eventuelt andre oppgaver, er ikke beskrevet. Men det kan være naturlig å tenke seg at det er den som til enhver tid er vertskap i de forskjellige husene som har denne oppgaven. Når Paulus selv er tilstede i menigheten, er det grunn til å anta at det er han selv som har denne oppgaven. Spørsmålet om det ville ha vært formålstjenlig å tildele oppgaven til en eller flere faste personer, er ikke Paulus opptatt av – og dette vil da heller ikke bli undersøkt nærmere i det videre arbeidet med denne masteroppgaven.

3.0 Historisk kontekst

3.1 Korinterbrevet

Apostelen Paulus skrev dette brevet til menigheten i Korint, som han selv hadde grunnlagt (1. Kor. 4:15), mens han var i Efesos (16:8) - og brevet kan tidsmessig plasseres til perioden fra år 53 til 55 e.Kr.⁵⁸.

⁵⁷ Horsley, 1998: s. 160.

⁵⁸ Betz, 1992: s. 1140 og Hays, 1997: s. 5. For øvrig har tidfestingen av brevet vært vanskelig for forskerne. Vi vet fra Acta 18:11 at Paulus var i Korint i 18 måneder. I denne perioden var Gallio (Acta 18:12-17) den årlige prokonsul i Korint, noe som varte i perioden fra juli 51 e. Kr. til juni 52 ifølge en inskripsjon som Horsley viser til (Horsley, 1998: ss. 28-29). Når man regner med denne dateringen, enes de fleste forskere om at de 18 månedene som Paulus var i Korint, forløp fra begynnelsen av 50 til tidlig sommer 51. Etter at Paulus dro fra Korint, var han i Efesos i 3 år, men han hadde likevel et nært forhold til menigheten i Korint. De fleste forskere mener at det 1. Korinterbrevet sannsynligvis er skrevet minst 2 år etter at Paulus forlot Korint; altså i perioden mellom 53 og 55 e.Kr. Når det gjelder Acta som kilde, viser jeg til mitt ståsted i avsnitt 3.2 i oppgaven.

Det framgår at han har skrevet til menigheten en gang før (5:9), men dette skriftet er ikke blitt bevart. Brevet vitner om at det er en løpende kommunikasjonsprosess mellom Paulus og korinterne. Han har blant annet fått informasjon fra Kloes folk (1:11)⁵⁹ om stridigheter i menigheten, og alle spørsmålene som han besvarer underveis i brevet (7:1, 25; 8:1; 12:1; 16:1, 12), viser at han har fått henvendelser, enten skriftlig gjennom brev (7:1) eller muntlig fra personer som har vært i kontakt med menigheten, om hva som er rett kristen livsførsel for medlemmene og hva som er den riktige tolkningen av evangeliet som han forkynner. Brevet kan således karakteriseres som et leilighetsskrift; det er skrevet inn i konkrete situasjoner i menigheten – situasjoner som ofte var konfliktfylte. Disse stridighetene i menigheten går på flere forhold i henhold til 1. Korinterbrev: I den første delen av brevet blir Paulus sin autoritet som grunnlegger av menigheten belyst (jfr. 1:10-4:21), mens konkrete saker som kvinnes plass og rolle (11:2-16), forholdet mellom ”de svake” og ”sterke” i kristentroen (8:1-13), konflikten vedrørende ”Herrens måltid” (11:17-34) og menighetens forhold til oppstandelsen (15:1-58) er blant de sakene som får oppmerksomhet senere i brevet.

Med hensyn til Paulus’ forfatterskap, så er 1. Tessalonikerbrev (år 50-51 e.Kr.) det første av de uomstridte brevene, mens det siste er Romerbrevet (57-58 e.Kr.). De øvrige brevene er 1. Korinterbrev (53-55 e.Kr.), 2. Korinterbrev (57 e.Kr.), Galaterbrevet (50-55 e.Kr.), Filipperbrevet (54-57 e.Kr.) og Filemonbrevet.

3.2 Apostelen Paulus

Som menneske var Paulus påvirket av tre kulturelle innflytelser – jødisk, hellenistisk gresk og romersk. Det finnes bevis for at han var en romersk borger, slik som sine foreldre før ham; at han var født i senteret for hellenistisk kultur, nemlig i byen Tarsus i Lille-Asia – og at han var et barn som vokste opp som ortodoks jøde og tidlig ble sendt til Jerusalem for å studere under den sentrale læreren Gamaliel for selv å bli en fariseisk lærer.⁶⁰ Acta 5:34 og 22:3 forteller at Gamaliel var en berømt fariseer og lovlærer, dattersønn til den store rabbi Hillel og medlem av Rådet. Hvorvidt man uten videre kan stole på denne framstillingen i Apostlenes gjerninger, er mye drøftet – blant annet fordi Gamaliel var kjent for å være mer ”romslig” enn den harde fariseeren Saulus. Når det gjelder kildeproblemet vedr. Acta, forholder jeg meg til Theissen som sier at det er konsensus om at de autentiske paulinske brev er de primære kilder for en sosial historie

⁵⁹ Men i tillegg til Kloes folk kan Paulus ha mottatt det fra Stefanus, Fortunatus eller Akaius; jfr. Barret, 1971: s. 261.

⁶⁰ Witherington, 1995: s. 1.

vedrørende paulinsk kristendom. Apostlenes gjerninger (Acta) er bare en sekundær kilde; men ikke desto mindre kan vi ikke ekskludere dette fra vår diskusjon.⁶¹

Bymennesket Paulus var hedningenes apostel (Rom. 11:13, jfr Rom. 15:16). Han hadde før sin omvendelse vært en lovtro fariseer som forfulgte de kristne, men etter et sterkt personlig møte med Herren Jesus (Acta 9:1-9), ble han kalt til å være apostel. Han reiste på flere misjonsreiser og grunnla flere menigheter, blant annet menigheten i Korint. Mest kjent er han fra beretningene i Acta (mer narrativt enn historisk) og gjennom sine egne brev (mer troverdig historisk sett), der han skriver på et korrekt grammatikalsk gresk, men har en egenartet stil som ofte gjør tekstene vanskelige å tolke.⁶²

Når det gjelder Paulus selv, så viser hans stil og uttryksmåte i brevene at han selv ikke har tilhørt samfunnets svakeste grupper, men derimot har hatt en solid utdanning og forholdsvis trygg posisjon i datidens verden.⁶³ Ifølge Acta (9:11; 21:39; 22:3; 16:37f; 22:25-29; 23:27) var altså Paulus borger av så vel Roma som av Tarsus. Det å inneha et slikt borgerskap beviser at Paulus hadde en privilegert juridisk status sammenliknet med andre folk som i likhet med Paulus ikke tilhørte makteliten med hensyn til det romerske imperiet. Theissen skriver at det er riktig at den privilegerte sosiale status for en person ikke automatisk faller sammen med økonomisk velstand, men det å besitte en slik status taler mer i favør av moderat velstand enn det motsatte, nemlig stor fattigdom.⁶⁴ Når det gjelder yrke, vet vi at Paulus var teltmaker. Theissen mener ut fra opplysninger fra Dio Chrysostomos at han kan påvise at Paulus tilhørte den mindre sirkelen av privilegerte håndverkere i Tarsus fordi han bearbeidet linet eller lintøyet med farger, eller arbeidet med andre materialer, slik som lær.⁶⁵

Ikke desto mindre var Paulus en person som ble betraktet utfra sin differensierte sosiale status. Hans veldokumenterte utdanning og hans romerske borgerskap burde ha ført til at de velstående i menigheten aksepterte ham. Men hans fysiske fremferd og hans muntlige taler hadde ikke samme tyngde som hans brev (jfr. 2. Kor. 10:10).⁶⁶ Likeledes kunne han ikke vise til at han var så velstående, hadde politisk innflytelse eller hadde noen familie. Det at han var en håndverker og ikke en lærer eller filosof som tok imot beskyttelse eller støtte økonomisk fra menigheten, var forhold som virket hemmende på hans sosiale posisjon. Han valgte bevisst å innta en slik rolle som ikke var så høyt på

⁶¹ Theissen, 2001: ss. 68-69.

⁶² Sandvei, 1998: s. 16.

⁶³ Meeks, 1983: s. 52.

⁶⁴ Theissen, 2003: s. 374.

⁶⁵ Theissen, 2003: s. 373.

rangstigen (jfr. 1. Kor. 9 vedr. apostelen og hans rettigheter), og resultatet var at noen i menigheten betraktet ham som usofistikert og uverdigg til å ha status som apostel.⁶⁷ I stedet viser vår perikope om nattverden at han er særlig opptatt av og tar partiet til de mindre velstående og ønsker at disse mer marginaliserte gruppene skal få oppleve et fellesskap i den kristne forsamlingen som likeverdige ”søstre” og ”brødre” i Jesus Kristus.

3.3 Byen Korint

Korint var en storby i den romerske verden, og i de tidlige 50-årene, da Paulus kom dit, var byen på vei til ikke bare å bli den største i hele Hellas, men også til å bli den mest velstående av dem alle.⁶⁸ Arkeologiske funn vitner om at store deler av befolkningen i byen ser ut til å ha hatt en viss grad av velferd.⁶⁹

Byens geografiske beliggenhet mellom Adriaterhavet og Egeerhavet, førte til at den ble et ledende handelssentrum i det sørlige Hellas i det første århundre e.Kr. Byen ble gjenreist som romersk koloni i år 44 f.Kr. og ble gjort til hovedstad i Akaia i år 27 f.Kr. Som romersk koloni ble det stor tilflytting av romere. Omtrent halvparten av dem som i NT er knyttet til Korint, hadde latinske navn og resten hadde greske.⁷⁰ Foruten romere og grekere var det dessuten mindre kontingenter av andre etniske grupper, som jøder, i byen.

Ifølge Witherington ble Korint befolket med romere – i hovedsak noen av Caesars veteraner sammen med plebeiere (udannede personer) og frigitte slaver.⁷¹ Dette var folk som i vesentlig grad hadde lav sosial status, men i Korint fikk de muligheten til å bedre sin sosiale og økonomiske stilling. Korint var således en magnet for de som hadde sosiale ambisjoner, siden det der fantes mange muligheter for kjøpmenn og håndverkere til å skaffe seg høyere sosial status og samle seg en formue i denne byen gjenopprettet av frigitte slaver.⁷²

Disse skillelinjene gjør seg også gjeldende i den menigheten som Paulus grunnlegger, og i menigheten var det skarpe skiller sosialt, intellektuelt og sannsynligvis etnisk.⁷³ Det store antallet av folk som reiste til og fra kirken (eller retttere sagt til de mange huskirkene som fantes) betydde dessuten tilknytninger med og innflytelse fra

⁶⁶ Witherington, 1995: s. 21.

⁶⁷ Witherington, 1995: s. 21.

⁶⁸ Witherington, 1995: s. 5.

⁶⁹ Dette er et forhold som blir behandlet senere i kapitlet om sosial lagdeling.

⁷⁰ Meeks, 1983: s. 48.

⁷¹ Witherington, 1995: s. 6.

⁷² Witherington, 1995: s. 20.

⁷³ Betz, 1992: s. 1146.

utenforstående, noe som relaterte til forskjellige grupper innad i miljøet. Tidlig ser det ut til at forskjellige medlemmer av korintermenigheten har tolket Paulus' evangelium på ulikt vis; noe som i stor grad skyldes den differensierte sammensetningen av den kristne forsamlingen. Disse kulturelle faktorer blir stadig vekkt behandlet så vel i 1. som i 2. Korinterbrev, der skryt, selvgodhet, falsk stolthet og lignende saker er emner som apostelen gjentatte ganger tar for seg.⁷⁴

Siden oppgaven handler om "Herrens måltid", kan det være nyttig å vite at det slett ikke var uvanlig å holde fellesskapsmåltider i Korint på Paulus' tid. Dette skjedde også i sammenhenger som lignet på de kristne forsamlinger; slik som i frivillige og profesjonelle klubber, i filosofiske sammenslutninger og i de forskjellige kultiske og religiøse bevegelser som fantes. I tråd med skikken for gresk-romerske måltider, var det ofte religiøse elementer knyttet til disse ulike måltidsfellesskapene.

3.4 Sosial lagdeling i menigheten i Korint

"Partiene" eller "gruppene" (αἰρέσεις) i 1. Kor 11:19 kan ifølge forskere som Fee, Barrett, Kümmel og Coutsoumpos tillegges teologiske føringer. Det innebærer i så fall at det her dreier seg om Paulus' eskatologiske referanser til og forventninger om at det i endetiden skal være ulike grupper.⁷⁵ Campbell har imidlertid utfordret denne etablerte oppfatningen og etter mitt syn har Campbells forslag noe for seg, fordi han foreslår at verset i stedet reflekterer den sosiale situasjonen som blir kritisert av Paulus her og ellers i 1. Korinterbrev, der de i eliten (οἱ δόκιμοι) handler slik for å gjøre seg selv synlige (φανεροὶ) og vise sin overlegenhet. Han argumenterer for at αἰρέσεις burde oversettes med "discrimination", οἱ δόκιμοι som "the elite". Hvis dette er riktig, mener han at δεῖ ikke referer til noen eskatologisk nødvendighet av oppdeling, men til behovene som de velstående har i den korintiske kirke.⁷⁶ Hans oversettelse av verset blir da: "For there actually has to be discrimination in your meetings, so that if you please the elite may stand out from the rest"⁷⁷. Dette gjør altså at han betviler de teologiske betydninger av verset.

Når Paulus skriver "det som jeg har overbrakt dere" i 11:23, kommer det fram at han har undervist korinterne om nattverden tidligere (jfr. 11:2). Dermed ser det ut til at hans poeng ikke først og fremst er å lære dem noe nytt om nattverden eller å korrigere

⁷⁴ Witherington, 1995: s. 8.

⁷⁵ Campbell, 1991: ss. 61-62.

⁷⁶ Horrell, 1996: s. 150.

⁷⁷ Campbell, 1991: ss. 69-70.

deres teologiske forståelse av nattverden, men derimot å lage en kontrast i argumentasjonen, altså mellom hvordan korinterne praktiserte sitt kveldsmåltid/sin nattverd og hva Jesus gjorde da han innstiftet nattverden.⁷⁸ Videre støtter jeg meg blant annet til Hays og Theissen. Hays sier at problemet som Paulus tar opp i Korint, ikke er et problem av sakramental teologi, men heller et problem vedr. sosiale relasjoner innen samfunnet.⁷⁹ Theissen argumenterer for at problemet ikke var så mye av teologisk art, men derimot av sosial karakter.⁸⁰

På den annen side er jeg klar over av Coutsoumpos mener at i tillegg til at det primære problemet i kirken er knyttet opp mot de sosio-økonomiske og kulturelle forhold, så hevder han at 1. Kor. 11:17-34 også tar for seg dilemmaet vedr. ofring av kjøtt til avguder i hedenske templer (noe som er knyttet til religiøse forhold) og til oppstandelsen av døde (som essensielt er teologisk).⁸¹ Jeg mener imidlertid at Paulus behandler disse religiøse og teologiske forhold på sine respektive steder i brevet, henholdsvis 10:1-11:11 og 15:1-58, og at dette ikke er hovedsaken i ”vår” tekst om ”Herrens måltid”.

Dunn, som jeg støtter meg til, konkluderer med at det knapt kan være tvil om at problemene i den korintiske forsamling ved ”Herrens måltid” ikke var forårsaket av teologisk uenighet, men av sosial status og konvensjoner som var i strid med likhetsprinsippet i den paulinske kristendom.⁸² Dette er i tråd med andre forskere som Pinly, Juvenal, Theissen⁸³, Judge⁸⁴ og Meeks⁸⁵. I resten av oppgaven er det nettopp denne posisjonen som jeg velger å forholde meg til, og derfor blir det naturlig i det videre arbeidet å betrakte den sosiale lagdelingen i den korintiske menigheten.

De fleste forskere starter sin framstilling av de sosialhistoriske forholdene i 1. Korinterbrev med å nevne det som Paulus selv skriver i 1. Kor. 1:26. Der beskrives menighetens sosiale sammensetning slik: ”ikke mange vise etter menneskelige mål, og ikke mange med makt eller av fornem slekt”. Ut fra dette har mange ment at urkristendommen i første rekke nådde samfunnets lavere sjikt. Vi skal i det følgende gå denne tolkning nærmere etter i sømmene.

Justin Meggitt mener at konfliktene i menigheten ikke skyldes sosialhistoriske forhold, fordi han hevder at ikke-eliten er en homogen masse. Han inndeler det romerske

⁷⁸ Garland, 2003: s. 545.

⁷⁹ Hays, 1997: s. 193.

⁸⁰ Dunn, 1995: s. 77.

⁸¹ Coutsoumpos, 2005: s. 136.

⁸² Dunn, 1995: s. 79.

⁸³ Campbell, 1991: s. 61.

⁸⁴ Jongkind, 2001: s. 139.

samfunn til i vesentlig grad å bestå av to motpoler: eliten og ikke-eliten, der den siste gruppen var en homogen masse og levde helt på sultegrensen i stor fattigdom. ”In their experience of housing, as well as in their access to food and clothing, the Greco-Roman non-élite suffered a subsistence near subsistence life”.⁸⁶ Meggitt mener at hele 99 prosent av befolkningen i det gresk-romerske samfunnet befant seg i denne siste gruppen.⁸⁷ På bakgrunn av arkeologiske funn beskriver imidlertid Dirk Jongkind et samfunn som ikke samsvarer med bildet som Meggitt har gitt. Jongkind konkluderer tvert imot med at variasjonen av boliger i Korint viser oss et samfunn som ikke uten videre kan deles inn i en elite og en veldig fattig ikke-elite. Medlemmene av ikke-eliten var ikke så fattige som Meggitt har hevdet. Ifølge Jongkind er slike generaliseringer ikke støttet av arkeologiske funn og kan ikke bli brukt i beskrivelsen av Paulus’ relasjon til de velstående og de fattige i et romersk samfunn.⁸⁸

Theissen er imidlertid enig med Meggitt i at den øvre klasse i samfunnet kanskje bare omfattet ca. én prosent av befolkningen. Theissen mener at vi innen denne eliten må skille mellom den keiserlige øvre klasse av senatorer og riddere og den lokale øvre klasse av lokale myndigheter i senatet (decurions).⁸⁹ Meggitts påstand om at resten av befolkningen under den politiske makteliten er en homogen masse, - som strevet for å overleve og knapt nok tjente mer enn det som var nødvendig for å overleve og ofte ikke så mye heller -, er imidlertid usannsynlig i sosiologisk sammenheng; en slik stor masse må nødvendigvis ha blitt sosialt differensiert, fastslår Theissen.⁹⁰

Men det er grunn til å anta at de fleste kristne tilhørte nettopp den urbane majoriteten. Poenget er imidlertid at det er store forskjeller med hensyn til velstand i majoritetsbefolkningen i byene på nivået under de lokale myndigheter. Dette kan forklare hvorfor disse vanlige folkene skilte mellom rike og fattige innen sine egne rekker.⁹¹ Den øvre elite i et samfunn består, som nevnt, av senatorer, riddere og lokale myndigheter

⁸⁵ Meeks, 1983: s. 159.

⁸⁶ Jongkind, 2001: s. 139.

⁸⁷ Jongkind, 2001: ss. 139-140; jfr. Meggitt, 1998: ss. 11-13; han sier at dette er et prosentmessig estimat for dem som befant seg på utsiden av aristokratiet og dets assosierte grupper. Han hevder at økonomien ikke var utviklet nok til at det fantes noen mellomting mellom aristokratiet og den store majoriteten fattige.

⁸⁸ Jongkind, 2001: s. 148.

⁸⁹ Theissen, 2001: s. 70.

⁹⁰ Theissen, 2001: s. 72.

⁹¹ Theissen, 2001: ss. 72-73: Theissen argumenterer på dette punkt også utfra en lov i den spanske byen Urso fra 44 f.Kr. Loven regulerte lønn for de lavere funksjonærer: 1200 sesterces pr. år for sekretæren for ”the Lord Mayor”. 600 for tjenerne i offentlig administrasjon. 300 for arkivaren. Theissen sier at vi kan sammenlikne disse tallene med lønnen for en ”legionary” som var 900 sesterces det første århundre e.Kr. Fra arkivarens synspunkt, så var sekretæren for ”the Lord Mayor” en rik mann. Theissen sier også at vi bør være oppmerksom på det

(decurions), mens den store majoriteten kan karakteriseres ved frie personer, frigitte slaver (Λιβερτίνος) og slaver.⁹²

Meeks forklarer at i et gitt samfunn er det følgende forhold som er bestemmende for statusen: makt (definert som kapasiteten til å oppnå mål i et sosialt system), yrkesmessig prestisje, inntekt og rikdom, utdanning og kunnskap, religiøs og rituell renhet, familie- og gruppeetnisk posisjon – og sosial status i lokalsamfunnet. Han peker på at ikke alle disse forhold har samme betydning. For eksempel kan rikdom være viktigere enn religiøs renhet – og familieforhold kan spille en større rolle enn velstand. Likeledes avhenger vekten av hver dimensjon av hvem som utfører vurderingen, naturlig nok.⁹³ Meeks advarer imidlertid mot å være for raske med å plassere individer og grupper som deltok i de paulinske menigheter, på et generelt nivå. Han foreslår at vi bør se etter etnisk bakgrunn, ”ordo”, byborgerskap, personlig frihet, rikdom, yrke, alder, kjønn og offentlige embeter eller æresbevisninger.⁹⁴

Som vi allerede har sett, befant ikke Paulus seg nederst på den sosiale rangstigen. Og også mottakerne av Paulus’ brev ser ut til å ha hatt en viss utdanning og posisjon, noe som stadfestes av arbeidene til Gerd Theissen⁹⁵, der han tar for seg all tilgjengelig kunnskap om menigheten i Korint. Theissen viser blant annet til innsamlingen til menigheten i Jerusalem (1. Kor. 16:1-4 og 2. Kor. 8-9), der fattigdommen i Makedonia blir belyst i 2. Kor. 8:2. Etter en analyse av dette materialet, konkluderer Theissen med at menigheten i Korint var en smule mer velstående enn menigheten i Makedonia – og at begge disse menighetene var mer velstående enn menigheten i Jerusalem.⁹⁶

En undersøkelse av mulig sosial status for de relativt mange medlemmene av menigheten som vi kjenner ved navn, gjennomført av Meeks⁹⁷ og Theissen⁹⁸, viser at flere av dem har hatt en status over gjennomsnittet⁹⁹:

Krispus var synagogeforstander (Acta 18:8; 1. Kor. 1:14), Erastus var byens regnskapsfører (Rom 16:23) – og dessuten var Stefanus (1. Kor. 1:16, 16:15), Gaius (1.

faktum at deres lønn sannsynligvis ikke var deres eneste inntekt. Mange innbyggere eide landbruksland eller andre samfunns-goder eller verdier.

⁹² Theissen, 2001: s. 77.

⁹³ Meeks, 1983: s. 54.

⁹⁴ Meeks, 1983: s. 55.

⁹⁵ Meeks, 1983: s. 52.

⁹⁶ Theissen, 2003: s. 376.

⁹⁷ Meeks, 1983: ss. 56-63.

⁹⁸ Theissen, 2001: ss. 79-83.

⁹⁹ Det kan være verdt å merke seg at det kan stilles kritiske spørsmål ved konklusjonene til Meeks og Theissen (sjekk fotnotene ovenfor), særlig gjelder dette med hensyn til kvinnes plass og roller. Kort sagt kan man si at kritikken går ut på at de to forskerne leser for mye ut av det kildematerialet som finnes.

Kor. 1:14; Rom. 16:23), Akvilas og Priska (Acta 18:2; Rom. 16:3-5; 1. Kor 16:19), samt Titius Justus (Acta 18:7), innehavere av egne boliger der de kunne gi rom for menigheten og for Paulus som gjest. Av 17 personer som er nevnt ved navn, kan det argumenteres for at 9 hører til forholdsvis velstående grupper, mens bare ”Kloes folk” (1. Kor. 1:11) – som kan ha brakt nyhetene fra Korint til Efesus¹⁰⁰ - trolig er slaver eller frigitte slaver (Διβερετινος) og kan regnes med blant de sosialt svake¹⁰¹. Dette er likevel ikke i uoverensstemmelse med det som Paulus selv skriver i 1:26: Formuleringen ”ikke mange” (οὐ πολλοὶ) velstående gir rom for at det er noen¹⁰². Og det er følgelig ikke urimelig å anta at disse få velsituerte takket være sin sosiale posisjon ble tildelt en lederstilling og/eller nøkkelrolle i menigheten. Kanskje er det dette forhold som er grunnen til at det er dem som først og fremst blir nevnt ved navn i Acta og i brevene¹⁰³. Ut i fra disse erkjennelsene er det altså ikke grunnlag for å betegne urkristendommen som en proletarbevegelse¹⁰⁴ ut fra 1:26-29, - et syn som bygger på at grunnleggelsen av paulinsk kristendom kom fra de fattige og undertrykte i romerske provinser¹⁰⁵.

Ikke desto mindre var de kristne en sosialt avvikende minoritet i samfunnet som helhet. De tidlige kristne grupper kunne omfatte rike og utdannede så vel som fattige og uutdannede folk, men alle hadde et underskudd i henhold til sosial status fordi de alle tilhørte en avvikende minoritet, påpeker Theissen.¹⁰⁶ Han mener at det er relevant å sammenligne de kristne forsamlinger med klubber i det romerske imperiet. For den videre drøftingen kan det være relevant å vise til hans tabell over den sosiale sammensetningen til profesjonelle og religiøse klubber:¹⁰⁷

Groups	Professional clubs (%)	Religious clubs (%)
Senators	1.18	-
Knights	0.60	-
Decurions	0.47	0.47
Free people	32.75	17.25
Freedmen	64.95	63.60
Slaves	0.05	18.68

¹⁰⁰ Meeks, 1983: s. 59.

¹⁰¹ Kvalbein, 2000: s. 83.

¹⁰² Jongkind, 2001: s. 148.

¹⁰³ Kvalbein, 2000: s. 83.

¹⁰⁴ Meeks, 1983: s. 51: Her viser Meeks til Heinz Kreissig, 1967, s. 93-96: ”Zur sozialen Zusammensetzung der frühchristlichen Gemeinden im ersten Jahrhundert u.Z.”, *Eirene* 6:91-100.

¹⁰⁵ Meeks, 1983: s. 52.

¹⁰⁶ Theissen, 2001: s. 68.

¹⁰⁷ Theissen, 2001: s. 77.

Som vi ser av tabellen hadde de profesjonelle klubbene noen veldig høyt rangerte beskyttere (til og med senatorer); mens de religiøse klubber for det meste hadde noen lokale myndigheter (decurions) som beskyttere. Noen av dem hadde til og med bare en frigitt slave (freedmen, Λιβερτῖνος) som donator.¹⁰⁸ Theissen skriver at når det gjelder gruppenes målsetninger, så er det liten tvil om at de jødiske og kristne samfunn var sammenlignbare med religiøse klubber, men ikke med de profesjonelle klubber. Deres sosiale sammensetning korresponderte imidlertid i noen henseender med dem begge. I likhet med de religiøse klubber hadde de mange slaver og i likhet med de profesjonelle klubber bestod menigheten av en høy prosent av frie personer.¹⁰⁹ På et punkt var imidlertid de tidlige kristne menigheter signifikant forskjellige fra både de profesjonelle og de religiøse klubbene: de hadde ikke noen beskytter som handlet som donator, velgjører eller støttespiller uten å ta del i selve livet i menigheten.¹¹⁰

For å forstå bedre de sosiale brytninger innad i menigheten, som vi tidligere har identifisert, kan det være nyttig for den videre undersøkelsen å se litt nærmere på artikkelen ”Big Men in Corinth” av Timothy L. Carter. Utgangspunktet for framstillingen er en lesning av korinterbrevet i lys av Mary Douglas’ forskning på et stammesamfunn på New Guinea. Hun observerer de sosiale spenninger innad i gruppesamfunnet og forklarer dem ut fra en matrise som består av høy og lav ”grid” (tilknytning til det store samfunnet rundt) og høy og lav ”group” (tilknytning til den aktuelle gruppen).¹¹¹

Selv om Carter baserer sine slutninger i hovedsak på lesningen av 1. Kor. 1-4 og 9, mener han at dette kan overføres også til diskusjonen vedrørende ”Herrens måltid”.¹¹² Her blir flere forhold understreket: måltidets eksklusive natur (11:21), farene omkring dets feiring (11:27-34) og det at forskjellene innen samfunnet kommer til syne (11:18). Carter mener at konflikten i hovedsak forholder seg til to grupper: På den ene side blir det argumentert for at Paulus, - som er meget opptatt av også de svake grupper i menigheten og samholdet innad i menigheten, - kan bli lokalisert til den sekteriske ”high-group”/low grid”-kvadranten. Og på den annen side mener han at korinterne selv burde plasseres i kvadranten for ”high grid/low group”; som er preget av konkurrerende individualisme og

¹⁰⁸ Theissen, 2001: s. 76.

¹⁰⁹ Theissen, 2001: s. 77.

¹¹⁰ Theissen, 2001: s. 78.

¹¹¹ Carter, 1997: ss. 70-71; viser Douglas’ Grid og group-matrise. Bakgrunnen for artikkelen er at Carter diskuterer en tidligere artikkel av J.H. Neyrey som også foretar en lignende lesning, men i det videre arbeidet med masteroppgaven vil jeg forholde meg til Carters standpunkter, ettersom det er hans syn jeg har fått mest tiltro til.

¹¹² Carter, 1991: s. 50.

er kvadranten for ”The Big Man”¹¹³. Carter framholder videre at Korint var en by der sosial framgang var en reell mulighet, og der penger var avgjørende for å realisere målet. Slik sett var det grobunn for en materialisme basert på konkurrerende individualisme, noe som er i slekt med det som Douglas finner i sin forskning på stammefolket i New Guinea.¹¹⁴

For å oppsummere avsnittet om sosial lagdeling, benytter jeg meg av Meeks’ klare holdning om at gruppekonfliktene i 1. Kor. 11:18 primært går mellom rike og fattige.¹¹⁵ Det er nettopp underveis i dette spesielle måltidet at de sosiale forskjellene mellom velstående og mindre velstående menighetslemmer blir synliggjort på en særlig tydelig måte. Og siden konflikten topper seg slik, er det forståelig at Paulus er meget forarget over at de velstående tar seg til rette og fyller seg (1. Kor 11:21), mens de fattige i menigheten må gå sultne hele kvelden (1. Kor. 11:21).

4.0 Tekstanalyse

4.1 Hva skjedde ved ”Herrens måltid”?

Navnet ”Herrens måltid” er avledet av teksten i 1. Kor 11:20, der det heter κυριακὸν δείπνον. κυριακός betyr noe i retning av å høre til eller å være eid av κυριακός (Herren). Ordet δείπνον var betegnelsen som grekerne brukte på hovedmåltidet som foregikk om kvelden. Det står i kontrast til et lettere morgenmåltid ακράτισμα og til lunsjen eller frokosten som ble spist ved 12-tiden (ἄριστον). δείπνον kunne dessuten bli brukt om festmåltider eller banketter, kultiske måltider og mysteriemåltider¹¹⁶.

I den løpende kommunikasjonsprosessen som foregår mellom korinterne og Paulus har han fått vite hvordan ”Herrens måltid” blir feiret i menigheten. Han er ikke fornøyd med det som skjer. Hva som virkelig hendte i detalj, har forskerne strevet lenge med å finne svaret på – og så langt er det ingen som kan påberope seg å ha fasiten på det.

Innledningsvis kan det imidlertid nevnes at J.J. Meggitt faktisk hevder at den korintiske menigheten feiret ”Herrens måltid” ikke som et ”normalt” måltid, men derimot bare gjennom de hellige elementene; det ene brød og det ene beger. I likhet med Gerd

¹¹³ Carter, 1991: ss. 47-48.

¹¹⁴ Carter, 1991: s. 53.

¹¹⁵ Meeks, 1983: s. 159.

¹¹⁶ Klauck, 1992: ss. 362-363.

Theissen mener jeg at dette er svært usannsynlig blant annet fordi Paulus trekker en analogi mellom ”Herrens måltid” og de hedenske offermåltider i 1. Kor. 10:21 - og fordi beskjeden om å drikke av begeret etter måltidet (1. Kor. 11:25) ikke refererer bare til det ene brød, men til måltidet som en helhet (jfr. 11:20).¹¹⁷

I sin artikkel ”Lord’s Supper” er Hans-Josef Klauck likeledes ganske bastant i sin påstand. Han mener at når Paulus skriver til menigheten om ”Herrens måltid”, så er brødsbrytelsen og begerseremonien i menigheten allerede blitt kombinert som en spesiell handling i slutten av måltidet.¹¹⁸ Denne hendelsesrekkefølgen i måltidet, som ble feiret i menigheten enten lørdag eller søndag kveld, blir imidlertid motsagt av andre. Peter Lampe skriver i sin artikkel ”The eucharist: Identifying with Christ on the cross” at blant andre Gerd Theissen har vist at det ikke er noen grunn til å forutsette at den korintiske eukaristipraksisen fulgte et annet mønster enn en hendelse som foregår i tre trinn: Først blir det eukaristiske brødet velsignet og brutt, deretter blir det inntatt et næringsrikt måltid før middagen avsluttes med en velsignelse av begeret og drikkingen av det.¹¹⁹ Det er også slik jeg selv forstår situasjonen.

Mest sannsynlig i Korint dreier det seg om et gresk-romersk måltid. I en nylig utkommet bok, *From Symposium to Eucharist*, fremmer Dennis E. Smith en ny hypotese om at grunnmønsteret for bankett-tradisjonen går igjen i *alle* de ulike måltidene som finnes innenfor ulike settinger – det være seg daglige måltider, symposium (συμπόσιον), begravelsesbanketter, ofringsmåltider, mysteriemåltider, daglige jødiske måltider, kristne agape-måltider og kristne eukaristi-måltider¹²⁰. Når denne hypotesen forfølges, framstår ikke måltidet i Korint som så spesielt at det bare kan vurderes ut fra sin egen kontekst, men det bærer altså med seg skikker, vaner og etikette som er påvirket av den større kulturelle konteksten i hele Middelhavsområdet.

Det var to serveringer i en bankett, først spisedelen (δελπνον) og deretter drikkedelen (συμπόσιον). Smith mener i artikkelen ”Greco-Roman Meal Customs” at denne formen er reflektert i NT-tradisjonene om ”Herrens måltid”, der vinen er drukket etter måltidet (Luk. 22:20; 1 Kor. 11:25). Begynnelsen av symposiet ble markert med ofringen av en libation (en drink utøst som en offerhandling) til gudene, og det kunne også foregå andre religiøse seremonier, for eksempel synging av hymner. Disse seremoniene er en klar parallell til velsignelsen av vin i jødedommen og vinseremonien i den kristne

¹¹⁷ Theissen, 2003: s. 377.

¹¹⁸ Klauck, 1992: s. 363.

¹¹⁹ Lampe, 1994: s. 1.

eukaristi (1. Kor. 10:16)¹²¹. Denne framstillingen av Smith virker sannsynlig. Men problemet med Smiths artikkel er at den ikke forteller om noen tilsvarende seremonier ved innledningen av spisedelen, altså banketten i seg selv. Hvor den eukaristiske brødsbrytelsen og velsignelsen kommer inn i hendelsesforløpet underveis i måltidet er ikke mulig å finne svar på i denne artikkelen, og står igjen som et åpent spørsmål når det gjelder å plassere måltidet i Korint inn i mønsteret for bankett-symposium. Smith føyer imidlertid til at banketten kunne ha en appetittvekker før selve hovedmåltidet tok til (Ath. 2.58b-60b)¹²². Kanskje er det denne appetittvekker-tradisjonen som legitimerer at noen i Korint straks går i gang med sitt eget måltid?

Peter Lampe kommer i mine øyne med et meget interessant innspill om at måltidet kan forstås som ἔρανος. Skikken kan føres tilbake til Homer's tid og eksisterte fortsatt i det andre århundre e.Kr. I henhold til denne skikken brakte middagsgjestene med seg kurver med mat, det være seg kjøtt, fisk eller bakervarer. ἔρανος betyr noe i retning av "potluck-dinner" (grovt oversatt til "spleiselag"): Dette kunne organiseres på to måter: enten spiste deltakere den maten som de selv hadde brakt med seg, eller så ble alle matforsyninger plassert på et felles bord, slik at alle fikk den samme muligheten til å spise av de felles goder.¹²³ Denne ἔρανος-tradisjonen kan forklare at noen korintere straks gikk i gang med sitt eget måltid (ἴδιον δεῖπνον) (1. Kor. 11:21). De kan ha praktisert skikken med ἔρανος på den første av de to nevnte måtene. De som ankom senere var trolig mindre velstående og hadde kanskje ikke hatt tid eller penger til å forberede nok mat til seg selv. Når de kom sent, ville de erfare at den bedre og dyrere maten som var medbrakt av de mer velstående som kom tidligere, allerede var blitt spist. Denne forklaringen er ifølge Dunn spekulativ, men på samme tid overbevisende.¹²⁴ Han viser til at det ikke bør overraske noen at en religiøs bevegelse kunne operere innenfor sosiale konvensjoner (dvs. skikk og bruk) uten sannsynligvis å være klar over at dette stod i motsetning til dets primære inspirasjon; for eksempel om gjensidig kjærlighet medlemmene imellom.

Peter Lampe trekker også inn et annet moment i sin artikkel, nemlig at middagsselskapet består av to deler: "The First Tables" og "The Second Tables". Gjестene møttes vanligvis for måltidet i vertens hus ved den niende time, etter å ha foretatt et bad. Underveis i den første bordsettingen lå eller satt gjestene tilbakelent (recline) på hver sin

¹²⁰ Smith, 2003: s. 3.

¹²¹ Smith, 1992: ss. 651-652.

¹²² Smith, 1992: s. 651.

¹²³ Lampe, 1994: s. 2.

¹²⁴ Dunn, 1995: ss. 78-79.

sofa. Her ble flere matretter servert. Etterpå var det anledning for et συμπόσιον ved den andre bordsetting.¹²⁵ Religiøse trekk ved et middagsselskap var normalt. Og dermed hadde hedninge-kristne anledning til å sammenlikne sitt eukaristi-måltid med sider ved det hedenske middagsselskap. Både den første og den andre bordsetting begynte med en kort seremoni, noe som altså også eukaristi-feiringen gjorde.¹²⁶

Lampe mener at de rike korinterne som straks gikk i gang med sitt eget måltid, forstod dette som en naturlig analogi til middagen ved den første bordsetting. I pausen mellom første og andre bordsetting kunne andre korintere med lavere status ankomme. Nå kan man kanskje tro at den religiøse seremonien med brødsbrytelsen skjer før første bordsetting, og at problemet for de som kom sent da ville være at de gikk glipp av denne delen av eukaristi-sakramentet. Men Lampe sier tvert imot at de rikere synes å ha tolket begynnelsen av det sakramentale eukaristi-måltid som en analog til innledningen av den hedenske andre bordsetting. Dette kunne lett skje fordi den hedenske andre bordsetting begynte med religiøse akklamasjoner, bifallsrop eller offer-riter i forbindelse med den keiserlige kulten. Den kristne brødsbrytelsen og velsignelsen av brødet erstattet dette aspektet, mener Lampe.¹²⁷

Han anfører at det også er en annen grunn til at de velstående korinterne kunne tolke den andre bordsetting som en parallell til den kristne eukaristi fordi den sluttet med en skåltale til den gode ånd i huset og med blandingen av den første mugge med vin. På tilsvarende måte sluttet eukaristi-måltidet med det eukaristiske beger.¹²⁸

Videre sier Lampe at fordelene med å betrakte den første og den andre bordsetting som kulturell ramme for eukaristi-feiringen er at også den andre bordsetting består av et måltid – ikke bare søte desserter og frukt, men også krydrede retter, sjømat, kjøtt, grønnsaker og brød.

Dunn skriver at Lampes argumentasjon virker fornuftig ut fra de opplysningene som vi har i 1. Kor. 11, særlig med tanke på hvordan brødsbrytelsen kunne komme i begynnelsen av et enkelt måltid når folk faktisk ankom menigheten til forskjellige tider etter at det hadde startet. Det som er ulempen med Lampes beskrivelse er at Paulus bare snakker om ett felles måltid ("Herrens måltid"), og at den praksisen som han ønsker å

¹²⁵ Lampe, 1994: s. 2.

¹²⁶ Lampe, 1994: s. 2.

¹²⁷ Lampe, 1994: s. 3.

¹²⁸ Lampe, 1994: s. 3.

korrigere, ikke er et eget og tidligere servert måltid, men at noen spiser sitt eget måltid mens andre går sultne.¹²⁹

For egen del vil jeg påpeke at Lampe i sin artikkel ikke nevner ordet ”bankett” en eneste gang, noe som gjør at det er vanskelig å finne forbindelseslinjen, hvis det da er noen, mellom Smiths vektlegging av bankett-tradisjonen og Lampes distinksjon mellom første og andre bordsetting. Dette er etter min mening en stor svakhet med Lampes artikkel. Det kan virke som han er for opptatt av sine egne hypoteser, og dermed står i fare for å se på virkeligheten med skylapper.

Et annet forhold som kunne danne grupper, var gjestenes plassering, noe som er nevnt så vidt tidligere. Vi må huske at korinternes samlinger foregikk i private hjem. Arkeologiske funn har vist at spiserommet (triclinium) bare hadde plass til ni personer som satt tilbakelent rundt bordet ved måltidet. Andre gjester måtte sitte eller stå i inngangshallen (atrium) eller søylegangen (peristylum). Til sammen var det plass til rundt 30-40 mennesker. Det er rimelig grunn til å anta at det var de mest prominente gjestene som fikk spise sitt måltid i triclinium, mens de øvrige av lavere sosial status ble plassert i de større rommene på utsiden. På denne måten ble det skapt ulike grupper også på grunn av plasshensyn.¹³⁰

4.2 Det teologiske argument

4.2.1 Teksten i 1. Kor. 11:23-26

Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδοτο ἔλαβεν ἄρτον¹³¹ καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.¹³² ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνήσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο

¹²⁹ Dunn, 1995: s. 79.

¹³⁰ Hays, 1997: s. 196 og Horrell, 1996: s. 104.

¹³¹ D erstatter den tidligere ἀπό før τοῦ κυρίου med παρά. Begge betyr ”fra” med genitiv, men D kan forklares med at Paulus vanligvis bruker παρά med παραλαμβάνειν, 1. Thess. 2:13, 4:1, Gal. 1:12. Den mest sannsynlige lesningen her er den som finnes i Neste-Aland. Når det gjelder lesningen απο θεου, finnes den i F og G, og kan regnes som en senere og sekundær lesning. Jfr. Thiselton, 2000: s. 866.

¹³² Innskuddet av λαβετε φαγετε før τοῦτό μού ἐστιν er en sekundær lesning funnet i C3, K, L, P, Old Latin og Vulgata Clementin. Innskuddet finnes ikke i P46, α, A, B, C, D, F, G og 0199. Jfr. Thiselton, 2000: s. 866.

ποιεῖτε, ὁσάκις ἔαν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.¹³³ ὁσάκις γὰρ ἔαν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτου καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε ἄχρι οὗ ἔλθῃ.

4.2.2 Min oversettelse

11:23: For jeg har mottatt fra Herren det som jeg også har overbrakt dere, at Herren Jesus i den natt som han ble overgitt, tok et brød 24: og takket, brøt det og sa: Dette er min kropp som er for dere. Gjør dette til minne om meg. 25: Da han hadde avsluttet kveldsmåltidet¹³⁴, tok han likeledes også vinbegeret¹³⁵ og sa: Dette beger er den nye pakt i mitt blod. Gjør dette så ofte som dere drikker det, til minne om meg. 26: For så ofte som dere spiser dette brød og drikker dette beger, forkynner dere Herrens død inntil han kommer.

4.2.3 Kommentarer til min oversettelse

Det mest uvanlige med min oversettelse i forhold til de norske bibeloversettelsene generelt, er at jeg har valgt denne oversettelsen av vers 23: "... at Herren Jesus i den natt som han ble overgitt,..." i stedet for den mer vanlige oversettelsen "ble forrådt". Likeledes tolker både de engelske KJV- og NKJ-versjonene ordlyden som "was betrayed" – altså på linje med de norske oversettelsene.

Imidlertid: Begge formene av verbet som finnes i verset - παρέδωκα (overbrakt) og παρέδίδετο (overgitt) - stammer fra ordet παραδίδωμι. Det kan ha en rekke forskjellige betydninger, som overlevere, forråde, røpe, avsløre, overlevere til døden, betro, begå (en forbrytelse), gi, bringe videre tradisjoner, sende videre eller overgi. Vanligvis blir den siste forekomsten av verbet i dette verset tolket som en referanse til Judas sin overgivelse av Jesus til autoritetene, og derfor oversatt med "forrådt". Men i likhet med Hays¹³⁶ er jeg skeptisk til en slik oversettelse, selv om den selvsagt er mulig. Det kan blant annet vises til at Paulus aldri nevner Judas' forrådelse i sine brev, til tross for at historien om dette sikkert

¹³³ Noen MSS legger til τοῦτου før τὸ ποτήριον, primært for å tilpasse "dette brød" med "dette beger". Denne "forbedringen" er funnet så tidlig som i p46, α2 og D1, men mangler i α*, A, B, C*, D*, F, G og 33. Jfr. Thiselton, 2000: s. 886.

¹³⁴ Både 1978- og 2005-oversettelsen har brukt "måltidet". Imidlertid referer δεῖπνον i 11:21 til et måltid som normalt ble inntatt om kvelden.

¹³⁵ 2005-oversettelsen nøyer seg med å bruke "begeret". Imidlertid: Verbet "å drikke" (πίνω) har ikke noe uttrykkelig objekt. Det kan dermed vise til det før nevnte "beger", men det kan også referere til innholdet i begeret, altså vinen. Hvis det siste er tilfellet, har frasen ὁσάκις ἔαν πίνητε en begrensende effekt, altså at dette ikke gjelder hvert måltid, men at det gjelder måltider der det drikkes vin. I vanlige hushold var brød som regel alltid tilgjengelig, men derimot ikke vin. Vin var mest sannsynlig tilstede ved menighetens forsamlinger, men derimot ikke ved vanlige måltider i hverdagen, jfr. Barrett, 1986: ss. 269-270.

var kjent i den tidlige kristne kirke. I stedet viser Hays at når Paulus bruker verbet i sin øvrige litteratur, så har han overleveringsaspektet i minne: Rom. 4:25 ("...han som ble overgitt [παρεδόθη] til døden for våre synder og oppreist for at vi skulle bli rettferdige") og Rom. 8:32 ("Han som ikke sparte sin egen Sønn, men ga [παρέδωκεν] ham for oss alle..."). Dette skaper også gjenklang med GT, der det kan vises til Septuagintas lesning av Jesaja 53:6 (παρέδωκεν) og 53:12b (παρεδόθη). Hays foreslår derfor at Paulus har følgende intensjon med 1. Kor. 11:23: "On the night when God handed the Lord Jesus over to death for our sake, he took a loaf of bread...". Dette tyder på at Paulus tolker Jesu død som en lydighet til Guds vilje – som en avskygning av Jesaja 53 (se spesielt vers 10) – og på samme tid som Guds egen handling for verdens frelse.

Når det gjelder σῶμα, så har jeg valgt å oversette det med "kropp" (som finnes i den norske 2005-oversettelsen) i stedet for "legeme" (som blir brukt i 1930- og 1978-utgaven). Dette fordi jeg har lyst til å vise at teksten er mer konkret enn det innarbeidede religiøse begrepet "legeme". Videre velger jeg å betegne ποτήριον med "beger" istedenfor "kalk". Dette er også i tråd med tolkningen i 2005-oversettelsen i forhold til de tidligere norske oversettelser fra 1930 og 1978.

I vers 25 heter det i originalspråket "ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων". Den norske 2005 oversettelsen uttrykker det på denne måten: "Likeså tok han begeret etter måltidet og sa: "Jeg velger imidlertid følgende ordlyd: "Da han hadde avsluttet kveldsmåltidet, tok han likeledes også vinbegeret og sa:" Dette grepet er gjort for å vise at δειπνῆσαι er et verb (δειπνέω) i infinitiv, aorist, aktiv – og for å skape en ordstilling som jeg føler klinger bedre på norsk.

4.2.4 Argumentets autoritet

For å vektlegge autoriteten til denne nattverdtradisjon, skriver Paulus at den stammer "fra Herren" (ἀπὸ τοῦ κυρίου). Ordet κύριος viser at det her ikke dreier seg bare om en øvrighetsperson, men at det handler om selve guddommen, jfr. bruken av κύριος som en oversettelse av gudsnavnet Jahve. Hvordan Paulus har mottatt dette fra Herren, direkte gjennom åpenbaring eller indirekte gjennom tradisjonsoverlevering fra de første apostler, har vært gjenstand for debatt¹³⁷. Det skyldes blant annet bruken av preposisjonen ἀπό i stedet for παρά, der den siste viser til mer direkte overlevering enn den første. I Gal. 1:12, - der den siste

¹³⁶ Hays, 1997: s. 198; noe som også støttes av Barret, 1971: s. 266.

¹³⁷ Barrett, 1986: s. 265 og Garland, 2003: s. 545.

preposisjonen forekommer sammen med verbet *παρέλαβον*, om enn på en annen måte, - er det tydelig at Paulus har fått kunnskap direkte fra Herren gjennom åpenbaring, mens det her i vårt tilfelle er mest sannsynlig at Paulus' poeng er at overleveringen stammer opprinnelig fra Herren selv, uten at Paulus dermed påberoper seg at overleveringen har bakgrunn i førstehåndskunnskap for hans vedkommende¹³⁸.

For øvrig kan det nevnes at Paulus her bruker faste og tekniske uttrykk om overlevering som ikke måtte forandres, men føres videre i nøyaktig samme form. Det korresponderer med hva som var etablert i jødiske overleveringer med hensyn til viktige tradisjoner som skikker, ritualer og etisk undervisning: *Mottatt*, *παρέλαβον*, korresponderer med det hebraiske קָבַל, og *overgitt*, *παρέδωκα*, svarer til נָטַר. De to verbene brukes her av Paulus på akkurat samme måte som i hans oppsummering av evangeliet senere i avsnittet om oppstandelsen, 15:3. Det må for øvrig også legges til at begge ord ble brukt på lignende måte i greske skrifter fra antikken¹³⁹, altså lenge før innflytelsen fra jødisk bruk. Det blir derfor ikke riktig å lese et fullstendig rabbinisk innhold inn i dem.

4.3 Innholdet i det teologiske argument

Nattverdritualet kan symbolteoretisk tolkes som et flertydig tegn. Og det teologiske argument i 11:23-26 har flere stemmer, slik som Bakhtin ville ha sagt det. Det inneholder ulike aspekter som i noen grad overlapper hverandre, men likevel kan det sies at de ulike nyansene i argumentet peker mot det samme, nemlig at Paulus ønsker å bygge opp menigheten (jfr. 14:4, 5, 12,17, 26) til en sterk enhet i fellesskapet av de troende på Jesus Kristus.

4.3.1 Dåp – brødre, søstre og barnekåret

Nattverden er sammen med dåpen de to viktigste ritualer som ble etablert i det korintiske samfunn. Dåpen markerer de troendes inngang til kroppen (12:13), og "Herrens måltid" symboliserte deres κοινωνία (enhet) inn til denne kroppen (10:17). Horrell konstaterer at begge disse ritualene gjenkaller og peker på sentrale historier og symboler for kristen tro, og begge er forstått av Paulus som en demonstrasjon av det faktum at de

¹³⁸ Thiselton, 2000: s. 866 og Fee, 1991: s. 548.

¹³⁹ Barret, 1986: s. 265: For eksempel nevner Schlatter bruken av de samme ord i et militært feltrop i Josephus, *Antiquities*, xix, 31.

troende har blitt gjort ett i Kristus – en vesentlig sosial og samfunnsmessig, så vel som religiøs erklæring eller bekreftelse.¹⁴⁰

De som Paulus henvender seg til i 11:17-34, er hans ”brødre” eller ”søsken” (ἀδελφός) i 11:33 (jfr. 1:26). Den kristne initiasjonsriten er dåpen (jfr. 1:13, 15), og det er den som gjør at Paulus kan bruke termen ”brødre” (ἀδελφοί) og ”søstre” (ἀδελφαι) om sine trosfeller i Kristus. Kristologien som er det sentrale i dåpen (jfr. Rom. 6:3-11; Gal. 3:27-29), finnes også 1. Korinterbrev, som blir gjennomsyret av ”vitnesbyrdet om Kristus” (μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ) (1:6). Paulus sitt evangelium var fundamentalt sett historien om Jesus som ble korsfestet og reist opp fra de døde (2:2; 11:23-26; 15:3-5), og apostelen insisterer på at samfunnets identitet må skapes med referanse til nettopp denne historien.¹⁴¹ Og i begge ritualene vil de troende på en konkret måte *forkynne* (καταγγέλλω) Herrens død inntil han kommer tilbake som den seirende og oppstandne Kristus. Samtidig er det også enda et tilknytningspunkt mellom ritualene, nemlig at når Paulus i nattverden to ganger ber menigheten om å gjøre ”dette til *minne*¹⁴² (ἀνάμνησις) om meg”, så peker det dessuten implisitt tilbake på menighetsmedlemmenes egen dåp. Dåpens og nattverdens felles *bekjennelse* gjør altså noe vesentlig med de som tilhører det samme trosfellesskapet, nemlig at de skifter status. Dette kommer så tydelig fram i Gal. 3:28: ”Her er ikke jøde eller greker, her er ikke slave eller fri, her er ikke mann og kvinne”. Her er alle likeverdige – helt uavhengig av andre statusindikatorer.

Dette søskenforholdet begrenser seg imidlertid ikke bare til de som bekjenner den samme tro på et rent menneskelig plan, men statusen er ytterligere forsterket ved et nært forhold mellom hver enkelt troende og Gud selv. Dette kommer tydelig fram i Gal. 3:26: ”For dere er alle Guds barn (υἱοὶ θεοῦ) ved troen på Kristus Jesus”. Det kan argumenteres for at Paulus her og i Rom. 8:14 bruker begrepet υἱοὶ (en flertallsform av det maskuline

¹⁴⁰ Horrell, 1996: s. 88.

¹⁴¹ Hays, 1997: ss. 9-10.

¹⁴² Et at særtrekkene ved Paulus’ gjenfortelling av rituallet i forhold til synoptikerne er hans vektlegging av hukommelse: to ganger (11:24-25) blir menigheten oppfordret til å gjøre dette ”til minne om meg!” (εἰς τὴν ἔμνην ἀνάμνησιν). Hvordan dette skal tolkes har vært gjenstand for mye diskusjon (jfr. Thiselton, 2000: ss. 878-882 og Fee, 1991: ss. 549-554). Skal det forståes ”menneskelig” som at menigheten må gjøre disse handlinger for å minnes Gud, eller ”guddommelig” som at hans minne skal holdes levende gjennom Guds åsyn, eller som begge deler? Uansett spekulasjonene om hva overleveringen fra Jesus kan ha betydd, ser det ut til at Paulus har i tankene den symbolske handlingen som gjør at *menigheten* som kollektiv (jfr. at verbet ”gjør (dere)”, ποιείτε, står i imperativ, 2. person flertall) kan minnes Jesu død. Kunngjøringen av Jesu død (11:26) skjer i og for fellesskapet av de troende. Dette synspunkt stemmer også med en tolkning som knytter Jesu siste måltid sammen med påskemåltidet, der det vises til Exodus 12:14: Påskemåltidet plasseres her innenfor rammen av ”en minnedag for dere”, noe som viser til folkets erindring av Guds utfrielse av sitt folk fra trelldommen i Egypt. På tilsvarende måte er nattverden en anledning for de troende til å minnes Guds frelse gjennom Jesu død på korset (jfr. Hays, 1997: ss. 198-199).

substantivet υἱός; ”sønn”) som en nær tilknytning til Jesu egen rolle som Guds sønn (υἱός του θεου), jfr. også bruken av ὁ υἱός (”Sønnen”) i 1 Kor. 15:28. Når Paulus snakker om Guds barn andre steder, benytter han for øvrig også termen τέκνα θεοῦ (jfr. Rom. 8:16, 17), der τέκνα er et kjønnsnøytralt begrep for ”barn”. Men hvis vi i henhold til Paulus alle er ”sønner” (menn og kvinner) i den betydning at Jesus var ”sønn” av Gud, vil det selvsagt på en radikal måte innebære at vi forandrer hvordan vi lever sammen.

Det forholdet at menighetens fullstendig likeverdige ”sønner”, ”barn”, ”brødre” og ”søstre” ikke viderefører dette aspektet i sin praksis vedr. ”Herrens måltid”, er en av grunnene til at Paulus har så vanskelig for å forstå at det som han hører, virkelig er sant - og som gjør at han refser og formaner dem så uforbeholdent i 11:17-34.

4.3.2 Soningsoffer

Både ”min kropp” (μού ... τὸ σῶμα) i vers 24, ”mitt blod” (τῷ ἑμῷ αἵματι) i vers 25 og ”Herrens død” (θάνατον τοῦ κυρίου) i vers 26 peker på Jesu Kristi sonoffer. I det følgende skal vi se nærmere på dette.

Innstiftelsen av nattverden var en historisk hendelse; jfr. (11:23): ”i den natt som han ble overgitt” (ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδετο). Hvis dette opprinnelig var et påskemåltid, så var det bemerkelsesverdig at Jesus nytolket meningen til brødet i retning av sin egen død, idet han sa (vers 24): ”Dette er min kropp som er for dere” (τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν). De norske oversettelsene fra 1930 og 1978 har - som nevnt - brukt ordet ”legeme” (τὸ σῶμα) i stedet for 2005-utgavens ”kropp”, som jeg personlig synes understreker sterkere Jesu offer av seg selv¹⁴³.

Winter argumenterer for at ”dette” (τοῦτο), som er nøytrium, ikke refererer til ”brødet” (ἄρτος), som er maskulin, men derimot til Jesu handling på vegne av de andre som deltok i måltidet. Han foreslår derfor følgende oversettelse: ”This (action of mine) is my body (given) for you”¹⁴⁴. Hvis dette var Paulus sin intensjon med overleveringen, kommer kontrasten tydelig fram mellom Jesu egen offergave ved det siste måltid på den ene side – i motsetning til korinternes selvgodhet ved deres måltider på den annen.

¹⁴³ Hvordan forholdet mellom brødet og kroppen skal forstås, har vært, og er fortsatt, gjenstand for debatt og splittelse innenfor kirken som helhet. Men for Paulus var trolig identifikasjonen av brødet med kroppen et semittisk bilde. Som i andre slike identifiseringer, så er det sannsynlig at Jesus med ”er” (ἐστὶν) mener at ”dette betegner, står for eller representerer (min kropp)”. Det ligger utenfor både Jesu intensjon og konteksten som han og disiplene levde i, å forestille seg at brødet ble eller skulle forvandles til noe annet, påpeker Garland og Fee, jfr. Fee, 1991: s. 550, Garland, 2003: s. 546 og Thiselton, 2000: s. 876.

Uttrykket ”som er for dere” (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν) er karakteristisk for den tidlige Paulustradisjonen og for Lukas. Spørsmålet om dette er et originalt uttrykk fra Jesu munn, er en sak som ennå ikke er ferdigdebattert. For eksempel kan det vises til at Jeremias argumenterer mot det, mens Marshall er mer usikker¹⁴⁵. Uansett knytter disse ordene hos Paulus sammen brødet og vinbegeret, slik at begge refererer til Jesu død. Uttrykket kan likeledes gi assosiasjoner til ”de mange” som finnes i Jesaja 53:12. Handlingene til den lidende tjener veksler mellom identifikasjon og substitusjon, slik som tilfellet er med ”kroppen” (τὸ σῶμα)¹⁴⁶. For Jesus selv kan dette dermed ha vært en profetisk handling, der han forutså sin egen død og tolket den i lys av Jesaja-teksten som en handling på vegne av andre.

I Paulus sin tradisjon er kroppen (symbolisert ved brødet) ”for dere” (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν), mens derimot hos Markus er blodet (symbolisert ved begeret) ”utøst for mange” (ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν; Mark. 14:24). Begge disse uttrykkene symboliserer en stedfortredende offerhandling på vegne av andre. Paulus bruker bare slike uttrykk på noen få steder i sine brev for øvrig, jfr. Rom. 5:6; 1. Kor. 15:3; 2. Kor. 5:15, 21 – og Gal. 2:20; 3:13)¹⁴⁷.

Uttalelsen i vers 25, ”Dette beger er den nye pakt i mitt blod” (τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι), vektlegger Jesu sonoffer; jfr. Rom. 3:25: ”Ham har Gud stilt synlig fram for at han ved sitt blod skulle være soningsstedet for dem som tror...”; jfr også Rom. 5:9 og 1. Kor. 10:16. Seieren som blir feiret i dette måltidet, har altså sin pris, og det er ved hans blod.

Repetisjonen av ”gjør dette til minne om meg”, med innskuddet ὁσάκις ἐὰν πίνητε (så ofte som dere drikker det), understreker på samme måte som ved brød-utsagnet flere aspekter. Thiselton peker på følgende: 1) tillitsfull og takknemlig erkjennelse, 2) identifisering med Kristus og hans død for dem som er tilstede, 3) reformulering av fortellingen for å styrke identiteten med hensyn til den kristne innstiftelsehistorien – og 4) det å skue framover mot den eskatologiske framtidvisjon som projiseres på nåtiden.¹⁴⁸

Nattverden, slik som Paulus beskriver den, er et tydelig minnemåltid; noe som har gjenklang til jødernes påskefest (Exod. 13:9). Men forskjellen her er at selv om begge

¹⁴⁴ Garland, 2003: s. 547.

¹⁴⁵ Fee, 1991: s. 551 viser til Jeremias, *Eucharist Words*, s. 166-68 og til Marshall, *Last Supper*, s. 46-51.

¹⁴⁶ Thiselton, 2000: s. 877.

¹⁴⁷ Horsley, 1998: s. 161.

¹⁴⁸ Thiselton, 2000: ss. 885-886.

refererer til en frigjørende handling, så er det her hos Paulus knyttet til en mer signifikant person – nemlig Jesus Kristus. Han hadde gitt seg selv på vegne av sitt folk.¹⁴⁹

I vers 26 framgår det at det å spise av brødet og drikke av begeret, - når de to elementene opptrer sammen i dette måltidet -, viser til Herrens død. Fee¹⁵⁰ påpeker at det er sannsynlig at de som deltar i måltidet og dermed minnes Jesus Kristus, samtidig blir minnet på bekjennelsen av frelsen som er forårsaket av Jesu død. Fee viser i denne sammenheng til følgende punkter: 1) Det forklarende ”for” (γὰρ), 2) Ordstillingen som gjør at hans død blir vektlagt, 3) Det faktum at han gjentar formuleringen ”så ofte som” (ὡσάκις) fra den siste oppfordringen i vers 25, 4) at ordene ”så ofte som” her i vers 26 knytter både begeret og brødet sammen til en helhet – og 5) vektleggingen av at så vel det å spise av brødet som å drikke av begeret forkynner Herrens død.

Det kristne ”Herrens måltid” var grunnlagt på offerdøden til Jesus, en guddommelig og frigjørende handling der synder ble tilgitt og en ny pakt inngått mellom Gud og mennesker. Det ble ledsaget av beretningen om soning, der Guds kjærlighet ble overgitt til syndige mennesker¹⁵¹; jfr. Rom 5:8: ”Men Gud viser sin kjærlighet til oss ved at Kristus døde for oss mens vi ennå var syndere”.

Den spesifikke form av historien som Paulus mottok og overleverte setter fokus på Jesu selvoffer: ”Dette er min kropp som er for dere”. Jesu død var ingen ulykke, heller ikke skal det forstås som en tragisk feil i det jødiske systemet; i stedet ga Jesus seg selv frivillig til døden for de troende, og delingen av brødet og begeret signaliserer de troendes akseptering av denne umåtelig store gaven. Å kjenne Jesus korrekt, er å kjenne ham gjennom eukaristi-historien.¹⁵²

Det som imidlertid er problemet i Korint, er at Jesu offerdød og offergave ikke har forandret samspillet i menigheten på noen avgjørende måte. Fortsatt viser de velstående forakt for dem som ikke hadde noe. Det ser ut til at dette er en av grunnene til at Paulus gjenforteller historien om innstiftelsen av ”Herrens måltid”, slik at han tydelig setter fokus på Jesu død som den sentrale betydningen i nattverden. Dette kommer tydelig fram når vi vet at gjenfortellingen av innstiftelseshandlingen bare skjer i 11:23b-25, mens det påfølgende vers er Paulus’ egen forklarende kommentar. Slik sett er betydningen av måltidet i overensstemmelse med Paulus sin forkynnelse for øvrig: Jesu korsfestelse (jfr.

¹⁴⁹ Barrett, 1971: s. 267.

¹⁵⁰ Fee, 1991: ss. 556-557.

¹⁵¹ Barrett, 1971: s. 272.

¹⁵² Hays, 1997: s. 204.

2:1-2)¹⁵³. Og dermed blir menigheten oppfordret til at alt som de gjør ved sine måltider, skulle passe overens med Herrens eget soningsoffer for andre. De skulle forberede seg selv på å dele sine ressurser med andre, framholder Garland.¹⁵⁴

4.3.3 Ny pakt

Paulus skriver i vers 25: ”Dette beger er den nye pakt i mitt blod” (τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι). Dette reflekterer den felles tradisjon som Mark. 14:24 og Matt. 26:28 beskriver som ”dette er mitt blod, paktens blod”, og som Lukas og Paulus uttrykker som ”den nye pakt i mitt blod”. Ordlyden er lik hos Paulus og Lukas med unntak av at Lukas ikke har verbet ἐστὶν, ”er”. Det *nye* finnes uttrykt hos Mark. 14:25 (jfr. Matt. 26:29) i uttalelsen om det *nye* i den endelige eskatologiske fullførelsen av gudsriket.

Ordet ”pakt” (διαθήκη) finnes fire ganger i de synoptiske evangelier, og tre av disse er knyttet til Herrens siste måltid. Den siste finnes i forbindelse med påminnelsen om det hellige paktsløfte i Luk. 1:72. I Paulusbrevene er det knyttet til kontinuiteten av Guds trofaste løfter for Israel (Rom. 9:4; 11:27), til ratifisering av Guds løfter gjennom de frie nådegavene gitt ved Kristus (Gal. 3:15, 17; 4:24) og til æren ved den nye pakt (2. Kor. 3:6, 14) ratifisert gjennom Kristi blod og artikulert synlig gjennom ”Herrens måltid” (1. Kor. 11:25).

Betydningen av ”den nye pakt” (ἡ καινὴ διαθήκη) og ”blod” (αἷματι) blir klargjort på bakgrunn av Exod. 24:8: ”Da tok Moses blodet, stenet det på folket og sa: ’Dette er blodet som hører til den pakten Herren slutter med dere på grunnlag av disse ordene.’” – og Jer. 31:31: ”Se dager skal komme, sier Herren, da jeg slutter en ny pakt med Israels ætt og Judas ætt...”. En pakt blir således inngått ved bruk av blod, og det nye paktsforholdet til Gud gjennom Jesu blod kan ha blitt forstått av den skriftkyndige Paulus¹⁵⁵ som en oppfyllelse av profetien i Jer. 31:31-34.¹⁵⁶

Når alle deltakerne drikker av begeret som er velsignet i måltidet, blir de del av pakten gjennom pakten av Jesu blod. Å drikke av begeret er å tre inn i pakten ved hjelp av

¹⁵³ Hays, 1997: s. 199.

¹⁵⁴ Garland, 2003: s. 548.

¹⁵⁵ Som fariseer er det god grunn til å anta at Paulus hadde gode kunnskaper om TaNaK (Loven, Skriftene og Profetene).

¹⁵⁶ Garland, 2003: s. 547 og Barrett, 1986: ss. 268-269.

Kristi blod; konsekvensen er at den troende blir paktsdeltaker med Gud. Herren trer samtidig inn i pakten, og en pakt med samfunnet er etablert.¹⁵⁷

Tradisjonen av ”Herrens måltid” indikerer at det nye paktsfolket var den viktigste sosialpolitiske realitet som hadde blitt etablert ved Jesu død. Grunnleggelsen av det nye paktsfolket var det som ble feiret i det mest fundamentale ritualet i den korintiske menigheten.¹⁵⁸

Med andre ord kan vi si at Jesu offerdød hadde lagt grunnlaget for den nye pakt. I utgangspunktet er korinterne som mennesker fremmede for Gud, men de blir ført inn i et paktsforhold til Ham på grunn av Jesu Kristi kostelige gave.¹⁵⁹ Det å være i et paktsforhold med Gud, er altså å tilhøre et paktsfolk som er bundet sammen av ansvarsbevissthet i forhold til Gud og i forhold til hverandre, og karakteren av dette nye paktsforholdet skulle altså vise seg i deltakelsen i ”Herrens måltid”. Problemet hos korinterne var at de feiret nattverden på en måte som viste manglende respekt for forpliktelsene i forhold til strukturen for feiringen av den nye pakt, og at de dermed ikke mintes Jesu død på en riktig måte.¹⁶⁰ Det nye paktsforhold skulle tvert imot gi seg utslag i at medlemmene fikk et nytt ansvar for hverandre og i forhold til Gud.

4.3.4 Kroppen

I 1. Kor. 11:24 heter det: ”Dette er min kropp som er for dere” (τοῦτό μου ἐστίν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν). Vi har allerede sett at dette spiller på Jesus Kristus som sonoffer, men vi skal nå betrakte en annen side ved dette verset utfra konteksten i kapittel 10 og 12.

Nattverden er et enhetens måltid for kollektivet, som en kontrast til splittelsen som fantes i menigheten og som synliggjorde seg i gudstjenestelivet og som viste seg i rettsaker mellom medlemmene. Denne enhetstenkningen i Paulus’ teologi finner vi uttrykt gjennom bruken av bildet om enheten i kroppen, med henvisning til 1. Kor. 10:16-17: ”Velsignelsens beger som vi velsigner, gir ikke det oss del i Kristi blod? Brødet som vi bryter, gir ikke det oss del i Kristi kropp? Fordi det er ett brød, er vi alle én kropp. For vi har alle del i det ene brød.”

Nattverden kan således tolkes som at det skapes en ny virkelighet, nemlig at deltakerne gjennom å motta Herrens kropp og blod, gjennom å spise det ene brød, så blir

¹⁵⁷ Coutsoumpos, 2005: s. 122.

¹⁵⁸ Horsley, 1998: s. 163.

¹⁵⁹ Hays, 1991: ss. 204-205.

¹⁶⁰ Hays, 1991: s. 199.

de én kropp i Kristus, altså én kirke eller én menighet. Dette samstemmer med bruken av bildet om kroppen i avsnittet om nådegavene i 12:12-31, der det blant annet kan vises til versene 12-13: ”Slik kroppen er én selv om den har mange lemmer, og alle lemmene utgjør én kropp enda de er mange, slik er det også med Kristus. For med én Ånd ble vi alle døpt til å være én kropp, enten vi er jøder eller grekere, slaver eller frie, og alle fikk vi én Ånd å drikke.”

Slik sett er teksten om nattverden ikke bare et kritisk blikk på og et argument i forhold til en splittet menighet, men fungerer også som et uttrykk for den nye virkelighet i kirken, nemlig at den er én kropp i Kristus. Paulus sier det så tydelig selv i 12:27: ”Dere er Kristi kropp, og hver enkelt av dere hans lemmer.” Disse lemmene skal samhandle, og de står i et gjensidig avhengighetsforhold til hverandre og er likeverdige selv om de har forskjellig funksjon. Det er denne koherensen i den relativt nye forsamlingen i Korint som Paulus var opptatt av å bevare og opprettholde når medlemmene kom sammen i menigheten (ἐν ἐκκλησίᾳ) for å feire det felles måltid.¹⁶¹

Dette har, som vi skjønner, jordskjelv-lignende implikasjoner for den sosiale struktur i fellesskapet av Kristi folk. Som Kristi kropp er de knyttet sammen – rike og fattige, slaver og frie, - i et nettverk av gjensidig kjærlighet og omsorg. Gamle statusdistinksjoner regnes ikke lenger med ”i Herren”, og alle maktrelasjoner må bli fortolket i lyset av korset. Korinterne hadde vanskeligheter med å forstå denne visjonen (jfr. 11:17-22; 27-34), og Paulus insisterer på at dette er en nødvendig konsekvens av evangeliet.¹⁶²

Bildet av kroppen som et symbol for menigheten er et organisk bilde; det tyder på at menigheten i større grad var en organisme i stedet for en organisasjon. Det er i brevet ingen ting som tyder på at menigheten var dannet som en organisasjon. Kirkens møter for å ta del i ”Herrens måltid” er, som nevnt tidligere, beskrevet uten noen referanse til en seremonileder, faktisk så kan 11:33 implisere at det ikke var noen slik person – og dette får også støtte gjennom 16:2 som viser at det ikke fantes noen kasserer som kunne motta medlemskontingent eller andre økonomiske bidrag.¹⁶³

Det er interessant å merke seg at Paulus her bruker kroppen som et positivt bilde på enheten i menigheten. Mens korinterne på sin side hadde en tendens til å rakke ned på den fysiske kroppen, gjentar Paulus flere ganger kroppens betydning. Menneskets kropper er

¹⁶¹ Horsley, 1998: s. 164.

¹⁶² Hays, 1997: s. 11.

¹⁶³ Barrett, 1971: ss. 23-24.

skapt av Gud, helliggjort i nåtiden gjennom foreningen med Kristus (6:12-20) og forutbestemt for den endelige forløsningen gjennom oppstandelsen (15:35-58). Dette har implikasjoner med hensyn til flere forhold: seksualmoral, ekteskap, deling av økonomiske ressurser (som ved ”Herrens måltid”) og synet på framtidshåpet.¹⁶⁴

4.3.5 Eskatologisk

I uttrykket ”inntil han kommer” (ἄχρι οὗ ἔλθῃ) i 11:26 har vi verbet ”komme” (ἔρχομαι). Det peker framover mot den eskatologiske fullendelsen av Guds rike, som finnes igjen i 15:23, der Herrens ”komme” blir betegnet som παρουσία. Dette viser etter min mening at Paulus med nattverdtradisjonen opplever at hele evangeliet er med; Jesu jordiske liv og død, og hans oppstandelse og gjenkomst.

Horsley understreker at Paulus i vers 26 forsøker å slå ettertrykkelig fast det poenget at ”Herrens måltid” har to hovedsider. Ved å gjenta det siste uttrykket fra tradisjonen (”så ofte som”) og ved å inkludere spisingen av brødet og drikkingen av begeret, fokuserer han både på Jesu død (”forkynner dere Herrens død”; jfr. 1:23; 2:6-8) – og på hans tilbakekomst (παρουσία; ”inntil han kommer”). I den siste delen her er Paulus i harmoni med andre tradisjoner av ”Herrens måltid” (jfr. Mark. 14:25 og Did. 9:4; 10:5-6) som slutter med Maranatha, ”Vår Herre, kom!”, der orienteringen er eskatologisk mot Guds framtidige kongerike.¹⁶⁵ Horsley viser på denne måten at versene 11:23-26 vektlegger fokuset på Herrens død på den ene side og på orienteringen mot Herrens παρουσία på den annen. For Paulus var det første punktet grunnlaget for menighetens solidaritet, mens det andre var motivasjonen og målet for forsamlingens kontinuerlige samhold.¹⁶⁶

Barrett mener at det er liten tvil om at Paulus da han skrev 1. Korinterne forventet at han skulle få leve til han fikk se Jesus Kristus komme igjen. Kirken som møttes rundt måltidsbordet ville således danne en levende forbindelse mellom begynnelsen og slutten av den foreløpige perioden mellom Herrens to ”komme”.¹⁶⁷ Horsley mener at forsamlingen skulle holde sammen i forventning til den umiddelbart forestående parousia og dom, der

¹⁶⁴ Hays, 1997: s. 10.

¹⁶⁵ Horsley, 1998: ss. 161-162.

¹⁶⁶ Horsley, 1998: s. 164.

¹⁶⁷ Barrett, 1971: s. 271.

verden ville bli fordømt, mens forsamlingen selv ville bli rettferdiggjort, tilsynelatende som samfunnet i den nye tid (11:26, 32).¹⁶⁸

Gjentatte ganger i brevet forsøker Paulus å vise at korinterne lever i en eskatologisk tid som er presserende; han forteller dem at ”til oss er de siste tider kommet” (10:11). Korset har brakt den gamle tiden til en slutt, og Åndens kraft i samfunnet er et tegn på Guds nye ordning (jfr. kapittel 12 om nådegavene). Likevel lever menigheten fortsatt i en slags mellomtid, der de venter på ”vår Herre Jesu Kristi dag” (1:8) og der de skal forkynne hans død ”inntil han kommer” (11:26). Det kan sies at det er denne eskatologiske dialektikk mellom ”allerede” og ”ikke ennå” som preger brevet til korinterne og vår tekst om nattverden.¹⁶⁹ Det bør imidlertid understrekes at Paulus ikke underviser korinterne om at det nye livet som de har begynt, skal forstås som et ”oppstandelsesliv”, men derimot heller som at det var et liv ”i ånden” (jfr. 12:13).¹⁷⁰ Det er først når Herren kommer tilbake at ”Herrens måltid” vil bli fullstendig oppfylt i og med at Herren selv vil delta i den himmelske bankett sammen med Gud Fader og resten av sitt folk, deriblant korinterne.¹⁷¹

Hays skriver at Paulus i 1. Korinterne ikke vektlegger en type kristologi som utelukkende betrakter Jesu død som viktig for soning av synder, men han påpeker derimot at Paulus heller framhever Jesu rolle som initiativtaker for en ny apokalyptisk tidsalder, der Jesus Kristus er forløperen for den nye menneskeligheten der folk er frigjort fra død (15:20-28).¹⁷² Paulus sin hensikt var å gi korinterne som var ”i Kristus” en følelse av håp og trygghet for deres frelse og å gi dem en følelse av tillit til Herren som skal komme, mener Coutsumpos. Det som Paulus forsøker å si til de troende i Korint, er at når de samles for å delta i ”Herrens måltid”, så forkynner de ikke bare Jesu død, men også hans ”komme”. Coutsumpos gjør oppmerksom på at uttrykket ”inntil han kommer” (*hasta que él vuelva*) ikke bare indikerer en kronologisk hendelse, men at det også inneholder en betydningsvariant av en endelig karakter. Av denne grunn kan ”inntil han kommer” også uttrykkes som ”*para que él vuelva*”. Denne forståelsen av det eskatologiske motiv i vers 26 er viktig fordi det gir oss anledning til å betrakte tydelig forholdet mellom hva som skjedde den natt Jesus ble overgitt – og dagen for den avsluttende *parousia*.¹⁷³

¹⁶⁸ Horsley, 1998: ss. 163-164.

¹⁶⁹ Hays, 1997: s. 10.

¹⁷⁰ Horrell, 1996: s. 84.

¹⁷¹ Coutsumpos, 2005: s. 124.

¹⁷² Hays, 1997: s. 10.

¹⁷³ Coutsumpos, 2005: ss. 127-128: Det vises i denne sammenheng til at ἄχρι οὗ ἔλθῃ på latin både kan bety ”hasta que él vuelva” og ”para que él vuelva”.

I kapittel 15 tar Paulus opp det eskatologiske i sin fulle bredde. I dette kapitlet vektlegges det doktrinære aspekt, mens det praktisk teologiske har vært mer framtrødende fram til da i brevet. Paulus' poeng er at Kristus er oppreist fra de døde som førstegrøden av dem som er sovnet inn (15:20), slik at det er en garanti for oppstandelsens realitet og for at de kristne skal bli oppreist når Kristus kommer tilbake. Paulus' hovedanliggende i kapittel 15 er å skape tro, håp og kjærlighet (13:13) hos sine lesere her og nå, ved å vise at det apokalyptiske og eskatologiske er knyttet sammen med det nåværende livet, - ja at oppstandelsens tidsalder allerede har begynt, at framtiden hører hjemme i nåtiden. Dette skal gi ny motivasjon for det dennesidige livet for den enkelte og for fellesskapet.

5.0 Hvordan skal det teologiske argumentet forstås?

5.1 Paulus sin overordnede hensikt med sitt argument

Det sosiale ethos i Korint på det tidspunktet som Paulus skrev 1. Kor., var etter det jeg kan forstå av en slik art at de rike og velstående handlet i god tro under "Herrens måltid". De hadde tilsynelatende ingen dårlig samvittighet for sin klanderverdige oppførsel, ifølge Lampe.¹⁷⁴ Ut fra våre målestokker er det enkelt å fordømme dem for å være ubetenksomme eller lite hensynfulle. Men hvis vi forstår deres ikke-jødiske kulturelle kontekst (jfr. kap. 3 og avsnitt 4.1), kan vi unngå å komme med for raske dommer.¹⁷⁵ De rikes oppførsel var et resultat av deres ureflekterte forlengelse av den oppførselen som de hadde hatt før de ble døpt og innlemmet i menigheten.¹⁷⁶ Ofte var det slik at de korintiske kristne ganske enkelt fortsatte å være en del av den gresk-romerske kultur som de hadde tilhørt før de ble døpt. Bare sakte oppdaget og oppfattet de at kirken var en ny kulturell setting, der nye skikker og vaner var nødvendig å utvikle på noen områder – for eksempel i forbindelse med "Herrens måltid".¹⁷⁷

Denne situasjonen vitner om at Paulus ikke kan la den rådende praksis fortsette i menigheten; altså kan han ikke komme med en teologi som støtter og legitimerer status quo. Derimot ønsker Paulus at det skal skje en forandring i det sosiale ethos. Og det er nettopp dette som er hans hensikt; altså det han ønsker at teksten skal *gjøre*¹⁷⁸. Det er

¹⁷⁴ Lampe, 1994: s. 3.

¹⁷⁵ Lampe, 1994: s. 1.

¹⁷⁶ Lampe, 1994: s. 3.

¹⁷⁷ Lampe, 1994: ss. 3-4

¹⁷⁸ jfr. Meeks, 1983: s. 7 som er referert i oppgavens kapittel 1.

derfor han kommer med sin enhets- og fellesskapsundervisning i 1. Kor. 11:23-26, - slik som vi har sett i avsnitt 4.3 om innholdet i det teologiske argument.

Den motsatte ytterligheten i forhold til den fråsing og uorden som har rådet i menigheten under "Herrens måltid", er å innføre et fullstendig egalitært samfunn, der alle deler med hverandre og der fellesskapet fungerer fullstendig kollektivt. Dette er det imidlertid ikke dekning for i 1. Kor. 11:17-34. I vers 18 framkommer det at hensikten med argumentet handler om en situasjon der menigheten er samlet; *ἐν ἐκκλησίᾳ*. Således virker konsekvensene av Paulus forkynnelse begrensende; den gjelder innen menigheten. Dessuten er det et annet forhold som kommer inn, nemlig at Paulus ikke ønsker å oppheve forskjellene mellom de ulike sosiale lag i og for seg, - idet han gir tillatelse til de velstående om å spise hjemme så de ikke kommer sultne til forsamlingen (jfr. vers 34).

Hovedessensen i Paulus' enhetsforkynnelse i 1. Kor. 11:23-26 er etter det jeg kan forstå nestekjærlighet og ydmykhet. Det er dette som han ønsker å tilføre det sosiale ethos. Jeg finne støtte for dette hos Gerd Theissen, som gir følgende beskrivelse av urkristendommen:

"I fortsættelse af jødiske tendenser udvides næstekjærligheden i urkristendommen til fjende-, fremmed- og synderkjærlighed. Et beredskap til ydmyghed føjes til som supplement: når næstekjærlighed er kjærlighed mellem ligestillede, så lader den sig kun realisere ved, at den overordnede giver afkald på sin overordnede status og ved at opvurdere den lavereståendes status, altså ved ydmyghed og statusafkald."¹⁷⁹

Det som Theissen her skriver, mener jeg beskriver den samme situasjonen som vi står overfor når det gjelder nattverdteksten i 1 Korinterbrev.

Så er spørsmålet hva som var Paulus' overordnede hensikt med sin undervisning i 1. Kor. 11:23-26 sett i lys av de to kjerneverdiene nestekjærlighet og ydykhet. Til tross for hans utvetydige enhetstenkning (jfr. avsnitt 4.3), er ikke forskerne enige om hvordan de skal forholde seg til den i praksis. Det finnes flere muligheter som vi skal se på i det følgende.

Da Theissen begynte med sine sosiologiske studier tidlig på 1970-tallet, adopterte han raskt en modell¹⁸⁰ som kalles kjærlighetspatriarkalisme ("love-patriarchalism"). Ideen om kjærlighetspatriarkalisme går tilbake til Ernst Troeltsch som presenterte dette i sin publikasjon *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912)¹⁸¹. Ifølge Troeltsch var denne patriarkalisme kjennetegnet ved idealet om kjærlighet, en hierarkisk

¹⁷⁹ Theissen, 2004: s. 27.

¹⁸⁰ Horrell, 1996: s. 129.

¹⁸¹ Syreeni, 2003: s. 397.

kirkestruktur og et bestemt syn på familierelasjoner.¹⁸² Troeltsch beskrev den paulinske etikk som en type av kristen patriarkalisme som var preget av den kristne idé om kjærlighet. Etikken gjør seg til talsmann for en idé om likhet i den religiøse sfære, men forsøker ikke å bringe denne likheten over til sfæren av sekulære relasjoner og institusjoner – og heller ikke forandre ulikheter av menneskelig liv i ordinære anliggender.¹⁸³

Theissen mener at kjærlighetspatriarkalisme er en passende oppsummering av ethoset i paulinsk kristenhet. Det er utviklet spesielt i deutro-paulinske og pastorale brev, men er synlig allerede flere steder i 1. Kor. – nemlig i 7:21ff; 8-10; 11:3-16 og 11:17ff¹⁸⁴ (som altså innbefatter vår tekst om ”Herrens måltid”).

I henhold til Theissen var dette sosiale og religiøse ethos i tidlige, hellenistiske menigheter representert ved en ”moderat konservatisme”¹⁸⁵ som beskrives slik:

”This love-patriarchalism takes social differences for granted but ameliorates them through an obligation of respect and love, an obligation imposed upon those who are socially stronger. From the weaker are required subordination, fidelity and esteem”.¹⁸⁶

Og et annet sted i samme bok (*The Social Setting of Pauline Christianity*) beskriver han kjærlighetspatriarkalismen på denne måten:

”This love-patriarchalism allows social inequities to continue but transfuses them with a spirit of concern, of respect, and a personal solicitude. Concern for conscience of the other person, even when it is a ”weak” conscience and obedient to norms now superseded, is certainly one of the congenial characteristics of this love-patriarchalism”.¹⁸⁷

Theissens syn har vist seg å være svært innflytelsesrikt. Enten blir han støttet (jfr. for eksempel Margaret MacDonald, Reggie Kidd og Harry Maier,¹⁸⁸) eller så blir det argumentert imot ham; han setter på sett og vis også agendaen for sine meningsmotstandere.

David Horrell gir i sin bok i avsnittet ”Introduction: the issue of ”love-patriarchalism””¹⁸⁹ en oversikt over forskernes standpunkter i denne sak. Han nevner at Elisabeth Schlüsser Fiorenza, Luise Schottroff, Troels Engberg-Pedersen og Dale Martin alle reagerer på Theissens bruk av kjærlighetspatriarkalisme som passende betegnelse på det sosiale ethos.

Fiorenza argumenter for at Theissens tilnærming representerer en vei der patriarkaliseringen av den tidlige kirke er rettfærdiggjort på grunnlaget av sosiologisk

¹⁸² Syreeni, 2003: s. 395.

¹⁸³ Horrell, 2006: s. 127.

¹⁸⁴ Horrell, 2006: s. 127.

¹⁸⁵ Syreeni, 2003: s. 396.

¹⁸⁶ Theissen, 1982: s. 107.

¹⁸⁷ Theissen, 1982: ss. 139-140.

¹⁸⁸ Horrell, 2006: ss. 128-129.

nødvendighet. Dette skyldes at Theissen legger modellen om kjærlighetspatriarkalisme på teksten, mener hun.¹⁹⁰

Schottroff mener at implikasjonene av 1. Kor 1:26-31 er mer radikale enn kjærlighetspatriarkalisme. Hun sier at omdannelsen som Guds handling får istand, medførte at medlemmene av de øvre lag oppga og mistet alle sine privilegier; makt, posisjon og aktelse i menigheten og i samfunnet.¹⁹¹ Den kristne menighet var stedet der denne omdannelsen ble erfart og levd ut i praksis.

Engberg-Pedersen sår også tvil om at det paulinske ethos er fanget i konseptet om kjærlighetspatriarkalisme. Han sier at selv om Paulus' løsning er realistisk og gjennomførbart, så konstituerer den ikke et kompromiss. Det er langt mer for dem enn det; evangeliet er langt mer radikalt og det vil derfor måtte ødelegge enhver sosial forskjell, mener han.¹⁹²

Martin går også imot Theissen og mener at "Benevolent patriarchalism" (velvillig patriarkalisme) er en mer passende beskrivelse av de sterke i Korint. Paulus' presentasjon av seg som modell, både retorisk (1. Kor. 9) og i hans aktuelle livsstil representerer en langt mer radikal og forstyrrende utfordring for de velstående medlemmer av det korintiske samfunn, sier Martin.¹⁹³

I tillegg kan det nevnes at Syreeni i sin artikkel "Paul and love patriarchalism: Problems and prospects" opplyser at Klaus Schäfer og Justin J. Meggitt også har kritiske merknader til kjærlighetspatriarkalisme.¹⁹⁴ Schäfer lager en kontrast mellom Paulus' egalitære idé om broderskap med den patriarkiske modell av hushold, mens Meggitt går til et massivt motangrep på Theissens teori. Meggitt lanserer "mutualism" (gjensidighet) som en alternativ forklaringsmodell. Meggitt skriver: "... the term became indicative of wide-ranging political, economic and social aspirations alien to the world of the first century".¹⁹⁵

Horrell argumenterer også mot Theissen og mener at termen kjærlighetspatriarkalisme er en upassende oppsummering av ethoset i 1. Korinterbrev. Horrell mener at Paulus formulerer en undervisning som ikke skaffer tilveie ideologisk støtte for den dominerende sosiale orden, og heller ikke har den noe ønske om å kreve

¹⁸⁹ Horrell, 2006: ss. 126-131.

¹⁹⁰ Fiorenza, 1983: ss. 79-80.

¹⁹¹ Schottroff, 1990: s. 252.

¹⁹² Engberg-Pedersen, 1987: s. 580.

¹⁹³ Martin, 1990: ss. 126-129.

¹⁹⁴ Syreeni, 2003: s. 398.

¹⁹⁵ Meggitt, 1998: s. 157.

underordning, lojalitet og aktelse fra de svake medlemmene av menigheten. Horrell skriver:

”Paul seems rather to use the central symbolic resources of his Christian faith – the self-giving of Christ, shown most fully in the cross, and the unity of believers in the one body of Christ – to undergrid an ethos which builds community through the honouring of the weak and the self-giving and self-lowering of the socially strong”.¹⁹⁶

Til tross for at jeg ser positive elementer hos alle de siste refererte forskere, mener jeg likevel at Theissens ethos beskrevet som kjærlighetspatriarkalisme er det som best passer inn i konteksten som jeg har funnet i kap. 3 og i avsnitt 4.1. Paulus ønsker ro, orden, disiplin, nestekjærlighet og ydmykhet under måltidet. Og så lenge kjærligheten og ydmykheten er tilstede i menigheten – noe som jeg forutsetter at den er også når det gjelder en situasjon med kjærlighetspatriarkalisme – er det grunnlag for å legemliggjøre enhetstenkningen som Paulus presenterer i sitt teologiske argument (jfr. avsnitt 4.3). Som en konklusjon på dette avsnitt viser jeg derfor til oppsummeringen gitt av Christine Boulos:

””Love-patriarchalism”... takes social differences for granted but ameliorates them through an obligation of respect and love. Members of the upper classes could find many opportunities to progress, so that the ancient Christianity never lacked for leadership figures. Furthermore, those of the lower strata also found a fundamental equality of status *before God*. This distinct character is exemplified in the passage 1 Corinthians 11:17-34.”¹⁹⁷

5.2 Har Paulus sin argumentasjon noe å si oss i dag?

Utfra oppsummeringen i avsnitt 5.1 ovenfor er det grunnlag for å si følgende: *Innfor Gud* i ”Herrens måltid” er vi alle likeverdige – uavhengig av økonomisk stilling, sosial status, kjønn og etnisk bakgrunn. Dette er det radikale budskap som vi kan lære av Paulus’ enhets- og fellesskapsforkynnelse i 1. Kor. 11:23-26.

Det greske ordet *ἐκκλησία* (jfr. vers 11:18) kan brukes som betegnelse både på en lokal forsamling (som for eksempel i Korint og Roma) og som betegnelse på hele kirken. Det omfatter altså alt fra den lokale menighet til den verdensvide kirke av troende.¹⁹⁸

Selv om kirkens kontekst i dag ikke er den samme som da Paulus skrev brevet, er det likevel ingen tvil om at Paulus har noe å si til vår kirke i dag! Spørsmålet er bare ”hva”?

I kirken skulle nattverden være det ultimate kjærlighets- og fellesskapsmåltid. Det har en vertikal og horisontal dimensjon. Den vertikale akselen handler om den enkeltes

¹⁹⁶ Horrell, 2006: s. 282.

¹⁹⁷ Boulos, 1997: s. 1. (Min uthevning).

¹⁹⁸ Wingren, 1995: s. 155.

forhold til Gud – og den horisontale aksens handler om den enkeltes forhold til sine medmennesker. Sett i lys av Paulus' tenkning om nestekjærlighet og ydmykhet, er den siste dimensjonen – altså forholdet mellom medmennesker - like viktig som den første.

Dette understrekes også i 1. Kor. 11:23-26 ettersom det er grunnlag for å si at Paulus har kollektivet i fokus, ikke den enkelte i egentlig forstand. I vers 24 heter det: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (som er for *dere*) og ποιεῖτε (gjør *dere*). Og i vers 26 leser vi: καταγγέλλετε (forkynner *dere*).

Herrens måltid burde dermed kalle de velstående til å dele sitt brød med dem som er i nød. Richard Hays mener at dette er noe som lærere og forkynnere burde legge mer vekt på fra talerstolen. Paulus' forkynnelse er utfordrende for kristne som lever i velstående samfunn i Nord-Amerika og Europa. Hays sier videre at vi har gjort "Herrens måltid" om til en velordnet rite som ikke er knyttet til den reelle spisingen og drikkingen. Konsekvensen av dette er at det kan være vanskelig for økonomisk velstående kristne å forestille seg tilknytningen mellom Herrens bord og de fattiges behov. Men prester og lærere burde med tålmodighet arbeide for å la menigheten forstå at nattverden ikke bare er en privat fromhetshandling som fokuserer på mottagelsen av individuell tilgivelse, men som en sammenkomst av Herrens folk til et felles måltid. Et viktig aspekt ved dette felles måltid er "å tenke på at det er Herrens kropp" (v. 29) – og dermed oppfatte tilknytningen mellom oss selv og våre søstre og brødre i Kristus. Når vi gjør dette riktig, kan vi symbolisere vår enhet i Kristus ved å dele det som Gud har gitt oss å spise og drikke.¹⁹⁹

Herrens måltid skulle dermed tilskynde oss til en etisk refleksjon over en rekke forhold. Uten at jeg vil gå inn på hva som kan være svarene, vil jeg imidlertid peke på noen spørsmålsstillinger, lokalt og verdensomspennende, som det kan være relevant å stille seg – sett i lys av nattverdens budskap om nestekjærlighet og ydmykhet:

- Burde liturgien i forbindelse med nattverden bli redigert, slik at menigheten inntok et helt måltid i stedet for bare brød og vin – for dermed å bli istand til å oppfatte handlingens kollektive aspekt?

- Burde budskapet i "Herrens måltid" være det klareste utgangspunkt for kirkens diakonale oppgave – i forhold til fattige, rusmisbrukere, prostituerte, uteliggere og andre fra det sosiale bunnsjiktet?

- Burde de lokale menighetene i Norge gitt mer penger til Kirkens Nødhjelp og liknende organisasjoner?

¹⁹⁹ Hays, 1997: s. 204.

- Burde Konferansen av de europeiske kirker (CEC), Kirkenes Verdensråd (WCC) og Det Lutherske Verdensforbund (LWF) arbeide for å slette u-landsgjelden?

- Burde den verdensvide kirke gå i front for å bekjempe økte matvarepriser i fattige land?

- Burde kirkens øverste organer arbeide for å bedre de fattiges og urfolks stilling i verden?

Dette var bare noen spørsmål i kjølvannet av min lesning av 1. Kor. 11:23-26. Dette skulle vise at teksten fortsatt har noe å si til oss – og betraktet som et symbol, er nattverdeteksten et flertydig tegn. Det lar seg ikke gjøre å belyse alle sider ved teksten i en slik begrenset oppgave som dette.

Men jeg mener at noe står fast, nemlig at *innfor Gud* i ”Herrens måltid” er vi alle likeverdige!

5.3 Avslutning

Menigheten i Korint var sosialt sett differensiert. Det er argumentert for at problemene i menigheten ved ”Herrens måltid” ikke var forårsaket av teologiske eller religiøse forhold, men av sosial status og konvensjoner som var i strid med likhetsprinsippet i paulinsk kristendom. Det er inn i denne situasjonen at Paulus kommer med sitt teologiske argument i 1. Kor. 11:23-26 om enheten og fellesskapet i menigheten – belyst gjennom fem aspekter: søskenforholdet, sonofferet, pakten, kroppen og det eskatologiske. Medlemmene av menigheten blir dermed tvunget til å reflektere kritisk over sine handlinger. Og til slutt gjenstår det at *innfor Gud* i ”Herrens måltid” er alle likeverdige! Dette skulle prege menighetens praksis, uavhengig av tid og rom.

6.0 Bibliografi

6.1 Primærkilder:

Nestle-Aland, 1998: *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft

Bibelen, 1978: *Den Hellige Skrift Bibelen, Det gamle og Det nye testamente, Oversettelse* 1978, Det Norske Bibelselskaps Forlag

Schmoeller, 1989: *Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, 8. Auflage

6.2 Sekundærkilder:

- Aune, David E., 1987: *The New Testament in Its Literary Environment*, The Westminster Press, Philadelphia
- Barrett, C.K., 1971: *The First Epistle to the Corinthians, Second Edition*, Black's New Testament Commentaries, A & C Black, London
- Berger, Peter og Luckmann, Thomas, 2004: *Den samfunnsskapte virkelighet*, Fagbokforlaget, Bergen
- Betz, Hans Dieter, 1992: "Corinthians, First Epistle To The" i: *The Anchor Bible Dictionary, Volume 1*, Doubleday, New York
- BibleWorks 6.0, 2003: *Software for Biblical Exegesis & Research*, Virginia Beach
- Boulos, Christine, 1997: "Book Review by Christine Boulos 4/22/97", i: *Religious Studies* 436:
[http://ccat.sas.upenn.edu/gopher/other/courses/rels/435/Review/Theissen%20\(Boulos\)](http://ccat.sas.upenn.edu/gopher/other/courses/rels/435/Review/Theissen%20(Boulos))
- Campbell, -R-Alastair, 1991: "Does Paul acquiesce in divisions at the Lord's Supper" i: *Novum Testamentum*, 33, ss. 61-70
- Carter, Timothy L, 1997: "'Big Men' in Corinth" i: *Journal for the Study of the New Testament*. 66, ss. 45-71
- Coutsoumpos, Panayotis, 2005: *Paul and the Lord's Supper, A Socio-Historical Investigation*, Peter Lang Publishing, Inc., New York
- Dunn, James D.G., 1995: *1 Corinthians*, Sheffield Academic Press, Sheffield
- Engberg-Pedersen, T., 1987: "The Gospel and Social Practice according to 1 Corinthians" i: *New Testament Studies* 33, ss. 557-584
- Esler, Philip F., 1998: "Review: The Social Ethos of the Corinthian Correspondence (Horrell)", i: *Journal of Theological Studies* 49, ss. 253-60
- Esler, Philip F., 2000: "Models in New Testament Interpretation: A Replay to David Horrell", i: *Journal for the Study of the New Testament* 78, ss.107-13
- Fee, Gordon D., 1991: *The First Epistle to the Corinthians*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan
- Fiorenza, Elisabeth Schüssler, 1983: *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, SCM Press LTD
- Garland, David E., 2003: *1 Corinthians, Baker Exegetical Commentary on the New Testament*, Baker Academic, Michigan

- Garrett, Susan R., 1992: "Sociology of early Christianity" i: *The Anchor Bible Dictionary*, Volume 6, Doubleday, New York
- Giddens, Anthony, 1984: *The Constitution of Society*, Polity Press, Cambridge
- Hays, Richard B., 1997: *First Corinthians, Interpretation, A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, John Knox, Louisville
- Horrell, David G., 1996: *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence, Interests and Ideology from 1 Corinthians to 1 Clement*, T&T Clark, Edinburgh
- Horrell, David G., 2000: "Models and Methods in Social-scientific Interpretation, A response to Philip Esler" i: *Journal for the Study of the New Testament* 78, ss. 83-105
- Horsley, Richard A.: 1998: *1 Corinthians*, Abingdon New Testament Commentaries, Abingdon Press, Nashville
- Jongkind, -Dirk, 2001: "Corinth in the first century AD: search for another class" i: *Tyndal-Bulletin*. 52, ss. 139-148
- Kaspersen, Lars Bo, 2007: "Anthony Giddens" i: *Klassisk og moderne samfundsteori*, 4. Utgave, Heine Andersen og Lars Bo Kaspersen (red.), Hans Reitzels Forlag, København
- Klauck, Hans Josef, 1992: "Lord's Supper" i: *The Anchor Bible Dictionary*, Volume 3, Doubleday, New York
- Kvalbein, Hans, 2000: "Paulus og de mange Korinterbrev" i: "*I Paulus' fotspor*". *Studiereise i Hellas 6.-12. og 13.-19. februar 2001 for prester og kateketer i Nord-Hålogaland bispedømme*. Kurshåndbok, Det teologiske menighetsfakultet, Oslo, ss. 82-83
- Lampe, Peter, 1994: "The Eucharist: Identifying with Christ on the Cross" i: *Interpretation* 48, ss. 36-49, http://x-port.uio.no:9003/sfx_ubto?genre=article&atitle=The%20Eucharist%20%3a%20Identifying%20with%20Christ%20on%20the%20Cross&title=Interpretation&issn=0020-9643&volume=48&issue=&au=Lampe%2c-Peter&spage=36&date=1994
- Ling, Timothy J.M., 2006: "Introduction" i: *The Judean Poor and the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge
- Martin, Dale B., 1990: *Slavery as Salvation. The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*, Yale University Press, New Haven and London
- Meeks, Wayne A., 1983: *The First Urban Christians, The Social World of The Apostle Paul*, Yale University Press, New Haven and London
- Meggitt, Justin J., 1998: *Paul, Poverty and Survival*, T&T Clark, Edinburgh

- Sandvei, Bjørn Helge, 1998: *Ragnar Leivstad, Nytestamentlig gresk grammatikk, Ny utgave ved Bjørn Helge Sandvei*, Universitetsforlaget, Oslo
- Schottroff, Luise, 1990: *Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments*, Chr. Kaiser Verlag, München
- Scroggs, Robin, 1980: "The Sociological Interpretation of The New Testament: The Present State of Research" i: *NTS* 26 (1980), 164-179
- Smith, Dennis E., 1992: "Greco-Roman Meal Customs" i: *The Anchor Bible Dictionary, Volume 3*, Doubleday, New York
- Smith, Dennis E., 2003: *From Symposium to Eucharist, The Banquet in the early Christian World*, Fortress Press, Minneapolis
- Syreeni, K., 2003: "Paul and love patriarchy: Problems and prospects" i: *In die Skriflig* 37, ss. 395-422
- Theissen, Gerd, 2001: "The Social structure of Pauline communities: some critical remarks on J.J. Meggitt, Paul, poverty and survival" i: *Journal for the Study of the New Testament* 84, ss. 65-84
- Theissen, Gerd, 2003: "Social conflicts in the Corinthian community: further remarks on J.J. Meggitt, Paul, poverty and survival" i: *Journal for the Study of the New Testament* 25, ss. 371-391
- Theissen, Gerd, 2004: *De første kristnes religion. En teori om urkristendommen*, Syddansk Universitetsforlag
- Thiselton, Anthony C., 2000: *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.
- Wingren, Gustaf, 1995: *Credo*, Artos bokförlag, Skellefteå
- Witherington, Ben, 1995: *Conflict and Community in Corinth, A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan
- www.bibelen.no