

Kroppens politik

En exegetisk och komparativ analys mellan antik kroppspolitik
och Paulus kroppsteologi i Första Korinthierbrevet

Kandidatuppsats i Nya Testamentets
exegetik, 15hp
Cristofer Remar

Examinator: Tommy Wasserman
Handledare: Mikael Tellbe
Examinationsdatum: 2015-05-20

Abstract

The purpose of this thesis is to examine the connection between Paul's characteristic use of the "Body of Christ"-motif in 1 Cor 12, and the common use of the body-motif in antiquity. In the Greco-Roman world, the body-motif was frequently employed as an analogy or metaphor for human relationships, from the universal down to the local. Frequently, it comes close to being a matter of ontology; that the cosmos and all that it contains *is* a body in every sense of the term. Therefore, in regards to the "Body of Christ"-motif, it is my ambition both to demonstrate how it corresponds to the common use, and to identify the ways in which it differs. The second part is elaborated partly through an examination of the literary context of 1 Cor 12, from the opening call to unity in 1:10 to some additional observations, that aim to show how God, Christ and the Spirit function as the unifying agents that bring about a new reality: the Body of Christ.

Keywords: *Body politic, Body of Christ, Diversity, Unity*

Förkortningar

B2000	Bibel 2000
LEB	Lexham English Bible
NASB	New American Standard Bible
<i>NIDNTTE</i>	<i>New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis</i>
NIV	New International Version
NKJV	New King James Version
NRSV	New Revised Standard Version
SFB	Svenska Folkbibeln
<i>TDNT</i>	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i>

Innehåll

Kapitel 1: Inledning	1
1.1 Bakgrund.....	1
1.2 Syfte och frågeställning	1
1.3 Metod, material och avgränsningar	2
1.4 Disposition	3
Kapitel 2: Forskningsöversikt.....	4
2.1 Inledning	4
2.2 Kristi kropp	4
2.3 Antik politisk och filosofisk teori	5
2.3.1 Deliberativ retorik.....	6
2.3.2 Den antika kroppen.....	7
Kroppens uppbyggnad.....	7
Den hegemoniska kroppen.....	7
2.4 Sammanfattning	8
Kapitel 3: Den antika kroppen.....	10
3.1 Kroppens uppbyggnad.....	10
3.2 Den sociala kroppen	15
3.2.1 <i>Homonoia</i>	15
3.2.2 <i>To Sympheron</i>	17
3.2.3 En själ och många kroppar	20
3.2.4 Oroligheter i kroppen.....	21
3.3 Sammanfattning	23
Kapitel 4: Kristi kropp	25
4.1 Inledning	25
4.2 <i>Parakalo</i> : 1 Kor 1:10.....	26
4.2.1 Textutläggning.....	26
4.2.2 Sammanfattning.....	32
4.3 <i>Soma Christou</i> : 1 Kor 12	33
4.3.1 Närliggande kontext, 11:2-14:40.....	33
4.3.2 Andliga gåvor för det gemensamt goda, 12:1-11	34
4.3.3 En kropp med många lemmar, 12:12-14	36
4.3.4 Alla kroppsdelar är nödvändiga, 12:15-20, 29-30.....	38
4.3.5 Ömsesidigt beroende och omsorg, 12:21-26.....	39
4.3.6 Kroppen, de andliga tjänsterna och gåvorna, 12:27-28	42
Kapitel 5: Sammanfattning och slutsatser	45
5.1 Sammanfattning	45
5.2 Slutsatser.....	46
Litteraturförteckning	48
Antika primärkällor	48
Tryckta källor.....	50

Kapitel 1: Inledning

1.1 Bakgrund

Ni utgör Kristi kropp och är var för sig delar av den. (1 Kor 12:27)

Paulus beskriver församlingen i Korinth som en kropp, Kristi kropp, av vilken de var för sig är del. Direkt framträder en problematik som ofta blir föremål för diskussion när begreppet ”Kristi kropp” ska tolkas: förhållandet mellan den kollektiva identiteten – ”Ni utgör Kristi kropp” – och den individuella identiteten – de utgör ”var för sig delar av den”. I en eftermodern, mångkulturell och kosmopolitisk tid talar vi om att skapa enhet i mångfalden, en vision som för många tycks svår att införliva inom ramen för den rådande samhällsordningen. Paulus brev till Korinth vittnar på ett liknande sätt om att det förekom inre spänningar i församlingen som äventyrade deras enhet. Redan i inledningskapitlet adresserar Paulus uppgifter om påstådd fraktionism (1:10-13), och längre fram skriver han om interna rättstvister (6:1-8), motsättningar mellan de som har och de som inte har ”kunskap” (8:1-13), samt om gruppbildningar vid Herrens måltid (11:17-34). Paulus uppmaning är tydlig redan inledningsvis: ”Men i vår herre Jesu Kristi namn uppmanar jag er, bröder, att vara överens och inte dela upp er i olika läger, utan återigen stå eniga i tankar och åsikter” (1:10).

Paulus var emellertid inte ensam i antiken om att bruka kroppsmotivet för att mana till enhet. För antika filosofer och politiska författare var kroppen ett vanligt förekommande motiv, som ofta figurerade i tal vars huvudsyfte var att upprätthålla eller återställa ordning i sociala relationer och säkerställa att den hierarkiska samhällsordningen bevarades intakt.¹ Parallellerna är ofta slående, med avseende på argumentation och språkbruk, vilket föranleder denna undersöknings huvudsyfte.

1.2 Syfte och frågeställning

Syftet med denna uppsats är att undersöka om det råder ett samband mellan Paulus användning av kroppen som ett motiv för samvaron i Kristi kropp, och antika framställningar av kroppen i filosofiska och politiska skrifter. Utifrån detta syfte ämnar jag besvara följande fråga: *Vad är förhållandet mellan Paulus användning av kroppen i 1 Kor 12 och antika framställningar av kroppen som ett socialt och politiskt motiv?*² Min frågeställning rymmer följaktligen tre (a–c) delfrågor som behandlar förhållandet mellan Paulus och de antika författarna: Vilken (a) kontinuitet och (b) diskontinuitet

¹ Se Martin 1995, 92; Lee 2006, 29–45; Kim 2008, 39–49.

² Jag tvekar över att använda begreppet ”metafor” här eftersom det är osäkert om den antika uppfattningen om kosmos, samhället (osv.) som en kropp verkligen kan kläs i den termen. Vissa författare, vilka jag återkommer till, verkar tolka olika utsagor mer som en fråga om ontologi; att Kosmos *är* en kropp i den antika föreställningsvärlden. Begreppet ”analogi” förekommer också regelbundet i sekundärlitteraturen.

framträder i de motiv som används för att beskriva den sociala gemenskapen som en kropp? Vidare, vilka motiv finner vi i (c) Första Korinthierbrevet som helhet som ger information om Paulus föreställning om den sociala kroppen, specifikt i *Kristus*?

1.3 Metod, material och avgränsningar

Jag kommer att använda mig av en historisk-kritisk metod som är tydligt inriktad mot ett religionshistoriskt komparativt studium av motiv i 1 Kor 1:10; 12:1-31 och andra antika texter. Även om denna metod inte förutsätter en intertextuell relation mellan Paulus och andra antika författare, måste jag här ändå uppmärksamma ett antal metodologiska problem, då det i linje med mina delfrågor finns en förväntan om att finna en inbördes relation mellan de olika författarna. Att de antika källorna utgör en allmän bakgrund är en sak, men det är en helt annan sak att därmed hävda att Paulus *av nödvändighet* citerar eller alluderar till dessa källor. Denna problematik har särskilt uppmärksammats av Samuel Sandmel, som benämner det ”parallelomania”:

We might for our purposes define parallelomania as that extravagance among scholars which first overdoes the supposed similarity in passages and then proceeds to describe source and derivation as if implying literary connection flowing in an inevitable or predetermined direction.³

Sandmel förnekar inte att vissa paralleller är möjliga eller till och med troliga, men han förespråkar en viss försiktighet. Exempelvis kan två texter i isolation framstå som lika, men när deras respektive kontext beaktas framkommer avgörande skillnader.⁴ Anders Gerdmar och Kari Syreeni fångar upp problematiken i *Vägar till Nya Testamentet*, och föreslår ett antal grundläggande frågor som bör ställas till texterna:⁵

- 1) Kan man textuellt knyta samman texterna?
- 2) Är det historiskt (kronologiskt och geografiskt) möjligt eller troligt att det råder ett intertextuellt beroende?
- 3) Är det teologiskt-ideologiskt troligt att den ena texten skulle vara beroende av den andra?

För att uppnå mitt syfte och besvara min fråga (samt delfrågor) med angiven metod, kommer jag att använda mig av primärkällor i form av (a) relevanta antika texter, med kriteriet att de brukar begreppet $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ i en social och/eller politisk kontext. Även andra texter kommer att framhållas som inte på något direkt sätt gör denna koppling, men som kommer att tjäna till att skapa en fond mot vilken de övriga texterna görs begripliga. Min andra primärkälla är (b) bibeltexten från Första Korinthierbrevet

³ Sandmel 1962, 1.

⁴ Sandmel 1962, 2: 7.

⁵ Gerdmar och Syreeni 2006, 44-45.

(särskilt 1:10; 12:1-31). De antika texter som är skrivna på grekiska kommer att läsas och bearbetas på originalspråket, tillsammans med motsvarande, erkända översättningar. Den grekiska texten till NT hämtas ur Nestle Aland *Novum Testamentum Graece* 28 och om inget annat anges använder jag Bibel 2000 som svensk bibelöversättning.

Utöver primärkällorna kommer jag att ta hjälp av sekundärkällor som både behandlar den antika litteraturen och som hjälper mig i den exegetiska utläggningen av bibeltexten. I litteraturvalet kommer jag att beakta olika ingångsperspektiv, betoningar samt författarnas skilda slutsatser angående det gemensamma källmaterial de studerat. Utöver ämnesspecifika verk tillkommer ett antal artiklar från uppslagsverk och andra verk om begreppet $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ (kropp) och relaterade begrepp som dyker upp i begreppsanalyser. I den exegetiska utläggningen av Första Korinthierbrevet kommer även ett antal bibelkommentarer att konsulteras.

Detta arbetes avgränsningar kommer främst att handla om valet av primärkällsmaterial. Uppgiften är att fastställa det inbördes förhållandet mellan Paulus och ett antal filosofiska och politiska författare i antiken med avseende på begreppet $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$, och därför kommer jag inte att behandla andra eventuella källor till Paulus användning av begreppet i Första Korinthierbrevet. Detta tillvägagångssätt utesluter på intet sätt möjligheten att Paulus kan ha influerats av en mängd olika idétraditioner i sin samtid (det är snarare troligt att det förhöll sig så). Andra nytestamentliga texter på temat ”Kristi kropp” (t.ex. Rom 12:3-8; Ef 5:23; Kol 2:19) kommer inte att behandlas.

1.4 Disposition

I mitt arbetes första del kommer jag att teckna en bild av den grekisk-romerska värld som omgav församlingen i Korinth, med särskilt fokus på mitt syfte och min frågeställning. Jag kommer i huvudsak att redogöra för två saker: (1) Den antika förståelsen av kroppen, samt (2) hur kroppen användes i antika politiska och filosofiska skrifter för att beskriva olika sociala sammanslutningar. Därefter kommer jag att påbörja det exegetiska studiet av Första Korinthierbrevet, vilket sker komparativt vis-á-vis de slutsatser som dragits i det föregående kapitlet. Jag kommer att ta min utgångspunkt i 1 Kor 1:10, som jag hävdar är en avgörande vers för att förstå brevets fortsatta argumentation. Därefter övergår jag till att utlägga 1 Kor 12 i sin litterära kontext. I min avslutande del sammanfattar jag mina observationer och preciserar de slutsatser jag dragit utifrån min huvudfrågeställning och mina delfrågor.

Kapitel 2: Forskningsöversikt

2.1 Inledning

Två viktiga frågor som behandlats i forskningen om *σῶμα Χριστοῦ*, ”Kristi kropp”, är frågan om (1) vilken slags kropp det är som avses, och (2) vilken den troliga källan, eller källorna, till uttrycket är. Denna forskningsöversikt kommer tjäna till att belysa dessa två forskningsområden. På delfråga (2) kommer jag dock att begränsa mig till att enbart beskriva den forskning som bedrivits med syfte att undersöka den antika filosofiska, politiska och retoriska bakgrunden till *σῶμα* som ett socialt fenomen, vilket sedan sätts i kontext av församlingen i Korinth som *σῶμα Χριστοῦ*.

2.2 Kristi kropp

Den kanske mest omstridda frågan i paulusforskningen när det gäller begreppet *σῶμα Χριστοῦ* har varit huruvida Paulus föreställer sig en faktisk eller en figurativ kropp.⁶ Med andra ord, *är församlingen bokstavligen en förlängning av Kristi fysiska kropp, eller är det enbart en metafor?* Två tydliga representanter för de olika perspektiven är John A. T. Robinson och Robert H. Gundry.

Robinson (1966) hävdar att begreppet *σῶμα* utgör hörnstenen i Paulus teologi, vilken i stort utgörs av hans kristologi. Begreppet löper som en röd tråd i Paulus tänkande och skapar en sammanvävd enhet.⁷ Av det resonemanget följer att Robinson betonar vikten av att tolka begreppet *σῶμα Χριστοῦ* just i ljuset av Paulus kristologi.⁸ Följaktligen, när Paulus talar om församlingsmedlemmarna i Korinth som lemmar i Kristi kropp (1 Kor 6:15), är det ett radikalt påstående; de är lemmar i personen Kristus, en förlängning av hans person och liv: ”they are in literal fact the risen organism of Christ’s person in all its concrete reality.”⁹

Gundry (1976), i sin tur, framhåller att vi måste skilja på talet om Kristi fysiska och ecklesiastiska kropp i Paulus skrifter, då han å ena sidan kan beskriva Kristi kropp ”i sin härlighet” (Fil 3:21), och å andra sidan måla upp bilden av en kropp bestående av lemmar – ögon, öron, händer och fötter - vilka identifieras som de troende (1 Kor 12). Gundry är alltså motvillig till att sätta likhetstecken mellan de troende och Kristi fysiska kropp, samtidigt som han vill ta Paulus utlåtande om att de kristna ”utgör Kristi kropp” (1 Kor 12:27) på allvar. De är Kristi, i alla avseenden fysiska,

⁶ Se Lee 2006, 1.

⁷ Robinson 1966, 9.

⁸ Robinson 1966, 48.

⁹ Robinson 1966, 51. Se även Albert Schweitzers slutsats: ”All attempts to distinguish in the relevant passages between the personal (historical) and mystical body of Christ are initially doomed to failure. The obscurity was intended by Paul” (Schweitzer 1931, 118).

ecklesiastiska kropp, och bilden av kroppen med många lemmar är en metafor som både upprätthåller distinktionen mellan individerna, samtidigt som den betonar deras kollektiva tillhörighet till Kristus.¹⁰

Flera teologer, bland dem den katolske teologen L. Cerfaux (1959), har strävat efter att gå bortom kategorier av fysiskt och figurativt i relation till Kristus och kyrkan (kroppen), för att istället tala om enheten som varande övernaturlig eller mystisk. I likhet med Robinson betonar Cerfaux Kristi kropps kroppslighet, men lägger större betoning på dess individualitet. Kristi kropp är enligt honom ingen kollektiv, social kropp, utan Kristi fysiska uppståndelsekropp som den troende förenas med genom en mystisk identifikation i dop och eukaristi.¹¹

Denna korta översikt illustrerar en pluralitet som, åtminstone delvis, kan förklaras utifrån de olika uttolkarnas bakgrund i olika traditioner, liksom deras förankring i en modern och eftermodern kontext som oundvikligen formar deras begreppsdefinitioner. Michelle V. Lee preciserar var problematiken ligger: ”Indeed, part of the problem may lie in the limitations of contemporary definitions of what it means to be a body.”¹² Eftersom Lee, och flera andra forskare, ser det som ett hinder att utifrån moderna definitioner av verkligheten dra välpreciserade slutsatser om bibelmaterialet, har de valt att fördjupa sig i den antika värld som föregick och var samtida med Paulus.

2.3 Antik politisk och filosofisk teori

Liksom Robinson framhållit Paulus kristologi som den avgörande bakgrunden till uttrycket $\sigma\omega\mu\alpha$ Χριστοῦ , har andra forskare på liknande sätt försökt finna ”källan” till begreppet, i både inom- och utombibliska källor. Lees avgränsning illustrerar detta, med fokus på stoisk filosofi som en möjlig bakgrund till Paulus, samtidigt som hon är medveten om de alternativa förslag som lagts fram av olika forskare:

[T]he Jewish concept of corporate personality, the gnostic Redeemer myth, the body of Adam from rabbinic Judaism, and the temple of Asclepius in Corinth. Some scholars have looked to Paul’s own experience to provide the explanation. The Damascus Road theory and the Eucharist have been proposed as ideas for the bodily unity between Christ and his church.¹³

Lee hävdar vidare att ingen av dessa förklaringar nått konsensus bland forskarna, men identifierar den antika politisk-filosofiska bilden av kosmos och staten som en kropp som särskilt varaktig. I det

¹⁰ Gundry 1976, 228.

¹¹ Gundry 1976, 226-227. Hänvisning till Cerfaux, L. 1959. *The Church in the Theology of St Paul*. New York: Herder & Herder.

¹² Lee 2006, 4.

¹³ Lee 2006, 8-9. Se även Dunn, James D. G. 1998. *The Theology of Paul the Apostle*. Edinburgh: T&T Clark, 548-550, för en hjälpsam diskussion om de olika tolkningsförslagen.

följande ges en översikt av några viktiga bidrag i den akademiska diskussionen kring den antika bakgrunden av begreppet $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$, med fokus på de forskare som gjort en specifik koppling till Paulus bruk av $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ Χριστοῦ i Första Korinthierbrevet.

2.3.1 Deliberativ retorik

I sin omarbetade doktorsavhandling *Paul and the Rhetoric of Reconciliation* (1992) driver Margaret M. Mitchell följande tes: ”that 1 Corinthians is a single letter of unitary composition which contains a deliberative argument persuading the Christian community at Corinth to become reunified”.¹⁴ Med utgångspunkt i 1 Kor 1:10, ”Men i vår herre Jesu Kristi namn uppmanar jag er, bröder, att vara överens och inte dela upp er i olika läger, utan återigen stå eniga i tankar och åsikter”, argumenterar Mitchell för att Paulus, genom bruket av politiska termer och *topos* samt deliberativ retorik, vädjar till församlingen att stå eniga ”i tankar och åsikter” (inte i största allmänhet, utan i ljuset av att de utgör Kristi kropp).

Det är särskilt tre aspekter i Mitchells undersökning av Första Korinthierbrevets bakgrund i antik, deliberativ retorik som är viktiga för detta arbete. För det första lade de antika retoriska handböckerna stor vikt vid att en retorisk framställning, med syfte att förändra åhörarnas beteende i framtiden, måste vädja till åhörarnas fördel ($\tau\tilde{o}$ συμφέρον) med en sådan omställning.¹⁵ Här gör hon en specifik koppling till 1 Kor 12:7: ”Hos var och en framträder Anden så att den blir till nytta ($\tau\tilde{o}$ συμφέρον)”.¹⁶ För det andra framhåller Mitchell bruket av exempel (*παραδείγματα*) i den deliberativa argumentationen,¹⁷ och hävdar att Paulus i linje med denna instruktion använder kroppsexemplet som en central del i sin argumentation:

Paul makes use of the body of Christ imagery for the church community, which is a clear modification and employment of one of the most common *παραδείγματα* for concord and cessation of factionalism in Greek political thought and rhetoric – the body.¹⁸

Här utkristalliserar sig, för det tredje, ett vanligt förekommande ämne i antika politiska diskurser, nämligen frågan om $\acute{o}\mu\acute{o}\nu\omicron\upsilon\alpha$, ”enhet”, inom den politiska kroppen. Enhetsidealet applicerades inte enbart på stadsstater, utan även på andra mindre formella sociala grupper, vilket församlingen ($\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$) i Korinth kan utgöra ett exempel på.¹⁹

¹⁴ Mitchell 1992, 1; jfr. 19.

¹⁵ Mitchell 1992, 25.

¹⁶ Mitchell 1992, 38.

¹⁷ Mitchell 1992, 39-46.

¹⁸ Mitchell 1992, 48-49.

¹⁹ Mitchell 1992, 60-64.

2.3.2 Den antika kroppen

Kroppens uppbyggnad

I sin monografi *The Corinthian Body* (1995) bekräftar Dale B. Martin de slutsatser Mitchell dragit, men gör även en mer omfattande genomgång av den antika förståelsen av σῶμα.²⁰ Martin betonar återkommande vikten av att sätta sig in i den antika föreställningsvärlden, och förståelsen av kroppen utgör inget undantag. Han hävdar t.ex. att kartesianskt präglade motsättningar – materia/icke-materia, fysiskt/andligt, fysiskt/psykiskt, naturligt/övernaturligt – blir missvisande då vi projicerar dem på det antika källmaterialet. Istället för en modern föreställning om ontologisk dualism mellan ande (πνεῦμα) och materia (ὕλη), bör vi istället föreställa oss en essentiell hierarki ("hierarchy of essence") där anden gav liv och funktion åt kroppens olika delar.²¹ Martin beskriver vidare hur man i antiken talade om kosmos som en kropp, där den individuella kroppen utgjorde ett mikrokosmos. Det var inte en metafor utan en verklighet.²²

I *Paul, the Stoics, and the Body of Christ* (2006) har Michelle V. Lee uppmärksammat att stoikerna skilde mellan tre olika sorters kroppar, varav en kategori utgjordes av "enhetliga kroppar", exempelvis människor. Det signifikanta för dessa kroppar var att de hölls samman av en genomträngande ande (πνεῦμα) som höll alla delarna samman.²³ Lee finner även en parallell i stoisk kosmologi.²⁴ Den enhetliga kroppen karaktäriserades av "sympati" mellan kroppens olika delar, och en form av sammanblandning ("blending"), utförd av πνεῦμα, som möjliggjorde sammanhållning utan att de individuella beståndsdelarna behövde offras. I själva verket säkerställde anden differentieringen av delarna samtidigt som den höll dem samman.²⁵ Denna starka betoning på den inbördes sympatiska relationen mellan kroppens olika delar fick, föga förvånande, konsekvenser för den stoiska etiken.²⁶

Den hegemoniska kroppen

Yung Suk Kim redovisar i sitt verk *Christ's Body in Corinth* från 2008 ytterligare några centrala aspekter av den stoiska kroppspolitik, med rötter hos Platon och Aristoteles.²⁷ Kim argumenterar för att det växte fram en filosofi i den grekisk-romerska världen, som primärt såg till den härskande eliten och deras intressen och som bidrog till ett cementerat, hierarkiskt *status quo*. Med syfte att

²⁰ Martin 1995, 3-37.

²¹ Se Martin 1995, 6-15 för en hjälpsam diskussion.

²² Martin 1995, 16.

²³ Lee 2006, 49-50.

²⁴ Lee 2006, 51.

²⁵ Lee 2006, 54.

²⁶ Lee 2006, 59-102.

²⁷ Kim 2008, 40-49.

säkerställa att ordningen behölls intakt användes kroppen som en metafor. Kims uttryckliga syfte med sitt arbete är att ställa frågan i vilken grad denna föreställning om hierarkisk enhet, med tanke på dess förankring i de övre samhällsklasserna, beaktade de marginaliserades och utsattas situation.²⁸ Han går därför vidare med att kontrastera den hegemoniska samhällsideologin med ”the body politic of the democratic-inclusive body”.²⁹ Här gavs de marginaliserade en indirekt röst genom kynikerna, som Kim menar förespråkade en gemenskap av icke-diskriminerande omsorg om alla, inklusive slavar.

Kim följer upp detta resonemang med att erbjuda en läsning av Paulus undervisning om Kristi kropp i Första Korinthierbrevet utifrån en radikal korsteologi. Genom en sådan läsning ser Kim paralleller mellan Paulus identifikation med den korsfäste Kristus och kynikernas identifikation med de marginaliserade i samhället.

2.4 Sammanfattning

Flera forskare har ägnat stort utrymme åt att försöka fastställa vad Paulus menar när han säger att de troende utgör Kristi kropp, genom att enbart eller mestadels beakta det inombibliska källmaterialet. Det blir då en teologisk angelägenhet som lägger stor vikt vid uttryckets särart; Kristi kropp är något alldeles unikt.

Andra forskare har försökt positionera Paulus i relation till de retoriska, politiska och filosofiska traditioner som både föregick och var samtida med honom. Mitchells tes om Paulus som antik retoriker är värdefull så långt att hon identifierar ett antal korresponderande drag hos den deliberativa retorikens utformning och Paulus argumentation i 1 Kor 12. Vidare bidrar Martin, Lee och Kim med en god översikt av den antika föreställningen om kroppen, från kosmos till samhälls- och individnivå. Särskilt Kims bidrag ställer saken på sin spets, huruvida Paulus bekräftar och rentav anammar den stoiska kroppspolitik, eller om han har en annan, mer egalitär kroppsgemenskap för ögonen när han identifierar församlingen i Korinth som *Kristi* kropp.

Forskaren Runar M. Thorsteinsson riktar kritik mot dem som allt för starkt vill betona kristendomens ”särart” i relation till andra antika tänkare (mer specifikt stoiker).³⁰ Eftersom forskningsöversikten visat att forskarna identifierat flera möjliga ”källor” till Paulus användning av $\sigma\omega\mu\alpha \text{ Χριστοῦ}$, finns det anledning att vara varsam. Lees förslag är att vi talar om ”bakgrund” och ”kontext” snarare än ”källa”, när vi jämför Paulus och de antika källorna. Vidare hävdar hon att det

²⁸ Kim 2008, 44.

²⁹ Kim 2008, 49-54.

³⁰ Thorsteinsson 2010, 3-4.

är ett rimligt antagande att Paulus användning av kroppsmetaforen i 1 Kor 12, bortsett från eventuella paralleller, har anpassats för att tjäna ett specifikt syfte, som är knutet till brevets kontext och Paulus övergripande argumentation för att vinna gehör hos församlingen i Korinth.³¹ Innan det blir möjligt att dra några preciserade slutsatser om Paulus syfte med att använda kroppsmetaforen, måste det antika bakgrundsmaterial som tidigare forskare studerat, återigen föras fram för granskning.

³¹ Lee 2006, 23. Se även Margaret M. Mitchells slutsats: ”We may thus conclude that in 1 Cor 12 Paul is extending a common political metaphor to the Corinthian situation, Christianizing it by transference to ‘the body of Christ’ and the same spirit [πνεῦμα]” (Mitchell 1992, 160).

Kapitel 3: Den antika kroppen

3.1 Kroppens uppbyggnad

Det finns anledning att inledningsvis avvisa tanken om att det fanns en enhetlig, homogen uppfattning om kroppens konstitution i den grekisk-romerska världen. I detta arbete finns det dock inte utrymme att undersöka mer folkliga uppfattningar om kroppen, utan jag kommer att begränsa mig till filosofiskt och retoriskt skolade författare. Det går emellertid inte helt att utesluta att deras föreställningar också fick förankring i lägre samhällsklasser.

3.1.1 Hierarkisk dualism

Dale B. Martin anmärker att det i biblisk forskning allt för ofta framhålls att en viss sorts platonism, med en radikal uppdelning mellan ande och kropp (som liknar den kartesianska), utgjorde den enda eller dominerande uppfattningen i antiken.³² Det är en grov förenkling, menar Martin, som inte håller för en noggrann granskning av det antika materialet som uppvisar en mångfald, även om vissa genomgående drag går att skönja.

I Platons *Phaedo* beskrivs kropp och själ som två ontologiskt skilda entiteter. Kroppen (σῶμα) hör till det synliga, det som kan uppfattas av sinnen, och det som är förgängligt, medan själen (ψυχή) är del av det rena, eviga, odödliga och oföränderliga (Platon, *Phd.* 79c-d; jfr. 80b). Själens likhet med det gudomliga, och kroppen likhet med det dödliga, vilket skapar en inbördes relation där den förstnämnda är satt att regera och den sistnämnda att tjäna, i enlighet med "Naturen" (φύσις³³) (80a). I Platons *Timaeus* kan vi emellertid skönja en utveckling i läran, där själen beskrivs som en sammanblandning av det å ena sidan odelbara och eviga, och det å andra sidan förgängliga (34c-35a). I *Staten* delar Platon upp själen i tre delar – det förnuftiga (λογιστικόν), det appetitiva (ἐπιθυμητικόν) och det modiga (θυμοειδές, *Resp.* 439c-441a) – där det förnuftiga tillhör det eviga och odödliga och de andra två delarna är mer eller mindre sammanblandade med det kroppsliga. De utgör själens lägre delar, som hindrar själen från att helt frigöra sig från den fysiska kroppen, vilket orsakar mycket lidande och sjukdom (Platon, *Tim.* 86b-d).

³² Martin 1995, 7.

³³ Φύσις spelade en framträdande roll i grekisk filosofi, och rymmer flera olika betydelser. För våra ändamål är det lämpligt att framhålla följande aspekter av begreppets innebörd: (1) Det kan referera både till människans förgängliga och det gudomligas oförgängliga natur. (2) Det kan vidare beteckna skapelsen, naturvärlden, och den kraft som får saker att växa. (3) Naturen är berikad med förnuft och gör ingenting utan avsikt eller förgäves. I detta avseende antar Naturen personliga egenskaper vilket gör att jag i fortsättningen kommer att skriva ut begreppet med versal begynnelsebokstav. I stoicismen kom φύσις att bli synonymt med en gud i universum (Silva (red), NIDNTTE, s.v. φύσις).

Platons hierarkiska dualism finner vidare en motsvarighet i den klassiska stoicismens två principer om universum, enligt Diogenes Laertios beskrivning:

They hold that there are two principles in the universe, the active principle and the passive. The passive principle, then, is a substance without quality, i.e. matter, whereas the active is the reason inherent in this substance, that is God. (*Vit. phil.* 7.134)

I universum existerar alltså en passiv (ὑλη) och en aktiv (λόγος) princip, vilket är en parallell till Platons dualistiska förhållande mellan kropp och själ. Plutarchos beskriver den stoiska läran på ett liknande sätt, då han hävdar att de uppfattade ὑλη som något inert och orörligt som gavs karaktär och form av ande och eteriska spänningar (πνεύματα καὶ τόνους ἀερώδεις) (*Mor.* 1054a-b).

Här framträder ett gemensamt drag där ψυχή/λόγος/πνεῦμα identifieras som den styrande delen, och σῶμα/ὑλη som den mottagande, passiva delen i den (åtminstone filosofiska) antika kroppsföreställningen. Plutarchos, i samstämmighet med Platon, betonar dock vikten av att låta kroppens (σῶμα) och sinnets (ψυχή) samspel präglas av balans. Ibland är det brukligt för sinnet, som dagligen förkovrar sig i böcker, diskussioner och studier, att ge efter för kroppens behov, för att inte riskera att själv bli besmittad av dess sjukdom och trötthet (Plutarchos, *Mor.* 137e; jfr. Platon, *Tim.* 88b-d). Martin uppfattar denna beskrivning som en analogi för interpersonella relationer: ”Plutarch speaks of the mind as if it were a superior, but benevolent, intellectual who must at times give in to the needs of the weaker body, characterized as a lower-class manual laborer”.³⁴ Givet enbart denna text, är det en aning långsökt tolkning, men andra texter kan ytterligare belysa huruvida det råder ett samband.

3.1.2 Kroppens hierarki

Föreställningen om kroppshierarki framträder i mer detalj när Platon beskriver relationen mellan kroppens olika delar. Huvudet (κεφαλή) har formen av en sfärisk kropp (σφαιροειδὲς σῶμα), vilket är en avbild av ”Alltet” (dvs. gud/gudarna). Huvudet utgör alltså den mest gudomliga delen av kroppen, satt att regera över resten (*Tim.* 44d-e), och visar på människans gudomliga ursprung (90a-b). Vidare beskrivs hur själens tre delar är hierarkiskt placerade i kroppen i en befälskedja (”chain of command”):

That part of the soul, then, which partakes of courage and spirit, since it is a lover of victory, they planted more near to the head, between the midriff and the neck, in order that it might hearken to the reason, and, in conjunction therewith, might forcibly subdue the tribe of the desires whensoever they should utterly refuse to yield willing obedience to the word of command from the citadel of reason. (Platon, *Tim.* 70a)

³⁴ Martin 1995, 30.

Den modiga själen (ἀνδρείας καὶ θυμοῦ) lyssnar till förnuftets (λόγου) akropolis i huvudet (τῆς κεφαλῆς), och tillsammans kuvar de begärets stammar (γένος τῶν ἐπιθυμιῶν). Den hierarkiska ordningen ser till att den appetitiva, begärande delen av själen hålls under uppsikt och på behörigt avstånd från förnuftssjälen. Platon beskriver den begärande själen som ett odjur som måste hållas bunden så att den ”högsta delen” (förnuftet) kan hålla rådslag i fred (Platon, *Tim.* 70d-71a). Kroppsligt och själsligt utgör en sammanvävd enhet i den antika antropologin, som ständigt utövar påverkan på varandra, och Platon hävdar att den hierarkiska uppbyggnaden är till gagn (συμφέροντος) för alla, både för helheten och de individuella delarna (κοινῇ καὶ ἰδίᾳ).

Detta tänkande begränsades inte till den individella kroppen, utan kom att appliceras på den sociala ordning i den grekisk-romerska världen. Filon kunde tala om den dygdiga människan som mänsklighetens ”huvud” (*Praem.* 125), och på ett annat ställe i anknytning till staden och nationen:

So then one such man in a city, if such be found, will be superior to the city, one such city to the country around, one such nation will stand above other nations, as the head above the body (ὡσπερ κεφαλὴ σώματι). (Filon, *Praem.* 114)

Och Seneca kunde under det första århundradet beskriva Rom som Neros kropp, och Nero som kroppens huvud och själ med ansvar att leda och beskydda (Seneca, *Clem.* 1.3.5; 1.4.1-3; 1.5.1-3).³⁵

Den fortsatta analysen kommer ytterligare att synliggöra hur de antika författarna med förvånansvärd lätthet kunde implementera detta kroppsliga tänkande i relation till såväl kosmos, som mänskligheten, nationen, staten och mindre sociala sammanslutningar, till den grad att kroppslighet eller delaktighet i en social kropp blev avgörande för tingens och människornas existens.

3.1.3 Ett kosmos av enhetliga kroppar

I den antika världen fanns det en fundamental övertygelse om att hela kosmos utgjorde, eller besatt, en kropp. Detta visar sig exempelvis i Platons *Timaeus* där hela himlen, eller kosmos (ὁ πᾶς οὐρανὸς ἢ κόσμος) är synlig, påtaglig och besatt av en kropp ([...] σῶμα ἔχων) (28b). Även stoikernas användning av kroppsanalogin utgick från en förståelse av universum som en sammanhållen, kroppslig organism. Den stoiske poeten Manilius, som levde under det första århundradet e. Kr., har beskrivit universum som en kropp (*corpore*) med många lemmar (*membraque*), som penetreras av en gudomlig ande (*animae divinae*) vilken skapar harmoni och möjliggör ett samspel av ömsesidigt beroende mellan de olika delarna (*partes*) (*Astron.* 1.247-54; jfr. 2.63-68). Vidare skriver Manilius: ”This God and all-controlling reason (*deus et ratio*), then derives earthly beings from the signs of heaven” (2.83). Detta påstående indikerar att Manilius föreställde sig att allting som existerar och

³⁵ Se Lee (2006, 35-37) för en redogörelse av de aktuella källorna.

som kan observeras i det jordiska, har sitt ursprung i det himmelska, vilket visar sig då stoikerna ska beskriva den individuella kroppen. Den, liksom kosmos, tillhör en kategori av kroppar som kallas ”enhetliga kroppar” (ἡνωμένα) (Plutarchos, *Mor.* 142f), vilka hålls samman genom närvaron av πνεύμα (lat. *Spiritus*). Genom sin förenande aktivitet åstadkommer anden συμπάθεια (”sympati”) mellan kroppens delar, en organisk sammankoppling som gör att aktivitet i en del av kroppen får återverkningar hos helheten.³⁶ Sextus Empiricus, en grekisk filosof på 200-talet e. Kr. exemplifierar detta då han skriver: ”In the case of unified bodies there exists a certain ’sympathy’ (συμπάθεια), since when the finger is cut, the whole body shares in its condition” (*Math.* 9.79). Denna organiska enhet är enligt stoikerna en verklighet för såväl den individuella kroppen – vars lemmar hålls samman av πνεύμα – som för kosmos som hålls samman av *animae divinae*.

Termen συμπάθεια kompletteras i det stoiska tänkandet med ett annat centralt koncept, κρᾶσις, som innebär att en kropp kan bibehållas i sin helhet, utan att det sker på bekostnad av dess konstituerande delar.³⁷ Alexander från Afrodiasias, en grekisk filosof på 100-talet e.Kr., beskriver κρᾶσις som en innerlig förening mellan två kroppar – en samexistens genom varandra – utan att deras säregna kvalitéer går förlorade. För att illustrera detta använder han en analogi om vin som sprider sig genom vatten, som visar på hur de olika ”kropparna” – vin och vatten – hjälper varandra att uppnå ett tillstånd av total sammanblandning (*Mixt.* 217.26-32).³⁸ Detta tänkande appliceras också i relationen kropp-själ/ande, då själen/anden genomtränger hela kroppen samtidigt som den bevarar sin egen substans (*Mixt.* 217.33-218.1). Michelle V. Lee anmärker: ”Not only was the individuality of the elements retained, but the πνεῦμα itself also served as a differentiating force.”³⁹ Alexanders återgivning av den stoiska läran kan spåras till Krysippos, en stoisk filosof på 300-talet f.Kr., och beskrivningen tycks överensstämma med den som tillhandahålls av Diogenes av Laertius (*Vit. phil.* 7.151). Följaktligen, trots att Alexander generellt förhöll sig polemiskt till stoicismen (vilket Robert B. Todd noterat⁴⁰) utgör han ändå en värdefull källa in i deras tankevärld, som dessutom finner stöd hos andra filosofer.

Plutarchos framställer vidare giftermålet mellan en man och kvinna som ett exempel på en enhetlig kropp (*Mor.* 142e-143a). Först görs ett traditionellt yttrande inom ramen för en traditionell själ-kropp-dualism (man-kvinna). Mannen ska utöva kontroll över kvinnan (κρατεῖν [...] τὸν ἄνδρα της γυναικός), men inte som en egendomsägare över sin egendom, utan likt själen över kroppen (ὡς

³⁶ Se Lee 2006, 52.

³⁷ Se Lee 2006, 52-54.

³⁸ Alexander of Aphrodisias, *Mixt.* Översättning av Robert B. Todd (1976).

³⁹ Lee 2006, 53.

⁴⁰ Todd 1976, 29-49.

ψυχὴν σώματος), i full sympati (συμπαθοῦντα). Relationen bör präglas av att man och kvinna delar allting tillsammans (πάντα κοινά): sina kroppar, egendomar, vänner och relationer. Plutarchos framhåller dels, likt Alexander, att denna intima relation är analog med sammanblandningen av vätskor, dels att den är karaktäristisk för alla levande varelser. Detta är inte nödvändigtvis Plutarchos egen uppfattning, då han inlett sin redogörelse med orden ”Philosophers say of bodies [...]” (*Mor.* 142f), vilket med största sannolikhet syftar till *stoiska* filosofer med tanke på innehållet i den lära han presenterar.

3.1.4 Slutsats

Sammantaget framträder kroppen som en enhetlig organism genomsyrad av πνεύμα, vars lemmar hör samman och förhåller sig till varandra. En hierarkisk ordning tycks alltjämt förutsättas, både i förhållandet ande-kropp och mellan de individuella kroppsdelarna. Och argumentet är att Naturen strukturerat kroppen just så, för att helheten skall bevaras. Det är för det gemensamt goda.

Jag har hittills undvikit, bortsett från några undantag, att lyfta fram texter som tar språnget att på grundval av denna individuella och kosmiska kroppsforeställning, applicera samma tänkesätt på sociala kroppar. Min avsikt har varit att beskriva delar av det grundfundament som genomsyrade det antika tänkandet om kroppen, för att ge en bakgrund till den presentation som nu föreligger.

3.2 Den sociala kroppen

Syftet med detta avsnitt är att, mot bakgrund av den antika kroppsliga förståelse som redogjorts för ovan, demonstrera hur antika författare också kom att använda kroppen för att beteckna sociala grupperingar. Inte sällan användes bilden för att uppmärksamma förhållandet mellan olika samhällsgrupper i staten och för att mana dessa till enighet (ὁμόνοια). I dessa framställningar kan betoningen skifta mellan det partikulära (enskilda lemmar) och det kollektiva (kroppen), beroende på författarens syfte med skrivelsen.

3.2.1 *Homonoia*

Termen ὁμόνοια, som bokstavligen betyder ”enighet i sinnet” (eng. ”sameness of mind”), var den vanligaste tekniska termen för enighet eller politisk överenskommelse i grekisk litteratur under antiken. Begreppet stod generellt för politisk enhet och stabilitet. Enligt Margaret M. Mitchell kontrasterades ofta ὁμόνοια med στάσις (”civil olydnad”)⁴¹, vilket bl.a. uppmärksammas i Platons *Staten* där det åsyftar fiendskap mellan vänner (greker), i motsats till fiendskap vis-à-vis fiender (barbarer): ”Now the term employed for the hostility of the friendly is faction (στάσις), and for that of the alien is war (πόλεμος)” (470b). Ordet kunde även användas för att tala om fraktionism i själen (ἐν τῇ τῆς ψυχῆς στάσει) (440e). Aristoteles behandlar också frågan om στάσις i *Politiken* där det bl.a. sammankopplas med ”revolution” (μεταβολή) (Aristoteles, *Pol.* 1302a).⁴²

För att få en inblick i betydelsen av ὁμόνοια i romarriket, kan vi ta vår utgångspunkt hos författaren, historikern och filosofen Dion Chrysostomos, som under det första århundradet e. Kr. författade ett antal skrifter till olika städer i romarriket där han manade till enhet bland dess invånare. I en av sina diskurser ger Chrysostomos en bild av ὁμόνοια som ett vanligt förekommande tema i grekisk litteratur, vilket tillskrivs stort värde av intellektuella av skilda sorter:

[C]oncord (ὁμόνοια) has been lauded by all men always in both speech and writing. Not only are the works of poets and philosophers alike full of its praises, but also all who have published their histories to provide a pattern for practical application have shown concord to be the greatest of human blessings, and, furthermore, although many of the sophists have in the past ventured to make paradoxical statements, this is the only one it has not occurred to them to publish – that concord is not a fine and salutary thing. (*Or.* 38.10)

Här kan vi notera flera saker. För det första hävdar Chrysostomos att ὁμόνοια är högt prisat av såväl poeter, filosofer och historieskrivare, den ”litterära eliten” i antiken. För det andra, nämns att ὁμόνοια framställts som ett mönster för praktisk tillämpning, som visat sig vara den största av mänskliga välsignelser (ἀγαθῶν)! Ἀγαθός bär betydelsen av ”det goda” (som här förstärks av μέγιστον till ”det

⁴¹ Mitchell 1992, 76.

⁴² Dellings, *TDNT*, s.v. στάσις.

största goda”), och var ett viktigt koncept i grekisk filosofi.⁴³ För Platon var τὸ ἀγαθόν, i motsats till τὸ κακόν, det som bevarar och är till gagn (*Resp.* 608e), och Aristoteles skriver i *Den nikomachiska etiken* att ”[v]arje form av kunnighet och undersökning anses liksom allt handlande och väljande sträva till någonting gott (ἀγαθοῦ τινός)” (*Eth. Nic.* 1.1). För det tredje, beskrivs ὁμόνοια som ”fine” (καλόν) och ”salutary” (σωτήριον). I antiken inbegrep καλὸς flera olika betydelser – fysisk skönhet/attraktion, kvalité, lämplighet och moral – och Platon knöt det till upplevelsen av kärlek (ἔρωτος) (*Symp.* 204c). Det var en dygd som sammanförde den gudomliga och jordiska verkligheten, och sammantaget framställs ὁμόνοια som ett i alla avseenden eftersträvansvärt och gott ideal.

Chrysostomos spårar vidare dess ursprung till de största gudomliga tingen, som innefattar vänskap, försoning och släktskap (*Or.* 38.11; jfr. *Or.* 40.35-36). Vid sidan av fred och hälsa tillhör ὁμόνοια det goda (ἀγαθὰ) (38.14). Det kommer därför inte som en överraskning att Chrysostomos vädjar till sina mottagare – Nicomedia och Nicaea – är att de bör sträva efter ὁμόνοια, eftersom det skulle vara det mest fruktbara för båda parter. För att maximera genomslagskraften i sin uppmaning framhåller Chrysostomos de oerhörda fördelarna med det önskvärda agerandet:

You are proud of your superiority in population; you will be still more populous. You think you have sufficient territory; you will have more than sufficient. In fine, when all resources have been united – crops, money, official dignities for men, and military forces – the resources of both cities are doubled. (*Or.* 38.42)

Genom att slå sig samman kan deras respektive befolkning, territorium och resurser fördubblas! Logiken kan tyckas haltande, men yttrandet tros ändå tjäna det primära syftet att framhålla ὁμόνοια som den enda förnuftiga vägen framåt för de båda städerna. Sist i argumentationskedjan vädjar Chrysostomos till mottagarna på grundval av att de redan har allting av värde gemensamt, till och med sina gudar, vilket borde vara incitament nog att sluta strida med varandra likt greker mot barbarer (38.46). För att vara i linje med de gudomliga idealen om vänskap, försoning och släktskap behöver Nicomedia och Nicaea göra allt i sin makt för att komma dithän att de ömsesidigt verkar för politisk enhet och stabilitet, eniga i sinnet och med det gemensamt goda för ögonen.

En parallell återfinns i Plutarchos skrift om Aratus av Sikyon, som under antiken var ledare för ett militärt förbund av stadsstater kallat achaiska förbundet. Aratus påstås ha varit en omtyckt ledare, av det skälet att han satte det achaiska förbundets tillväxt före allt annat: rikedom, berömmelse, vänskap med kungar och sin egen hemstads favör (συμφέρον, *Arat.* 24.4). Vidare beskrivs hur Aratus gick tillväga för att bevara goda relationer mellan de grekiska stater han förfogade över, vilka beskrivs som svaga (ἀσθενεῖς, 24.5). Genom ömsesidig omsorg kunde de dock bevaras om de förband sig att

⁴³ Silva (red), NIDNTTE, s.v. ἀγαθός.

verka för det gemensamma intresset (τῷ κοινῷ συμφέροντι). Här framhålls den gemensamma strävan hos kroppens lemmar som en förebild och parallell (καθάπερ [...]) till de mellanstatliga relationerna i Achaia. Kroppens lemmar (τὰ μέρη τοῦ σώματος) delar liv och andetag så länge de håller samman, men vissnar bort och förfaller så fort de dras isär. En liknande ödeläggelse väntar de stater som klipper banden och inte förmår hålla samman i en stor helhet (μεγάλου μέρη).

3.2.2 *To Sympheron*

I föregående avsnitt framgick att ὁμόνοια-diskursernas primära syfte var att vädja till endräkt på grundval av fördelarna (τὸ συμφέρον) med ett sådant agerande. Ytterligare texter kan belysa fler nyanser av vad det innebar i antiken att verka för det gemensamt goda.

När Platon föreställde sig idealstaten, betonade han vikten av att åstadkomma maximal lycka på alla samhällsnivåer:

[T]he object on which we fixed our eyes in the establishment of our state was not the exceptional happiness of any one class but the greatest possible happiness of the city as a whole [...] Our first task then, we take it, is to mold the model of a happy state—we are not isolating a small class in it and postulating their happiness, but that of the city as a whole. (*Resp.* 420b-c)

Staten kunde anse sig vara lycklig först då summan av dess delar kände sig delaktiga i denna lycka. Detta var, enligt Platon, ett idealt tillstånd.⁴⁴ Vidare illustreras hur motsatsen hade kunnat ta sig uttryck. Det vore som om någon, mitt under det att statsbygget pågick (vilket liknas vid färgläggningen av en kroppsstaty), plötsligt kom och invände mot hur det hela tog form:

[...] saying that we did not apply the most beautiful pigments to the most beautiful parts of the image, since the eyes, which are the most beautiful part, have not been painted with purple but with black [...] (420c)

Konstnären kritiserar för att inte ha målat ögonen (ὀφθαλμοί), kroppens vackraste del, med de vackraste pigmenten, till vilket konstnären rimligen hade kunnat svara:

”Don’t expect us, quaint friend, to paint the eyes so fine that they will not be like eyes at all, nor the other parts. But observe whether by assigning what is proper to each we render the whole beautiful.” (420d)

Argumentet är att ingen del av målningen bör besmyckas med sådan skönhet att det blir oproportionerligt. Det som är lämpligt bör tillfalla var och en, så att ingen del framstår i skönare dager än nödvändigt. Platon tillstår att det är så rättvisan förmår härska, och det är så staten kan framstå som vacker i sin helhet (τὸ ὅλον). Således är det helhetens (statens), snarare än de individuella

⁴⁴ På ett övergripande plan, var just ”lycka” (εὐδαιμονία) livets mål, eller τέλος, för många filosofiska grupper såsom platonister, aristotelianer, epikuréer och stoiker (Lee 2006, 59, n. 1). Se t ex Platon, *Symp.* 205a; Aristoteles, *Eth. Nic.* 1.4.1-2; Epiktetos, *Disc.* 4.1.46. De olika skolorna skiljde sig emellertid åt vad det gällde definitionen av vad lycka är (Aristoteles, *Eth. Nic.* 1.5.).

delarnas (t.ex. ögats) skönhet och rättvisa som hamnar i förgrunden, även om argumentet är att detta kollektivistiska tänkande i slutändan blir till den enskildes fördel. Allt sedan Platon genomsyrar denna hållning de politiska skrifter som ägnade sig åt den grundläggande frågan: Hur skapar vi en stat som hålls samman i sina konstituerande delar i en harmonisk helhet?

Aristoteles kom att beröra denna fråga alldeles i inledningen av sitt stora verk *Politiken*. För honom är staten, den politiska sammanslutningen (πόλις καὶ ἡ κοινωμία ἢ πολιτική), det partnerskap som är överlägset alla andra och innefattar alla andra, exempelvis äktenskapet, hushållet, etc (1252a). Aristoteles bygger sin argumentation på grundval av vad som är av Naturen, vilket framgår då han skriver om staten och människan som en politisk varelse (πολιτικὸν ζῷον, 1253a). Det utmärkande för en människa är att hon förmår ingå partnerskap med andra människor i en stat som likt människan är ”av Naturen” (φύσει). Att vara politisk är att vara människa,⁴⁵ och karaktäristiskt för henne är att hon berikats med talet (λόγον [...] μόνον ἄνθρωπος ἔχει) och förmågan att skilja mellan vad som är fördelaktigt (τὸ συμφέρον) och vad som är skadligt (τὸ βλαβερὸν), rätt (τὸ δίκαιον) och fel (τὸ ἄδικον), etc. Båda dessa aspekter särskiljer henne från de övriga djuren, och möjliggör skapandet och upprätthållandet av en πόλις.⁴⁶ Här ser vi att även Aristoteles, likt Platon, ansåg att helheten (τὸ ὅλον) bör ta prioritet (πρότερον) över dess beståndsdelar enligt en av Naturen given ordning: staten – hushållet – individen. Dale B. Martin anmärker att motsättningen inte stod mellan individen och samhället enligt en modern förståelse, utan mellan det privata och det offentliga, mellan οἰκία och πόλις. ”Men in their ’private’ lives (*ton idioton*) have different interests than do cities, which must give attention to what is ’common’ (*koine*; see Dio Chrysostom *Discourse* 38. 30).⁴⁷ Således, genom att individen placerades lägst i prioritetsordningen, sändes en tydlig signal till statens invånare att bejakandet av de privata intressena bör ligga lägst även på deras agendor.⁴⁸

Vidare, som en analogi, lyfter Aristoteles fram hur helhetens bibehållande är den grund på vilken de konstituerande lemmarnas fortlevnad vilar. Liksom en människa avskild från staten inte är någon människa utan ett lägre stående djur eller en gud, är en hand eller fot (πὸς οὐδὲ χεῖρ) avskild från kroppen inte längre en kroppsdel. Allting (πάντα), menar Aristoteles, definieras utifrån sin funktion och kapacitet, och om hela kroppen (τοῦ ὅλου [σῶμα]) förstörs har de konstituerande delarna

⁴⁵ Detta bekräftas på nytt längre ner i textavsnittet (1253a): ”[A] man who is incapable of entering into partnership, or who is so self-sufficing that he has no need to do so, is no part of a state, so that he must be either a lower animal or a god.”

⁴⁶ Paralleller återfinns hos Cicero (*Off.* 1.14) och Epiktetos (*Disc.* 1.6).

⁴⁷ Martin 1995, 39, n. 6.

⁴⁸ För en grundlig redogörelse kring den antika konflikten mellan τὸ ἴδιον och τὸ συμφέρον (samt flera andra etiska ideal) se Chang 2013, särskilt 102-109.

inte längre något syfte. Denna filosofi fångades upp av den stoiske filosofen Epiktetos som levde under det första och andra århundradet e. Kr. I en av sina diskurser skriver han:

Do you not know, that as a foot is no longer a foot if it is detached from the body, so you are no longer a man if you are separated from other men. For what is a man? A part of a state, of that first which consists of Gods and of men; then of that which is called next to it, which is a small image of the universal state. (*Disc.* 2.5)

Analogin är påfallande tydlig även här. En människa som avlägsnar sig från den universella staten, gemenskapen med människor och gudar, upphör att vara människa, som en fot (πούς) avskild från kroppen. Därmed itererar Epiktetos den aristoteliska idén: att vara del av en stat (μέρος πόλεως) är fundamentalt för vad det innebär att vara människa. Vidare grundar Epiktetos denna övertygelse i tron på Gud som världens husbonde, denna stora stad (τῆ μεγάλης ταύτης πόλει), med makt och mandat att förordna allting (*Disc.* 3.22.4). Att inse detta och leva därefter, är i enlighet med Naturen. Människan måste veta sin plats och inte beskylla varken Gud eller andra människor för sin lott (3.22.13).

Denna filosofiska grundhållning – att människan existerar först i samvaron med andra människor (och gudar) – kan härledas till den allmängiltiga insikten om att en människa helt enkelt inte klarar sig särskilt länge på egen hand. Detta framträder i Platons återgivning av ett samtal mellan Adeimantos och Sokrates, i vilket den senare framhåller den urprincip på vilken idén om staten vilar: ”’The origin of the city, then,’ said I, ’in my opinion, is to be found in the fact that we do not severally suffice for our own needs, but each of us lacks many things’” (Platon, *Resp.* 369b). Staten skulle grundas på basis av människans behov, och för att tillgodose dem behövdes individer som fyllde olika funktioner: jordbrukare, snickare, skomakare, vävare, etc. Och fördelaktigt nog, visade det sig att Naturen (τὴν φύσιν) ordnat så att människor är naturligt lämpade för olika uppgifter (370b). Och bästa möjliga resultat uppnås då var och en fokuserar på sin av Naturen (κατὰ φύσιν) tilldelade uppgift, allt för att värna det gemensamt goda och den delade lyckan (370c). Och i Aristoteles politiska kropp exkluderas ingen. Alla bidrar med sin del (μέρος) av det goda livet, och människor kommer av Naturen att söka sig till varandra av ren längtan, även om de inte ser något direkt behov av understöd från andra (Aristoteles, *Pol.* 1278b). Hänvisningen till vad som är av Naturen kan också skönjas hos Plutarchos när han jämför kroppens uppsättning i olika delar – händer, fötter, ögon, öron och näsborrar – med vänskapen mellan bröder: de är skapade från en och samma källa men till separata entiteter vars syfte det är att samarbeta. Deras individualitet behöver inte leda till motsättningar så länge de bevarar Naturens principer om välvilja och harmoni (*Mor.* 478d-e).⁴⁹

⁴⁹ Se parallell i Xenofon (*Mem.* 2.3.18-19) där Gud (ὁ θεός) är skaparen istället för Naturen.

Således finner vi i alla dessa exempel hur människan utgör en del av en större enhet, en kropp, som Naturen skapat för ömsesidigt bevarande och omsorg. Att bli ett (μίαν) i alla avseenden är det högsta goda (μειζον αγαθόν), och all form av splittring är av ondo (μειζον κακόν), vilket framgår av Platons ord angående gemenskapen i staten (*Resp.* 462a-b). Staten står och faller med att dess delar samlas kring en gemensam vision om vad som utgör det goda, och vad kan skapa större enhet än att känslomässigt förenas vid livets verkligt stora ögonblick; att gemensamt glädjas då ett liv kommer till världen, och gemensamt sörja bortgången av den som man tillsammans hållit kär. Platon menade att det är just i de ögonblicken – då staden säger ”mitt” och ”inte mitt” om samma ting och på samma sätt – som den demonstrerar sin enhet. Då är det som om den vore en enda man (ένος ανθρώπου). Men när känslorna individualiseras så att några sörjer medan andra glädjer sig för samma händelse, då upplöses enheten (462b-c). För att illustrera detta använder Platon kroppens organiska funktioner som en analogi:

For example, if the finger of one of us is wounded, the entire community of bodily connections stretching to the soul for ‘integration’ with the dominant part is made aware, and all of it feels the pain as a whole, though it is a part that suffers, and that is how we come to say that the man has a pain in his finger [...] [W]e further agreed that this unity is the greatest blessing for a state, and we compared a well governed state to the human body in its relation to the pleasure and pain of its parts. (462c-d, 464b; jfr. Sextus Empiricus, *Math.* 9.79.)

Själen integrerar kroppsdelarna med varandra, så att de känner med varandra i både njutning och smärta. Detta påminner om den stoiska läran om συμπάθεια, och visar hur stoicismen kunde ha förankring i tidigare filosofiska skolor. Men en viss skillnad går att skönja, då Platon primärt betonade enheten i kontext av staten, medan stoiskt influerade tänkare såsom Seneca och Cicero tog en mer universell utgångspunkt. De talade om en universell mänsklighet som grunden för all socialetik.⁵⁰

3.2.3 En själ och många kroppar

Flera texter kommer nära den stoiska läran om κρᾶσις, när de talar om den sociala kroppen som genomträngd av en gemensam själ (ψυχή) som håller den samman. Plutarchos talar om att det i vänskapen är viktigt att alla parter är kvalificerade att älska och delta (φιλεῖν καὶ κοινωνεῖν) på lika villkor. Vänskap (τῆ φιλία), säger han, kommer till stånd genom likhet (δι’ ὁμοιότητος, *Mor.* 96d):

[I]n our friendship’s consonance and harmony there must be no element unlike, uneven, or unequal, but all must be alike to engender agreement in words (ὁμολογεῖν), counsels (ὁμοβουλεῖν), opinions (ὁμοδοξεῖν), and feelings, and it must be as if one soul were apportioned among two or more bodies. (*Mor.* 96e-f)⁵¹

⁵⁰ För en hjälpsam diskussion om den stoiska doktrinen om ”universell mänsklighet” hänvisar jag till Lee (2006, 59-102) och Thorsteinsson (2010, 27-39).

⁵¹ Se även Plutarchos, *Mor.* 426a.

Här betonas en entydig enhet (ὅμο[-], 3 ggr) mellan flera kroppar (σώμασι), i ord, råd, åsikter och känslor, som om en själ (μῶς ψυχῆς) fördelats mellan dem. Dion Chrysostomos applicerar samma tänkande när han skriver till Nicaea, efter att staden under en period dragits med inbördes stridigheter. Som så ofta framhåller han att ὁμόνοια är en överordnad prioritet. Varken ett överflöd av rikedomar, höga mantal eller någon annan upptänklig styrka är till någon nytta för de som lever splittrade, men med enheten som grund kan Nicaeas innevånare erfara en mångdubblad styrka:

when a city has concord, as many citizens as there are, so many are the eyes with which to see that city's interest, so many the ears with which to hear, so many the tongues to give advice, so many the minds concerned in its behalf; why, it is just as if some god had made a single soul for so great and populous a city. (Or. 39.5)

Det är karaktäristiskt för Chrysostomos att betona stadens gemensamma intresse (συμφέρον), som här är beroende av att alla sinnesorgan i staden förenas i en och samma själ (μίαν ψυχὴν). I en annan diskurs laborerar Chrysostomos vidare kring denna föreställning, och jämför individens allra käraste lemmar och deras användbarhet med vänner, och framhåller att de senare är mer användbara. Här tillämpas samma logik som tidigare: ”With his eyes he may barely see what lies before his feet; but through his friends he may behold even that which is at the ends of the earth” (Or. 3.105). Det individuella ögat är begränsat av tiden och rummet, liksom öronen, tungan och händerna. Men vänskapens band skapar en överlägsen enhet som möjliggör för en man att faktiskt befinna sig på flera platser samtidigt, och för den enskildes erfarenheter av glädje, ära och rikedom att delas med andra kroppar (3.107-109). Det kan framstå som mystiskt för en modern människa, men det var inte främmande för Plutarchos, Dion Chrysostomos m.fl., för vilka hela kosmos och allt det rymmer gjordes begripligt i termer av kroppar som konstant utövade påverkan på varandra.

3.2.4 Oroligheter i kroppen

Tidigare redogjordes för hur den antika förståelsen av kosmos och den individuella kroppen var fundamentalt hierarkisk.⁵² Det är därför föga förvånande att de antika moralfilosoferna och politiska ledarna kom att framställa den sociala kroppen på samma sätt. Enligt dem befann sig alla människor någonstans på en stratifierad skala. Michelle V. Lee hävdar att stoikerna, efter arvet från Platon och Aristoteles, försvarade det hierarkiska *status quo* som sedan länge förhärskade det romerska riket, ett system byggt på makt, ojämlikhet och slavdriveri.⁵³ Trots att de predikade ett en-världsideal och framhöll enheten hos alla människor, manade de alltjämt till politisk enhet inom ramen för ”naturliga” hierarkier. Kei Eun Chang drar liknande slutsatser som Lee, och hävdar att politiska ledare och

⁵² Se 3.1.1-3.1.2.

⁵³ Lee 2006, 42-43.

moralfilosofier använde kroppsmetaforen⁵⁴ både för att belysa och uppehålla samhällets hierarkiska struktur.⁵⁵ Enligt den dominerande ideologin var hierarki en förutsättning för enhet.⁵⁶

Vid läsning av antika källor ges emellertid intrycket av att hierarkin utgjorde en bräcklig struktur, som ständigt hotades av inre och yttre stridigheter, klasskamp och uppror. Ofta handlade det om att någon grupp i samhället vägrade acceptera sin ställning, och därför kom att utmana hierarkin. Detta visar sig i den välkända legenden om Menenius Agrippa, som bl. a återberättats av Dionysios från Halikarnassos (*Ant. Rom.* 6.86.1-5) och Livius (*Liv.* 2.32.9-12) i det politiska syftet att stävja folkliga uppror gentemot senaten. Berättelsen återges i kontext av en kroppslig hierarki där kroppens lemmar (folket) konspirerar mot magen (senaten), genom att vägra samarbete. Målet tycks ha varit att underkiva magen genom svält, men det skulle visa sig att deras beteende ledde till utmärgling för hela kroppen, eftersom magen var den del som försåg resten av kroppen med näring, liv och kraft genom blodet. Därmed tjänade talet syftet att propagera för ett återställande och bibehållande av hierarkin, eftersom varje försök att underminera den skulle visa sig ödesdigert för hela samhällskroppen. Splittring (στάσις) utgjorde det största hotet för dess fortlevnad.

I ett tal till invånarna i staden Tarsus, förmodligen runt början av 200-talet e. Kr., jämför Dion Chrysostomos stadens disharmoni (τραχύτης) med vissa obotliga och plågsamma sjukdomar (νοσημάτων) som tenderar att genomsyra hela kroppen (σωμάτων) (*Or.* 34.20). Här framställs det som att sjukdomen (dvs. disharmonin) invaderat kroppen utifrån, vilket var ett vanligt sätt att härleda dess ursprung (jfr. *Or.* 41.9; Plutarchos, *Mor.* 479B). I sammanhanget förstår vi att Chrysostomos med dessa sjukdomar syftar till de laster (κακῶν) – avundsjuka, girighet och stridslust – som upptänder och skapar oro bland människor i staden och har det gemensamt att de främjar den enskildes välfärd framför den gemensamma (τὸ κοινῆ συμφέρον, *Or.* 34.19).⁵⁷ Det är ett beteende som slår mot ideologins hjärta: att den enskildes förehavanden måste tjäna kollektivets bästa.⁵⁸

Måttlighet utgjorde alltså ett ideal, ett eko av en långtgående tradition som kan spåras tillbaka till Platon och hans idealstat, vars skönhet och lycka skulle präglas av proportionalitet. I sin sjuttonde diskurs beskriver Chrysostomos vidare girighet som varken gynnsamt (συμφέρον) eller hedervärd (καλόν) (*Or.* 17.6), då det inte enbart har negativ inverkan på en själv, utan också på ens grannar i staten (17.10). Även här figurerar en sjukdomsdrabbad kropp som en analogi, men sjukdomen orsakas nu av en obalans i kroppens inre funktioner (17.19). När något överskrider rätt proportioner, blir

⁵⁴ Chang använder uttrycket ”body metaphor”, därav min formulering.

⁵⁵ Chang 2013, 79.

⁵⁶ Se Lee 2006, 43; Martin 1995, 46-47; 159.

⁵⁷ En parallell återfinns hos Cicero (*Off.* 3.5.21-23).

⁵⁸ Se Chang 2013, 77.

omåttligt och överdrivet, såsom en allt för stor rikedom (πλοῦτος), skapar det oro, bekymmer och disharmoni (17.18). Denna observation riktar sig naturligtvis till den rika överklassen, och Dale B. Martin noterar att konflikten ofta framställs på detta smått förenklade sätt, mellan ”de som har” och ”de som inte har” (rikedomar). Hierarkin utmanas aldrig, utan motsatsparen behövs för ideologins fortsatta existens:

since opposites are necessary for each other's existence, it would appear that the weak and poor are necessary to balance the strong and rich [...] Homonoia has as its aim not equality or strength for all members but the preservation of the "natural" relation of strength to weakness.⁵⁹

Martin framhåller att hans slutsats motsäger Margaret M. Mitchells tes om att hela syftet med en samstämmig politisk kropp var att stärka alla kroppens lemmar.⁶⁰ Martin menar att de källor som Mitchell citerar som stöd för sin tes, förutsätter ett vidmakthållande av hierarkin och inte dess avskaffande för att ge styrka åt alla lemmar. Enligt min mening tycks det alltjämt som att hierarkin utgjorde ett orubbligt grundfundament, både ideologiskt och i den faktiska, politiska verkligheten i antiken. Dock återkommer ständigt uppmaningen att denna ordning måste hållas i måttlig balans, i ömsesidig omsorg utan några övertramp på ens nästas egendom. Uttryck som balans och proportionalitet, samt betoningen på gemensamheten i allting, kan dock inte likställas med en absolut jämlikhet där allting delas precis lika. Från en modern, egalitär-demokratisk ståndpunkt kan detta framstå som problematiskt och djupt upprörande, men inte heller i våra samhällen är det en verklighet. Dessutom måste vi ha i åtanke att den hierarkiska ordningen sågs som en förutsättning för att den grekisk-romerska världen överhuvudtaget skulle kunna fortsätta att existera. Sett med deras ögon, kan jag få viss förståelse för hur de resonerade, samtidigt som jag är medveten om att ”de” i det här sammanhanget utgjorde samhällets utbildade elit, de som kunde göra sin röst hörd. Huruvida de förde hela samhällskroppens talan är tveksamt, men likväl svårt att säga något slutgiltigt om.

3.3 Sammanfattning

I ovanstående redogörelse har det varit min strävan att framhålla aspekter av den antika kroppsförståelsen som jag bedömt som särskilt relevanta för det bibelteologiska studiet av Kristi kropp i 1 Kor 12 som nu föreligger. Analysen kan sammanfattas i följande punkter:

(1) Kroppen var en vanligt förekommande bild, analogi eller metafor för mänsklig samvaro i olika former i antiken, från universell mänsklighet till mindre, lokala grupper. Mitt fokus har legat på att lyfta fram texter som betonar förhållandet mellan olika samhällsgrupper i stater och städer, samt

⁵⁹ Martin 1995, 41.

⁶⁰ Martin 1995, 41, n. 9. Hänvisning till Mitchell 1992, 127.

mer informella relationer som ryms under beteckningen ”vänskap”. Dessa båda aspekter anser jag vara mest relevanta för den kontext som adresseras i Paulus brev till församlingen i Korinth.

(2) Det framgick också att bruket av kroppsanalogin syftade till att betona enhet i mångfalden, med betoning på att de enskilda lemmarna skulle bruka sina resurser och agera på ett sådant sätt att det verkade för det gemensamt goda. Här förutsattes enligt min tolkning en hierarkisk samhällsordning, där rika och fattiga alltjämt utgjorde självklara kategorier, i enlighet med Naturen. I denna verklighet, som ständigt hotades av störningar och uppror, krävdes en kollektiv överenskommelse präglad av måttfullhet och ömsesidig omsorg, på basis av att man tillhörde en och samma kropp.

(3) Vidare framhölls texter som visade hur en eller flera kroppar hölls samman av en gemensam ande ($\pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha$) eller själ ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$), vilket utgjorde ytterligare en motivationsfaktor till att eftersträva ömsesidig omsorg. Om en kroppsdel lider, lider också alla de andra, i en organisk-sympatisk gemenskap.

Kapitel 4: Kristi kropp

4.1 Inledning

Syftet med detta avsnitt är att, mot bakgrund av den föregående undersökningen av det antika källmaterialet, redogöra för den kontinuitet och diskontinuitet som förekommer mellan Paulus och de antika författarna i användningen av kroppsbegreppet som en social metafor/analogi. Jag vill inledningsvis återigen uppmärksamma de metodologiska svårigheter som kommer av ett komparativt studium av detta slag.⁶¹ Jag har valt att använda en historisk-grammatisk metod med en inriktning mot att vara ett komparativt studium mellan olika textkällor. Även om denna metod inte förutsätter en intertextuell relation mellan Paulus och andra antika författare, har det ändå väckts en förväntan om att finna ett inbördes samband mellan de olika källorna. Mitt urval av primärkällor i föregående kapitel har dessutom gjorts utifrån ett antal teman som finner motsvarighet hos Paulus i Första Korinthierbrevet. Även om jag lyckats framhålla ett antikt källmaterial som en allmän bakgrund, en fond, kan jag inte i samma andetag hävda att Paulus därmed *av nödvändighet* citerat eller alluderat till dessa källor i sin egen framställning.

I vilket fall är det troligt att Paulus använder sig av kroppsanalogin för att designera den sociala kroppen i Korinth, av den enkla anledningen att det var en välbekant framställningsform för mottagarna.⁶² Givet att *σωμα* var ett vanligt förekommande motiv hos betydelsefulla antika författare som Platon, Aristoteles, Livius, Plutarchos, Cicero, Epiktetos och Dion Chrysostomos, vars tänkande också implementerades i samhällsstrukturen, tycks det sannolikt att invånarna i Korinth, både rika och fattiga, tid och annan gjordes påmind om denna verklighetsuppfattning. Anthony C. Thiselton skriver således: "It would be beyond doubt that the Corinthian addressees would be familiar with the ideological nuances of the image as one of order and hierarchy, given the understanding of body in the era of Paul."⁶³ Jag har tidigare redogjort för hur kroppsanalogin brukades just som en ideologisk modell för hur de olika lemmarna i samhällskroppen skulle förhålla sig till varandra i en hierarkiskt, ordnad enhet. Eftersom denna ideologi fullständigt dominerade den grekisk-romerska världen, kan det initialt verka som att Paulus, genom att applicera den på församlingen, anammade en hierarkisk struktur även där. Gordon Fee hävdar, i samstämmighet med Thiselton m.fl., att Paulus applicerar en vanligt förekommande antik analogi (kroppen) på den korinthiska situationen, men anmärker

⁶¹ Se 1.3.

⁶² Begreppet var alltså "laddat" med förförståelser om vad som karaktäriserar en kropp, som delades av både författare (Paulus) och mottagare (församlingen i Korinth) och som inte krävde någon utförlig förklaring i texten (se Hart 1995, 120-124).

⁶³ Thiselton 2000, 995.

samtidigt att goda analogier är öppna för oberoende applicering. Således är det absolut nödvändigt att läsa de aktuella texterna med Paulus syften i förgrunden.⁶⁴ Det är väsentligt att fråga sig vad Paulus avser då han identifierar församlingen i Korinth som *Kristi* kropp. Ger det en annorlunda ideologisk, teologisk och sociologisk innebörd av vad det innebär att tillsammans utgöra en kropp? Vem är denna Kristus vars kropp församlingen i Korinth utgör?

Följande exegetisk-tematiska studium kommer ta sin utgångspunkt i 1 Kor 1:10, och jag kommer att argumentera för att Paulus inledande kallelse till enhet genomsyrar hela brevet, och påminner både språkligt och tematiskt om de antika *ὁμόνοια*-diskurserna. Därefter kommer 1 Kor 12 att undersökas, vilket utgör en central komponent i Paulus argumentation, och med vars hjälp han hoppas kunna bevara enhet i den mångfald som präglar församlingen i Korinth. Här kommer jag att djupare diskutera vad Paulus ”gör” med den antika kroppsideologin, då han knyter den specifikt till Kristus och hans kropp, och fråga på vilka sätt Paulus särskiljer sig från, men också liknar, de antika författarna i sin samtid och i historien.

4.2 *Parakalo*: 1 Kor 1:10

I Första Korinthierbrevets inledning skriver Paulus hur Gud kallat (ἐκλήθητε) församlingen i Korinth till gemenskap (εἰς κοινωνίαν) med sin son Jesus Kristus (1:9), på basis av att de har ”helgats genom Kristus Jesus och kallats att vara heliga (κλητοῖς ἁγίοις) tillsammans med alla dem på varje plats som åkallar vår herre Jesu Kristi namn, deras och vår herre” (v. 2). Betoningen ligger på att det är Gud som kallar (καλέω, verb; κλητός, adj.), och han ska ge församlingen ”fasthet ända till slutet” (v. 8) och fullborda deras gemenskap med sin son Jesus Kristus. Av nästföljande textavsnitt framgår dock att gemenskapen och enheten bland korinthförsamlingens medlemmar hotades av inre stridigheter och en ovilja att stå eniga i tankar och åsikter.

4.2.1 Textutläggning

Men i vår herre Jesu Kristi namn uppmanar jag er, bröder, att vara överens och inte dela upp er i olika läger, utan återigen stå eniga i tankar och åsikter. (1 Kor 1:10)

v. 10a. Bland kommentatorer till Första Korinthierbrevet råder konsensus kring att 1:10 signalerar övergången från brevets inledande tacksägelse till brevets huvuddel.⁶⁵ Hur versen bör tolkas är däremot omdiskuterat, bl.a. när det gäller dess begreppsliga bakgrund samt dess betydelse för resten av brevet. Margaret M. Mitchell tolkar det som att Paulus här, som en retoriskt skicklig brevskrivare,

⁶⁴ Fee 2014, 666.

⁶⁵ Mitchell 1992, 1; 198-199; Witherington 1995, 94; Collins 1999, 69; Thiselton 2000, 111; Garland 2003, 40; Fitzmyer 2008, 136; Fee 2014, 52.

deklarerar brevets πρόθεσις – en redogörelse för vad som ska bevisas: ”the πρόθεσις states in brief the advice which the orator urges his audience to accept [...] 1 Cor 1:10 is exactly this: a statement of the advice which Paul urges (παρακαλεῖν) on the Corinthians”.⁶⁶ Ben Witherington instämmer med Mitchell, i det att de båda ser Paulus inledande uppmaning (παρακαλῶ) som en retorisk frasering som följs upp av argument som ska övertala åhörarna.⁶⁷ Huruvida detta är den mest troliga slutsatsen som bör dras är bortom detta arbetes syfte och ramar, men jag skulle vilja peka på ett antal detaljer i sammanhanget som öppnar upp för att det inte rör sig om enbart retorik.

Anthony C. Thiselton använder sig av Carl Bjerkelunds omfattande studie från 1967 om formen och funktionen hos παρακαλῶ-satser, som utmanar uppfattningen om att det i 1 Kor 1:10 (även 4:16; 16:15) rör sig om en strikt retorisk appell.⁶⁸ Thiselton, i sympati med Bjerkelund, menar att Paulus stil och form snarare liknar den som återfinns i brev som vilar på vänskapens grund: ”It draws its force from a relationship of friendship, trust, or official status between the writer and the addressee(s), not on sociorhetorical causal force” (författarens kursivering).⁶⁹ Här anförs av Thiselton m.fl. två aspekter som talar för denna slutsats. För det första sker uppmaningen ”i (διά) vår herre Jesu Kristi namn”, där namnet (τοῦ ὀνόματος) utgör grunden för vädjan.⁷⁰ Paulus kommer inte i sitt eget namn, utan hänvisar till deras gemensamma tillhörighet under Jesu Kristi herravälde (τοῦ κυρίου ἡμῶν), då församlingen i Korinth tycks ha glömt att Kristus är deras källa till enhet. Joseph A. Fitzmyer benämner det som en ”divine-authority phrase”, vilken ger ytterligare kraft åt Paulus vädjan.⁷¹ Paulus auktoritetsanspråk kommer också av att han utger sig för att vara en ”Kristi Jesu apostel” (1:1), och han kan tala om sig själv som församlingens ”far i Kristus Jesus” (4:15). Således förväntar sig inte Paulus enbart att vinna gehör på grundval av sin skickliga retoriska förmåga, utan stödjer sig på den relation som tidigare etablerats mellan honom och församlingen.

För det andra tilltalar han dem som ”bröder” (ἀδελφοί),⁷² det uttryck som Paulus tycks föredra då han tilltalar sina medkristna, vilket betecknar en mer likställd relation. Beträffande relationen till

⁶⁶ Mitchell 1992, 198-199. Mitchell stödjer sig på Aristoteles redogörelse kring πρόθεσις och πίστις (belägg) (*Rhet.* 3.13.1, 4).

⁶⁷ Witherington 1995, 94.

⁶⁸ Thiselton 2000, 111-112, 114-115. Hänvisning till Bjerkelund, Carl. 1967. *Parakalo: Form, Funktion und Sinn der parakalo-Sätze in der paulinischen Briefen*. Bibliotheca theologica Norvegica 1. Oslo: Universitetsforlaget.

⁶⁹ Thiselton 2000, 114; jfr. 112.

⁷⁰ Grek. διά med genitiv, vanligen det medel eller den agent genom vilket något sker. Här ligger det närmare betydelsen av ”på basis av” (Fee 2014, 53, n. 24).

⁷¹ Fitzmyer 2008, 140; jfr. Thiselton 2000, 115, ”*illocutionary authorization*” (författarens kursivering); Se även Fee (2014, 53) vars huvudpoäng är att de troende tillhör (den korsfäste) Kristus allena, och är döpta i hans namn och ingen annans.

⁷² ἀδελφοί förekommer inte mindre än 21 gånger i Första Korinthierbrevet. Trots att det vanligtvis betyder ”bröder”, anmärker flera kommentatorer att det används som en könsinkluderande term vilken med fördel översätts ”bröder och systrar” (Collins 1999, 67, 76; Thiselton 2000, 114; Garland 2003, 41; Fitzmyer 2008, 140).

Kristus står de alla på samma plan, som bröder (och systrar) i en och samma familj. Inom ramen för denna brödragemenskap ser dock Paulus inget hinder att yttra sig förmanande (jfr. 1 Kor 16:15; Rom 12:1), snarare tvärtom: han ser det som sin skyldighet på basis av deras gemensamma identitet.⁷³ Följaktligen drar David E. Garland slutsatsen att apostolisk förmaning kunde vara både broderlig och faderlig.⁷⁴

v. 10b. Versens andra del utgörs av en ἴνα-sats, vilken utgör huvudverbets objekt (Παρακαλῶ [...] ἴνα), och rymmer i sig själv tre verb. Fee ger en utmärkt uppställning som tydliggör satsens uppbyggnad:⁷⁵

Jag uppmanar er att

A. vara överens (τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες)

B. och inte dela upp er i olika läger (μὴ ᾗ ἐν ὑμῖν σχίσματα),

A. utan återigen (κατηρητισμένοι) stå eniga i tankar och åsikter (ἐν τῷ αὐτῷ νοῖ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ).

Denna A₁-B-A₂-konstruktion alternerar mellan positiva (A₁, A₂) och negativa uttryck (B), som tillsammans framhäver en entydig vädjan om enhet.⁷⁶ I det följande kommenterar jag dem var för sig, i den ordning de förekommer i texten.

Enligt Mitchell förekommer här fyra uttryck som alla har sin bakgrund i antik grekisk litteratur som behandlar politisk ordning och fred.⁷⁷ I föregående kapitel redogjordes mer övergripande för hur antika författare manade till enhet i själ, tanke, tal och handling, men Mitchells detaljerade och substantiella arbete är i detta avseende värt att lyfta fram. Det första uttrycket, τὸ αὐτὸ λέγητε (”att säga samma sak”) och variationer av det, är enligt Mitchell väl belagt från den klassiska perioden och långt in på den grekisk-romerska perioden. Det användes bl. a. för att beskriva allierade, landsmän och partisaner som höll med varandra istället för att splittras i fraktioner. En sådan text, med en snarlik terminologi som Paulus, återfinns i Polybios återgivning av Agelaus från Naupaktos tal inför kung Filip och det aitoliska förbundet:

The best thing of all is that the Greeks should not go to war with each other at all, but give the gods hearty thanks if by all speaking with one voice (εἰ' λέγοντες ἓν καὶ ταὐτὸ πάντες), and joining hands like people crossing a stream, they may be able to repel the attacks of barbarians and save themselves and their cities. (Polybios, *Hist.* 5.104)

⁷³ Här delar jag tidigare uppfattningar hos Conzelmann (1975, 31-32), Fitzmyer (2008, 140) m.fl.

⁷⁴ Garland 2003, 41.

⁷⁵ Fee 2014, 54.

⁷⁶ Notera den trefaldiga upprepningen av ”samma” (τὸ αὐτὸ, τῷ αὐτῷ, τῇ αὐτῇ).

⁷⁷ Mitchell 1992, 68. Thiselton m.fl. lyfter fram de senaste årtiondenas sociopolitiska forskning kring Paulus och integrerar dem i sina egna resonemang och slutsatser (Thiselton 2000, 115; jfr. Garland 2003, 40-43; Fitzmyer 2008, 140-141).

Mitchell framhåller vidare att variationer (och paralleller) av uttrycket förekommer hos Dion Chrysostomos⁷⁸, Aelius Aristides och Josefus.⁷⁹ Paulus själv använder det snarlika uttrycket τὸ αὐτὸ φρονεῖν (”att tänka samma sak”) i flera av sina brev.⁸⁰

Det andra uttrycket, μὴ ἦ ἐν ὑμῖν σχίσματα, är särskilt intressant då σχίσμα (”splittring”) återkommer i 11:18 och 12:25 med samma generella betydelse.⁸¹ Mitchell påpekar: ”In all three places [...] it means a division or a rift within the social fabric of the community.”⁸² Men termen rymmer ett brett semantiskt omfång vilket här måste beaktas. Vidare måste vi som alltid vara uppmärksamma så att inte moderna associationer till uttrycket ”schism” styr vår tolkning av situationen i Korinth.⁸³ Σχίσμα härleds ur verbet σχίζω, ett verb som bl.a. användes av antika historiker för att beskriva konflikterna mellan stadsstater i den grekisk-romerska världen.⁸⁴ Plutarchos jämför en splittrad kropp (σώματος [...] σχισθέντος) med brustna familjeband (*Mor.* 481c), och Klemens av Rom fångar upp den paulinska terminologin, med några tillägg, mot slutet av det första århundradet (ca. 96 e.Kr.) då han skriver till församlingen i Korinth: ”Why is there strife and angry outbursts and dissension and schisms (σχίσματα) and conflict among you (ἐν ὑμῖν)?” (1 *Klem* 46:5).

Den akademiska diskussionen kring situationen i Korinth har kretsat mycket kring hur vi bör föreställa oss splittringarnas natur. Hade församlingen delat upp sig i distinkta grupper eller partier, förslagsvis orienterade kring de ledare (Paulus, Apollos, Kefas [och Kristus]) som nämns i 1:12? Fee avfärdar denna tanke, och argumenterar istället för att σχίσμα avser församlingens delade uppfattningar om sina ledare. Han styrker sin tes med hänvisning till Johannesevangeliet (7:40-43; 9:16; 10:19-21), där olika grupper uttrycker skilda meningar om Jesu identitet och betydelse, efter att han yttrat sig eller utfört en extraordinär handling. På samma sätt menar Fee att korinthförsamlingens fraktionism bestod i delade uppfattningar (möjligen favoritism) om Paulus, Kefas, Apollos (och Kristus), vilket resulterat i motsättningar och strider (se 1:11; 3:3). Uttrycken i v. 12 ”Jag hör till Paulus”, eller ”Jag hör till Apollos”, eller ”Jag hör till Kefas”, eller ”Jag hör till Kristus” refereras ofta till som ”slogans”, men det är omdebatterat huruvida det avspeglade en faktisk situation i Korinth eller om Paulus i själva verket karikerar för att ge ökad effekt åt sitt argument. I vilket fall är det

⁷⁸ Se t ex Dion Chrysostomos, *Or.* 4.135 (τὸ αὐτὸ εἰπεῖν); 34.17 (ταὐτὸ [...] ἐφθέγγασθε); 34.20 (τὸ αὐτὸ φρονοῦντας).

⁷⁹ Josefus, *AJ.* 10.107; 17.35; 18.375, 378 (τὸ αὐτὸ λέγειν).

⁸⁰ 2 Kor 13:11 ”var eniga” (τὸ αὐτὸ φρονεῖτε; jfr. Rom 12:16; 15:5; Fil 2:2); Fil 4:2 ”att vara eniga för Herrens skull” ([παρακαλῶ] τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν κυρίῳ). Conzelmann (1975, 31, n. 1) och Mitchell (1992, 69, n. 24) framhåller en parallell mellan uttrycken τὸ αὐτὸ λέγειν och τὸ αὐτὸ φρονεῖν i en gravinskription från Rhodos (*IG* 12.1.50, no. 149).

⁸¹ 11:18 (σχίσματα ἐν ὑμῖν); 12:25 (μὴ ἦ σχίσμα ἐν τῷ σώματι). Här är kroppen fullt ut introducerad som församlingens identitet.

⁸² Mitchell 1992, 70.

⁸³ Se Mitchells ”Excursus” (1992, 71-72) om den deskriptiva betydelsen av σχίσμα.

⁸⁴ Se t ex Herodotos, *Hist.* 7.219.2 ”The Hellenes then took counsel, but their opinions were divided (ἐσχίζοντο)”; jfr. 4.119.1; Diodorus Siculus, *Bibl. Hist.* 12.66.2 (σχιζομένου).

osannolikt att vare sig Paulus, Kefas, Apollos eller Kristus (!) godtog och/eller deltog i denna splittring av gemenskapen.⁸⁵ Paulus tar inte parti, utan uppmanar församlingen som helhet att upphöra med sitt beteende.

Flera forskare, bland dem Fee, väl medvetna om tidigare försök att historiskt rekonstruera fraktionerna, tycks ha övergivit idén om att det går att nå visshet om splittringarnas natur.⁸⁶ Garland poängterar, med hänvisning till Richard E. Oster, att partibildning var vanligt förekommande i det antika stadslivet, men att det kunde ha sin upprinnelse i vitt skilda orsaker. Han skriver vidare:

The proclivity toward factiousness was present in Corinth long before Paul appeared, and the new converts apparently continued to manifest this competitive spirit in their interactions with their fellow believers after their conversion.⁸⁷

Så tendensen till fraktionism var påtaglig i Korinth långt innan Paulus dök upp, och när församlingen väl bildades kom den schismatiska andan att leva kvar inom ramen för den kristna gemenskapen. Även om det är omöjligt att komma åt hur splittringarna gestaltade sig just där, går det att utläsa desto tydligare vad Paulus ser som botemedlet mot dem, vilket Thiselton påpekar: ”Paul draws on Christology and theology for their cure [...] he brings a theology of the Lordship of Christ and a Christology of the cross to bear on such politics”.⁸⁸ Även om vi accepterar uttryckens bakgrund i antik politisk diskurs, kvarstår alltså det faktum att Paulus i någon mån ”kristnar” dem. Vädjan till enhet grundar sig inte på, som i de politiska skrifterna, att de tillhör samma stat eller konfederation, utan på att de delar en och samma tro på en och samma Herre, Jesus Kristus.

De sista två uttrycken, ἐν τῷ αὐτῷ νοῖ och ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ, styrs av verbet καταρτίζειν, som har en grundläggande betydelse av att ”justera, iordningställa, återställa”.⁸⁹ I synoptikerna kan vi t ex läsa hur Jakob och Johannes ”gör i ordning” (καταρτίζοντες) näten i sin båt (Mark 1:19; Matt 4:21), och Paulus använder uttrycket flitigt i ett antal skilda kontexter.⁹⁰ Mitchell framhåller termens medicinska bakgrund och påvisar hur den refererade till processen eller aktiviteten att återställa ben som hoppat ur led.⁹¹ Därifrån var steget inte särskilt långt till att använda uttrycket metaforiskt för att tala om ”återställandet” av brutna relationer människor emellan, vilket illustreras av följande text av Herodotos:

⁸⁵ Fee 2014, 57. För fördjupad diskussion se Mitchell 1992, 83-86; Garland 2003, 44-46; Thiselton 2000, 123-133.

⁸⁶ Se Garland 2003, 46-47; Fee 2014, 57.

⁸⁷ Garland 2003, 42.

⁸⁸ Thiselton 2000, 118.

⁸⁹ B2000:s översättning ”stå eniga” är något svag. Andra översättningar ger ”vara fullkomligt enade” (SFB), ”be made complete” (NASB), ”be perfectly united” (NIV).

⁹⁰ 1 Thess 3:10 (καταρτίσαι); 2 Kor 13:11 (καταρτίζεσθε; LEB ’be restored’, NIV ’strive for full restoration’, NRSV ’put things in order’, NKJV ’become complete’); Gal 6:1 (καταρτίζετε).

⁹¹ Se Mitchell (1992, 74, n. 53, 54) för referenser till bl a Galenos (ca. 129-199 e. Kr.) och Heliodoros (1-2 århundradet e. Kr.).

Two generations before this, however, she had been very greatly troubled by factional strife (στάσι), till the Parians, chosen out of all the Greeks by the Milesians for this purpose (καταρτιστήρας)⁹², made peace (κατήρτισαν) among them. (*Hist.* 5.28)

Genom att Paulus använder denna term gör han klart för sina åhörare att de fallit till korta inför enheten som en teologisk och sociologisk norm, och han manar dem nu att återställa denna enhet, att försonas, och att ”återigen stå eniga i tankar och åsikter”. Det faktum att καταρτίζειν återkommer i 2 Kor 13:11 visar på hur Paulus uppfattade fraktionismen som ett beständigt hot mot enheten i Korinth.

Nu följer de två underordnade, parallella uttrycken:

A₁ ἐν τῷ αὐτῷ νοῖ (”eniga i tankar”)

A₂ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ (”eniga i åsikter”)

Rudolf Bultmann har tidigare noterat svårigheterna med att differentiera mellan νοῦς och γνώμη.⁹³ Vi ges emellertid en ledtråd till vad Paulus kan ha i åtanke med den första frasen, när han i 2:16 kontrasterar världens människor som inte har Guds Ande (som uppenbarar Guds fördolda vishet, 2:10) med de andliga som ”tänker Kristi tankar (νοῦν Χριστοῦ)”. Deras sinnelag är i linje med Kristus, och med den hemlighetsfulla vishet som Gud uppenbarat genom den korsfäste Kristus, Guds kraft och vishet (1:24). I 14:14 verkar νοῦς syfta till rationell reflektion (”mitt förnuft är överksam”). Thiselton föreslår översättningen ”mind-set”, eftersom det framhäver betydelsen av ”outlook, stance, orientation, or attitude” utan att helt förlora dimensionen av ”rational judgment” (författarens kursivering), som han menar i stort sett alltid är implicit.⁹⁴ Fee översätter det kort och gott ”mind”, men anmärker att det har betydelsen av ”disposition” eller ”way of thinking”.⁹⁵ Vi kan notera svårigheterna med att precisera ordets exakta betydelse, samtidigt som de kontextuella faktorerna indikerar att det först och främst syftar till νοῦν Χριστοῦ. Paulus vädjan till de kallade och helgade i ”Guds församling i Korinth”, på basis av deras nya, gemensamma identitet i Jesus Kristus, är att de ska bejaka den verklighet som följer: att de delar ett och samma sinnelag, Kristi sinnelag.

Mitchell argumenterar för att ἐν τῷ αὐτῷ νοῖ motsvarar den tekniska termen ὁμόνοια, vars betydelse i diskurser om enhet och politisk överenskommelse vi redan påvisat.⁹⁶ Sambandet framträder tydligt i ett utdrag från Iamblichus’ *Epistle Concerning Concord*:

⁹² ”one who restores order, mediator” (Mitchell 1992, 75, n. 58).

⁹³ Bultmann, *TDNT*, s.v. γνώμη. Mitchell har utforskat paralleller mellan de två uttrycken i grekisk utom-biblisk litteratur, bl a i ett fragment från Numenius: ”with one mind in common and one consent (κοινὸν ἓνα νοῦν, μίαν γνώμην ἐχούση)” (Eusebius, *Praep. ev.* 14.5); jfr. Lysias, *Or.* 25; Dion Chrysostomos, *Or.* 39.8 (Mitchell 1992, 77, n. 68, 79-80).

⁹⁴ Thiselton 2000, 119.

⁹⁵ Fee 2014, 54, n. 29.

⁹⁶ Se 3.2.1 för analys.

Concord [ὁμόνοια], just as the name itself wishes to show, has brought together a gathering of the same mind [ὁμοίου τοῦ νοῦ] and partnership and unity [ἑνωσις] in itself.⁹⁷

Den andra termen, γνώμη, förekommer även i 7:25, 40 där Paulus avser ett ”råd” eller en ”uppfattning” som han själv, inte Herren, ger (i fråga om ogifta och änkor). I den aktuella kontexten är det dock svårt att gräva mycket djupare i Paulus avsikt med användningen av denna term. Parallellismen tycks indikera att Paulus använder termerna utan större distinktion⁹⁸, och en allt för smal definition kan resultera i en övertolkning som skymmer sikten för Paulus ärende.

4.2.2 Sammanfattning

Vi finner här i inledningen av Paulus brev till församlingen i Korinth en entydig vädjan till enhet. De uttryck han använder sig av har sin motsvarighet i utom-biblisk, grekisk litteratur som på liknande sätt vädjar till enhet i en social gemenskap, men Paulus applicerar dem på den rådande situationen där församlingen misslyckats med att upprätthålla den enhet som den kristna gemenskapen kräver. Teologer har allt mer övergett försöken att rekonstruera hur fraktionismen tog sig uttryck i Korinth, och istället strävat efter att förhålla sig till vad texten säger explicit, och lämna de allt för vidlyftiga spekulationerna utanför det teologiska samtalet.

Förhoppningsvis har detta avsnitt demonstrerat vad jag tror är Paulus huvudärende med hela brevet – vädjan till enhet – vilket blir en språngbräda till den analys av 1 Kor 12 som nu följer.

⁹⁷ Mitchell 1992, 77 (Mitchells översättning, n. 68).

⁹⁸ Ett eko av Bultmanns, såväl som Conzelmanns (1975, 32, n. 14) och Fitzmyers (2008, 141) utlåtanden.

4.3 *Soma Christou*: 1 Kor 12

4.3.1 Närliggande kontext, 11:2-14:40

1 Kor 12 är del av ett längre avsnitt (11:2-14:40) som berör livet i den troende gemenskapen. Därmed förflyttar Paulus fokus från frågor som mer berört de svårigheter som uppstått genom församlingens fortsatta delaktighet i det omgivande, hedniska samhället (5:1-11:1). Som Guds församling, kallade att vara heliga under Jesu Kristi herravälde (1:1-3), har de kallats att leva enligt en annan ordning, i enlighet med Guds vishet som är korset. Kontrasten mellan korsets dårskap och världens vishet utgör en central del i brevets inledning (1:18-2:16), och illustrerar en spänning mellan två olika sätt att leva och röra sig i världen som gör sig påmint i hur församlingen i Korinth lever ut sitt gemensamma liv. Nu adresserar Paulus tre ärenden som rör församlingens agerande när de ”möts i församlingen (ἐκκλησίᾳ)” (11:18).

Först adresserar han frågan om män och kvinnors uppträdande i den gemensamma tillbedjan (11:2-16). Argumentationen inleds med att Paulus fastslår en hierarkisk ordning där ”Kristus är varje mans huvud”, ”mannen är kvinnans huvud” och ”Gud är Kristi huvud” (11:3). Av detta följer att kvinnan måste bära en ”huvudbonad” (v. 6), då hon är en ”avglans av mannen” som är en ”avbild och avglans av Gud” (v. 7). Sedan följer ett kompletterande yttrande att ”i Herren kan inte kvinnan tänkas utan mannen, och inte heller mannen utan kvinnan” (v. 11), och ”allt kommer från Gud” (v. 12b). Det sistnämnda kan tolkas som att Paulus relativiserar hierarkierna, i ljuset av att både män och kvinnor i slutändan har en likvärdig ställning inför Gud.⁹⁹ Alternativt kan man likt Dale B. Martin hävda att Paulus aldrig utmanar statushierarkin mellan man och kvinna på samma sätt som han, åtminstone ideologiskt, ifrågasätter det hierarkiska förhållandet mellan herrar och slavar, judar och hedningar, ”starka” och ”svaga” (se nedan).¹⁰⁰ Hur det än må vara så är det viktigt för Paulus att betona att män och kvinnor båda finns ”i Herren” och utgör ett komplement till varandra.

För det andra adresserar Paulus uppträdandet vid Herrens måltid (11:17-34), efter att ha fått rapporter om att församlingen delar upp sig i grupper (σχίσματα) vid dessa sammankomster. Vi ges få ledtrådar om hur dessa grupperingar tog sig uttryck, men de tycks ha formats på grund av socioekonomiska faktorer. När människor från olika hushåll (οἰκίας) kom samman för att ”hålla Herrens måltid” (v. 20) gemensamt, visade det sig att vissa (förmodligen de välbärgade) tog för sig av sin egen, medhavda mat, medan andra fick sitta hungriga (de förmodat fattiga) (v. 21).¹⁰¹ Paulus påminner dem då om att detta är Guds församling (v. 22) där sådana schismer inte får förekomma

⁹⁹ För denna tolkning se t ex Furnish 1999, 77-78.

¹⁰⁰ Martin 1995, 232-233.

¹⁰¹ Se Furnish 1999, 78-79.

(således en återkoppling till epistelns huvudtes i 1:10). Vidare framhåller Paulus den av traditionen föreskrivna ordningen för Herrens måltid, där brödet är Herrens kropp som offerats för dem, och bågaren det nya förbundet i hans blod (11:23-25). Genom att återkommande fira Herrens måltid på det sättet, förkunnar de Herrens död till dess han kommer (v. 26), och påminns om det nya, självupppoffrande liv som de blivit delaktiga i genom korset. Men istället för att demonstrera ett liv av ömsesidig omsorg om den andra, är de nu djupt splittrade. Paulus uttrycker här en princip av omsorg för ”de svaga” som introducerats tidigare (se särskilt 8:1-11:1) och som återkommer senare i kapitel 12. Liksom tidigare, underbyggs resonemanget av att församlingen har en gemensam identitet som medlemmar av Guds familj (v. 33 ”Alltså, mina bröder”), kallade och helgade under en och samma Herre.

Den tredje och sista problematiken berör de andliga gåvornas (τὰ πνευματικά) funktion i församlingens inre liv. Detta behandlas extensivt i kapitel 14, men introduceras redan i kapitel 12 där kroppsallegorin blir en central del i argumentationen.

4.3.2 Andliga gåvor för det gemensamt goda, 12:1-11

Victor Paul Furnish har noterat hur Paulus här introducerar två premisser som senare implicit utgör grunden för hans maningar och direktiv i kapitel 14.¹⁰² Den första premissen framgår i 12:3b, nämligen att ”ingen kan säga: ‘Jesus är herre’, om han inte är fylld av den heliga anden (πνεύματι ἁγίῳ)”. Således vill Paulus betona att *alla* som stämmer in i bekännelsen om Jesu herravälde, är fyllda av en och samma ande, helig ande från Gud; ”[A]ll believers are beneficiaries of the Spirit’s working” (jfr. 12:13).¹⁰³ I min analys av de antika källorna framkom att en liknande föreställning om en gemensam själ (ψυχή) var centralt i vitt skilda antika diskurser, i allt från politiska skrifter (Dion Chrysostomos) till skrifter om intim vänskap (Plutarchos).¹⁰⁴

Vidare i vv. 4-11 beskrivs Andens verk bland de troende, och här introduceras vi i det tänkande som kommer att genomsyra resten av kapitlet: enhet i mångfalden. Anden utgör den förenande länk som fördelar sina gåvor på ”var och en (ἐκάστῳ) så som den själv vill” (v. 11; jfr. v. 18), i en mångfald av olika nådegåvor, tjänster och verksamheter: ”Nådegåvorna [Tjänsterna, Verksamheterna] är olika (διαίρεσις), men Anden [Herren, Gud] densamma (τὸ αὐτὸ)” (vv. 4-6a). Gud är den som ”verkar i allt och överallt” (v. 6b).

¹⁰² Se Furnish 1999, 88-89.

¹⁰³ Se Furnish 1999, 88.

¹⁰⁴ Se 3.2.3.

Den andra premissen är att Anden manifesterar sig (ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος) hos var och en på ett sådant sätt att det blir gynnsamt (πρὸς τὸ συμφέρον).¹⁰⁵ Michelle V. Lee anmärker hur τὸ συμφέρον ofta översätts ”for the common advantage”, trots att ordet endast betyder ”vinst” eller ”fördel”.¹⁰⁶ Jag anser dock att kontexten berättigar tillägget, då det är uppenbart att Paulus här vill betona gåvorna eller manifestationernas funktion för uppbyggelsen av gemenskapen snarare än för individen (således ”for the common good”).¹⁰⁷ Jag delar dock Lees strävan att noggrant undersöka vilket innehåll Paulus själv fyller sina begrepp med.¹⁰⁸

Här påminns vi vidare om de antika filosoferna och statsmännens återkommande betoning på att låta privata intressen stå tillbaka för det gemensamt goda. I Aristoteles πόλις slöt sig människor samman för att verka för det gemensamma intresset (τὸ κοινῆ συμφέρον) så länge var och en (ἐκάστῳ) fick del av det goda livet (*Pol.* 1278b). Plutarchos deklarerar storheten i Aratus av Sikyons agerande, som satte achaiska förbundets välmående före sina privata intressen då han såg att staterna kunde bevaras först då de verkade för det gemensamt goda (τῷ κοινῷ συμφέροντι) (*Arat.* 24.4-5). Här står det kollektiva och det individuella i en liknande spänning som i Korinth, i riktning mot att de olika parterna ska förenas i ett gott liv för alla (jfr. Platon, *Resp.* 420b-d; Epiktetos, *Disc.* 2.10.4-5). Vi kan också notera att Aristoteles, till skillnad från Paulus, kvalificerar τὸ συμφέρον med κοινῆ för att göra det alldeles tydligt vad han syftar till. Likt Platon, ansåg Aristoteles att helheten (τὸ ὅλον) bör ta prioritet (πρότερον) över beståndsdelarna i kroppen, m.a.o. staten, följt av hushållet och sist individen i en nedåstigande prioritetsordning.¹⁰⁹ En sådan framställning riskerar att tona ner betydelsen av de partikulära beståndsdelarna, i ljuset av den starka betoningen på helheten och värnandet om dess fortbestånd, även om argumentet var att helhetens livskraftighet var den grund på vilken de enskilda delarnas välmående vilade. Detta ideal beskrevs mot bakgrund av att det ansågs vara ”av Naturen” (κατὰ φύσιν).¹¹⁰

¹⁰⁵ πρὸς τὸ συμφέρον – pr ptc akt. Med prepositionen πρὸς ges det betydelsen av *i riktning mot*, eller *med målet att [det blir gynnsamt]*. Uttrycker fördel (Rogers & Rogers 1998, 377).

¹⁰⁶ Lee (2006, 117-118, n. 49) hänvisar bl a till Mitchell, Thiselton och Fee samt några kända översättningar: ”common good” (NIV, NRSV).

¹⁰⁷ Särskilt i ljuset av kapitel 14: ”när ni nu söker vinna andekrafter, försök då att få dem i överflöd till församlingens uppbyggelse” (v. 12). I 10:33 stipulerar Paulus ett exempel i sitt eget agerande: ”Själv försöker jag alltid rätta mig efter alla och söker inte mitt eget bästa utan de mångas (μὴ ζητῶν τὸ ἑαυτοῦ σύμφορον ἀλλὰ τὸ τῶν πολλῶν), för att de skall bli räddade.”

¹⁰⁸ Lee hänvisar till Stephen Halliwells beskrivning av τὸ συμφέρον som fundamentalt ”open-ended” (Lee 2006, 119) och ”of basic ethical significance” (Stephen Halliwell, ”The Challenge of Rhetoric to Political and Ethical Theory in Aristotle.” Sidan 181 i *Essays of Aristotle's Rhetoric*. Redigerad av Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley: University of California Press, 1996). Således Lees slutsats som också blir min: ”What the author defines as advantageous can be a critical component of the overall argument.”

¹⁰⁹ En liknande hållning intogs även av Dion Chrysostomos (*Or.* 38.30), som menade att människors privata (τῶν ἰδιωτῶν) intressen måste ge vika för de gemensamma (κοινῆ).

¹¹⁰ Se 3.2.2.

Att beskriva individens kompletterande funktion vis-à-vis varandra som sprungna ur Naturen eller Gud, finner en motsvarighet i Paulus beskrivning av Anden, Herren och Gud som den verksamme och ordnande agenten i den kristna gemenskapen, vilken fördelar en pluralitet av andliga gåvor enligt sin egen viljas beslut och för det (gemensamt) goda. Paulus manar dock inte församlingen till enhet på basis av att det är ”av Naturen”, eller för att de tillhör en och samma πόλις, utan för att de haft en gemensam erfarenhet av Anden som fört dem samman i en ny, unik, gränsöverskridande kropp.¹¹¹ Det antika bakgrundsmaterialet illustrerar dock att Paulus vistades i en grekisk-romersk värld genomsyrad av filosofiska uppfattningar av liknande slag.

4.3.3 En kropp med många lemmar, 12:12-14

I v. 12 gör Paulus en övergång från att ha talat om Andens verksamhet till att tala om kroppen och dess delar. Versen är kiastisk, vilket nedanstående struktur visar:

Ty liksom (Καθάπερ γάρ)

A₁ Kroppen är en
 B₁ och har många delar
 B₂ alla de många kroppsdelarna
 A₂ bildar en enda kropp,

så (οὕτως)

A₃ är det också med Kristus.

Konjunktionen γάρ i versens inledning indikerar att Paulus nu gör en ansats att ytterligare förklara det som just sagts om Andens fördelning av nådegåvorna i församlingen (vv. 4-11). Καθάπερ och οὕτως är komparativa partiklar som inleder en analog jämförelse. De brukades på ett motsvarande sätt av flertalet antika författare, bl.a. av Dionysios från Halikarnassos i hans återgivning av legenden om Menenius Agrippa:

Learn, therefore, plebeians, that, just as (καθάπερ) in our bodies the belly thus evilly reviled by the multitude nourishes the body even while it is itself nourished [...] so (οὕτως) in commonwealths the senate [...] preserves, guards, and corrects all things. (*Ant. Rom.* 6.86.5)¹¹²

Agrippa jämför samväldet med kroppen, liksom Paulus jämför kroppen med Kristus.

I det föregående textavsnittet var det Anden som utgjorde den enande faktorn i mångfalden av gåvor, tjänster och verksamheter, och nu använder sig Paulus av kroppen för att illustrera samma fenomen. Liksom Anden är en och manifesteras i många gåvor, är kroppen en och har många delar,

¹¹¹ Se 4.3.3.

¹¹² Se även Stobaeus analogi mellan universum och kroppen (ὡσπερ [...] οὕτω) (*Ecl.* I.17.3 (*SVF* 1.497). Översättning av Bevan, Edwyn. 1926. *Later Greek Religion*. London: J. M. Dent & Sons Ltd.

och alla kroppsdelarna bildar en enda kropp. Varken mångfalden eller enheten tar överhanden, de utgör del av en och samma verklighet, vilket A₁-B₁, B₂-A₂-strukturen illustrerar.

Nästa fras kan tyckas förbryllande då Paulus, istället för att konkludera att ”så (οὕτως) är det också med *Kristi kropp*”, låter jämförelsen stå i relation till Kristus. I forskningsöversikten noterades att denna identifikation mellan kroppen, lemmarna och Kristus fått bibelforskare som J. A. T. Robinson och Albert Schweitzer att se kyrkan som ”en förlängning av inkarnationen” eller ”Kristi mystiska kropp”. För dem är detta långt mer än en analogi: ἐν σῶμα och μέλη πολλά är ὁ Χριστός. Vi noterade även hur Gundry representerar ett annat perspektiv som betonar nödvändigheten av att särskilja Kristi fysiska och ecklesiastiska kropp, samtidigt som påståendet att församlingen ”utgör Kristi kropp” (v. 27) måste tas på allvar. Denna åtskillnad är utan tvekan paulinsk, då han dels kan tala om Kristi kropp som ”den kropp han har i sin härlighet” (Fil 3:21), dvs. i himlen (v. 20), dels som den kristna gemenskapen. Fee hävdar följaktligen att Paulus i 1 Kor 12 helt enkelt använder ”Kristus” som en förkortning för ”Kristi kropp”, givet att han senare i v. 27 konstaterar att ”[n]i (ὁμῆς, pl.) utgör Kristi kropp och är var för sig delar av den”.¹¹³

Utan att förlora oss i ontologiska spekulationer, kan vi ändå se hur uttrycket σῶμα Χριστοῦ tjänar ett dubbelt syfte. Dels betonar det de inbördes relationerna i församlingen, dels relationen mellan församlingen i sin helhet och Kristus. Lee har noterat att Paulus återkommande beskriver hur korinthiernas etiska handlande inte bara påverkar dem sinsemellan, utan även Kristus.¹¹⁴ I 6:12-20 varnar Paulus korinthierna för att utnyttja prostituerade, på grundval av att deras kroppar är Kristi lemmar (τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ) och att de förenats till ”en enda ande med honom” (vv. 15, 17). Om de då förenar sig med en prostituerad gör de Kristi lemmar till en skökas lemmar, och drar vanära över Gud. De tillhör inte sig själva, ty Gud har friköpt dem, och gjort deras enskilda kroppar till lemmar i Kristus (v. 20). Vidare hävdar Paulus att försyndelser mot osäkra bröder (εἰς τοὺς ἀδελφούς, 8:11) samtidigt utgör försyndelser mot Kristus (εἰς Χριστόν, v. 12). Således, när Paulus i sin inledande tacksägelse skriver att Gud kallat korinthierna till κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν (1:9) innebär det samtidigt κοινωνία sinsemellan, genom Kristus.¹¹⁵

Som lemmar i Kristi kropp står församlingen under Kristi herravälde (jfr. 12:3). Kristus är kroppens herre, eller med Kolosserbrevets ord: ”han är huvudet för kroppen, för kyrkan” (1:18; jfr. Ef 1:22-23). Hos antika författare dominerade föreställningen om att huvudet (κεφαλή) utgjorde den styrande delen av kroppen, och Paulus var inte unik i sin tid med att identifiera en person med en

¹¹³ Fee 2014, 668.

¹¹⁴ Lee 2006, 127-128.

¹¹⁵ Vilket framgår av 10:16-17 där nattvardsbrödet ger dem ”gemenskap (κοινωνία) med Kristi kropp”, och ”eftersom brödet är ett enda är vi – fast många – en enda kropp”.

kropp som ett uttryck för personens herravälde över kroppen.¹¹⁶ Även om Kristus aldrig explicit nämns som kroppens huvud i 1 Kor 12, blir det ändå en implikation av att han så tydligt utropas som Herre.

I vv. 13-14 utvecklar Paulus tanken om enhet i mångfald, och fastslår definitivt att korinthierna med en och samma Ande (ἐν ἐνὶ πνεύματι) döpts in i en och samma kropp (εἰς ἓν σῶμα). Anden manifesterar sig i en mångfald av gåvor (vv. 4-11; 14ff), men utgör också den aktiva agent som sätter samman och håller ihop kroppen i en enhet. Vi påminns om hur den stoiske poeten Manilius kunde beskriva universum som en kropp som hölls samman av en gudomlig ande (*Astron.* 2.83),¹¹⁷ och hur Dion Chrysostomos och Plutarchos kunde tala om relationer i staten eller vänner emellan som om en själ förenade flera kroppar (Dion Chrysostomos, *Or.* 39.5; Plutarchos, *Mor.* 96e-f).¹¹⁸ Även om terminologin inte är identisk, så är grundtanken densamma: att ett antal individuella kroppar *kan* förenas i en större kroppslig enhet genom en gemensam ande eller själ.¹¹⁹ Det är dock viktigt att understryka att för Paulus utgör den kristna gemenskapen, Kristi kropp, en fundamentalt ny verklighet som åstadkommits genom Guds handlande i tiden genom Jesus Kristus. De som tidigare inte var ett folk, ”judar eller greker, slavar eller fria” (v. 13), har blivit ett nytt folk och en ny kropp. Alla tidigare lojaliteter, knutna till etnicitet, religion eller social klass, måste nu bedömas i ljuset av detta. Som Fee uttrycker det: ”in effect their common life in the Spirit has eliminated the significance of the old distinctions, hence they had become one body.”¹²⁰

4.3.4 Alla kroppsdelar är nödvändiga, 12:15-20, 29-30

I vv. 15-20 beskriver Paulus mer utförligt kroppens uppsättning i termer av olika kroppsdelar. Han betonar särskilt nödvändigheten i att alla delar finns representerade för att det överhuvudtaget kan sägas vara en kropp, vilket summeras i vv. 18-19: ”Men nu har Gud gett varje enskild del just den plats i kroppen som han ville. Om alltsammans var en enda kroppsdel, vad blev det då av kroppen?” En kropp har händer, fötter, ögon, öron, näsa etc., vilket är deskriptivt för den mångfald som bör präglade den korinthiska församlingens kropp.

Fee poängterar att det är en exegetisk utmaning att fastställa hur församlingen i Korinth uppfattade denna personifierade framställning av lemmarna.¹²¹ I vv. 15-17 tycks Paulus antyda att det fanns de i församlingen – fötter/öron – som inte ansåg sig utgöra en lika självklar del av kroppen som händer/ögon. Men antag, säger Paulus, att hela kroppen var öga, vad blev det då av hörseln?

¹¹⁶ Se 3.1.2 och 3.2.4.

¹¹⁷ Se 3.1.3.

¹¹⁸ Se 3.2.3.

¹¹⁹ Jfr. Plutarchos, *Arat.* 24.5 (τὰ μέρη τοῦ σώματος [...] μεγάλου μέρη).

¹²⁰ Fee 2014, 672.

¹²¹ Fee 2014, 674.

Utan öron (och fötter) saknas essentiella delar och kroppen kommer att lida brist. Denna argumentation kompletteras i vv. 29-30 med avseende på de andliga tjänsterna och gåvorna. Genom ett antal retoriska frågor klargör Paulus att en pluralitet av tjänster och gåvor är nödvändigt i Guds andefyllda församling; alla *kan* inte vara apostlar, profeter eller tala i tungor. Och det är enligt Guds design.

Här finner vi en tydlig parallell i Platons idealstat, som skulle bestå av jordbrukare, snickare, skomakare, vävare, etc. som av Naturen (τὴν φύσιν) skapats för olika uppgifter. Då var och en fokuserar på sin tilldelade uppgift värnas det gemensamt goda och den delade lyckan (*Resp.* 370b-c).¹²² Aristoteles, och senare Epiktetos, analogi mellan foten som avskiljs från kroppen och människan som avskiljs från staten, påminner vidare om allvaret i att avlägsna sig själv från kroppen (Aristoteles, *Pol.* 1253a; jfr. Epiktetos, *Disc.* 2.5). För Aristoteles var gemenskapen i staten ”av Naturen” liksom människan var en politisk varelse, vilket i hans värld gjorde det otänkbart att någon skulle vilja slita sig loss och därmed upphöra att vara människa.¹²³ Dionysios från Halikarnassos skriver även hur ett samväldande bestående av olika sorters människor tillsammans bidrar till det gemensamma bästa (τῷ κοινῷ χρεΐαν), liksom lemmarna i kroppen (ὥσπερ τὰ μέλη τῷ σώματι, *Ant. Rom.* 6.86.3-4).¹²⁴ På ett liknande sätt vill Paulus göra det alldeles tydligt att var och en som av Anden döpts in i Kristus, utgör en väsentlig del av kroppen och har en särskild funktion att fylla för det gemensamma goda. För om en del sliter sig loss, är det skadligt inte bara för honom själv utan det äventyrar också hela kroppens *kroppslighet*. Således är det i allas intresse att var och en förblir i kroppen.

4.3.5 Ömsesidigt beroende och omsorg, 12:21-26

Vidare i v. 21 antyder Paulus att det i församlingen även fanns de som talade om för andra – ögat/huvudet till handen/fötterna – att ”jag behöver dig inte”. Här synliggörs en hierarki; ögat/huvudet talar ”från ovan” till handen/fötterna.¹²⁵ Vi har tidigare framhållit den antika föreställningen om huvudet som kroppens förnämsta del, och hur ögonen, enligt Platon, utgjorde kroppens vackraste del (*Resp.* 420c). Det är svårt att avgöra hur mycket dessa paralleller kan ha påverkat Paulus framställning, men hans angelägenhet tycks ändå likna den hos Platon, Aristoteles, Dion Chrysostomos, Plutarchos, m.fl., nämligen att lemmarna i kroppen bör vidkännas sitt beroende av varandra för sitt eget och den andres bästa. Det är möjligt att Paulus, åtminstone delvis, har i

¹²² Se 3.2.2.

¹²³ Se 3.2.2.

¹²⁴ Se även Dion Chrysostomos, *Or.* 33.16. där sensmoralen är att ingen kan fylla den funktion som en annan är bäst lämpad för.

¹²⁵ Fee 2014, 678.

åtanke de socioekonomiska grupperingar ("de som har" och "de som inte har") som han berört tidigare i anknytning till Herrens måltid (1 Kor 11:17-34).

En central frågeställning är dock huruvida Paulus låter denna ömsesidiga omsorg förbli inom ramen för ett hierarkiskt kroppstänkande, det *status quo* som aldrig riktigt ifrågasattes i den dominerande, grekisk-romerska samhällsideologin. Vi har sett hur kroppsanalogin återkommande användes i antiken för att mana till enhet i ett stratifierat samhälle där plebejer och överklass utgjorde självklara, cementerade kategorier, och Dale B. Martin framhåller de uppenbara fördelarna med kroppsmetaforen som en konservator:

Conceiving the social group as a body is a strong strategy for establishing the givenness of the current order and hierarchy. Who can imagine a foot becoming a hand – or, even less plausibly, a head? Social revolution is no more a real possibility than is walking on one's hands.¹²⁶

Paulus förespråkar av allt att döma ingen öppen revolution (likt plebejerna i legenden om Menenius Agrippa).¹²⁷ Men enligt Martin gör han något fundamentalt annorlunda än den traditionella appliceringen av kroppsmetaforen på den korinthiska församlingen. Martin förnekar inte att Paulus ser kroppens konstituering som mer eller mindre fast, men hävdar att Paulus retorik resulterar i en omkastning av den normala attribueringen av status och heder: "The lower is made higher, and the higher lower."¹²⁸ Detta framträder särskilt i vv. 22-24a:

Tvärtom, också de delar av kroppen som verkar svagast är nödvändiga, och de delar av kroppen som vi inte tycker är fina, dem gör vi så mycket finare, och de delar vi skäms för omger vi med så mycket större anständighet, något som de anständiga delarna inte behöver.

De delar av kroppen som verkar "svagast" (ἀσθενέστερα) var de som på olika sätt, socialt och andligt, gjorde ett mindre attraktivt (ἀτιμότερα) och mindre presentabelt (ἐὐσχημοσύνην) intryck. Både Martin och Thiselton demonstrerar hur Paulus här ser tillbaka på tidigare teman i episteln, såsom "verkar (vara)" (τὰ δοκοῦντα; jfr. 1:26-31; 4:9-13; 6:4-5), "mindre fina" (ἀτιμότερα; jfr. 4:10; 11:14), och "att lida brist" (τῷ ὑστεροῦντι; jfr. 1:7; 8:8), vilka vanligtvis var termer som signalerade låg status. Men Paulus hävdar att dessa svaga, ofina, skamfyllda, och oanständiga delar av kroppen är de nödvändiga, finare, och anständigare delarna av Kristi kropp.¹²⁹

Thiselton kritiserar emellertid Martin för att hans retoriska närmande till texten inte tillräckligt beaktar att det för Paulus rör sig om mer än enbart kroppsretorik. Thiselton hävdar att omkastningen av statusmarkörerna i kapitel 12 inte borde komma som en överraskning i ljuset av Paulus dikotomiserande framställning tidigare, mellan världslig vishet (vishet, makt, förnämlighet,

¹²⁶ Martin 1995, 93.

¹²⁷ Se 3.2.4.

¹²⁸ Martin 1995, 96.

¹²⁹ Thiselton 2000, 1007; Martin 1995, 94-95.

vältalighet; 1:18-22, 26-29; 2:1-5) kontra Guds vishet (korset; 1:23-25, 30-31; 2:6-11). Han skriver: "the implicit strategy of Paul is [...] *the application of the critique of Christ and the cross to the church*" (författarens kursivering).¹³⁰ Detta perspektiv har på senare år lyfts fram av Yung Suk Kim som tillstår att Paulus genom att predika om den korsfäste Kristus uppmärksammade "[the] voices from the margins".¹³¹ Kim citerar flera antika beskrivningar av korsfästelse som målar en fruktansvärd bild av praktiken,¹³² vilket leder fram till frågan: "How could we believe that Paul would disregard the experiences of the most vulnerable, the slaves and victims of the Empire, when he talks about Christ crucified?"¹³³

Kims observation är intressant, inte minst då den sociala strukturen i korinthförsamlingen tycks ha dominerats av just människor som "världen ser ner på", "som ringaktas" och "som inte finns till" (1:28). Majoriteten av de som kallats av Gud att tillhöra Kristi kropp tillhörde alltså samhällets bottenskikt. De utgjorde de "ringare delarna" som Gud, när han satte samman kroppen, lät bli "särskilt ärade" (12:24b), "för att (ἵνα) det inte skulle uppstå splittring inom kroppen och för att alla delarna skulle visa varandra samma omsorg" (v. 25). Argumentet är att Gud med avsikt satt samman kroppen (jfr. v. 11, 18) på detta sätt, för att motverka splittring (σχίσμα), vilket återkopplar till huvudämnet i Paulus inledande παρακαλῶ i 1:10 och de splittringar som präglade församlingen vid firandet av Herrens måltid (11:18).

Livet i kroppen är ett liv i *ömsesidig* omsorg, vilket ytterligare förstärks av nästföljande vers: "Lider en kroppsdel, så lider också alla de andra. Blir en del hedrad, så gläder sig också alla de andra" (12:26). Kroppens lemmar är organiskt sammanvävda så att de påverkas av varandra till det bättre och det sämre. Detta är en realitet som Paulus nu hävdar också gäller för den andefyllda gemenskap som utgör Kristi kropp. Vi har sett i vår analys av det antika bakgrundsmaterialet att Paulus var långt ifrån ensam med att använda den individuella kroppens konstituering som en förebild för de mellanmänniska relationerna i en specifik gemenskap. Platon förfäktade tanken om själens (τὴν ψυχὴν) integrerande funktion mellan kroppens olika delar, vilken åstadkom en delad njutning och ett delat lidande (*Resp.* 464a; jfr. Sextus Empiricus, *Math.* 9.79).¹³⁴ Det var en exceptionell form av enhet som, då den applicerades och praktiserades i staten, utgjorde den största av välsignelser (*Resp.* 464b). Och närmare i tid med Paulus gav Dion Chrysostomos uttryck för samma koncept då han skrev om vänskapens förträfflighet: "For is that man not most blessed who has many bodies (σώμασιν) with

¹³⁰ Thiselton 2000, 1007.

¹³¹ Kim 2008, 51.

¹³² Kim 2008, 51-53.

¹³³ Kim 2008, 53.

¹³⁴ Se 3.2.2.

which to be happy when he experiences a pleasure, many souls (ψυχαῖς) with which to rejoice when he is fortunate?" (*Or.* 3.108-109; jfr. Aristoteles, *Rhet.* 2.4.3).¹³⁵ Den stoiska läran om "enhetliga kroppar", vilka karaktäriserades av att de hölls samman av πνεῦμα, ligger kanske ännu närmare Paulus tänkande. Πνεῦμα åstadkom i sin tur συμπάθεια, ett sympatiskt förhållande mellan substansens (kroppens) delar (Sextus Empiricus, *Math.* 9.79), vilket var en utveckling av Platons tidigare idéer om delad glädje och sorg.¹³⁶ Vi såg även att πνεῦμα i det stoiska tänkandet både verkade enande och särskiljande mellan kroppar genom vad som benämns κρᾶσις.¹³⁷ Συμπάθεια och κρᾶσις, två aspekter av andens verksamhet, möjliggör ett sympatiskt förhållande mellan flera kroppar samtidigt som de bibehåller sin individualitet.

Här framträder slående likheter mellan Paulus, Aristoteles, Dion Chrysostomos, m.fl. som indikerar att detta var en vanlig uppfattning i antiken. Liksom tidigare bör det noteras att eventuella paralleller inte nödvändigtvis betyder att Paulus fogar sig efter ett visst användande av analogierna. För Paulus är det, vilket är förenligt med hela hans argument såhär långt, Guds ande som åstadkommer de sympatiska förhållandena mellan lemmarna i den kropp som är Kristus. Det är den kropp om vilken han talar, och ingen annan.

4.3.6 Kroppen, de andliga tjänsterna och gåvorna, 12:27-28

Paulus rundar nu av genom att återkoppla till vv. 4-11, och 12-26. Först summerar han, samt bekräftar, den första delen i sitt huvudargument: "Ni utgör Kristi kropp och är var för sig delar av den" (v. 27). Därmed fastslår Paulus hur han ser på församlingen i Korinth, och utmanar dem att återigen ompröva sin självbild i ljuset av den verklighet han presenterat. De är inte längre judar eller greker, slavar eller fria, för evigt separerade av inbördes konflikter och hierarkiska maktförhållanden, utan de är *en ande* och *en kropp* – oskiljaktiga entiteter – genom införlivandet i Kristi kropp.

I v. 28 följer en lista bestående av tre individuella tjänster, tre andliga gåvor som upprepas från vv. 8-10, samt ett par gåvor som tidigare inte nämnts. Thiselton uppfattar versen som ett exegetiskt och lexikografiskt minfält,¹³⁸ och en fråga som varit föremål för särskild debatt och som är relevant för våra syften är huruvida Paulus avser en hierarki när han uttrycker hur Gud i sin församling har gjort "några (πρῶτον) till apostlar, andra (δεύτερον) till profeter, andra (τρίτον) till lärare". F. F. Bruce hävdar att numreringen markerar att Paulus såg dem som de tre viktigaste ämbetena

¹³⁵ Se 3.2.3.

¹³⁶ Se 3.1.3.

¹³⁷ Se 3.1.3.

¹³⁸ Thiselton 2000, 1013.

(”ministries”) i kyrkan, vilket motsvaras av en liknande lista i Ef 4:11.¹³⁹ F. W. Grosheide framhåller att apostlar, till skillnad från profeter, har ett mer universellt uppdrag som gör att de rankas först¹⁴⁰, och Gordon Fee hävdar att rankningen sannolikt är relaterad till Paulus övertygelse om vilka roller de olika ämbetena spelar i kyrkans liv. Han skriver: ”It is not so much that one is more important than the other, nor that it is necessarily their order of authority, but that one has precedence over the other in the founding and building up of the local assembly.”¹⁴¹ Fee argumenterar vidare för att Paulus här möjligen vill hävda sin auktoritet som apostel, i ljuset av 14:37 där han ger ”Herrens bud” till ”profeter” som kan ha varit ledande i att motsätta sig Paulus uppmaningar. Ett motsatt perspektiv representeras av Charles H. Talbert m.fl., som vänder sig mot tanken att Paulus skulle förespråka en hierarki eftersom det skulle innebära ett hinder för hans strävan att motverka ett sådant beteende hos korinthierna själva.¹⁴²

Jag vill hävda att det går att finna skäl för båda ståndpunkterna. Det är möjligt att Paulus, av någon anledning som är svår att rekonstruera, valde att hierarkiskt numrera de första tre tjänsterna. Men det är viktigt att notera att han i den fortsatta uppräkningsordningen inte tycks förespråka någon inbördes, hierarkisk ordning. Dock nämns ”tungotal” sist, vilket flera kommentatorer hävdar är avsiktligt eftersom det tycks ha utgjort ett särskilt problem i Korinth (se 14:1-5).¹⁴³ Om denna tolkning är korrekt, försöker Paulus därmed tona ner tungotalets upphöjda betydelse i församlingen utan att för den skull göra det mindre betydelsefullt än de andra gåvorna.

Ett slutligt övervägande är hur de olika tjänsterna och gåvorna bör uppfattas i ljuset av den föregripande analysen av kroppen och Paulus omkastning av det hierarkiska tänkandet genom identifikationen med den korsfäste Kristus. När Paulus exempelvis nämner apostlar som den främsta tjänsten i Guds församling, bör vi fråga oss hur apostlaskapet framställs i Första Korinthierbrevet som helhet. Av kapitel 4 framgår tydligt att Paulus, genom att först utnämna sig själv och Apollos som exempel på ”förvaltare av Guds hemligheter” (v. 1), utmålar en bild av deras tjänst som associerar till nästan enbart lidande och nöd: ”Det förefaller mig som om Gud hade ställt oss apostlar sist av alla, som dödsdömda” (v. 9). De är ”dåra”, ”svaga”, ”föraktade”, ständigt hungrande och törstande och i avsaknad av kläder, ”misshandlade” och ”hemlösa” (vv. 10-11). Och vidare: ”Man smädar oss och vi välsignar. Man förföljer oss och vi härdar ut. Man talar illa om oss och vi svarar med goda ord. Hela tiden har vi behandlats som jordens avskum, som mänsklighetens drägg” (vv. 12b-13). Om nu

¹³⁹ Bruce 1990, 122.

¹⁴⁰ Grosheide 1972, 298.

¹⁴¹ Fee 2014, 619-620.

¹⁴² Talbert 1987, 85; jfr. Hays 1997, 217; Witherington 1995, 261.

¹⁴³ Bruce 1990, 123; Johnson 2004, 236; Fee 2014, 597-598; 622.

Paulus i något avseende vill framhålla apostlarna som de främsta i församlingen, är det denna bild som bör präglade korinthisernas förståelse av vad det innebär att vara främst. Det är att vara dåraktig, svag, föraktad, jordens avskum och mänsklighetens drägg, vilket framstår som rimligt när vi överväger vilken kropp det är korinthiserna blivit del av – Jesu Kristi korsfästa kropp.

Kapitel 5: Sammanfattning och slutsatser

I detta kapitel ämnar jag att (1) dels sammanfatta det komparativa studium som utgjort huvuddelen av detta arbete, och (2) dels precisera mina slutsatser, med återkoppling till huvudfrågeställningen och dess delfrågor.

5.1 Sammanfattning

Syftet med denna uppsats har varit att undersöka om det råder ett samband mellan Första Korinthiebrevets framställning av kroppen som ett motiv för gemenskapen i Kristi kropp, och antika framställningar av kroppen som ett socialt och politiskt motiv. Vi fann att kroppen var en vanligt förekommande föreställning, analogi eller metafor för mänsklig samvaro i antiken, från universell mänsklighet till mindre, lokala grupper. Mitt fokus har legat på att lyfta fram texter som betonar förhållandet mellan olika samhällsgrupper i stater och städer, samt mer informella relationer som ryms under beteckningen ”vänskap”, eftersom det är där parallellerna till församlingens situation i Korinth framträder allra tydligast. Med utgångspunkt i 1 Kor 1:10 demonstrerades hur församlingen i Korinth, liksom andra sociala grupperingar i deras samtid, präglades av inre konflikter. Genom bruket av vedertagna politiska termer vädjade Paulus församlingen till enhet, och kroppsmotivet i 1 Kor 12 kom sedan att bli en viktig del i hans argumentationskedja.

I det antika kroppsmotivet framhölls vidare behovet av enhet i mångfald. Enskilda lemmar skulle bruka sina resurser och agera på ett sådant sätt att det verkade för det gemensamt goda. Här förutsattes enligt min tolkning en hierarkisk samhällsordning i enlighet med Naturen, en ordning som dock ständigt hotades av störningar och uppror, vilket krävde en kollektiv överenskommelse präglad av måttfullhet och ömsesidig omsorg. Vidare framhölls texter som visade hur en eller flera kroppar hölls samman av en gemensam ande ($\pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha$) eller själ ($\psi\upsilon\chi\eta$), vilket utgjorde ytterligare en motivationsfaktor till att eftersträva ömsesidig omsorg. Om en kroppsdel lider, lider också alla de andra, i en organisk-sympatisk gemenskap. Båda dessa aspekter – att verka för det gemensamt goda och den andliga/själsliga förbindelsen mellan flera kroppar/lemmar – fann en tydlig kontinuitet i Paulus framställning av livet i den andefyllda gemenskapen i Kristi kropp. Men jag fann också diskontinuitet, vilket preciseras mer i detalj i mina slutsatser nedan.

5.2 Slutsatser

Jag ska nu återkoppla till de delfrågor som rymdes i min huvudfrågeställning och precisera mina slutsatser rörande dem. Den uppmärksamme läsaren har redan noterat att jag löpande fört ett jämförande resonemang mellan Första Korinthierbrevet och de övriga antika skrifterna, framförallt i kapitel 4, och jag kommer därför att fatta mig kort i denna redogörelse.

För det första, vilken (a) kontinuitet råder mellan Paulus och de övriga antika författarnas framställning av den sociala organismen som en kropp? Bara det faktum att kroppen som social term utgjorde en förkristen föreställning är en slutsats nog värd att lyfta fram. Detta utmanar inte minst tendensen att ibland överbetona kristendomens särart i relation till andra filosofiska och religiösa strömningar vid tiden före, samtida och efter dess tillblivelse. Den kristna församlingen uppstod inte i ett historiskt och kulturellt vakuum, och därmed bör vi inte förvånas av att Paulus, i syfte att vara kulturellt relevant, tog till välkända motiv, metaforer eller analogier. Detta innebär dock inte att antika filosofiska och politiska skrifter utgjorde den enda bakgrunden till Paulus framställning. Men de parallella politiska uttrycken i 1 Kor 1:10 och betoningen på att verka för det (gemensamt) goda på grundval av att man delar en kroppslig och själslig/andlig identitet i 12:1-31, är tillräckligt tydliga indicier på att Paulus var välinformerad om ett antal dominerande föreställningar i den grekisk-romerska världen. Den platonistiska och stoiska grundbulten var att kosmos och allt den rymmer utgjorde en kropp, och därifrån härleddes mindre kroppar i form av städer, vänskapsrelationer och inte minst den individuella kroppen. I alla dessa instanser förutsattes någon form av hierarki, och för min del har det varit avgörande att försöka förstå hur Paulus idé om Kristi kropp passar in i denna föreställningsvärld, om den nu gör det.

Så, för det andra, vilken (b) diskontinuitet råder mellan Paulus och de antika författarnas framställning av den sociala kroppen, och för det tredje: (c) vilka motiv i Första Korinthierbrevet kan ge en tillfredställande förklaring till de särdrag som präglar *Kristi* kropp? Å ena sidan tror jag att Paulus skulle erkänna Kristi kropp som ett globalt fenomen, i det att han skulle kännas vid församlingar andra än den i Korinth som delar av en och samma rörelse av kristustroende. För Paulus fanns det inte flera Kristi kropp(ar), utan en universell kropp under en och samma Herre. Å andra sidan kvarstår frågan vad exakt Paulus avsåg att förmedla genom att specifikt identifiera den lokala församlingen i Korinth som Kristi kropp. Jag vill tillstå att Margaret M. Mitchells tes har övertygat: Paulus huvudärende är att mana till enhet. Men en allt för ensidig, retorisk läsning av Första Korinthierbrevet gör inte rättvisa åt kristologins avgörande betydelse för Paulus argument, vilket Michelle V. Lee särskilt betonat. Det är på grundval av församlingens gemensamma identitet i Kristus som Paulus manar till enhet, och här särskiljer han sig från de antika politiska diskurser som vädjade

till enhet inom ramen för ett stratifierat samhälle där senaten och överheten alltså höll stånd mot revolutionära plebejer. Paulus omkullkastar antika föreställningar om ära och makt genom sin entydiga betoning på att Gud låtit de ringaktade och mer skamliga delarna bli särskilt ärade i den kristna kroppen. Detta sker på grundval av att Jesus Kristus, genom sin död på korset, sällade sig till denna skara. Och apostlarna såg det som sin uppgift att som "förvaltare av Guds hemligheter" leva ett liv i Kristi efterföljd, och ställa sina kroppar till förfogande i förkunnelsen av det dåraktiga korset, Guds vishet och kraft. Aposteln – i någon mån främst i Kristi kropp – var dåraktig, svag, föraktad, jordens avskum och mänsklighetens drägg (jfr. 1 Kor 4:7-13). Således framhäver Paulus en kroppslig, social ordning som står i ett diametralt motsatsförhållande till den gängse antika föreställningen. Det är att leva enligt en annan världsordning, i en ny verklighet; initierad, förverkligad och upprätthållen av Guds Ande som sammanfogar judar och greker, slavar och fria till lemmar i en ny kropp, märkt av Kristi lidande och förnedring. Genom sin delaktighet i den korsfäste Herren Jesu Kristi kropp är de för evigt dårar för världen, kallade till ömsesidig omsorg och till att igenkänna varandra som lemmar i samma kropp utan att visa partiskhet. Och när alla lemmarna brukar sina andliga gåvor för det gemensamt goda, då är de en – fastän många – och framhäver tillsammans *fullheten* av Kristi kropp.

Litteraturförteckning

Antika primärkällor

Aristoteles, *Pol.*

Gr: Aristotle. 1957. *Aristotle's Politica*. Redigerad av W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.

Eng: Aristotle. 1944. *Aristotle in 23 Volumes*. Översatt av H. Rackham. Vol 21. LCL. Cambridge: Harvard University Press.

Aristoteles, *Eth. Nic.*

Sv: Aristoteles. 1988. *Den nikomachiska etiken*. Översatt av Mårten Ringbom. Göteborg: Daidalos.

Cicero, *De Off.*

Gr, Eng: Cicero, M. T. 1913. *De Officiis With An English Translation*. Redigerad av W. Miller.

LCL. Cambridge: Harvard University Press.

Diodorus Siculus, *Bibl. Hist.*

Gr: Siculus, D. 1989. *Diodorus of Sicily in Twelve Volumes*. Översatt av C. H. Oldfather. Vol. 4–8.

LCL. Cambridge: Harvard University Press.

Diogenes Laertios, *Vit. phil.*

Diogenes Laertius. 1950-54. *Lives of Eminent Philosophers*. Översatt av R. D. Hicks. 2 vol. LCL.

Cambridge: Harvard University Press.

Dion Chrysostomos, *Or.*

Gr, Eng: Dio Chrysostom. *Discourses*. Översatt av H. Lamar Crosby, m.fl. 5 vol. LCL. Cambridge:

Harvard University Press.

Dionysios från Halikarnassos, *Ant. Rom.*

Gr: Dionysius of Halicarnassus. 1898. *Dionysii Halicarnasei Antiquitatum Romanarum quae Supersunt*. Redigerad av K. Jacoby. Vol. II. Medford: In Aedibus B.G. Teubneri.

Eng: Dionysius of Halicarnassus. 1943-56. *Roman Antiquities*. Översatt av Ernest Cary. 7 vol. LCL.

Cambridge: Harvard University Press.

Eusebius, *Praep. ev.*

Gr: Eusebius. 1956. *Eusebius Werke. Achter Band. Praeparatio Evangelica*, pt. 2, GCS. Redigerad av Karl Mras. Berlin: Akademie-Verlag.

Eng: Gilford, E. H. 1903. *Eusebii Pamphili praeparatio evangelica*. Vol 3, pt. 2.783-84. Oxford: Academy.

Epiktetos, *Disc.*

Gr: Epictetus. 1916. *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*. Medford: B. G. Teubner.

Eng: Epictetus. 1890. *The Discourses of Epictetus, with the Encheridion and Fragments*. Redigerad av G. Long. London: George Bell and Sons.

Herodotos, *Hist.*

Gr, Eng: Herodotus. 1920. *Herodotus*. Redigerad av A. D. Godley. LCL. Cambridge: Harvard University Press.

Josefus, *AJ.*

Gr, Eng: Josephus. 1966-1991. *Josephus in Nine Volumes*. Översatt av H. St. J. Thackeray, m.fl. 9 Vol. LCL. Cambridge: Harvard University Press.

Klemens av Alexandria, *1 Klem.*

Holmes, Michael W. 2007. *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations*. 3rd ed. Grand Rapids: Baker.

Manilius, *Astron.*

Gr, Eng: Manilius. 1977. *Astronomica*. Översatt av G. P. Goold. LCL. Cambridge: Harvard University Press.

Platon, *Resp; Phd; Symp; Tim.*

Gr: Plato. 1903. *Platonis Opera*. Redigerad av John Burnet. Medford: Oxford University Press.

Eng: Plato. 1969. *Plato in Twelve Volumes*. Översatt av H. N. Fowler, m.fl. 12 vol. LCL. Cambridge: Harvard University Press.

Plutarchos, *Arat.*

Gr, Eng: Plutarch. 1926. *Plutarch's Lives*. Redigerad av B. Perrin. LCL. Cambridge: Harvard University Press.

Plutarchos, *Mor.*

Gr, Eng: Plutarch. 1987-2003. *Moralia*. Översatt av Frank Cole Babbitt, m.fl. 15 vol. LCL. Cambridge: Harvard University Press.

Polybios, *Hist.*

Gr: Polybios. 1893. *Historiae*. Redigerad av T. Büttner-Wobst & L. Dindorf. Medford: Teubner.

Eng: Polybios. 1889. *Histories*. Medford: Macmillan.

Sextus Empiricus, *Math.*

Gr, Eng: Sextus Empiricus. 1933-49. Översatt av R. G. Bury. 4 vol. LCL. Cambridge: Harvard University Press.

Tryckta källor

Bruce, F. F. 1990. *1 and 2 Corinthians*. NCB. Grand Rapids: Eerdmans.

Bultmann, Rudolf. 1972. *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. I. Redigerad av Gerhard Kittel. Grand Rapids: Eerdmans.

Chang, Kei Eun. 2013. *The Community, the Individual and the Common Good: To Idion and To Sympheron in the Greco-Roman World and Paul*. London: Bloomsbury T&T Clark.

Collins, Raymond F. 1999. *First Corinthians*. Sacra Pagina 7. Collegeville: Liturgical Press.

Conzelmann, Hans. 1975. *1 Corinthians*. Hermeneia. Översatt av J. W. Leitch. Philadelphia: Fortress.

Delling, G. 1971. *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. VII. Redigerad av Gerhard Friedrich. Grand Rapids: Eerdmans.

Fee, Gordon. 2014. *The First Epistle to the Corinthians*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.

Fitzmyer, Joseph A. 2008. *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Yale Bible. New Haven: Yale University Press.

Furnish, Victor Paul. 1999. *The Theology of the First Letter to the Corinthians*. New Testament Theology. Cambridge: University Press.

Garland, David E. 2003. *1 Corinthians*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker.

Gerdmar, Anders och Kari Syreeni. 2006. *Vägar till Nya Testamentet: metoder, tekniker och verktyg*. Lund: Studentlitteratur.

Grosheide, F. W. 1972. *The First Epistle to the Corinthians*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.

- Gundry, Robert H. 1976. *SOMA in Biblical Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hart, Trevor. 1995. *Faith Thinking: The Dynamics of Christian Theology*. London: SPCK.
- Hays, Richard B. 1997. *First Corinthians*. Interpretation. Louisville: WJK.
- Johnson, Alan F. 2004. *1 Corinthians*. IVP New Testament Commentary 7. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Kim, Yung Suk. 2008. *Christ's Body in Corinth: The Politics of a Metaphor*. Paul in Critical Contexts. Minneapolis: Fortress.
- Lee, Michelle V. 2006. *Paul, the Stoics, and the Body of Christ*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Martin, Dale B. 1995. *The Corinthian Body*. New Haven: Yale University Press.
- Mitchell, Margaret M. 1992. *Paul and the Rhetoric of Reconciliation. An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*. Louisville: WJK.
- Robinson, John A. T. 1966. *The Body*. London: SCM Press.
- Rogers, Cleon L. Jr. och Cleon L. Rogers III. 1998. *The New Linguistic and Exegetical Key to the Greek New Testament*. Grand Rapids: Zondervan.
- Sandmel, Samuel. 1962. "Parallelomania." *JBL* 81/1, 1-13.
- Schweitzer, Albert. 1931. *The Mysticism of Paul the Apostle*. London: Black.
- Silva, Moisés (red). 2014. *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*. Vol. I. Grand Rapids: Zondervan.
- Talbert, Charles H. 1987. *Reading Corinthians: A Literary and Theological Commentary on 1 and 2 Corinthians*. New York: Crossroad.
- Thiselton, Anthony C. 2000. *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Thorsteinsson, Runar M. 2010. *Roman Christianity and Roman Stoicism: A Comparative Study of Ancient Morality*. Oxford: Oxford University Press.
- Todd, Robert B. 1976. *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics*. Leiden: E. J. Brill.
- Witherington, Ben III. 1995. *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans.

Antal ord: 20548