

«Til minne om meg»

En analyse av Paulus' argumentasjon omkring Herrens måltid i 1 Korinterbrev, med utgangspunkt i minnets enhetsskapende betydning for menigheten.

Andreas Fjellvang

Veileder

Professor dr. Karl Olav Sandnes

MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn,

AVH5010: Masteroppgave i teologi (60 ECTS, vår 2022)

Antall ord: 25 122



Sammendrag

Denne avhandlingen har som mål å analysere Paulus argumentasjon og retorikk i møte med splittelsen i menigheten i Korint. Det er teksten som handler om Herrens måltid i 11:17-34 som analyseres, og jeg har undersøkt hvorvidt minne om Jesus under måltidet presenteres som enhetsskapende i menigheten. Nettopp derfor er tematikken splittelse-enhet sentral gjennom hele avhandlingen og Margareth Mitchell (1991) en viktig bidragsyter til forståelsen av den betente situasjonen blant menighetsmedlemmene. Oppgaven er eksegetisk av metode gjennom analysen, med særlig vekt på hvordan Paulus retorisk argumenterer. I så måte inneholder metoden også spor av retorisk metode.

Paulus er alene om å doble ἀνάμνησις-setningsleddet i sin versjon av nattverden: «Gjør dette til minne om meg!» (1 Kor 11:24, 25). Dette minne-aspektet fungerer som en pådriver for hvorfor Herrens måltid skal deles blant de troende. Å dele likt var likevel ikke en selvfølge i datidens gresk-romerske samfunn; det var helt vanlig med ulike fordeler basert på sosial og økonomisk status. Paulus, derimot, formaner til en radikal forvandling. Dersom Kristus ga seg selv som løsepenge for mange, ville det være et eksempel til etterfølgelse. Å være troende er å strebe etter å ligne Kristus, nemlig ved å sette andres behov foran seg selv. Men, ettersom det antakeligvis fantes helt konkrete utfordringer som plassmangel, hadde menigheten gjort det for vane å la de velstående få bedre vilkår under måltidet. Et slikt konkret handlingsmønster virker for Paulus å ha vært et symptom på noe langt mer alvorlig: «Dere samles på en måte som ikke er til nytte, men til skade» (11:17). Herrens måltid, som var ment å være enhetsskapende for menigheten, hadde snarere blitt nok et uttrykk for deres splittelse.

Innholdsfortegnelse

1. INNLEDNING	5
1.1. PROBLEMSTILLING	5
1.2. AVGRENSNING	6
2. METODE	7
2.1. RETORISK ANALYSE	7
2.2. BEGREPSORIENTERING.....	9
3. FORSKNINGSHISTORIE	12
3.1. GERD THEISSEN.....	12
3.2. ANAPLOGA-VILLAEN	12
3.3. ἔΠΑΝΟΣ-ΜΑΛΤΙΔΕΤ.....	14
3.4. DELINGSTEORIER	16
4. SOSIAL OG LITTERÆR KONTEKST	18
4.1. SOSIAL KONTEKST	18
4.2. LITTERÆR KONTEKST	21
4.3. 1 KOR 10:16-17	22
5. TEKSTANALYSE AV 1 KOR 11:17-34	27
5.1. STRUKTUR.....	27
5.2. ARGUMENTASJON	28
6. KONKLUSJON	66
7. BIBLIOGRAFI	68
7.1. HJELPEMIDLER	68
7.2. HOVEDLITTERATUR	68
7.3. SEKUNDÆRLITTERATUR.....	68

1. Innledning

1.1. Problemstilling

I denne avhandlingen vil jeg analysere det Paulus betegner som Herrens måltid.

Nøkkeltekstene i denne sammenheng finnes i 1 Korinterbrev 10:14-22 og 11:17-34 – hvorav den sistnevnte er hovedtekst i den aktuelle analysen. Jeg vil undersøke hvordan Paulus argumenterer for at minne om Kristus ved måltidet er enhetsskapene i en splittet menighet, og vil i avhandlingen slutte meg til Margareth Mitchells analyse (1991) omkring splittelsen i korintmenigheten. Hun hevder at Paulus “describe the situation at Corinth as factionalism and urge the reunification of the church”.¹ Oppgaven vil dermed orientere seg om hvorledes Paulus angriper problematikken i Korint og forsøke å svare på hvilken måte måltidet kan bidra til å gjenforene fellesskapet i en splittet menighet. Dette gjennom hvordan Paulus skisserer måltidets funksjon og betydning ved hjelp av hans rettleiding i brevet. Hvordan kommer splittelsen til uttrykk i måten Paulus skriver på?

To hovedspørsmål blir altså satt på dagsorden:

- 1) Hva innebærer problemet som gjør at Paulus velger å rettlede menigheten? Dersom Margareth Mitchells analyse er valid er det splittelse som er det primære problemet, men hvordan ser splittelsen ut?
- 2) Hvilken rolle spiller Herrens måltid i møte med splittelsen som Paulus forsøker å få bukt med?

For å svare på spørsmålene knyttet til Herrens måltid blir det viktig å sette teksten inn i et større bilde. Brevet Paulus skrev til korinterne er et intervenerende brev, som vil si at det griper inn i problemstillinger som allerede finnes hos den aktuelle mottakeren. Paulus er deltakende i samtalen omkring ulike temaer, som i dette tilfelle blant annet innebærer Herrens måltid. Paulus var selv grunnleggeren av menigheten i Korint, og hadde fulgt utviklingen inntil stadige stridigheter blant medlemmene seg imellom. Avhandlingen vil analysere Paulus presentasjon av Herrens måltid i 11:17-34 på bakgrunn av brevets hensikt. Korintmenigheten var en nystartet menighet bestående av en liten gruppe mennesker i oldtidens middelhavsby Korint i Hellas. Korint var en velstående og viktig handelsby med et stort mangfold av mennesker. Byen var utsmykket med en rekke statuer av guder og gudinner på offentlige plasser, noe som var vanlig i betydningsfulle byer i den gresk-romerske verden på denne

¹ Mitchell. *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, 1991: 68

tiden. Derfor ville de kristne korinterne daglig bli konfrontert med symbolske påminnere om hedenske religioner. Det var også et jødisk samfunn i Korint (Acta 18:1-17), men man antar at korintmenigheten i hovedsak bestod av kristne med hedensk bakgrunn.² Paulus' oppgave var derfor å endre de moralske forestillingene til hedning-kristne, slik at de levde livet i samsvar med den jødiske Gud sin vilje.

1.2. Avgrensning

I avhandlingen blir fremgangsmåten slik; å først orientere om situasjonen i Korint som Paulus griper inn i og svarer på spørsmål om. Det er her relevant med andre måltid enn utelukkende Herrens måltid. Også andre tekster omhandler måltid, som 8:10 og 12:13. Disse kan gi en bredere forståelse av praksisen i Herrens måltid ut ifra hva vi vet om samtidens måltider og dets betydning. Både i kapittel 8 og 10 settes det søkelys på måltid, men også andre deler av brevet beveger seg inn på temaet. Et eksempel er i 5:11 hvor Paulus advarer mot å spise sammen med folk som lever i synd: «Slike skal dere heller ikke spise sammen med». Nattverdsteksten i 10:14-22 omhandler problematikken omkring avgudskjøtt. Tekstene er relevante da de redegjør for Paulus' forståelse av ulike måltiders betydning. Årsaken til at de likevel ikke er hovedanliggende, handler om at Paulus i 11:17-34 gir en mer fullstendig presentasjon av Herrens måltid, og inkluderer innstiftelsesordene vi kjenner fra det siste måltid - hvor minne-aspektet trekkes frem som et viktig argument for måltidet. Enkelte tekster vil bli kommentert når det er hensiktsmessig for å kaste lys over konteksten og analysen av 11:17-34, mens 10:16-17 blir analysert i 4.3.

² Hays. *First Corinthians*, 1997: 3-4

2. Metode

Dette kapitlet vil redegjøre for metoden(e) som er anvendt i avhandlingen. Denne oppgaven består av en tekstanalyse, og dermed spiller retorikken en viktig rolle. I så måte blir det eksegetiske viktig, da det danner et grunnlag for forståelsen av de utvalgte tekstene – og gir en bredere forståelse idet vi arbeider i et større bilde. Jeg vil med andre ord befinne meg *i* teksten ved å analysere språk, struktur og litterære virkemiddel; jeg forholder meg til hvordan tekstene er gitt oss. Det er den kommunikative karakteren som skal analyseres; hvordan argumenterer Paulus i teksten? For å kunne arbeide slik, er det avgjørende å utforske adressaten. Hvilken situasjon befinner de seg i og hvilket forhold har de til forfatteren? Videre vil tekstenes retoriske oppbygging analyseres, samt hvilke argumenter som tas i bruk. Her vil jeg nærme meg det eksegetiske og arbeide vers for vers.

2.1. Retorisk analyse

Det finnes en rekke metoder for å arbeide med nytestamentlige tekster. Det er viktig å ikke bli for fastlåst i én metode, men snarere arbeide med flere del-metoder ved ulike nivåer i teksten.³

Så hva er retorikk? Retorikk handler om talekunst, nærmere bestemt kunsten å overtale. I den gresk-romerske kulturen lå dette høyt, da det var en viktig del av utdannelsen - og ikke minst en ettertraktet kunst. I Aristoteles' avhandling finnes en definisjon på retorikk: «Retorikk kan da defineres som evnen til å oppdage de mulige overbevisningsmidler i et hvilket som helst emne».⁴ Man tenker primært på tre hovedkomponenter i retorikkens verden; etos, patos og logos. Førstnevnte handler om taleren – man omtaler gjerne *talerens* etos. Det handler om talerens troverdighet eller karakter. Patos kan direkte oversettes med «lidenskap» og viser til det følelsesmessige aspektet ved talen. Logos betyr tale, tanke eller tanke uttrykt i ord, og handler om talens argumentasjon.⁵ Viktig i denne avhandlingen er plasseringen av hvilken talesjanger den aktuelle bibelforfatter anvender. Også dette kan deles i tre, nemlig forensisk, deliberativ og epideiktisk retorikk. Førstnevnte dominerer i rettsalen da den retter seg mot fortiden. Deliberativ retorikk har som formål å bevege tilhørerne til å gjøre riktig valg for sine

³ Synnes. *Hvordan arbeide med nytestamentlige tekster*, 2008: 7

⁴ Aristoteles. *Retorikk* (AR) 1.2.1 All antikk litteratur er hentet fra Loeb Classical Library

⁵ Synnes. *Hvordan arbeide med nytestamentlige tekster*, 2008: 126-128

liv, og kalles derfor også rådgivende tale. Epideiktisk retorikk retter seg mot nåtidig situasjon, og har gjerne vært i sammenheng med det seremonielle.⁶

Et viktig spørsmål denne retoriske analysen er hvorvidt Paulus selv var en bevisst retoriker. Bibelforskere har tidligere var svært reservert mot retorikk og det debatteres fortsatt om hvorvidt klassiske retoriske modeller kan fungere som analyseverktøy i nytestamentlige tekster. Kan det påvises at Paulus hadde den nødvendige utdanning for å være en retor? Retorikken var ikke begrenset til de velstående eller velutdannede. Faktisk var det retorikere i alle store byer i det romerske riket. Dette spesielt i universitetsbyer som Tarsus og også jødiske byer som Jerusalem.⁷ Paulus stammer fra nettopp Tarsus i Kilikia (Acta 21:39). Den romerske historiografen Strabo skriver at «folket i Tarsus hadde viet seg med så mye iver til ikke bare filosofi, men også til utdanning i sin helhet, at de overgår Aten, Alexandria og alle andre steder hvor de har slike skoler».⁸ Som nevnt sto retorikken høyt i kurs i utdannelsen, og Strabo nevner flere som har fått opplæring i talekunst i nettopp Tarsus. Selv om dette taler for Paulus som retor, vektlegger Paulus selv også sin jødisk-rabbinske opplæring i Jerusalem (Acta 22:3). Derfor reiser spørsmålet seg om hvor mange av årene i Tarsus som rommer en klassisk hellenistisk utdanning. Det skal sies at retorisk kunst også hadde innpass i Gamaliels' skole i det første århundre. Retorikken var altså godt utbredt og verdsatt. I tillegg var Paulus på stadig omreiser i den gresk-romerske kulturen og han både talte og skrev gresk. Det finnes også noe universelt ved talekunsten i menneskelig psykologi. Alle har vi en vilje til å overbevise og argumentere.⁹ Uansett i hvilken grad man tenker Paulus hadde en formell utdanning i retorikk, er det utvilsomt at han anvender en rekke retoriske virkemiddel for å overbevise i sine brev. Det er derfor nærliggende å betegne Paulus som en retoriker, da alle som argumenterer for noe per definisjon anvender retorikk.

Brevenes resepsjon er viktig i forståelsen av hvordan brevene er skrevet. De ble skrevet som erstatning for muntlig kommunikasjon, og skulle leses høyt for forsamlingen. Witherington trekker frem tre bevis for dette: slutten av brevet viser til praksisen av hellig kyss, som var en normal praksis i tidlig kristen tilbedelse. Det kan argumenteres for at dette tyder på at så snart brevet var opplest, så var gudstjenesten i avslutningsfasen. I Galaterbrevet 6:11 forventer

⁶ Synnes. *Hvordan arbeide med nytestamentlige tekster*, 2008: 129

⁷ Witherington. *Conflict and Community in Corinth*, 1995: 40

⁸ Geografi 14,5.13f (min oversettelse)

⁹ Synnes. *Hvordan arbeide med nytestamentlige tekster*, 2008: 136-138

Paulus at adressatene skal se hans håndskrift på slutten av brevet. «Dere» står i pluralis, noe som indikerer at brevet ble lest for forsamlingen. Til slutt påpeker Witherington at hilsenene på slutten av noen av brevene implisitt forteller om en gruppe som møtes. De som da blir navngitt av Paulus kan høre hilsenen. Kolosserne 4:16 reflekterer i så måte en slik praksis i de paulinske kirkene.¹⁰ Når Paulus skrev var det for at det skulle ha en effekt for lytteren. Det tilhører den antikke brevsjangeren, men Paulus anvender som nevnt gresk-romersk retorikk i sin argumentasjon.

Ettersom lesning i de aller fleste tilfeller foregikk som høytlesning, er forskjellene mellom skriftlig og muntlig form av mindre art. Brevene ble av Paulus skrevet enten som en erstatning eller et tillegg til muntlig tale, noe som gjør at de retoriske elementene ble overført til skriftlig form. Retorikken gjorde at Paulus både kunne relatere, men også overbevise korinterne. Enkelte elementer er ikke overførbare, som kroppsspråk, volum og visning av følelser. Det virker likevel som Paulus anvender bokstavrim, halvrim og rytme for å oppnå en lignende effekt. Det er mulig å forestille seg at Paulus dikterte folk med gode greskkunnskaper, nettopp for å fange opp retoriske virkemidler i stemmen sin – eksempelvis sarkasme, kjærlighet og medfølelse. Et viktig poeng med å anvende retorikk slik Paulus gjør handler om å anerkjenne adressatens selvstendighet. Witherington løfter frem at dette handler om overbevisning fremfor kommandering. Istedenfor å tvinge frem endringer, vil retoriske argument få mottakeren til å tenke selv og handle uavhengig av avsender.¹¹ Dersom det primære målet i 1 Korinterbrev er å forsone splittet menighet kreves en reorientering i tankemønster - og ikke bare kommandering som berører handlingsmønsteret.

2.2. Begrepsorientering

For å analysere retorikkbruken, er det vesentlig å redegjøre for flere termer som beskriver nattverden som dukker opp i Paulus-litteraturen og ellers i Det nye testamentet. I NT beskrives nattverden ved ulike anledninger og ved bruk av ulike termer. De synoptiske evangeliene assosierer det siste måltid med påskemåltidet (Matt 26:19; Mark 14:16; Luk 22:13). Dette måltidet foregikk under «pesach», som var en allerede etablert feiring av exodus, utgangen av Egypt. Det finnes ulike varianter av begreper som anvendes i møte med

¹⁰ Witherington. *Conflict and Community in Corinth*, 1995: 36

¹¹ Witherington. *Conflict and Community in Corinth*, 1995: 45

nattverden i dagens kirker. Felles for disse er at de har sin basis i NT. «Kommunion» er ett av dem, som stammer fra Paulus' bruk av κοινωνία i 1 Kor 10:16, og handler om deltakelse eller fellesskap. En annen term er den som i denne oppgaven berører selve tekstanalysen, nemlig «Herrens måltid», som er en direkte oversettelse fra 1 Kor 11:20 (κυριακὸν δεῖπνον). Det kan sammenlignes med uttrykket τραπέζης Κυρίου fra 1 Kor 10:21, oversatt «Herrens bord». Også brødsbrytelsen brukes, et uttrykk som er hentet fra Acta 2:42 – noe som antakelig viser til Herrens måltid. Den siste termen er «nattverd». På norsk betyr ordet kveldsmåltid, men kommer av engelsk «eucharist». Denne termen kommer av gresk εὐχαριστία, og handler om takksigelse. Som substantiv er ordet ikke å finne i NT, men det korresponderende verbet «å gi takk» (εὐχαριστέω) finnes i en rekke tekster (Mark 14:23; Luk 22:17, 19; 1. Kor 11:24).¹² Dette begrepet ser vi altså i sammenheng med en rekke måltid, blant annet når Jesus metter 5000 (Mark 6:41; Joh 6:11). Tilknytningen mellom dette ordet og nattverden eksplisitt har først blitt utviklet etter bibelsk tid. Det vil i denne oppgaven være «Herrens måltid» som brukes om nattverden, nettopp for å vise til det aktuelle begrepet i 1 Korinterbrev.

I Johannes 6 finnes det også en nattverdstekst etter at Jesus har mett 5000. En folkemengde følger etter Jesus over til Kapernaum for å lete etter ham. Jesus anklager dem for å lete etter feil «mat» (Joh 6:26-27). Rådet om å arbeide for den mat som gir evig liv ligner den vi finner i Jesaja 55:1-3, uten at Jesu ord hverken er et direkte sitat eller ekko fra Jesaja. Parallellen er likevel klar; Jesus ber sine lyttere om ikke å strebe etter uvesentlige ønsker, men snarere søke etter den uselviske næringen. Jesus tilbyr noe bedre enn forgjengelige ting som fisk og brød. Folkemengden forstår ikke hva Jesus mener, etterspør et tegn (v. 30) og viser til forfedrene som spiste manna i ørkenen (v. 31). Det kan virke underlig at de spør om tegn, ettersom Jesus dagen før mett en rekke mennesker ved et mat-under. Selv om de har koblet hendelsen til riktig tekst (2 Mos 16), mislykkes de i å forstå Jesu rolle. De så på han som profet slik som Moses, som en form for arbeidsbeskrivelse. Men mannaen i ørkenen ble ikke gitt av Moses, den ble gitt av Gud selv (Joh 6:32). Subjektet i setningen er Gud og ikke Moses. Jesus endrer formen verbet står i fra perfektum til presens: «Jesus svarte: Sannelig, sannelig, jeg sier dere: Moses ga [δέδωκεν] dere ikke brødet fra himmelen. Det er min Far som gir [δίδωσιν] dere det sanne brødet fra himmelen». På den måten antyder han at mannaen virker som et forbilde på «det sanne brødet» som skal komme. Historien om mannaen fra himmelen peker billedlig på et annet type brød. Selv om mannaen ble gitt fra himmelen var den fortsatt forgjengelig, og de

¹² Marshall. *Last Supper and Lord's Supper*, 1980: 15

som spiste ville senere dø (Joh 6:49). Manna-historien blir ny-tolket til å være et forbilde på Jesus selv. Når folkemengden endelig spør om å få dette brødet (v. 34), svarer Jesus med å si: «Jeg er livets brød. Den som kommer til meg, skal ikke hunge, og den som tror på meg, skal aldri tørste» (6:35). Det er altså Jesus som gir liv til verden ved å uselvvisk gi seg selv; han er det sanne brødet fra himmelen som menneskene trenger:

«Jesus sa da til dem: ‘Sannelig, sannelig, Jeg sier dere: Hvis dere ikke spiser Menneskesønnens kropp og drikker hans blod, har dere ikke livet i dere. Men den som spiser min kropp og drikker mitt blod, har evig liv, og jeg skal reise ham opp på den siste dag. For min kropp er sann mat, og mitt blod er sann drikk. Den som spiser min kropp og drikker mitt blod, blir i meg og jeg i ham. Slik den levende Far har sendt meg og jeg lever ved ham, slik skal også den som spiser meg, leve ved meg. Dette er det brød som er kommet ned fra himmelen, ikke det som fedrene spiste, de som døde. Den som spiser dette brødet, skal leve i all evighet’» (Joh 6:53-58).

Eksempelet fra Johannes 6 er spesielt interessant for avhandlingen, da Jesus både tar et oppgjør med folkets motiver og bringer en nytolkning av manna-historien. På samme måte tar Paulus et oppgjør med korinternes motiver med Herrens måltid og minner dem på at det er en feiring av den nye pakt (se 5.3.2.).

3. Forskningshistorie

3.1. Gerd Theissen

Mye av debatten rundt Herrens måltid hos Paulus (1 Kor 11,17-34) har handlet om hva Paulus faktisk forsøker å ta et oppgjør med fra vers 17-22. Blant debattantene har Gerd Theissen sin analyse lenge dominert. Han oppfattet Paulus' ord som et oppgjør med klare klasseskiller mellom rik og fattig i menigheten. Han konkluderte i sin analyse med at de velstående medlemmene opererte som vertskap for Herrens måltid, ikke bare ved å åpne huset, men også ved å sørge for mat til forsamlingen. Theissen konkluderte også med at de velstående ga hverandre enkelte fordeler i form av blant annet mer mat og finere retter. Resten av forsamlingen fikk kun brød og vin. Den eksklusive gruppen ville spise dette i et privat måltid, før de senere sluttet seg til de andre i fellesmåltidet. Det var ifølge Theissen denne gruppen Paulus viste til i 1 Kor 11:21: «For når dere spiser, holder hver og en av dere måltid for seg selv. Den ene er sulten, den andre drikker seg full». Selv om denne oppførselen for oss kan virke usømmelig, var dette i den antikken vanlig kutyme. Det vil være mer sannsynlig at verten så på seg selv som generøs, ettersom vedkommende hadde sørget for mat til hele menigheten. Som Paulus' ord forteller oss, var han åpenbart ikke enig i dette. De rike spiste flotte retter mens resten av forsamlingen måtte nøye seg med små porsjoner av brød og vin. På den måten var det Paulus beskriver som $\sigma\chi\iota\mu\alpha\tau\alpha$ (splittelse) var gjeldende ved Herrens måltid, ifølge Theissen.¹³

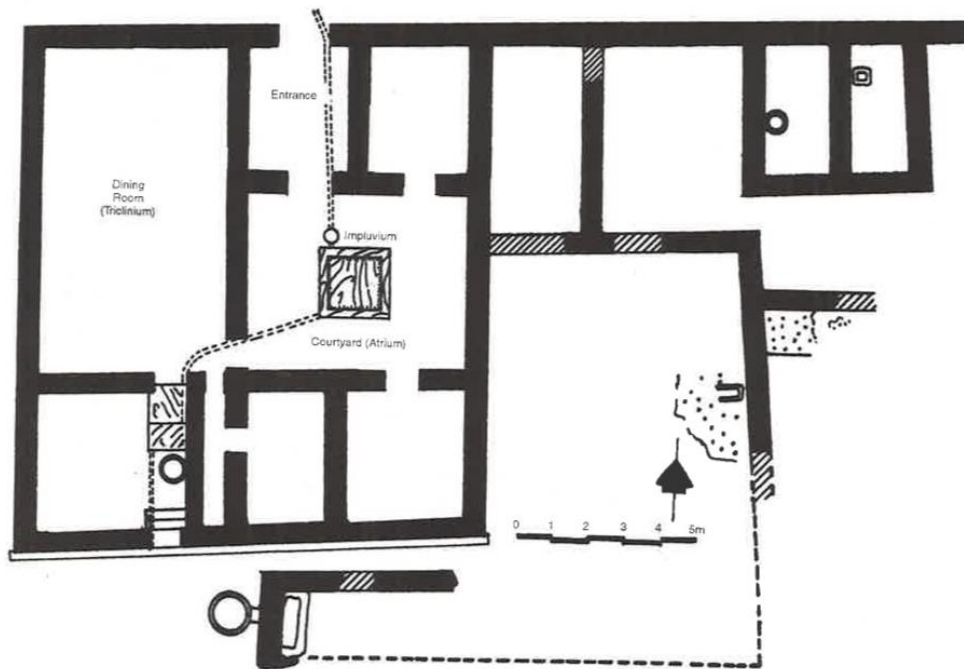
3.2. Anaploga-Villaen

Hvordan så menighetslokalet ut? Det har vært gjort forsøk på å konstruere en typisk situasjon for medlemmene, slik Jerome Murphy-O'Connor gjorde. Han videreførte og supplerte Gerd Theissens' tese med arkeologiske funn fra Korint, da spesielt gjennom en romersk villa utgravet på Anaploga. Ved hjelp av Acta 1, 1 Korinterbrev og Romerne 16 forestilte han seg en forsamling på mellom 40 og 50 mennesker, noe som ville være for mange for en villa tilsvarende Anaploga-villaen.¹⁴ Dette vil i så fall forklare hvorfor verten ville invitere en mindre gruppe fra menigheten i trikliniet av huset. Den resterende gruppen ville så spise i

¹³ Duff. "Alone Together", 2017: 557-558

¹⁴ Murphy-O'Connor. *St. Paul's Corinth*, 2002: 179

husets atrium. Murphy-O'Connor innrømmet selv at dette var spekulativt, samtidig som bidraget løftet frem plassmangel som en reell problematikk.¹⁵



Figuren viser: Anaploga-villaen

Som illustrasjonen viser, er trikliniet spisestuen i villaen med en størrelse på 41,25 kvadratmeter – en typisk størrelse for en romersk villa. I trikliniet ville det kun være tilgjengelig plass til maksimalt ni personer, ettersom man lå på senger for å spise. Atriumet, på sine 30 kvadratmeter ville også ha et impluvium, som var en fordypning i rommet for å samle opp regnet fra en åpning i taket. Hensikten var å lyse opp rommet, men tok opp en stor del av gulvplassen. Dette vil gi et maksimum på 50 personer, men da uten å ta hensyn til inventar. Et slikt antall vil også kreve at man stod helt stille, så i realiteten ligger tallet mellom 30-40 personer.¹⁶

Selv om det kun var en minoritet av medlemmene som kom fra velstående familier (1 Kor 1:26), var det likevel noen av høyere status. I Acta 18 gis flere navn, nemlig Akvilas og Priskilla, Titius Justus, Krispus og Sostenes (Acta 18:2-17). Paulus nevner i 1 Kor flere personer som han selv døpte, deriblant Krispus og Gaius (1:14) og Stefanus (1:16). På slutten av brevet takker han medlemmene som overrakte brevet fra Korint til Efesus, nemlig

¹⁵ Duff. "Alone Together", 2017: 558-559

¹⁶ Murphy-O'Connor. *St. Paul's Corinth*, 2002: 178-182

Stefanas, Fortunatus og Akaiikos (16:17). Romerbrevet ble skrevet i Korint, så de som sendte hilsener i det siste kapitlet var medlemmer av korintmenigheten. Dette var Lukius, Jason, Sosipater, Tertius, Gaius, Erastos og Kvartus (Rom 16:21-23). Denne listen gir seksten unike medlemmer. Selv om kun Akvilas og Priskilla er de eneste som blir beskrevet som gift, må vi anta at også de andre hadde ektefeller. I så tilfelle er tallet allerede opp i 30, og det uten at hverken Lukas eller Paulus gjorde forsøk i å lage en komplett medlemsliste. Både Krispus og Stefanus ble døpt, og vi må dermed anta at dette inkluderer flere barn, slaver og muligens andre relasjoner. Det er denne beregningen som gir et anslag på i alle fall 40-50 medlemmer av menigheten i Korint.¹⁷ Dersom det er tilfelle «når dere kommer sammen som menighet» ved Herrens måltid, vil det naturligvis være helt praktiske utfordringer knyttet til plassen. Oppsplittingen i grupper (11:19) kan da forstås i lys av dette (se 5.2.1.). Som sett i illustrasjonen var det oppdeling i rom, noe som dannet fysiske skiller mellom grupperingene.

3.3. ἔρᾱνος-måltidet

På 90-tallet videreførte Peter Lampe arbeidet til Theissen og Murphy-O'Connor. Han plasserte Herrens måltid i sammenheng med ἔρᾱνος-måltidet. Anklagen om private måltid i v. 21 og innstiftelsesordene i v. 23-26 ble sett på som ulike stadier av ἔρᾱνος-måltidet, som var et vanlig spleisemåltid i den gresk-romerske verden. Verten av dette måltidet var forventet å ordne plassen til måltidet, mens gjestene selv tok med egen mat. De rike ville altså komme tidligere og spise sin egen mat, noe som ville være vanlig praksis i første del (*primae mensae*) av en gresk-romersk bankett. Dette vil også forklare hvorfor de rikes mat ville være av bedre kvalitet og mengde enn resten. Herrens måltid ville senere starte med innstiftelsesordene sammen med hele menigheten, slik Gerd Theissen argumenterte for. Dette korresponderer med *secundae mensae* (dessert-delen) av gresk-romerske måltid.¹⁸ Dette forslaget har riktignok møtt stor kritikk blant lærde. Likevel er det betydningsfullt å analysere Herrens måltid i lys av gresk-romersk måltidskultur, noe også Matthias Klinghardt og Dennis E. Smith senere også gjorde (se nedenfor).

Justin Meggitt utfordret i 1998 den sosio-økonomiske analysen til Theissen og hans etterfølgere. Han mente splittelsen i Korint ikke kunne forklares ved forskjellen på fattig og

¹⁷ Murphy-O'Connor. *St. Paul's Corinth*, 2002: 182

¹⁸ Duff. "Alone Together", 2017: 559

rik. Han påstod at det i de paulinske kirkene utelukkende var mennesker med lav levestandard, akkurat som 99% av innbyggerne i Romerriket ellers. Det vil derfor være urealistisk å tenke at problematikken handlet om hvordan de rike behandlet de fattige. Meggitt ser ikke på Herrens måltid som et vanlig måltid, men som et strengt rituelt måltid med kun brød og vin. Derfor peker ikke Paulus' ord τοὺς μὴ ἔχοντας, bokstavelig «de intethavende», i 11:22 på de fattige, men de som ikke hadde brød og vin under måltidet ettersom andre tok mer enn sin egen andel av en allerede begrenset mengde mat. Ordene om at noen var fulle (v. 21) var ifølge Meggitt et retorisk virkemiddel for å betegne en oppførsel ute av kontroll – ikke at det var store mengde vin å innta. Altså ble de grådige karikert som beruset. Meggitt har mottatt kritikk for å bruke en streng modell, hvor hele menigheten blir sett på som å ha svært lav levestandard. Hans bidrag har likevel hatt innflytelse på senere analyse, og har gjort debatten mer nyansert diskutere problematikken mellom fattig og rik.¹⁹

Nevnte Matthias Klinghardt og Dennis E. Smith har arbeidet med måltidets oppbygging og struktur. De har sammenlignet det med ulike varianter av gresk-romerske måltid, og argumenterer for et vanlig mønster som går igjen i alle måltidspraksiser i den gresk-romerske verden. Herrens måltid får derfor en struktur på grunnlag av disse mønstrene. Det hele begynner med selve måltidet, som iverksettes ved at brødet velsignes. Selve velsignelsen har sannsynligvis stammet fra jødisk og ikke gresk-romersk praksis. Måltidet avsluttes med velsignelse over begeret. Videre følger gudstjenesten, temaet i 1 Kor 14, noe som korresponderer med et typisk symposium i gresk-romersk måltidspraksis.²⁰

Det har i nyere tid blitt stilt spørsmål til hvorvidt problemstillingen rundt fattig/rik er overdrevet, og at teksten først og fremst tar et oppgjør med enkeltindividers oppførsel. Å spise alene handler da for Paulus om at man spiste sin egen mat og ikke delte likt slik man skulle. Disse stemmene vil redegjøres for tilknyttet tekstanalysen, og jeg vil så gi min vurdering til dens relevans for Paulus irettesettelse og veiledning (se 5.2.3.). Når Paulus beveger seg inn på selve nattverdtradisjonen, slik han selv mener å ha fått det overlevert, presenterer han nå sin forståelse av den. Oppgaven min vil herfra arbeide i større detalj rundt denne delen (vers 23-34). Paul Duff understreker at Paulus med Herrens måltid forteller hvordan Jesu offerdød har gjort menigheten til Kristi kropp. Her lever man i fellesskap uavhengig av sosial status, kjønn, eller religiøst opphav. Det er disse aspektene som ved måltidet blir proklamert for mennesker

¹⁹ Duff. "Alone Together", 2017: 560

²⁰ Duff. "Alone Together", 2017: 563

på utsiden av fellesskapet.²¹ Det er utfordrende å undersøke Paulus' egen tradisjon i dette tilfellet, da 1 Korinterbrev er datert tidligere enn evangelielitteraturen. Det betyr riktignok ikke at Paulus ikke har hatt innflytelse fra både jødisk tradisjon og den tidlig-kristne bevegelse. På slutten av nattverdsteksten advarer Paulus mot å spise og drikke seg til doms ved å feire Herrens måltid på uverdlig vis. Også her blir det spørsmål om forståelsen av dette, da det blir gitt som en forklaring på hvorfor det var mange syke blant korinterne. Spørsmålet er om dette enkelt kan skyldes at noen sultet i hjel fordi andre spiste mye, eller har andre teologiske forklaringer, skal også vurderes (se 5.2.3.).

3.4. Delingsteorier

Det er blitt løftet frem flere ankepunkter ved Korinterbrevets integritet, som har blitt brukt som argumenter for ulike varianter av delingsteorier.²² For det første henviser Paulus til et tidligere brev i 5:9: «Jeg skrev i brevet til dere at (...)», et brev vi ikke lenger har tilgang til. Det viser uansett at han allerede har skrevet til dem i flere omganger. Vi har gode kilder til 1 Kor, nesten hele brevet finner vi i et gresk manuskript som dateres fra rundt år 200, nemlig p46, noe som er rundt 150 år etter brevet ble skrevet. Dette er langt eldre enn noen av de nesten komplette manuskriptene av evangeliene, men p46 er til gjengjeld fragmentert.²³ På en annen side er Paulus' brev vesentlig lenger enn brevene skrevet i samtiden. 1 Korinterbrev er spesielt langt, noe som leder til spørsmålet om hvorvidt det kan være en sammensetning av flere tidligere brev. Det finnes tilsynelatende enkelte motsetninger i brevet, noe som forsterker argumentasjonen om flere brev (ett eksempel tas opp i 5.2.1). Det var H. Hagge (1876) som først stilte spørsmål ved komposisjonen, og senere har flere lærde argumentert for noe lignende. Av disse er det spesielt J. Weiss som i 1910 argumenterte for to brev, før han økte til 3 i *Earliest Christianity* i 1914. Flere andre har argumentert for opptil tretten brev.²⁴ Enkelte av disse har endret synspunkt underveis, og det er sjeldent enighet om hvor i brevet delingene finner sted.²⁵

Hvordan skal man så forholde seg til delingsteoriene? Flere anerkjenner at disse teoriene burde tas på alvor, uten at de krever at man er enig. Spenningene som finnes i brevet, mener motstanderne av delingsteorier at kan løses ved en mer nøyaktig eksegese, for eksempel ved

²¹ Duff. "Alone Together", 2017: 575

²² Delingsteorier: 1 Kor består av flere brev skrevet på forskjellige tidspunkt

²³ Thiselton. *The First Epistle to the Corinthians*, 2000: 36

²⁴ Se eks; Schmithals, *Gnosticism: 90-91*; Klauck, *Herrenmahl: 288-289*

²⁵ Thiselton. *The First Epistle to the Corinthians*, 2000: 37

at Paulus henvender seg til ulike grupper i argumentasjonen. Gordon Fee mener Paulus anvender et standardmønster i sin drøfting gjennom brevet – et såkalt A-B-A- mønster. Den første, A-delen, setter saken i et større, mer teologisk perspektiv. B-delen er en digresjon som både er forklarende og viktig for Paulus' argument, mens den siste A-delen er en spesifikk respons til sakens kjerne. Jeg slutter meg til Fee sin konklusjon om at man ikke trenger å akseptere delingsteoriene av 1 Kor.²⁶ Det er likevel nødvendig å la det få rom det eksegetiske arbeidet av brevet, der det skulle være relevant. Med andre ord; det er for spekulativt og diffust å tenke seg en komposisjon av flere brev. Når det er sagt, vil det til syvende og sist være summen av eksegesen som eventuelt endrer synet på brevet som helhet. Utgangspunktet for min eksegesi blir derfor å arbeide med 1 Kor som *ett* brev skrevet i samme tidsperiode, og på den måten kan situasjonen i Korint drøftes som én helhet.

²⁶ Fee. *The First Epistle to the Corinthians*, 2014: 16

4. Sosial og litterær kontekst

4.1. Sosial kontekst

Perikopen omhandler Herrens måltid. Paulus begynner med å kritisere menighetens ulike grupperinger, sannsynligvis de samme som ble kritisert i brevets åpning. Disse ødela menighetens enhet, spesielt når de deltok i Herrens måltid.

Det kan være nyttig for eksegesen å rekonstruere en plausibel sosial kontekst. Vi vet at de kristne i Korint representerte et blandet fellesskap i form av sosial status (1 Kor 1:26-28; Acta 18:8; Rom 16:23). Det var dette mangfoldige fellesskapet som samles for å feire Herrens måltid. For å danne en relevant bakgrunn, er det derfor naturlig å se på samtidige tekster om folk av ulik rang spise sammen. Idéen om å lage ulike mengde og type mat avhengig av sosial verdighet var ganske vanlig.²⁷ Seneca adresserer problemet fra perspektivet av hvordan mestere burde leve med slavene deres. Han kritiserer mesteren som spiser mer enn han kan klare, samtidig som den sultne slaven står og ser på (Seneca, *Ep.* 47:2). For en god relasjon anbefaler Seneca herrene å invitere slavene til deres bord. Dette gir et klart bilde av hvordan mat var en måte å uttrykke sosiale bindinger. Eksempler om låntakere og deres klienter som spiser sammen, adresserer mer direkte problemet av å lage ulik mengde mat og ulike retter avhengig av gjestens sosiale verdighet. Dette kommer tydelig fram i de satiriske tekstene til Martial og Juvenal fra rundt det første århundreskiftet. Det er i satirens natur å overdrive virkeligheten, men det er vanligvis typiske holdninger eller meninger som er utgangspunktet for tekstene. Selv om de kanskje overdriver er det et typisk fenomen som blir overdrevet.²⁸ Den sosiale kritikken blir satt ord på i Martials' spørsmål: «Am I invited to dine, Sextus, or to envy?»²⁹ I *Epigram* 3:60 gir han et levende bilde av hvordan deling og sosial kontroll blir uttrykt gjennom ulike retter.³⁰ Juvenal, i hans *Satire* 5, håndterer dette i større lengde. Han forteller om et måltid mellom en låntaker og sin klient som er markert av ulike retter – hummer til låntakeren og en reke til klienten.³¹ Juvenal vurderer dette måltidet som en fornærmelse av klienten. Disse eksemplene vitner om et sosialt system hvor mengden av mat og ulike retter og tjenester er uttrykksmidler og opprettholdelse av sosiale bindinger. Sandnes kritiserer den tradisjonelle eksegesen av 1 Kor 11, også i Gerd Theissens' tilfelle, i å etterlate

²⁷ Sandnes. *A New Family*, 1994: 156-157

²⁸ Sandnes. *A New Family*, 1994: 157

²⁹ Martial. *Epigram* 4:68

³⁰ https://www-loebclassics-com.proxy.via.mf.no/view/martial-epigrams/1993/pb_LCL094.231.xml

³¹ Juvenal, *Sat.* 5:24-36.49-91

Paulus ubekymret over disse bindingene. Alle tekstene referert til uttrykker en alvorlig kritikk av praksisen nevnt ovenfor. Derfor mener Sandnes at Paulus burde vurderes i forlengelsen av denne tradisjonen.³²

Samtidens kilder gir altså et bilde av hvordan sosiale system ved bords-felleskapet, men hvor vanlig var det i det hele tatt å bli invitert til bords? I tidlig kristendom ble gjestfriheten høyt verdsatt.³³ Gjæstfrihet i privat sammenheng ble i antikken sett på som en dyd. Noe av årsaken til at dette var en praksis handlet enkelt om tilgang til mat og husly for reisende venner. Men også fremmede ville nyte fruktene av denne forpliktelsen. En fremmed, «ζένος», (eks. fra Matt 25:35) ble likestilt med kristne brødre og søstre. Selv om de vanligste termene for gjestfrihet, «φιλοξενία» og «φιλόξενος», kun anvendes fem ganger i Det nye testamentet,³⁴ er selve praksisen likevel godt dokumentert. Selv Jesu tjeneste var fullstendig avhengig av venner som støttet han både materielt og ved å stille hjemmene deres til disposisjon (Mark 6:8-11; Luk 10:38-42). Tidlig kristen misjon skapte en naturlig grad av mobilitet blant de troende. I en situasjon hvor samfunnene ikke hadde noen bygninger designet for misjonsarbeid, måtte misjonærene basere seg på private hjem. I Paulus' egne misjonsplaner var gjestfrihet en forutsetning både for han selv og hans medreisende.³⁵ Lokale kristne grupper eksisterte takket være en vert som åpnet sitt hjem. 3 Joh 5-8 gir oss et godt bilde på forbindelsen mellom misjon og gjestfrihet:

«Min kjære, du er trofast i alt du gjør for våre søsken, også de som er fremmede. De har vitnet her i menigheten om din kjærlighet. Du gjør en velgjerning, verdifull for Gud, om du hjelper dem videre på reisen. Det var jo for å forkynne Navnet de dro ut, og de tar ikke imot hjelp fra hedningene. Derfor må vi ta oss av dem, så vi kan være medarbeidere for sannheten.»

Disse versene gir innsikt i hvor karakteristisk gjestfriheten var for den tidlig-kristne bevegelse. Omfanget av denne praksisen blir indirekte bevitnet av beretninger om de mulige farene ved praksisen. Fra Paulus' store forsiktighet med å motta hjelp fra fellesskap som han besøkte, kan også tyde på at misbruk ble et problem ganske tidlig. Dette vil i så fall forklare hvorfor den omfattende gjestfriheten blant de kristne var essensiell. Gjæstfrihet dreide seg

³² Sandnes. *A New Family*, 1994: 158

³³ Sandnes. *A New Family*, 1994: 147

³⁴ Rom 12:13; Heb 13:2; 1 Tim 3:2; Tit 1:8; 1 Pet 4:9. Se også *1.Clem* 1:2; 10:7; 11:1; 12:1.3; 35.5; *Hermas, Mand.* 8:10; *Sim.* 9.27.2.

³⁵ Rom 15:24; 16:23; 1 Kor 16:6-7.10-11; Gal 4:14; Kol 4:10; Filem 22

altså primært om to basisbehov for den reisende; mat og husly – noe vi ser i Jesus sine instruksjoner til hans utsendinger (Luk 10:5-7) og i hans besøk til Simon sitt hus (Luk 7:36-50).³⁶ Dette forklarer hvorfor bords-fellesskapet, dette fellesmåltidet, er én av de viktigste metaforene i det kristne fellesskapet. Måltider fungerte som nevnt som et barometer for hvorledes de sosiale relasjonene var, og samtidig kunne de både starte, opprettholde eller ødelegge mekanismene av sosialitet. Dette ser vi gjennom måltidene som normalt sett ble delt mellom konvertitter og misjonærene like etter at de ble døpt (Acta 9:19; 10:48-11:3; 16:15;34). Karakteren av måltidet kommer frem gjennom selve maten, men først og fremst gjennom konteksten det skjer i; hvor, når og hvem tilbringer måltidet sammen?³⁷

Å spise ved samme bord symboliserer intimt fellesskap. Dette demonstreres klart i Jesus-tradisjonen. Han åt med syndere og skatteinnkrevere (Luk 5:30; 15:2; 19:7) og han ble derfor anklaget for å være deres venn. Fellesskap ved bordet og vennskap hørte sammen. I Acta blir dåpen stadig etterfulgt av et måltid hvor de nye troende kom sammen med de allerede troende. Dette måltidet fungerte som et uttrykk for den intime relasjonen som nå hadde blitt skapt. Å nekte noen bords-fellesskap er derfor å sette opp grenser – det er å fortelle at man ikke har noe felles. Den eldste broren i Jesu lignelse i Luk 15 nekter å delta på festen for hans hjemvendte bror. Reisende misjonærer som forkynte vranglære skulle nektes tilgang i hjemmene for mat og husly (2 Joh 10-11; Matt 10:14. I 1 Kor 5:11 formaner Paulus korinterne til å ikke en gang spise sammen med de ugudelige. Etersom de kristne blir kalt brødre og søstre, er de familie. Følgelig er det å nekte måltid sammen med familiemedlemmer en erklæring om at de er utstøtt av familien. Videre i teksten skriver Paulus om de på utsiden «ἔξω» i kontrast til de på innsiden «ἔσω». Dette er opprinnelig språk for husets, hjemmets eller familiens grenser. I de ulike rollene tradisjonelt tiltenkt ektemann og hustru, var skillet mellom innsiden og utsiden en nøkkel til hvordan samarbeidet i ekteskapet skal fungere i praksis. I Aristoteles, *Oeconomica* 3:1 står det: “A good wife should be the mistress of her home, having under her care all that is within it, according to the rules we have laid down”. Videre står det at hustruen ikke skulle ta hensyn til offentlige begivenheter «considering that it is less unseemly for him to deal with a matter within the house than it is for her to pry into those outside its walls”.³⁸ Også Theophrastus portretterer et bilde hvor ektemannen og hustruen ble skapt med ulike funksjoner; mannen skulle ta hånd om anliggende på utsiden,

³⁶ Andre eksempler på gjestfrihet i NT: Acta 10:15;23;48; 11:3

³⁷ Sandnes. *A New Family*, 1994: 148

³⁸Aristoteles, *Oeconomica* 3:1

mens hustruen tok hånd om det på innsiden.³⁹ Skillet mellom innsiden og utsiden var altså vanlig, hvor innsiden refererer til familielivet og utsiden til offentlig virksomhet. Dette er en nøkkel for å forstå hvorfor Paulus bruker lignende språk i 1 Kor 5:11 - å nekte noen fellesskap ved bordet er synonymt med å nekte for at vedkomne tilhører samme familie.⁴⁰

4.2. Litterær kontekst

Det var Paulus selv som grunnla korintmenigheten gjennom sin forkynnelse og lære (Acta 18:1-11). I brevet finner vi flere eksempler hvor Paulus henviser til sin rolle overfor menigheten (3:6.10; 4:15). Han tilbrakte halvannet år i Korint, følge Lukas (Acta 18:11). Dette er antakeligvis det andre brevet Paulus skriver til korinterne (5:11), og er et svar på et brev han fikk tilsendt av menigheten mens han er i Efesos rundt år 53-55.⁴¹ Årsaken til at Paulus skriver 1 Kor er at han har mottatt en rapport fra Kloes folk (1:11; 11:18) om konflikt i menigheten. Ut fra temaene som tas opp i brevet, inneholdt denne rapporten informasjon om alvorlig oppførsel og uenigheter innad i menigheten, som seksuell umoral (5:1-8; 6:12-20), rettsaker mellom kristne (6:1-11), misbruk av Herrens måltid (11:17-34), kontroverser rundt oppstandelsen (15:1-58). Brevet han hadde mottatt fra dem virker også å ha inneholdt spørsmål om seksuelt samliv (7:1-40), kjøtt ofret til avguder (8:1-11:1), åndelige gaver i tilbedelsen (12:1-14:40) og innsamlingen til de hellige i Jerusalem (16:1-4).

Temaene som tas opp i kapittel 11-14 handler om rituelle sammenkomster. Perikopen om Herrens måltid kommer etter Paulus' råd om hvorvidt kvinnene skal dekke hodet under gudstjenesten (11:2-16). Etter perikopen veileder Paulus menigheten i rett bruk av nådegavene (kap 12-14). Mot slutten av denne seansen, i 14:33b-38, formaner Paulus kvinnene til å tie under gudstjenesten. Selv om tematikken er en annen, er det innenfor samme kontekst Paulus argumenterer – dette gjelder også når menigheten samles. For analysen av 11:17-34 er det interessant å se hvordan Paulus kommer med en lignende løsning: Dersom man absolutt må spørre, så gjør det i hjemmene (se 5.).

Perikopen er en videre utgreiing omkring misbruket under de rituelle sammenkomstene. Selv om ikke Paulus serverer en komplett teologisk presentasjon av sin forståelse av nattverden, gir

³⁹ Theophrastus, *Oec.* 3. Philo forteller at kvinnen er best egnet til innelivet som aldri foregår utenfor hjemmet («*oikouria*» Samme ord brukt av Plutark) (*Spec.Leg.* 3:169). Philo forteller videre at en kvinne skal holde seg unna det som skjer utenom husholdningen (*Spec.Leg.* 3:171).

⁴⁰ Sandnes. *A New Family*, 1994: 148-149

⁴¹ Hays. *First Corinthians*, 1997: 5

teksten likevel verdifullt innsyn i hvordan Herrens måltid ble praktisert i Korint. Ut ifra dette gir Paulus fortsatt betydelig informasjon om hans syn på måltidet. Kanskje noen kristne så på samlingene som en form for kollegium, noe som i Korint pleide å samle folk fra ulike sosiale lag, som en velstående patron, mann eller kvinne, håndverkere og kanskje til og med enkelte slaver. Noen av disse ville ha nok penger selv til å drive egen handelsvirksomhet.

4.3. 1 Kor 10:16-17

1 Kor 10:16-17 er en del av en større sekvens hvor Paulus skriver om avgudsdyrkelse (10:14-22). Vers 16 består av to retoriske spørsmål som deretter begrunnes med svarene i påfølgende vers.

Velsignelsens beger som vi velsigner, gir det ikke del i Kristi blod? Brødet som vi bryter, gir det ikke del i Kristi kropp? Fordi det er ett brød, er vi alle én kropp. For vi har alle del i det ene brød»

Disse to versene er sammen med 11:17-34 de eneste stedene hvor Paulus selv refererer til Herrens måltid og er derfor meget relevante for analysen av nevnte 11:17-34. Det er riktignok ikke måltidet i seg selv som i dette tilfelle er Paulus' hovedanliggende, men fokuset ligger på de hellige hedenske måltidene adressert i v. 19-21. På den måten danner versene en forutsetning for hva Paulus senere argumenterer for. Paulus appellerer til korinternes fornuft for å vise hvorfor de ikke skal delta på de hedenske måltidene, ettersom det er å forstå som en form for avgudsdyrkelse. Han argumenterer på grunnlag av deres egen forståelse av hellige måltids natur, samt bibelsk forståelse av Israelfolkets måltid (v. 18). Derfor gir versene også en bredere forståelse av Herrens måltid, om enn begrenset av fokuset i teksten. Paulus fokuserer nemlig kun på de tingene som Herrens måltid har felles med kultiske måltid hos hedningene.

Tre typer måltider tas altså opp og argumenteres for i seksjonen som v. 16-17 tilhører:

- 1) Herrens måltid (v. 16-17)
- 2) Jødiske måltid i tilknytning til ofringen (v. 18)
- 3) Måltidene ved onde ånders bord (v. 19-21)

Samtlige av de tre måltidene skaper en relasjon i form av *κοινωνία* deltakerne seg imellom, samt mellom deltakerne og guddommen som måltidet er til ære for. Termen *κοινωνία* har sin grunnleggende betydning i å ha del i noe sammen med noen.⁴² Spørsmålet blir da hvorvidt termen refererer til fellesskapet mellom Gud og tilbederne, blant tilbederne selv – eller begge deler. Det mest sannsynlige er at det gjelder begge deler; både noe tilbederne gjør sammen og deler som en handling gjort av Kristi kropp. Det de troende deler eller deltar på er ikke bare sammen med hverandre, ei heller bare et spørsmål om den enkeltes private fellesskap med Gud. Paulus' argumentasjon rundt temaet er ganske tydelig: Gud, som krever eksklusiv troskap, vil ikke tolerere kultisk spising. Hvorfor? Fordi det knytter et bånd med andre krefter. Paulus begynner argumentasjonen med Herrens måltid. Det er ingen grunn til å tenke at ordene i disse versene representerer et liturgisk språk som faktisk ble anvendt ved nattverden, for Paulus gir ingen instruksjon om dette aspektet i den korintiske tilbedelsen (11:17-34) eller noen beskrivelse av et hendelsesforløp under måltidet. Det Paulus gjør er å angi betydningen av Herrens måltid for å danne et felles utgangspunkt for å videre presentere sitt poeng om deltakelse i andre kultiske måltid. Dermed blir det faktum at han nevner begeret før brødet i vers 16 ikke av noen betydning, ifølge Hays.⁴³

I 11:23-26 fremkommer det at Paulus' versjon av tradisjonen plasserer brødet først. Han reverserer rekkefølgen i vers 16 antakelig fordi han vil utdype viktigheten av å dele brødet i vers 17. Referansen til å dele blod og kroppen til Kristus i vers 16 har ingenting å gjøre med mystisk innlemmelse av Kristus i måltidet, men snarere at deltakerne i måltidet blir ført inn i partnerskap eller pakt med Kristus gjennom delingen av måltidet. Korinterne ville i så tilfelle ikke finne noe oppsiktsvekkende ved Paulus' ord; han artikulerer en helt vanlig forståelse av måltidet. I neste vers, derimot, går Paulus til verks i å fremme en følge av det første poenget; ettersom alle medlemmene av fellesskapet er brakt sammen til en pakts-relasjon til Kristus gjennom å spise det ene brødet, blir de én kropp. Nattverdsfeiringen skaper ikke bare fellesskap med Kristus, men også en *enhet innad i menigheten*. Dette poenget er ikke relevant for tankegangen i vers 16-21, men er viktig for hvorfor Paulus formaner leserne om å gjøre handlinger til menighetens beste. Her igjen, som vi har sett gjennom brevet, er det enheten og freden i fellesskapet som danner grunnlaget for Paulus' argumentasjon.⁴⁴

⁴² Witherington. *Conflict and Community in Corinth*, 1995: 224

⁴³ Hays. *First Corinthians*, 1997: 167

⁴⁴ Hays. *First Corinthians*, 1997: 168

Teksten peker altså på noe iboende i det kristne måltidet som gjør det uforenelig å delta på andre hellige måltid. Dette «noe» beskrives med *κοινωνία*, i NO2011 oversatt med «del». Det kan som nevnt være vanskelig å forstå nøyaktig hva Paulus mener med dette ordet, da det samtidig er fokuspunktet for splittelsen i menigheten; nemlig uenigheten om den riktige forståelsen av naturen i det kristne hellige måltid og relasjonen til Kristus som ligger i måltidet. Problemet har å gjøre med hvorvidt Paulus' poeng er at man i hellige måltid har *κοινωνία* med guddommen, eller med meddeltakere under måltidet. Mest sannsynlig ligger svaret mellom de to alternativene. De språklige og litterære bevisene indikerer at *κοινωνία* har å gjøre med tilbederne selv, men grunnlaget og fokuset i deres tilbedelse var selve guddommen, som i de fleste tilfeller er regnet for å være nærværende blant dem.⁴⁵ Derfor hersker det liten tvil om at Paulus akter å understreke den type bindende forhold mellom tilbederne seg imellom som måltidet uttrykker. Neste vers gjør dette klart. Det er bemerkelsesverdig at den aktuelle rekkefølgen (beger-brød) i v. 17 er unik i NT, mens materialet senere i brevet (11:23-25), gjør det klart at det var den andre rekkefølgen (brød-beger) som «overlevde» i de paulinske menighetene. Årsaken til den uvanlige rekkefølgen i 10:17 virker å være at Paulus har valgt å tolke brødet i lys av det aktuelle argumentet - som vektlegger solidariteten til de troendes fellesskap som blir skapt av alles deling av «det ene brød».

På samme tid, derimot, er den karakteristiske religiøse naturen av disse høytidene en indikator om at tilbedelse av avgudene fant sted, og derfor at de mest sannsynlig også regnet guddommen som nærværende på en eller annen måte under måltidet. Dette gjelder spesielt i jødedommen, hvor israelittene blir uttrykkelig kommandert til å spise i JAHVE' nærvær. Ettersom ofring foregikk før måltidet, var JAHVE antakeligvis selv forstått som nærværende under måltidet på en spesiell måte, i alle fall i sin helligdom. På samme måte også under hedenske måltid, med guden som selv opererer som vert. Men dette gjelder spesielt kristne måltid; ikke bare gjorde Jesus seg selv til vert det første av slike måltid, men tidlig-kristne forstod ham som nærværende ved Ånden under deres samlinger (1 Kor 5:3-5). Men det bevismaterialet ikke antyder er en sakramental forståelse av måltidet *i seg selv*, som om deltakerne har del i Herren ved den faktiske spisingen av maten, som om maten var Kristus selv. Fellesskapet var derfor mest sannsynlig en feiring av deres felles liv i Kristus, basert på den nye pakt i hans blod som allerede hadde sammenføyd dem i samfunn med Kristus ved

⁴⁵ Fee. *The First Epistle to the Corinthians*, 2014: 514

Ånden. Men samtidig som deres fellesskap var med hverandre, er grunnlaget og fokuset i Kristus – hans død og oppstandelse. De er dermed sammen i sitt nærvær, hvor Kristus som vert for sitt bord, på nytt deler med dem godene ved forsoningen. Det er dette unike samfunnet mellom troende og sammen med Herren feiret ved dette måltidet, som gjør det umulig å ha lignende assosiasjoner med hedninger ved demoners bord. I denne teksten virker begeret å vektlegge på den vertikale dimensjonen (mennesker og Gud), mens brødet viser til den horisontale (mennesker seg imellom).⁴⁶

Paulus begynner med å referere til velsignelsens beger (Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας), som er en teknisk term for vinen drukket på slutten av et jødisk måltid og som det takkes for: «Blessed are you, O Lord, who gives us the fruit of the vine».⁴⁷ Ved påskemåltidet var dette det tredje begeret som ble drukket, og det var antakeligvis det begeret som Jesus under det siste måltid identifiserte som begeret av den nye pakt i sitt blod. Med andre ord ble den nye pakt etablert ved Kristi død. Drikking av blod ble riktignok sett på som forferdelig av jødene. Så hva betyr det så å dele eller delta i Kristi blod? Antakeligvis tenker Paulus at det er mer enn bare symboler involvert under Herrens måltid. Det virker å være en form for reelt spirituelt fellesskap med Kristus, eller sagt på en annen måte; en aktualisering av velsignelsen ved hans død, nemlig tilgivelse for synd. Hva så med referansen til Kristi kropp. Er den ment som Kristi fysiske kropp eller et spirituelt samfunn blant de troende i den himmelske Kristi kropp? Paulus ville ikke vært opprørt dersom han ikke så på korinternes deltakelse under avgudshøytider som en form for spirituelt fellesskap med demoner. I vers 17 skriver Paulus om brødet som binder troende sammen som én kropp, ikke bare felles deling av brød, men også den mer dyptinngående åndelige foreningen som det innebærer. Et annet hint om betydningen av κοινωνία er verbet μετέχω, som i NO2011 oversettes på lignende måte som κοινωνία med «del i» og som handler om å delta eller dele.⁴⁸ Paulus understreker at alle har del i det ene brødet, begrunnet med Israels folk i påfølgende vers.

I vers 17 gir Paulus forklaringen som sterkt indikerer at κοινωνία viser til fellesskapet ved Herrens måltid som binder dem sammen som et unikt samfunn. Deres enestående status som Guds folk, gjør dem knyttet sammen med deres Herre. Dette gjennom korset, men også erfart regelmessig ved hans bord, noe som gjør alle andre måltider til avgudsdyrkelse. Paulus poeng

⁴⁶ Fee. *The First Epistle to the Corinthians*, 2014: 515-16

⁴⁷ Witherington. *Conflict and Community in Corinth*, 1995: 224

⁴⁸ Witherington. *Conflict and Community in Corinth*, 1995: 225

er derfor ikke først å fremst å argumentere for enheten ved kroppen som dette måltidet representerer, men solidariteten til det forløste fellesskapet som én kropp i Kristus som forbyr alle andre lignende samfunn. Han gjør dette poenget ved analogien av brødet, som utgjør et A-B-A-mønster:

A: Fordi det er ett brød

B: er vi alle én kropp.

B': For vi har alle del

A': i det ene brød

Altså, ved bordet har de alle delt et felles brød, som Herren har identifisert som sin kropp. Paulus hevder her at kroppen i den identifikasjonen er å bli forstått som en analogi til menigheten, som tross at den består av mange, er én kropp ettersom det er ett brød ved bordet. Selv om analogien er klar, er logikken i setningen ikke åpenbar. Derfor legger Paulus til forklaringen om at «vi har alle del i det ene brød». Den felles deltakelsen i det ene brød, Kristi kropp, bekrefter de at menigheten sammen utgjør Kristi kropp, som dermed implisitt forteller at man ikke kan være partnere i lignende fellesskap til ære for demoner. Paulus antyder ikke at de *blir* dette brødet ved måltidet, for senere (12:13) forteller han at det skjedde gjennom deres felles dåp i Ånden. Dette måltidet er riktignok en bekreftelse på det Den Hellige Ånd allerede har forårsaket gjennom Jesu død og oppstandelse.⁴⁹

10:16-17 gir et innsyn i Paulus' syn på Herrens måltid sin sakramentale dimensjon. Måltidet *skaper* en enhet, selv om denne enheten allerede er dannet ved Ånden. Det er realiseringen av denne virkeligheten som er i fokus, en virkelighet som både gjelder mennesker og Gud, men vel så mye menigheten som Kristi kropp.

⁴⁹ Fee. *The First Epistle to the Corinthians*, 2014: 518-19

5. Tekstanalyse av 1 Kor 11:17-34

Jeg skal nå analysere nattverdsteksten i 1. Kor 11:17-34. Analysen består av to deler; struktur og argumentasjon.

5.1. Struktur

Etter å ha tatt opp problematikken omkring bruk av hodeplagg for kvinnene under tilbedelsen (11:2-16), retter Paulus seg nå mot grupperinger under Herrens måltid basert på sosiologiske utfordringer. Jeg følger Fee sin beskrivelse av en «sandwich»-struktur (se 3.4.):

A V.17-22: Beskrivelse av problemet - de rike misbruker de fattige.

B V.23-26: Repetisjonen av tradisjonen - innstiftelse av måltidet.

B' V.27-32: Kommentar til innstiftelsesordene – som respons må man tenke på at det er Herrens kropp.

A' V.32-34: Respons til misbruk av de fattige – man skal vente på hverandre for å ikke bli dømt av Herren.⁵⁰

Fee mener altså at saken fremlegges i A-seksjonene, som omringer B-seksjonene. Hvordan fungerer så B-seksjonene? I v. 29 ligger nøkkelforklaringen, som handler om brødet, og på den måten binder denne delen til v. 16-17 om de rikes misbruk av de fattige. Brødet knyttes nemlig opp mot kroppen, som igjen handler om menigheten. De velstående misbruker altså kroppen i fellesskapsmåltidet, men dette skal være *Herrens* måltid. Å misbruke kroppen er å misbruke Kristus selv, for brødet representerer Kristi kropp. Det er derfor Paulus tar korinterne tilbake til innstiftelsesordene. Dette for å gjenoppta betydningen av maten i måltidet. De troende skal feire Herrens måltid i fellesskap med hverandre mens de tenker på Herrens død som ga dem liv. Dette skal de gjøre i påvente av Kristi eskatologiske gjenkomst. Ved å ikke tenke på at det er Herrens kropp, spiste og drakk de seg selv til doms – akkurat slik de andre tidligere hadde gjort ved å korsfeste Jesus. Ved Kristi gjenkomst vil han dømme over dem som ikke tror. Ved sin oppførsel hadde korinterne allerede pådratt seg denne dommen (v. 29-30). Derfor formaner Paulus til forandring (v. 33-34).⁵¹

⁵⁰ Fee. *The First Epistle to the Corinthians*, 2014: 588-589

⁵¹ Fee. *The First Epistle to the Corinthians*, 2014: 589-590

5.2. Argumentasjon

Når Paulus argumenterer, må vi spørre: hva er det han vil oppnå med teksten? Jeg vil drøfte hvordan og hvorfor Paulus argumenterer for dette, og her følges Fee sin «sandwich»-struktur. Analysen legges i tre deler. Først vers 17-22, som tar opp problemet, deretter 23-32, selve innvielsen av nattverden og til slutt en avsluttende formaning i 33-34.

Strategien Paulus bruker er å sette et klart skille mellom private måltid i eget hjem og måltid delt i menigheten. Dette helt uavhengig av hvem sitt hjem det foregår i. Det er ikke stedet som er hellig, men anledningen. For Paulus skriver ikke om hellige bygninger, men om de troende som hellige. Når man samles i fellesskap og i tilbedelse, da er det derfor en hellig stund.⁵² I tidlig kristendom hadde man nemlig ikke noe tempel, ingen prest og heller ingen offer.

5.2.1. Problemet (17-22)

I den første perikopen tar Paulus opp en viktig ting idet han anklager korinterne for misbruk av menighetens felles måltid (som inkluderer Herrens måltid). Han avslutter så seksjonen med en respons i form av en rekke retoriske spørsmål i vers 22.

17 Når Jeg her gir dere mine påbud, er det én ting jeg ikke kan rose dere for: Dere samles på en måte som ikke er til nytte, men til skade.

Dette verset står som en deliberativ motpol til vers 2, hvor Paulus snakker om kvinnenes rolle i menigheten. Der roser han dem for å holde fast på overleveringene han har gitt dem. Her, i vers 17, derimot, kan han *ikke* rose dem. Problemet handler om hva som skjer når menigheten kommer sammen i tilbedelse. Paulus repeterer ordet συνέρχασθαι (å komme sammen) fem ganger (v. 17, 18, 20, 33, 34). Det greske ordets betydning er tvetydig og kan bety enten «å samles» for et møte eller «å være forent». Både Richard Hays og Margaret Mitchell antyder at Paulus utnytter denne doble betydningen i sin argumentasjon, noe jeg kommer tilbake til (se nedenfor). Realiteten er altså den at de ikke kommer sammen i enhet når de samles i tilbedelse. Disse spenningene gjør at utfallet blir skadelig og ikke til nytte, ettersom splittelsen blir synliggjort ved sammenkomstene. Paulus, som identifiserer menigheten som én kropp (1 Kor 12), mener de ikke skal være splittet slik de er når de kommer sammen. Det er dette som

⁵² Witherington. *Conflict and Community in Corinth*, 1995: 242-243

er ødeleggende for fellesskapet, for selve kroppen; menigheten.⁵³ Senere (5.3.2.) vil kroppsmetaforen fra kapittel 12 utdypes, i forbindelse med ordet σῶμα. Gjennom kroppsanalogien er det likevel en preposisjon, σὺν, som er relevant for v. 17. Første ledd av συνέρχασθαι består av dette begrepet, som betyr «sammen». Termen σὺν er viktig i Paulus' beskrivelse av menigheten som Kristi kropp, men i rådgivningen omkring Herrens måltid er preposisjonen sentral i forståelsen av hvordan verbet συνέρχασθαι anvendes i denne sammenhengen. Dette fordi kroppsanalogien gir et svar på Paulus' ekklesiologiske orientering, og følgelig den fundamentale betydningen av å være sammen som Kristi kropp.

For det første eksisterer menigheten fordi Gud selv er initiativtaker: «Men nå har Gud satt sammen [συνεκέρασεν] kroppen slik at det som mangler ære, får mye ære, for at det ikke skal bli splittelse [σχίσμα] i kroppen, men alle lemmene ha samme omsorg for hverandre» (12:24b-25). Verbet συνεκράννυμι betyr å «blande sammen» eller «forene»⁵⁴, og kombinasjonen av disse betydningene kommer til syne i NO2011-oversettelsen. Gud har satt de ulike delene av kroppen sammen med en hensikt. I kontrast til splittelse (σχίσμα), skal lemmene på Kristi kropp lide og frydes sammen: «For om ett lem lider, lider alle de andre med [συνπάσχει]. Og om ett lem blir hedret, gleder [συνχαίρει] alle de andre seg» (12:26). σὺν henger altså med i begge verbene; ikke bare lider og frydes lemmene simultant, men *med* hverandre. En slik realitet gjør at det mulige skadeomfanget ved sammenkomstene er store; om så ett «lem» gjør skade når de kommer sammen, får det konsekvenser for hele menigheten.

18 For det første hører jeg at det er splittelse blant dere når dere kommer sammen som menighet, og jeg tror det kan være noe i det.

I 11:17-19 fokuserer Paulus på et nytt sett av tema relatert til et spesifikt aspekt ved striden mellom ulike partier i menigheten. Disse stridighetene manifesteres når fellesskapet kommer sammen «ἐν ἐκκλησίᾳ». «For det første hører jeg at det er splittelse [σχίσματα] blant dere når dere kommer sammen som menighet» (v. 18). Dette σχίσματα blir introdusert i argumentet i 1:10. Ettersom splittelsen i menighetsfellesskapet har vært Paulus' hovedanliggende gjennom

⁵³ Hays. *First Corinthians*, 1997: 194

⁵⁴ Fee. *The First Epistle to the Corinthians*, 2014: 680

brevet frem til nå, er det ingenting unaturlig ved at det dukker opp her. Paulus utdyper hvorfor det er ødeleggende når de kommer sammen, snarere enn til nytte. Åpningen, «For det første», skulle tilsi at dette problemet skulle bli etterfulgt av flere, men det er ingen tegn til andre problem i de påfølgende versene. Det er ingen rekke med problemer Paulus tar opp, men ett: splittelse. Dette er ikke noe Paulus selv har bevitnet, men hørt fra andre, og som han går god for. Dette minner om åpningen av brevet (1:10-12) som tar opp splittelsen på lignende måte: «For noen av Kloes folk har fortalt meg, søsken, at det er stridigheter blant dere» (1:11). Tross dette vurderes ofte 11:18 som en demonstrasjon av en ignorant holdning hos Paulus med tanke på det at han siterte Kloes folks rapport i 1:11, spesielt av de som anvender delingsteorier av 1 Korinterbrev.⁵⁵ De vil fastslå det som umulig at to så ulike holdninger dukker opp i samme brev, og derfor må det ha vært skrevet på ulike tidspunkt. For hvorfor stoler ikke Paulus på det som Kloes rapport bevitner?

Det som ofte blir bagatellisert, ifølge Mitchell, er at 11:18 ikke er en vektlegging av det faktum at splittelse finnes, altså en gjentakelse av budskapet i 1:11, men at splittelsen blir *synliggjort* når de kommer sammen som menighet. Så langt har Paulus håndtert manifestasjoner i fellesskapet, uenighet og stridigheter i relasjonene mellom kristne i den større sosiale konteksten i Korint – og da spesielt i relasjonen til hedninger. I denne teksten, derimot, konsentrerer han seg om hvordan de ulike sosiale klikkene påvirker livet i fellesskapet når disse menneskene kommer sammen som menighet.⁵⁶ Fee er enig i at det er mye som antyder at dette ikke reflekterer det samme problemet som i 1:11, da splittelsen blir definert som stridigheter og senere også misunnelse (3:3). Disse beskrivelsene finnes ikke i denne teksten. I tillegg nevner Paulus i det første tilfellet minst fire navn som stridighetene dreier seg rundt (1:12). I 11:18, derimot, er det snakk om to grupperinger; de som ikke har noe og de velstående. I tillegg beskrives det her i en kontekst av at menigheten samles, og er derfor knyttet til samlingene og *ikke* tillit til ulike ledere. Også kommentaren Paulus gir til det han har hørt gir oss et bilde av en ulik situasjon. Det at han delvis tror på ryktene passer ikke med den tidligere problematikken (1:10-4:21). Her, derimot, reflekterer ordene perspektivet som Paulus tar – nemlig nedenfra. Han responderer mot de som er høyt oppe i hierarkiet. På denne måten krediterer han informantene med sannhet, samtidig som han bygger en bro mellom det sosiologiske gapet mellom dem og de velstående som her er skyldige i

⁵⁵A. Thiselton. nevner dette, se *The First Epistle to the Corinthians*, 2000: 36-37

⁵⁶Mitchell. *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, 1991: 151-152

ugjerningene. Altså kan det bety at han virkelig tror det han har hørt, men også anerkjenner at informantene ikke er objektive observatører.⁵⁷

Mitchell argumenterer for at Paulus hverken er mindre informert eller opprørt enn han var i 1:11, men anser dette som en retorisk uttalelse. Paulus hadde allerede demonstrert at splittelse eksisterer i kirken og han vet derfor at disse sosiale forskjellene vil komme til syne når alle samles på ett sted. Selv denne hånlige mistroen til politiske ulikheter er han ikke alene om i oldtidens litteratur. «As for myself, I swear to you by all the gods, I was indeed violently angry when a certain person said to me, ‘Bring reconciliation to the city’, and I was vexed at him. For may I never see the day when you need reconciliation.»⁵⁸ Likheten med oldtidens litteratur er at Paulus også er godt kjent med realiteten av stridigheten til folket han adresserer, men den hånlige mistroen er en annen måte å implisitt fortelle at oppsplittingen som er i fellesskapet ikke lever opp til normen av enighet som forventes av dem.⁵⁹

19 For det må vel være oppsplitting i grupper blant dere, så det kan bli klart hvem som holder mål.

1 Kor 11:19 kan være en videre, mer ærlig innrømmelse av Paulus om realitetene av det det sosiologiske liv; splittelse er uunngåelig. Termen αἵρεσις (oppsplitting) i 11:19 er synonym til σχίσματα. I Gal 5:20 plasserer Paulus αἵρεσις på linje med andre kraftige begrep for stridighet: «avgudsdyrkelse, trolldom, fiendskap [ἔχθραι], strid [ἔρις], sjalusi [ζῆλος], sinne [θυμοί], selvhevdelse [ἐπιθειᾶι], stridigheter [διχοστασίαι], splittelser [αἵρεσεις]». Ved generell bruk betyr αἵρεσις «sekt», «parti» eller «skole», men i 1 Kor er det en sterkere bruk som er mest anerkjent: «uenighet» eller «oppsplitting». Uavhengig om det er en liten nyanse av forskjeller mellom begrepene αἵρεσις og σχίσματα, er det åpenbart at Paulus bruker de sammen i 11:18-19 for å referere til det samme spesifikke problemet med splittelse i Korint.⁶⁰

Dette verset er likevel et av de mest uklare i teksten. Hvorfor skal Paulus nå gå med på at det er nødvendig med oppsplitting når han tidligere har vært klar på at splittelse er et klart problem? Setningen kan fungere ironisk ved at Paulus argumenterer fra perspektivet til en av

⁵⁷ Fee. *The First Epistle to the Corinthians*, 2014: 595-596

⁵⁸ Eksempelvis Aelius Aristides i *Or.* 24.3; Dio Chrysostom *Or./Discourses* 48.5; Dem. *Ep.* 5.1

⁵⁹ Mitchell. *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, 1991: 152

⁶⁰ Mitchell. *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, 1991: 153

de velstående. Justin Martyr siterer Jesu ord om at «det skal være splittelse og uenighet» sammen med de eskatologiske ordene fra Matt 24:11: «Mange falske profeter skal stå fram og føre mange vill» og Matt 7:15: «Ta dere i vare for de falske profetene! De kommer til dere i saueham, men innvendig er de glupske ulver».⁶¹ Nettopp slike ord fra Jesus kan ha blitt brukt av velutdannede og sterke i menigheten som et argument for oppsplitting i at ikke alle troende er sanne troende – og videre stille spørsmål til hvorvidt Herrens måltid var et ubetinget måltid for alle. De ville da vise til den eskatologiske maksimen om at oppsplitting er uunngåelig. Når Paulus skriver dette, blir det derfor ironisk ment, som en frase enkelte medlemmer selv brukte som argument.⁶² Fee, derimot, ser på det som et av Paulus' eskatologiske perspektiv (allerede/ennå ikke). I tillegg er det antakeligvis lagt inn her som en forventning som legger opp til formaningen som følger om at de må tenke på at det er Herrens kropp (v. 29). Forventningen om splittelse ligger, i følge Fee, i at det var en nødvendighet ved endetiden for å skille de sanne troende fra de falske troende.⁶³ Hays er enig i at Paulus observerer at det er nødvendig at det er oppsplitting i fellesskapet i form av en guddommelig nødvendighet for å skille de autentiske medlemmene, Guds folk, fra de som ikke er det. Han følger Fee i at denne idéen fungerer som et forvarsel på Guds dom som Paulus skriver om senere (v. 27-32). Dette er forankret i jødisk apokalyptisk tradisjon, for apokalyptiske tekster varsler en rekke ganger om prøvelser som vil avsløre hvem som tilhører troen (Mark 4:14-20; 13:9-13). De som er godkjent av Gud vil bestå testen, mens de som ikke er, vil ende i frafall eller separere seg fra fellesskapet (1 Joh 2:19). Det er klart at Paulus ikke ønsker splittelse i fellesskapet, men likevel ser på dette som uunngåelig. Ved å legge disse fakta på bordet, understreker han det eskatologiske alvoret i situasjonen.⁶⁴

Hva mer kan sies om «hvem som holder mål [οἱ δόκιμοι]»? Ordet δόκιμος betyr «godkjent» eller «testet».⁶⁵ Dersom dette er Paulus egen kommentar til situasjonen, er det en vanskelig setning å tolke. Henning Paulsen og flere andre har identifisert at frasen antakeligvis sirkulerte blant pre-paulinske menigheter og stammer fra Jesu ord. Disse ordene ville bli sitert for å forklare falsk tro eller faren for fordommer – akkurat som i Justins tilfelle ovenfor. Dermed blir setningen en parentes som henviser til unnskyldninger for splittelsesproblemet som man i Korint var klar over. Man kan også tenke seg setningen som ironisk, men *uten* en

⁶¹ Justin, *Dialogue with Trypho*, 35:3

⁶² Thiselton. *The First Epistle to the Corinthians*, 2000: 858-859

⁶³ Fee. *The First Epistle to the Corinthians*, 2014: 596-597

⁶⁴ Hays. *First Corinthians*, 1997: 195

⁶⁵ Thiselton. *The First Epistle to the Corinthians*, 2000: 858-859

eskatologisk kontekst. En parafrase kan da se slik ut: «For det må vel være diskriminering blant dere slik at det kan bli klart hvem av dere som er av betydning». Denne rangeringen som en alternativ oversettelse passer til konteksten og gjør Paulus' respons skarp og sarkastisk. En slik tilvenning har Richard A. Horsley skissert.⁶⁶ Selv om det kan være fristende å fjerne det eskatologiske aspektet ved denne tilsynelatende malplasserte setningen, mener jeg det ikke holder vann. Selv om Paulus stadig benytter ironi i sin retorikk i 1 Korinterbrev, er det ingen spesifikk grunn til å tro det her. Det er mer plausibelt at Paulus anerkjenner den faktiske realiteten i menigheten, samtidig som han viser til den eskatologiske dommen som venter. Dette må også sees i lys av doms-aspektet som Paulus tar opp senere i teksten (v. 28-32), som rådgivningen munner ut i.

20 Når dere da kommer sammen og er samlet, er det ikke Herrens måltid dere holder.

Paulus returnerer til problematikken etter en liten digresjon i vers 19, hvor «for det første» (v. 18) blir fulgt opp av *οὕτως* (derfor) og repetisjonen av «når dere kommer sammen». Den nye karakteriseringen «er samlet» virker å være synonymt til «som menighet» i vers 18, hvor begge betyr «når dere samles som forsamling». Men nå beveger han seg til å gi kontekst til «splittelsen» som han hadde blitt informert om. De har kanskje kommet sammen på samme sted, men det er ikke Herrens måltid de spiser.

Dette er den eneste gangen betegnelsen «Herrens måltid» blir gitt til dette måltidet i NT. Man kan derfor ikke være sikker på om språket stammer fra en annen tradisjon eller er paulinsk. Substantivet «måltid» er tradisjonelt, og reflekterer både Jesu siste måltid og måltidene til ære for hedenske guder. Spørsmålet ligger i det possessive adjektivet *κυριακός*, som originalt sett betyr «å tilhøre Herren». Her, derimot, betyr det antakelig noe som «innviet til Herren» eller «til ære for Herren». Dette måltidet er ulikt «Herrens eget» som er spist av Guds samlede folk i Herrens nærvær (ved Ånden) og i Kristi ære. I denne teksten står adjektivet i skarp kontrast til *ἴδιον* (ens eget/private) måltid som Paulus videre nevner i v. 21 (se nedenfor). Derfor, selv om intensjonen er at det skal være Herrens måltid som forsamlingen spiser, er ikke realiteten slik. De som overfører de sosiologiske ulikhetene til dette måltidet, blir dømt.⁶⁷ *μη ἔχοντες*, bokstavelig «de intethavende», står i kontrast til de som har sitt eget måltid. *ἴδιον* og *κυριακός*

⁶⁶ Horsley, 1998: 159

⁶⁷ Fee. *The First Epistle to the Corinthians*, 2014: 587-598

referer til spørsmålet om eierskap; er det Herrens eget måltid som blir holdt, eller er det verten og hans nærmeste gjester? Hvem er i fokus – hvem er det *egentlig* som er vert for måltidet? Paulus har altså beveget seg inn på kjernen av problematikken. Han begynner med å fastslå at det ikke er Herrens måltid som holdes når menigheten samles, et scenario som kan virke pussig for moderne lesere. Hvordan kan man rettferdiggjøre en slik åpenbar avvisning av de fattige som korinterne holdt på med? Men, i konteksten av den gresk-romerske kulturen, så de antakelig på denne oppførselen som helt normal. Derfor er vi nødt til å ha kunnskap og forstå settingen som måltidet tok plass i, samt andre middagsseremonier i gresk-romersk kultur. Hays sammenligner det med en flytur med førsteklasse og økonomiklassen, hvor maten som serveres er ulike basert på billettypen man har kjøpt, selv om man er på samme fly. På samme måte ville det være like naturlig at mennesker av høy rang ble servert bedre mat enn andre gjester.⁶⁸

I 11:20 bruker Paulus frasen *συνέρχασθαι ἐπὶ τὸ αὐτό*, som blir gjentatt andre steder i 1 Kor (7:5; 14:23). Denne frasen blir vanligvis oversatt med «å komme sammen på samme sted», som nevnt synonymt med å «komme sammen som menighet» i 11:18. Men hele frasen er faktisk av dobbel betydning. Preposisjonsfrasen *ἐπὶ τὸ αὐτό* betyr bokstavelig «til samme sted», men også metaforisk «sammen». Denne doble betydningen er brukt av Paulus for å understreke ironien i korinternes splittelse. Altså, når de kommer sammen på samme sted er de ikke sammen (som en enhet). Verbet *συνέρχασθαι* har også en bokstavelig og metaforisk betydning som kan anvendes her. Den ene betydningen, «å samle», har dominert i diskusjonen om v. 20. Mitchell mener at den eksegetiske tradisjonen ikke har lagt merke til det at verbet *συνέρχασθαι* også kan bety å forenes eller slås sammen.⁶⁹ På den måten blir det et antonym til *σχίσματα*. Akkurat som for verbet *καταρτίζειν* i 1:10, er *συνέρχασθαι* sin bokstavelige betydning «å på nytt bli med på de ting som hører sammen», som da metaforisk blir anvendt om menneskelige relasjoner. *συνέρχασθαι* er også vanlig i gresk litteratur for å referere til foreningen av splittede personer eller grupper. Aristoteles bruker verbet for å referere til prosessen for mennesker som kommer sammen for å forme et samfunn: «men formed the community and came together [*ἐκοινώνησαν καὶ συνῆλθον*]».⁷⁰ Verbet *συνέρχασθαι* spiller en viktig rolle i Aristoteles' politiske teori, ettersom det beskriver

⁶⁸ Hays. *First Corinthians*, 2002: 196

⁶⁹ Mitchell. *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, 1991: 154

⁷⁰ *Pol.* 3.5.10

dannelsen av sosialt samhold. Dette resulterer i en organisk enhet i fellesskapet, som Aristoteles beskriver i *Pol.* 3.6.4:

«For it is possible that the many, though not individually good men, yet when they come together may be better, not individually but collectively, than those who are so, just as public dinners to which many contribute are better than those supplied at one men's cost; for where there are many, each individual, it may be argued, has some portion of virtue and wisdom, and when they come together, just as the multitude becomes a single man with many feet and many hands and many senses, so also it becomes one personality as regards the moral and intellectual faculties». ⁷¹

Her tar han i bruk samme tema som Paulus i å komme sammen, i tillegg til kroppsmetaforen i 1 Kor 12. Argumentasjonen er altså, i likhet med Paulus, at man kommer sammen for kollektivets gode. Aristoteles går langt i å si at man blir bedre av å komme sammen.

Oppsummert brukes altså *συνέρχασθαι* ofte i annen gresk litteratur for å referere til forsoning mellom splittede personer. Også betydningen av 1 Kor 11:17 blir klarere med denne vissheten - det underbygger forståelsen av ironien med at korinterne kommer sammen uten å i sannhet gjenforenes etter deres splittelser. Som analysen senere går inn på (5.2.3.), må advarselen i vers 34 forstås på bakgrunn av dette: «*ἵνα μὴ εἰς κρίμα συνέρχησθε* [så ikke sammenkomstene deres skal føre dom over dere]». Det å komme sammen virker negativt i form av skade (v. 17) eller dom, som Paulus i v. 34 advarer mot.

21 For når dere spiser, holder hver og en av dere måltid for seg selv. Den ene er sulten, den andre drikker seg full.

Dette verset fungerer som en forklaring på de tidligere v.18 og 20, ved å utdype naturen til oppsplittingen, og hvorfor korinternes måltid ikke er Herrens måltid. Første setning begynner med en forklarende «for» (*γὰρ*), og forteller så at de spiser måltidet for seg selv. Som et resultat av dette er den ene sulten, mens den andre drikker seg full. Her er det riktignok en tvetydighet å spore, i mangel på informasjon. Derfor kan vi gjette oss frem til tre ulike retninger. (a) Enkelte vektlegger *ἕκαστος* «hver og en» og danner et bilde av en klar individualisme i menigheten, hvor hver enkelt nyter sitt eget måltid fremfor Herrens måltid. Dette ikke bare for kroppslig velbehag, men også for åndelig oppbyggelse. (b) Andre

⁷¹ https://www-loebclassics-com.proxy.via.mf.no/view/aristotle-politics/1932/pb_LCL264.223.xml.

vektlegger en betydning av verbet *προλαμβάνω*, som ikke kommer frem i den norske oversettelsen. Verbet betyr «å ta på forhånd», noe som formaningen om å vente på hverandre senere i v.33 kan spille tilbake på. Altså er situasjonen den at enkelte spiser sitt eget måltid før de andre ankommer. (c) Gerd Theissen har vektlagt ordet *ἴδιον* (ens eget). Han mener at det i denne sammenhengen betyr privat, noe som tilsier at de rike spiser sitt private måltid ved Herrens måltid, som både inkluderer et tidligere starttidspunkt og eksklusive retter som kun var tilgjengelig for dem. Bruce Winter (2001) står for en mer moderat variant, hvor han anser problemet for å være at de rike spiste egne retter mens de andre var til stede, og uten å dele med dem. Selv plasserer Fee det førstnevnte alternativet som det minst sannsynlige, ettersom det ikke tar hensyn til det sosiologiske problemet som oppstår i at noen er sultne og mens andre forakter Guds menighet (v.22).⁷² Han anser den tredje retningen (c) anført av Theissen som den mest sannsynlige i en eller annen form, uten at det trenger å utelukke at noe av problemet som skisseres i alternativ to. Ettersom Paulus skriver at enkelte er sultne, kan ikke pronomeren *ἕκαστος* (hver og en) inkludere *alle* medlemmene i menigheten. Termen, som også forekommer i 1:12; 12:7 og 14:26, viser ikke konsekvent til hver og en person i menigheten - eksempelvis «noen av dere» i 1:12. Ordet kan fremheve den individualistiske betoningen av en oppførsel med en bred oppslutning blant medlemmene. Fee argumenterer altså for at *ἕκαστος* er en henvisning til de velstående idet de konsumerte sine egne private måltid.⁷³ Paulus' vektleggelse, derimot, er på den guddommelige intensjonen i å komme sammen som menighet.

I det som i NO2011 oversettes med setningsleddet «For når dere spiser», repeteres verbet *φάγω* fra den foregående setningen, og viser til hva som skjer gjennom måltidets forløp. Som tidligere nevnt spises Herrens måltid i sammenheng med et fellesskapsmåltid, med inspirasjon hentet fra *ἑρᾶνος*-måltidet, som var et spleiselag. Dette var en normal praksis i gresk-romerske måltid i det første århundre. Dette ligger som et bakteppe for korinternes oppførsel, for hedningene i menigheten brakte sin egen mat, hvorav de rike medlemmene ankom først og begynte måltidet før de andre. Dette var riktignok ikke unormalt i det gresk-romerske samfunn, men ble problematisk i menighetspraksisen.⁷⁴ Enkelte mener Paulus ønsket å forhindre fellesskapsmåltid, men dette virker ikke å være i Paulus sitt anliggende, da de konkluderende ordene i perikopen (v.33-34) ikke forbyr fellesskapsmåltid. Paulus sitt poeng

⁷² Fee. *The First Epistle to the Corinthians*, 2014: 598-599

⁷³ Fee. *The First Epistle to the Corinthians*, 2014: 600

⁷⁴ Sandnes. *A New Family*, 1994: 155

er at de spiser sine private måltid i et måltid som er ment å være et fellesskapsmåltid innviet av Herren. Med dette menes ikke private som «hver for seg selv», men i ulike grupperinger på grunnlag av samtidens sosiologiske virkelighet.

Hvis dette er tilfellet, er det fortsatt spørsmål knyttet til verbet *προλαμβάνω* (ta på forhånd). Ordinært vil *προ* ha en temporal betydning, nemlig «før». Denne forståelsen av verbet blir som nevnt støttet av verbet «å vente på/avvente» (*ἐκδέχομαι*) som er imperativet Paulus avslutningsvis gir (v.33). Det er riktignok ikke noe klart bevis for at dette verbet blir brukt på denne måten i konteksten av å spise. I dette tilfellet gjør manglende beskrivelse fra Paulus det vanskelig å gi en klar konklusjon. Verbet er sannsynligvis en intensivert form av «å ta», noe som gir en betydning i nærheten av «å sluke maten». Vi kan likevel ikke utelukke det temporale aspektet, og det er uansett klart at noen foraktet andre ved å spise et privat måltid utilgjengelig for alle andre.⁷⁵ Som vi har sett, antyder kommentarene til nattverdsteksten at noen, og da antakeligvis de velstående, spiste sine egne luksuriøse måltid før de andre ankom. I en slik tolkning tas et tidsmessig element i *προλαμβάνει* «tar før» (11:21) sammen med *ἐκδέχεσθε* (11:33), som i det nye testamentet normalt betyr «å vente på». Posisjonen til Gerd Theissen er som nevnt ovenfor en videreføring av dette perspektivet. Han vektlegger ordet *ἴδιον* «ens eget», som han mener betyr privat – og dermed antyder at de rike spiste private måltid ved Herrens måltid. Dette, som nevnt i kapittel 3 forskningshistorie, både i form av et tidligere tidspunkt og ved eksklusive retter som ikke var tilgjengelig for alle. Den vanlige eksegesen illustreres i oversettelsen: «For når dere spiser, holder hver og en av dere måltid for seg selv. Den ene sulten, den andre drikker seg full» (11:21) og «Derfor, mine søsken: Når dere kommer sammen for å holde måltid, så vent på hverandre!» (11:33).⁷⁶ Karl Olav Sandnes (1994) argumenterer for at *προλαμβάνει* ikke har noen tidsmessig referanse (før), men simpelthen betyr «å ta». Selv om verbet vanligvis inneholder en tidsmessig referanse som indikerer et element av forventning, finnes det riktignok tekster hvor dette elementet er veldig svakt, om i det hele tatt til stede.⁷⁷

Sandnes mener Theissen sin analyse bidrar til viktig fremgang i tolkningen av denne perikopen. Dette ved å peke på de sosiale aspektene av konflikten, men også peke på samtidens sosiale konvensjoner, der menyen i bankettene ofte var satt opp etter de ulike

⁷⁵ Fee. *The First Epistle to the Corinthians*, 2014: 601

⁷⁶ Sandnes. *A New Family*, 1994: 155

⁷⁷ Vis. 17:16; Josefus, *Bell.* 1:390; *Ant.* 2:603; Philo, *Op.Mun.* 16; *Sacr.* 10; *Fug et Inv.* 99; *Spec.Leg.* 26

sosiale statusene blant gjestene. Denne tilnærmingen er ifølge Sandnes riktig, men samtidig mener han Gerd Theissen mislykkes i å fullt ut innlemme dette i Paulus' hensikt for de fattige i denne teksten. Det ser ut som Paulus anbefaler de velstående å feire sine private måltid hjemme, og å gjøre dette ettersom det var umulig for korintmenigheten å bryte med sosial etikette ved å ha et måltid hvor alle delte likt til tross for deres sosiale posisjon.⁷⁸ Selv om Paulus til en viss grad var både pragmatisk og praktisk som rådgiver, tviler Sandnes på at det er tilfellet her. Dette grunnet Paulus' spesielle oppmerksomhet overfor de sultne i denne teksten. I tillegg gir samtidens kilder innsyn i en kritikk av denne vanlige måltidspraksisen når mennesker av forskjellig status spiste sammen. Og dersom samtidens filosofer evnet å stille spørsmål til sosiale konvensjoner, burde ingenting forhindre Paulus i å gjøre det samme i en lignende kontekst. Eksempelvis i 1 Kor 8, hvor han tok siden til de svake, samt i 1 Kor 9, hvor en lignende holdning preger hans misjonsstrategi. I lys av dette er det sannsynlig at han tok perspektivet av de svake i denne teksten, ifølge Sandnes.⁷⁹

Hva så med den siste setningen i verset? Ut ifra resten av perikopen er ikke Paulus her opptatt av å ta et oppgjør med overstadig beruselse, selv om han i andre tekster gjør dette (eks. Rom 13:13; Gal 5:21; 1 Tim 3:3). Det virker som Paulus på retorisk vis setter opp to ytterpunkter; på den ene siden den som ikke får noe og sulter, på den andre siden den som sluker i seg mat og drikke og blir full. Ingenting av det som følger indikerer at Paulus er opptatt av den berusede, men snarere den som sulter.⁸⁰ Det genuine fellesskapet hvor man gir til hverandre er fraværende i Korint. Sandnes mener problemet med de sultne ligger i selve hjertet av denne teksten, noe som leder oss til å observere et grunnleggende problem med det tradisjonelle synspunktet, nemlig at Paulus i v. 34 formaner de rike som er sultne til å spise sitt overdådige måltid hjemme. Dette resulterer i at eksegesen gjør Paulus til en som ikke bryr seg om hvor mye de rike spiser, så lenge de gjør det hjemme. En slik tolkning kan ikke være rett, for da ville Paulus' bruke *πεινᾶ* både med referanse til de svake og til de velstående i den samme teksten. 1 Kor 11:22 viser en sympati for de svake blant de troende. Denne sympatien tas ikke hensyn til ved å gjøre problemet usynlig. I praksis ville dette bli resultatet dersom Paulus formanet de rike til å nyte måltidet sitt hjemme før de kom sammen til et felles måltid. Rådføring om å konsumere private måltid i hjemmene korresponderer ikke med problemet med de sultne nevnt i v. 21. Selv om Paulus antakeligvis overdriver, fremhever han et

⁷⁸ Sandnes. *A New Family*, 1994: 155

⁷⁹ Sandnes. *A New Family*, 1994: 155

⁸⁰ Fee. *The First Epistle to the Corinthians*, 2014: 601

problem - ikke bare for enhet, men også for medlemmer som manglet mat. Vanligvis vil τὸ φαγεῖν (11:33) bli sett på som en referanse til de mer velstående kristne, men det kan ikke bli tolket i den forstand i v. 21. Dette representerer et stort problem for den tradisjonelle fortolkningen, ifølge Sandnes, som foretrekker en ulik lesning av teksten. Hans tese er at teksten omhandler gjestfrihet mot de sultne og svake i menigheten.⁸¹ Selv om Sandnes sitt bidrag er nyttig i møte med den tradisjonelle fortolkningen av 1 Kor 11:17-34, er den etter mitt skjønn ikke holdbar. Uten å foregripe de konkluderende ordene til Paulus (se 5.2.3.), er gjenklangen i teksten at Paulus først og fremst tar et oppgjør med *holdningen* til korinterne. En holdning om at noen er av høyere status enn andre, resulterer i forskjeller under måltidet. Det er, som vi har sett så langt, enheten blant medlemmene som står på spill. Det er spørsmålet om hvem som måltidet egentlig tilhører som setter kursen for hvordan man behandler hverandre.

22 Har dere ikke hus så dere kan spise og drikke hjemme? Eller forakter dere Guds menighet og lar dem som ikke har noe, sitte med skam? Hva skal jeg si til dette? Skal jeg rose dere? Nei, slikt kan jeg ikke gi ros!

Paulus presenterer flere retoriske spørsmål, anført av negativen μὴ (nei/ikke) og den påfølgende οὐκ (ikke). Et eget forslag til en parafraze lyder slik: «Det kan da ikke være slik at dere ikke har hus så dere kan spise og drikke hjemme?» Svaret som indikeres er selvsagt nei. Preposisjonen εἰς (til/inn) brukes sammen med infinitivene med artikkel τὸ ἐσθίειν (å spise) og ἐσθίειν (å drikke). Dette uttrykker primært et siktemål eller en hensikt med noe og brukes 45 ganger av Paulus.⁸² Så dersom hensikten med måltidet er et privat arrangement, så burde de bruke hjemmene sine til det: «ikke har hus så dere kan [ved private arrangement] spise hjemme?» Finnes det virkelig en sosial eller økonomisk årsak til å blande to sammenkomster med ulik hensikt på samme sted?⁸³ Det retoriske spørsmålet får på denne måten en formanende undertone: selvsagt er det ingen grunn til å blande slike arrangementer!

τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ «Guds menighet» underbygger viktigheten av å behandle hverandre godt. Hele menigheten tilhører Gud. Den er altså mer enn bare et menneskelig samfunn, men

⁸¹ Sandnes. *A New Family*, 1994: 155-156

⁸² Leivestad, 2010: 236

⁸³ Thiselton. *The First Epistle to the Corinthians*, 2000: 864

satt sammen av Herren. Følgelig vil det å forakte menigheten være å forakte det som Gud har gitt status og ære. καταφρονεῖτε, som i NO2011 nettopp oversettes med «forakter», følges av å føre skam (καταισχύνετε) over μη ἔχοντας «de som ikke har noe». Paulus uttrykker sin undring over oppførselen: «Hva skal jeg si til dette? Skal jeg rose dere?». Paulus' stadig forekommende ironi presenteres i ordet ἐπαινέσω (bokstavelig «jeg skal prise/rose»)⁸⁴. Konklusjonen er krystallklar: «Nei, slikt kan jeg ikke gi ros [οὐκ ἐπαινῶ]!». Paulus spiller tilbake på innledningen i perikopen (v. 17) hvor han gjør det klart at han ikke kan rose dem for det de holder på med. Når han her bretter ut flere retoriske spørsmål, er det som om han lader kanonen før han smeller av med den samme klokkeklare dommen som tidligere; det er ingenting ved adferden som er prisverdig.

Det er en problematikk her som finnes flere steder i denne delen av 1 Korinterbrev, nemlig samhandlingen mellom hjem (οἶκος) og menighet (ἐκκλησία). Temaene som tas opp i kapittel 11-14 handler om rituelle sammenkomster. Perikopen om Herrens måltid kommer etter Paulus' råd om hvorvidt kvinnene skal dekke hodet under gudstjenesten (11:2-16) og etter perikopen veileder Paulus menigheten i rett bruk av nådegavene (kapittel 12-14). Mot slutten av denne seansen, i 14:33b-38, formaner Paulus kvinnene til å tie under gudstjenesten:

«Som i alle de helliges menigheter skal kvinnene tie når menigheten [ἐκκλησία] samles. Det er ikke tillatt for dem å tale; de skal underordne seg, slik også loven sier. Hvis det er noe de vil lære, så la dem spørre sine menn hjemme [οἶκῳ]. For det er en skam for en kvinne å tale i menigheten. Var det kanskje fra dere Guds ord gikk ut? Er det bare til dere ordet er kommet? Hvis noen mener seg å være profet eller ha åndsgaver, så skal han vite at det jeg skriver, er et Herrens bud. Den som ikke godtar dette, blir selv ikke godtatt».

Selv om tematikken er en annen, er det innenfor samme kontekst Paulus argumenterer – dette gjelder også når menigheten samles. For analysen av 11:17-34 er det interessant å se hvordan Paulus kommer med en lignende løsning: Dersom man absolutt må spørre, så gjør det i hjemmene. Det finnes også her en klar sammenheng med kjærlighetskapittelet i 1 Korinterbrev, nemlig kapittel 13. Vennskapsidealet har sitt utspring fra Kristi kjærlighet. Like etter at Paulus har greid ut om Kristi kropp i kapittel 12 (se 5.3.2.), åpner han kapittel 13 med et ønske om å «vise dere en enda bedre vei» (13:1). Kapittel 13 står i sentrum for alle rituelle

⁸⁴ Thiselton. *The First Epistle to the Corinthians*, 2000: 865

sammenkomster som Paulus skriver om fra kap. 11-14. Den poetiske perikopen utdyper hvorfor kjærligheten, ἀγάπη, er så mye viktigere enn alt annet; deriblant profeti, kunnskap, tro og håp. ἀγάπη-kjærligheten «tar aldri slutt» (v. 8). Det som spesielt vektlegges, er det som ligger i kjærlighetens natur; den «søker ikke sitt eget» (v. 5). Her lyder et ekko fra 10:24: «Ingen må søke sitt eget beste, men den andres beste» og 10:33: «Selv prøver jeg på alle måter å komme alle i møte. Jeg søker ikke mitt eget beste, men alle de andres, så de kan bli frelst». I kapittel 10 handler det om å spise avgudsoffer, der Paulus i utgangspunktet gir frihet til å spise hva man vil (10:25). Men, som han konkluderer med i 10:33, går han lenger enn å beskrive hva som er rett og hva man har lov til å gjøre. Han går til holdningen som ligger bak handlingen; gjør man det for seg selv eller tar man hensyn til hva som er best for de andre? Det er dette som Gordon Fee beskriver som på noen måter «the fullest expression of what Christian love is all about».⁸⁵

Disse tekstene bidrar til å forstå hvorfor det er så viktig nettopp i hvilken sammenheng man gjør ting som i seg selv ikke trenger å være galt. Da menigheten samles i det som er noens οἶκος, er det forståelig at dette må ha vært utfordrende for korinterne å skille – nemlig hus fra menighet.

Verset viser i tydelighet problemet med de velstående som hadde hjem store nok til å arrangere egne høytider. Paulus forsøker ikke å hindre slike overdådige banketter, men hans poeng er at hedenske spilleregler ikke er gjeldende når man kommer sammen ved Herrens bord. De bedrestilte kristne viser ingen respekt for de fattige og ydmyker dem og dermed viser de ingen respekt for Guds ἐκκλησία som skal være én kropp. Deler av Paulus måte å korrigere misbruket på, er ved å påminne korinterne om tradisjonen omkring måltidet de deler. I vers 17 (se ovenfor) bruker han et teknisk språk fra jødedommen for videreføringen av hellige tradisjoner. Han antyder at det var en systematisk overføring av i alle fall noe av Jesus-materialet. Dette er som forventet ettersom alle de tidlige-kristne var jøder.⁸⁶

5.2.2. Nattverdstradisjonen (23-32)

De foregående versene har altså klargjort at måten de rike oppførte seg på, skaper splittelse i menigheten. Oppførselen var stikk i strid med hensikten til Herrens måltid. Derfor har

⁸⁵ Fee. *The First Epistle to the Corinthians*, 2014: 707

⁸⁶ Witherington. *Conflict and Community in Corinth*, 1995: 249

hovedtematikken i teksten til nå vært korrigerings av en oppførsel som ikke var i tråd med tradisjonens hensikt. Korinterne oppførte seg slik man ellers gjorde i det gresk-romerske samfunnet, og Paulus gir klare direktiver for å regulere den kristne praksisen. Herrens måltid blir, som vi nå skal se nærmere på, forstått som et minnemåltid for Jesu offerdød på basis av en tradisjon som ble overlevert til korinterne av Paulus. Problemet er at Herrens måltid praktiseres i strid med måltidets natur.⁸⁷ Etter å ha redegjort for problemene, fører Paulus korinterne nå tilbake til tradisjonen de fikk overlevert.

23 For jeg har mottatt fra Herren det jeg også har gitt videre til dere. I den natt da Herren Jesus ble forrådt, tok han et brød

Vi er altså nå kommet til Paulus' respons til feilpraksisen i korintmenigheten. Ordene παραλαμβάνω (å motta/ta fra) og παραδίδωμι (overgi) indikerer at Paulus referer til en tidlig-kristen tradisjon. Selv om det kan virke sånn, har ikke Paulus mottatt dette som ukjent åpenbaring fra Herren, men heller som en tradisjon som stammer fra Jesus selv – «Herren». Altså drar Paulus tradisjonen tilbake til Jesu opprettelse av tradisjonen hvor nattverden feires til minne om Jesus sin død og den nye pakt. Denne passasjen viser at Paulus' opprinnelige forkynnelse og undervisning inkluderte pasjonsfortellingen. (1 Kor 15:3-5; Gal 3:1).

Evangeliene var ennå ikke skrevet på denne tiden, men historien om Jesu død og oppstandelse stod naturligvis i sentrum av tidlig kristen praksis. Med andre ord; Paulus gir her ingen ny informasjon til korinterne, men han minner dem på tradisjonen han selv fortalte dem - om den grunnleggende begivenheten som det siste måltidet var. Hays mener de fleste oversettelser mislykkes i å få frem Paulus' repetisjon av verbet παραδίδωμι i vers 23. Det forekommer nemlig også i neste setning, da «Herren Jesus ble forrådt [παρέδιδετο]». Slik det er oversatt i NO2011 (og også en rekke andre oversettelser), tolkes ordet som en referanse til Judas som overgir Jesus til myndighetene; derav ordet «forrådt». Ved at Paulus' bruker verbet annerledes andre steder, som i Rom 4:25 og 8:32, styrkes argumentet for at samme bruk appliseres her. En parafase vil kunne se slik ut: «I den natt da Gud overga Herren Jesus til døden for vår skyld». I en slik fortolkning ser man straks et ekko fra Septuagintas' gjengivelse av Jesaja 53:6: «Men skylden som vi alle hadde, lot Herren ramme ham» (καὶ Κύριος παρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν). Verbet brukes på samme måte i Jes 53:12b. Hays mener derfor at 11:23 må tolkes på grunnlag av dette. Et annet argument er at Paulus aldri nevner historien om

⁸⁷ Coutsoumpos. *Paul and the Lord's Supper*, 2005: 5-6

sviket mot Jesus, selv om det sirkulerte i tidlig kristen tradisjon. Jesu død, derimot, sees på som en lydighetshandling mot Guds vilje, slik det blir forutsett i Jesaja 53.⁸⁸ Men, ved å oversette med ordet «forrådt», videreføres Paulus' irettesettelse av korinterne. Dette fordi setningen, samtidig som den peker tilbake på sviket, fungerer som en advarsel mot menigheten om å føye seg i rekken av svik mot Kristus. På samme måte som Herrens måltid blir et minnemåltid som samtidig ser frem mot Kristi andre komme (se nedenfor), vil det på den andre siden ligge en advarsel mot å bedra Kristus i det som skal være et måltid hvor Herren er sentrum.

Når Paulus forteller at han har mottatt disse tradisjonene fra Herren, refererer han til opprinnelsen av disse ordene. Det er altså ingen implisitt forståelse av at tradisjonen kom fra en direkte åpenbaring til ham. Dette grunnet den åpenbare likheten tradisjonen er på den som finnes i Lukasevangeliet. Inntrykket forsterkes ved at *ἀπό* her indikerer en kilde. To former av Herrens måltid finnes i Markus og Matteus, på én side, og Lukas og Paulus på den andre. Lukas foretrakk enten Paulus' versjon eller en tradisjon som utgikk fra en lignende tradisjon. Bare Paulus og Lukas indikerer at brødet blir brutt til minne om Jesus, og Paulus alene gjentar referansen ved begeret. «Gitt for dere» er også eksklusivt hos Lukas og den paulinske versjonen. Dette henspiller antakeligvis på Jesaja 53:12 og indikerer at Kristus ga sin kropp for de troendes vegne eller i de troendes sted. Bare Paulus forteller at Kristne skal feire Herrens måltid så ofte som de drikker av begeret. Ikke alle måltid involverte vin, og for mange ble vinen spart til spesielle begivenheter. Paulus' versjon er, som nevnt, det tidligste vitne om denne tradisjonen, men Paulus siterer kun fra tradisjonen for å poengtere misbruket i korintmenigheten.⁸⁹

Dette verset indikerer at tradisjonen til Herrens måltid involverte et historisk minne, noe som umiddelbart skiller måltidet fra alle hedenske minnemåltid. Det var ikke uvanlig, for dem som hadde råd til det, å etterlate seg et stipend og bestemmelse i testamentet om en årlig minnefest til deres ære.⁹⁰ Korinterne *kan* ha tenkt på Herrens måltid som et lignende begravellesmåltid. Men tradisjonen, slik Paulus bevitner, viser at det Jesus gjorde under det siste måltid ikke var for å innstifte en begravellesrite. Ordet «ny» er viktig for synet på at Jesu ord gjenfortalt i v. 24 (se under), var tiltenkt å være hans siste vilje og testament. *διαθήκη* «pakt» (v. 25) er en

⁸⁸ Hays. *First Corinthians*, 1997: 197-198

⁸⁹ Witherington. *Conflict and Community in Corinth*, 1995: 250

⁹⁰ Diogenes Laertius skriver (10.16-22) at Epicurus etterlot proviant for en årlig feiring til minne for dem

referanse til grunnleggelsen av en ny paktsrelasjon, antakeligvis ved Jesu død. Følgelig handler minne ved Herrens måltid ikke om bare en sporadisk eller kanskje årlig minnestund for Jesus. Noe av mer positiv karakter ligger i bunn, nemlig proklamasjonen av den oppståtte Kristus, og det han har gjort for sine etterfølgere gjennom sin død og oppstandelse. At Jesus ble portrettert eller overlevevert skiller Herrens måltid fra all hedensk feiring sentrert rundt en eller annen myte. Herrens måltid skiller seg samtidig fra påskemåltidet ved at det feirer en menneskelig person og hans siste gjerninger på jorda. Påsken, på sin side, feirer guddommelige handlinger i utgangen fra Egypt og Sinai-hendelsen. Jesus brøt brødet etter å ha takket, men dette beviser ikke at han feiret et påskemåltid, ettersom takk over brødet var en del av ethvert jødisk måltid (se nedenfor). Jesus modifiserte antakeligvis påsketradisjonen, selv om påsken også innebar elementer av symbolsk betydning, som hastverkbrødet og de bitre urtene.⁹¹

24 takket, brøt det og sa: «Dette er min kropp, som er for dere. Gjør dette til minne om meg!»

I dette verset gjengir Paulus Jesu egen forklaring på hensikten med måltidet, nemlig å minnes han. Hva dette innebærer finnes det ulike synspunkter på. Joachim Jeremias tolker minneaspektet ved Herrens måltid som en påminnelse for Gud og ikke menigheten. Det er Gud som skal minnes i Herrens måltid. Hvordan kommer han til en slik konklusjon? Han begynner med tilknyttingen til kulten i GT, hvor det ofres til Gud. I forbindelse med grødeofferet som blir kalt et «påminningsoffer» (3 Mos 2:2, 9, 16), noe som også gjelder for røkelsen i 24:7. I tillegg fungerer trompetene under høytidene i 4. Mos som «en påminnelse om dere hos Gud» (4 Mos 10:10). Han trekker også frem minnekategorier relatert til tempelet og synagogen, hvor den eldste er funnet i Sak 6:14. Der fortelles det at en krone i JAHVES tempel skal sikre Guds nådefulle minne om enkeltindivider til deres frelse. Den neste kategorien Joachim Jeremias trekker frem er bønner og liturgier. Zikronot-bønner handler om minne, i den forstand Guds nådefulle minne om sine tidligere og fremtidige paktsløfter. Det fortelles også i GT hvordan påsken feires som «lezikkaron» (minne), noe flere av bønnene handler om. Videre nevner Jeremias det rituelle språket, som kommuniseres gjennom minnetegnene på pannen, i hånden og på leppene (2 Mos 13:9). Den siste minnekategorien

⁹¹ Witherington. *Conflict and Community in Corinth*, 1995: 250-251

finnes i de jødiske gravinnskriftene. I Ordspråkene 10:7 står det: «Minne om den rettferdige blir til velsignelse, men urettferdiges rykte råtner bort». Denne bibelteksten ble forskjellig tolket i hellenistisk og palestinsk jødedom, hvor hellenistene forstod det som de flerspråklige gravinnskriftene viser, som til godt minne for den avdøde har etterlatt seg til sine medmennesker. På palestinsk side, derimot, ble det forstått som et ønske. «Må minne om den rettferdige bli til velsignelse», forstått som det nådefulle minne hos Gud.⁹²

Det neste Joachim Jeremias foretar seg er forskjellig bruk av «minne» i GT. I LXX er det ἀνάμνησις og μνημόσυνον brukes. Mens førstnevnte stort sett brukes om menneskers minne om Gud, er det Gud som er subjekt i sistnevnte. Jeremias mener det er Guds minne som i minnetermologien i LXX er den hyppigste. Han argumenterer for de fem minnekategoriene nevnt ovenfor som at menneskene skal handle for at Gud skal huske på dem. Det handler ikke *bare* om en påminnelse, men også med en handling fra Gud til følge – enten til straff eller til frelse.⁹³

τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν «Gjør dette til minne om meg». τοῦτο ποιεῖτε brukes ifølge Joachim Jeremias for at Herrens måltid skal gjentas, akkurat slik ordene brukes om gjentakende ritualer i LXX (2 Mos 19:35; 4 Mos 15:11-13; 5. Mos 25:9).⁹⁴ Jeremias beskriver εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν som tvetydig. ἐμὴν står som objektsgenitiv, noe som gir oversettelsen «til minne *om meg*». Spørsmålet Jeremias stiller til teksten er hvem som skal minnes om Jesus; er det menneskene eller Gud selv? Han argumenterer for at den vanlige tolkningen om at Jesus formaner disiplene til å minnes ham er merkelig, da Jesus ikke hadde noen grunn til å frykte at disiplene ville glemme han. Det finnes to paralleller i Det nye testamentet ved frasen εἰς μνημόσυνον. Både i Mark 14:9 og Acta 10:4 relateres minne ifølge Jeremias til Gud; det er Gud som minnes kvinnen i Mark 14 og i Acta 10:4 forteller engelen til Kornelius at hans bønner og gaver «har steget opp til Gud, så han er blitt minnet om deg». Dersom Gud skal minnes, blir teksten parafraiseres noe som dette: «Gjør dette, så Gud minnes meg». For dersom påskemåltidet hadde til hensikt å minne Gud om hans pakt med folket og peke frem mot den eskatologiske Messias, og Herrens måltid fungerer som det nye påskemåltidet, da er det fortsatt Gud som skal minnes. Jesu død skal proklameres inntil han kommer igjen. Dette er evangeliet, og skal deles når Herrens måltid holdes (1 Kor 11:20). Det er altså Guds

⁹² Jeremias. *The Eucharistic Words of Jesus*, 1973: 244-246

⁹³ Jeremias. *The Eucharistic Words of Jesus*, 1973: 247-249

⁹⁴ Jeremias. *The Eucharistic Words of Jesus*, 1973: 249-250

eskatologiske minne som blir realisert ved Kristi gjenkomst. Dette bekreftes av Paulus tillegg etter å ha sitert tradisjonen: «For hver gang dere spiser dette brødet og drikker av begeret, forkynner dere Herrens død helt til han kommer» (v. 26). Både ὄσάκις og γὰρ knytter tillegget til det foregående ἀνάμνησις-setningsleddet. Denne formaningen om minne blir derfor fullbyrdet ved proklamasjonen av Jesu død ved Herrens måltid. Derfor blir denne proklamasjonen en bønn til Gud om hans minne, med en eskatologisk forventning om Guds frelse ved Jesu gjenkomst.⁹⁵ Joachim Jeremias mener å ha støtte i andre tekster, som jeg har eksemplifisert over. Tolkninger basert på hellenistiske fordommer holder altså ikke mål, men nattverdsteksten må bli basert på en palestinsk bakgrunn. Jeremias utelukker ikke at det kan handle om disiplenes minne, men anser det som mer sannsynlig at det er snakk om Gud.⁹⁶

Richard Hays har en helt annen vinkling til setningsleddet. Termen ἀνάμνησις (minne) har enkelte ganger vært tenkt som å bety Jesu realpresens; altså Herrens spesielle nærvær representert av hans kropp og blod i nattverdselementene. Når det nå arbeides konkret med disse tekstene, er det riktignok vanskelig å se en slik argumentasjon hos Paulus – det virker i alle fall ikke å ha vært hans anliggende å argumentere for. Vers 26 peker derimot på det motsatte av realpresens, nemlig minne om Jesu død i mellomtiden mellom hans død korset og gjenkomst. På den måten anerkjennes Herrens *fravær* ved at minne og håp blir de to hovedkomponentene i måltidet – man husker på Jesu død og venter på Jesu gjenkomst. To temaer blir spesielt fremtont; å dele måltidet fører til at fellesskapet tenker på Jesu død for andre, og at denne døden har brakt den nye pakt på banen. Å leve i denne pakten med Herren innebærer å tilhøre et paktsfolk som er knyttet sammen ved ansvaret overfor Gud og hverandre. Det er denne karakteriseringen som burde gjenspeiles i Herrens måltid, ifølge Hays. Som nevnt tidligere, var problemet at korinterne feiret Herrens måltid på en slik måte at de så i bort fra disse paktsforpliktelsene. Ved å vise forakt til de som hadde minst, handlet de som om Jesu død ikke hadde endret tilstanden i fellesskapet. Det er nettopp derfor Paulus gjenforteller nattverdstradisjonen med søkelys på Jesus. Dette forsterkes i vers 26, som ikke er en del av tradisjonen, men Paulus' egen kommentar. Betydningen av Herrens måltid er lik Paulus grunnleggende budskap; Jesus korsfestet. Korinternes problem er ikke at de sier feil ord, men at de ikke feirer Herrens måltid (v. 20) ettersom de ikke etterlevde disse ordene.⁹⁷ Altså er det korinterne som må minnes Jesu død og dens betydning for fellesskapet, noe som

⁹⁵ Jeremias. *The Eucharistic Words of Jesus*, 1973: 252-254

⁹⁶ Jeremias. *The Eucharistic Words of Jesus*, 1973: 255

⁹⁷ Hays. *First Corinthians*, 1997: 199-200

står i kontrast til Jeremias' konklusjon. Denne fortolkningen samsvarer i større grad med konteksten og resten av perikopen enn det Jeremias sin gjør.

Men hva menes så med Jesu ord om at «dette er min kropp» (Τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα)? I kapittel 12 blir identifiseringen av menigheten som Kristi kropp klart beskrevet av Paulus, og disse ordene må sees i lys av dette. Metaforen blir allerede introdusert i kapittel 6, men utdypes her innenfor problematikken knyttet til tilbedelsen i menigheten. Også her argumenterer Paulus utfra en respons på splittelsen i menigheten:

«There can be no doubt that in 1 Cor 12, which employs the most common *topos* in ancient literature for unity, is a straightforward response to the factionalism within the church community, which is the subject of the entire letter.”⁹⁸

Paulus anvender en kjent metafor for den antikke verden. I politisk litteratur var det svært vanlig å bruke kroppen som et bilde på enhet, allerede fra 4/5 århundre før Kristus, samt i gresk-romersk kultur i det andre århundre. Paulus er heller ikke alene om en personifisering av de ulike kroppsdelene, som at foten og øret snakker. Forskjellen er at Paulus transformerer kroppsdelene til å gjelde Kristus, en såkalt Kristologisering – altså *er* kroppen Kristus. Det er Kristi kropp og den samme ånd som skaper enhet i menigheten, og det blir på den måten mer enn bare en metafor; det er en faktisk realitet. «Slik kroppen er én selv om den har mange lemmer, og alle lemmene utgjør én kropp enda de er mange, slik er det også med Kristus» (1 Kor 12:12). Det er en gjensidig avhengighet mellom lemmene, og det er derfor ingen grunn til å håne andre kroppsdelene. Men det stopper ikke bare med toleranse for Paulus, for han forklarer også hvordan medlemmene deler hverandres gleder og sorger (12:26). Ved å ha denne realiteten i bakhodet, er det lettere å forstå hvorfor Paulus mener at det er til skade når de samles – han har en ekklesiologisk forståelse av kroppen. Når brødet brytes og forklares som Kristi kropp, er det han som er i sentrum, slik det argumenteres for ved at det feires til minne om ham. Men, ved at menigheten *er* Kristi kropp, får dette praktiske konsekvenser av å minnes Herren. Det skal naturlig lede til en påminnelse om hvem menigheten er som Kristi kropp. Derfor skal enheten feires mellom medlemmene feires.

⁹⁸ Mitchell. *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, 1991: 161

Horrell mener retorikken til Paulus ved kroppsmetaforen når et klimaks ved reverseringen av verdiene de ulike kroppsdelene tilsynelatende har. Det å snu opp ned på den normale og verdslige måten å gi ære på, hvor det som blir sett ned på blir løftet opp.⁹⁹ I 12:25 forklares selve hensikten med Guds reorganisering av kroppen, nemlig «for at det ikke skal bli splittelse i kroppen, men alle lemmene ha samme omsorg for hverandre». Solidariteten overfor hverandre skal vises gjennom gjensidig empati, lidelse og glede. Selv om ulikheten mellom lemmene er nødvendig, fortjener hvert lem like mye ære, verdi og omsorg: «For med én Ånd ble vi alle døpt til å være én kropp, enten vi er jøder eller grekere, slaver eller frie, og alle fikk vi én Ånd å drikke» (1 Kor 12:13) Her begrunnes enheten med at de alle har blitt døpt i den samme Ånd.

25 På samme måte tok han begeret etter måltidet og sa: «Dette begeret er den nye pakt i mitt blod. Hver gang dere drikker av dette, gjør det til minne om meg!»

Paulus bruker her en elliptisk frase,¹⁰⁰ «på samme måte begeret etter måltidet». Det første ordet, ὡσαύτως (på samme måte), forklarer hvorfor resten av verset er så komprimert og kortfattet. Dette fordi ὡσαύτως danner en parallell til betydningen av brødet (se vers 24). Det som i NO2011 oversettes med «tok han» finnes ikke i den greske teksten, selv om det kan bli forstått slik i lys av foregående vers.¹⁰¹ «Etter måltidet» tyder på at ordene knyttet til nattverdselementene var separert fra selve måltidet. Her skiller Paulus (og Lukas) seg fra Markus og Matteus, men også Lukas har variasjoner i forhold til Paulus. Det finnes ingen enighet i hvilken av disse tradisjonene som representerer den tidligste praksisen, uten at det er særlig vesentlig for denne analysen. Det som er interessant er forskjellen mellom dem. Markus' versjon lyder slik: «Dette er mitt blod, paktens blod, som blir utøst for mange» (Mark 14:24). Dette gir en mer direkte parallell til ordene om brødet hvor brødet blir identifisert som Kristi kropp. Paktens blod er en allusjon fra fortellingen i Exodus 24:8 hvor blodet ble stenet over folket for å bekrefte pakten. Jesus legger så til enda en allusjon fra Jesaja 53:12 om Herrens tjener som tømte ut sitt liv til døden for å ta på seg manges synd. Paulus' versjon gis karakteristikken direkte med pakten, men i dette tilfelle den nye pakt fra Jeremia 31:31, en tekst som også nevner pakten fra Sinai (2 Mos 24) som blir erstattet. Paulus nevner altså den nye pakten og den gamle implisitt, og visa versa hos Markus. Poenget er

⁹⁹ Horrell. *Solidarity and Difference*, 2006: 135

¹⁰⁰ Bevisst utelatelse av ett eller flere ord

¹⁰¹ Thiselton. *The First Epistle to the Corinthians*, 2000: 882

likevel det samme; vinen i begeret er Jesu blod utøst for mange ved hans død, noe som realiserer den nye pakt.¹⁰²

Paulus har altså ingen allusjon fra den lidende tjener i Jesaja 53, slik som både Markus og Lukas har. Istedenfor gjentar Paulus setningsleddet «gjør det til minne om meg» - og det «hver gang dere drikker av dette». Dette forekommer her at måltidet jevnlig ble gjentatt i forsamlingen. Gjentakelsen av å gjøre det til minne om Herren understreker bare Paulus' anliggende; Herren skal være i sentrum av måltidet.¹⁰³

Det er altså Kristus som er i sentrum av Herrens måltid. Paulus' gjentakende bruk av Jesu ord om å gjøre det «til minne om meg» (24-25) understreker som nevnt nettopp dette. På samme måte som man i Det gamle testamente talte om hvordan Guds frelsesgjerninger blir nærværende og gyldige for ettertiden, vil det å minnes Guds gjerninger bli å invitere Guds frelseshandling inn i livet her og nå. På den andre siden blir det å glemme Guds handlinger ensbetydende med frafall og dom (5 Mos 4:9; 6:12; Hos 2:13; Jer 3:21). I Jeremia illustreres det eksempelvis i 15:15: «Kom meg i hu og ta deg av meg!». Det å minnes er å gi gyldighet og gjøre nærværende. Det er dette aspektet som er viktig når det i innstiftelsesordene knyttes til Jesu offerdød. Denne frelsesgjerningen fra Gud blir virksom ved måltidet når brødet spises og vinen drikkes – Jesu soningsdød kommer nær. Ved å fortelle at Jesu blod representerer en ny pakt, omtales Jesu død på lik linje med Guds frelseshandlinger i Det gamle testamente. Brødet og vinen bringer frem assosiasjoner til jødernes påskemåltid (Pesach) – et måltid hvor utfrielsen fra Egypt minnes. Der gjøres den både aktuell og nærværende for jøder som deltar i måltidet. Tidligere i brevet viser Paulus til nettopp påsketradisjonen: «For vårt påskelam er jo slaktet, Kristus» (1 Kor 5:7).¹⁰⁴

Årsaken til at det medfølger en plikt til å dele handler om måltidets forkynnelse av Jesu død. Ved å gjøre dette aktualiseres lidelsesfortellingen; vinen knyttes til Jesu blod og legeme er gitt for dere (11:25). Preposisjonsbruken «for dere» i forbindelse med Jesu død finnes også i andre paulinske tekster (1 Kor 15:3; Rom 5:6; Gal 3:13; 2 Kor 5:21) som soning for menneskenes synd. Det er riktignok kun Matteus som direkte bruker syndenes forlatelse i nattverdsteksten (Matt 26:28). Likevel er det ingen grunn til å betvile at Paulus uttrykker det samme i teksten

¹⁰² Fee. *The First Epistle to the Corinthians*, 2014: 614

¹⁰³ Fee. *The First Epistle to the Corinthians*, 2014: 615

¹⁰⁴ Sandnes. *I tidens fylde*, 1996: 232

om Herrens måltid – den er knyttet til Jesu offerdød. Ved at Jesus står i sentrum av dette måltidet, følger det naturlig konsekvenser for hvordan medlemmene i korintmenigheten skal forholde seg til hverandre. De har ikke tatt til seg rett forståelse av Jesu offerdød, ettersom det er et eksempel til etterfølgelse i å leve for hverandre i selvoppofrende kjærlighet. Når de ikke deler Herrens måltid, er det ikke lenger Herrens måltid de deltar i (11:20). Måltidet har snarere blitt nok et eksempel på markering av forskjeller i sosial status blant medlemmene.¹⁰⁵

Tradisjonen som blir sitert av Paulus forbinder ikke brytingen av brødet med brytingen av Jesu kropp. Herrens måltid, ifølge Witherington, er ikke en gjeninnføring av pasjonen. På samme måte spesifiserer Paulus ikke sammenhengen mellom begeret og Jesu blod, men kaller det heller «den nye pakt i mitt blod». «I mitt blod» handler om at pakten ble innstiftet ved Jesu død. Jesus spurte ikke disiplene om å drikke blod, noe som tvert imot hadde vært noe jøder ville reagert med forakt mot.¹⁰⁶ Det er i Markus' versjon av måltidet at vinen representerer Jesu blod (Mark 14:24).

26 For hver gang dere spiser dette brødet og drikker av begeret, forkynner dere Herrens død helt til han kommer.

Paulus åpner verset med et forklarende «for [γὰρ]» og kommer med en påfølgende forklaring til hvorfor ordene om minne blir gjentatt i utleggelsen av tradisjonen. Korinterne hadde hverken glemt ordene eller sluttet å følge tradisjonen, men versjonen deres hadde gitt et falskt innhold og hensikt med måltidet. Brødet og begerets egentlige hensikt er å betone Jesu død. Ordene er dermed en understrekning fra Paulus sin side om at feiringen av måltidet ikke bare handler om spising, drikking og fellesskap, men også fungerer som en *proklamasjon* av Jesu død til frem til han kommer. Witherington mener at det er et maranata¹⁰⁷, som antakeligvis betyr «vår Herre, kom», og var en del av Herrens måltid blant jøde-kristne.¹⁰⁸ På den måten proklameres ikke bare Jesu død og oppstandelse ved måltidet, men også påvente av hans hjemkomst. Paulus understreker den eskatologiske virkeligheten som allerede er realisert, men ennå ikke fullendt (se 5.2.1). Denne dimensjonen, som er en fast del i den vanlige tradisjonen, er likevel uttrykt på ulike måter. Uttrykket forekommer i v. 26 slik: ἄχρι οὗ ἔλθῃ «helt til han kommer». Joachim Jeremias forsøkte å argumentere for at ἄχρι οὗ har en

¹⁰⁵ Sandnes. *I tidens fylde*, 1996: 231

¹⁰⁶ Witherington. *Conflict and Community in Corinth*, 1995: 251

¹⁰⁷ Arameisk bønnerop. Forekommer én gang i NT (1 Kor 16:22)

¹⁰⁸ Witherington. *Conflict and Community in Corinth*, 1995: 251

målrettet og temporal kraft, og antydning da en betydning på linje med nevnte maranata-tradisjonen som finnes i 1 Kor 16:22.¹⁰⁹ Men, uansett om 16:22 representerer en arameisk bønn enten som indikativ eller en imperativ, avhenger av hvorvidt vi leser *Μαράν ἠθά* eller *Μαράνα θά*, altså orddelingen. Sistnevnte betyr «Vår Herre, kom» (imperativ). Uansett hvilken språklig form er det teologien Jeremias' argument bundet opp av hans forestilling om at den primære retningen av Herrens måltid er mot Gud – altså for at Gud skal huske bønner om Kristi selvpoffrelse. Dette synet er ifølge Thiselton ikke overbevisende. Forestillingen om Herrens måltid som bønn for denne fullbyrdelsen, finnes det ingen gjenklang av i NT, uansett hvilke andre argument Jeremias frembringer, mener han. Jeremias faller tilbake på allusjoner hovedsakelig i jødiske bønner til Guds minne om Messias, og som følgelig virker som årsak til at Guds kongedømme bryter ut ved gjenkomsten. Det mest positive og akseptable poenget i Jeremias' argumentasjon er lengselen som er innbakt i Herrens måltid og som leder deltakerne til å be for kongedømmets fullbyrdelse.¹¹⁰

Både grammatikken, syntaksen og ordstillingen i dette verset vektlegger Herrens død. Verbet «forkynner dere [*καταγγέλλετε*]» sin presensform betoner den varige handlingen; dere fortsetter å forkynne. I NT betyr verbet *καταγγέλλω* vanligvis å annonsere eller proklamere evangeliet (1 Kor 9:14), å forkynne Guds ord (Acta 13:5) eller å forkynne Kristus (Acta 4:2; Fil 1:18). Derfor sammenligner Paulus de den menighetens forsamling gjør ved å spise og drikke brødet og vinen med hva som gjorde troende som var samtidige med korset med gjengivelsen av påske-haggadah som evangeliets forkynnelse. Men, dette er ikke bare en enkel publisering av den objektive hendelsen på korset. Det inkluderer dette. Likevel, på samme måte som de som resiterer påskens haggadah, forståelsen av dette: «in every generation a man must so regard himself as he came forth himself out of Egypt»,¹¹¹ så vitner det også om deltakerens egen del i korset både for frelse og for sin livsstil - de deler Kristi død for å dele Kristi liv. Det er ikke noen tilfeldighet at *καταγγέλλετε* betyr «dere proklamerer» eller som i NO2011 «forkynner dere». Ved å spise dette brødet og drikke dette begeret, står hele forsamlingen billedlig fortalt i en vitnebok og prekestol for å proklamere deres del eller fellesskap (*κοινωνία* i 10:16) og starten på deltakelsen (*μετέχω* i 10:17).¹¹² Med andre ord; det

¹⁰⁹ Jeremias. *The Eucharistic Words of Jesus*, 1973: 252-255

¹¹⁰ Thiselton. *The First Epistle to the Corinthians*, 2000: 887-88

¹¹¹ Pesachim 10:5

¹¹² Thiselton. *The First Epistle to the Corinthians*, 2000: 887

skjer noe under nattverden – den har en skapende eller *sakramental* effekt på forsamlingen (se 4.3.).

Den eskatologiske dimensjonen burde ikke overraske oss når eskatologien, tillegg til å spille en rolle i nåtidig tradisjon, i 1 Kor opererer som en påminner for selvtilfredse grupper innad i menigheten. Det er en påminner om deres feilbarlighet, sårbarhet og status som mennesker fortsatt på vei mot deres endelige mål.¹¹³ En fortsettende venting på dommen ved den siste dag reflekterer Paulus' tankegang (4:1-5; 13:8-13). Som ved Jean Calvins' egne ord: «We always stand in need of such an aid as this, as long as we are living in this world».¹¹⁴ Likevel har Paulus mer i tankene enn dette. Akkurat som solen overgår enhver lyskilde som ellers gis i dagliglivet, slik skal det også være når Herren kommer – denne realiteten vil overgå løftene som hittil har pekt mot gjenkomsten. I den forstand er fellesskapet samlet rundt Herrens bord (10:21) i en foreløpig og ufullkommen forsmak på måltidet ved den endelige fullbyrdelsen som det peker mot. Dermed er det den grunnleggende hendelsen på korset som er konstituerende for kristen felles og individuell identitet. Individets del i fortellingen om korset skaper fortellingen om den enkelte og den kristne menigheten. Men, dette er fortsatt ikke *hele* fortellingen; den når ikke sin fullendelse før han kommer. Bare da vil den fulle betydningen av alle nåtidige måltidet bli åpenbart, langt utover det midlertidige behovet for en ufullkommen forståelse.¹¹⁵

Kristi død er ikke i seg selv slutten, men begynnelsen på slutten. Dermed er proklamasjonen ved dette måltidet i påvente av hans gjenkomst. Måltidet forkynner at det er fortsatt finnes en fremtid, ikke bare for korinterne selv, men for hele Guds folk.

27 Den som spiser brødet eller drikker av Herrens beger på urett vis, gjør derfor urett mot Herrens kropp og blod.

ὅστε betegner en logisk konsekvens som «derfor» eller «følgelig». ὅς ἄν ἐσθίῃ er indefinabel og betyr «hvem som helst» eller «den» som NO2011 oversetter med. Det første problemet i oversettelsen handler om betydningen av ἀναξίως (på urett vis). Det kan bety på en uverdigg

¹¹³ 1 Kor 1:7b-9, 18; 3:13-15, 17, 18; 4:5, 8-13; 6:9-14; 8:1-2, 7-13; 9:24-27; 10:1-5, 12; 11:26; 13:8-13

¹¹⁴ Calvin, *First Epistle*: 250

¹¹⁵ Thiselton. *The First Epistle to the Corinthians*, 2000: 888

eller uforsiktig måte. Fee mener en slik tolkning vil være uheldig, ettersom det virker mer hensiktsmessig at uretten viser til personen som utfører handlingen fremfor handlingen som blir utført.¹¹⁶ Den adjektivistiske formen av ordet i 1 Kor 6:2 snakker om inkompetanse i form av å ikke være god nok for en oppgave. Dette samsvarer med adjektivistisk betydning hos Epiktet og Filon fra første århundre.¹¹⁷ Adverbet står i semantisk opposisjon til gruppen med ἄξιως, ἄξιος og ἀξιῶ (verdig). «Verdig er du, vår Herre» (Åp 4:11a). Thiselton viser til en BAGD-fotnote, ved historien om den bortkomne sønn, der ordet forklares med at: «Jeg er ikke lenger *passende* å kalles din sønn» (οὐκέτι εἶμι ἄξιος). ἄξιος kan bli brukt i negativ betydning, som i Luk 12:48: «*fortjener* (alternativt «verdig») slag». ¹¹⁸ Paulus primære poeng er at holdningen og oppførselen burde samsvare med budskapet og høytideligheten til det som blir proklamert. I korintmenigheten var det ofte ikke samsvar mellom disse.

σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ Κυρίου - Det kan oversettes med å være *skyldig* Herrens kropp og blod. En annen versjon er «må svare for» eller «holdes ansvarlig for». I koinegresk ble dette å bety mot personen som forbrytelsen er gjort mot. Syntaksen impliserer derfor ikke krenkelse mot nattverdselementene, men å være ansvarlig for synden mot Kristus ved å hevde identifisering med ham mens man bruker feiringen ved måltidet som en anledning for sosial glede eller statusforbedring uten å ta hensyn til hva som deles ved Herrens måltid.¹¹⁹ I senere tid har fikseringen på nattverdselementenes hellige karakter gjort at diskusjonen har dreiet seg rundt brødet og vinen. Hays påpeker at problemet ikke ligger i vanhelligelse av nattverdselementene, men i vanhelligelse av Kristus selv. En lignende tankegang gjenspeiles tidligere i brevet: «Når dere synder mot deres søsken på denne måten og sårer deres svake samvittighet, synder dere mot Kristus selv» (8:12). Når medlemmene mishandler andre i menigheten, så gjentas synden som gjorde Kristi død nødvendig. De plasserer seg selv blant dem som var ansvarlige for korsfestelsen og ikke blant dem som mottar fruktene av den.¹²⁰

28 Enhver må prøve seg selv og så spise av brødet og drikke av begeret.

¹¹⁶ Fee. *The First Epistle to the Corinthians*, 2014: 560

¹¹⁷ *1 Clement* 47:6

¹¹⁸ Thiselton. *The First Epistle to the Corinthians*, 2000: 889

¹¹⁹ Thiselton. *The First Epistle to the Corinthians*, 2000: 889

¹²⁰ Hays. *First Corinthians*, 1997: 201

Denne setningen er slått sammen med konjunksjonen δὲ som fungerer som en adversativ som gjør at imperativet som dette verset er står i kontrast til foregående vers om å spise på uverdlig vis, og slik ansvarlig-gjøres for døden man proklamerer. På samme måte som forrige vers betyr å spise av brødet og drikke av begeret å delta på måltidet. Utfordringen ligger i imperativet om å prøve seg selv. Sammen med vers 27 har dette skapt uro innad i kirken og kalt til dyp selvransakelse for å vurdere om man er verdig måltidet. Men dette imperativet står som kontrast til den guddommelige vurderingen som uverdlig deltakelse vil lede til (v. 30-31). Selv om det ikke er et rettsmedisinsk eller forensisk begrep, gir begrepet i denne sammenheng forensiske assosiasjoner. Originalt sett betyr det «å sette på prøve», og en slik testing gjøres av noen andre. Hos Paulus, derimot, tar det opp en spesiell form av troendes testing av seg selv i relasjon til både deres arbeid (Gal 6:4) og til troen (2 Kor 13:5). Dette er det første av noe slikt i Paulus' brev. Den presise nyansen av dette er ikke lett å bestemme. Antakeligvis ble verbet valgt i lys av dommen, som er et gjennomgående tema i denne perikopen. Ettersom de vil bli «prøvd» av Gud ved den endelige dommen, burde de teste seg selv nå for deres holdning til bordet. Dette er et kall til sann kristen oppførsel vel så mye som en trussel fra Paulus' side. Oppførselen har motarbeidet evangeliet de påstår å omfavne. Derfor, allerede før de deltar i Herrens måltid, formaner det til en selvransakelse av egne holdninger til kroppen; hvordan de behandler andre medlemmer. Det retter altså ikke søkelys på selviakttagelse, men på dem som selv ikke er klare til å lyde evangeliet som her blir proklamert.¹²¹

29 For den som spiser og drikker uten å tenke på at det er Herrens kropp, spiser og drikker seg selv til doms.

Dersom Paulus hadde ment å primært vise til nattverdselementene (brødet og vinen), virker det underlig å bare skrive «τὸ σῶμα», ettersom han i tidligere vers konsekvent har repetert referanser til begge elementene. Denne forskjellen antyder at skilningen handler om å gjenkjenne menigheten som kroppen, noe som i så tilfelle gjentar det 10:17 har fortalt oss hva brødet representerer: «Fordi det er ett brød, er vi alle én kropp. For vi har alle del i det ene brød». Ved å mislykkes med å gjenkjenne dette, mislykkes menigheten i å gjøre en enhetshandling, men demonstrerer forakten for menighetens grunnleggende karakter. Derfor følger Paulus siste råd i vers 33 om å vente på hverandre (se 5.2.3). Herrens måltid skal

¹²¹ Fee. *The First Epistle to the Corinthians*, 2014: 621-622

demonstrere og styrke solidariteten, en solidaritet som ruinerer tidligere forskjeller. Dette krever en viss likestilt tankegang og handlingsmønster i denne visjonen om at alt deles likt i fellesmåltidet.¹²²

Paulus understreker at Herrens måltid skaper en enhet blant dem som deltar. Dette må sees på bakgrunn av situasjonen i Korint og Paulus' ord om menigheten som lemmer på ett legeme (1 Kor 10:16-17; 12:13). Det er splittelsen som er i fokus når Paulus' skriver om å delta uverdigg i måltidet (v. 27-29). Diskusjonen dreier seg her om hva Paulus legger i advarselen mot å ikke tenke på at det er Herrens kropp når man spiser. Handler dette om bevisstheten rundt hvorvidt det man spiser faktisk *er* Herrens kropp, eller handler det om å skjelne mellom Herrens måltid og andre måltider? Ordet «Herrens» står ikke i de eldste og viktigste manuskriptene,¹²³ noe som tydeliggjøres i den greske teksten hvor det bare står kroppen i bestemt form τὸ σῶμα. Tenkes det her på Herren eller menigheten som kropp? Det er spesielt to faktorer som støtter sistnevnte, nemlig at fokuset i teksten ligger på behandlingen av menighetsmedlemmene. «Eller forakter dere Guds menighet og lar dem som ikke har noe, sitte med skam?» (11:22). For det andre knyttes det å spise og drikke i v.29 til kroppen alene og ikke til blodet. Tidligere i teksten (v. 27) ble kroppen og blodet behandlet som hvert sitt element. For at det skal være Herrens kropp, må altså uttrykket τὸ σῶμα fungere som en forkortet måte å uttrykke Herrens kropp *og blod* – noe som ikke finnes ellers i teksten. Dermed argumenterer Sandnes for at Paulus går fra å tale om nattverdens kropp og blod til å nå tale om menigheten som kropp. Denne overgangen kan forklares i at brødet og vinen som Jesu død forkynnes gjennom skaper en enhet i menigheten. Det må likevel tydeliggjøres at dette skillet ikke trenger å være markant, da de troendes forhold til hverandre speiles i deres forhold til Kristus. Dette ser vi gjelder flere steder i Det nye testamentet (Matt 10:40; 25:40, 45; 1 Kor 8:11-12). Det er jo nettopp dette som er essensen av hva Paulus forsøker vise at Herrens måltid gjør; det bidrar til enhet. Å vise forakt for andre medlemmer er å forakte Jesu offerdød for alle.¹²⁴

30 Derfor er det mange svake og skrøpelige hos dere, og noen er sovnet inn.

¹²² Horrell. *Solidarity and Difference*, 2016: 119-120

¹²³ Står ikke i Codex Vaticanus, Papyrus og 46 Codex Sinaiticus

¹²⁴ Sandnes. *I tidens fylde*, 1996: 232-233

Med διὰ (derfor) indikerer Paulus at dommen som ligger for dem som spiser måltidet uten å tenke på at det er Herrens kropp, ikke bare venter der fremme, men allerede nå virker iblant dem. Dette er en omdiskutert setning, spesielt med frykt for å delta uverdige i nattverden. S. Schneider (1996) har stått ganske alene i å argumentere for at ἀσθενής «svak», ἄρρωστος «skrøpelig» og κοιμάομαι «sovne inn» brukes metaforisk for å beskrive en åndelig realitet i form av en døende tro.¹²⁵ Man må riktignok ta hensyn til domsaspektet i foregående verset, og det er vanlig å forstå verset verken som en formaning eller advarsel, men en refleksjon rundt situasjonen i menigheten. Funksjonen til denne frasen da av det profetiske slaget, som en guddommelig innsikt i årsaken til situasjonen; lidelsen, sykdommen og døden blant forsamlingen gjør enkeltes oppførsel ved Herrens måltid til noe avskyende mot dem som intet har.¹²⁶

Er det noe som ligger implisitt i setningen uten å konkret bli nevnt, som sammenhengen mellom dommen og sykdommen? Da kan det i så fall forstås som en deuteronomistisk teologi, som en variant av «øye for øye og tann for tann». Med andre ord: den som mishandler andre blir selv syk. Er det slik at Herrens måltid har en sakramental effekt og enten fungerer «giftig» i form av straff eller frelsende? Thiselton er klar: «Paul simply states what has occurred».¹²⁷ Med andre ord aviser han at lidelsen i menigheten skyldes at måltidet medbringer en mulig giftig effekt. Det er lite grunnlag for en slik fortolkning, men mer nærliggende å tenke at fellesskapet som enhet blir påvirket av enkeltes handling. Sannsynligvis ser Paulus den guddommelige straffen som opphavet til den store mengden av sykdom og død. Følger man Fee sin argumentasjon, blir da dommen beskrevet i v. 32 ikke den evige dom, men en tidsmessig straff av lidelse og død (se 5.2.3.).¹²⁸ Slike manifestasjoner av Guds allerede nærværende dom burde bli forstått som tegn på Guds misnøye og disiplinering, mener han. Dette for å kunne gjenkjenne feiltrinnet med splittelsen i menigheten, og vende om til å gjøre det dommen ønsker å oppnå – nemlig å endre oppførselen slik at man i det lange løpet unngår den eskatologiske dommen sammen med de ikke-troende. Hays kommer med en tydelig konklusjon: «the Corinthians have brought suffering on their community by their divisiveness».¹²⁹ Det er i alle fall klart at Paulus forklaring viser at måltidet har en skadelig fremfor helbredende funksjon for menigheten slik

¹²⁵ Thiselton. *The First Epistle to the Corinthians*, 2000: 894

¹²⁶ Fee. *The First Epistle to the Corinthians*, 2014: 625

¹²⁷ Thiselton. *The First Epistle to the Corinthians*, 2000: 896

¹²⁸ Fee. *The First Epistle to the Corinthians*, 2014: 625

¹²⁹ Hays. *First Corinthians*, 1997: 201

situasjonen er (se v. 17). De har påført lidelse av guddommelig karakter – og hva den innebærer utdypes i dette verset.

31 Hadde vi bedømt oss selv, hadde vi unngått å bli dømt.

Dette korresponderer med det påfølgende vers 32. Paulus tar opp igjen temaet om selvransakelse (v. 28), men denne gang med verbet «skjelne» eller «dømme» (διακρίνω) fra vers 29. Dersom menigheten selv hadde bedømt seg selv, ville de ikke opplevd dommen beskrevet i det foregående verset. Selvransakelsen handler om å gjenkjenne hva Herrens kropp er - og de ville de ha unngått dommen dersom dette hadde blitt gjort. Man må gjenkjenne det Thiselton beskriver som deres del i Kristi korsfestelse for dem: statusen og forpliktelsene som troende. De skal bedømme deres særstilling som Kristi kropp.¹³⁰ Dermed utfyller denne setningen betydningen av doms-verbene fra vers 28 (δοκιμάζω) og 29 (διακρίνω).

32 Men når vi blir dømt av Herren, blir vi irettesatt, for at vi ikke skal bli fordømt sammen med verden.

παιδευόμεθα, som blir oversatt med «irettesatt», handler om disiplinering, og har altså en *positiv* hensikt – Guds ønske om at de ikke skal bli fordømt slik som ikke-troende. Ordet har på den måten en oppdragende funksjon. Dette for å oppmuntre forsamlingen og forhindre tvil om deres frelse. Det handler om å stadig bli formet lik Kristi bilde – både i lidelse og i ære.¹³¹ Dette bekrefter argumentet om at lidelsen menigheten gjennomgår ikke er endelig (se v. 30), men viser dypest sett Guds kjærlighet for menigheten. Dette verset gir også en tydelighet i hensikten til Paulus' formaninger. Det handler som nevnt ikke om en selvransakelse for å være god nok til å delta i måltidet. Invitasjonen ligger der som en nådegave fra Gud, en invitasjon til et måltid hvor menigheten bekrefter sin plass ovenfor hverandre og Gud. Situasjonen har blitt den at bordet har blitt en plass for fordømmelse av dem som faktisk trenger bekræftelsen som måltidet gir; de syndige, de svake og slitne. Det blir derfor en selvmotsigelse å skulle kvitte seg med synd i eget liv for å delta. Samtidig kan ikke invitasjonen forstås som en tillatelse til å ikke omvende seg og «tenke på at det er Herrens

¹³⁰ Thiselton. *The First Epistle to the Corinthians*, 2000: 897

¹³¹ Thiselton. *The First Epistle to the Corinthians*, 2000: 898

kropp». Nåde som ikke gjenkjenner behovet for å være nådig mot andre, det er en nåde som har mistet poenget av måltidets funksjon, ifølge Fee.¹³² Derfor er dette et nøkkelvers i forståelsen av dommen og dens irettesettende hensikt. Uten dommen er nåden en «billig nåde», forstått som en forkynnelse om tilgivelse uten omvendelse, et fellesskap uten tilståelse, nåde uten disippelskap og i praksis kristendom uten Kristus. I kontrast er en autentisk tilegnelse til nåden en kostbar tilegnelse, og innebærer å «ta opp sitt kors» (Luk 9:23) og være «korsfestet med Kristus» (Gal 2:19). Nettopp derfor er identifikasjon med Kristus og korset ved Herrens måltid en dialektisk gjennomgang av dom som «skyldig eller rettferdiggjort. Paulus gjør dette klart allerede i 1:18-31, når han skriver om ordet om korset i lys av dommen.

5.2.3. Avsluttende formaning (33-34)

33 Derfor, mine søsken: Når dere kommer sammen for å holde måltid, så vent på hverandre!

Betydningen av dette verset er omdiskutert. To ulike lese måter er mulige. Det er betydningen av ἐκδέχομαι (å vente på eller å motta) som er avgjørende. De fleste kommentarverk og oversettelser, slik som NO2011, anvender ordet slik at Paulus formaner korinterne til å vente på hverandre når de samles for å spise. Ordet tolkes i lys av vers 22, slik at dem som enten er for sultne eller utålmodige, får spise hjemme før samlingen. På den måten unngår de å føre skam over de fattige ved å stappe i seg grasiøse måltid foran nesen på dem. Fordelen med denne tolkningen er at betydningen av ἐκδέχομαι støttes andre steder i NT, inklusiv Paulus i 1 Kor 16:11. Men, på den andre siden, virker det ifølge v. 21-22 ikke som hovedproblemet ligger i tidspunktet av spisingen. Det er forskjellsbehandlingen i distribusjonen av maten som virker å være viktigst. Det holder ikke å vente på hverandre, man må også vise gjestfrihet ovenfor hverandre (Rom 15:7). Dette er ikke en betydning ἐκδέχομαι har andre steder i NT, men den finnes i annen gresk litteratur (3 Makk 5:26; Josefus, *Antiquities* 7.351). Ved en slik lesning, kaller Paulus den velstående andelen av menigheten til å faktisk bryte sosiale barrierer og ta imot de fattige medlemmene som gjester i deres hjem og dele maten med de som ikke har noe.¹³³ En slik fortolkning gir en mer fullstendig løsning på problemet som greies ut om i v. 21-22. Derfor er det i min forståelse nærliggende å tenke at Paulus også

¹³² Fee. *The First Epistle to the Corinthians*, 2014: 627

¹³³ Hays. *First Corinthians*, 1997: 202-203

anvender en slik bruk av verbet. Det utelukkes ikke en temporal forståelse av ἐκδέχομαι, men Paulus spiller på den doble betydningen av ord også andre steder i teksten.

Paulus anklager noen av de velstående korinterne for å ha omgjort Herrens måltid til et privat måltid. De har forsømt de trengende i menigheten, og ikke gitt dem den gjestfriheten som forventes blant brødre og søstre. Gjестfriheten gitt dem var basert på sosial status på ulike nivå og ikke som søsken. På den måten gjenspeilte måltidet snarere et forhold mellom låntaker og klienten. I v. 22a formaner ikke Paulus de velstående korinterne til å spise måltidet hjemme, men han arbeider med ett måltid i konteksten av ett fellesskapsmåltid – ikke to separate måltid. Derfor er vers 22a et retorisk spørsmål som fremmer forpliktelsen til gjestfrihet. De rikes hus er der for å tilby gjestfrihet til de sultne i fellesskapet. V. 33-34 danner en avsluttende bemerkning som innebærer at tolkningen av disse verdene må korrespondere med lesningen av v. 21-22. De «sultne» i v. 34 må derfor referere til de samme folkene i v. 21. Uttalelsen i v. 34 er derfor ikke en formaning til de rike om å tilfredsstille seg selv hjemme før menigheten samles, men et kall til å mate de sultne i huset hvor denne samlingen tar plass. Vers 33 formaner til et gjensidig forhold mellom de kristne. Dette blir fulgt opp i v. 34 med en formaning om at de rikes hjem skal være gjestfrihetens hjem for de svake brødre og søstre, ifølge Sandnes.¹³⁴

Derfor argumenterer han for at ἐκδέχεσθε i v. 33 handler om gjestfrihet. Verbet betyr normalt sett i Det nye testamente «å vente på», men konteksten legger til rette for en annen betydning – et synonym til δέξασθαι eller ἐπιδέχεται som «å tilby gjestfrihet». Josefus bruker ἐκδέχεται kombinert med normaliserte ord for gjestfrihet (philophronōs) (*Ant.* 11:340) og (philotimon) (*Ant.* 12:138). Sandnes oppsummerer teksten i 1 Kor derfor ved å påstå at enheten til Kristi kropp blir ødelagt av de sultnes manglende tilgang til fellesskapsmåltidet, grunnet de velstående sin egoisme. Følgelig annulleres Herrens måltid.¹³⁵ Dette innebærer at det som opptar Paulus her er hvorvidt de troende i menigheten deler med hverandre. Gavmildheten mellom ulike sosiale grupper var for Paulus en refleksjon av livet i vennskap som Jesus har legemliggjort. Det er dette som ifølge Sandnes er Paulus' perspektiv på Herrens måltid i denne konteksten: Jesu død markerte på en spesiell måte hans vennskap med uverdige. Herrens måltid representerer minnet om dette, og skal derfor naturlig reflektere det sosiale fellesskapet mellom kristne. Gerd Theissen trekker inn vennskap i antikken i sin lesning av

¹³⁴ Sandnes. *A New Family*, 1994: 158-159

¹³⁵ Sandnes. *A New Family*, 1994: 159

teksten. Dette må være tilknyttet de sosiale ujevnheter som utgangspunktet for det kristne fellesskapet i Korint. Dette er den sosiale dynamikken involvert i Paulus' perspektiv på Herrens måltid i denne konteksten. Ingen andre steder er gjensidig vennskap praktisert blant ulikhet mer tilstedeværende enn i Jesu kjærlighet, og Herrens måltid representerer en sterk påminnelse om dette. Theissen forteller at Paulus ikke kunne kreve at de velstående kristne skulle dele mer enn brød og vin, ettersom dette var de eneste elementene involvert i innstiftelsesordene.¹³⁶ Dette anser Sandnes for å være en merkelig konklusjon. I frasen τὸ ὑπὲρ ὑμῶν «dette er for dere» (11:24) knyttet til ordene om brødet, viser Paulus til et uttrykk gitt av Jesus. Dette er en holdning av generell deling og generøsitet. Jesu død, uttrykt i Herrens måltid, setter en ny standard for holdningen om deling blant kristne. I stedet for å ha en restriktiv natur, blir brødet og vinen for Paulus en indikasjon på hvordan kristne skal leve et liv i fellesskap med hverandre. De overdådige rettene til enkelte medlemmer ville naturligvis bli inkludert i dette perspektivet. Paulus er bekymret for likheten blant ulike brødre og søstre i dette perspektivet. Han er ikke fornøyd med de velstående kristne som oppførte seg som låntaker til de som trengte det mest. Paulus forventer at de skal dele som likeverdige. Derfor kjøper ikke Sandnes tolkningen om at Paulus ikke bryr seg om hvor mye de rike spiser så lenge de gjør det hjemme. Dette kaster også lys over det vanskelige vers 30. Paulus anser ganske konkret sykdom og død som en konsekvens av å ikke dele i fellesskap, ifølge Sandnes. Dersom denne tolkningen holder vann, vil den stå i motsetning til den tradisjonelle tolkningen som går ut fra at Paulus snakker om en guddommelig straff for en åndelig vanhelligelse av nattverden. Dette har vært grunnlaget for en frykt for uverdige berettelse av nattverden. Sandnes' bidrag kommer med en antakelse om at medlemmene led av underernæring og ikke av guddommelig straff.¹³⁷ Som vi har sett på gjennom perikopen, og da spesielt doms-ordene i v. 29-32, er det vanskelig å konkludere på denne måten.

34 Hvis noen er sulten, får han spise hjemme, så ikke sammenkomstene deres skal føre dom over dere. Om de andre tingene skal jeg gi retningslinjer når jeg kommer.

Selv om underernæring nok var en reell bekymring for enkelte, er det likevel et guddommelig aspekt ved formaningene til Paulus. Dette er ikke å fortelle at Paulus ikke tok nestekjærligheten og gjestfriheten på største alvor – det var jo nettopp den som skulle synliggjøres ved Herrens måltid. 1 Kor 7:5 kaster lys over hvorfor det er så viktig å nettopp

¹³⁶ Se kapittel 3

¹³⁷ Sandnes. *A New Family*, 1994: 160

spise hjemme fremfor å fråttse i menigheten: «Dere skal ikke nekte hverandre samliv hvis dere ikke er blitt enige om det for en tid, for å leve i bønn. Kom så sammen igjen, for at ikke Satan skal sette avholdenheten deres på prøve». Her, hvor Paulus gir råd til ektepar, tillater han dem å ikke ha samleie «for en tid» dersom begge er enige om det. Dette, i en kontekst hvor korinterne tidligere har skrevet til Paulus om asketiske idealer blant medlemmene (v.1-2), bringer Paulus en mer realistisk fremgangsmåte til bordet. Det er ikke først og fremst egoet, om enn med gode intensjoner, som skal bestemme, men både mannen og kvinnen skal «oppfylle sin forpliktelse» overfor hverandre (v.3). Det viktige poenget i Paulus argumentasjon handler nettopp om *begges* behov – ikke bare den ene parten. Derfor skal det være en lik forståelse og enighet om avholdenhet i ekteskapet - og om man skulle bli enige, så skal avholdenheten begrenses til å gjelde en periode. Hvorfor? «For at ikke Satan skal sette avholdenheten på prøve» (v.5b). Paulus viser her en pragmatisk holdning til korinternes asketiske ideal. Løsningen vektlegger nytten for fellesskapet – i dette tilfelle mellom mann og kone. Han er realistisk orientert; det er ikke å forvente at de skulle klare å være avholdne for en lengre periode.

Samme holdning kommer til syne i løsningen i 11:34. Er man sulten, så spis hjemme og ikke *ἐν ἐκκλησία*. For dersom man fråtser (v. 21) når man kommer sammen som menighet, er ikke sammenkomstene lenger til nytte for fellesskapet. Paulus tar et oppgjør med intensjonene og likeverdet i menigheten, akkurat slik han gjorde i nevnte 7:5 – men da i et ekteskap. I en over-åndelig livsstil, slik det virker å ha vært i askese-idealet, handler alt om selvet: «Jeg har behov for å bruke mer i bønn og mindre tid i samlivet». En slik holdning tar ikke hensyn til den andre parten. Likevel anerkjenner Paulus at alle har sine egne behov. Så, for å unngå å føre skam over andre, er det bedre å ivareta sine behov i sitt eget hjem. Det er vennskapsidealet som løftes frem her, finner vi også i Paulus brev til Filipperne: «Gjør ikke noe av selvhevdelse og tom ærgjerrighet, men vær ydmyke og sett de andre høyere enn dere selv. Tenk ikke bare på deres eget beste, men også på de andres» (Fil 2:3-4). Dette tankesettet maner til pragmatiske løsninger fremfor faste prinsipper som ikke kan rokkes ved. Å ydmyke seg selv og tenke på de andres beste vil nettopp lede til løsninger som er best for alle. Valgene skal tas slik Paulus beskriver i 7:5, *ἐκ συμφώνου* (i harmonisk enighet). Merk at dette er ordet som har gitt oss symfoni, som handler om nettopp en samstemthet – ulike stemmer blir hørt og lyden blir harmonisk.

Romerne 14-15 er mye diskutert i sammenheng med brevets hensikt. Spørsmålet som stilles er hvorvidt Paulus adresserer en spesifikk situasjon av splittelse blant de romerske kristne, eller om han bare gir generell rådgivning – da basert på tidligere undervisning gitt i 1 Kor 8-10. Til tross for at Rom 14-15 gjenopptar denne undervisningen, er det klare forskjeller mellom tekstene. Det virker å være en konflikt mellom en majoritet bestående av hedningkristne, hvor flesteparten var liberale i deres praksis når det gjaldt «forbudt» mat. I tillegg ser det ut til at en mindre gruppe av jødekristne var usikre på dette punktet. Som en konsekvens av dette samlet menigheten seg til Herrens måltid ganske uregelmessig, eller så ble noen av de kristne ikke invitert eller dukket ikke opp. Dette er en sannsynlig situasjon i en menighet med en jødisk minoritet, da det korresponderer med kunnskapen om jøder og kostholds-lover.¹³⁸ Videre er det kompatibelt med det vi vet fra andre kilder hva angår historien om romerske kirker og hva Paulus selv forteller.¹³⁹ Paulus bruker deling av mat for å forklare enheten i kristne menigheter i Roma. Han formaner dem til å ønske den som er svak i troen (14:1). Det vil si den tvilende mannen som ikke selv kan få seg til å spise tvilsom mat. En ekte velkomst involverer forberedelse og servering av mat som de svake kan gi deres samtykke til. Dette betyr at menyen må baseres på den svakes premisser. Det er dette Sandnes peker ut som poenget med Rom 14:15-21. Paulus vurderer det som en utvikling av kjærlighet (v. 15). Det sentrale verbet i denne formaningen er προσλαμβάνω (ta imot), som blir brukt fire ganger (14:1.3;15:7). Det vi ser er at holdningen mot de svake troende er utledet av Guds anerkjennelse til frelse. Sandnes' påstand er at Paulus' formaning handler om å invitere de svake til å delta i fellesskapsmåltid i hjemmet. Det er en formaning om å praktisere broderlig gjestfrihet, en praksis som gjør at alle kan delta. Det argumenteres med å referere til det sentrale temaet av denne delen av Romerbrevet som er mat og måltid blant de troende. Paulus er dypt engasjert når det kommer til dette, og tolkningen av verbet προσλαμβάνω burde veiledes av denne vektleggingen på mat. I denne konteksten betyr verbet å ønske noen velkommen til hjemmet for å holde måltid sammen. Enkelte manuskript i Acta 27:33-34 bruker verbet på denne måten. Derfor tar Sandnes προσλαμβάνω for å være en invitasjon til å nyte fordelen med gjestfrihet. Filem 16-17 mener han å bevise hans poeng. Paulus oppfordrer Filemon til å ta imot hans slave Onesimus som en kjær bror. Ifølge Paulus handler ikke dette utelukkende om en spirituell relasjon, men også etter kjødet: «καὶ ἐν σαρκί» (Filem 16b). Dette innebærer at det ved alle anledninger skal være en gjestfri velkomst etter standarden Paulus selv pleide å motta (v. 17). Dette inkluderte deling av seng og mat (v. 22). Derfor

¹³⁸ Dan 1:5.8.10.12.16

¹³⁹ Sandnes. *A New Family*, 1994: 150

burde προσλαμβάνω i Rom 14:1 og 15:7 bli tolket på linje med det nærmeste vokabularet for å beskrive den gjestfrie mottakelsen. Paulus ser på enhet blant troende som noe som blir oppnådd ved fellesmåltidet. Det virker ikke å være tilfeldig at, gjennom å oppfordre denne praktiske demonstrasjonen av evangeliet og enheten basert på det, at Paulus bruker husstands-terminologi:

- 1) De kristne skal alle tjene «οικέτης» (14:4)
- 2) Hensikten med anmodningen er oppbyggelse (οικοδομή) (14:19; 15:2)
- 3) De er brødre og søstre (ἀδελφός) (14:10.13.21)

I tillegg er de mange uttrykkene av enhet og gjensidighet i denne perikopen. Paulus formaningene portretterer et enhetsfellesskap, en husstand av generell gjensidighet i deling av mat. Faren, en patron, av denne måltidsdelingen er Kristus selv (Rom 14:3; 15:6-7) som har definert den moralske standarden til husstanden for å være uselviskhet (15:1-3). Paulus anser enhet for å bli uttrykt i praktiske termer, altså i hvordan måltidene blir forberedt. Han anmoder de romersk-kristne til å gjøre det mulig for alle å nyte fordelene med å tilhøre troens husstand. Vokabularet av enhet brukt her tar oss til vennskapsidealet mellom likeverdige. Paulus vil at hedning- og jødekristne skal praktisere hans vennskapsmodell. Det kan bli sett i sammenligningen mellom Rom 14-15 og Fil 1:27-2:4, hvor broder- og vennskapsidealet setter en standard for kristen livsførsel og hvor Jesus er den som har levd opp til denne standarden.¹⁴⁰

La oss se nærmere på vennskapsidealet som modell hos Paulus. De paulinske brevene trekker ofte frem Paulus selv som eksempel til etterfølgelse (1 Kor 4:16; 9:1-23; Fil 3:17; Gal 4:12). Det er likevel merkelig at Paulus starter kapittel 11 med å vise til Jesus som den han selv har som forbilde: «Ha meg til forbilde slik jeg har Kristus til forbilde!» (1 Kor 11:1). Termen som brukes er μιμητής. Det betyr å etterligne – merk likheten med ordet «mime» på norsk. Ettersom det finnes en begrenset mengde med data hvor Paulus eksplisitt nevner etterligning på denne måten, er det nødvendig å arbeide utover dette for å evne å se helheten i Paulus' etiske modell.

¹⁴⁰ Sandnes. *A New Family*, 1994: 150-152

Første del av Filipperne 2:5-11 handler om Kristus' avstamning, hans selvtømming og hans fornedring og lydighet til døden. Denne delen avsluttes i vers 8 med en repetisjon og spesifisering av døden: «ja, døden på korset» (8b). Videre, i andre del av hymnen, beskrives opphøyelsen av Kristus som en universell Herre. Teksten er både soteriologisk og eskatologisk. Likevel mener Horrell at den har en viktig etisk betydning. Opphøyelsen fra 9-11 hindrer ingen etisk forståelse av teksten, ettersom det ville vært unaturlig om den sluttet med Jesu død – opphøyelsen er nødvendig for å fullføre historien. Og selv om Jesu lidelse, død og oppstandelse på én måte er umulig å etterligne, er det nettopp utholdenhet gjennom lidelse som leder til oppstandelsens herlighet som Paulus poengterer til filipperne og ser i hans egen erfaring (se eks. Rom 8:18-39; Fil 3:10-11, 21).¹⁴¹

Så til spørsmålet om hvordan teksten skal tolkes. Gresken virker å innebære en form for etisk lesning. Tankemønsteret som Paulus forsøker å implementere hos filipperne i v. 1-4 er det samme tankesettet som også var i Kristus. Tanken er at vers 5, som innleder hymnen, peker bakover og ikke fremover i teksten: «La samme sinnelag være i dere som også var i Kristus Jesus!». Det vises til at τοῦτο (pronomen «dette») som står om sinnelaget handler om det som listes opp i v. 1-4.¹⁴² På den måten blir mønsteret for oppførselen karakterisert som ταπεινοφροσύνη «ydmykhet». Denne ydmykheten blir så eksemplifisert av Kristus ved den påfølgende hymnen. Det å fornedre seg selv og gi sitt liv for andres beste var ingen prisverdig moralsk oppførsel i gresk-romersk etikk. Heller ikke i jødisk tradisjon er dette en fremtredende dyd, selv om det er noen forløpere å finne. For Paulus er det Jesu selvoppgivelse for andre som danner modellen som skal etterlignes. Paulus gir en egen selvbeskrivelse senere i brevet (3:2-17), noe David Horrell forklarer slik:

“And the determinative ‘plot’ is the story of Christ, whose self-giving to death and subsequent vindication form the lens, the master-pattern, through which Paul makes sense of his own experiences and (re)tells the story of his own life, and which he in turn commends as the pattern for the Philippians to imitate”.¹⁴³

Det er altså gjennom Jesus-historien at Paulus ser sin egen, men også andres historie. Det er Kristus-eksempelet som setter retningen for Paulus' etikk. Dette påvirker lesningen av 1 Kor

¹⁴¹ Horrell. *Solidarity and Difference*, 2016: 231

¹⁴² Horrell. *Solidarity and Difference*, 2016: 232

¹⁴³ Horrell. *Solidarity and Difference*, 2016: 234-235

11:17-34 i form av å danne en bunnlinje for tankemønsteret hos Paulus. Dersom Kristus selv ga avkall på sin herlighet for å tjene andre, må korinterne være villig til å selv gi avkall på sitt eget i møte med forsamlingen. De må være villig til å trosse sosial status og sosiale normer for å imøtekomme sin neste. Det er dette idealet, av Sandnes kalt vennskapsidealet, som Jesus satte standarden for.

6. Konklusjon

Det er åpenbart at Paulus ser flere problemer med korintmenighetens praksis ved Herrens måltid – og dette på flere plan. At Paulus imøtekommer konkrete spørsmål og problemstillinger, gir oss en begrenset utlegging omkring teologien og ekklesiologien i nattverden. Det er likevel slik at man i møte med problemer forsøker å peile adressatene inn på riktig spor. For å oppnå dette er man nødt til å gå tilbake til kjernen i det man gjør. I teksten er det innstiftelsesordene i v. 23-25 som legger ut om den virkelige hensikten. Der forekommer det at måltidet er innstiftet av Jesus selv ved det siste måltid, og Paulus trekker frem minneaspektet ved to anledninger. At minne om Jesus ikke *bare* handler om å huske på han i tankene, men også minnes hans eksempel til etterfølgelse, virker å være akkurat det Paulus formaner korinterne til.

Oppgavens hovedanliggende har vært å undersøke hvordan splittelsen kommer til uttrykk i måten Paulus argumenterer på og hvordan minne om Kristus ved Herrens måltid skaper enhet i møte med splittelsen. Jeg vil argumentere for at splittelsen handler om tre ting: den fysiske oppsplittingen i grupper (11:19), forakten de viser mot hverandre (11:22) og til slutt den påfølgende splittelsen i form av dom (11:29). Det er en form for tilbakevendende grunnholdning som gir disse alvorlige konsekvensene. Med dette mener jeg at korinterne allerede er dømt, ettersom de ikke følger Jesu eksempel. Denne misholdingen mot Kristus leder til en forakt mot andre medlemmer, fordi de ikke evner å speile seg i Kristus selv. Når de kommer sammen til Herrens måltid blir en naturlig konsekvens at noen nyter goder på andres bekostning. På den måten kommer et underliggende problem til syne ved Herrens måltid. Altså er det ikke den fysiske utestengelsen i seg selv som er problemet, men det er et dypere problem som gir synlige konsekvenser i menigheten.

Dersom de hadde prøvd seg selv *før* de kom til bordet (11:28), hadde de blitt irettesatt av Gud og unngått dom (11:32). Irettesettelsen hadde i så måte hatt en soteriologisk effekt og gjort at de var «innafor». Men ettersom de ikke gjør dette, blir de dømt (11:29) – de blir «utenfor». Med det kommer et paradoks på banen; å stenge ute andre vil fra et doms-perspektiv være å utestenge seg selv. Når Paulus presenterer løsningen på problemet og forteller dem at de skal vente på hverandre, så er det en praktisk løsning på et problem som handler om mye mer enn «bare» det praktiske – det handler om menighetens etterfølgelse av Kristus. Ved å følge hans

eksempel og feire måltidet til minne om *han* – da vil kroppen ikke være splittet, men ett. Det er denne enheten Paulus formaner til:

«The Lords Supper is not simply a memorial of the Last Supper, nor of Christ's death per se. It is a constant, repeated reminder – and experience – of the efficacy of that death for us. But for Paul, as he will now go on to point out, the concern is not simply personal or introspective. Salvation through Christ's death has created a new *community* of people who bear his name. We ourselves rather miss the point of Paul's presentation if we think of the table only in terms of our own personal needs and not also in terms of the needs of others”.¹⁴⁴

Oppsummeringen Gordon Fee her gir, er kjernen i argumentasjonen Paulus presenterer. Jesu død medfører en ny virkelighet for de troende, men denne virkeligheten må stadig påminnes for å leves ut i den enkeltes og menighetens liv. Ved å minnes Kristus, minnes den enkelte sin nestes behov.

¹⁴⁴ Fee. *The First Epistle to the Corinthians*, 2014: 617

7. Bibliografi

7.1. Hjelpemidler

Bauer, Walter, William F. Arndt og Frederick William Danker. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3rd Ed. Revised and Edited by Frederick William Danker. ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Det Norske Bibelselskap. *Bibel 2011*. Oslo: Bibelselskapet, 2011.

Loeb Classical Library. All antikk litteratur er hentet herfra.

Nestle, Erwin, Aland, Barbara og Aland, Kurt. *Novum Testamentum Graece: Begründet Von Eberhard Und Erwind Nestle; Herausgegeben Von Barbara Und Kurt Aland ... [et Al.]*. 28. Rev. Aufl. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

7.2. Hovedlitteratur

Duff, P., "Alone together: Celebrating the Lord's supper in Corinth (1 Cor 11, 17-34)" I D. Hellholm & D. Sänger (Red.), *The Eucharist - its origins and contexts: Sacred meal, communal meal, table fellowship in late Antiquity, early Judaism, and early Christianity: Volume 1: Old Testament, early Judaism, New Testament* (s. 555-578). Tübingen: Mohr Siebeck, 2017

Horrell, David G. *Solidarity and Difference: a Contemporary Reading of Paul's Ethics (Second Edition)*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2016

Jeremias, J. *The Eucharistic Words of Jesus*. London: SCM Press, 1973

Mitchell, M.M. *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1991

Sandnes, K.O. *A New Family: Conversion and Ecclesiology in the Early Church with Cross-Cultural Comparisons*. Bern: Peter Lang, 1994

7.3. Sekundærlitteratur

Coutsoumpos, P., *Paul and the Lord's Supper: A Socio-Historical Investigation*. New York, NY: Peter Lang Publishing, 2005

Farnell, L.R. "Sacred Meals" I *The Oxford Classical Dictionary* ed. Stuttgart: B.G Teubner, 1966

Fee, G. D. *The First Epistle to the Corinthians*. Revised Edition (The New International Commentary on the New Testament). Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2014

Hays, R. B. *First Corinthians*. Louisville, Ky: John Knox Press, 1997

Marshall, I.H. *Last Supper and Lord's Supper*. Vancouver: Regent College Publishing, 1980

Sandnes, K.O. *I tidens fylde: en innføring i Paulus' teologi*. Oslo: Luther forlag, 1996

Synnes, M., *Hvordan arbeide med nytestamentlige tekster: Innføring i bibelfaglig metode* (Rev. og utv. Utg.). Høvik, Kolofon, 2008

Thiselton, A.C. *The First Epistle to the Corinthians: a Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000

Weyde, K.W., «Do This in Remembrance of Me»: On the Old Testament background of the words of Jesus at the Last Supper i *Among Jews, Gentiles and Christians in Antiquity and the Middle Ages: Studies in honour of Professor Oscar Skarsaune on his 65th birthday*, redigert av Hvalvik, R & Kaufman, J., 195-209. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2011

Winninge, M., "The Lord's Supper in 1 Cor 11 and Luke 22: Traditions and Development". I D. Hellholm & D. Sänger (Red.), *The Eucharist - its origins and contexts: Sacred meal, communal meal, table fellowship in late Antiquity, early Judaism, and early Christianity: Volume 1: Old Testament, early Judaism, New Testament* (s. 579-601). Tübingen: Mohr Siebeck, 2017

Witherington III, B., *Conflict & Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995