

ATT LEDA MED EN BERÄTTELSE: NARRATIVITET OCH IDENTITET I FÖRSTA KORINTHIERBREVET*

MIKAEL TELLBE

Akademi för Ledarskap och Teologi
mikael.tellbe@altutbildning.se

ABSTRACT ❀ Det är ett känt faktum att Paulus i sina brev ofta refererar till berättelsen om Israel som Guds folk. Detta har även uppmärksammats när det gäller Första Korinthierbrevet, inte minst av Richard B. Hays som velat visa på hur Paulus formar sina läsare identitet och självförståelse genom att sätta dem i Israels berättelse. Denna artikel syftar till att utveckla och fördjupa Hays tidigare analys, dels genom att tydligare underbygga identitetsformationsprocessen i Första Korinthierbrevet med sociologiska teorier om identitet och narrativitet, dels genom att visa på att Paulus användning av Israels berättelse är mer omfattande än vad Hays tidigare hävdade. Mer specifikt argumenterar jag i artikeln för att Israels berättelse i Första Korinthierbrevet består av följande sju grundelement: utkorelse, uttåg, ökenvandring, förbund och lag, land och tempel, profetisk tillrättavisning och exil samt en slutlig, eskatologisk upprättelse genom den mesianske befriaren. Det är med denna berättelse som Paulus vill forma de primärt icke-judiska adressaternas identitet och självförståelse i Korinth. ❀

* Med denna artikel vill jag tacka Greger Andersson för många år av gott samarbete. Greger har framför allt påmint mig om vikten av att läsa de bibliska texterna som litteratur och betydelsen av att uppmärksamma texternas specifika genre. Som kollega har Greger präglats av utpräglat analytiskt tänkande och stor kreativitet. Greger vågar utmana gamla paradigmen och tankebanor, och han har hjälpt mig att se saker i nya perspektiv. För allt detta är jag mycket tacksam.

INTRODUKTION

I sin forskning och sitt författarskap har Greger Andersson framför allt kommit att intressera sig för berättandet och berättelsers struktur, funktion och uppgift. Greger menar att ordet berättelse handlar om något mer än en beteckning av ett uppräknande av en eller flera händelser: "I stället tycks ordet beteckna (a) en speciell kunskapsform och (b) ett slags meningsskapande helheter."¹ Berättelser fyller alltså en viktig funktion i att förmedla kunskap som i sin tur syftar till att skapa förståelse, sammanhang och mening. När Andersson kopplar berättelsernas betydelse till teologins uppgift konstaterar han:

Dessa betydelser relaterar såväl till teologin som sägs utifrån den stora berättelsen om Guds handlande i historien och till de slutsatser om Gud, frälsningen, människan och framtiden som man kan dra av denna berättelse, som till kristen livstolkning.²

I Bibeln finns det alltså en "makroplot", ett övergripande tolkningsperspektiv som skapar sammanhang och mening.

I denna artikel vill jag fokusera på Paulus som meningsskapande berättare och framför allt på hur Paulus använder den gammaltestamentliga berättelsen som en identitetsskapande berättelse. Många bibelforskare har uppmärksammat Paulus användning av Gamla testamentets texter i syfte att skapa ett större narrativ för sina läsare.³ Genom

¹ Greger Andersson, "Att tala om kristen tro i termer av en berättelse", i *Barmhärtighetens gemenskap: Festskrift för Roland Spjuth*, redigerad av Carl-Magnus Carlstein et al. (Malmö: Spricka, 2021), 193–209 (196).

² Andersson, "Kristen tro", 196.

³ Se till exempel Ben Witherington, *Paul's Narrative Thought World: The Tapestry of Tragedy and Triumph* (Westminster: John Knox, 1994); C. A. Evans och J. A. Sanders, *Early Christians Interpretation of the Scripture of Israel* (Sheffield: Sheffield Academic, 1997); C. A. Evans och J. A. Sanders, *The Function of Scripture in Early Jewish Christian Tradition* (Bloomsbury Publishing, 1998); Bruce W. Longenecker, red., *Narrative Dynamics in Paul: A Critical Assessment* (Louisville: Westminster John Knox, 2002); idem, "The Narrative Approach to Paul: An Early Retrospective", *Catholic Biblical Review* 1/1 (2002), 8–111; Richard B. Hays, "Is Paul's Gospel Narratable?", *JSNT* 27/2 (2004), 217–239; Christopher D. Stanley, *Paul and Scripture: Extending the Conversation* (Atlanta: SBL, 2012). Christoph Heilig ger en god överblick av den senare tidens diskussionen

användningen av Israels berättelse skapar Paulus en narrativ grundstruktur och ett historiskt och textuellt sammanhang för sina brevmottagare.

Paulus användning av Gamla testamentets texter och berättelser har särskilt analyserats Richard B. Hays.⁴ Genom Israels berättelse formar Paulus sina läsares självförståelse genom det som Hays kallar för en ”föreställningsvärldens omvändelse”, en epistemologisk ”omvändelse” och transformation av läsarnas narrativa föreställningsvärld. Hays utvecklar detta begrepp i en artikel från 1999 där han visar hur Paulus i Första Korinthierbrevet vill ge sina icke-judiska läsare en apokalyptisk och eskatologisk grundförståelse av församlingen som det återupprättade Israel. Denna förståelse syftar i sin tur till att ge dem en ny etisk och moralisk medvetenhet.⁵ Hays menar att för Paulus är tolkningen av Gamla testamentet ”alltid en pastoral, gemenskapsbildande aktivitet”.⁶ Genom Jesus död och uppståndelse genomgår Israels historia en hermeneutisk förvandling som i sin tur syftar till att omdefiniera och stärka korinthisernas identitet som Guds folk:

Paul is seeking to redefine their identity – which has been shaped by noneschatological ideas indigenous to their culture – within an apocalyptic narrative that locates present existence in the interval between cross and parousia (cf. 1 Cor 11:26). Within that interval he calls the Gentile Christians to shape their behavior in accordance with Scripture’s admonitions, to act like the eschatological Israel he believes them to be.⁷

Hays artikel är ett utmärkt exempel på hur Paulus använder Israels stora berättelse för att forma sina läsares självförståelse och identitet. Även om Hays utvecklar ett resonemang om identitetsformation, sätter han dock

angående explicita och implicita narrativ i de paulinska breven, se *Paul the Storyteller: A Narratological Approach* (Grand Rapids: Eerdmans, 2024), 1–54.

⁴ Se Richard B. Hays banbrytande bok, *Echoes of Scripture in the Letters Paul* (New Haven: Yale University Press, 1989).

⁵ Richard B. Hays, ”The Conversion of Imagination: Scripture and Eschatology in 1 Corinthians”, *NTS* 45 (1999), 391–412, omtryckt i idem, *The Conversion of Imagination: Paul as Interpreter of Israel’s Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 1–24.

⁶ Hays, *Conversion*, xv.

⁷ Hays, *Conversion*, 21.

inte detta i relation till någon teori om hur sociala identiteter skapas, formas och förstärks. I det följande vill jag därför stärka hans tes genom att koppla den till moderna sociologiska teorier om identitet och narrativitet.

Vidare ger Hays i den nämnda artikeln ett par exempel på hur Paulus använder Israels stora berättelse för att forma läsarnas självförståelse, primärt hämtade från exodusberättelsen (1 Kor 5:1–13; jfr 2 Mos 12:14–15), ökenvandringen (1 Kor 10:1–22; jfr 2 Mos 32:6; Deut 32:21), samt den profetiska tillrättavisningen och exilen (1 Kor 14:23–25; jfr Jes 45:14–15; Sak 8:20–23). Hays är enligt min mening helt korrekt i sin övergripande tes, men den går att ytterligare stärka genom att visa på att Paulus i Första Korinthierbrevet redovisar en mer omfattande förståelse av Israels berättelse än den som Hays lyfter fram. Förutom att utveckla de sociologiska teorierna om identitet och narrativitet, vill jag därför i det följande även visa på att det finns fler element i Paulus förståelse av Israels berättelse i Första Korinthierbrevet och att det finns en mer heltäckande narrativ grundstruktur än den som Hays påvisar. Paulus förståelse av Israels berättelse i Första Korinthierbrevet består nämligen av åtminstone sju grundelement: utkorelse, uttåg, ökenvandring, förbund och lag, land och tempel, profetisk tillrättavisning och exil samt slutlig, eskatologisk upprättelse genom den messianske befriaren. Det är med denna berättelse som Paulus vill forma de primärt icke-judiska adressaternas självförståelse och identitet i Korinth.⁸

IDENTITET OCH NARRATIVITET

Innan vi vänder oss till Första Korinthierbrevet behöver först något sägas om den något svårfångade termen identitet. De flesta sociologer är idag

⁸ Även om Apg 18:4–8 redogör för ett antal judar som omfamnade Jesustron i Korinth (inklusive synagogföreståndaren Crispus och ”hela hans familj”), tyder de flesta namnen som omnämns och många av de problem som behandlas i Första Korinthierbrevet på att församlingen till största del bestod av greker och romare; jfr Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 13–14; Joseph A. Fitzmyer, *First Corinthians* (AB; Yale: Yale University Press, 2008), 30–35.

överens om att vi kan tala om åtminstone två typer av mänskliga identiteter. Det finns dels en mer individcentrerad definition och användning av termen (personlig identitet), dels en mer kollektiv användning av termen (social identitet). Den personliga identiteten innefattar den enskilda individens unika personliga egenskaper, medan den sociala identiteten avser de medlemskap som individen gör anspråk på i kollektiva grupper. Båda användningsområdena ser identitet som en social konstruktion och som något flexibelt, inte som något fixerat eller statiskt. Eftersom fokus i den här artikeln ligger på hur Paulus formar identitet för en grupp jesustroende, kommer jag främst att fokusera på hur han använder Israels berättelse för att forma en grupps sociala identitet. Dessutom är termen identitet i grunden ett socialt begrepp: Identiteter – vare sig de är antika eller moderna – formas i relation till andra individer eller grupper. Därför kan man hävda, som den brittiske sociologen Richard Jenkins gör, att ”alla mänskliga identiteter är per definition *sociala* identiteter”.⁹

Social identitet kan definieras både ur individens och gruppens perspektiv.¹⁰ I det följande är jag främst intresserad av gruppidentitet, det vill säga hur gruppen uppfattar sig själv och vad som definierar, förenar, utmärker eller skiljer gruppen från omgivningen och andra grupper.¹¹ Dessutom är det särskilt relevant att tala om sociala identiteter i relation till antika kulturer och texter, där – i motsats till de mer individualistiska tendenserna i moderna, västerländska samhällen – den kollektiva och sociala självförståelsen spelade en större roll för forandet av en individs identitet.¹² I kollektiva kulturer som den antika grekisk-romerska medel-

⁹ Richard Jenkins, *Social Identity* (London: Routledge, 2004), 4, min kursivering.

¹⁰ Frågorna om gruppidentitet inom socialpsykologin är organiserade kring två modeller: å ena sidan teorier om social identitet, som fokuserar på individens tillhörighet till en grupp, och å andra sidan teorier om social identitet som betonar det som är utmärkande för en grupps identitetskonstruktion. Se Henri Tajfel, red., *Social Identity and Intergroup Relations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); John C. Turner, ”Some Current Issues in Research on Social Identity and Self-Categorization Theories”, i *Social Identity: Context, Commitment, Content*, redigerad av Naomi Ellemers, Russell Spears och Bertjan Doosje (Oxford: Blackwell, 1999), 6–34.

¹¹ Jfr Peter Harland, *Dynamics of Identity in the World of Early Christians: Associations, Judeans and Cultural Minorities* (New York: T&T Clark, 2009), 6.

¹² Se särskilt Bruce J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (Louisville: Westminster John Knox, 2001), 58–80.

havskulturen ansågs det enskilda jaget vara av mindre betydelse till förmån för den sociala identiteten. Bruce Malina introducerar därför begreppet ”dyadic personality”, och avser med detta att den antika individens identitet primärt skapades och formades av gruppstillhörigheten och i interaktion med andra individer.¹³

Det finns ett nära samband mellan narrativitet och identitet. Som Andersson noterar har berättelser en viktig meningsskapande funktion; berättelser skapar livsförståelse och sammanhang för såväl individer som grupper. Men, som Andersson också påpekar, kan berättelser se olika ut och vara av olika art.¹⁴ Det kan exempelvis handla om enskilda berättelser i bibeltexterna. Dessa kan i sin tur skapa en större övergripande berättelse – ett metanarrativ – som syftar till att skapa en föreställningsvärld för en individ eller grupp. Men det kan också handla om enskilda människors livsberättelse eller sociala gruppers gemensamma berättelser. Identiteter är alltså till sin natur konstruerade av berättelser, såväl på det personliga planet genom enskilda livsberättelser som på det kollektiva planet genom gemensamma berättelser.¹⁵ Människor kommunicerar sina upplevelser, tankar, känslor och tolkningar av världen genom faktiska eller konstruerade berättelser och dessa berättelser kan spegla individens komplexa och unika sociala, historiska och kulturella kontext. Med andra ord, berättelser skapar och formar identiteter.¹⁶

Sociologen Margret Somers skiljer mellan fyra olika kategorier av identitetsskapande berättelser: ontologiska narrativ, offentliga narrativ, metanarrativ och konceptuella narrativ.¹⁷ Ontologiska narrativ avser berättelser som sociala aktörer använder för att skapa mening och sammanhang för sina liv. Dessa berättelser är sociala och mellanmänniskliga eftersom de definierar vilka vi är, vilket i sin tur definierar vad vi gör. Det

¹³ Malina, *New Testament World*, 66–68.

¹⁴ Se Andersson, ”Kristen tro”, 194–202.

¹⁵ Réka Szilárdi, ”Social Identity and Narrative Perspectives”, *Acta Cultura et Paedagogicae* 1 (2023), 87–99 (97).

¹⁶ Se Szilárdi, ”Social Identity”, 89–90.

¹⁷ Margaret R. Somers, ”The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach”, *Theory and Society* 23/5 (1994), 605–649.

är de ontologiska narrativen som skapar identiteter: "Ontologiska berättelser formar den identitet och det jag som individen blir."¹⁸ Den andra kategorin utgörs av offentliga narrativ och är kopplade till kulturella och institutionella faktorer som är större än den enskilda individen. Det kan exempelvis gälla en familjs eller en arbetsplats gemensamma historia, eller den gemensamma historien som förenar en kyrka, nation eller etnisk grupp. Den tredje kategorin är metanarrativen som är mer ideologiskt baserade. Denna kategori är mer abstrakt och avser grundläggande antaganden om tillvarons beskaffenhet och orsakssammanhang. Det kan, till exempel, handla om kommunism, kapitalism, liberalism, nationalism eller olika religiösa övertygelser. Den fjärde kategorin är det Somers kallar för konceptuell narrativitet. Detta är inte en typ av narrativ i sig, utan avser snarare ett analytiskt och metodiskt ramverk av koncept, termer och förklaringar som socialteoretiker använder som verktyg för att analysera hur en narrativ identitet fungerar temporalt och spatialt.¹⁹

Med utgångspunkt från Somers narrativa kategorier vill jag särskilt ta fasta på två aspekter av berättandets roll för formande av sociala identiteter, nämligen det offentliga narrativet och metanarrativet.²⁰ Dessa två dimensioner skulle man även kunna kalla för det historiska narrativet och det ideologiska narrativet (dessa skapar i sin tur ett ontologiskt narrativ). För det första bär en gemensam historia på ett narrativ som är identitetsformerande. Somers konstaterar: "det är genom berättandet som vi lär känna, förstår och skapar mening med den sociala världen, och det är genom berättelser och berättande som vi formar våra sociala identiteter."²¹ En gemensam historia och berättelse kan "historisera" en gruppssjälvförståelse som förklarar och motivera gruppens existens.²² Här spelar

¹⁸ Somers, "Narrative Constitution", 618, min kursivering.

¹⁹ Somers, "Narrative Constitution", 618–620.

²⁰ De övriga två dimensionerna, det ontologiska och det konceptuella narrativet, finner jag mindre relevant för analysen i denna artikel.

²¹ Somers, "Narrative Constitution", 606, min kursivering.

²² Daniel Bar-Tal, "Group Beliefs as An Expression of Social Identity", i *Social Identity: International Perspectives*, redigerad av Stephen Worchel et al. (London: Sage, 1998), 93–113.

minnet en viktig roll i formandet av den gemensamma berättelsen och identiteten. Réka Szilárdi konstaterar:

The strength of a group identity always depends on the extent to which it is alive in the consciousness of its members ... A strong sense of identity derived from group membership lies in collective memories and historical narratives.²³

Denna identitet förstärks och stabiliseras med hjälp av skrivna källor, till exempel en nedtecknad kanonsamling. Tillsammans blir berättelserna som återberättas grunden för gruppens etos och normativa handlingar. Réka Szilárdi drar slutsatsen:

Cultural memory transforms specific figures and historical events into shared memories that explain the present by condensing them into legends of symbolic significance. The symbolic content of the collective past, in the absence of individual experience, is recorded in the canonised texts of the group, although these recorded narratives may evolve as the group's position changes.²⁴

Etniska grupper är exempel på bärare av både en historisk och en narrativ identitet. Enligt Anthony D. Smith är det ”myten om ett gemensamt och unikt ursprung i tid och rum, som är avgörande för känslan av etnisk gemenskap”.²⁵ Israels historia är ett typiskt exempel på detta. Den judiska ”myten” om den sociala gruppen som Guds folk i historien blev den offentliga berättelse som formade folkets självförståelse och motiverade dem till ett visst handlande.

Israels offentliga eller historiska sociala identitet hörde nära samman med Israels metanarrativ, den ideologiska eller teologiska identiteten. Sociala identiteter baseras ofta på en grupps gemensamma övertygelser och uppfattningar.²⁶ Den ideologiska identiteten bärs av berättelser som talar om varför gruppen existerar, vad gruppen är, varför gruppen har ett visst

²³ Szilárdi, ”Social Identity”, 91.

²⁴ Szilárdi, ”Social Identity”, 93.

²⁵ Anthony D. Smith, *The Ethnic Revival* (Cambridge: Cambridge UP, 1981), 154.

²⁶ Bar-Tal, ”Group Beliefs”, 94, 112; se även idem, *Shared Beliefs in a Society: Social Psychological Analysis* (London: Sage, 2000).

värde eller vad som är gruppens uppgift. Den judiska berättelsen om Israels folk som Guds folk i historien blev alltså det metanarrativ som formade folkets självförståelse, teologi om Gud och folket och som kom att motivera folket till ett visst handlande med ritualer, etik och moral.

För den tidiga jesusrörelsen blev det berättelsen om Guds frälsande handlingar i historien genom Jesus Kristus som formade rörelsens sociala identitet och som kom att hålla samman denna rörelse, trots dess etniska, kulturella och socioekonomiska mångfald och brokighet. Berättelsen om Guds handlande genom Jesus i historien, återberättad och gestaltad av de troende – gemensamt och individuellt – kom att skapa gränslinjer för vem som tillhörde gruppen och inte, för vem som stod innanför respektive utanför gruppen. Det var en berättelse som förenade vissa, men också en berättelse som kunde diskvalificera och utesluta andra.²⁷ Paulus är med sitt berättande i alla högsta grad delaktig i denna sociala och kollektiva identitetsformation.

Hur ser då den berättelse ut som Paulus använder för att forma korinthisernas identitet? Och i vilken mening formar denna berättelse hans läsares identitet?

ISRAELS BERÄTTELSE SOM FÖRSAMLINGENS BERÄTTELSE

Som vi noterade ovan bygger Hays sin tes om att Paulus använder Israels berättelse för att forma korinthisernas självförståelse och föreställningsvärld på primärt tre händelser eller perioder i Israels historia, nämligen exodushändelsen, ökenvandringen och exilen. I det följande vill jag visa att Paulus användning av Israels berättelse i Första Korinthisbrevet är mer omfattande och heltäckande, att han återberättar mer eller mindre hela Israels historia från folkets utkorelse till folkets återupprättelse genom Messias, den kommande befriaren. Som noterades ovan består

²⁷ Jag har mer utförligt behandlat detta i *Christ-Believers in Ephesus: A Textual Analysis of Early Christian Identity Formation in a Local Perspective* (WUNT I, 242; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 239–307.

denna berättelse i Första Korinthierbrevet av åtminstone sju grundelement: utkorelsen, uttåget, ökenvandringen, förbundet och lagen, landet och templet, den profetiska tillrättavisningen och exilen samt den slutliga, eskatologiska upprättelsen.²⁸

UTKORELSEN

Första Korinthierbrevet inleds med en sedvanlig brevhälsning (1 Kor 1:1–3). Värt att notera är hur brevmottagarna adresseras. För det första tilltalas de som ”Guds församling” (gr. *hē ekklēsia tou theou*, 1 Kor 1:2a; jfr 10:32; 11:22), ett uttryck som i Septuaginta (LXX), den grekiska översättningen av Gamla testamentet, används om det församlade Israel, särskilt när israeliternas unika tillhörighet och helighet som Guds folk ska markeras (Neh 13:1).²⁹ För det andra adresseras läsarna som de ”som helgats genom Kristus Jesus och kallats att vara heliga” (1 Kor 1:2b). Terminologin knyter även här an till Israel som Guds folk: Dels till kallelsen av folkets urfader Abraham, dels till kallelsen genom Mose att vara Guds heliga egendomsfolk (jfr 3 Mos 11:44; 19:1–2). Att folket var ”heligt” handlade inte primärt om en inre etisk eller moralisk egenskap, utan om Israel som ett utvalt och avskilt folk, kallat att gestalta tillhörigheten till Gud i världen. Detta var något som förpliktigade folket till att leva och handla i enlighet med denna tillhörighet och kallelse (2 Mos 19:5–6; 22:31; 3 Mos 19:2; 22:32).³⁰ Termen ”heliga” återkommer när korinthierna klandras för att ha ställt varandra inför rätta: ”Vet ni inte att de heliga skall döma världen?” (1 Kor 6:1–2).³¹ Paulus påminner korinthierna om att de tillhör Gud och därmed är de kallade till ett annat tänkande och handlande. De jesustroende i Korinthförsamlingen tillhör Guds utvalda folk i världen och är därför förpliktigade att leva i enlighet med denna kallelse.

²⁸ Utläggningarna av texterna i det följande bygger i stort på min kommentar *Korsmärkt gemenskap: Första Korinthierbrevet* (NTB; Örebro: Libris, 2011).

²⁹ Jfr motsvarande uttryck ”Herrens församling” i 5 Mos 23:1–3, 9.

³⁰ Jfr Fitzmyer, *First Corinthians*, 122.

³¹ Här och i det följande hämtas bibelcitaten från Bibel 2000.

Paulus inleder alltså brevet med att förankra sina icke-judiska läsare i det som utgör början på Israels berättelse och i det som var Israels uppgift i världen: i utkorelsen och kallelsen att vara Guds församling, ett heligt folk. Israels kallelse blir även församlingens kallelse.

UTTÅGET

Vid åtminstone två tillfällen kopplar Paulus sina förmaningar av korinthierna till exodushändelsen – Israels befrielse från slaveriet i Egypten. Vid det första tillfället sker det i samband med tillrättavisningarna av en man som ”lever ihop med sin fars hustru” (1 Kor 5:1). Exodusmotivet framkommer dels i förmaningen att mannen bör överlämnas ”till Satan” (5:5), dels i uppmaningen: ”Rensa bort den gamla surdegen så att ni blir en ny deg. Ni är ju osyrade, för vårt påsklamm, Kristus, är slaktat” (1 Kor 5:7).

I samband med uttåget ur Egypten skulle påsklammets blod, som ströks på dörrposterna, beskydda israeliterna från mordängeln, ”Förgöraren” (2 Mos 12:23), som dödade allt förstfött bland egyptierna. Inne i huset fick de skydd, men utanför härjade onda och fördärvbringande krafter. På samma sätt tycks Paulus nu uppfatta församlingsgemenskapen som en skyddande gemenskap. Utanför denna gemenskap härjar Satan.

I samband med påskhögtiden fick israeliterna även befallning om att rensa bort all gammal, syrad deg och baka ett osyrat bröd som inte krävde tidigare förberedelse. Brödet var en påminnelse om att folket skulle göra sig redo för uppbrott och att något nytt var på gång. Motivet med det osyrade brödet kopplades till uppmaningen att stöta ut den som syndat:

I sju dagar skall ni äta osyrat bröd. Redan den första dagen skall ni skaffa bort all surdeg ur era hus, ty var och en som äter något syrat bröd från den första till den sjunde dagen skall utstötas ur Israel. (2 Mos 12:15; jfr v. 19)

Detta motiv återkommer även i Femte Moseboken där den samlade församlingen befalls att göra sig av med den som ligger med en annan mans hustru med uppmaningen: ”Du ska utrota det onda ur Israel” (gr. *exareis ton poneron ex Israël*, 5 Mos 22:22, LXX). Samma uppmaning ges nu till

korinthierna: "Gör er av med den som är ond" (gr. *exarate ton poneron hymōn autōn*, 1 Kor 5:13).

Det andra tillfället där Paulus kopplar an till exodusberättelsen är när han förmanar korinthierna angående firandet av Herrens måltid (1 Kor 11:17–34). De bärande motiven i den tidiga nattvardstraditionen hämtas från ett antal centrala texter i Gamla testamentet, särskilt utsagan: "Denna bågare är det nya förbundet genom mitt blod" (1 Kor 11:25). Terminologin är laddad med förbundssteologi, dels hämtad från upprättandet av förbundet mellan Gud och Israel vid Sinaiberget ("Med detta blod bekräftas det förbund som Herren har slutit med er", 2 Mos 24:8), dels från löftet som ges genom profeten Jeremia om att Herren "skall sluta ett nytt förbund med Israel" (Jer 31:31). Upprepningen av uttrycket "gör detta till minne av mig" (1 Kor 11:24–25) knyter an till firandet av judarnas påskmåltid: Liksom påskdagen var en "minnesdag" som skulle påminna judarna om Guds befrielse från Egyptens slaveri och förtryck (2 Mos 12:14), ska Herrens måltid vara en måltid som påminner de jesustroende om Guds befrielseverk genom Jesus död. När israeliterna senare firade denna påskmåltid som en påminnelse om vad som hade hänt, skulle de se sig själva som närvarande vid uttåget ur Egypten; de skulle återuppleva påskens befrielse.³² På ett liknande sätt handlar Herrens måltid om en akt av åminnelse som bygger på närvaro, inlevelse och delaktighet. Den kristna församlingen blir på så sätt en del av Israels berättelse.

Exodusberättelsen utgör själva hjärtat i judarnas historia och självförståelse och handlar om hur Gud räddar israeliterna från Egyptens slaveri och förtryck. Exodusberättelsen var framför allt en berättelse om hur Gud friköper ett folk till sig, ett egendomsfolk avskilt för Gud, ett *heligt* folk. I Tredje Moseboken kopplas berättelsen om uttåget ofta samman med helighetslagarna: "Jag är Herren som förde er ut ur Egypten för att jag skulle vara er Gud. Ni skall vara heliga för jag är helig" (3 Mos 11:45). Nu använder sig Paulus av Israels berättelse och låter denna bli den jesustroende församlingens berättelse; korinthiernas liv bör läsas och

³²Se Mishnah *Pesachim* 10.5.

tolkas utifrån Israels berättelse. Detta ska ge dem en ny självförståelse om av vad det innebär att tillhöra och leva som Guds utvalda folk.³³

ÖKENVANDRINGEN

En central fråga i Första Korinthierbrevet har att göra med kött som offrats till avgudar (1 Kor 8–10). För att varna korinthiserna för de negativa följderna av avguderi använder Paulus Israels vandring genom öknen som ett avskräckande exempel (10:1–13). Förmaningarna tar sin utgångspunkt i det att han drar in sina icke-judiska adressater i Israels historia genom att tala om ”våra fäder” (1 Kor 10:1); de jesustroende icke-judarna är nu delaktiga i berättelsen om Israels fäder och folk. Genom en typologisk läsning av ökenvandringen gör Paulus denna berättelse till de jesustroendes berättelse: ”molnet” och ”havet” blir en bild på Anden och det kristna dopet, israeliternas mat och dryck blir ”andlig mat” och ”andlig dryck” och ”klippan” blir Kristus (1 Kor 10:2–4). Paulus adresserar korinthiserna som om de vore delaktiga i Israels berättelse.

Ökenvandringen handlar om hur Gud sätter Israel på prov. Paulus använder erfarenheter från israeliternas ökenvandring som ett ”exempel” (gr. *typos*) på de erfarenheter som också kan möta de jesustroende (jfr 1 Kor 10:11–13). Mer specifikt syftar han på att det var just israeliternas avgudadyrkan som blev deras fall och ledde dem till undergång. På så sätt utgör israeliterna ett varnande exempel för korinthiserna på hur det kan gå för dem som deltar i avgudakulterna (1 Kor 10:7).

Paulus ger fyra exempel från ”skriften” på hur Israel misslyckades med att visa Gud trohet under ökenvandringen. Det första exemplet, ”bli inte avgudadyrkare som många av dem blev” (1 Kor 10:7), kopplas till ett citat från Andra Moseboken: ”Folket slog sig ner för att äta och dricka och steg sedan upp och förlustade sig” (2 Mos 32:6). Citatet är hämtat från berättelsen om hur Israel gjorde sig en guldkalv och gav sig hän åt avgudadyrkan när Mose dröjde på berget Sinai. Även det andra exemplet (1 Kor 10:8) utgör en direkt koppling till korinthisernas kompromissande

³³ Jfr Hays, *Conversion*, 23.

vid kultmåltiderna: israeliterna begick "otukt" med främmande folkslag, i det här fallet moabitiska kvinnor som bjöd in israeliterna till deras offermåltider så att de började dyrka moabitiska avgudar (4 Mos 25:1–9). Det tredje exemplet (1 Kor 10:9) handlar om hur Israel satte "Herren på prov" genom att anklaga Gud för att de hade blivit förda ut ur Egypten. Som en följd "föll de offer för ormar" (jfr 4 Mos 21:4–9). Det fjärde exemplet handlar också om hur Israel knotade och klandrade Gud i öknen och hur israeliterna därför "dödades av Förgöraren" (1 Kor 10:10; jfr 4 Mos 14:36–38; 16:41–50). Paulus tolkar här straffet av Israels folk som ett verk av "Förgöraren", ett uttryck som vi noterade ovan är hämtat från exodusberättelsen.

Israels uppror mot Gud och avfall under ökenvandringen tolkas av Paulus som "exempel" (gr. *tytikōs*) för dem "som har tidsåldrarnas slut inpå" sig (1 Kor 10:11). Uttrycket understryker att läsarna lever i en särskild tid då Gud på grund av Jesus död och uppståndelse är på väg att föra historien mot sitt slut, något som framhåller allvaret i hans förmaningar. Israels berättelse visar att avguderi leder till avfall och undergång och därför behöver de jesustroende se på sina "fäder" (1 Kor 10:1) och lära sig av dem. Genom Paulus användning av ökenvandringen som en *typos* för korinthiserna förväntar han sig att läsarna ska leva sig in i Israels berättelse och följderna av israeliternas olydnad i öknen.

FÖRBUNDET OCH LAGEN

Vid åtminstone två tillfällen knyter Paulus an till berättelsen om Mose, förbundet med Israel och de förordningar som gavs till Israel under ökenvandringen. Det första tillfället är när Paulus i inledningen till förmaningarna angående kött som offras till avgudar konstaterar:

Ty även om det finns så kallade gudar, i himlen eller på jorden – och det finns ju många gudar och många herrar – så har vi bara en Gud, fadern från vilken allting utgår och som är vårt mål, och bara en herre, Jesus Kristus genom vilken allt är till och genom vilken vi är till. (1 Kor 8:5–6)

Utsagan är ett eko av den grundläggande judiska trosbekännelsen, *Shema*: "Hör (hebr. *shema*'), Israel! Herren är vår Gud, Herren är en" (5 Mos

6:4). När Mose ger Israel denna uppmaning sker det i kontexten av givandet av lagen och landet: "Och detta är den lag, de stadgar och föreskrifter som Herren, er Gud, befälde mig att lära er för att ni skall lyda dem i det land ni går över till och tar i besittning" (5 Mos 6:1). Israels hörsamhet skulle visa sig genom lydnad till lagen. Bekännelsen av att "Herren vår Gud, Herren är en" syftade alltså till att påminna folken om deras lojalitet och att de endast skulle tjäna Herren och inga andra herrar.³⁴

Det anmärkningsvärda i Första Korintherbrevets anspelning på *Shema* är att Paulus tycks inbegripa Jesustron i denna bekännelse: "så har vi bara en Gud ... och bara en herre, Jesus Kristus". "Herren" i den judiska trosbekännelsen definieras här som Jesus Kristus, där Jesus Kristus inkluderas i bekännelsen att "vår Gud, Herren är en". "Vår Gud" definieras som "fadern från vilket allting utgår och som är vårt mål", och "Herren" som "Jesus Kristus genom vilken allt är till och genom vilken vi är till". Texten, som ursprungligen kan ha varit en urkristen trosbekännelse eller hymn, får ytterligare djup i det att Gud beskrivs som skapare, medan Jesus Kristus beskrivs som skapelsens agent eller instrument. På samma sätt som *Shema* syftade till att påminna israeliterna om deras lojalitet till Gud syftar Paulus användande och omtolkning av *Shema* till att vara en påminnelse för korintherna om att inte kompromissa med avgudakulterna. Samtidigt visar han att bekännelsen av Jesus Kristus som herre står i kontinuitet med den urgamla judiska bekännelsen av "Herren Gud som en". Tron på Jesus Kristus tolkas därmed som att den står i kontinuitet med Israels tro på en Gud.³⁵

Det andra tillfället där Paulus knyter an till förbundet och lagen är när han i 1 Kor 13 ("Kärlekens lov") förmanar korintherna att låta kärleken få prägla allt de gör. Han kontrasterar den bristfälliga kunskapen i nuet med den fullkomliga kunskapen i framtiden: "Ännu ser vi en gåtfull (gr. *en anigmati*) spegelbild; då skall vi se ansikte mot ansikte" (1 Kor

³⁴ A. D. H. Mayes, *Deuteronomy* (NCBC; Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 175–176.

³⁵ Se särskilt Richard Bauckham, *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament* (Carlisle: Paternoster, 1998), 210–218; Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 123–126.

13:12a). Texten anspelar på Herrens försvar av Mose när hans syskon Mirjam och Aron har ifrågasatt såväl hans ledarskap som att han tagit sig en hustru från ett främmande folk. Herren talar då i en molnpelare: "Till honom talar jag öga mot öga, öppet, inte i gåtor [LXX: *di anigmatōn*]" (4 Mos 12:8). Texten knyter i sin tur an till berättelsen om molnpelaren som stod framför ingången till uppenbarelsetältet där Herren talade till Mose "ansikte mot ansikte" (2 Mos 33:11). Detta blev upprinnelsen till de nya stentavlor som Mose högg ut och som blev fundamentet för det förbund som Herren slöt med Israel vid Sinai (2 Mos 34:1–16). Om Mose konstaterades det senare: "Aldrig mer har det i Israel framträtt en sådan profet som Mose, som Herren mötte ansikte mot ansikte" (5 Mos 34:10).

Berättelsen om Israels förbundsgemenskap med Gud och med Mose som Guds utvalde tjänare utgör alltså grundläggande motiv för den paulinska kristologin såväl som för den paulinska parenesen. Israels bekännelse blir församlingens bekännelse och Israels förbundsgemenskap blir grunden för församlingens förbundsgemenskap.

LANDET OCH TEMPLET

Som noterades ovan förknippades lagen med landet (5 Mos 6:1). Men landet förknippades även med templet. I Första Korinthierbrevet beskrivs församlingen som "Guds tempel":

Förstår ni inte att ni är Guds tempel och att Guds ande bor i er? Om någon förstör Guds tempel skall Gud förgöra honom. Ty Guds tempel är heligt, och ni är det templet. (1 Kor 3:16–17)

Paulus kan här syfta på de många kulttemplen i antiken, men det är mer troligt att han anspelar på templet i Jerusalem.³⁶ Templet utgjorde mötesplatsen mellan människa och Gud. Bakom det väldiga förhänget, i det allra heligaste, ansågs Gud trona på två kerubers utfällda vingar. Allt

³⁶ Något som de flesta kommentatorer också finner troligt, se till exempel Fee, *Corinthians*, 146–147; David E. Garland, *1 Corinthians* (BECNT; Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 120–121.

präglades av insikten om att den ende och helige Guden var sant närvarande; folket bävade inför Guds heliga närvaro i sitt tempel.

Paulus omtolkar en av judendomens viktigaste identitetssymboler och tillämpar denna på korinthiernas gemenskapen. En liknande tillämpning går att finna i Qumrantexterna där de sant troende i protest mot den avfälliga kulten i Jerusalem hävdade att de själva utgjorde templet och att de i stället för kultoffer kunde offra goda gärningar till Gud (jfr 1QS 8 5–10; 9 3–6). Men Paulus tar detta ytterligare ett steg: Han talar inte om församlingen som Guds tempel på grund av något som församlingsmedlemmarna gör utan på grund av att ”Guds ande” är sant närvarande i de jesustroendes gemenskap.

Paulus förståelse av de små husförsamlingarna i Korinth som Guds tempel innebär en radikal omtolkning av Israels symbolvärld.³⁷ Framför allt visar det på kontinuiteten med Israels berättelse: Liksom Gud var närvarande bland sitt folk i Jerusalem så uppfattas nu Gud vara sant närvarande i de troendes gemenskap i Korinth.³⁸

DEN PROFETISKA TILLRÄTTAVISNINGEN OCH EXILEN

I Korinth fanns det frågor angående Andens gåvor, särskilt när det gällde användningen av tungotalet. Med hänsyn till begriplighet för såväl de troende (1 Kor 14:1–19) som de icke-troende (1 Kor 14:20–25) förordar Paulus det profetiska talet framför tungotalet. I förmaningarna att inte låta obegripligt tungotal användas offentligt i de gemensamma samlingarna använder sig Paulus av ett fritt citat ur Jesaja bok: ”Genom människor med andra språk och främmande tungomål skall jag tala till detta folk, men ändå skall de inte lyssna till mig, säger Herren” (1 Kor 10:21; jfr Jes 28:11–12, LXX). Jesajatexten handlar om Israels oförmåga att lyssna när Gud talar till dem på deras eget språk och därför väljer Gud att i stället tala till dem genom främmande folk och på främmande språk. Jesaja fort-

³⁷ Richard B. Hays, *First Corinthians* (Interpretation; Louisville: John Knox, 1997), 57.

³⁸ Jfr G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God* (New Studies in Biblical Theology, 17; Downers Grove: IVP Academic, 2004), 245–252.

sätter: "För dem blir Herrens ord abrakadabra, abrakadabra, lite här, lite där" (Jes 28:13). Detta fick Israel så småningom erfara under exilen.

När Paulus tillämpar denna text på korinthiernas stökiga sammankomster tycks han mena att på samma sätt som Guds ord till Israel blev oförståeligt så kommer Guds ord till de utomstående att bli oförståeligt för dem om det inte ges på deras eget språk. Därför förordar Paulus det profetiska talet:

Men anta att allesammans talar profetiskt. Om det då kommer en som är otroende eller oinvigd blir han genomskådad av alla, ställd till svars av alla, och vad som gömmer sig i hans innersta blottas. Då kastar han sig ner och tillber Gud och ropar: "Hos er finns verkligen Gud." (1 Kor 14:24–25)

Det profetiska talet kan förmedla ord av tröst och förmaning inte bara till de troende utan även till de utomstående som besöker sammankomsterna. Följden blir att de otroende kan erfara Guds närvaro så att de tillber Gud: "Hos er finns verkligen Gud" (gr. *ho theos en hymin estin*). Paulus anspelar här på profeten Jesajas ord till Israel om hur främmande folk från Egypten och Etiopien en dag ska "falla ner" i tillbedjan inför Israels Gud och utropa: "Bara hos dig finns Gud (gr. *hoti en soi ho theos estin*), ingen annan finns, ingen annan är Gud" (Jes 45:14, LXX). Denna utsaga blir ett uttryck för att exilen är över och att Gud nu återupprättar Jerusalem.³⁹

Hos profeten Sakarja finns en liknande tanke om att folken som ett uttryck för exilens slut ska böja sig för Israels Gud:

När den tiden kommer skall tio män av olika folk och språk gripa tag i mantelfliken på en judisk man och säga: "Vi vill följa er, vi har hört att Gud finns hos er." (Sak 8:23)

Genom ett rätt bruk av profetians gåva tänker sig alltså Paulus att profeternas utsagor om de främmande folkens frälsning under Israels exil och i den sista tiden ska uppfyllas. I Paulus tanke är det genom den jesustroende församlingen – som i det här sammanhanget främst utgörs av icke-judar – som Gud talar i nuet och som Gud fullbordar den eskatolo-

³⁹ Hays, *Conversion*, 3.

giska frälsningen av alla folk. Församlingen förebådar och gestaltar på så sätt Israels eskatologiska upprättelse.

DEN MESSIANSKE BEFRIAREN

Första Korinthierbrevet inleds med en längre förmaning av korinthiernas förståelse av vishet (1 Kor 1:17–4:21). Problemet är att de helt enkelt inte har förstått att Guds vishet har med en korsfäst Kristus att göra, en förkunnelse som för hellenistiskt tänkande snarare förknippades med svaghet och dårskap. Paulus gör det tydligt att Guds vishet har uppenbarats i ”en Kristus som blivit korsfäst” (1 Kor 1:23). Han tillägger:

Genom honom finns ni i Kristus Jesus, som har blivit vår vishet från Gud, vår rättfärdighet, vår helighet och vår frihet. Som det står skrivet: *Den stolte skall ha sin stolthet i Herren.* (1 Kor 1:30–31)

Bakom denna utsaga finns ett flertal skriftcitat, främst från profeten Jeremias tillrättavisning av Israels självgoda och stolta ledare:

Så säger Herren: Den vise skall inte vara stolt över sin vishet, den starke inte över sin styrka, den rike inte över sin rikedom. Den som vill vara stolt skall vara stolt över detta: att han har insikt och kunskap om mig, om att jag, Herren, verkar i kärlek, i rätt och rättfärdighet på jorden, ty däri har jag min glädje, säger Herren. (Jer 9:23–24)

Paulus citat kan dock även vara hämtat från det längre versionen av Hannas lovsång i Första Samuelsboken:

Den vise ska inte ha sin stolthet i sin vishet, inte den mäktige i sin makt, inte den rike i sina rikedomar, utan den stolte ska ha sin stolthet i insikt och kunskap om Herren och i att verka i rätt och rättfärdighet i världens mitt. (1 Sam 2:10, LXX)⁴⁰

I dessa citat förekommer både termen ”vishet” och ”rättfärdighet” som uttryck för Guds handlande i världen och för dem som känner Herren.

För Paulus är Kristus ”Guds vishet”. Textens syntaktiska uppbyggnad indikerar att uttrycket ”vår rättfärdighet, vår helighet och vår frihet”

⁴⁰ Min översättning; jfr Hays, *Corinthians*, 34–35.

(1 Kor 1:30) inte ska förstås som parallellt med ”vår vishet från Gud”, utan att Guds vishet (i Kristus) resulterat i människans rättfärdighet, helighet och frihet.⁴¹ Samtliga termer är djupt förankrade i den judiska eskatologin och förståelsen av Guds uppenbarelse i världen: I ändtiden ska Gud uppenbara sin vishet, rättfärdighet, helighet och frihet.⁴²

Profeten Jeremia talar om det man skulle kunna kalla för ”den stora omkastningen”, om hur Gud vänder upp och ner på innebörden av vishet, makt, rikedom och rättfärdighet. Ytterst är även detta en eskatologisk förståelse av hur Gud ska gripa in i historien och rädda den ödmjuka, fattiga och marginaliserade. Då ska allt ställas till rätta. I Jer 9:23–24 syftar ”Herren” på Gud, Fadern. Paulus gör en djärv tillämpning av texten och låter, liksom vid många andra tillfällen, begreppet ”Herren” syfta på ”Kristus Jesus”. Jesus är Kristus, Guds smorde (gr. *Christos*), den utlovade Messias, och i honom är det ytterst Herren själv som uppenbaras och handlar till människans räddning. Paulus poäng är att i Jesus Kristus är Guds eskatologiska räddning redan uppenbarad i historien: Guds vishet är gestaltad i Jesus Kristus till människans rättfärdighet, helighet och frihet. Uttrycket ”i Kristus Jesus” blir alltså det samlande begrepp för den kommande tidens krafter och välsignelser som relationen till Kristus för med sig redan i denna tid.

Genom att referera till Guds tillrättavisning av Israels stolta ledare genom profeten Jeremia manar Paulus korinthiserna att tänka om när det gäller deras förståelse av vishet. De behöver lyssna till profetens ord till Israels ledare som om det var ett ord från Gud direkt till dem själva. Guds vishet är nu uppenbarad i Jesus Kristus och därför ska korinthiserna inte ha sin stolthet i någon annan vishet än den som finns i Jesus Kristus. Israels räddning genom den utlovade messiasgestalten är nu uppenbarad i honom, han som är ändtidens slutliga räddare och befriare. Israels ut-

⁴¹Jfr Garland, *1 Corinthians*, 79.

⁴²Termen ”frihet” (gr. *apolytrōsis*) knyter an till exodushändelsen (2 Mos 6:6; 5 Mos 7:7–8; 9:26; Pss 11:9; 74:2, LXX) och Israels befrielse från exilen (Jes 41:14; 43:14; 44:6; 51:11; 62:12; Jer 50:34, LXX), men pekar även framåt mot den slutliga befrielsen av hela skapelsen (Jes 44:23–24; Hos 13:14, LXX, jfr Rom 8:23; Ef 1:7, 14; 4:30). I samtliga texter används antingen grekiskans *lytron* (”lösen”), *apolytrōsis* (”frihet”, ”befrielse”) eller *lytroō* (”befria”).

lovade befriare är också församlingens befriare. Detta är i alla högst grad ett sätt att forma korinthiernas förståelse av sig själva som en apokalyptisk och eskatologisk gemenskap.

IMPLIKATIONER AV PAULUS ANVÄNDNING AV ISRAELS BERÄTTELSE SOM FÖRSAMLINGENS BERÄTTELSE

Som vi kan konstatera av ovanstående framställning återkommer Paulus genomgående till Israels berättelse i sina förmaningar av korinthierna. Det är en berättelse som löper från Abrahams kallelse och Israels befrielse från Egyptens slaveri, via ökenvandringen, Sinaiförbundet och laggivandet, landet och templet, profeternas tillrättavisning och exilen till löftena om Israels eskatologiska upprättelse genom den messianske befriaren. Paulus teologi och parenes tycks utgå från att hans icke-judiska läsare är väl bekanta med denna berättelse.

Israels berättelse löper från skapelsens början via Israels kallelse till historiens slut och Israels slutliga upprättelse. Som noterades inledningsvis, visar Hays förtjänstfullt på hur Paulus kopplar an till Israels berättelse genom att påvisa kopplingen till exodushändelsen, ökenvandringen och profeternas tillrättavisningar. Men Paulus användning av Israels berättelse är mer omfattande än det som Hays påvisar. Som vi konstaterat använder Paulus inte endast vissa delar av Israels stora berättelse utan mer eller mindre hela berättelsen – från utkorelse till upprättelse – i sina förmaningar.

Hays visar också hur denna berättelse syftar till att forma korinthiernas självförståelse och identitet, det han kallar för ”föreställningvärldens omvändelse”. Det finns dock mer att säga om detta, särskilt om vi tar hjälp av teorier om social identitet och narrativitet. Som noterades i artikelns inledning hör identitet och narrativitet samman. Genom Paulus användning av Israels berättelse formar han en berättelse också för de jesustroende i Korinth: de är delaktiga i berättelsen om Guds handlade med Israel. De utgör en del av Israels historia och är i själva verket ett klimax av denna. Israels berättelse blir alltså de jesustroendes berättelse och

Paulus vill att hans adressater ska ställa sig i denna berättelse. Israels historia blir på så sätt församlingens historia.

För att knyta an till Somners teorier om narrativitet och identitet som redovisades inledningsvis, skapar Paulus både ett offentligt narrativ och ett metanarrativ. Det offentliga narrativet ger läsarna en historia, med såväl en bakgrund att falla tillbaka på och en framtid att se fram emot. I antiken sågs religioner med tradition som särskilt aktningvärda; inte minst hyste judendomen med dess långa historia respekt hos många romerska författare.⁴³ I Första Korintherbrevet ställer Paulus sina icke-judiska läsare i judarnas historia. På så sätt "historiserar" han korintherna självförståelse, en självförståelse som ska hjälpa dem att förstå sin existens, uppgift och mål: De är en del av den urgamla historien om hur Gud handlar i världen genom ett folk med syfte att uppenbara sin egen närvaro i nuet och framtiden. Det större metanarrativet, det vill säga det ideologiska och teologiska narrativet, handlar om hur tron på Jesus Kristus inkluderar dem i detta gudsfolk och hur de genom denna tro inkluderas i Israels religiösa föreställningsvärld. Men det är inte en självförståelse baserad på etnisk identitet utan en självförståelse som överskrider såväl etniska som socioekonomiska definitioner:

Med en och samma Ande har vi alla döpts att höra till en och samma kropp, vare sig vi är judar eller greker, slavar eller fria, och alla har vi fått en och samma Ande att dricka. (1 Kor 12:13)

Korinthernas Jesustro utgör alltså en fortsättning och förlängning av Israels tro. För att knyta an till artikelns inledande citat av Greger Andersson: I Israels berättelse finns en meningsskapande helhet som syftar till att skapa en större förståelse och ett sammanhang för Paulus adressater. Det är med denna förståelse av sig själva som Guds utvalda folk i historien som han vill att korintherna ska se sig själva som "Guds församling i Korinth". Detta ska ge dem en apokalyptisk och eskatologisk förståelse som

⁴³ Se Mikael Tellbe, *Paul between Synagogue and State: Christians, Jews, and Civic Authorities in 1 Thessalonians, Romans, and Philipians* (ConBNT, 34; Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2001), 26–35.

ytterst syftar till att motivera dem att handla i nuet med ett nytt etiskt och moraliskt ideal.

I Paulus förmaning av korinthiserna är det värt att lägga märke till att han inte formar sin etik genom att primärt hänvisa till lagens *halakah* (förmåningar) utan till lagens *haggadah* (berättelser). Han leder med en berättelse. Detta tycks vara en medveten strategi från Paulus sida. Det är inte en samling lagar, föreskrifter och stadgar som Paulus ger sina läsare. Som Hays noterar:

Paul did not treat the OT ... as a rule book. Instead, he sketches a broad narrative and invites his readers to undertake the metaphorical leap of finding their own circumstances figured in the narrative.⁴⁴

Paulus förmaningar baserar sig alltså mer på identifikationen med Israels berättelse än på enskilda påbud. Det är berättelsen om Guds handlande i historien med Israel och genom Jesus Kristus som skapar den nödvändiga självförståelse som också ska motivera korinthiserna till ett nytt sätt att tänka och handla i etiska och moraliska frågor.

AVSLUTNING

Till sist, en kort reflektion över implikationerna av ovanstående slutsatser för användningen av den bibliska berättelsen i dagens kyrka och förkunnelse. Liksom Paulus leder med en berättelse behöver kristna ledare och förkunnare medvetet leda kyrkan med den stora berättelsen om Guds folk in i historien. Förkunnelsen bör därför hela tiden sträva efter att förmedla detta större narrativ i syfte att skapa ett större meningsbärande sammanhang för den kristna församlingen. Det är med denna större berättelse som de troende ska läsa sina liv och motiveras till efterföljelse. Det påminner oss om att kristen tro handlar mer om att förstå sitt liv utifrån Guds stora berättelse än om att följa en samling bud eller befallningar. Kristet liv vilar ju inte på ett påbud utan på ett glädjebud.

⁴⁴ Hays, *Conversion*, 12.

Det är detta judisk-kristna metanarrativ som förmår forma och förändra såväl vår självförståelse som vårt handlande. Eller som N. T. Wright så passande uttrycker det:

Throw a rule book at people's head, or offer them a list of doctrines, and they can duck or avoid it, or simply disagree and go away. Tell them a story, though, and you invite them to come into a different world; you invite them to share a world-view or better still a "God-view".⁴⁵

⁴⁵ N. T. Wright, "How Can the Bible Be Authoritative?", *Vox Evangelica*, 21 (1991), 7–32 (22).