

HOVEDTEMAER I PAULUS' EKKLESIOLOGISKE BΥΜΕ ΧΑΙΕΩ-ΒΕΓΡΕΒ

-begrebet anskuet ud fra dets funktion
som samlende begreb i den paulinske ekklesiologi

Lille emnekræds, Ny Testamente v. Århus Universitet
Vejleder: Siffrød Pedersen

Februar 1990
Kasper Høyer, Årskortnr. 801232

INDHOLDSFORTEGNELSE

I INDLEDNING

II FORSØGNINGSOVERSIGT

A Tolkning ud fra "Kristusmystikken"

B Tolkning ud fra Kristusbegivenheden

C Den "funktionalistiske tolkning"

III EKSSEGNETISK DEL

A 1. Korinter- og Romerbrevet

1) 1. Kor 11, 23-26 Nadveren som ~~πρωτότυπος~~ *πρωτότυπος*

2) 1. Kor 10, 16-17 Nadveren som *καμωία*

3) 1. Kor 12 Det karismatiske *εὐχὰ χάριτος*

4) Sammenfatning

B Kolossenser- og Efeserbrevet

1) Kristus som *κεφαλή* (Kol 1, 15-20)

2) Korslegemet og det ekklesiologiske legeme (Ef 2, 14-18)

3) Legemets vækst (Ef 4, 4-16)

4) Sammenfatning

IV KONKLUSION

Min baggrund for at gå igang med denne emnekreds var den simple, at jeg som menighedsmedlem og måske kommende præst i folkekirken følte behov for at tænke nærmere igennem, hvad menighed er.

Mit indledende spørgsmål gik i denne retning: Hvilken åndelig realitet ligger bag den synlige samling af mennesker i menighed?

I beskrivelsen af kirken som åndelig realitet har tanken om kirken som Kristi legeme været meget anvendt. Forestillingen om "Kristi mystiske legeme" er ofte meget "realistisk", så at "Kristi mystiske legeme" nærmest får karakter af et transcendentalt væsen, som rækker fra himmel til jord. At definere denne forestilling er uhyre svært, bedst gøres det måske ved at sige, at begrebet Kristi legeme ofte gives sakramental betydning, som et begreb, der i sig rummer en realitet.

Jeg har ønsket at undersøge, hvordan Paulus selv, skaberen af dette ekklesiologiske begreb, opfattede det, om det hos ham har denne realistiske, sakramentale betydning.

Som det antydes i titlen, kom jeg til det resultat, at det ikke er tilfældet. Paulus anvender begrebet metaforisk; det tjener for ham som samlede begreb, hvorigennem han kan udtrykke det, som er åndelige realiteter bag den synlige samling af mennesker i menigheden: Kristi soningsdød og den opstandne Herres nærvær ved Ånden i sin menighed. Disse to hovedtemaer skal vi følge opgaven igennem.

Min gennemgang af emnet er bredt anlagt, både i den indledende forskningsoversigt, hvor jeg har søgt at beskrive de generelle udviklingslinjer i dette begrebs forskningshistorie, og i eksgesen. Jeg har gjort en del ud af denne forskningsoversigt; dels fordi udviklingen i min personlige forståelse i al beskedenhed er løbet parallelt med den generelle udvikling i forskningen, dels for at introducere begreber og tolkningsmodeller, som anvendes i den eksegetiske del.

I den eksegetiske del inddrages alle de paulusbreve, hvor det ekklesiologiske $\alpha\lambda\lambda\eta\lambda\alpha \kappa\epsilon\lambda\epsilon\sigma\tau\omicron\varsigma$ -begreb forekommer, det vil sige 1. Korinter- og Romerbrevet, som danner en gruppe, og Kolosenser- og Efeserbrevet, som danner en anden. De undersøges i hver sit kapitel, men de samme ovenfor nævnte hovedtemaer tages op i begge kapitler.

II F O R S K N I N G S O V E R S I G T

Litteraturen om den ekklesiologiske brug af begrebet $\alpha\lambda\lambda\eta\lambda\alpha \kappa\epsilon\lambda\epsilon\sigma\tau\omicron\varsigma$ (6. Åp.) hos Paulus inddrager et væld af forskellige temaer: Forholdet mellem Jesu korslegeme, opstandelseslegeme og kirken; forholdet mellem 6. Åp. -ekklesiologien i henholdsvis 1. Kor. og Rom. og Kol. og Ef.; den religionshistoriske baggrund for 6. Åp. -ekklesiologien; 6. Åp. i forhold til andre ekklesiologiske begreber i NT; 6. Åp. og sakramenterne; 6. Åp. og Helligånden.... Alle disse forskellige aspekter, og flere til, gør det vanskeligt at finde en fællesnævner for forskningen og få overblik over udviklingen, men nogle hovedlinjer kan dog trækkes op.

For hele forskningen fra T. Schmidt til vore dage kan følgende gælde som fælles præmisser.

1) For praktisk talt alle forskere gælder det, at både 1. Kor og Rom og Kol og Ef inddrages i fremstillingen. Selv de forskere, som regner Kol og Ef for vægte, regner dem i denne sammenhæng for paulinske, for at ligge i forlængelse af 6. Åp. -ekklesiologien hos Paulus.

2) Praktisk talt alle forskere ser to komponenter i 6. Åp. -ekklesiologien: 1) Det "paranetiske komponent" beskriver de indbyrdes forhold i menigheden, de enkelte lemmer skal sætte helheden over særinteresser. Grundlaget for det paranetiske komponent er den i samtiden gangse legeme-lignelse, hvor forholdet mellem et samfunds borgere sammenlignes med forholdet mellem et legemes lemmer. 2) Det "ekklesiologiske komponent" beskriver forholdet mellem Kristus og kirken. Her ligger Paulus' egentlige anliggende med 6. Åp. -ekklesiologien.

3) For de fleste forskere har den religionshistoriske baggrund for 6. Åp. -ekklesiologien været indfaldsvinklen til emnet. Forskningen kan i grove træk siges at have gennemgået tre faser, som skal beskrives i det følgende, med inddragelse af de forskellige forskeres arbejder.

A: TOLKNING UD FRA "KRISTUSMYSTIKKEN"

Indtil o. 1930 var ideen om den paulinske "Kristusmystik" bestemmende for forskningen i 6. Åp. -begrebet. Lidt slagordsagtigt kan man sige, at den "mystiske" paulustolkning lagde vægten på Kristus som opstanden og underbetonede Kristus som korsfæstet.

Mødet med den Opstandelse på tværs af tid og rum, gennembruddet af den kommende verdens kræfter i menigheden og den enkelte ved Ånden og sakramenterne, alt opfattet i rumlige, fysiske kategorier, blev set som det centrale i Paulus' teologi på bekostning af forskning, retfærdiggørelse ved tro og lignende begreber med forensiske, etiske konnotationer.

Den mystiske tolkning af Paulus var afhængig af den omfattede religionshistoriske forskning sidst på 1800-tallet. Den kristne menighed blev anskuet parallelt med mysteriereligionerne i den hellenistiske verden, hvor den enkelte ved indvielsen forenedes med guddommen og fik del i guddommeligt liv.

Et centralt begreb i den mystiske paulustolkning var $\pi\tau\epsilon\upsilon\mu\alpha$, forstået som kraft, og meget stofligt, konkret, som elementet, hvori de kristne lever. I 1892 skrev Deissmann bogen "Die neutestamentliche Formel 'In Christo Jesu'", hvor vendingen $\epsilon\upsilon\chi\alpha\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ fortolkes som $\epsilon\upsilon\pi\tau\epsilon\upsilon\mu\alpha$, "ein lokal aufzufassendes Sichbefinden in dem pneumatischen Christus", frelsestilstanden beskrives i fysiske, rumlige kategorier. Pneuma er en fin stoflighed, et luftlignende element, som den kristne er i, og som samtidig er i den kristne.

Denne tolkning af $\epsilon\upsilon\chi\alpha\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ danner grundlaget for den første store monografi om $\epsilon\chi\theta$, Traugott Schmidts "Der Leib Christi" fra 1919.

Bogen er temmelig bredt anlagt, og alle de forestillinger i ukristendom, jødedom og hellenisme, som kan siges at have berøring med, og som kan tænkes at indgå som motiver i $\epsilon\chi\theta$ -ekkllesiologien, medtager Schmidt i sin fremstilling, og dermed indfører han i een bog alle de temaer, som har bestemt debatten lige til i dag. De skal derfor kort oprindes her:

Hellenistiske forestillinger:

Den metaforiske brug af $\epsilon\chi\theta$, som et billede på samfundet, hvor de enkelte lemmer, borgere, hver for sig tjener helheden. I den stoiske tradition er denne tanke udfoldet i lignelser, hvor lemmerne indbyrdes diskuterer deres egen og de andres berettigelse, og det er tydeligvis disse lignelser, der ligger til grund for Paulus' parnese om de mange lemmer på det ene legeme i 1.Kor 12 og Rom 12. Men Paulus tilføjer til det oprindelige billede to nye elementer, hvori den væsentligste side ved $\epsilon\chi\theta$ -ekklesiologien er indeholdt: "1) den leibe wird der beseelende Geist

gegenübergestellt; 2) der Leib ist die Verkörperung einer bestimmten Persönlichkeit, er ist der Leib Christi."

Kosmologiske og mytiske $\epsilon\chi\theta$ -forestillinger. Forestillingen om verden, kosmos, som et legeme er urgammel, og var også udbredt i hellenismen. Den kendes både i en upersonlig, panteistisk form, hvor kosmos er legemet, og $\kappa\omicron\varsigma\mu\omicron\varsigma$, $\kappa\omicron\varsigma\mu\omicron\varsigma$ eller $\pi\tau\epsilon\upsilon\mu\alpha$ er det besjælende princip, verdenssjælen, og i en mere mytisk form, hvor dette kæmpelegeme og det besjælende princip identificeres med en guddom eller med et mytisk "Ur- eller Himmelsmensch".²

Jødiske forestillinger:

Tanken om folkets samhörighed med stamfaderen. Stamfaderen som "Gesamtpersönlichkeit" repræsenterer, indeholder hele slægten i sig. Denne tanke danner baggrund for Paulus' Adam-Kristus-motiv i Rom 5 og 1.Kor 15: Som Adam er stamfader til den gamle menneskehed, så den er bestemt af ham, er Kristus det til den nye menneskehed. Schmidt regner det for sandsynligt, at $\epsilon\chi\theta$ -ekkllesiologien er afledt af denne tanke.³ Men Paulus har givet forestillingen en drejning i forhold til dens jødiske, gammeltestamentlige udspring, han har tilføjet en mystisk dimension; menigheden er ikke kun repræsenteret, bestemt af Kristus, men forholdet udbygges til "ein reales Eingetauchtsein in seine pneumatische Person".⁴

Efter Schmidts mening indgår altså både jødiske og hellenistiske forestillinger i Paulus' $\epsilon\chi\theta$ -ekkllesiologi, men først og fremmest tolker han den som et udsagn af Paulus' egen Kristus-myetik. Nøgleordene for Schmidts forståelse er $\chi\epsilon\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ $\epsilon\upsilon\chi\alpha\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$, $\chi\epsilon\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ $\epsilon\upsilon\chi\alpha\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$, "Es ist der erhöhte Christus, der sich in der Gemeinde verkörpert und der die Individuen in sich zu einer grossen Gesamtpersönlichkeit zusammenschliesst. Das zeigt sich besonders deutlich eben in den Sakramenten. In den himmlischen Christus, der bei der

¹ Schmidt, s.133

² Schmidt, s.242

³ Schmidt, s.162

⁴ Schmidt, s.233

⁵ Schmidt, s.113

Nennung seines Namens gegenwärtig ist, werden sie in der Taufe eingetaucht, sein himmlisches $\delta\omega\mu\alpha \pi\epsilon\psi\chi\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ empfangen sie im Abendmahl.⁶

Den mystiske tolkning med dens behandling af kirke og sakramenter i substans-kategorier måtte naturligt nok virke appellerende på katolske eksegeter. Et eksempel på dem er A. Wikenhauser, som i 1937 udgav "Die Kirche als der mystische Leib Christi". Han er også eksempel på, hvordan tolkningen af den paulinske kristusmystik ikke kunne blive "real" nok. Han skriver om 1 Kor 6,17: "Wer sich mit dem Herrn verbindet wird (mit ihm) ein Geist". ...korrekter wäre: ein Leib überirdischer, pneumatischer Art.⁷ Heri finder han "das wichtigste Moment in der Leib Christi-Idee, das Verbundensein mit Christus durch das Gliedsein an ihm."

Den "gnostiske tolkning"

I forlængelse af tolkningen udfra paulinsk mystik står tolkningen udfra gnostiske forestillinger. Medens de "mystiske" fortolkere i vid udstrækning så Paulus som afhængig af hellenistiske forestillinger, men for det meste pointerede, at Paulus kun havde overtaget formerne, og fyldt dem med et andet, kristent indhold, så man i den gnostiske tolkning Paulus, eller rettere: 6. Åp. - forestillingen i især Kol og Ef, som afhængig af gnostisk mytestof, ikke blot med hensyn til form, men også til indhold. Grundlaget var en hypotese om en førkristen gnostisk grundmyte om en "Urmensch-Erlöser". Myten var en kombination af to temaer: 1) Det forømtalte "Ur- eller Himmelsmensch", hvis legeme omfattede hele kosmos, og en gnostisk-dualistisk myte om en forløser-skikkelse, som var fanget i materien, men som bryder igennem skilleveggen til himmelen. Hans pneumatiske legeme, som nu går som en vej fra jord til himmel, udgøres af de troende/oplyste, som følger ham i deres himmelfart fra materien til det himmelske. Mest radikalt blev den gnostiske tolkning gennemført af H. Schlier i "Christus und die Kirche im Epheserbrief", 1930. Han sammenligner punkt for punkt kristologi og ekklesiologi i Ef med den gnostiske myte, og kommer til det resultat, at der er "vollstän-

⁶ Schmidt, s. 206

⁷ Wikenhauser, s. 102-5

dige Übereinstimmung" mellem forestillingerne i Ef og i den gnostiske myte, og at 6. Åp. -ekklesiologien i Ef har en konkret mytisk skikkelse, "Urmensch-Erlöser", som grundlag. Men Ef er ikke forfattet af Paulus. Den paulinske forestilling, som findes i Rom og 1. Kor, opfatter Schlier til gengæld radikalt "anti-mystisk"; den behandler alene de indbyrdes forhold i menigheden og skal forstås udfra den stoiske legeme-metafor.

Käsemann går i "Leib und Leib Christi", 1933, videre udfra Schlier: Ef og Kol, som er deuteropauliner, skal forstås udfra den gnostiske myte, men også i Rom og 1. Kor er forholdet mellem Kristus og kirken det centrale, og også der ligger gnostiske forestillinger til grund, ikke den konkrete "Urmensch-Erlöser"-myte, men en gnostisk aion-forestilling. $\Sigma\omega\mu\alpha \chi\alpha\iota\tau\omicron\upsilon$ er en Kristus-aion, et pneumatisk legeme, som de troende indlemmes i. Den gnostiske tolkning vandt udbredt tilslutning, og var bestemmende for debatten de næste 20 år, men den anses ikke længere for en sandsynlig tolkning. Det skyldes frem for alt tekstgrundlaget. Forestillingen om et "Urmensch", hvis legeme er kosmos, er som før nævnt meget gammel og almindeligt udbredt i hellenismen, men forestillingen om en forløser-skikkelse, som rummer sine forløste i sit legeme, kendes først fra manikæiske skrifter o. 250, og må snarere antages at være afhængig af Paulus' forestillinger om 6. Åp. end omvendt.

B: TOLKNING UDFRA KRISTUSBEGREBET

Med E. Percys "Der Leib Christi in den paulinischen Homologumena und Antilegomena, 1942, kommer en ny ansats i tolkningen af 6. Åp. -ekklesiologien hos Paulus. For Percy som for fortolkerne udfra kristusmystikken er det forholdet mellem Kristus og kirken og ikke de indbyrdes forhold i menigheden, der er det centrale i Paulus' forestilling. Også Percy tager udgangspunkt i $\epsilon\upsilon \chi\alpha\iota\tau\omicron\upsilon$ -formlen. Han opfatter den ikke pneumatisk, som i den mystiske tolkning, men som "die Sphäre des Heils, die objektive Voraussetzung des Heils". At være $\epsilon\upsilon \chi\alpha\iota\tau\omicron\upsilon$ er "reales Teilhaben am Tode

⁶ Schlier, Christus und die Kirche, s. 48

⁷ Percy, Leib Christi, s. 22

und an der Auferstehung Jesu"¹⁰, en real indlemmelse, ikke forstået som en indlemmelse i Kristi pneumatiske legeme, men "in Christus selbst als jene geschichtliche Person, die am Kreuze starb und am dritten Tage auferweckt wurde". $\epsilon\upsilon \chi\alpha\rho\tau\acute{\iota}\varsigma$ skal ikke forklars ud fra $\epsilon\upsilon \pi\acute{\nu}\chi\eta\tau\alpha$, men ud fra den jødiske, gammeltestamentlige stedfortrædelsestanke. De kristne har del i Kristi død og opstandelse, fordi Kristus døde og opstod for os. Tanken om menigheden som $\epsilon\upsilon \chi\alpha$ er et andet udtryk for denne reale indlemmelse i den korsfæstede og opstandes legeme. "Dieser mit der Gemeinde identische Leib Christi ist deshalb im Grunde kein anderer als jener, der am Kreuze starb und am dritten Tage auferstand"¹¹.

Der er altså tale om en helt real indlemmelse i Kristus, ja, Kristi korslegeme og Kristi ekklesiologiske legeme er identiske, ikke i ontologisk, fysisk forstand, ud fra en hellenistisk forestilling om den Opstandes pneumatiske legeme, men ud fra den jødiske forestilling om representation.

I sin doktorafhandling "The Unity of the Church in the New Testament", 1946, arbejder Stig Hanson med den jødiske tanke om representation, om "corporate personality" som grundlag for $\epsilon\upsilon \chi\alpha$ -ekklesiologien. Han skaber begrebet "identity of representation", som mildner Percys noget firkantede udsagn om korslegemet og det ekklesiologiske legeme som identiske, uden dog at sige noget andet end ham: Der er "an identity of representation" mellem Kristus og kirken.

E. Schweizer videreudvikler denne linje. Også han ser sammenhængen mellem korslegemet, den stedfortrædende død, og menigheden som grundlaget for $\epsilon\upsilon \chi\alpha$ -ekklesiologien. Hvordan denne sammenhæng skal forstås, forklarer Schweizer ud fra det gammeltestamentlige tidsbegreb, hvor en fortidig begivenhed er præsentielt i samme grad som den bestemmer den nutidige eksistens. Menigheden er Kristi legeme, indlemmet på Kristi korslegeme, fordi den er bestemt af forsoningen ved Kristi død på korset. "Paulus kann

¹⁰ Percy, Leib Christi, s. 25

¹¹ Percy, Leib Christi, s. 38

¹² Percy, Leib Christi, s. 44

¹³ Hanson, s. 75

daher, ohne irgendeine Denkschwierigkeit auch nur zu empfinden, mit $\epsilon\upsilon \chi\alpha$ den am Kreuz hängenden Leib Jesu bezeichnen, genauer das Ergebnis dieses Todes, den im Abendmahl gegenwärtigen Leib, genauer, das im Abendmahl fruchtbar werdende Ereignis dieses Todes, oder den Bereich, in dem der Segen und die Herrschaft dieses Todes heute noch wirksam sind, d.h. den Raum der Kirche".

C: DEN FUNKTIONALISTISKE TOLKNING

Forskningen i tiden efter krigen kan karakteriseres ved, 1) at den fastholder kompleksiteten i den paulinske $\epsilon\upsilon \chi\alpha$ -ekklesiologi; både korslegemet og den Opstandes nærvær i Ånden inddrages i fortolkningen af $\epsilon\upsilon \chi\alpha$, og 2) at den tænker missionssituationen med. Paulus' dialog med menighederne som baggrund for begrebet og hans hensigt med det inddrages i højere grad i tolkningen.

I en af de nyeste fremstillinger hedder det: "Unser Überblick hat in aller Deutlichkeit gezeigt, dass Paulus einen Begriff wie $\epsilon\upsilon \chi\alpha$ nicht als ein in sich geschlossenes Vorstellungsgebäude entwickelt oder aus der Tradition übernimmt, sondern dass er bestimmte Motive funktional verwendet... Was 'Leib Christi' für die paulinische ekklesiologie bedeutet, kann also nicht aus einer Begriffsanalyse alten Stils, sondern nur aus einer 'Funktionsanalyse' gewonnen werden."¹⁴

Disse tendenser belyses her ud fra Käsemanns senere arbejde og Schweizer, da de må siges at være de toneangivende i forskningen, og samtidig har hver sit udgangspunkt i henholdsvis den gnostiske tolkning og tolkning ud fra kristusbegivenheden, som vi har set i det foregående, men hos begge ser man de samme tendenser:

1) Den paulinske $\epsilon\upsilon \chi\alpha$ -ekklesiologi, som den findes i menighedsbrevene, skal forstås som led i en dialog med hellenistiske menigheder, "eine Christenheit, welche sich in Analogie zu hellenistischen Mysterienverbänden organisierte, die Sakramente als Partizipation am Schicksal des Kultherrn verstand und diesen als neuen Adam mit kosmischen Ausmass betrachtete".

¹⁴ Schweizer, Homol. s. 170

¹⁵ Kläiber, s. 46

¹⁶ Käsemann, Problem, s. 184

Strukturen i denne dialog er: den hellenistiske menigheds metafysiske forestillinger - paulinsk overtagelse og korrektion af disse forestillinger.

2) Paulus har valgt at bruge $\epsilon\lambda\theta\epsilon$ -begrebet i sin ekklesiologi, fordi det kan tjene et bestemt formål: "kein anderer Kirchenbegriff entspricht angemessener seinem Werk und seiner Botschaft, weil kein anderer in gleicher Weise die Welt als das von Christus beanspruchte Herrschaftsgebiet bezeichnet."¹⁷ $\epsilon\lambda\theta\epsilon$ -ekklesiologien har et instrumentalt aspekt: Kirken som Kristi redskab for udbredelsen af hans herredømme i verden. Her tager begge forskere udgangspunkt i $\epsilon\lambda\theta\epsilon$ -begrebets betydning i Paulus' antropologi. Mennesket som $\epsilon\lambda\theta\epsilon$ beskriver mennesket "in Möglichkeit und Wirklichkeit der Kommunikation"¹⁸, og på samme måde møder Kristus verden gennem sit legeme. "Christ, through his body, is searching and finding the world, permeating it, blessing it, rendering it obedient to himself"¹⁹.

III E K S E G E T I S K D E I

I den eksegetiske del vil vi inddrage alle væsentlige steder, hvor det ekklesiologiske $\epsilon\lambda\theta\epsilon$ -begreb direkte eller indirekte forekommer. I kap.A ser vi på de tidlige breve, 1.Kor og Rom, i kap.B på de senere, Kol og Ef.

Alle steder vil konteksten, hvori begrebet står, blive inddraget. Som det vil fremgå, kan man ikke bare isolere de enkelte udsagn og sætte dem sammen, for med $\epsilon\lambda\theta\epsilon$ -begrebet fremlægger Paulus ikke et afrundet ekklesiologisk begreb for sine menigheder; han bruger det i forskellige sammenhænge, og med forskelligt ærinde alt efter sammenhængen. Samtidig vil det fremgå, at begrebet alligevel ikke er flydende; de samme temaer, som findes i de tidlige breve, går igen i Kol og Ef.

A: KORINTER- OG ROMERBREVET

1.Korinterbrev er det brev, hvor vi første gang møder $\epsilon\lambda\theta\epsilon$. som ekklesiologisk begreb. Tre steder har væsentlig betydning i

forhold til dette begreb. To af stederne, kap 11 og 10, berører begrebet i sammenhæng med nadveren, det sidste sted, kap.12, sker det i sammenhæng med en behandling af menigheden som udrustet med nådegaver. Romerbrevet bliver ikke behandlet for sig, men vi vil komme ind på det i forbindelse med 1.Kor 11 og 12.

Vi vil lægge ud med nadverafsnittene, 1.Kor 11 og 10. Ganske vist er det ekklesiologiske $\epsilon\lambda\theta\epsilon$ -begreb ikke det centrale emne nogen af stederne, men vi kan alligevel gå ud fra, at de har grundlæggende betydning for begrebet. Her kan Paulus knytte til ved en tradition før ham, hvor $\epsilon\lambda\theta\epsilon$ har en udvidet betydning i forhold til den bogstavelige, som betegnelse for menneskets legemlighed; allerede før Paulus findes i nadvertraditionen et $\epsilon\lambda\theta\epsilon$ -begreb med ekklesiologiske overtoner.

1: 1.Kor 11,23-26 Nadveren som $\epsilon\lambda\theta\epsilon$

I afsnittet 11,17-34 tager Paulus korinterernes nadverfejring op. Han gør opmærksom på misforhold så alvorlige, at korinteres sammenkomster til fælles måltid og nadverfejring bliver skadelige og ikke gavnlige, v.17; deres sammenkomster er $\epsilon\lambda\theta\epsilon$ $\kappa\epsilon\lambda\epsilon\iota\mu\epsilon\nu$, v.34, fører til straffedom.

I v.29 kan Paulus karakterisere fejlen ved udtrykket $\mu\eta\ \delta\epsilon\lambda\epsilon\tau\epsilon\iota\sigma\omega\mu\epsilon\nu$ $\tau\omega\ \epsilon\lambda\theta\epsilon$; den, som spiser og drikker, spiser og drikker sig en dom til $\mu\eta\ \delta\epsilon\lambda\epsilon\tau\epsilon\iota\sigma\omega\mu\epsilon\nu$ $\tau\omega\ \epsilon\lambda\theta\epsilon$, hvis han ikke forstår at bedømme legemet ret.

At Paulus med dette udtryk ikke tænker på en ringeagt overfor nadveren som sakramental handling, fremgår klart af sammenhængen; korinteres fejl ligger i deres ringeagt overfor hinanden. Det, Paulus angriber, er de indbyrdes splittelser iblandt dem, v.18, og selvcentreretheden, den manglende hensyntagen til de fattige i menigheden ved det fælles måltid i forbindelse med nadveren, v.22; enhver tager sit eget måltid frem, og de, som har, bliver berusede, de, som ikke har, får ingenting.

Gennem dette afsnit og 10,1-22 danner sig et omrids af korinteres nadverforståelse; af en hellenistisk menighed, som har forstået nadveren løst fra de frelseshistoriske begivenheder, Jesu lidelse og død for vor skyld. Indstiftelsesordene, "dette er mit legeme" og "dette er mit blod", har de forstået i substans-kategorier, som delagtighed i den Opstandnes "pneumatiske legeme", guddommelige liv. Nadverens brød og vin var $\beta\epsilon\tilde{\omega}\mu\alpha$ $\pi\tau\epsilon\upsilon$.

¹⁷ Käsemann, Problem, s.185

¹⁸ Käsemann, Problem, s.204

¹⁹ Schweizer, Missionary Body, s.11

ματρικῶν og τὸ ἅγιον πνεῦμα, 10,3-4, åndelig mad og drikke til styrkelse af deltagernes pneuma.

Denne opfattelse af nadveren som fysisk proces, "Naturprozess",²⁰ gør, at korinterne ikke har blik for de misforhold, Paulus peger på. For dem er nadveren et slags "udødelighedens lægemiddel", som virker som en medicin, og der er ikke den store sammenhæng mellem dem og deres behandling af hinanden.

Men for Paulus fører de indbyrdes splittelser og ringeagt for de fattige til, at korinterne spiser og drikker sig en dom til. Kernen i Paulus' opgør med disse misforhold er derfor en korrektion af deres nadverforståelse. Paulus gør i V.23-26 rede for, hvad der er hovedsagen i nadveren, og som følge deraf drager han i V.27-32 den konklusion (ὅτι), at korinternes nadverfejring er uværdig, og dermed begrunder han også (ὅτι) den konkrete formaning i V.33-34 til at tage hensyn til hinanden.

V.23-26

De fire vers består af 1) en gentagelse af, hvad Paulus har overleveret korinterne, og hvad han selv har modtaget fra Herren: Jesu indstiftelse af nadveren, V.23-25, og 2) Paulus' egen kommentar, hans egen udlægning af nadverens betydning, V.26.

I denne kortfattede nadverteologi anskuer Paulus nadveren historisk, "jødisk", i modsætning til det ahistoriske, metafysiske, "hellenistiske", som ser ud til at have præget korinternes nadversyn.

Nadveren peger først og fremmest tilbage, gør den frelses-historiske begivenhed, Jesu soningsdød, nærværende. Nogleordet i den nadverforståelse, der her kommer til udtryk, er ἐμνήστευσεν, ihukommelse.

Allerede ved indledningen til indstiftelsesoverleveringen sættes nadveren ind i sin sammenhæng med de historiske begivenheder: "i den nat, da han blev forrådt...". I selve indstiftelsesoverleveringen træder ἀνάμνησις-motivet stærkere frem end i nogen af evangelierne. ἀνάμνησις nævnes ikke i Mark og Matt, og hos Luk, hvis indstiftelsesoverlevering ellers er den samme som Paulus', nævnes ἀνάμνησις kun i forbindelse med brødet. Hos Paulus nævnes det både i forbindelse med brødet og kalken: "τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμνήστευσιν".

²⁰ Käsemann, Anliegen, s.17

Derved kommer nadveren til at ligge tæt op ad det jødiske påskemåltid. Som Carsten H.Nielsen påpeger²¹, svarer εἰς τὴν ἐμνήστευσιν til det hebraiske lezikaron, Ex 12,14, som begrunder indstiftelsen af påskehøjtid og påskemåltidet; påskemåltidet skal minde israelitterne om Guds store gerninger, da han førte dem ud fra Egypten. På samme måde mindes den kristne menighed ved nadveren Guds frelsende gerning ved Jesu stedfortrædende lidelse og død.

Fokus er sat på den bestemte begivenhed i historien, Jesu korsfæstelse. "τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμνήστευσιν" skal ikke forstås substantielt, det peger hen på Kristi selvhengivelse: "τὸ ὑπὲρ ὑμῶν". Som Schweizer siger: "Der Ton liegt also nicht auf der Substanz, der Körperlichkeit, sondern auf der damit bezeichneten Aktion."²²

Det er det samme, Paulus understreger i sin egen kommentar, V.26: "så ofte som I spiser dette brød og drikker kalken, forkynder I Herrens død". Nadveren peger hen på Guds frelsende gerning i historien ved Jesu død for os.

Herudfra drager Paulus konsekvenserne for korintermenigheden i V.27-32. Korinterne fejrer ikke nadver i overensstemmelse med nadverens væsen, når de fejrer den under splittelser og med den selvcentrerede indstilling, der ikke tager hensyn til de svage; en menighed, der er blevet til ved Jesu selvhengivelse, kan ikke leve på den måde. Derfor kan Paulus også begrunde den afsluttende formaning i V.33-34 med sin udlægning af nadverens væsen.

Undersøgelsen af 11,23-26 viser altså for det første, at Paulus helt entydigt knytter nadveren til korsfæstelsen. Σωμῆ i indstiftelsesordene er Kristi korsfæstede legeme, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν. For det andet anskues nadveren ud fra en jødisk baggrund. Helt klart er det ved ἀνάμνησις-begrebet. Nadveren forstås analogt med jødernes påske som måltidet, hvor menigheden mindes Herrens frelseshandling.

Man fornemmer, at jødisk og hellenistisk tankegang brydes mellem Paulus og korinterne. En hellenistisk, ontologisk tanke måde, hvor det er tingenes natur, man beskæftiger sig med, møder en jødisk,

²¹ Carsten H.Nielsen s, 10

²² Schweizer, , s.1065

historisk tankemåde, som fokuserer på handlingen. Korinterne har fortolket nadveren i fysiske/metafysiske kategorier, som $\beta\epsilon\omega\mu\acute{\alpha}$ $\pi\alpha\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ og $\tau\omicron\lambda\omicron\mu\acute{\alpha}$ $\pi\alpha\upsilon\lambda\omicron\varsigma$, medens Paulus anskuer den historisk; ved nadveren forkyndes Herrens død. Kristi legeme og blod fortolkes ikke først og fremmest substantielt, men som pegende hen på Kristi soningsdød.

Dette, nadveren under synsvinklen $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\mu\eta\gamma\epsilon\iota\varsigma$, er ikke alt, hvad Paulus har at sige om nadveren, og det vil vi vende tilbage til i behandlingen af 10,16-17, men først skal vi se på 11,23-26 i forhold til 6. $\lambda\omicron$. i den ekklesiologiske betydning.

I selve afsnittet er der jo ikke nogen åbenbar forbindelse. $\Sigma\acute{\iota}\omega\mu\acute{\alpha}$ i v.24 er jo entydigt $\tau\omicron$ $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho$ $\acute{\upsilon}\mu\acute{\omega}\nu$, Kristi legeme hengivet på korset en bestemt tid på et bestemt sted. Og dog viser konteksten, at der er en forbindelse; for det første er v.23-26, som vi har set, det grundlag, udfra hvilket Paulus behandler forholdene i korintermenigheden, for det andet bruger Paulus i v.29 ordet $\acute{\omega}\omega\mu\acute{\alpha}$ på en sådan måde, og det må formodes at være tilsigtet, at man kan se en antydning til 6. $\lambda\omicron$. i den ekklesiologiske betydning. Den samme dobbelttydige brug af $\acute{\omega}\omega\mu\acute{\alpha}$ findes i Rom 7,4: "I er døde for loven $\delta\acute{\epsilon}$ $\tau\omicron$ $\acute{\omega}\omega\mu\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma$ $\tau\omicron$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron$ ", som er et centralt sted i fortolkningen af det ekklesiologiske 6. $\lambda\omicron$.

I v.29 står der: "Den, som spiser og drikker, spiser og drikker sig en dom til, når han ikke ret bedømmer $\tau\omicron$ $\acute{\omega}\omega\mu\acute{\alpha}$."

Det overraskende begge steder er, at man forventer, Paulus havde skrevet noget andet eller mere end blot $\acute{\omega}\omega\mu\acute{\alpha}$. I Rom ville man forvente et andet ord; " $\delta\acute{\epsilon}$ $\tau\omicron$ $\acute{\omega}\omega\mu\acute{\alpha}\nu$ $\lambda\omicron$ ", f.eks. (Rom 6,5.6), og her i 1. Kor 11,29 ville man forvente noget mere; " $\tau\omicron$ $\acute{\omega}\omega\mu\acute{\alpha}$ $\mu\epsilon\lambda$ $\tau\omicron$ $\acute{\omega}\omega\mu\acute{\alpha}$ $\tau\omicron$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron$ ".

Sådan som Paulus har valgt at udtrykke sig, fremhæver han $\acute{\omega}\omega\mu\acute{\alpha}$, og ved at undlade de tilføjelser, man kunne forvente, giver han udtrykket en åbenhed, som giver god grund til at antage, at han har villet give $\acute{\omega}\omega\mu\acute{\alpha}$ en bibetydning ved siden af den åbenbare, nemlig 6. $\lambda\omicron$. i ekklesiologisk betydning.

Men hvordan kan en sammenhæng mellem Kristi korsfæstede legeme og Kristi legeme=menigheden forklares?

Vi skal her holde fast ved, hvad vi er kommet frem til i forbindelse med v.23-26, at Paulus her først og fremmest tænker i historiske, ikke i metafysiske, "mystiske" baner. Kirken er Kristi legeme, fordi den lever ud af Kristi stedfortrædende død

på korset. Der er, med et udtryk vi støtte på i forskningsoversigten, tale om "identity of representation". Fordi Kristi død var $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho$ $\delta\epsilon\iota\mu\acute{\omega}\nu$, derfor er kirken Kristi legeme. Baggrunden for denne tankegang skal søges i den jødiske "corporate personality"-tanke: Stamfaderen indbefatter hele slægten i sig, den arver hans forjættelser eller forbandelser. Det er dette oprindeligt historiske begreb, som i 6. $\lambda\omicron$. -ekklesiologien udtrykkes "rumligt". Under denne synsvinkel er begrebet således tæt sammenknyttet med Paulus' retfærdiggørelseslære; Kirken som 6. $\lambda\omicron$. er "verkkörperung der Rechtfertigung"².

Men, som det gælder for nadverteologien: Dermed er ikke alt sagt om Paulus' 6. $\lambda\omicron$. -ekklesiologi. Kirken som 6. $\lambda\omicron$. er ikke blot et udtryk for kirkens udspring af Kristi stedfortrædende død. Sammenhængen mellem Kristus og hans legeme, kirken, er ikke blot i historiske, men også åndelige kategorier, så sandt som Kristus ikke blot er korsfæstet, men også opstanden og nærværende i sin menighed ved Helligånden.

I 11,23-26 fremhæver Paulus tydeligt Kristus som korsfæstet, den stedfortrædende død som grundlaget for nadveren og menigheden. I 10,16-17 træder Kristus som opstanden og den åndelige dimension tydeligere frem.

2: 1. Kor 10,16-17. Nadveren som $\lambda\omicron\gamma\omega\gamma\iota\alpha$

10,16-17 indgår i det store afsnit kap. 8-10 om $\epsilon\lambda\delta\omega\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$, afgudsofferkød, om, hvordan korinterne skal forholde sig til deres hedenske omverden.

I det øvrige afsnit kan temaet udtrykkes med indledningsordene fra 8,1: "Kundskaben opblæser, men kærligheden opbygger". Spørgsmålet har været, om man kan spise afgudsofferkød eller ikke, og det har Paulus behandlet udfra hensynet til den svagere broder. Om selve det at spise eller ikke spise afgudsofferkød har han ikke så meget at sige. Hvad der optager ham er, at man ikke handler udfra, hvad man mener at have kundskab eller ret til, men hvad der er til opbyggelse, at man ikke søger sit eget, men næstens, 10,24.

² Klaiber, s.122

Men i 10,1-22 er sagen en anden. Her drejer det sig ikke om εἰδωλοθύτων, men om εἰδωλοκρατία, afgudsdyrkelse, v.14, og det behandler Paulus ikke under synsvinklen: forholdet til næsten, men til Herren, Kristus.

Afsnittet kan deles op i to hovedblokke: 1-13, om gudsfolket under ørkenvandringen, οἱ πατέρες ἡμῶν, v.1, hvis skæbne ses som advarende eksempel for korinterne menighed; folket, som blev "døbt" til Moses i skyen og i havet, som alle spiste den samme βρώμα πνευματικόν og drak den samme ποῦμα πνευματικόν, men som alligevel blev dræbt i ørkenen, fordi de vakte Guds vrede.

På samme måde skal heller ikke korinterne vide sig sikre, fordi de har del i sakramenterne: "den, som mener at stå, skal tage sig i agt, at han ikke falder", v.12.

Dernæst følger v.14-22, som angriber afgudsdyrkelsen ud fra nadveren: Man kan ikke både have κοινωνία med Kristus ved nadveren og med demoner ved hedenske offermåltider.

I slutningsverset vender Paulus tilbage til ørkenvandringstemaet: "ἡ παροργισμοῦ τοῦ λαοῦ". Παροργισμός, "at vække skinsyge, jalousi", er en septuaginta-vending for israelitternes afgudsdyrkelse, deres utroskab mod Herren, f.eks. Dt 32,21. På den måde kan man sige, at hele afsnittet v.1-22 er omfattet af dette gammeltestamentlige tema: Folket, som Herren udkårede sig og sluttede pagt med, men som ved deres utroskab vakte hans vrede, og derfor gik til grunde i ørkenen. Hvad Paulus siger er, at ligesom Herren vogtede skinsygt over sit pagtsfolk, οἱ πατέρες ἡμῶν, sådan vogter Kristus skinsygt over den menighed, hvormed han har κοινωνία.

V.14-22 kan opdeles på følgende måde:

V.14-15 udgør indledningen, der slår temaet fast: φεύγετε ἀπὸ τοῦ εἰδωλοκρατίας.

V.16-17; afsnittets centrale vers og argumentationens udgangspunkt. Nadveren beskrevet som κοινωνία, med Kristi blod og Kristi legeme, v.16, og mellem deltagerne, v.17.

V.18 Den jødiske offerordning som forbillede: De, som spiser af offeret, er κοινωνοὶ med alteret.

V.19-21 Selve argumentationen; parallelisering mellem nadveren og afgudsoffermåltiderne. Κοινωνία med Herren udelukker κοινωνία med afguder, demoner.

V.22 Afrunding; Paulus tager tråden fra v.1-13 op igen med "ἡ παροργισμοῦ τοῦ λαοῦ".

κοινωνία betegner her et herre-forhold; ingen kan have to herrer, det er den enkle pointe.

Men hvad siger Paulus her om 6. Kor. -og 6. Kor. i ekklesiologisk betydning? Vi vil nu vende os til v.16 og 17.

V.16 Nadveren som κοινωνία τοῦ αἵματος og τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ

I sin opgave skriver Carsten H.Nielsen "Ikke uden grund har Bornkamm fastslået, at brørdene i 11,24 og 10,16-17 er tolket helt analogt, og at baggrunden for den ekklesiologiske tolkning i 10,17 derfor er en tolkning af Jesu død som en stedfortrædende død (ὁπρὸς ἡμῶν)".²⁴

Nu er det helt klart, at Paulus grundlæggende har den samme nadvertolkning begge steder, og udgangspunktet for hans tolkning har vi i 1.Kor 11, hvor det jo er nadveren selv, der er temaet, σώμα καὶ αἷμα ὡς τοῦ Χριστοῦ hentyder til Kristi død for os.

Så κοινωνία med Kristi legeme og blod vil først og fremmest sige delagtighed i Kristi stedfortrædende død, delagtighed i forsoningen. Med σώμα καὶ αἷμα tænkes også her først og fremmest på Kristi korslegeme.

Men alligevel er der i dette afsnit en anden betoning i forhold til kap.11. Kristus som den opstandne Herre træder tydeligere frem her end i kap.10; det giver sig selv ud fra konteksten. Det, Paulus her bruger nadveren til, er jo at opstille to uforenelige herre-forhold. Κοινωνία i v.16 er ikke blot delagtighed i Kristi stedfortrædende død, men fællesskab med den Opstandne, et tilhørs- og kærlighedsforhold. Endvidere forklares overgangen til v.17, som kan synes noget brat, bedst ved, at man ser den kraftigere betoning af Kristus som den Opstandne i forhold til kap.11.

V.17 ὅτι εἰς ἕνα, εἰς ἓν σώμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν.

Helt kontant knyttes her nadverens σώμα καὶ αἷμα sammen med det ekklesiologiske σώμα καὶ αἷμα. Det er her, vi første gang hører om menigheden som et legeme.

Som nævnt kommer v.17 ret uformidlet; det står ligesom en strøtanke fra Paulus, en parentes i den store sammenhæng; det er

²⁴ Carsten H.Nielsen, s.12

jo herreforholdet, der er det centrale i dette afsnit. Men det er en vigtig parentes : Som Carsten H.Nielsen påpeger²³, har Paulus bygget op til v.17 ved at bytte om på rækkefølgen af nadverelementerne i v.16, så han har villet have det med.

Her har vi under alle omstændigheder det klareste udtryk for en sammenhæng mellem nadverens 6. $\chi\rho$. og det ekklesiologiske 6. $\chi\rho$. : $\text{Ὁτι εἰς κρτος, ἐν ᾧ ἡμεῖς ἀπολλόμεθα}$ - Hvordan kommer Paulus fra εἰς κρτος , nadverens 6. $\chi\rho$., til ἐν ᾧ ἡμεῖς , det ekklesiologiske 6. $\chi\rho$.? "Hvorfor er vi ét legeme fordi vi har del i ét legeme?"²⁴

Carsten H.Nielsen, som fastholder, at der ikke er forskel på Paulus' nadvertolkning i kap.11 og 10, og at 6. $\chi\rho$. i nadveren er korslegemet, "en tolkning af Jesu død som en stedfortrædende død (ὅπως ὁμοῦν)", forklarer overgangen fra εἰς κρτος til ἐν ᾧ ἡμεῖς udfra en fortolkning af κοινωνία som "fælles delagtighed"²⁷, så at κοινωνία både er fællesskabet med, delagtighed i, Kristi legeme og fællesskabet om Kristi legeme. Jeg tror, det er en rigtig tolkning af κοινωνία , men finder alligevel, at det er lidt voldsomt at lægge hele forklaringen af sammenhængen mellem nadverens og det ekklesiologiske 6. $\chi\rho$. op på det ene ord, især fordi der i denne sammenhæng er andet at knytte til ved, nemlig den større betoning af den opstandnes nærvær i Anden.

"Fordi der er ét brød, er vi mange ét legeme" leder tanken hen på 1.Kor 12,13:"Med én And blev vi alle døbt til at være ét legeme". Delagtigheden i det ene brød/ den ene And gør menigheden til ét legeme.

Der er en sammenhæng melle And og sakramente. Nadverens elementer kaldes jo i 10,3-4 for ῥῶμα κοινωνικόν og τοῦμα κοινωνικόν . Ganske vist står det i en sammenhæng, hvor Paulus gør op med korinternes sakramentalisme, men det er ikke forståelsen af nadveren som ῥῶμα og τοῦμα κοινωνικόν , Paulus har noget imod; det er korinternes opfattelse af sakramenternes magiske, automatiske virkning, han angriber.

Sakramenterne udspringer af de bestemte frelseshistoriske begivenheder ved Kristi død og opstandelse, men den samtidighed

²³ Carsten H.Nielsen, s.20

²⁴ Carsten H.Nielsen, s.22

²⁷ Carsten H.Nielsen, s.23

med frelsesbegivenhederne, den virkekraft, de formidler, er Andens værk. Derfor kan Käsemann sige, at πρὸς ἡμᾶς er "die sakramentale Gabe schlechthin"²⁸.

I Anden "realiseres" sakramenterne, kunne man sige, og på samme måde; i Anden "realiseres" det ekklesiologiske 6. $\chi\rho$.

Her er det nærliggende at begynde at tænke for "metafysisk"; en hellenistisk, metafysisk tolkning ville være, at idet deltagerne ved sakramentet får del i πρὸς ἡμᾶς , guddommelig natur, i den "pneumatiske Kristus", derved føjes de sammen i et mystisk-sakramentalt 6. $\chi\rho$., et metafysisk, "realt" begreb.

Det ekklesiologiske 6. $\chi\rho$. er et udtryk for den opstandne Herres nærvær i sin menighed ved Anden, men det skal tolkes i personlige, og ikke i metafysiske kategorier. I denne tolkning støtter jeg mig til Käsemanns senere arbejder. Anden formidler ved nadveren κοινωνία med en person, den opstandne; det ekklesiologiske 6. $\chi\rho$. er ikke et metafysisk væsen, men er den opstandnes "Herrschaftsbereich", der, hvor han hersker ved sin And. "Der Christusleib ist kein soziologischer Gebilde...Es ist für Paulus aber auch nicht mehr wie für die Gnosis ein metaphysisches Gebilde...Er ist der Kyrios selber in der Ausstrahlung seiner weltumspannenden Macht und im Inbegriff alles dessen, was ihm gehört, -kurz, der Herrschaftsbereich des Christus. Wo der Kyrios im Pneuma präsent wird, da beschlagmahmt er Menschen für seinen Herrschaftsbereich. Das aber ist weder ein Naturvorgang noch ein mystischer Prozess."²⁹

Konklusion

Vi har altså ved behandlingen af nadverafsnittene kap.11 og 10 set to forskellige aspekter ved nadverens 6. $\chi\rho$. : 6. $\chi\rho$. som den korsfestedes legeme, hengivet for os, og 6. $\chi\rho$. som ῥῶμα κοινωνικόν , formidlende den opstandnes nærvær ved Anden. Og svarende hertil har vi fundet to forskellige aspekter ved det ekklesiologiske 6. $\chi\rho$. : 1) Menigheden som som udspringende af, levende ud af Kristi stedfortrædende død, og 2) Menigheden som det sted, hvor den opstandne hersker.

²⁸ Käsemann, Anliegen, s.15

²⁹ Käsemann, Anliegen, s.20

Vi kan sammenfatte med Schweizer: "Leib Christi ist also zunächst der Segensbereich, in dem der Gekreuzigte, und der Herrschaftsreich in dem der Auferstandene weiterwirkt."³⁰

I 1.Kor 12, og herunder Rom 12, skal vi komme nærmere ind på dette sidste aspekt.

3: 1.Kor 12 Det karismatiske $\delta\acute{\upsilon}\nu\mu\alpha\ \chi\alpha\lambda\iota\varsigma\tau\acute{\omega}\nu$.

I 1.Kor 12 og Rom 12,3-8 har Paulus en anden indfaldsvinkel til begrebet: Menigheden-som-et-legeme; mangfoldigheden af indvirkende nådegaver og tjenester, samspillet mellem dem i opbygningen af menigheden og den enkeltes underordning under fællesskabet.

I denne sammenhang har han gjort brug af et billede, som var udbredt og kendt i den antikke verden: legemet som et billede på samfundet, et billede, som kendes helt tilbage fra Platon, og som blev udbygget i små fabler eller lignelser af stoikerne.³¹

Pointen er harmonien i legemet, samfundet; hvert lem på legemet har sin opgave og værdi, og alle lemmer må samvirke til bedste for helheden.

Dette billede bruges af Paulus i disse afsnit, og det sætter sit præg på 6. Kap.-begrebet her; kap.11 og 10 handlede om menighedens udspring af, tilhørsforhold til Kristus. Her tilføjes en ny dimension: $\Sigma\acute{\omega}\mu\alpha\ \chi\alpha\lambda\iota\varsigma\tau\acute{\omega}\nu$ som organisme, det fungerende legeme.

Rom 12,3-8 indeholder ikke alle de elementer, der er i 1.Kor 12; det består af en overskrift, V.3, hvor Paulus anfører sit ærinde: Han udtrykker det med ordet $\mu\eta\ \upsilon\pi\epsilon\gamma\theta\epsilon\omega\kappa\acute{\omega}\nu$, overvurdere sig selv. Det er en formaning til ikke at misforstå sin plads, sin tjeneste, i menigheden, ikke at have ambitioner om noget højere, end hvad Gud har tildelt enhver. Så følger legeme-metaforen in nuce, V.4: "For ligesom vi i ét legeme har mange lemmer, men ikke alle lemmerne har samme funktion...". I V.5-8 overføres billedet på menigheden. V.5: "Således er vi mange ét legeme i Kristus, men hver for sig hinandens lemmer", V.6-8 er så en liste over forskellige $\chi\alpha\lambda\iota\varsigma\tau\acute{\omega}\nu$, nådegaver, en liste, der i forhold til listerne i 1.Kor 12 ikke virker særlig gennemarbejdet. Dels

³⁰ Schweizer, Gemeinde, s.83

³¹ Wikenhauser, s.130-143, refererer udførligt de vigtigste eksempler fra 0.500 før til 100 efter Kristi fødsel

virker formen lidt mere sjusket end i 1.Kor 12; Paulus skifter mellem at nævne nådegaven og personen, der bærer nådegaven, og $\acute{\epsilon}\tau\epsilon...$ -strukturen, som han lægger ud med, forlades midt i listen; dels er $\chi\alpha\lambda\iota\varsigma\tau\acute{\omega}\nu$ -begrebet noget mere flyvende her; naturlige nådegaver eller tjenester i menigheden, f.eks. $\delta\acute{\iota}\alpha\kappa\omicron\nu\sigma\iota\varsigma$ og $\acute{\omicron}\ \acute{\iota}\kappa\acute{\alpha}\nu$ veksler med de "rigtige" $\chi\alpha\lambda\iota\varsigma\tau\acute{\omega}\nu$, hvad vi fra 1.Kor 12 kender som åndsbehandling, $\phi\alpha\lambda\epsilon\gamma\omega\epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\alpha\upsilon\lambda\omicron\tau\omicron\varsigma$, f.eks. $\pi\alpha\sigma\theta\eta\tau\epsilon\iota\varsigma$.

Grunden til at Paulus ikke gør sig mere umage her, er at han kun har ét ærinde med dette afsnit: At formane hver enkelt til at tjene fællesskabet, hver fra sin plads. Ånden nævnes ikke i Rom 12,3-8; det er ikke nådegaverne som sådan, Paulus ønsker at sige noget om. $\chi\alpha\lambda\iota\varsigma\tau\acute{\omega}\nu$ i V.6 betyder: den evne og funktion, Gud har givet én i menigheden. $\Sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ -billedet er her brugt helt som i den stoiske legeme-metafor. Meningen med vendingen "ét legeme i Kristus" kunne også udtrykkes med "en harmonisk enhed i Kristus". Det er det samme billede, der danner grundlaget i 1.Kor 12, men her bruges det i sammenhang med en indgående behandling af $\tau\omicron\upsilon\ \pi\alpha\upsilon\lambda\omicron\tau\omicron\varsigma$, "de åndelige ting", kap.12-14, nærmere bestemt de åndelige nådegaver, $\chi\alpha\lambda\iota\varsigma\tau\acute{\omega}\nu$. Derfor er der mere tyngde i 6. Kap.-ekkllesiologien i 1.Kor 12, en ekstra dimension, som ikke er udfoldet i Rom 12; 6. Kap. som et "karismatisk legeme".

Strukturen i 1.Kor 12

Til en begyndelse kan 1.Kor 12 deles i tre dele:

V.1-3 "Tommelfingerreglen" for $\tau\omicron\upsilon\ \pi\alpha\upsilon\lambda\omicron\tau\omicron\varsigma$ i den Kristne menighed.

V.4-11 Nådegavernes natur og funktion.

V.12-31 Med den stoiske legeme-lignelse som baggrund beskrives menigheden som en karismatisk struktur, et nådegave-legeme. Det er det afsnit, som først og fremmest interesserer os.

V.1-3 Måske er kap.12-14 svar på et spørgsmål, korintermenigheden har stillet Paulus (jvf 7,1) om, hvordan de skulle forholde sig til $\tau\omicron\upsilon\ \pi\alpha\upsilon\lambda\omicron\tau\omicron\varsigma$, eller også har underretninger om korinterne praksis på dette område fået Paulus til at tage emnet op.

Som i kap.11 er det ikke svært at danne sig et emnet af de forestillinger og vaner i den korintiske menighed, som Paulus her vil korrigere. Der har i menigheden været ekstatikere, som dyrkede $\phi\alpha\upsilon\lambda\epsilon\gamma\omega\epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\alpha\upsilon\lambda\omicron\tau\omicron\varsigma$, de overnaturlige, spektakulære fænomener, især tungetalen, for det overnaturliges skyld og på en in-

dividualistisk, selvhævdende måde. Det er den indstilling, Paulus tager fat på.

Han starter med at minde korinterne om deres fortid; også som hedninger kendte de til åndelige kræfter. De var ἀνθρώποι, henrevet, bortført til de stumme afguder, også i den hedenske afgudsdyrkelse var der φανέρωσις τοῦ πνεύματος. Men i den kristne menighed har de en anden karakter, de tjener den opstandne Herre. Det, som Helligånden - i modsætning til de andre åndelige kræfter - forkynnder, er Jesu herredømme, Κύριος ἡσούς. Al åndsåbenbarelse i den kristne menighed har dette formål, det er grundlaget for en ret forståelse af τὴν πνευματικήν.

V.4-11 indledes med en fornemt opbygget treleddet konstruktion, v.4-6. Δικαίσεις χαραμάτων - τὸ αἶμα πνεύματος
δικαίσεις δακρυῶν - ὁ αἰτὸς κήρυκος
δικαίσεις ἐνεργημάτων - ὁ αἰτὸς θεός

Her understreges, at de forskellige nådegaver har samme kilde, og ved det treenhedsbegreb, der fremkommer her, understreges, at åndsåbenbarelse ikke er en upersonlig oplevelse af kraft, det samme understreges igen i v.11. Ånden er subjektet, ikke pneumatikeren; opmærksomheden rettes ikke mod pneumatikeren, men mod Ånden, som handler i nådegaverne, mod Herren, som alle gaverne tjener, mod Gud, af hvem al kraft udspringer.

I forholdet til de andre i menigheden gælder det, at "Åndsåbenbarelse gives hver enkelt til fælles gavn", v.7; Paulus giver i v.8-10 eksempler på φανέρωσις τοῦ πνεύματος, i tilfældig rækkefølge, ser det ud til, dog er det nok med vilje, at tungetale og fortolkning af tungetale nævnes til sidst. Pointen er, at selvom hver enkelt har forskellig nådegave, er det den samme Ånd, der udvirker dem alle, og det er Ånden, som giver enhver efter sin vilje.

V.12-31 Nådegave-legemet. I v.12-31 danner så den stoiske legemelignelse baggrunden. Sammenligningen mellem legemet og menigheden sker i to omgange: I v.12ab har vi ligesom i Rom legeme-metaforen in nuce: "For ligesom legemet er ét og har mange lemmer, men alle legemets lemmer, skønt de er mange, er ét legeme...", og i v.12c-13 følger så sagen selv: "Således også Kristus, for med én Ånd blev vi alle døbt til ét legeme...og vi har alle fået én Ånd at drikke", et stærkt koncentreret ekklesiologisk udsagn, som er kernen i hele afsnittet 12-31.

I v.14-31 gentages temaet. Her udfoldes de koncentrerede udtryk fra v.12-13. Først billedet, i v.12-26. Her ses det endnu tydeligere, hvor Paulus har det fra; de "talende lemmer" (v.15.16.21) og misundelsen mellem dem er et indslag fra de små stoiske fabler. Til forskel fra de stoiske fabler begrundet Paulus begrunder Paulus legemets harmoni og det absurde i indbyrdes splid mellem lemmerne med, at det er skabt af Gud, som Gud ville det.

I v.27-31 går Paulus fra billedet over til menigheden. Her tages tråden op fra det komprimerede udsagn i 12c-13. I v.27 kaldes menigheden for første og eneste gang udenfor Kol og Ef udtrykkeligt for σώμα Χριστοῦ: "I er Kristi legeme og hver for sig lemmer". Χριστός og εἰς σώμα fra v.12c-13 hedder her: σώμα Χριστοῦ.

Σ.Χρ. beskrives her som en organisme, den harmoniske helhed af alle nådegaver, det ses i det efterfølgende v.28, hvor vi har den mest gennemarbejdede af Paulus' nådegavelister. Her nævnes nådegaverne efter rang. Tre skiller sig ud som de vigtigste: "for det første apostle, for det andet profeter, for det tredje lærere". Denne treklang af nådegaver, eller nådegave-embeder, som er knyttet til "ordet", til forkyndelsen og læren, har sandsynligvis udgjort en temmelig fast og alment kendt størrelse i urkirken, og vi møder den igen i Ef.

Det fremgår af v.28, at Paulus ikke har den lokale menighed i tankerne, men den universelle kirke. Paulus ville aldrig skrive, at Gud havde givet den korintiske menighed "apostle" i flertal; den har kun én apostel, Paulus selv (1.Kor 4,15;9,2). Denne universelle synsvinkel, som ofte regnes for et særkende ved Kol og Ef, findes altså også her.

Nådegavelegemet i σώμα Χριστοῦ-ekklesiologien

Hvordan er sammenhængen mellem 6.Κρ.-begrebet, som vi mødte det i kap.10 og 11, og som vi møder det her i kap.12?

Synsvinklen er jo en anden; kap.10 og 11 drejede sig om forholdet mellem Kristus og menigheden som helhed, og 6.Κρ. henviste først og fremmest til Kristi legeme hengivet på korset som menighedens livsgrundlag. I kap.12 henviser σώμα som i den stoiske legememetafor til den harmoniske enhed af alle lemmer, det fungerende legeme. Men dermed er meningen i kap.12 ikke fyldestgørende beskrevet. Til forskel fra den stoiske metafor kaldes menigheden ikke blot σώμα, men Χριστός, εἰς σώμα Χριστοῦ.

Nogle forskere mener, at 6. $\lambda\theta$ -begrebet her falder helt i tråd med begrebet i nadverkapitlerne, at der altså også her er tale om Kristi korslegeme. Den konsekventeste fortaler for dette standpunkt er E. Percy. Percys fortolkning står i modsætning til en fortolkning udfra "den geistgedanken"²³, den på hans tid herskende mystiske og gnostiske tolkning (se forskningsoversigt), for hvem v.12c-13 beskrev det centrale i 6. $\lambda\theta$ -begrebet; $\epsilon\upsilon\epsilon\lambda\upsilon\tau\epsilon$ blev forstået instrumentalt, og $\epsilon\lambda\gamma\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\gamma\mu\alpha$ blev forstået finalt, så at det ene legeme fremkommer ved dåben i den ene ånd, det mystiske, pneumatiske kristuslegeme fremkommer ved at de kristne får del i $\pi\epsilon\upsilon\mu\alpha$, bliver lemmer på det pneumatiske legeme. Percy derimod tolker 6. $\lambda\theta$ -begrebet udelukkende udfra stedfortrædelsestanken, som vi mødte den i forbindelse med kap.11. Både $\epsilon\lambda\gamma\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\gamma\mu\alpha$ og $\epsilon\lambda\gamma\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\gamma\mu\alpha$ skal forstås lokalt; det ene legeme fremkommer ikke ved dåben, legemet er der i forvejen: kristusbegivenhedens kristuslegeme. Det er det legeme, vi indpodes i ved dåben.

Derved opnår man en helstøbt fortolkning af det ekklesiologiske $\epsilon\lambda\gamma\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\gamma\mu\alpha$ -begreb; tankegangen er den samme overalt: Σ . $\lambda\theta$.

aflødes af stedfortrædelsestanken. Men at nå frem til det er kun muligt, hvis v.12c-13 tages ud af konteksten og fortolkes ved at inddrage de andre steder. Der er ikke noget i versene selv, der peger hen på stedfortrædelsestanken eller kristusbegivenheden, hvis man ikke regner det hele for underforstået i ordene $\lambda\theta\epsilon\sigma\tau\epsilon\upsilon\varsigma$ og $\epsilon\lambda\gamma\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\gamma\mu\alpha$, og ses versene på baggrund af deres kontekst, bliver det en umulig tolkning.

$\Sigma\omega\mu\alpha$ i v.12-31 som helhed handler om det fungerende legeme, organismen. v.12c-13 hører sammen med v.27-30, $\lambda\theta\epsilon\sigma\tau\epsilon\upsilon\varsigma$ og $\epsilon\lambda\gamma\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\gamma\mu\alpha$ må være det samme begreb som $\epsilon\omega\mu\alpha$ $\lambda\theta\epsilon\sigma\tau\epsilon\upsilon\varsigma$ i v.27, et nådegavelegeme, som det udfoldes i v.28. Dette legeme skabes af ånden, som er nådegavernes kilde; der ligger altså en instrumental betydning i $\epsilon\lambda\gamma\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\gamma\mu\alpha$ og en final i $\epsilon\lambda\gamma\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\gamma\mu\alpha$ i v.13: "Med én ånd blev vi alle døbt til at være ét legeme".

$\Sigma\omega\mu\alpha$ $\lambda\theta\epsilon\sigma\tau\epsilon\upsilon\varsigma$ i 1.Kor 12 kan ikke tolkes udfra stedfortrædelsestanken, som vi tog udgangspunkt i i kap.11, men derimod udfra den tanke, vi fandt i kap.10: Σ . $\lambda\theta$. som Kristi "Herrschaftsbereich", stedet, hvor den Opstandne hersker; det er just det der er sagen

²³ Percy, Leib Christi, s.16

i kap.12: Ved nådegaverne forkyndes $\lambda\theta\epsilon\sigma\tau\epsilon\upsilon\varsigma$ i v.3, ved nådegaverne tjenes den ene Herre, v.5.

Der er således sammenhæng mellem 6. $\lambda\theta$ -begrebet i kap.10 og kap.12. Σ . $\lambda\theta$. er det sted, hvor den Opstandne hersker ved sin ånd, men der kommer to forskellige sider frem: I kap.10 drejede det sig om menighedens $\lambda\theta\epsilon\sigma\tau\epsilon\upsilon\varsigma$ med sin Herre, i kap.12 er der et andet aspekt; menigheden, kirken, som et redskab, hvorigennem Kristus udøver sit "Herrschaft", udbreder sin frelse. Dette aspekt, legemet som et redskab, benægter Percy: "Nirgends (wird) bei Paulus angedeutet...", er habe sich die Gemeinde hinsichtlich ihrer Stellung als Leib Christi als Organ für das Wirken des Christusgeistes, oder als seine sichtbare Erscheinungsform in der Welt gedacht"; menigheden er 6. $\lambda\theta$. ene og alene fordi den er omfattet af kristusbegivenheden. Men denne ensidige tolkning holder ikke.

Tanken om legemet som organisme danner jo ubestrideligt baggrunden for hele afsnittet v.12-31, og implicit i denne tanke ligger tanken om legemet som instrument, legemet, som fungerer, udretter noget.

Nådegaverne har et formål, at forkynde $\lambda\theta\epsilon\sigma\tau\epsilon\upsilon\varsigma$ i $\lambda\theta\epsilon\sigma\tau\epsilon\upsilon\varsigma$. Menigheden som nådegave-legeme forkynnder $\lambda\theta\epsilon\sigma\tau\epsilon\upsilon\varsigma$ i $\lambda\theta\epsilon\sigma\tau\epsilon\upsilon\varsigma$, og nådegavernes "rangfordeling" sker udfra, hvor tydeligt denne forkyndelse kommer til udtryk ved deres udøvelse. Det er baggrunden i kap.14 om forholdet mellem profeti og tungetale. Profeti er større end tungetale, fordi forkyndelsen her kommer til udtryk på en for alle forståelig måde. I samme kapitel (v.23-25) ser vi, at Paulus ikke blot tænker på menighedens opbyggelse indadtil, men også udadtil. Ved nådegavernes udøvelse kommer også udenforstående, $\lambda\theta\epsilon\sigma\tau\epsilon\upsilon\varsigma$ i $\lambda\theta\epsilon\sigma\tau\epsilon\upsilon\varsigma$ (v.23) til et møde med $\lambda\theta\epsilon\sigma\tau\epsilon\upsilon\varsigma$ i $\lambda\theta\epsilon\sigma\tau\epsilon\upsilon\varsigma$.

I kap.12 er menigheden som $\epsilon\omega\mu\alpha$ $\lambda\theta\epsilon\sigma\tau\epsilon\upsilon\varsigma$ derfor også et instrument, hvorigennem den opstandne Herre udvider sit herredømme, inddrager flere mennesker under det. Dette element i 6. $\lambda\theta$ -ekklesiologien kalder Schweizer "The Missionary Body of Christ". Kirken er "der Ort, an dem Christus in die Welt hinaus will".²⁴ Også Käsemann ser

²³ Percy, Leib Christi, s.17

²⁴ Schweizers artikel af samme navn

²⁵ Schweizer, Antil., s.254

dette som en vigtig side af Paulus' ekklesiologiske $\epsilon\chi\lambda\omicron\gamma$ -begreb. Han argumenterer ud fra sin tolkning af Paulus' antropologiske $\epsilon\chi\lambda\omicron\gamma$ -begreb. Det er i sin legemlighed, mennesket er indfaldet i og kan kommunikere med omverdenen. "Wie der menschliche Leib die Notwendigkeit und Wirklichkeit existentieller Kommunikation ist, so erscheint die Kirche als Möglichkeit und Wirklichkeit der Kommunikation zwischen dem Auferstandenen und unserer Welt und heisst insofern sein Leib."³⁰

4: Sammenfatning. Det ekklesiologiske $\epsilon\chi\lambda\omicron\gamma$ -begreb i 1. Kor og Rom

Ved læsning af $\epsilon\chi\lambda\omicron\gamma$ -afsnittene i deres kontekst har vi fundet, at der er to elementer i Paulus' $\epsilon\chi\lambda\omicron\gamma$ -ekklesiologi i 1. Kor og Rom.

1) I 1. Kor 11 udspringer begrebet af Kristusbegivenheden. Menigheden er $\epsilon\chi\lambda\omicron\gamma$, fordi den lever ud af Kristi stedfortrædende død på korset. Der er "identity of representation" mellem Kristusbegivenhedens kristuslegeme og det ekklesiologiske kristuslegeme.

2) I 1. Kor 10, og i endnu højere grad i kap. 12, ses, at kirken som $\epsilon\chi\lambda\omicron\gamma$ også er en åndelig størrelse. Kirken er "vom $\pi\kappa\epsilon\iota\gamma\mu\alpha$ konstitueret worden"³⁷. Ved Helligånden bliver kirken den Opstandnes "Herrschaftsbereich"; Ved Ånden har den Opstandne $\kappa\alpha\lambda\omicron\gamma\mu\alpha$ med sin menighed, ved Åndens nådegaver forkyndes $\kappa\epsilon\lambda\omicron\gamma\gamma\eta$ med kraft, både for menigheden og for verden: Kirken som $\epsilon\chi\lambda\omicron\gamma$ er også Herrens redskab.

I Rom og 1. Kor er begrebet anvendt i parænesen, som støtte i argumentationen. Kun i 1. Kor 12 stod det centralt. Begrebet har forskelligt indhold, forskellig betoning, alt efter i hvilken sammenhæng det står. Der er ikke tale om et afsluttet ekklesiologisk begreb.

B: KOLOSENSER- OG EFESERBREVET

Kolosenser- og Efeserbrevet skiller sig på mange måder ud fra de paulusbreve, om hvis ægthed der ikke diskuteres, de såkaldte

³⁰ Käsemann, Problem, s. 204

³⁷ Cullmann, s. 31

homologumena, og der er stort sammenfald mellem de to breve i den terminologi, der anvendes, og de temaer, der tages op.

Dette gælder ikke mindst med hensyn til $\epsilon\chi\lambda\omicron\gamma$ -ekklesiologien, men samtidig gælder det, at $\epsilon\chi\lambda\omicron\gamma$ -ekklesiologien grundlæggende er den samme; de samme elementer, som vi fandt i 1. Kor og Rom, går igen i Kol og Ef. De forskelle der er, kan bedst forklares, dels ved at $\epsilon\chi\lambda\omicron\gamma$ -ekklesiologien i disse senere breve er mere konsolideret og udviklet, dels ved at Paulus her træder i dialog med en hellenistisk kristologi, som findes hos modtagerne.

Også mellem Kol og Ef er der forskelle i $\epsilon\chi\lambda\omicron\gamma$ -ekklesiologien: forskellige sider betones, og nogle sider, som træder frem det ene sted, udelades det andet. Det hænger sammen med, at Kol og Ef har hver sit overordnede tema, som i begge breve udtrykkes med vendingen "Guds hemmelighed", $\mu\upsilon\sigma\tau\epsilon\iota\omicron\gamma\iota\omicron\nu$. I Kol er Guds hemmelighed Kristus, "i hvem alle visdommens og kundskabens skatte er skjult" (Kol 2,3), i Ef er Guds hemmelighed, "at hedningerne er medarvinger og medindlemmede på legemet og meddelagtige i forjættelsen, i Kristus Jesus" (Ef 3,6). Medens kristologien står helt og aldeles i centrum i Kol, står ekklesiologien mere centralt i Ef; Kirken af jøder og hedninger, Kirken som guddommeligt faktum, forkynnder Guds hemmelighed for "magterne og myndighederne" (Ef 3,10).

Begge breve arbejder med de samme tanker, men betoner dem forskelligt. Derfor fylder tanken om Kristus som skabelsesmidler og $\kappa\epsilon\kappa\lambda\omicron\gamma$ for hele kosmos og indehaver af Guds $\pi\lambda\eta\rho\upsilon\gamma\mu\alpha$ mere i Kol (1,14-20; 2,9-10) end i Ef (1,10; 1,20-23), medens tanken om den ene kirke af jøder og hedninger, som skabes ved Kristi korsfæstelse, fylder mere i Ef (2,11-22; 3,1-6; 4,1-6) end i Kol (1,21-22; 3,15). Det gælder i endnu højere grad tanken om kirken som legemet der vokser op til hovedet og som fungerende legeme (jvf. 1. Kor 12); den fylder meget i Ef (2,20-22; 4,7-16), men strejfs blot i Kol 2,19, hvor Åndens gerning end ikke nævnes. Endelig er der en tanke, som kun findes i Ef; Kirken som Kristi brud, Ef 5,21-32, fortolkningen af $\epsilon\chi\lambda\omicron\gamma$ -ekklesiologien ud fra Gen 2,24, forholdet mellem mand og hustru: "og de to skal blive ét kød".

Vi vil i det følgende behandle de fælles temaer i tre afsnit. I første afsnit, Kristus som $\kappa\epsilon\kappa\lambda\omicron\gamma$, skal vi se nærmere på den hellenistiske kristologi, som Paulus her korrigerer og samtidig

indoptager i sin $\epsilon\chi\rho$ -ekkesiologi, hvilket er hovedårsagen til dens særpreg i disse to breve. I de næste to afsnit, "korslegemet og det ekkesiologiske legeme" og "legemets vækst", kan vi trække en linje tilbage til $\epsilon\chi\rho$ -ekkesiologien i 1.Kor og Rom.

1: Kristus som $\epsilon\epsilon\phi\alpha\lambda\gamma$. (Kol 1,15-20)

Det mest karakteristiske træk ved $\epsilon\chi\rho$ -ekkesiologien i Kol og Ef i forhold til Rom og 1.Kor er $\epsilon\epsilon\phi\alpha\lambda\gamma$ -begrebet; Kristus som $\epsilon\epsilon\phi\alpha\lambda\gamma$ over sit legeme, kirken. Spørgsmålet er, om det er en oprindelig del af $\epsilon\chi\rho$ -ekkesiologien i Kol og Ef, om $\epsilon\epsilon\phi\alpha\lambda\gamma$ - $\epsilon\chi\rho$ -forholdet skal tolkes som et billede.

I den gnostiske tolkning ses $\epsilon\epsilon\phi\alpha\lambda\gamma$ som en del af $\epsilon\chi\rho$ -forestillingen, ja, $\epsilon\chi\rho$ -ekkesiologien i Kol og Ef har sit udspring i denne sammenhængende forestilling. Den er, som hele $\epsilon\chi\rho$ -ekkesiologien i øvrigt, baseret på gnostisk, mytisk stof om forløseren og hans legeme. Iflg. denne myte er korsfæstelse og opstandelse "nichts anderes als Station des Himmelfahrt des Urmenschen"²⁸. Himmelfarten er den egentlige frelsesbegivenhed, fordi her tænkes i fysiske kategorier. Ved sin himmelfart har Forløseren åbnet en vej fra jord til himmel, og den vej er hans pneumatiske legeme. Ved at optages i Forløserens legeme udfries de troende fra jorden, materiens verden. Den himmelfarne Forløser er $\epsilon\epsilon\phi\alpha\lambda\gamma$ for sit legeme, og de troende udgør hans legeme.

Dette gnostiske grundlag ses særlig tydeligt i tanken om legemets vækst op til hovedet, Ef 4,7-16; Kol 2,19.

Efter den gnostiske tolkning er $\epsilon\epsilon\phi\alpha\lambda\gamma$ altså en oprindelig, "ægte" del af legeme-billedet, fordi det er en del af det gnostisk-mytiske grundlag for $\epsilon\chi\rho$ -ekkesiologien.

I forskningsoversigten så vi, at den gnostiske tolkning måtte opgives, da de skrifter, den var baseret på, var over 200 år yngre end Paulus' breve. Baggrunden for tanken om Kristus som $\epsilon\epsilon\phi\alpha\lambda\gamma$ skal ganske rigtigt søges i den hellenistiske forestillingsverden, ikke i de sene gnostiske myter, men i den meget ældre forestilling, som vi også kom ind på i forskningsoversigten, om kosmos som et $\epsilon\chi\rho$, nogle gange personificeret som et "urmeneskes" eller en bestemt guddoms $\epsilon\chi\rho$, nogle gange en upersonlig-panteistisk forestilling, med et halvguddommeligt begreb, $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$,

²⁸ Käsemann, Leib, s.142

$\epsilon\phi\alpha\lambda\gamma$ eller lign. som $\epsilon\epsilon\phi\alpha\lambda\gamma$; skabelsesprincip, verdenssjæl. Det er udfra denne tankegang, $\epsilon\epsilon\phi\alpha\lambda\gamma$ -begrebet skal forklares. Det er ikke en oprindelig del af Paulus' $\epsilon\chi\rho$ -forestilling, men et element fra brevmodtagerens kristologi, som han overtager og korrigerer. Det kan illustreres med Schweizers overbevisende analyse af Kristushymnen Kol 1,15-20.²⁹

Schweizer mener, at forfatteren -Paulus eller en discipel af ham- citerer en hymne, som var kendt blandt modtagerne, men tilføjer den rettelser og indskud. Han kommer frem til, at den originale hymne, som bestod af to parallelle strofer og et trelæddet indskud, har set således ud:

- 15 "Han som er den usynlige Guds billede, førstefødt før al skabningen,
- 16a for i ham blev alt skabt i himlene og på jorden,
- 16d alt er skabt ved ham og til ham.
- 17 Og han er til før alle
- og alt eksisterer i ham
- 18a og han er hovedet for legemet

18b Han som er begyndelsen, førstefødt af de døde,

19 for hele fylden besluttede at bo i ham

20a og ved ham forsone alt til ham."

I denne hymne fremstår en hellenistisk, kosmologisk kristologi og soteriologi; mennesker af den hellenistiske verden har fortolket evangeliet om Kristus udfra deres horisont og indarbejdet det i deres verdensbillede.

I 1. strofe og indskuddet ser vi Kristus som $\epsilon\epsilon\phi\alpha\lambda\gamma$ τοῦ $\epsilon\chi\rho$ $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, v.18a, helt i overensstemmelse med den hellenistiske opfattelse af kosmos som et $\epsilon\chi\rho$, blot er Kristus sat på den "trone", hvor man før havde $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ eller $\epsilon\phi\alpha\lambda\gamma$; Kristus er $\epsilon\epsilon\phi\alpha\lambda\gamma$, det skabelsesprincip, der gennemtrænger og opretholder kosmos.

2. strofe, som handler om forsoningen, kunne selvfølgelig først opstå på baggrund af den kristne forkyndelse, men også forsoningen sættes ind i en hellenistisk horisont i forlængelse af

²⁹ Schweizer, Missionary Body, s.7f

str.1 og indskuddet: Den tolkes som en kosmisk begivenhed. "sie bringt die Lösung dieses vielleicht grössten Problems des Hellenismus und des Spätjudentums: dass nämlich die Einheit des Kosmos verloren ging."⁴⁰ Kristus har forsonet kosmos, τὰ πάντα . Himmelen og jord er sammenfattet i ham, som nu troner som *κεφαλὴ* i himlen. Ἀποκαταλέω, som kun kendes fra Kol og Ef, er sikkert en term hentet fra denne hellenistiske, kosmiske forsoningslære. I Ef 4,16 bliver den brugt til at beskrive Kristi skabelse af den ene kirke af jøder og hedninger, men det er en sekundær anvendelse; Paulus overtager modtagernes sprogbrug. I sin oprindelige sammenhæng har ἀποκαταλέω τὸν κόσμον betydning sammenfatningen af himmel og jord, det delte kosmos. Nøjagtig den samme tankegang, som ligger i ἀποκαταλέω, udtrykkes i Ef 1,10 med ἀκαταλόω ; ἀκαταλόω ἀκατέβη τὰ πάντα ἐν τῷ χρόνῳ ; Guds frelsesplan var i tidernes fylde at sammenfatte alt i Kristus. Sådan er altså det teologiske indhold i den "originale" kristushymne i Kol. Der er gode grunde til at antage, at der ligger en sådan original hymne bag Kol 1,15-20, både af formelle og teologiske grunde. Dels er det jo en harmonisk og klart struktureret helhed, der kommer frem, når man skærer "tilføjelserne" væk, dels giver det god mening at se de øvrige afsnit som rettelser og tilføjelser fra Paulus' hånd.

I det første store indskud, v.16b-c, τὰ ὅσα καὶ τὰ κόσμου, εἴτε ὑπόλοιπα εἴτε κτιστά, εἴτε ἀκτίστα, forudgriber han et hovedtema i parænesen: også de højeste åndsmagter er skabt i Kristus, derfor er der ingen grund til at dyrke dem, som om de var magter ved siden af Kristus.

Af større teologisk betydning er den lille tilføjelse til v.18a, τῷ ἐκκλησίᾳ. Paulus kan uden videre overtage tanken om Kristus som skabelsesmiddel og som den, i hvem det hele opholdes; den samme tanke kommer frem i 1.Kor 8,6, og blev jo i det hele taget hurtigt en del af den kristne lære, mest kendt fra λόγος - kristologien i Joh 1, men ideen om verden som *ἐκκλησία* og Kristus som dets *κεφαλὴ*, som jo er en form for panteisme, kan Paulus ikke godtage. Kristus er *κεφαλὴ* over verden, det kommer til udtryk andre steder (Kol 2,10; Ef 1,22), men kun i betydningen "Herre", den, hvem verden er underlagt; her er *κεφαλὴ* ensbetydende med

⁴⁰ Schweizer, Antil., s.244

ἡ ἐκκλησία (Fil 2,11). Kun kirken er Kristi *ἐκκλησία*, kun kirken har del i hans væsen.

Det belyses også i versene 21-23 efter hymnen: Ikke-troende er *ἐκκλησία* (v.21), fremmede og fjender, men nu er de forsonede "i hans køds legeme" (v.22), og hører derved til hans legeme - *ἐν τῷ ἐκκλησίᾳ*, hvis de forbliver i troen og ikke lader sig røkke fra det evangelium, de fik forkyndt: Forkyndelsen og modtagelsen af evangeliet sætter grænsen mellem Kristi legeme og verden.

Den anden væsentlige rettelser, v.20b, *ἐκκλησία* δὲ τὸ *ἐκκλησίαν* τὸν κόσμον, går i nogenlunde samme retning. Paulus vil hindre, at kolossenserne soteriologi glider ud i halvmystiske, kosmologiske spekulationer. Forsoningen er knyttet til korset, til frelsesbegivenheden i historien.

Han vil hindre, at forsoningen opfattes som en fysisk proces. Forsoningen udbredes ikke ved en slags fysisk tankt "nedslivning" fra Kristus som *κεφαλὴ* til hele kosmos, men, som vi ser i v.23, ved at evangeliet forkyndes til tro "for enhver skabning under himmelen". Mennesker er forsonede i Kristus, v.22, - *ἐν τῷ ἐκκλησίᾳ*, hvis de forbliver i troen. Forsoningen effektueres, når evangeliet forkyndes og modtages i tro.

Sammenfatning

Schweizer kalder denne paulinske korrektion af hellenistisk kristologi for "die geschichtliche Interpretation einer physisch-kosmischen Erlösungschristologie". Her møder vi det samme forhold, som vi så i nadverafsnittene i korinterbrevet: Overfor en fra historien løsrevet, fysisk opfattelse af frelsen pointerer Paulus Kristusbegivenheden som frelsens grund, og overfor en opfattelse af frelsen som "Naturproces", en fysisk proces, lægger Paulus vægt på den etiske/eksistentielle side af frelsen. Men i modsætning til Korinterbrevet, kommer disse forestillinger klarere til udtryk i Kol og Ef, som en formuleret hellenistisk kristologi og soteriologi, en fortolkning af evangeliet om Kristus udfra det hellenistiske verdensbillede. Udfra Kol 1,15-20 har vi illustreret, hvordan Paulus forholder sig til denne hellenistiske tolkning: Han tager den op og følger den et langt stykke; også for ham er verden skabt ved Kristus, og alt

⁴⁰ Schweizer, Antil., sp.249

sammenfattes i Kristus; også for Paulus har forsoningen kosmiske dimensioner. Andre steder må Paulus korrigere, men hele tiden forsøger han at indarbejde temaer og terminologi fra den hellenistiske tolkning. Det er grunden til den kosmologiske orientering i disse breve, og til specielle termer som *καταλή*, *τῆς* *ἐκκλησίας*, som giver Kol og Ef deres særpræg, men grundlæggende er teologien paulinsk.

Det samme gælder for *ἐκκλ.*-ekkesiologien. Paulus har indarbejdet *καταλή*-begrebet, men grundlæggende er der tale om de samme elementer i *ἐκκλ.*-ekkesiologien i Kol og Ef som i Rom og 1.Kor. I de følgende to afsnit skal vi se, hvorledes disse elementer kommer til udtryk i Kol og Ef.

2: Korslegemet og det ekkesiologiske legeme (Ef 2,14-18)

Som modvægt til de kosmisk-mytilske tendenser i modtagernes soteriologi betones korset meget som forsoningens konkrete, historiske udgangspunkt. Mennesket Jesus Kristus tilvejebragte forsoningen *ἐν τῷ σώματι τῆς εὐαγγελίας*, Kol 1,22, ved hans stedfortrædende død på korset.

Forsoning er også i Kol og Ef soning for vore synder (Ef 1,7; Kol 1,14; 2,14). Men desuden fandt vi i det specielle Kol og Ef-ord *ἐκκλησία* også betydningen "sammenfatte", "forene", en betydning, som var afledt af den hellenistiske soteriologi, hvorfra ordet sandsynligvis stammer, en soteriologi, hvor forsoningen opfattes som sammenfatning af det delte kosmos.

Under alle omstændigheder indgår dette, samlings af det delte, som en vigtig side af forsoningen, især i Ef; ikke det delte kosmos, men den delte menneskehed, jøder og hedninger. I Kol 1,21-22 og Ef 2,14-18 er *ἐκκλησία* forbundet med en beskrivelse af hedningernes tidligere tilstand som *ἐπὶ λειτουργίᾳ*, "fremmede", som "uden hjælp og uden Gud i verden", Ef 2,12, som "de, som var langt borte", Ef 2,13, men nu er de forsonede ved korset, nu er der ét folk.

Også *ἡμεῖς*, *καταλή* *καταλή* *καταλή*, Kol 2,14, *τὸν νόμον τοῦ ἐντολῶν ἐν δόγματι*, Ef 2,15, har en bibetydning som den, der står "i midten", Kol 2,14, *τὸ μέστωλον τοῦ φαραῶ*, Ef 2,14, som en skillevej mellem jøder og hedninger, og denne skillevej har Kristus fjernet ved døden på korset.

Derfor har korset i eminent grad ekkesiologisk betydning i Kol og Ef; ved korset skabes den ene kirke af jøder og hedninger, det gælder for begge brevene, men kommer tydeligst til udtryk i Ef 2,14-18.

Her ses Kristi død på korset som en skabelseshandling.

V.14 Kristus nedbrød skilleveggen, *τὸ μέστωλον τοῦ φαραῶ*, mellem jøder og hedninger, *τὴν ἐχθρὰν*, fjendskabet mellem jøder og hedninger -og Gud og mennesker, *ἐν τῇ εὐαγγελίᾳ*, ved korsdøden, idet han satte loven ud af kraft, V.15a. Dette er "die sachliche Beschreibung der Kreuzestod Christi"; forsoningen beskrives, kort sagt, som en nedbrudning af *τὴν ἐχθρὰν*.

I V.15b-16 ser vi hensigten (*ὅρα*), målet med Kristi soningsdød: V.15b *ὅρα τοῦ διὰ κρίσεως ἐν αὐτῷ εἶναι ἑκαστὸν ἐν ἑαυτῷ*

V.16 *καὶ ἐκκλησίαν τὴν ἐκκλησίαν ἐν τῷ σώματι τοῦ διὰ τοῦ σταυροῦ*

Ved korsdøden, *ἐν τῷ σώματι*, ved sit korslegeme, skaber (*κρίσεως*)

Kristus "ét nyt menneske", kirken af jøder og hedninger.

I V.16 forbindes korslegeme og ekkesiologisk legeme, og det så tæt, at det er svært at se, "hvor det ene ender og det andet begynder". Men at begge betydninger her ligger i *ἐκκλ.*, er på den anden side ikke til at tage fejl af. Nogle forskere mener, at *ἐκκλ.* her udelukkende har betydningen det ekkesiologiske legeme (*ἐκκλ. ἐκκλ.*), men ved tilføjelsen *διὰ τοῦ σταυροῦ* er det klart, at der samtidig er tale om korslegemet.

Den sammenhæng mellem Kristi korslegeme og det ekkesiologiske legeme, som vi fandt i 1.Kor og Rom, hvor Kristi stedfortrædende død udgjorde grundlaget for Paulus' *ἐκκλ.*-ekkesiologi, ser vi således udbygget og styrket i Kol og Ef: Kristusbegivenheden er "umiddelbar konstitutiv für die Kirche". Kirken er *ἐκκλ. ἡμεῖς*, fordi den er skabt ved Kristi korslegeme, ved hans soningsdød.

Vi skal nu se på det andet hovedelement, vi fandt i *ἐκκλ.*-ekkesiologien i 1.Kor og Rom, og hvordan det kommer til udtryk i Ef og Kol, for også her er Ånden med i skabelsen af det ekkesiologiske legeme, og også her har kirken som *ἐκκλ. ἡμεῖς*

^a H. Merklein, Christus und die Kirche, s.41, (udgivet i "Stuttgarter Bibelstudien", Stuttgart 1973

^a Schnackenburg, s.280

bibetydningen: det fungerende legeme, den opstandne Herres redskab.

3: Legemets vækst (Ef 4,4-16)

Ligesom i sidste afsnit vil materialet fortrinsvis blive hentet fra Ef, ikke fordi Kol mangler tanken om legemets vækst eller kirken som Herrens redskab, eller der kommer et andet syn til udtryk der. Tvært imod er der på dette punkt fuldstændig overensstemmelse mellem de to breve: For det første har vi også i Kol den specielle Ef-Kol -"udgave" af legeme-lignelsen, Kol 2,19, om legemets vækst op til hovedet, udfra hvem legemet vokser ved sener og bindeled, $\delta\iota\kappa\ \tau\omega\ \nu\acute{\alpha}\nu\ \epsilon\phi\acute{\alpha}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\upsilon\upsilon\lambda\lambda\acute{\alpha}\mu\upsilon\nu$. For det andet, og det er det vigtigste, er den specielle, underliggende dialektik i forholdet mellem Kristus, kirken og verden, som er bestemt af dialogen med den kosmologiske kristologi og soteriologi, fælles for Kol og Ef.

Men Paulus' overordnede sigte med Kol, som først og sidst var kristologisk, gør, at han her kun strejfer dette område, medens det udfoldes i Ef, hvis sigte nærmere er ekklesiologisk. Behandlingen af emnet vil ske på grundlag af Ef 4,4-16, men først skal vi se nærmere på den ovenfor nævnte dialektik mellem Kristus, kirke og verden; den er nøglen til forståelsen af kirken som Herrens redskab i Kol og Ef, og den kommer til udtryk i få ord i Ef 1,22b-23:

"Og han gav ham som $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}$ over alle ting til kirken, som er hans legeme, fylden ($\tau\epsilon\ \tau\eta\ \rho\acute{\omega}\mu\alpha\kappa$) af ham, som fylder alt i alle". Her ser vi igen et møde mellem kosmologisk og paulinsk teologi, som er meget lig, hvad vi fandt i gennemgangen af kristushymnen i Kol. Den kosmologiske kristologi og soteriologi taler om Kristus som $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}$ over kosmos og den, som fylder hele kosmos. Den forestilling, der ligger bag, er forestillingen om forsoningen som en kosmisk-fysisk handling, en sammenfatning; hele kosmos er blevet sammenfattet i Kristus, og fra ham som hovedet fyldes hele kosmos med hans $\tau\eta\ \rho\acute{\omega}\mu\alpha\kappa$. Betydningen af $\tau\eta\ \rho\acute{\omega}\mu\alpha\kappa$ går i retning af "uforkrænkeligt liv", "Kristus-liv", $\tau\eta\ \rho\acute{\omega}\mu\alpha\kappa$. Paulus' korrektioner er de samme som i kristushymnen. Kristus er i særlig betydning hoved for kirken, som er hans legeme, og det er kirken, som har hans $\tau\eta\ \rho\acute{\omega}\mu\alpha\kappa$.

Men samtidig lader Paulus de kosmologiske udsagn stå ved magt. Derved opstår det spændingsfyldte forhold i disse vers: Kristus er $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}$ over hele kosmos, men samtidig i særlig forstand over sit legeme, kirken. Kristus fylder, gennemtrænger hele kosmos, men på den anden side er kun kirken hans $\tau\eta\ \rho\acute{\omega}\mu\alpha\kappa$. Udfra dette spændingsfyldte forhold skal kirkens funktion som Herrens redskab forstås: "Christus hat schon den Kosmos durchdrungen, und doch vollzieht sich das immer wieder im Missionswirken der Kirche." "Denne sammenhæng skal vi vende tilbage til, men først skal vi se nærmere på det store afsnit om kirkens legeme, Ef 4,4-16

V.4-6 Legemets enhed, 4,4-16 kan i sin opbygning minde en hel del om om 1.Kor 12; v.4-6 taler om legemets enhed, v.7-12 om nådegaverne, og v.13-16 er Kol-Ef -udgaven af legeme-lignelsen.

Ligesom i 1.Kor 12 begynder Paulus altså også her med at understrege legemets enhed; ét legeme, én Ånd, én Herre, én Gud (jvf. 1.Kor 12,4-6). Denne enhed, som udfoldes i det liturgisk prægede v.4-6, kaldes i v.3 for $\acute{\epsilon}\nu\omicron\tau\eta\tau\alpha\ \tau\omega\ \tau\eta\ \nu\acute{\alpha}\nu\epsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$, hvor $\tau\omega\ \tau\eta\ \nu\acute{\alpha}\nu\epsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ er en subjektiv genitiv: "den enhed, Ånden skaber", og i v.4 ser vi en sammenkædning af $\acute{\epsilon}\nu\ \delta\acute{\omega}\mu\alpha$ og $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\eta\ \nu\acute{\omega}\tau\eta\varsigma$, som leder tankerne hen på 1.Kor 12-13: "Med én Ånd blev vi alle døbt til ét legeme". Paulus går ikke så dybt ind i sammenhængen mellem Ånd, nådegaver og $\delta\acute{\omega}\mu\alpha$ $\chi\alpha\iota\ \sigma\omicron\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ i Ef 4,4-16 som i 1.Kor 12, fordi Paulus' fremstilling her er præget af modtagernes teologi og sprogbrug, især $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}$ - og $\tau\eta\ \rho\acute{\omega}\mu\alpha\kappa$ -begrebet, men allerede udfra v.3-6 står det fast, at også i Ef har 6. $\chi\alpha\iota$ -ekkesiologien dette andet element, Ånden som skabende kraft bag det ekklesiologiske 6. $\chi\alpha\iota$.

V.7-12 Nådegaverne Paulus anvender ikke ordet $\chi\alpha\iota\ \sigma\omicron\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ her, men taler i stedet om $\chi\alpha\iota\ \sigma\omicron\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ og $\delta\acute{\omega}\mu\alpha\kappa$ i v.7 og $\delta\acute{\omega}\mu\alpha\kappa$ i v.8 i forbindelse med den lille "ekskurs", v.8-10, over Sl. 68,19. Nådegavelisten v.11 nævner kun $\kappa\iota\sigma\tau\omicron\tau\acute{\omicron}\lambda\omicron\upsilon\varsigma$, $\tau\eta\ \sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha\varsigma$, $\epsilon\delta\alpha\eta\eta\epsilon\lambda\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma$, $\tau\omicron\iota\kappa\acute{\mu}\epsilon\upsilon\epsilon\varsigma$ og $\delta\epsilon\ \delta\epsilon\ \sigma\alpha\kappa\epsilon\lambda\omicron\upsilon\varsigma$; til forskel fra de bredere nådegavelister i 1.Kor og

" Schweizer, Antil., s.254

Rom fokuserer Ef 4,11 på en bestemt gruppe "Charismentræger"⁴ med forkyndende og ledende funktioner.

Mange forskere gør opmærksom på det ændrede menighedssyn, der synes at komme til udtryk her; en forskydning fra 1.Kor og Rom, hvor hele kirkeligemet var udstyret med og ordnet efter *Χαρισμῶν*, til en kirke ordnet efter embeder, med en særskilt klasse af "Charismentræger". Det er rigtigt, at det kun er de "Charismentræger", der står for menighedens ledelse, som nævnes her, men også fra 1.Kor 12,28 kender vi jo til, at de ledende funktioner, *ἀποστόλοι*, *προφῆται*, *διδάσκαλοι*, fremhæves. Det er de samme tre, som går igen her, suppleret med *ἐκκλησιαστικῆς* og *πολιτικῆς*. Ef giver indtryk af en fastlagt og mere differentieret ledelsesstruktur, og der lægges mere vægt på disse ledende funktioner/embeder her end i 1.Kor og Rom, men samtidig betones det i v.7 (jvf. 1.Kor 12,7) at *Χαρις* gives til hver enkelt, og opbyggelsen af *ἐκκλησία*, som er formålet, hvortil nådegaverne tjener, er her som i 1.Kor alle kristnes "tjenestegerning", v.12.

Den interessanteste forskel på 1.Kor og Ef er, at det i Ef ikke er Ånden, men den ophøjede Kristus, der ses som nådegavernes kilde. Det sker i ekskursen v.8-10 over Sl.68,19, som anvendes til at belyse Kristi ophøjelse. Forskellen i forhold til 1.Kor skal ikke overdrives; også i Ef er nådegaverne, skønt det ikke kommer til udtryk, Åndens gaver. Den tankegang, der ligger til grund for v.8-10, kan i den henseende minde om den, der kommer til udtryk i Peters pinseprædiken, Acta 2,33; fra sit sæde ved Faderens højre hånd sender Kristus Ånden, i Ef "fylder" Kristus kirken fra sin ophøjelse.

Når den ophøjede Kristus fremhæves som nådegavernes kilde, skal det ses i forbindelse med forestillingen om Kristus som *κεφάλαιον*, som den kommer til udtryk i den specielle Kol-Ef udgave af legeme-billedet.

V.13-16 Legeme-billedet i Kol og Ef Temaet i v.13-16 er kirkens åndelige vækst op til sin Herre. Afsnittet bør egentlig deles i to: v.13-14 omhandler, hvad denne vækst konkret går ud på; først og fremmest vækst i "erkendelse af Guds Søn", men mod åndelig modenhed, så de troende ikke som ubefæstede børn lader sig rive med af vranglærere.

⁴ Wilkenhauser, s.175

Det egentlige billede kommer først i v.15-16. Det er det samme, vi finder i Kol 2,19.

Det spillede en stor rolle i den gnostiske tolkning, som vi har været inde på, og i andre "mystiske", metafysiske tolkninger af 6.Å.-ekkesiologien, som eksemplet par excellence på "realismen" i Paulus' forestillinger; vi kan nævne Robinsons kommentar: "The notion of 'growing up into the head', however crude physiologically, is obviously possible only to someone whose thinking through and through is in organic categories."⁴

Men billedet af legems vækst op til hovedet er netop -billedet; det er ikke én sammenhængende forestilling, men en kombination af to: Tanken om legemet som organisme, som vi kender den fra den stoiske legeme-lignelse i 1.Kor og Rom, og tanken om Kristus som *κεφάλαιον*, som er hentet fra modtagernes kosmologiske, hellenistiske teologi.

Det ekklesiologiske legeme, organismen af "sener" og "dele", v.16, skal vokse op til hovedet, til Kristus, den ophøjede Herre, som samtidig er den, som ordner legemet og giver væksten.

"Budskabet" i billedet er dels, som i v.8-10, at det er den ophøjede Kristus, som selv ordner sit legeme, kirken, idet han fylder den, giver hver enkelt *Χαρις*, *δύναμις*, dels at kirken som Kristi legeme, selvom den er fyldt af ham, endnu ikke er fuldkommen, men er i stadig vækst op mod modenhed, til den når dertil, at den kan rumme Kristi fylde.

Spørgsmålet er, om der ligger mere i ideen om legemets vækst end den indre vækst i åndelig modenhed.

Legemets vækst og mission

Her skal vi vende tilbage til det i begyndelsen af afsnittet omtalte dialektiske forhold, der opstår, hvor den hellenistiske og den paulinske soteriologi møder hinanden.

I den kosmologiske soteriologi forstås udbredelsen af frelsen metafysisk. Kosmos er sammenfattet under Kristus som *κεφάλαιον*, og fra ham gennemtrænges kosmos af hans *πλήρωμα*, medens det hos Paulus, som vi så det i gennemgangen af kristushymnen i Kol, er sådan, at frelsen udbredes ved forkyndelsen af evangeliet. Derfor må han korrigere den hellenistiske soteriologi; Kristi *ἐκκλησία* er begrænset til kirken, og kun kirken har Kristi *πλήρωμα*.

⁴ Robinson, The Body, s.67

Og alligevel lader Paulus de kosmologiske udsagn om Kristus som $\delta\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\gamma}$ over alle ting og den, der fylder alt, stå side om side med de til kirken begrænsede udsagn, som vi tydeligt så det i Ef 1,22b-23. Spændingen mellem de to typer udsagn udtrykte Schweizer således. "Christus hat schon den Kosmos durchdrungen, und doch vollzieht sich das immer wieder im Missionswirken der Kirche." Käsemann mener, det er med velberåd hu, Paulus lader den hellenistiske forestilling om hele kosmos som sammenfattet i Kristi legeme stå overfor forestillingen om kirken som Kristi legeme, "weil es die Weltweite der zur Heidenmission aufbrechenden Christenheit und die schon dadurch angezeigte Universalität des Erlösungsgeschehen besser als jeder andere Kirkechenbegriff hervorhebt".

Man kan sige, at hele kosmos rettelig er $\epsilon\acute{\omega}\mu\kappa\ \chi\omicron\upsilon\epsilon\iota\omicron\upsilon$, for Kristus er $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\gamma}$, Herre, over hele kosmos, men kun kirken er det.

Vi var før inde på, at ideen om legemets vækst indeberer, at legemet endnu ikke er fuldkomment. Væksten op til hovedet, mod fuldkommenhed, blev dér tolket som en indre vækst i åndelig modenhed. Her er vi inde på, at denne vækst også har en anden side: Vækst i udstrækning.

Legemet er endnu ikke fuldkomment i udstrækning; gennem udsagnene om hele kosmos som sammenfattet i Kristus viser Paulus, at legemet skal række ud i hele kosmos, til alle folkeslag. Kristi legeme skal vokse. De hellige, lemmerne på Kristi legeme, har én $\xi\theta\rho\nu\ \delta\alpha\kappa\nu\acute{\iota}\alpha\varsigma$, "tjenestegerning": at opbygge Kristi legeme, Ef 4,12.

Den ophøjede Herre skal fylde alt, $\pi\lambda\eta\rho\acute{\upsilon}\varsigma\eta\ \tau\grave{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$, Ef 4,10. Det er en tanke fra den hellenistisk-kosmologiske soteriologi, som Paulus lader stå ved magt. Men det sker ikke ved en form for metafysisk proces, men ved evangeliets forkyndelse til tro, det sker ved kirken, som er Kristi $\pi\lambda\eta\rho\acute{\upsilon}\varsigma\mu\epsilon$, og Kristus udruster den med apostle, profeter, evangelister, hyrder og lærere, så den kan fuldføre sin opgave, Ef 4,11. Kirken er Kristi redskab til at inddrage hele kosmos i sit legeme: "Christ, through his body, is

⁴⁷ Käsemann, citeret fra Klaiber, s.112

searching and finding the world, permeating it, blessing it, rendering it obedient to himself."⁴⁸

4: Sammenfatning

Vi har i gennemgangen af Kol og Ef set, at den specielle terminologi og de specielle forestillinger i disse breve er opstået ved, at Paulus her knytter til ved hellenistiske forestillinger, som er formuleret i kosmologiske, fysiske kategorier. Til forskel fra, hvad vi så i 1.Kor, er her tale om en formuleret hellenistisk soteriologi og kristologi, men de grundlæggende forestillinger er de samme, og Paulus' korrektioner er de samme: Overfor en historieløs, halv-mytisk opfattelse af frelsen pointerer han det historiske grundlag, Kristusbegivenheden som frelsens grund; Kristus tilvejebragte frelsen "i sit køds legeme", Kol 1,22; og overfor en opfattelse af frelsen som fysisk proces fastholder Paulus, at frelsen modtages ved tro.

$\Sigma\acute{\omega}\mu\alpha\ \chi\omicron\upsilon\epsilon\iota\omicron\upsilon$ -ekkesiologien har de samme to hovedelementer i Kol og Ef som i 1.Kor og Rom. Med biliedet af kirken som $\epsilon\acute{\omega}\mu\kappa$.

understreger Paulus 1) Kirkens udspring af Kristusbegivenheden, Kristi stedfortrædende død som kirkens eksistensgrundlag, og

2) Kirken som den opstandne Herres redskab til udbredelsen sin frelse og sit herredømme.

I Kol og Ef benytter Paulus forestillinger og terminologi fra denne hellenistiske soteriologi og kristologi til yderligere at belyse sine to hovedformål med $\epsilon\acute{\omega}\mu\kappa$ -ekkesiologien.

Ud fra forestillingen om forsoningen som sammenfatningen af det delte kosmos beskriver han Kristi død på korset som en skabelses-handling; Kristus skabte ved sit korslegeme den ene kirke af jøder og hedninger.

Ud fra forestillingen om Kristus som $\delta\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\gamma}$ over kosmos, som den, der fylder alt - sammenholdt med korrektionen, at kun kirken er $\epsilon\acute{\omega}\mu\kappa\ \chi\omicron\upsilon\epsilon\iota\omicron\upsilon$ og hans $\pi\lambda\eta\rho\acute{\upsilon}\varsigma\mu\epsilon$, understreger Paulus, at hele kosmos bør underlægges Kristus, og at kirken er hans redskab til at udbrede sin frelse og sit herredømme. Ved forestillingen om legemets vækst op til hovedet forsøger Paulus at sammenfatte hele denne dialektik i ét billede, at hele kosmos allerede er

⁴⁸ Schweizer, Missionary Body, s.11

underlagt Kristus, og at det samtidig er ved at ske, gennem Kirkens vækst.

IV K O N K L U S I O N

1. Σύμμετα ἑκκλησιολογία -ekkesiologi hos Paulus er ikke et "skrivebordsprodukt", en afsluttet, i sig selv hvilende ekkesiologi, men et samlebegreb, hvorigennem han leder forskellige temaer komme til udtryk.

2. Bag det ekkesiologiske ἐκκλ.-begreb fandt vi to overordnede temaer, som gik igen, både i 1.Kor og Rom og i Kol og Ef:

Κίρκης ὑπόστασις af Kristusbegivenheden. Kirken er ἐκκλ. ὑπόστασις, fordi den er indbefattet i Kristi korslegeme, i hans stedfortrædende død.

Κίρκης som den opstandnes "Herrschaftsbereich" og hans redskab til at udbrede sin frelse og sit herredømme i verden. I denne betydning har ἐκκλ. også betydningen organisme, fungerende legeme, jvf. den stoiske legeme-lignelse.

3. Σύμμετα ἑκκλησιολογία er opstået i mødet mellem jødisk og hellenistisk tankegang. Paulus inddrager rumlige, fysiske forestillinger, som er opstået i den hellenistiske menighed, "eine Christenheit, welche sich in Analogie zu hellenistischen Mysterienverbänden organisierte, die Sakramente als Partizipation am Schicksal des Kulturreichs verstand und diesen als neuen Adam mit kosmischen Ausmass betrachtete".⁴⁹

I deres oprindelige form fører disse forestillinger på afveje, med deres forståelse af frelsen som fysisk proces; i 1.Kor så vi, hvordan dette gav sig praktiske udslag, i deres sakramentalisme og manglende blik for frelsens etiske konsekvenser, i Kol og Ef var afvigelserne mere "litterære"; de stod i fare for at ende i en panteistisk kristologi og soteriologi, hvor kosmos frelses ved en slags fysisk forstået "nedslivning" fra θεογονία, Kristus, til hele kosmos som hans ἐκκλ..

Overfor begge disse afvigelser fremhæver Paulus frem for alt κορ., at frelsesbegivenheden er en historisk begivenhed, som modtages ved tro og lydighed. Men samtidig tager han de hellenistiske forestillinger op, som vi tydeligt så det i Kol og Ef, og benytter dem i sin ekkesiologi.

⁴⁹ Käsemann, Problem, s. 184

Σύμμετα ἑκκλησιολογία er et eksempel på missionæren Paulus, der, så vidt det er muligt, går det hellenistiske menneskes forestillingsverden i møde.

4. Der er altså ikke tale om, at Paulus har forestillet sig kirken som "Kristi mystiske legeme", som en metafysisk, transcendent "realitet". Det ekkesiologiske ἐκκλ. ὑπόστασις er et metaforisk begreb.

Realiteten, derimod, er den historiske frelsesbegivenheds ἐκκλ. ὑπόστασις, Kristi stedfortrædende død på korset, forsoningen, som mennesket reelt får del i ved tro og dåb, og den faktiske menighed, som ved Ånden har fællesskab med sin opstandne Herre, og som han udruster med nådegaver og sender til verden for at udbrede sin frelse og sit herredømme. I den henseende er det sandt, hvad Bultmann har sagt et sted, som jeg desværre må citere fra hukommelsen: "dass die Kirche Leib Christi ist, hat sich zu bewähren."

LITTERATURLISTE

- Cullmann, O.: "Königsherrschaft Christi und Kirche", Theologische Studien 10 (hrsg. Karl Barth), Zürich 1941, s.23-43 20s
- Dahl, N.A.: "Das Volk Gottes", Skrifter utgitt av det Norske Vitenskaps-Akademi i Oslo, II.Hist-Filos. Klasse 1941.No.2, Oslo 1941, s.105-18, 224-29, 253-64 29s
- Dunn, J.D.G.: "Corinthians 15:45 -last Adam, life-giving Spirit" i: Christ and Spirit in the New Testament, ed. Linders and Smalley, Cambridge 1973, s.127-41 14s
- Fischer, K.M.: "Tendenz und Absicht des Epheserbriefs" FRIANT 111, Göttingen 1973, s.48-78 30s
- Gundry, R.H.: "Sōma in Biblical Theology", NTS 29, Monograph Series, Cambridge 1976, s.223-44 21s
- Hanson, S.: "The Unity of the Church in the New Testament", Uppsala 1946, s.65-98, 106-61 88s
- Käsemann, E.: "Leib und Leib Christi", Tübingen 1933, s.137-86 49s
- " " "Das theologische Problem des Motivs vom Leibe Christi", i Paulinische Perspektive, Tübingen 1969 s.178-210 32s
- " " "Anliegen und Eigenart der paulinische Abendmahlslehre", 1947 i: Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, s.11-34 23s
- " " "Christus, das All und die Kirche" TLZ 1956, sp.585-90 4s
- Klaiber, W.: "Rechtfertigung und Gemeinde", Göttingen 1982 s.41-50, 104-112, 214-24 27s
- Meuzelaar, J.J.: "Der Leib des Messias", Amsterdam 1961 174s
- Neugebauer, F.: "In Christus", Göttingen 1961, s.18-30, 92-112 32s
- Nielsen, C.H.: "Kristusbegivenhed og kirke hos Paulus", lille emnekreds, Århus Universitet, 1988, s.11-21 10s
- Oepke, A.: "Leib Christi oder Volk Gottes bei Paulus?" TLZ 1954, sp.191-94 4s
- Percy, E.: "Der Leib Christi in den paulinischen Homologumena und Antilegomena", Lunds Universitets Årsskrift, Bd.38, nr.2, Lund 1942, s.3-54 51s
- " " "Zu den Problemen des Kolosser- und Epheserbriefes" ZNW Bd.43, 1950/51, s.191-94 4s
- Ridderbos "Paul: An Outline of His Theology", eng. overs., Grand Rapids, Mich. 1975, s.362-93 31s
- Robinson, J.A.T.: "The Body", Studies in Biblical Theology 5, London 1952, s.45-72 27s
- Schlier, H.: "Christus und die Kirche im Epheserbrief", Tübingen 1930, s.27-48 21s
- Schmidt, T.: "Der Leib Christi", Leipzig 1919, s.124-250 126s
- Schnackenburg: "Christus, Geist und Gemeinde (Eph.4,1-16)" i: Christ and Spirit in the New Testament, Cambridge 1973, s.279-96 16s
- Schweitzer, E.: "Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament" Zürich 1959, s.80-99 19s
- " " "Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologumena", TLZ 1961, sp.161-74 10s
- " " "Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Antilegomena", TLZ 1961, sp.241-56 14s
- " " "The Church as the Missionary Body of Christ", NTS 1961/62, s.1-11 10s
- " " "Gloss" i: Theologisches Wörterbuch zum N.T., Bd VII, Stuttgart 1964, s.1064-1078 15s
- " " "Christus und Geist im Kolosserbrief" i: Christ and Spirit in the New Testament, Cambridge 1973 16s
- Wikenhauser, A.: "Die Kirche als der mystische Leib Christi", Münster i.W. 1937, s.152-240 98s
- = 1015s