

Centrum för Teologi och Religionsvetenskap  
Masteruppsats i Nya testamentets exegetik, 30 hp  
Handledare: Tobias Hägerland  
Examinator: Samuel Byrskog  
Opponent: Dan Nässelqvist  
Framläggning av uppsatsen: 11 januari 2012

# Heligt bedrägeri?

Om motivet bakom författandet av Paulus brev till efesierna

Martin Wessbrandt



LUNDS UNIVERSITET

## Abstract

Today the majority of critical scholars regard Paul's Epistle to the Ephesians to be a pseudepigraphical writing authored by an early disciple of the apostle Paul. A puzzle that has yet to be solved, however, is what the historical setting of the production of this fictional letter might be. Another way of stating the issue is, *what would cause a first century disciple of Paul to write this document in the name of the apostle?* Scholars have often observed that there is nothing explicit in the text to suggest a specific set of circumstances. Instead, different scholars have looked at different aspects of the text to come up with theories to answer the question, but to this day none have been completely satisfactory or broadly accepted. This essay aims to make a contribution to that discussion by focussing specifically on the issue of literary fraud in relation to the epistle. In doing so it is indebted to the research presented in the 2009 volume on the phenomenon of pseudepigraphy and the New Testament, *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen* (ed. Jörg Frey et al), as well as to older studies by scholars such as Lewis R. Donelson (*Pseudepigraphy and Ethical Argument*), David G. Meade (*Pseudonymity and Canon*), J. Christiaan Beker (*Heirs of Paul*), Raymond Collins (*Letters That Paul Did Not Write*) and Dennis R. MacDonald (*The Legend and the Apostle*). By being especially aware of the fictional framework of the document the essay seeks to escape the common fallacy among biblical scholars to mix up the fictional setting and circumstances of the epistle with the actual historical ones. This study also directs attention to the specific emphases of the author of Ephesians in the area of ecclesiology and in his image of the apostle Paul. Building on the valuable work done on this epistle in the last couple of decades by scholars such as Rudolf Schnackenburg, Andrew T. Lincoln and Margaret Y. MacDonald the essay deals with a number of passages of the epistle and especially goes in-depth in Paul's "self-presentation" in 3:1-13. The final result of the study is a fresh perspective on Ephesians that regards its author as representing a mediating position in the Christian movement of Asia Minor in the 90s, at the time divided and threatened by schism over the issue of "ethical radicalism" (in Gerd Theissen's terminology) or radical apocalypticism. Out of concern for the God-given unity of the Church, and in a "the end sanctifies the means"-type of philosophy, the author of Ephesians committing literary fraud took up his pen and wrote this document in Paul's name.

Key words: Ephesians, pseudepigraphy, the Deuteropauline letters, Paulinism, images of Paul, the sub-apostolic generation, ecclesiology, early church history, apocalypticism.

## Innehållsförteckning

1. Inledning.....	4
Introduktion.....	4
Problemformulering.....	5
Teori och metod.....	5
Upplägg.....	7
Avgränsningar.....	8
Forskningsöversikt.....	9
<i>Rudolf Schnackenburg (1982, 1991)</i> .....	9
<i>Andrew T. Lincoln (1990, 1993)</i> .....	10
<i>Margaret Y. MacDonald (1988, 2000)</i> .....	11
<i>Konklusion</i> .....	12
2 Skriftförfalskningar under antiken.....	13
Varför förfalska en skrift?.....	13
”Legitima skriftförfalskningar”?.....	14
<i>Prosopopoeia</i> .....	15
” <i>Deuteronymitet</i> ” och ” <i>Allonymitet</i> ”.....	16
<i>Gudomligt författarskap</i> .....	17
<i>Pseudepigrafi och ”brevets ideologi”</i> .....	18
<i>Pseudepigrafi och ”den goda lögnen”</i> .....	20
Förhållandet författare-pseudonym.....	22
<i>Författarens “dubbla personlighet”</i> .....	22
<i>Författarkonstruktion</i> .....	24
Konklusion.....	26
3. Tidiga strider om aposteln Paulus och hans auktoritet.....	27
2 Thessalonikerbrevet och apokalyptikerna.....	27
Pastoralbrevet och Paulus och Thekla.....	32
Valentinianerna och de ”anti-gnostiska fäderna”.....	38
Konklusion.....	41
4. Ecklesiologi i Efesierbrevet.....	43
Efesierbrevet 1:22-23.....	44
Efesierbrevet 2:19-22.....	46
Efesierbrevet 3:20-21.....	47
Efesierbrevet 4:3-6.....	48
Efesierbrevet 4:7-16.....	50
Efesierbrevet 5:23-32.....	52
Konklusion.....	54
5. Efesierbrevets Paulusporträtt.....	55
Avsnittets litterära kontext i Efesierbrevet.....	56
Avsnittets struktur.....	58
Efesierbrevet 3:1-13.....	60
Konklusion.....	79
6. Avslutande diskussion.....	80
Efesierbrevet, skriftförfalskning och kontrovers.....	80
Apokalyptik och ecklesiologi.....	82
Uppenbarelseboken och Efesierbrevet.....	84
Efesierbrevets tillkomstsituation och författarens motiv.....	86
7. Litteraturförteckning.....	87

# 1. Inledning

## Introduktion

*Ett brott har begåtts. Eller åtminstone finns där en skälig misstanke om att ett brott har begåtts. Misstankarna rör ett fall av förfalskning, ett brev skrivet i en auktoritetspersons namn, förmodligen utan dennes medgivande då han med största sannolikhet inte varit närvarande vid dess författande. Vem bedragaren kan tänkas vara har det visserligen spekulerats i, men någon allvarligt misstänkt kan inte sägas ha dykt upp. Inte heller är det tydligt vad motivet till brottet skulle kunna tänkas vara.*

Brevet det gäller är *Efesierbrevet* och dess påstådde författare är *aposteln Paulus*. I dag menar nämligen majoriteten av kritiska forskare att Paulus inte är författare till *Efesierbrevet*, utan att det skrivits efter Paulus död av en Pauluslärjunge.<sup>1</sup> Vem som då har skrivit det, när och varför, finns det däremot ingen konsensus kring. Och bland annat detta har fått vissa att betvivla att det verkligen rör sig om en förfalskning.<sup>2</sup> Därför är *syftet* med den här uppsatsen att försöka hitta ett *historiskt motiv* till själva handlingen att skapa det här ”förfalskade” Paulusbrevet. Vad kan den person som ligger bakom *Efesierbrevet* ha haft för skäl till sin handling?

Uppsatsen kan i sammanhanget jämföras med en förundersökning, som i sig inte har till syfte att vare sig fria eller fälla någon. Den är bara intresserad av att lägga fakta på bordet, att försöka rekonstruera ett händelseförlopp, för att sedan överlåta åt någon annan att agera domare i fallet. Hittar man en död kropp vid vägkanten gäller det för utredare att bedöma huruvida ett brott har förekommit. Man undersöker då dels kroppen för att se om den visar tecken på att ha utsatts för dödligt våld, och man undersöker omständigheterna kring den avlidne. I *Efesierbrevets* fall menar många att vi har bevis på att en form av förfalskning har ägt rum, men vi har ingen misstänkt och inget motiv till handlingen. Förhoppningen om att utan vidare hitta misstänkta har väl egentligen aldrig funnits, några vittnen som sett något existerar inte, och därför måste vi, som vid så många förundersökningar, börja med att söka efter ett motiv. Kanske kan upptäckten av ett sannolikt motiv i förlängningen leda till att man till slut hittar ”gärningsmannen”.

---

<sup>1</sup> Brown (1997) uppskattar andelen kritiska forskare som menar att Paulus inte skrev *Efesierbrevet* till åttio procent (s 620).

<sup>2</sup> Se Meade (1986), 142.

## **Problemformulering**

Huvudfrågeställningen för uppsatsen är alltså: *Vilket möjligt motiv kan ha legat bakom författarens handling att författa Efesierbrevet?* Ingenstans i den här uppsatsen är det min avsikt att göra anspråk på att *veta* precis hur författaren har tänkt eller vilken *intention* han har haft. Istället vill jag rekonstruera ett möjligt scenario. Ett grundantagande som jag gör är att människor i regel har motiv till sina handlingar, mer eller mindre medvetna, så att insikten i motivet till handlingen också ökar förståelsen för själva handlingen. Frågan om författarens *motiv* ligger nära den om författarens *syfte*, men jag använder ordet ”motiv” för att förtydliga att det är *själva den konkreta handlingen* och *inte den värld av tankar som existerar före själva handlingen* som är mitt huvudintresse. Ett annat sätt att uttrycka det är kanske att säga att jag är intresserad av just ”huvudmotivet”. Valet av ord är också kopplat till tanken om skriftförfalskning. Det är inte exakt vilka idéer författaren vill kommunicera till sina läsare som är min huvudfrågeställning, utan motivet bakom författarens potentiellt moraliskt klandervärda handling att skriva ett förfalskat brev i någon annans namn. Denna fråga är förstås inte fränkopplad den om vilka idéer brevet innehåller, men de behöver inte heller nödvändigtvis vara så intimt förknippade med varandra som man kanske kan tro, vilket uppsatsen kommer att visa.

Att betrakta texten som resultatet av en konkret handling är att betrakta den som en del av ett historiskt skeende. Denna uppsats kommer därför i mångt och mycket att söka efter *den ursprungliga tillkomstsituationen för brevet*. Ett motiv till en handling hör ju alltid samman med särskilda historiska omständigheter. En handling blir i sig meningslös om man skulle försöka tänka sig den i ett vakuum utan anknytning till något bortanför själva handlingen. Därför kommer alltså uppsatsen till stor del handla om att försöka placera texten i *en ursprunglig historisk kontext*.

## **Teori och metod**

Hur rekonstruerar man en historisk tillkomstkontext för ett pseudepigrafiskt brev? Den frågan har Trevor Thompson ägnat uppmärksamhet i sin artikel ”As If Genuine – Interpreting the Pseudepigraphic Second Thessalonians”.<sup>3</sup> Han diskuterar frågan i sammanhanget av forskningen kring Andra Thessalonikerbrevet och konstaterar: ”As a document that is neither from the ascribed authors... nor to the attributed addressees..., any attempt to reconstruct the

---

<sup>3</sup> Thompson (2009), 471-488.

actual *Sitz im Leben*<sup>4</sup> for the text faces the interpretative challenge of working with a literary fable.”<sup>5</sup> Hur når man alltså den historiska situationen “bakom” ett brev när både dess avsändare och dess mottagare antas vara fiktiva? Och hur urskiljer man vad i kompositionen som är direkt relevant för den historiska publiken och vad som endast har sin mening som en del av fiktionen?<sup>6</sup> Thompson kritiserar i sin artikel idén om att det går att identifiera särskilda ”fönster” i texten mot den historiska verkligheten. Vi får inte, menar han, falla i fällan att blanda ihop den historiske författaren med den antydda författaren, och den historiska publiken med den antydda adressaten. I stället krävs en mer sofistikerad hermeneutisk metod.

När Andrew T. Lincoln vill rekonstruera en tillkomstkontext för Efesierbrevet konstaterar han inledningsvis att ”Ephesians is devoid of virtually all reference to particular circumstances which would enable the contemporary reader to reconstruct with any precision the setting of its addressees.”<sup>7</sup> På ett sätt gör detta faktum Efesierbrevet särskilt lämpat för att pröva en annan typ av hermeneutik som söker efter andra strategier för att hitta dess historiska ursprungskontext än genom de fönster som Thompson kritiserat. Lincoln föreslår en sådan strategi när han skriver:

Rather than attempting the impossible by searching for a specific life-setting, the interpreter of Ephesians would therefore do well to respect the letter’s generality and focus on some of its overall features which may be of help in sketching the background against which its theology can be appreciated... A firm starting point can be found in the assertion that Ephesians is a rhetorical response called forth by its writer’s perception of the situation of the addressees and designed to affect that situation.<sup>8</sup>

Detta är en utgångspunkt som jag håller med om och som lyckas komma undan Thompsons kritik. Istället för att fokusera på det specifika i brevet och börja med att försöka hitta kontaktpunkter mellan brevets fiktiva värld och den historiska värld som det ska tala in i så uppmanar Lincoln till att ta ett helhetsgrepp på brevet för att först i nästa steg söka efter en historisk situation som det kan tänkas tala in i.

Jag menar alltså att vi teoretiskt måste skilja mellan textens litterära värld och den historiska värld som texten är avsedd att påverka. I en mening betraktas textens litterära värld som ett slutet universum som i sig saknar öppningar mot den historiska världen, vilket gör att vi inte kan söka efter direkta påståenden i den som rör dess historiska tillkomstsituation. I

---

<sup>4</sup> Thompson använder *Sitz im Leben* här som en synonym för ”historical situation” (n 3 s 471 f.)

<sup>5</sup> Thompson (2009), 471 f.

<sup>6</sup> Donelson (1986) tar upp exempel på hur man i antika pseudepigrafiska skrifter lagt till innehåll som endast har till syfte att få brevet att verka mer verkligt (s 23-42).

<sup>7</sup> Lincoln (1993), 78.

<sup>8</sup> Lincoln (1993), 78 f.

stället måste vi betrakta texten som helhet som ett litterärt fenomen med syfte att övertyga *en annan publik* än den som texten explicit adresserar. (Den explicita adressaten existerar ju inte i verkligheten utan endast i brevets imaginära värld.) Texten förutsätter alltså redan av dess ursprungliga publik en hermeneutisk strategi för att tillämpa en text som inte framstår vara skriven direkt till denna på sin egen situation.

Utifrån denna teori vill jag i huvuddelens första två kapitel behandla pseudepigrafin som fenomen i antiken och inom den paulinska rörelsen. Den övergripande frågan som motiverar dessa kapitel är, *vad kan generellt sägas om den historiska kontexten och motivet för en pseudepigrafisk skrift av Efesierbrevets typ?* I dessa kapitel rör vi oss alltså i den historiska världen utanför texten. I nästa två kapitel följer sedan en undersökning av två *generella* aspekter av brevets litterära innehåll, ett sätt att skapa förståelse för den litterära världen inom texten. Jag försöker inte här att hitta ”fönster” eller kontaktpunkter till den historiska världen utan försöker mer allmänt förstå dess budskap och ”symbolvärld”. Slutligen, i uppsatsens sista kapitel, låter jag resultaten från de olika delarna föras samman och för en diskussion om vilken tillkomstkontext och vilket motiv som skulle kunna vara rimligt för brevet givet vad undersökningen visat.

## Upplägg

Nedan följer en kort redogörelse för vad de följande kapitlen behandlar.

Kapitel två handlar om *skriftförfalskning i antiken*. Eftersom det är frågan om vilket *motiv* som ligger bakom författarens beslut att författa Efesierbrevet, så tycks det mig rimligt att undersöka andra relevanta fall av skriftförfalskning och vad vi kan veta om dem. Här har det gjorts en hel del forskning bland bibelforskare och det är den jag stödjer mig på i detta kapitel.

Kapitel tre behandlar *tidiga strider om det paulinska arvet*. Efter aposteln Paulus bortgång rådde det ofta oenighet kring hur aposteln arv skulle förstås och förmedlas till nya generationer (jfr 2 Pet 3:15 f.; 2 Thess 2:1 f.). Denna aspekt av den tidiga paulinismen menar jag måste vara relevant när vi försöker förstå ett brev som kommit ur den. Här ser jag en möjlig motivbild till varför någon skulle greppa pennan och skriva i Paulus eget namn.<sup>9</sup>

I kapitel fyra rör vi oss in i själva texten, i Efesierbrevet, för att titta på det som många forskare anser vara brevets huvudtema, nämligen *ecklesiologin*. Bland textens många olika aspekter och teman så måste man välja en väg in i den och då verkar det rimligt att välja just

---

<sup>9</sup> Bland annat Donelson (1986) och D. MacDonald (1983) har argumenterat på detta sätt om pastoralbrevet, att de skrevs i reaktion mot ”heterodoxa” grupper som hänvisade till Paulus för sina läror.

denna. Inte bara för att det är kanske brevet viktigaste tema, utan också för att det genom sitt intresse för ecklesiologi sticker ut bland kristna texter från tidsperioden. Detta tycks alltså vara något av ett särdrag.

Kapitel fem stannar kvar inom texten men rör sig tillbaka till frågan om skrifförfalskning, eller *pseudepigrافي* som man oftare talar om i bibelvetenskapliga sammanhang, för att undersöka den Paulusbild som brevet ger uttryck för. Detta kommer att göras genom en närmare exeges av avsnittet 3:1-13, där författaren i ”jag”-form låter Paulus ta till orda. Även för det här kapitlet har jag valt en aspekt av brevet innehåll som jag hoppas ska kunna avslöja något om författarens motiv och avsikter med brevet.

Slutligen lägger jag resultaten från dessa fyra kapitel på bordet för att se om det är möjligt att hitta något historiskt sammanhang och något motiv som skulle kunna stämma in på det som materialet visar. I den här slutanalysen försöker jag således att besvara frågan om vilket motiv som skulle kunna ligga bakom författandet av Efesierbrevet.

### **Avgränsningar**

Här vill jag förtydliga att min frågeställning inte gäller hur författaren har gått till väga när han (för vi måste nog förutsätta att det är en ”han”) har sammanställt brevet, vilka källor han har använt osv. Jag kommer därför till exempel helt att undvika frågor om relationen mellan Kolosserbrevet och Efesierbrevet. Speciellt då somliga har hävdats att det i själva verket är Kolosserbrevet som bygger på Efesierbrevet och inte det omvända,<sup>10</sup> finns det anledning att inte över huvud taget ge sig in i den frågan.

Jag har nästan konsekvent undvikit att referera till Qumranlitteraturen i den här uppsatsen. Detta beror inte på något ställningstagande från min sida, inte heller på okunskap om dess relevans för Efesierbrevet, utan snarare tvärtom. Eftersom min tidigare kunskap om Qumranskrifterna är mycket begränsad och jag valt att inrikta det här studiet på andra källor så kommer jag inte alls att gå in närmare på dem. För ett vidare studium i Efesierbrevet är jag övertygad om att insikt i Qumranlitteraturen skulle vara till stor nytta.

Inte heller kommer jag att föra någon diskussion om författarfrågan med dem som hävdar att brevet är skrivet av Paulus.<sup>11</sup> I stället förutsätter jag helt enkelt i den här uppsatsen att brevet inte är skrivet av Paulus, den tesen ligger ju till grund för hela projektet. Detta beslut behöver inte ses som att jag anser att författardiskussionen redan är avgjord och över, utan

---

<sup>10</sup> MacDonald (2000), 4.

<sup>11</sup> Bland dessa finns Witherington (2007), Hoehner (2000), Arnold (1989), Barth (1974).



kan betraktas som att jag ser den här uppsatsen som ett experiment utfört med avsikten att pröva hållbarheten hos tesen att vi har att göra med någon form av skriftförfalskning. Skulle resultaten av den här undersökningen framstå som i hög grad orimliga får man ställa sig frågan om det beror på premissernas svaghet.

### **Forskningsöversikt**

I den här forskningsöversikten kommer jag att presentera tre forskare som på senare tid skrivit de viktigaste kommentarerna över Efesierbrevet utifrån perspektivet att det är pseud-epigrafiskt. De teser som formuleras i den här uppsatsen ska förstås i förhållande till dessa tre. Det är deras verk och slutsatser som jag bygger på.

Gemensamt för de tre är den skeptiska utgångspunkten att vi *a priori* varken kan veta vem författaren eller vilka de ursprungliga mottagarna av det här dokumentet är. Inte heller kan vi enligt dem veta när eller var det är skrivet. Vidare har de tre det gemensamt att de hanterar dessa problem genom att främst betrakta texten pragmatiskt, dvs. genom att framför allt ställa frågan vad författaren kan ha haft för avsikt att uppnå med den här texten. Det är deras svar på den frågan som jag kommer att intressera mig för i den här kortare genomgången av de tre.

#### *Rudolf Schnackenburg (1982, 1991)<sup>12</sup>*

Att författaren av Efesierbrevet valt brevformen för sitt verk är inte en tillfällighet utan är nära kopplat till kompositionens syfte, menar Rudolf Schnackenburg. Han beskriver således verkets utformning i kommentarens introduktionskapitel som att författaren, med sin böjning till spekulat och tendenser till teologisk kontemplation och etisk rådgivning, på sitt säregna sätt försöker lösa samtidens pastorala problem. Och Schnackenburg konstaterar utifrån dokumentets karaktär att: "we must take the epistolary form seriously and look upon Eph. as a theologically-based, pastorally-oriented letter."<sup>13</sup> Detta är inte en predikan eller ett katekesundervisningsmaterial som klätts i brevdräkt, utan är verkligen skrivet som ett brev.

Vilka är då dessa pastorala problem och frågor som författaren försöker lösa? Schnackenburg ser bland de olika ämnen som författaren avhandlar särskilt två huvudintressen. Han beskriver dem så här:

---

<sup>12</sup> 1982 skrevs kommentaren på tyska och 1991 kom den engelska översättningen, då med utökat introduktionskapitel.

<sup>13</sup> Schnackenburg (1991), 23.

the idea of the internal unity of the congregation which is intensified by the motif of the one Church founded by Jesus Christ and inseparably bound to him; and the concept of a commitment, growing out of God's calling, to a distinctly Christian way of life which should be distinguished from and contrasted to the unchristian life-style of the environment.<sup>14</sup>

Vad gäller frågan om församlingens eller kyrkans enhet så är Schnackenburg öppen för att en "crisis of leadership" kan ha uppstått i samband med apostlagenerationens bortgång, något som i så fall föranleder författaren att i 4:11-16 reflektera över relationen mellan ledarskapet under den första generationen och senare generationers ledare. Något som är karaktäristiskt för den efterapostoliska kyrkan är att man varnar för "villoläror", menar Schnackenburg och hänvisar till 4:14. Författaren är i sammanhanget mån om att man håller sig till den korrekta läran och är enade kring den. Hur vet man vilken den läran är? Det är just den lära som det legitima ledarskapet förkunnar, där av intresset för vilket det är.<sup>15</sup>

Det andra huvudintresset, som rör den nya livsstil som är kopplad till den kristna kallelsen, skulle kunnat ses som traditionellt kristet uppmaningsmaterial om det inte vore för att dess längd, dess betoningar, speciella motiv och accenter avslöjar vad Schnackenburg kallar för "an urgent, topical interest."<sup>16</sup> Han räknar upp en rad fenomen som återfinns i "senare" material kopplat till Efesos, nämligen Ignatiosbrevet och Uppenbarelseboken 2-3, som främst gäller splittring och falska läror, och konstaterar att dessa möjligen indikerar närvaron av en "spiritual crisis" i området vid tiden för Efesierbrevets komposition.

*Andrew T. Lincoln (1990, 1993)*

I dels en kommentar över Efesierbrevet från 1990 i *Word Biblical Commentary*-serien, och senare, 1993, i en mindre bok om Efesierbrevets teologi i *New Testament Theology*-serien (red. James Dunn), har Andrew Lincoln presenterat sin syn på brevet. Han ligger inte långt ifrån Schnackenburgs tankar,<sup>17</sup> när han tillskriver brevet en Pauluslärjunge, som efter Paulus död förmedlar paulinska traditioner såsom han själv uppfattar dem. Lincoln skriver om författaren:

He uses the device of pseudonymity in order to pass on his interpretation of the Pauline tradition in a way that will speak to what he perceives to be the needs of his readers,

---

<sup>14</sup> Schnackenburg (1991), 34

<sup>15</sup> Schnackenburg (1991), 34 f.

<sup>16</sup> Schnackenburg (1991), 35.

<sup>17</sup> Så vitt jag kan förstå har de båda dock formulerat sina respektive syner på Efesierbrevet oberoende av varandra.

attempting to give them a renewed sense of their identity as part of the Church that will in turn lead to an improved quality of Christian living.<sup>18</sup>

Vi ser alltså att även Lincoln uppfattar ecklesiologi och etik som författarens två huvudintressen. Lincoln tycks dock i högre grad än Schnackenburg vara benägen att använda abstrakt och teoretiskt språkbruk när han ska beskriva bakgrunden till brevets tillkomst. Han talar gärna om författarens ursprungliga syfte med brevet i termer av att förnya läsarnas "sense of identity."<sup>19</sup> Behovet av denna identitetsformation kommer sig framför allt av att aposteln Paulus inte längre kan vara närvarande själv och leda gemenskaperna. Lincoln skriver:

it would be Gentile Christians living in the generation after Paul's death who would need to have underlined for them the apostle's suffering and imprisonment in the cause of proclaiming the gospel to Gentiles and to be reminded of what his ministry achieved and of all they owed to it (cf. especially 3.1-13)<sup>20</sup>

Det är alltså framför allt Paulus bortgång som skapat orolighet i vissa av församlingarna som tidigare varit beroende av honom, och som fått författaren att i ett hednakristet sammanhang, mellan 80 och 90 v.t. skriva detta brev, riktat till församlingar antagligen i västra Mindre Asien.<sup>21</sup> Det är för att fylla tomrummet som Paulus lämnat efter sig som författaren genom denna komposition låter aposteln komma till liv igen genom en aktuell tillämpning av Paulus evangelium.

*Margaret Y. MacDonald (1988, 2000)*

I boken *The Pauline Churches – A Socio-historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings* från 1988, som är en omarbetning av hennes avhandling, och senare i en kommentar för den katolska kommentarserien *Sacra Pagina* över Kolosserbrevet och Efesierbrevet har Margaret Y. MacDonald formulerat sina tankar om Efesiebrevet. MacDonald använder sig framför allt av socialvetenskaplig kritik när hon närmar sig texterna.<sup>22</sup> Hon skiljer sig från Schnackenburg och Lincoln genom att vara snäppet djävare när det kommer till att spekulera kring samband mellan själva texten och teorier (främst

---

<sup>18</sup> Lincoln (1993), 83.

<sup>19</sup> Jfr Lincoln (1993), 86.

<sup>20</sup> Lincoln (1993), 85.

<sup>21</sup> Lincoln (1993), 86.

<sup>22</sup> MacDonald (2000), 1-4.

sociologiska) som tidigare inte kopplats till den. Hon kommer på den vägen också till vissa nya slutsatser, en del en smula kontroversiella.

Man skulle kunna sammanfatta MacDonalds uppfattning om Efesierbrevet och dess tillkomstsituation med tre ord: sekterism, institutionalisering och ritual.<sup>23</sup> Dessa tre ord hör samman för MacDonald genom att de alla ytterst syftar emot hur man som kyrka kan förbli en distinkt, radikalt annorlunda gemenskap i förhållande till det omgivande samhället. MacDonald betraktar Efesierbrevets författares vision för gemenskapen/gemenskaperna som han vänder sig till; att de ska vara slutna, helgelseinriktade sammanhang, som har lite med den ondskefulla ”världen” där utanför att göra. Församlingen ska vara annorlunda dels genom sina höga etiska ideal och dels genom de särskilda *ritualer* som man utför, främst handlar det i Efesierbrevet om dopritualen. För att dessa särskiljande drag skall gå att uppehålla krävs en stark organisation, och det är här författarens intresse för ”kyrkan” blir relevant. I centrum för tankarna om ”kyrkan” finns idéer om dess ledarskap och det är i det sammanhanget som MacDonald finner det relevant att tala om *institutionalisering*. Det ledarskap som under den tidigare generationen varit ”karismatiskt” (jfr aposteln Paulus), håller under denna efterapostoliska generation på att ersättas av mer ordinära, institutionaliserade ämbeten. Enligt MacDonald tjänar Efesierbrevet en funktion av att främja dessa mer ordinära ämbeten som framför allt ska *förvalta* det som Paulus och de andra apostlarna en gång tagit emot direkt från Gud.

### *Konklusion*

Den här uppsatsens bidrag till diskussionen om Efesierbrevet blir dels att ta reflektionen vidare kring brevet som pseudepigrafisk skrift och vad det får för konsekvenser för tolkningen av det. Medvetenhet om problemet har funnits tidigare men jag bedömer att denna kan vara ännu mer konsekvent och att man har mycket att vinna på att helt lämna äkthetsfrågan. Dels kommer den här uppsatsen att försöka lämna ett bidrag vad gäller att finna en konkret historisk situation och ett sammanhang för tillkomsten av Efesierbrevet. Bland de forskare som nämnts här har det funnits en förståelig ovilja (med tanke på karaktären hos deras studier) att sätta Efesierbrevet i en alltför specifik historisk kontext, i stället har man nöjt sig med att bara antyda vissa slutsatser. I den här uppsatsen vill jag därför gå ett steg längre och föreslå ett tydligt historiskt skeende som Efesierbrevet kan sättas in i.

---

<sup>23</sup> MacDonald (2000), 15-23.

## 2 Skrifförfalskningar under antiken

Det här avsnittet inleds med en allmän introduktion till pseudepigradin som fenomen under antiken för att sedan fokusera på frågor om pseudonymval och författarkonstruktion.

### Varför förfalska en skrift?

Att påstå att någon annan än den verkliga författaren av ett dokument är upphovsman eller författare till dokumentet brukar vi normalt betrakta som att dokumentet i fråga är en förfalskning. Exempel på förfalskningar av skrifter fanns det gott om i den antika världen, och då liksom nu hade man goda begrepp om skillnaden mellan ett ”äkta” dokument och en ”förfalskning”.<sup>24</sup>

Man kan tänka sig en mängd olika anledningar till att någon skulle ha velat göra detta. En självklar anledning var helt enkelt att man gjorde det för ekonomisk vinning. I en tid när dokument i allmänhet var svår-distribuerade, på grund av hur kostsamt och tidskrävande det var att både producera och sprida skrifter,<sup>25</sup> och litterär äkthet av naturliga skäl var svår att verifiera, med resultatet att man relativt enkelt kunde komma undan med en förfalskning, är det inte svårt att föreställa sig att vissa människor valde att sko sig på detta.<sup>26</sup> En marknad för sådana förfalskningar erbjöds av hellenistiska härskare med ambitioner om att samla all världens litteratur i sina prestigefyllda bibliotek, som de i Alexandria och Pergamum.<sup>27</sup> Ovetande om bedrägeriet kunde dessa betala ut stora pengar för vad de trodde var originalkopior av högt värderade författares verk.<sup>28</sup>

Ett annat vanligt skäl till att man förfalskade skrifter var för att få gehör för sina idéer.<sup>29</sup> Om man exempelvis som filosof gav ut en skrift under sitt eget, för allmänheten okända namn, var chansen liten att någon över huvud taget skulle bry sig om att läsa den. Undertecknade man däremot sitt verk med ett känt namn som Platon eller Aristoteles, och dokumentet accepterades som kommande från någon av dessa, så skulle idéerna tas emot på ett helt annat sätt. Ofta såg man dessutom tillbaka till någon tidigare litterär storhetstid då en kanon formats, och valde därför att tillskriva det en författare från just den epoken. Man

---

<sup>24</sup> Klauck (2006), 402 f.

<sup>25</sup> Klauck (2006), kap. 2.

<sup>26</sup> Ehrman (2004), 276.

<sup>27</sup> Kitchen (1994), 25; Donelson (1986), 11, 17.

<sup>28</sup> Ehrman (2004), 276: ”If a new library began collecting old books and advertised its willingness to pay good gold for original copies, an amazing number of ’originals’ could show up (sometimes of works no one had ever heard before!).”

<sup>29</sup> Ehrman (2004), 276.

förstod att ett verk som allmänheten visste härstammade från samtiden inte skulle tas emot med samma entusiasm.<sup>30</sup>

Ett annat lite märkligare men likväl ett dokumenterat motiv till att förfalskningar utfördes var av illvilja gentemot den påstådda författaren. Detta kunde vara ett sätt att utmåla personen i fråga som en förrädare eller på annat sätt framställa denne i dålig dager.<sup>31</sup> Ytterligare ett motiv kan vara önskan att komplettera alternativt göra komplett en redan existerande tradition. Enligt Kitchen (1994) gäller detta framför allt traditioner som på något sätt uppfattas som bristfälliga. Han skriver:

This is frequently the case with tradition which is defective in some way, and which the authorities wish to use to establish or create, for example, the actually or allegedly ancient rights of a sanctuary or of a state, or to increase the reputation of a famous person, place, sanctuary or state, or to give authority to changes in the area of religion, morality or law by means of authoritative witness from the past.<sup>32</sup>

Av naturliga skäl är det omöjligt att göra en uttömmande lista över tänkbara skäl och kontexter för människors bedrägerier, men ovan har några kända och återkommande exempel givits på sammanhang där skriftförfalskningar förekommit.<sup>33</sup>

### **”Legitima skriftförfalskningar”?**

Fanns det då i antiken något sådant som ”legitima skriftförfalskningar” och hur motiverade man i så fall författandet av sådana? Dessa frågor ska här ägnas en del uppmärksamhet, då de är särskilt relevanta när man diskuterar förekomsten av ”pseudepigrafiska” skrifter i det nytestamentliga kanon. Medan vissa konservativa forskare sett begreppen kanon och pseudepigrafi som uteslutande varandra,<sup>34</sup> har flertalet forskare tvingats erkänna som ett obekvämt faktum att pseudepigrafiska skrifter faktiskt existerar inom den bibliska kanon. När det nu är så, hur ska man då kunna lösa den till synes omöjliga paradox som David Meade så träffande uttryckt som att, ”Inherent in the idea of pseudonymity is the use of deception, and in canon is the communication of truth”?<sup>35</sup> Vi ska nedan se på några olika former av

---

<sup>30</sup> Kitchen (1994), 25. Detta motiv påminner om den judisk-apokalyptiska litteraturen som såg tillbaka till patriarkerna och profeternas tid.

<sup>31</sup> Kitchen (1994), 25; Donelson (1986), tar upp flera exempel (s 16).

<sup>32</sup> Kitchen (1994), 26.

<sup>33</sup> Donelson (1986), 17: ”For our purposes the analyses of Speyer, Rist, Brox, and Metzger merely serve to demonstrate that the motives seem to be as diverse as the documents themselves. Therefore, as Speyer and Brox both conclude, it is incumbent upon scholarship to withhold any sweeping generalizations about motivation and instead to deduce motives about an author only after careful examination of each individual pseudepigraphon.”

<sup>34</sup> Meade (1986), 1-4.

<sup>35</sup> Meade (1986), 2.

pseudepigrafi som möjligen skulle kunna kallas för legitima skriftförfalskningar, och som i så fall skulle kunna bidra till att lösa paradoxen.

### *Prosopopoeia*

Ett fenomen som nytestamentliga forskare observerat med intresse är den antika retoriska tekniken ”prosopopoeia” som man lärde ut och praktiserade i skolorna. Klauck förklarar begreppet:

Despite its technical-sounding designation, this is nothing more than the ancient art of literary personification, impersonation, or dramatization, of putting speeches into the mouths of historical characters. It can therefore also be called “speech in character”... [P]rosopopoeia involves transporting oneself back into the life of a well-known person in the past and formulating a speech or saying that that person could have uttered in a particular situation. (*Prosopopoeia* or “personification” is thus hard to distinguish from *ethopoeia*, “characterization” or “character construction” [ēthopoiia].)<sup>36</sup>

Som exempel på tillfällen då denna teknik kunde visa sig användbar nämner Klauck antika historiker och poeter som i sina verk vill få historiska personer att uttrycka sig i tal eller skrift även när man inte hade tillgång till exakt hur de yttrat sig i en speciell situation. Det gällde då att, baserat på den kunskap och det material om den historiska personen som man hade tillgängliga, konstruera till exempel ett tal eller ett brev som framstår som historiskt trovärdigt.

En variant av *prosopopoeia* finner vi hos den kyniska skolan, mest bekant genom sin företrädare och förgrundsgestalt Diogenes av Sinope (ca 350 f.v.t.), vars liv och gärning inte minst gett upphov till en samling putslustiga anekdoter.<sup>37</sup> Hos denna grupp var praktiserandet av *prosopopoeia* mer än en skolövning eller del av en historieskrivning, i stället blev det ett litterärt ”propagandaverktyg” som användes för att sprida de kyniska lärorna. Man skrev breven i Diogenes och Krates av Tebes (ca 360-285 f.v.t.) namn till olika fiktiva mottagare, däribland Alexander den Store och Platon. Brevformatet får dock i dessa pseudepigrafiska skrifter en undanskynd plats och har reducerats till ett absolut minimum, där till och med inledande hälsningsfras och sluthälsning saknas. Man räknar idag med att de skrevs mellan första århundradet f.v.t. och andra århundradet v.t. och att ett antal olika författare ligger bakom dem. Syftet med dessa var alltså att nå ut med budskapet, dels för att vinna nya anhängare, men kanske framför allt för att stärka dem som redan var anslutna. Genom att

---

<sup>36</sup> Klauck (2006), 178.

<sup>37</sup> Klauck (2006), 174-182. En annan berömd representant för kynikernas skola var den berömde oratorn Dio Chrysostomos (ca 40-120)

använda sig av brevgenren "levandegjorde" man exempelvis den färgstarka karaktär man hade i Diogenes. På så sätt gjorde man ett starkare intryck på läsarna än vad man skulle ha uppnått genom endast moralisk uppmaning.

Hade då dessa brev till syfte att lura någon? Enligt Klauck var dessa skrifter transparenta författarfiktioner som ska betraktas som en litterär användning av brevformen och ingenting annat. Det är alltså i strikt mening här inte fråga om förfalskningar. Utnyttjandet av välkända traditioner och berättelser om de stora historiska lärarna, som läsarna kände igen, bidrog till intrycket av gemenskapen mellan läsare och författare. Alla var överens om vad det var för aktivitet man ägnade sig åt.

The authors do not really intend to pull the wool over the eyes of their audience, nor would the readers have been so easily deceived. The authors and readers share a common knowledge of the traditional anecdotal material about the Cynics and of the rhetorical technique of prosopopeia, which could be adapted to letters.<sup>38</sup>

Detta är således en form av pseudepigrافي som skiljer sig markant från det vi talade om ovan. Det är inte längre fråga om förfalskning och bedrägeri utan om kreativ användning av historiska personer som exempel för liv och handling, och någonting som ligger närmare ett fritt berättande med frihet att ta ut svängarna för att göra viktiga poänger, snarare än att troget återge "just hur det var".

#### *"Deuteronymitet" och "Allonymitet"*

Andra "gränsfall" där det inte varit fråga om förfalskning eller bedrägeri, men där författaren valt att ge ut en skrift i sin lärares namn för att hedra denne, och möjligen med hänvisning till att tankarna i den föreliggande skriften härrör från läraren i fråga, har jag valt att samla under rubriken med två moderna tekniska termer "deuteronymitet" och "allonymitet".<sup>39</sup> Dessa termer kan inte idag sägas vara i universellt bruk men refererar till och namnger koncept som är vanligt förekommande i diskussionen kring pseudepigrافي i Nya testamentet. Syftet med att ta fram dessa termer har varit att komma undan det moraliskt laddade ordet "pseudepigrافي" som ju implicerar en lögnaspekt, en aspekt som inte alltid behöver vara närvarande när pseudepigrافي förekommer. Ordet kan därför ibland uppfattas som missledande.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> Klauck (2006), 181.

<sup>39</sup> Jag uppfattar denna diskussion som parallell till den om "skolteorin", dvs. idén om att det skulle finnas exempelvis en paulinsk "skola" som skrev i Paulus namn (jfr Meade (1986), 9-12; Collins (1988), 251 f.).

<sup>40</sup> Jfr Aunes (2009) diskussion om att istället tala om "författarfiktion" (s 821-824).



Dessa två termer har framför allt tillämpats på Pauluslitteraturen, där speciellt användandet av "deuteronymitet" har varit ett försök att sätta en etikett på det särskilda förhållandet att Efesierbrevet, Kolosserbrevet och 2 Thessalonikerbrevet tycks vara skrivna av Pauluslärjungar,<sup>41</sup> medan "allonymitet" är forskaren Howard I. Marshalls försök att komma till bukt med den speciella situation som föreligger gällande pastoralbrevet. Vad Marshall menar med "allonymitet" är bruket att skriva i någon "annans" (grek. ἄλλος) namn, dock utan att imitera dennes stil, detta med syfte att undvika att lura läsarna att brevet faktiskt är skrivet av den angivne upphovsmannen.<sup>42</sup>

Exemplet på liknande fenomen i antiken, där lärjungar skrivit i sin lärares namn för att visa denne vördnad, som brukar nämnas, är den Pseudopythagoreiska litteraturen.<sup>43</sup> En poäng värd att nämna, som Klauck gör, är att oftast har pseudepigrafisk litteratur accepterats av läsare som äkta när den bevarats i brevsamlingar innehållande äkta såväl som oäkta skrifter. Bibelvetare kan känna igen detta från såväl Jesajalitteraturen som Pauluslitteraturen.<sup>44</sup>

Här har man alltså menat att vi arbetar med en eller flera kategorier av pseudepigrafiska skrifter som inte ska betraktas som bedrägerier eller förfalskningar, utan att det funnits en kulturell acceptans för att man använt en närstående lärares namn. Ändå måste man väl säga, särskilt med tanke på hur de s.k. deuteropaulinska breven tagits emot, att det långt ifrån alltid varit tydligt för läsarna att breven inte kommit ifrån den äkta Paulus. Det finns alltså anledning att fråga sig hur transparent "allonymiteten" hos exempelvis pastoralbrevens egentligen varit.<sup>45</sup>

### *Gudomligt författarskap*

Kopplingen mellan pseudepigrafi och gudomligt författarskap förknippas främst med bibelforskaren Wolfgang Speyer.<sup>46</sup> Han påpekade att den antike författaren ofta inte betraktade sig själv som upphovsman till det som kommunicerades, utan såg sig i stället som ett redskap för en viss gudom, vare sig det handlade om Musan, Apollos, Hermes, eller

---

<sup>41</sup> Även i Jesajabokens fall är vi bekanta med fenomenet, jfr Deutero-Jesaja. Se Meade (1986) som i sammanhanget har en längre diskussion om psykologiska teorier om "corporate personality" och "the extension of personality", som sätt att försöka förklara den här typen av pseudepigrafi. Han företräder inte själv sådana förklaringar (s 4-9).

<sup>42</sup> Klauck (2006), 402.

<sup>43</sup> Klauck (2006), 402; Kitchen (1994), 26.

<sup>44</sup> Gamble (2009) 334-339.

<sup>45</sup> Meade (1986) citerar J.N.D. Kellys pastoralbrevskommentar där Kelly rätteligen poängterar att det är en sak att skriva en text i en vördad författares namn för att man anser sig vara inspirerad av samma Ande, men en annan sak att fabricera en detaljerat ramverk av personliga konkreta alluderings, hågkomster och meddelanden etc. som man vet är ren fiktion för att skapa en atmosfär av "versimilitude" (s 121).

<sup>46</sup> Aune (2009), 799 f.

Dionysos. "The oldest form of authorship in Greece was therefore divine authorship", som Aune skriver i sin diskussion av Speyers forskning.<sup>47</sup> Motsvarande tankegång hittar man utan svårighet också i Bibeln. Lagen som Mose ger folket kommer från Herren, och profeterna efter Mose talar "Herrens ord" enligt den bekanta formuleringen "så säger Herren". Vad gäller Nya testamentet har forskare framhållit den fromma tanken att frågan om den historiska författaren relativiseras genom det faktum att den helige Anden ytterst är källan till Jesu efterföljares insikt in i gudomliga ting: "The early Christian writers were not writing for themselves or under their own volition but under the sway of the spirit. Therefore, their own names were irrelevant."<sup>48</sup> Det skulle till och med kunna betraktas som en ödmjuk handling att tillskriva en skrift man själv författat till någon annan, eftersom man inte vill ta åt sig ära och det ju är samma Ande som inspirerat Petrus eller Paulus som inspirerat en själv vid skrivandet.<sup>49</sup> Problemet med denna teori när det gäller Nya testamentets skrifter är, som Donelson påpekar, att många tidigkristna skrifter existerar där författaren använt sitt eget namn och ändå refererat till Andens inspiration.

### *Pseudepigrafi och "brevets ideologi"*

Vi har tidigare refererat till vad Hans-Josef Klauck skrivit om pseudepigrafi. Han har behandlat fenomenet inom kontexten för det antika brevskrivandet, och det är värt att nämna det särskilda bidrag till diskussionen han gör utifrån just brevperspektivet. Klauck konstaterar att brevgenren är vanligt förekommande bland pseudepigrafiska skrifter, och kanske är detta för att brevets *superscriptio* gör det enkelt för "förfalskaren" att tydligt framhålla sin pseudonym. För antika skrifter i stort var författarens namn inte knutet till verket i samma utsträckning som sådant som skrivs idag är.<sup>50</sup>

Intressantare för vår undersökning är dock det andra möjliga skäl Klauck ger, som han menar är kopplat till det antika "brevets ideologi". Det var forskaren Heikki Koskenniemi, som baserat på Demetrios *De elocutiones*, identifierade det ideologiska fundament som låg till grund för det grekiska brevskrivandet.<sup>51</sup> Han gjorde detta genom att peka på de tre koncepten *filofronēsis*, *parousia* och *homilia*. *Filofronēsis* handlar i det här sammanhanget om den vänskapliga ton som skiljer brevgenren från andra textgenrer. *Parousia* har med det fysiska avståndet mellan kommunikanterna att göra: "the letter transforms bodily absence into

---

<sup>47</sup> Aune (2009), 799.

<sup>48</sup> Donelson (1986) återger Alands teori, men accepterar den inte själv (s 13).

<sup>49</sup> Donelson (1986), 13.

<sup>50</sup> Jfr Collins (1988) avsnitt om anonymitet bland judisk-kristna skrifter (s 57-61).

<sup>51</sup> Klauck (2009), 189.

spiritual presence.” *Homilia*, som betyder ”att konversera med”, är den tredje aspekten som betonar brevs dialogiska karaktär.

Det är framför allt parousian som Klauck kopplar till det pseudepigrafiska brevskrivandet, när han spekulerar i hur man efter Paulus bortgång gjorde honom närvarande genom brev skrivna i hans namn. Parousia går alltså ut på att brevskrivaren reflekterar över det fysiska avstånd som existerar mellan avsändaren och mottagaren, uttrycker önsknings om att vara närvarande där mottagaren är, och betraktar skrivandet av brevet som ett slags substitut för den fysiska samvaron. Klauck kallar parousian för ”the mediated presence of one who is absent”.<sup>52</sup> Paulus visar själv, menar han, på god insikt i hur han till fullo kunde utnyttja konceptet om ”parousia” (jfr Gal 4:20; Fil 1:26, 27; 2:12, 24; 1 Thess 2:17), i kombination med att han lät sig representeras av sina utsända medarbetare, som förde hans brev till församlingarna och förklarade dem.<sup>53</sup> När Paulus försvunnit blev det naturligt för hans medarbetare att fortsätta hjälpa honom att överbrygga avståndet som existerade mellan honom själv och de som han var apostel till/över, med skillnaden att nu förelåg inte längre endast ett geografiskt avstånd utan också ett temporalt. Klauck skriver:

The idea therefore eventually suggested itself of transforming a former geographical distance between an author and his addressees into a temporal one. Paul and other authority figures of the first Christian generation could then remain present even after their death through letters, preferably those written by former co-workers.<sup>54</sup>

De övriga två brevideologikoncepten, *filofronēsis* och *homlia*, är ju besläktade med konceptet *parousia* och bör även de vara relevanta vid studiet av pseudepigrafiska brev. Vad dessa koncept framför allt påminner oss om är att kommunikation är så mycket mer än bara ett utbyte av nyttig information. Detta illustreras särskilt väl av den klarsynte Cicero, som skrev fler brev än de flesta, och som bland annat skriver på ett ställe: ”I prefer to write an empty letter than not to write at all” (*Fam.* 6.22.1).<sup>55</sup> På ett annat ställe kommenterar han ett brev som han själv tagit emot på följande sätt:

---

<sup>52</sup> Klauck (2009), 404.

<sup>53</sup> Klauck (2009), 314, 319-320, 367. Meade (1986), 116 f. ”Paul took the form of ancient letters and adapted it to apostolic speech, thereby creating a new *Gattung*. He clearly intended the letters he wrote to be a substitute for his apostolic presence, or better, a mediation of his apostolic presence (Rom 15:15; Phlm 21; 1 Cor 4:14; 2 Cor 13:10). This is why Paul can write to the Corinthians and say that though absent in body he is present in spirit, because his letter conveys his apostolic pronouncement of judgement on an incestuous member of the congregation (1 Cor 5:3-5; cf. 4:14).” Se även Collins (1988), 69-72.

<sup>54</sup> Klauck (2009), 404.

<sup>55</sup> Klauck (2009), 161.

So I have received a letter from you (on the 10th) which had nothing in it for the good reason that you had nothing to communicate. Still I was not sorry to get what there was—I mean, to know, if nothing else, that you have no news. (*Att. 12.42.1.*)<sup>56</sup>

Här har vi alltså ett möjligt perspektiv på det pseudepigrafiska fenomenet i Nya testamentets kanon: Fortsätter apostlarna Paulus och Petrus att kommunicera och dela gemenskap med sina församlingar genom sina medarbetare, trots att de själva gått ur tiden?<sup>57</sup>

### *Pseudepigrafi och ”den goda lögnen”*

Mot bakgrund av det faktum att Nya testamentets pseudepigrafiska skrifter genom seklerna tagits emot som om de vore äkta skrifter ur de påstådda författarnas händer så kommer man inte ifrån att det i någon mån rör sig om litterära bedrägerier. Idén om att dessa skulle vara transparenta litterära fiktioner, ett spel där författare och läsare båda är med på noterna, kan möjligen försvaras på ett teoretiskt plan, men i praktiken har vi inget historiskt material som pekar på att varken författare eller läsare har uppfattat det så. Det motsatta är i stället fallet då man igenom hela kyrkans historia har accepterat dessa skrifter som orthonyma och deras äkthet först efter Upplysningen i någon nämnvärd utstreckning börjat betvivlas. Om vi accepterar att de faktiskt är litterära bedrägerier, går det då att förklara hur dess fromma författare motiverat sina produktioner?

Lewis Donelson hänvisar till en koppling som Brox gjort mellan tidig kristen pseudepigrafi och tanken på ”den goda lögnen”.<sup>58</sup> Idén om den goda lögnen går tillbaka till Platon och innebär helt enkelt att det kan vara befogat att ljuga om lögnen gagnar den eller dem som utsätts för den.<sup>59</sup> I ett avsnitt i Platons *Staten* där Sokrates diskuterar principer för uppfostran av statens blivande väktare framställs följande resonemang:

Den äkta lögnen hatas ej blott av gudar utan ock av människor.

Det tror jag.

Men lögnen, som yttrar sig i ord – finns det ej fall, då den ej förtjänar att hatas utan rent av kan vara nyttig? Har den ej sin nytta gentemot fiender? Eller när de, som vi kalla vänner, drivas av vansinne eller oförnuft att göra något ont, kan den väl vara ett nyttigt medel för att avhålla dem därifrån? Och om vi tänka på de mytologiska berättelser, som

---

<sup>56</sup> Citerat i Klauck (2009), 161.

<sup>57</sup> Brown (1997), 586: ”such attribution could serve to continue the apostle’s presence, since letters were considered a substitute for personal face-to-face conversation.”

<sup>58</sup> Donelson (1986), 18. Se även Meade (1986), 11 f.

<sup>59</sup> Även pythagoreernas skrifter talar gillande om ”den goda lögnen” (Meade (1986), 11).

vi nyss talade om, där vi i vår okunnighet om de verkliga händelserna i forntiden söka giva största möjliga sannolikhet åt dikten, så är väl lögnen även här till nytta?<sup>60</sup>

Platon visar alltså här att lögnen har sin givna plats när det gäller att uppfostra ungdomen till ett rätt moraliskt handlande. Lägg särskilt märke till det speciella fall som nämns, att om någon riskerar att ”drivas till vansinne eller oförnuft att göra något ont” så kan det vara nödvändigt att använda lögnen för att leda dem in på rätt spår. Detta skall dock under inga omständigheter förstås som att Platon anser att det är lovligt för människor i allmänhet att ljuga för varandra, allra minst för underordnade till sina överordnade. Något senare i dialogen skriver han:

Men även sanningen måste vi sätta högt i ära. Ty om vi hade rätt i vad vi nyss yttrade, att osanningen är onyttig för gudar, men däremot kan för människor vara nyttig som ett slags medicin, är det tydligt, att det är läkare men ej lekmän, som böra ha hand om den.

Det är tydligt.

Det är således statens styresmän, som skola få – om överhuvud några få det – använda lögnen gentemot fiender eller medborgare till statens nytta. Inga andra få använda den. Att däremot enskilda medborgare skola få ljuga inför dessa styresmän, måste betraktas som ett lika stort eller större fel, än om en sjuk inför sin läkare eller en lärjunge inför sin gymnastiklärare ej talade sanning om sitt kroppsliga tillstånd, eller om en besättningsman på ett fartyg ej talade sanning om fartyget och besättningen eller hur det var fatt med honom själv och kamraterna.<sup>61</sup>

Det finns alltså för Platon en ”äkta lögn” som är förkastlig och en viss typ av lögn som ”yttrar sig i ord”, som ytligt sett är lögn men som på ett djupare sätt tjänar sanningen eftersom den leder till ett rätt handlande. Det är dock bara vissa särskilt begåvade och upphöjda personer som har förmåga och tillåtelse att hantera detta verktyg.

Denna tanke hos Platon har alltså letat sig in också bland tidiga kristna författare. Klemens av Alexandria skriver om den kristne som undervisar andra: “For he both thinks and speaks the truth; unless at any time, medicinally, as a physician for the safety of the sick, he may deceive or tell an untruth.”<sup>62</sup> Liksom hos Platon ses lögnen här som en medicin som läkaren måste ge till den sjuke för att denne ska träda in på den rätta vägen. Även Klemens lärjunge, Origenes,

---

<sup>60</sup> Platon (övers. Lindskog, 1922), 91.

<sup>61</sup> Platon (övers. Lindskog, 1922), 100.

<sup>62</sup> Klemens av Alexandria, *Stromateis* 7.53: <http://www.earlychristianwritings.com/text/clement-stromata-book7.html> (03-08-11, 15:00)

refererade i debatten med Celsus till Platons idé att en lögn ibland kan vara nödvändig när man behöver hela eller rädda en person (*Contra Celsum* 4.19).<sup>63</sup>

Donelson, som återger Brox diskussion, poängterar också att en sådan ”tillåten lögn” inte får vara slarvigt utförd så att den riskerar att avslöjas, utan tvärtom hänger dess effektivitet på just att den *inte* avslöjas.<sup>64</sup> Om den genom en händelse blev röjd skulle detta förstås få mycket negativa konsekvenser för relationen mellan avsändaren och mottagaren, läraren och eleven, vilket alltså krävde en hög nivå av sofistikerad från den part som låg bakom den ”fromma” lögnen.<sup>65</sup>

## Förhållandet författare-pseudonym

### *Författarens ”dubbla personlighet”*

I artikeln ”As If Genuine, Interpreting the Pseudepigraphic Second Thessalonians” diskuterar Trevor Thompson vad han har identifierat som ett problem bland uttolkare av Nya testamentets pseudepigrafiska skrifter med utgångspunkt i 2 Thessalonikerbrevet. Han inleder artikeln med att konstatera att forskare som tolkar 2 Thessalonikerbrevet som pseudepigrafiskt måste betrakta åtminstone något element i texten som ”falskt”. Då man har att göra med ett dokument som varken kommer från dess explicita författare (dvs. Paulus, Silvanus och Timotheos) och inte heller är avsett att mottas av de explicita adressaterna (dvs. tessalonikerna) står uttolkaren som vill rekonstruera en tillkomstsituation för brevet inför utmaningen att vad han arbetar med är en litterär fiktion.<sup>66</sup> Thompsons huvudpoäng i artikeln är att brevets moderna uttolkare inte haft en genomtänkt strategi för hur de ska relatera *textens värld till verkligheten utanför texten*. Eftersom frågan om brevets äkthet hela tiden stått i centrum för diskussionen har det enligt Thompson bland forskare varit brist på reflektion över hur man på ett konsekvent sätt kan närma sig tillkomstsituationen bakom texten.<sup>67</sup>

I artikelns slutsatser tar han upp exempel på frågor som han menar att man generellt har misslyckats besvara med någon tydlighet. Dessa frågor gäller helt enkelt hur man ska hitta en

---

<sup>63</sup> Origenes citerar Platons *Staten* 3.389b.

<sup>64</sup> Donelson (1986), 19. Jfr Meade (1986), 12.

<sup>65</sup> Gamble (2009), 348: Kända exempel på skrifter som avslöjats och därmed officiellt tappat sin ställning är *Petrusevangeliet* (sent 100-tal), *Paulusakterna* (slutet av 100-talet) och *Brevet från Timoteus* (400-talet). Hoehner (2000), nämner förutom dessa exempel också *Paulus brev till Laodikéerna* (s 48).

<sup>66</sup> Thompson (2009), 471 f. ”literary fable”

<sup>67</sup> Thompson (2009), 472. ”As a result of the sustained focus on the genuineness of the text, a modified hermeneutical lens for reading Second Thessalonians as a pseudepigraphon has not been developed.”

metod för att komma bakom textens imaginära värld och nå den verklighet som författaren avser att tala in i.

Where if anywhere in the text does the identity of the actual author emerge from behind the mask of the ascribed authors and their narrated context? Do the historical reminiscences and past experiences of the ascribed authors resonate with the real experiences of the actual author? If so, to what extent and how would we know? ... In terms of reconstructing a *Sitz im Leben* through the window of Second Thessalonians, does deception ever end and truth begin?<sup>68</sup>

Vad i textens innehåll kan alltså antas säga någonting direkt eller explicit om den verkliga författarens och hans tänkta verkliga läsares historiska sammanhang? Har författaren lämnat något fönster i texten genom vilket vi direkt kan betrakta den historiska världen utanför texten? Vad Thompson alltså uppmanar till är att först av allt ”hålla isär världarna”, textens och den historiska, innan vi i nästa steg kan försöka rekonstruera hur dessa två möjligen förhåller sig till varandra.<sup>69</sup> Kunskapen om dessa två ”världar” måste vi sedan låta informera varandra och låta dem för oss existera i ett dialogiskt förhållande.<sup>70</sup>

Utöver att identifiera problemet pekar Thompson ut en fruktbar riktning genom att hänvisa till F. C. Baur som på sin tid talade om författarens dubbla personlighet – ”Doppelpersönlichkeit des Verfassers.”<sup>71</sup> Baur visar nämligen på en känslighet vad gäller att relatera textens värld till omständigheter som varit rådande i författarens och de tänkta första läsarnas situation.<sup>72</sup> Samtidigt visar Thompson på att även Baur vid vissa tillfällen fallit för frestelsen att relatera aspekter av innehållet direkt till dessa.<sup>73</sup> Baur är alltså inte konsekvent i sitt perspektiv och sitt användande av textens innehåll för rekonstruktionen. Slutsatsen som Thompson kommer till blir till slut följande:

In order to move forward, Second Thessalonians research needs to develop a rigorous hermeneutical model which adequately takes into consideration the interpretive complexities of working with a pseudepigraphon. Baur’s concept of double personality, when consistently applied, provides a promising new beginning. In addition, a focus on

---

<sup>68</sup> Thompson (2009), 488.

<sup>69</sup> Collins (1988) har noterat samma grundproblem, i hans fall särskilt rörande Efesierbrevet (s 149 f.).

<sup>70</sup> Detta är en variant av den berömda ”hermeneutiska cirkeln”.

<sup>71</sup> Thompson (2009), 473-481.

<sup>72</sup> Thompson (2009), 477. ”Consistent with his interpretive dictum, Baur’s exegetical analysis of Second Thessalonians carefully separates the identities of the actual author from those of the ascribed authors and avoids collapsing them into one indistinguishable persona.”

<sup>73</sup> 2 Thess 1:4; 2:2 och 3:6-12 tas upp som exempel på texter som Baur och andra forskare inte kan motstå att tillämpa på den verkliga författarens och mottagarnas egen situation.

the process of producing a pseudepigraphon in antiquity can offer new ways for thinking about how Second Thessalonians was composed to meet the goals of its actual author.<sup>74</sup>

Vad Thompson skriver om 2 Thessalonikerbrevet kan vi anta gäller även andra av Nya testamentets skrifter och inte minst Efesierbrevet.<sup>75</sup> Ett sätt att närma sig den typ av hermeneutiska metod som Thompson efterlyser kan vara att synliggöra den ”implicita” eller ”antydna” författaren, och att reflektera över frågor kring pseudonymval och författarkonstruktion, något som Lutz Doering gör i sin artikel rörande 1 Petrusbrevet, ”Apostle, Co-Elder, and Witness of Suffering – Author Construction and Peter Image in First Peter”.

### *Författarkonstruktion*

Doering inleder ovan nämnda artikel med att referera till forskaren Norbert Brox som hävdar att namnvalet Petrus för 1 Petrusbrevet valdes efter det att innehållet var avgjort och därmed inte spelade någon avgörande roll vid författandet av brevet. Doering skriver: ”Key to Brox is the assumption that the choice of a certain apostle as fictive author tends not to relate to the specific theology of this apostle.”<sup>76</sup> Valet av pseudonym sker alltså i efterhand och i stort sett oavhängigt av själva innehållet hos brevet. Författaren hade lika gärna kunnat välja Matteus, Jakob, Thomas eller någon annan av de tidiga ledarna i Jesusrörelsen till att tjäna som brevets explicite författare.<sup>77</sup> Lutz Doering är inte nöjd med detta utan menar att en faktor som Brox visserligen nämner men som han sedan negligerar, nämligen utredandet av den ”Petrusbild” som framställs i 1 Petrusbrevet, är av avgörande betydelse för förståelsen av valet av pseudonym. Doering ägnar resten av artikeln åt att undersöka vad den specifika Petrusbilden tillför författarkonstruktionen i 1 Petrusbrevet. För att greppa brevets ”Petruskonstruktion” arbetar han i tre steg där han först analyserar Petrusbilden såsom den direkt framställs i brevets innehåll, genom titlar och attribut som den explicite författaren (dvs. Petrus) tillämpar på sig själv;<sup>78</sup> i steg två undersöker han de relationer genom vilka Petrus framställs;<sup>79</sup> och i steg tre 1 Petrusbrevets brevtyp och den apostlabild som framställs därigenom.<sup>80</sup>

---

<sup>74</sup> Thompson (2009), 488.

<sup>75</sup> Jfr not 60.

<sup>76</sup> Doering (2009), 645.

<sup>77</sup> Doering: ”Indeed one might speak of a ‘de-individualization of the apostles.’”

<sup>78</sup> ”Apostle,” ”Co-Elder,” ”Shepherd,” ”Witness of the sufferings of Christ,” ”Partner in the glory that is to be revealed.”

<sup>79</sup> Silvanus, Markus och ”Babylon.”

<sup>80</sup> Här är det 1 Petrusbrevet som ett ”kristet diasporabrev” som diskuteras.



Som bakgrund till diskussionen om ”författarkonstruktion” i Doerings artikel ligger en teoretisk modell över författare och läsare som han presenterar under fyra punkter:

- (1) the real author—the real readers;
- (2) the abstract/implied author—the abstract/implied readers;
- (3) the explicit author (addressor,narrator)—the explicit reader (addressee, narratee).

The “real author” and the “real readers” of a letter are outside the text. The “implied author” is the abstract authorial consciousness throughout the text, whereas the “implied reader” is the textually encoded norm of the adequate act of reception. The implied author creates the “explicit author,” i.e., the “addressor” mentioned in the letter prescript, who as “narrator” is the voice used to tell the “story” or contents of the letter. The equivalent is the “explicit reader,” i.e., the “addressee” mentioned in the letter prescript, to whom as “narrate” the “story” is told. Author and reader can also become part of

- (4) the world of the text, i.e., the letter contents; they do so by becoming characters in the text.<sup>81</sup>

Slutsatserna som Doering kommer till visar på fruktbarheten hos hans perspektiv och metod. Petrus har valts av författaren för att Petrus liksom Jakob skriver i en tradition av ”kvasiofficiella” judiska diasporabrev (jfr 1 Pet 1:1 med Jak 1:1 och Apg 15). Han skriver primärt till en publik bestående av ”hednakristna” läsare medan han i sin ecklesiologi betonar det nya förbundsfolkets kontinuitet med ”Israel”, det ”utvalda” folket. Genom associationen med Silvanus och Markus knyter författaren Petrus till Paulus, något som också tjänar till att ge bilden av en enad Jesusrörelse bestående av judar och icke-judar. Vidare är Petrus lämplig som författare till ett brev som särskilt behandlar problemet med lidande och förföljelse bland de kristna då Petrus själv lidit martyrdöden när brevet väl komponerades och först lästes upp.<sup>82</sup>

Vi ser alltså att aposteln Petrus har valts av den verkliga författaren för att han besitter vissa egenskaper som gör honom till en lämplig avsändare av brevets budskap. Samtidigt har Petrusbilden anpassats och författaren har valt att betona aspekter av tillgängliga Petrustraditioner som är särskilt relevanta för den verkliga författarens syfte. Författaren konstruerar alltså en ”ideal Petrus” för att frambära det särskilda budskapet. Eftersom bluffen inte får avslöjas måste denne ideale Petrus också vara sannolik och trovärdig, annars faller hela projektet.

---

<sup>81</sup> Doering (2009), 648.

<sup>82</sup> Doering (2009), 680 f.

Om nu detta stämmer, att Petruskonstruktionen är anpassad efter 1 Petrusbrevets specifika syfte, borde då inte undersökandet av denna konstruktion vara av största intresse om vi vill få insikt i den verkliga författarens specifika syfte och därmed även brevets ursprungliga tillkomstsituation? Alltså, två frågor som bör vara relevanta att ställa om en pseudepigrafisk skrift av det här slaget när man vill komma åt själva kärnan till dess syfte och budskap,<sup>83</sup> är:

- Hurdan är författarkonstruktionen?
- Varför är författarkonstruktionen sådan?

Två huvudfaktorer som är styrande när den implicite författaren ska konstrueras är då dels de traditioner som finns tillgängliga om den historiske personen i fråga, dels det specifika syfte som den verkliga författaren har när han skriver. Den slutgiltiga författarkonstruktionen kommer då att utgöras av en kompromiss mellan å ena sidan tillgängliga och allmänt kända traditioner, och å andra sidan den verkliga författarens specifika syfte.

## **Konklusion**

Det här kapitlet har undersökt pseudepigrafin som fenomen i antiken och har visat att det inte kan betraktas som ett enhetligt fenomen som alltid följer vissa givna regler. Det kan finnas många olika skäl till varför man skulle vilja komponera en text i någon annans namn och varje sådan skrift måste bedömas utifrån sina egna förutstättningar. Forskare har visat på antika exempel på pseudepigrafiska skrifter där man menar att det funnits en transparens så att läsaren varit medveten om att skriften ifråga inte varit ”äkta”. Man har också sökt efter giltiga psykologiska förklaringar till hur man kunnat motivera författandet av icke-transparenta pseudepigrafiska skrifter. Alla sådana exempel och förklaringar måste jämföras med den aktuella pseudepigrafiska skrift som man undersöker innan några slutsatser kan dras.

---

<sup>83</sup> Detta förutsätter att det finns en utarbetad ”författarkonstruktion” och att författaren inte endast klistrat dit namnet på en välkänd auktoritet *a posteriori* oberoende av brevets övriga innehåll.

### 3. Tidiga strider om aposteln Paulus och hans auktoritet

Här ska vi närmare betrakta tre konflikter i den tidiga kyrkan som forskare har identifierat, där tolkningen av Paulus stått i stridens centrum. Syftet med att lyfta fram dessa tre exempel är att visa på den oenighet som rådde under de första generationerna efter apostelns död kring hur han skulle förstås och hur hans budskap skulle tillämpas. En målsättning är också att med denna genomgång visa på de pseudepigrafiska deuteropaulinska skrifternas roll och funktion under dessa konflikter.

Det bör här framhållas att detta arbetes omfattning inte tillåter att gå i argumentation för att de konflikter som här tas upp verkligen ägde rum och utspelade sig just mellan vissa specifika parter.<sup>84</sup> I stället är den här delen av uppsatsen helt beroende av vad man inom vissa forskarlager har haft för uppfattningar i dessa frågor. Argumentationens relevans står eller faller dock inte med huruvida vart och ett av dessa exempel helt stämmer överens med den historiska verkligheten. Urvalet är medvetet selektivt och lyfter fram forskare som bekräftar det som här ska påvisas. Detta har gjorts för att visa på en tendens inom den tidiga Jesustroende rörelsen rörande svårigheterna att komma överens om hur man skulle förhålla sig till och tolka aposteln Paulus, Detta är också skälet till att lyfta fram tre stycken av varandra oberoende konflikter.

#### 2 Thessalonikerbrevet och apokalyptikerna

Den första konflikten vi tar upp avslöjas genom några verser i 2 Thessalonikerbrevet som bevisar förekomsten av förfalskade brev i Paulus namn (2:1-2; 3:17). Intressant nog menar många forskare att 2 Thessalonikerbrevet självt är ett sådant ”förfalskat” brev, så att vad vi har att göra med är en efterpaulinsk konflikt där båda sidor hänvisar till paulinska brev som stöd för sina respektive sidor i kontroversen. För forskare J. Christiaan Beker, som är av den ovan nämnda åsikten, representerar 2 Thessalonikerbrevet *en* tolkning av Paulus bland många som fanns vid denna tid. I sin *Heirs of Paul* från 1991 diskuterar Beker de efterpaulinska tolkningar av Paulus person och budskap som finns inom Nya testamentets pärmar. En viktig poäng med Bekers bok är just att visa på den pluralitet av Paulusbilder som redan under första århundradet, bara decennier efter apostelns död, florerade inom den Jesustroende rörelsen. När Beker diskuterar 2 Thessalonikerbrevet kommenterar han inledande att de flesta

---

<sup>84</sup> Det skulle i så fall bland annat innebära att jag vore tvungen att svara på alla argument rörande 2 Thessalonikerbrevet och pastoralbrevens äkthet, något som bara det faller på sin egen orimlighet.

engelskspråkiga kommentarer fortfarande betraktar det som äktpaulinskt. Själv är han övertygad om att det är efterpaulinskt och menar att författaren både missrepresenterar Paulus eskatologi och ändrar tonen hos aposteln från att i verkligheten ha varit pastoral till att här bli auktoritär.

Ytterligare ett argument för dess sena tillkomst finner han i det faktum att 2 Thessalonikerbrevet självt avslöjar förekomsten av förfalskade Paulusbrev då författaren varnar för sådana (2:1-2, se även 3:17). Han menar att det är osannolikt att sådana skulle ha varit ett stort problem under Paulus egen tid.<sup>85</sup> 2 Thessalonikerbrevet 2:1-2 lyder:

När det gäller vår herre Jesu Kristi ankomst, då vi skall samlas hos honom, ber vi er, bröder, att inte strax tappa fattningen och bli uppskrämda, om man hänvisar till Anden eller till något som vi skulle ha sagt eller skrivit och säger att Herrens dag är här.<sup>86</sup>

Vad dessa verser tillsammans med 3:6-12 tycks avslöja är närvaron av någon form av apokalyptiskt parti som hänvisar till paulinska traditioner och brev, liksom uppenbarelser från Anden som de menar talar för deras sak – att ”Herrens dag” är nära förestående. I 3:6-12 uppmanar författaren alla att arbeta och förmanar strängt några bland dem som ”lever utan ordning” (ἀτάκτως) (v 11a) med hot om uteslutning (v 14). Dessa gör enligt författaren ”inte vad de skall, bara vad de inte skall” (v 11b). Enligt Beker är en möjlig förklaring till varför dessa intensiva apokalyptiska förväntningar uppstod bland vissa grupper de omvälvande historiska händelser som skedde kring år 70 i och med judarnas krig mot Rom (66-70 v.t.) med Jerusalems fall och templets förstörelse.<sup>87</sup>

Exakt vilka dessa som omnämns i 2 Thessalonikerbrevet var eller vilka ”paulinska” skrifter de stödde sig på vet vi inte, det enda vi har tillgång till är kvalificerade gissningar. Edgar Krentz, som utförligt och övertygande har argumenterat för 2 Thessalonikerbrevets efterpaulinska tillkomstsituation i artikeln ”A Stone that Will Not Fit”, placerar, influerad av Helmut Koester (1982), brevet vid slutet av första århundradet då apokalyptiken ska ha haft en renässans.<sup>88</sup> Även Uppenbarelseboken tar upp problemet med ”entusiasm” (Upp 2:20), menar han. Liksom Paul Wendland (1912) ser Krentz brevets tillkomstsituation som en där ”entusiaster” som misstolkade Paulus utgjorde ett störningsmoment för den Jesustroende rörelsen. Bakom 2 Thessalonikerbrevet står, enligt Krentz, en sen paulinist som vänder sig

---

<sup>85</sup> Beker (1991), 73 f. För en utförlig genomgång av argumentationen mot att Paulus är författare, se Collins (1988), 209-241.

<sup>86</sup> Samtliga bibelcitater på svenska i uppsatsen är hämtade från *Bibel 2000* (Bibelkommissionens översättning, 1999), om inget annat anges.

<sup>87</sup> Beker (1991), 81.

<sup>88</sup> Krentz (2009), 470.

emot denna grupp och omvärderar Paulus i termer av apokalyptik och den växande kroppen av mer eller mindre fixerad ortodox tradition.

En annan som är övertygad om 2 Thessalonikerbrevets efterpaulinska tillkomstsituation är Bart Ehrman.<sup>89</sup> När han diskuterar brevets syfte tar han först upp att brevet skrivits till Jesustroende som var utsatta för en hel del lidande (1:4-6), ett lidande som möjligen kan ha tillfogats av romerska myndigheter. Vidare noterar han att flera medlemmar i församlingen hade tagit till sig tanken att den sista tiden och slutgiltiga domen var mycket nära förestående (2:1-2). Ehrman kopplar sedan samman dessa två omständigheter när han diskuterar brevets tillkomstsituation. Han skriver om 2 Thessalonikerbrevets författare:

We can assume that he wrote sometime after Paul died, possibly near the end of the first century, when writing letters in Paul's name became both more feasible and, from what we can tell, more popular. Moreover, we know that during the period some Christian groups were beginning to face increased hostilities within their social contexts and that some of them were turning to a renewed hope in the return of Christ in light of these conflicts.<sup>90</sup>

Han knyter alltså samman det ökade förtrycket från det omgivande samhället med teorin om uppkomsten av en apokalyptisk rörelse mot slutet av det första århundradet. Även Uppbarelseboken härstammar från den tiden, och Ehrman påpekar att det finns en likhet mellan 2 Thessalonikerbrevets beskrivning av det apokalyptiska händelseförloppet och den som finns i Upp 20.<sup>91</sup>

Även om det har föreslagits att brevet eller breven som 2 Thessalonikerbrevets författare varnar för i 2:2 skulle kunna vara 1 Thessalonikerbrevet (Alexander Lindemann, 1977), eller Kolosserbrevet och Efesierbrevet (Frank Witt Hughes),<sup>92</sup> så är dessa brev med största sannolikhet förlorade idag och vi är lämnade att endast spekulera kring hur gruppen som låg bakom dem kan ha betraktat sig själva och den Paulus de vördade.<sup>93</sup> Anledningen till här ta upp 2 Thessalonikerbrevet är just att även motståndarna stödde sig på traditioner och brev

---

<sup>89</sup> Ehrman (2004), 278 f.

<sup>90</sup> Ehrman (2004), 280.

<sup>91</sup> Ehrman (2004), 79; Brown (1997) beskriver samma scenario som Ehrman men är öppen för att brevet kan vara äktpaulinskt (s 595 f.). Donfried (1993) jämför 2 Thess och dess eskatologiska/apokalyptiska perspektiv med Upp och Mark 13 (s 105-107). En som tidigt (1839) såg paralleller mellan 2 Thess och Upp var F.H. Kern, som menade att 2 Thess apokalyptiska scenario liknar det som målas upp i Upp 13:3-10 och 17:8-14 (Collins (1988), 209 f.).

<sup>92</sup> Still (1999), 56 f.

<sup>93</sup> Att 2 Thess 2:2 skulle referera till någon annan kanonisk skrift får ses som spektakulära försök att hitta motståndarna som inte i något fall fått någon nämnvärd skara efterföljare.

som man menade kom från Paulus. Detta gällde alltså två ”paulinska” grupper som stod emot varandra.

Raymond Collins, som diskuterar 2 Thessalonikerbrevet ingående i sin bok *Letters That Paul Did Not Write* (1988), argumenterar emot att de som författaren förebrår har övergett sitt sekulära ansvar på grund av deras tro på Herrens nära förestående ankomst. I stället hänvisar Collins till Ceslas Spicqs undersökning av den grekiska roten *atakt* (jfr 3:11), som han menar, ”was used in general of disorderly, antisocial behavior rather than mere idleness.” De som förebrås i 2 Thessalonikerbrevet är enligt Collins kristna arbetare, som i stället för att följa Paulus exempel att arbeta och hålla sig lugna (3:8, 12), sprider disharmoni och upprörda känslor omkring sig. Som kommentar till vers 12 skriver Collins: ”the emphasis on the quiet, respectable life is consistent with the ideal of a bourgeois mentality which Trilling and others have identified as typical of post-apostolic paraenesis.”<sup>94</sup>

Vad var då 2 Thessalonikerbrevets författares strategi när han valde att skriva sitt brev i Paulus namn? Hur betraktar han själv Paulus? Dessa är frågor som Beker behandlar.<sup>95</sup> För det första är det tydligt att författaren är en ”paulinist” i ordets rätta bemärkelse. Han ligger språkligt nära den äkta Paulus varför Beker menar att han genom sin metod närmast liknar en kopierare.<sup>96</sup> Ungefär en tredjedel av brevet lånar fraser och ord från 1 Thessalonikerbrevet, vilket gör att brevet av naturliga skäl framstår som ett autentiskt Paulusbrev.<sup>97</sup> En anledning till detta textnära förhållningssätt skulle kunna vara författarens vördnad för den historiske Paulus. För honom är nämligen den sanna kristendomen specifikt paulinsk, menar Beker och hänvisar till 2:15: ”Stå alltså fasta, bröder, och håll er till de läror som vi har fört vidare till er, muntligen eller i brev.” Beker påpekar också att författaren vid upprepade tillfällen betonar att det är just ett paulinskt brev han skriver (2:2, 15; 3:14, 17).

Som tidigare nämnt så är 2 Thessalonikerbrevets Paulus enligt Beker en auktoritär figur. Han skriver: ”2 Thessalonians can hardly be called a dialogical letter because it substitutes a didactic impersonal essay for Paul’s intensely personal dialogue in 1 Thessalonians.”<sup>98</sup> Med det dubbla syftet att bringa ordning i församlingen och att stävja de överdrivna apokalyptiska förväntningarna presenterar författaren Paulus som den auktoritative brevskrivaren och traditionsförmedlaren (2:15; 3:14, 17), som inte drar sig för att öppet ”förmana”

---

<sup>94</sup> Collins (1988), 234 f.

<sup>95</sup> Beker (1991), 113.

<sup>96</sup> Detta kan ställas gentemot Efesierbrevet och Kolosserbrevet som Beker (1991) menar har ett mer kreativt förhållande till den historiske Paulus (s 75).

<sup>97</sup> Jfr Collins (1988), 236-241. Även Collins diskuterar 2 Thessalonikerbrevets Paulusbild och denna överensstämmer i allt väsentligt med den som Beker presenterar.

<sup>98</sup> Beker (1991), 81.

församlingsmedlemmarna i Thessaloniki (3:4, 6, 10, 12). Även genom sitt oklanderliga sätt att leva bekräftas apostelns auktoritet. Mottagarna är skyldiga att efterlikna Paulus exempel och livsstil (3:7-9).<sup>99</sup> Vad denne apostel efterlyser hos Thessalonikerna är att man vördar och håller fast vid "traditionerna" (2:15; 3:6) och att man exkommunicerar de medlemmar som inte fogar sig efter den ecklesiala auktoriteten (3:14 f.).<sup>100</sup>

Att somliga Pauluskristna såg det som förenligt med sin Paulusförmedlade Jesustro att ansluta sig till entusiastiska strömningar inom Jesusrörelsen är kanske inte så förvånande om man för en stund betänker den historiske Paulus förhållande till den här typen av religiositet.<sup>101</sup> Enligt James D. G. Dunn fanns det hos Paulus en dubbelhet i hans förhållande till religiös entusiasm. Å ena sidan var han verkligen ingen främling för starka religiösa erfarenheter såsom extatiska tillstånd. Exempelvis säger sig Paulus tala i tungor mer än någon av de "andliga" medlemmar som finns i församlingen i Korinth (1 Kor 14:18) och när han skriver till Thessalonikerna uppmanar han dem "släck inte Anden, förakta inga profetior" (1 Thess 5:19 f.).<sup>102</sup> Samtidigt finns där hos Paulus en sida som är väl medveten om farorna med entusiasmen. Enligt Dunn är Paulus inte bara den nytestamentliga författare som lägger mest betoning vid religiösa upplevelser, han är också den författare som är mest på sin vakt mot en kristendom som överbetonar upplevelsernas betydelse. Kanske är det i ljuset av detta faktum inte så förvånande att det strax efter apostelns bortgång skulle uppstå delade meningar om vem som bäst förvaltade arvet efter denne vad gällde den här typen av frågor. Att dessa två tolkningar inte skulle kunna leva i fredlig samexistens får vidare sin förklaring av Dunn när han diskuterar apokalyptiska rörelser i förhållande till den framväxande ortodoxin.

There is in no sense an apocalyptic orthodoxy; there never was and there never could be. Its visions and its hope are too relative, too bound up with the period of history which called them forth, to allow any standardized interpretation or expression of apocalyptic hope. This means inevitably that *apocalyptic eschatology has never fitted very comfortably into the orthodoxy of the great Church.*<sup>103</sup>

Man skulle kunna argumentera för att 2 Thessalonikerbrevet med dess betoning på ett fixerat traditionsstoff och ordningen i församlingen utgör ett slags protoortodox dokument, och i så fall stämmer dess kritik av radikala entusiaster väl överens med bilden som Dunn ger i citatet ovan.

---

<sup>99</sup> Beker (1991), 75. Jfr Collins (1988), 232-236.

<sup>100</sup> Beker (1991), 74.

<sup>101</sup> Vi återkommer till detta också under nästa rubrik.

<sup>102</sup> Dunn (2006), 205-211.

<sup>103</sup> Dunn (2006), 368

### **Pastoralbrevet och *Paulus och Thekla***

Margaret Y. MacDonald, behandlar i sin *The Pauline Churches* (1988) den auktoritetskris som hon menar uppstod i och med aposteln Paulus bortgång.<sup>104</sup> I ett sådant sammanhang tar hon upp en teori som Dennis R. MacDonald argumenterat utförligt för några år tidigare i sin *The Legend and the Apostle* (1983) som säger att det finns ett samband mellan pastoralbrevets motståndare och *Paulus och Thekla* som ingår i de apokryfiska *Paulusakterna*.<sup>105</sup> Enligt D. MacDonald skrevs pastoralbrevet mellan år 100 och 140 v.t.,<sup>106</sup> medan *Paulusakterna* nedtecknades en generation senare, någon gång mellan 150 och 190 v.t.<sup>107</sup> Sambandet mellan dem är sådant, menar han, att de muntliga traditioner som ligger bakom de nedskrivna *Paulusakterna* inspirerat den tolkning av tron som pastoralbrevets författare specifikt vänder sig emot – en trostolkning som särskilt intresserar sig för kvinnorna i församlingen och pläderar för att de skall leva som ogifta, celibatära tjänare i Guds rike.<sup>108</sup>

M. MacDonald skriver om fyndet av kopplingen pastoralbrevet-*Paulusakterna*:

During his own lifetime and beyond, Paul's teaching seems to have been a source of controversy. The conflicts echoed at various points in Paul's letters imply that his apostolic methods and teachings were by no means universally accepted... The Acts of Paul and Thecla come as a reminder that the Pastoral Epistles do not represent the inevitable outcome of the Pauline tradition in the second century, but reflect only one option in competition with others – although it was the Pastoral Epistles that were canonized.<sup>109</sup>

M. MacDonald hänför alltså här senare konflikter ytterst till Paulus egen livstid och tjänst. Paulus var en kontroversiell förkunnare och ledare, och hans budskap uppfattades inte alltid på samma sätt av alla hans efterföljare. Kanske var det då inte så konstigt att senare generationer skulle ha svårt att förstå vad han egentligen menade (jfr 2 Pet 3:15 f.). Det intressanta i fallet med pastoralbrevet-*Paulus och Thekla* är att vi här har två skrivna källor

---

<sup>104</sup> Se även Holmberg (1978) som var tidig med att intressera sig för frågan om hur Paulus auktoritet förmedlades till ledarskapet i "hans" församlingar efter hans bortgång.

<sup>105</sup> MacDonald (1988), 181 ff.

<sup>106</sup> MacDonald (1983), 54.

<sup>107</sup> MacDonald (1983), 14. Drobner (2007) daterar *Paulusakterna* till 185-195 v.t. (s 33).

Metzger (1987) skriver om *Paulusakternas* tillkomst: "The author, so Tertullian tells us (*de Baptismo* xvii), was a cleric who lived in the Roman province of Asia in the western part of Asia Minor, and who composed the book about A.D. 170 with the avowed intent of doing honour to the apostle Paul. Although well-intentioned, the author was brought up for trial by his peers and, being convicted of falsifying the facts, was dismissed from his office. But his book, though condemned by ecclesiastical leaders, achieved considerable popularity among the laity" (s 174 f.).

<sup>108</sup> Förhållandet skulle förstås kunna vara det omvända, att det är *Paulusakterna* som formulerats i reaktion mot pastoralbrevet och inte tvärtom. Det viktiga för argumentationen här är att det finns två sidor som motsäger varandra, vilken som kom först spelar egentligen ingen roll.

<sup>109</sup> MacDonald (1988), 183.



som på en mängd punkter uttryckligen motsäger varandra, och detta på ett sätt som gör att det är svårt att hävda att detta är en tillfällighet.<sup>110</sup> Vi ser alltså här svart på vitt två olika Paulustraditioner i konflikt med varandra, som i någon mån existerat inom samma geografiska sfär och som uppenbarligen vid åtminstone något givet tillfälle kolliderat med varandra. D. MacDonald skriver följande om varför han väljer att lyfta fram *Paulus och Thekla* genom sitt verk *The Legend and the Apostle*.

This study of the Pastoral Epistles and the *Acts of Paul* is devoted to placing them properly within the development and polarization of Pauline tradition in second-century Asia Minor. I am convinced that the Pastoral Epistles have distorted our image of Paul, even for those of us who recognize them as pseudonymous. Scholars still too often assume that the Pastoral Epistles were more or less standard expressions of Paulinism for post-Pauline churches. But this fails to account for the tremendous diversity of ways the early church remembered the apostle, and consequently we have too often seen the apostle of freedom as the priest of social convention. The domestication of Paul in the Pastoral Epistles was not an inevitable, linear development of the Pauline mission, as is usually assumed.<sup>111</sup>

Den som är van att dela in den tidiga Jesustroende rörelsen i en johanneisk gren, en palestinsisk-judisk, en hellenistisk-judisk, en paulinsk etc. måste förstå att även inom dessa grenar uppstod kontroverser och konflikter om hur den gemensamma traditionen skulle förvaltas.<sup>112</sup> Pastoralbrevens-*Paulus och Thekla* avslöjar konflikten inom en sådan gren, den paulinska.

Berättelsen i *Paulus och Thekla* inleds med att Paulus kommer till en man vid namn Onesiforus. I hans hus bryter Paulus brödet och predikar ”Guds ord om återhållsamhet och uppståndelsen”:

Saliga är de renhjärtade, ty de skall se Gud. Saliga är de som bevarar sig rena, ty de skall bli ett Guds tempel. Saliga är de återhållsamma, ty Gud skall tala till dem. Saliga är de som av sagt sig världen, ty de skall vara Gud välbehagliga. Saliga är de som har hustrur som hade de inga, ty de skall ärva Gud... Saliga är jungfrurnas kroppar ty de är

---

<sup>110</sup> Dennis MacDonald (1983) har i sitt verk argumenterat utförligt och enligt min mening övertygande för att legenderna bakom *Paulus och Thekla* faktiskt använts av pastoralbrevens motståndare. Det finns dock inte utrymme här för mig att återge hela argumentet utan jag hoppas att det ska framgå ändå av diskussionen här att det inte rör sig om några tillfälligheter.

<sup>111</sup> MacDonald (1983), 15.

<sup>112</sup> Jfr Trebilco (2004), 232: ”Thus we can suggest that the Pastor’s opponents in Ephesus developed their views from within the Pauline tradition and within the Pauline community of Ephesus...”

välbehagliga för Gud och skall inte gå miste om sin renhets lön. Ty Faderns ord skall för dem bli ett frälsningens verk på hans Sons dag och de skall ha vila i evigheters evighet.<sup>113</sup>

Vid den här punkten träder en flicka vid namn Thekla, som råkar vara förlovad, in i historien, och hon ”lyssnade dag och natt på ordet om renheten som Paulus predikade... När hon såg att många kvinnor och jungfrur kom fram till Paulus önskade också hon att bli värdig att stå inför Paulus och höra Kristi ord.”<sup>114</sup> Detta resulterar i att Thekla bryter sin förlovning och i stället väljer att följa Paulus, något som leder till våldsamma reaktioner från hennes blivande make och den egna familjen. När Theklas mor, Theokleia, ska beskriva vad som har hänt med Thekla klagar hon:

Thekla har... under tre dagar och tre nätter inte lämnat fönstret vare sig för att äta eller för att dricka utan hon är så uppfylld av en stor glädje, att hon intensivt lyssnar på en främmande man [Paulus] som lär ut bedrägliga och mångtydiga läror. Jag är förvånad över hur en jungfru som är så ärbar kan bli så häftigt påverkad... Alla kvinnor och unga människor går till honom och blir undervisade av honom... Också min dotter är gripen och som en spindel som sätter sig fast i fönstret hänger hon vid hans ord och är besatt av en ny begärelse och en farlig lidelse. Hon hänger sig fast vid det han säger, och jungfrun är som en fånge.<sup>115</sup>

Det är uppenbart att detta inte bara är en illvillig kritikers åsikter om Paulus utan svarar väl mot den bild av aposteln som författaren av *Paulus och Thekla* själv vill ge. När Paulus medhjälpare, Demas och Hermogenes, som också visar sig vara förrädare (jfr 2 Tim 1:15; 4:10), lite senare ska beskriva vem Paulus är och vad hans tjänst går ut på förklarar de:

Vem han är vet vi inte. Men han gör så att ynglingarna ej tar hustrur och flickorna ej män genom att säga: ’Det finns ingen uppståndelse för er om ni inte förblir rena och låter bli att befläcka era kroppar och bevarar er kyska.’<sup>116</sup>

Efter flera misslyckade försök från de romerska myndigheternas sida att avrätta Thekla eftersom hon svikit sin familj genom att bryta sin förlovning, slutar berättelsen med att hon ”sydde sin överklädnad så att den liknade en mantel för män och begav sig iväg till Myra” där hon sökte upp Paulus och förklarade för honom sin intention att bli en förkunnare av Guds ord. Tidigare i berättelsen hade Thekla kommit med den här begäran till Paulus: ”Jag vill klippa mitt hår runt om och följa dig vart du än går.”<sup>117</sup> Den gången nekade Paulus henne

---

<sup>113</sup> *Apokryferna till Nya Testamentet* (övers. Gärtner), 137 f.

<sup>114</sup> *Apokryferna till Nya Testamentet* (övers. Gärtner), 138.

<sup>115</sup> *Apokryferna till Nya Testamentet* (övers. Gärtner), 138 f.

<sup>116</sup> *Apokryferna till Nya Testamentet* (övers. Gärtner), 140.

<sup>117</sup> ”klippa mitt hår runt om...” dvs. ändra sitt utseende så att hon ser ut som en man.

detta med hänvisning till att hon var ung, såg bra ut, och att hon kunde komma att frestas att överge sin kallelse.<sup>118</sup> Men vid detta senare tillfälle välsignar dock Paulus flickans avsikt och säger: ”Gå och undervisa i Guds ord.” Och historien slutar med meningen: ”Och sedan hon upplyst många genom Guds ord somnade hon in i den goda sömnen.”<sup>119</sup>

D. MacDonald har i sin bok ett längre citat om apokalyptiska rörelser från sociologen Victor Turner (1969), som på ett träffande sätt stämmer in på den religiositet som förespråkas i *Paulus och Thekla*:

homogeneity, equality, anonymity, absence of property (many movements actually enjoin on their members the destruction of what property they possess to bring nearer the coming of the perfect state of unison and communion they desire, for property rights are linked with structural distinctions both vertical and horizontal), reduction of all to the same status level, the wearing of uniform apparel (sometimes for both sexes), sexual continence (or its antithesis, sexual community, both continence and sexual community liquidate marriage and the family, which legitimate structural status), minimization of sex distinctions (all are “equal in the sight of God” or the ancestors), abolition of rank, humility, disregard for personal appearance, unselfishness, total obedience to the prophet or leader, sacred instruction, the maximization of religious, as opposed to secular, attitudes and behaviour, suspension of kinship rights and obligations (all are siblings or comrades of one another regardless of previous secular ties), simplicity of speech and manners, sacred folly, acceptance of pain and suffering (even to the point of undergoing martyrdom), and so forth.<sup>120</sup>

Redan genom vår genomgång av ett urval av innehållet i *Paulus och Thekla* borde det framgå tydligt hur relevant Turners beskrivning är för att placera Theklas beteende på den religiösa kartan. Margaret MacDonald kommenterar Theklas beteende och reaktionerna som följer, med att när Thekla vägrar att gifta sig så innebär detta ett uppror, inte bara på ett personligt plan, utan symboliskt emot hela den rådande samhällsordningen. Det är framför allt ett uppror emot kvinnors traditionella roll i det grekisk-romerska samhället såsom underordnade och bundna vid sina män. I termer som närmast får Thekla att framstå som en protofeminist beskriver M. MacDonald hennes agerande och anda: ”Thecla can be a teacher like Paul. She is emancipated and independent. She will cut her hair off short and follow him wherever he

---

<sup>118</sup> *Apokryferna till Nya Testamentet* (övers. Gärtner), 144 f.

<sup>119</sup> *Apokryferna till Nya Testamentet* (övers. Gärtner), 150 f.

<sup>120</sup> MacDonald (1983), 44 f. I sammanhanget citerar MacDonald 1 Kor 7:29-31 för att visa att det apokalyptiska var en viktig aspekt av Paulus egen religiositet. Syftet med att sätta en sådan etikett på *Paulus och Thekla* är alltså inte att visa hur dess författare avviker från Paulus, utan hur det fångar upp en viss (viktig?) aspekt av Paulus egen religion.

goes.”<sup>121</sup> M. MacDonald betonar också att det inte är för sin kristna bekännelse som man försöker avrätta Thekla utan på grund av hennes vägran att fullborda sin förlovning.<sup>122</sup>

Var finns då kopplingen till pastoralbreven? D. MacDonald inleder sitt arbete med att fästa uppmärksamheten vid den varning som Paulus ger Timotheos i 1 Timotheosbrevet 4:7, som enligt *1917 års översättning*, som i det här fallet är mer ordagrann än *Bibel 2000*, lyder: ”de oandliga kärringfablerna må du visa ifrån dig.” Enligt D. MacDonald är ”kärringfablerna” inte ett uttryck som endast valts för att misskreditera villolärarnas ”struntprat”,<sup>123</sup> utan det syftar verkligen på legender som berättades av ”kärringar”, dvs. äldre kvinnor i församlingarna, samma legender som senare får sitt uttryck i *Paulus och Thekla*.<sup>124</sup> Huvudpersonen i *Paulus och Thekla* är inte Paulus utan Thekla, och kvinnor dominerar i stort legendens innehåll. Igenom hela berättelsen framställs män på ett ofördelaktigt sätt, vilket leder D. MacDonald till slutsatsen: ”If the contents of any early Christian story suggests that its tellers were women, it is this one.”<sup>125</sup>

Bilden av Paulus som ges i *Paulus och Thekla* är i många avseenden identisk, enligt D. MacDonald, med den bild som pastoralbreven ger, inte av Paulus, utan av de ”falska lärarna”.<sup>126</sup> I 2 Timotheosbrevet 3:6-7 beskrivs de på följande sätt:

Det är sådana som nästlar sig in i hemmen och skaffar sig makt över stackars kvinnor som är tyngda av sina synder och drivs av alla möjliga nycker, som ständigt blir undervisade men aldrig lyckas komma till insikt om sanningen.

Här varnas för att de ”nästlar sig in i hemmen” och i Titusbrevet 1:11 finns en varning om att dessa ”vänder upp och ner på hela familjer.” Enligt D. MacDonald stämmer denna beskrivning in på Paulus i *Paulus och Thekla*, där han går mellan husen och ”skaffar sig makt” över kvinnorna. Referensen till att dessa kvinnor är ”tyngda av sina synder” tolkar D. MacDonald som att det handlar om skuld känslor över sina sexuella begär.

I 1 Timotheosbrevet 4:1-3 varnar författaren explicit för den askes som förkunnas av hans motståndare.

Anden säger uttryckligen att under den återstående tiden skall några avfalla från tron och lyssna till andar som bedrar och till demoners läror, spridda av hycklande lögnare med

---

<sup>121</sup> MacDonald (1988), 182.

<sup>122</sup> MacDonald (1988), 183.

<sup>123</sup> Detta är översättarna till *Bibel 2000*s tolkning då de översätter frasen: ”befatta dig inte med de gudlösa amsagorna.”

<sup>124</sup> MacDonald (1983), 14.

<sup>125</sup> MacDonald (1983), 36.

<sup>126</sup> MacDonald (1983), 57.

bortbränt samvete, folk som förbjuder äktenskap och kräver att man avstår från föda som Gud har skapat till att ätas under tacksägelse av dem som tror och som känner sanningen.

Förutom det uppenbara att författaren här fördömer ”folk som förbjuder äktenskap” samtidigt som Paulus i *Paulus och Thekla* menade att det inte fanns någon uppståndelse för den som inte bevarar sig kysk, så påpekar D. MacDonald två ytterligare saker om det här avsnittet. För det första är Paulus helnykterist och vegetarian i *Paulus och Thekla*, apropå att lärarna kräver att ”man avstår från föda som Gud har skapat” (jfr 1 Tim. 5:23). För det andra så menar D. MacDonald att ”andar som bedrar” och ”demoners läror” är menat som ett motargument till motståndarnas anspråk på att vara andligt inspirerade. I *Paulus och Thekla* finns nämligen ett nära samband mellan askes och andlig inspiration.<sup>127</sup>

Den text där motsättningen mellan de två traditioner vi diskuterar här blir som allra tydligast är enligt D. MacDonald ändå 1 Timotheosbrevet 2:11-15:

Kvinnan skall ta emot undervisning i stillhet och alltid underordna sig. Att själv undervisa tillåter jag henne inte och inte heller att bestämma över mannen, utan hon skall hålla sig tyst och stilla. Ty Adam skapades först och sedan Eva. Och det var inte Adam som lockades utan kvinnan som lät sig lockas och förleddes till överträdelse. Men hon skall bli räddad genom sitt moderskap, om hon lever ett ärbart liv i tro, kärlek och helgelse.

Kontrasten kunde knappast vara skarpare. I *Paulus och Thekla* är kravet för frälsning att man lever i celibat, och idealet som Thekla strävar efter är att bli en ordets förkunnare. I 1 Tim 2 är däremot barnafödandet och det goda moderskapet vägen till frälsning (jfr Tit. 2:3-5). För att försäkra sig om att ”rätt” läror förkunnades i församlingen fokuserar pastoralbrevens författare på kyrkans ämbeten – bara den som genom vigning insatts i ämbetena får utöva auktoritet i församlingen (Jfr 1 Tim. 3 och Tit. 1:5 ff).<sup>128</sup>

Varför ansåg pastoralbrevens författare lärorna i traditionerna bakom *Paulus och Thekla* vara så skadliga? Enligt Beker ser pastoralbrevens författare två stycken huvudsakliga hot, ett inifrån och ett utifrån, och dessa två är sammankopplade. Hotet inifrån har att göra med att människor lämnar församlingen medan det yttre hotet kommer genom socioekonomiskt tryck och politisk förföljelse från det romerska samhället och staten.<sup>129</sup> ”The church cannot any longer maintain its sectarian character and remain a contra-society in the Pauline sense, i.e., a community that is basically opposed to the world.” I stället för att hela tiden vara i opposition

---

<sup>127</sup> MacDonald (1983), 58.

<sup>128</sup> MacDonald (1983), 68-71.

<sup>129</sup> Beker (1991), 44 f.

mot den rådande grekisk-romerska kulturen måste församlingen hitta sin plats inom den grekisk-romerska samhällsstrukturen, och i viss mån anpassa sig för att institutionens överlevnad skall vara möjlig (se 1 Tim. 2:1-2; 3:7; 5:14; Tit. 2:5-8).

När Beker talar om hotet inifrån nämner han inte specifikt *Paulus och Thekla* men han menar att hotet utgörs av människor som hotar församlingens "nonoffensive character," och att de gör detta genom "the antisocial behavior that they occasion." Dessa är för pastoralbrevens författare "fiender" i dubbel bemärkelse, dels genom att de förvanskar den ortodoxi som börjar växa fram, och dels genom att de uppväcker en fientlig attityd hos det omgivande samhället mot församlingen i onödan.<sup>130</sup> För att de Jesustroende församlingarna skulle överleva och kunna växa såg pastoralbrevens författare det som något nödvändigt att historier som de om Thekla tystades ned, och att de unga lärde sig att leva hedervärt i samhällets ögon istället för att uppträda rebelliskt som berättelsernas Thekla.

### **Valentinianerna och de "anti-agnostiska fäderna"**

Valentinos, som valentinianerna fått sitt namn från, kom ursprungligen från Egypten, och anlände kring år 140 till Rom där han samlade lärjungar kring sig och grundade en egen skola. Framgångsrik i sitt verk aspirerade han på att bli biskop, men när detta misslyckades lämnade han Rom, övergav det stora kristna samfundet, och for österut till en annan ort, möjligen till Cypern. Redan i Rom hade Valentinos utvecklat ett lärosystem som inte låg i linje med samtidens "ortodoxi", ett system som senare skulle placeras under paraplybegreppet "gnosticism", en beteckning som ännu idag används trots att det inte är helt oproblematiskt.<sup>131</sup> Jag kommer här därför att prata om Valentinos och hans lärjungar som "valentinianer" snarare än om "gnostiker" så långt det är möjligt.<sup>132</sup> Valentinianerna utvecklade varken en egen auktoritativ skriftkanon eller någon organiserad kyrka, men existerade ända in på fyrahundralet som en löst sammanhängande rörelse bestående av individuellt verkande lärare.<sup>133</sup>

Vari bestod då Valentinos och hans efterföljares lära? De menade sig ha tillgång till en särskild *hemlig* lära som Paulus lärt ut till vissa invigda. Valentinos hade tagit emot denna lära från en man vid namn Theudas, en Pauluslärjunge, som i sin tur tagit emot den direkt ifrån

---

<sup>130</sup> Beker (1991), 45.

<sup>131</sup> Metzger (1987), 80 f.; Drobner (2007), 111.

<sup>132</sup> Bland Valentinos viktigaste lärjungar finns Ptolemaios, Herakleon och Theodotus.

<sup>133</sup> Martin (1987), 138.

aposteln Paulus. När kritiska kyrkofäder som Irenaeus ställde krav på apostolisk succession kunde alltså valentinianerna genom Theudas och Valentinus uppvisa detta.<sup>134</sup>

Enligt Elaine Pagels, som utförligt behandlat valentinianernas förhållande till Paulus skrifter i sin bok *The Gnostic Paul—Gnostic Exegesis of the Pauline Letters* (1975), var Paulus den viktigaste av alla apostlarna för denna grupp. ”Valentinians revere him [Paul] as the one of the apostles who – above all others – was himself a gnostic initiate.”<sup>135</sup> På motståndarsidan däremot – bland sådana som Irenaeus, Tertullianus, Clemens av Alexandria och Hippolytus – läste man vad man ansåg vara Paulus varning i 1 Timotheosbrevet 6:20 för ”en kunskap som bara är kunskap till namnet”, och konstaterade tvärt emot valentinianernas anspråk att Paulus själv varit den förste att strida mot så kallade ”gnostiker.” För Valentinus och hans lärjungar var den texten utan kraft då man inte accepterade pastoralbrevet som paulinska.

Liksom tidigare exempel på oenighet kring hur Paulus skulle tolkas så visar Elaine Pagels i den här boken på ännu en konflikt rörande aposteln genom att peka på valentinianerna, den här gången med sin början kring mitten av andra århundradet.

When we compare the heresiological accounts with the newly available evidence, we can trace how two antithetical traditions of Pauline exegesis have emerged from the late first century through the second. Each claims to be authentic, Christian, and Pauline: but one reads Paul *antignostically*, the other *gnostically*. Correspondingly, we discover two conflicting images of Paul: on the one hand, the antignostic Paul familiar from church tradition, and, on the other, the gnostic Paul, teacher of wisdom to gnostic initiates!<sup>136</sup>

Vad betyder då detta, att läsa Paulus ”anti-gnostiskt” respektive ”gnostiskt”? Enligt valentinianerna lärde Paulus bland sina invigda lärjungar ut en hemlig visdomstradition, innehållande den hermeneutiska nyckel som krävs för att förstå den djupare meningen i hans brev. Detta skrevs inte ned utan omtalades endast i hemlighet, i enlighet med Paulus ord: ”Vishet förkunnar vi för de andligt fullvuxna, men inte en vishet som hör till denna världen” (1 Kor. 2:6).<sup>137</sup> Det misstag majoriteten av kristna gjorde var att läsa Bibeln (och Paulus skrifter) endast på ett bokstavligt sätt. Själva hade de lärt sig att, genom insikten in i den särskilda visdomen, läsa på ett *symboliskt* sätt. Detta kallade de för en ”pneumatisk” läsning.

---

<sup>134</sup> Pagels (1975), 1 f.

<sup>135</sup> Pagels (1975), 1.

<sup>136</sup> Pagels (1975), 5. Det ”nya beviset” som Pagels nämner syftar på Nag Hammadi-rullarna som påträffats några decennier tidigare.

<sup>137</sup> Pagels (1975), 4.

Genom en sådan läsning kunde de till exempel förstå att människosläktet är uppdelat i tre grupper: *pneumatiker*, *psykiker* och *hyliker*. Vilken av dessa tre grupper en individ tillhör är grundat i Guds förutbestämmelse och ligger bortom människans egen påverkan. *Pneumatikerna* är de som fått del av den djupare insikten och upplysningen, medan *psykikerna* är de ”vanliga” kristna som ännu inte nått fram till visdomen. *Hylikerna* däremot är de ”förtappade” som inte alls tror på Gud, och dessa ansågs vara helt utan räddning. Bland medlemmarna i de tre grupperna är det endast psykikerna som inte är särskilt utvalda av Gud för varken frälsning eller undergång, dessa måste göra sitt eget val på jorden.<sup>138</sup>

Enligt valentinianerna menade sig Paulus ha ett dubbelt uppdrag, både till pneumatiker och till psykiker, och det var detta han omtalade när han i Romarbrevet 1:14 skrev ”greker och barbarer, lärda och olärda – alla har jag skyldigheter mot.” Genom en pneumatisk läsning av den texten kunde man förstå att Paulus med ”greker” och ”lärda” syftade på pneumatikerna, medan ”barbarer” och ”olärda” syftade på psykikerna. På samma sätt, när Paulus gör en skillnad mellan ”jude” och ”hedning” så syftar detta på skillnaden mellan pneumatiker och psykiker. Elaine Pagels skriver:

As he proclaims the savior to psychics in terms they can grasp, so he addresses to them the outward, obvious message of his letters. But to the initiates, who discern “the truth” hidden there in “images,” he directs his deeper communication: they alone interpret pneumatically what psychics read only literally.<sup>139</sup>

Paulus skriver alltså alla sina brev på det här dubbla sättet, så att han dels sänder ett offentligt budskap till hela församlingen, och samtidigt, ett hemligt, dolt budskap som bara den som har den hermeneutiska nyckeln kan förstå.

Dessa båda grupper, pneumatikerna och psykikerna, skilde sig på fler sätt än genom förståelsen av skrifterna. I själva verket menade Valentinus och hans anhängare att de ”vanliga” kristna, psykikerna, inte tillbad den högste Guden utan att de dyrkade en lägre stående gud, demiurgen, den gud som skapat världen.<sup>140</sup> Psykikerna måste söka sin frälsning genom att hålla lagen och tro på den psykiske ”Jesus”, demiurgens son, medan pneumatikerna är utvalda till frälsning av Gud, genom tron på den pneumatiska ”Kristus”.<sup>141</sup> Pneumatikerna ansåg sig därmed vara fria från lagen, och kunde utan att skämmas, enligt Irenaeus, delta i

---

<sup>138</sup> Pagels (1975), 6, 34 f.

<sup>139</sup> Pagels (1975), 7.

<sup>140</sup> Pagels (1975), 16.

<sup>141</sup> Pagels (1975), 23.



hedniska festivaler, medverka i sexuella orgier, praktisera magi, och utföra annat som de ”ortodoxa” kristna ansåg vara förkastligt.<sup>142</sup>

Man kan ana vilken frustration exempelvis Irenaeus (ca 170) måste ha känt inför Valentinus och hans efterföljare när dessa menade att kyrkofadern inte accepterade deras läror eftersom han bara var en enkel psykiker, av naturen oförmögen att förstå djupare andliga sanningar. Inte heller kunde han genom noggrann genomgång och utläggning av Paulus skrifter argumentera emot deras tolkning av Paulus, eftersom valentinianerna menade att de viktigaste sanningarna som Paulus förvaltade aldrig blivit nedtecknade, utan hade överförts från person till person i hemlighet.<sup>143</sup> Till slut skulle dock den ”antignostiska” läsningen av Paulus, där pastoralbreven accepterades som äkta paulinska skrifter, gå segrande ur striden, och valentinianernas bild av Paulus som den främste bland invigda pneumatiker bli bortglömd. Denna strid under andra halvan av hundratalet tjänar dock, liksom de andra konflikter vi tittat på, som en påminnelse om att det under de första generationerna efter aposteln Paulus bortgång fanns ett flertal olika tolkningar av vem Paulus egentligen var och vilken karaktär religionen han företrädde egentligen hade.

### **Konklusion**

Vad dessa tre exempel på tidiga konflikter inom den Jesustroende rörelsen har visat är att även bland dem som accepterade Paulus som auktoritet fanns oenighet, ibland till och med mycket stor sådan. Hur arvet från Paulus skulle förvaltas efter hans bortgång var långt ifrån alltid uppenbart för hans lärjungar. Vi har framför allt sett tre kategorier av Paulusbilder träda fram genom de här exemplen: (1) Paulus, entusiasten, asketen och apokalyptikern, (2) Paulus, den socialt konservativa kyrkoordnaren, och (3) Paulus, den esoteriske läraren av särskild kunskap till en utvald elit. Och detta skall på intet sätt förstås som en uttömmande lista av hur aposteln uppfattades generationerna efter hans död. Kanske är det heller inte så konstigt att den man som i ett sammanhang utbrister, ”Allt har jag varit inför alla” (1 Kor 9:22), efter sin bortgång skulle bli föremål för tvister kring vem han egentligen var, även detta tycks flera forskare vara överens om.

Vidare bör de pseudepigrafiska skrifternas roll i dessa konflikter ha framgått av genomgången ovan. I samtliga exempel har de deuteropaulinska breven spelat en viktig roll. När det gäller striden mellan de ”ortodoxa” och valentinianerna så gör Elaine Pagels en poäng

---

<sup>142</sup> Pagels (1975), 45.

<sup>143</sup> Pagels (1975), 4.

av att det särskilt är med hänvisning till de deuteropaulinska pastoralbrevet som de "ortodoxa" tillbakavisar valentinianernas argument, och till slut också vinner striden.<sup>144</sup> Detta borde få oss att reflektera över vilken roll dessa har haft för den Paulusbild som varit dominerande genom kyrkohistorien. 2 Thessalonikerbrevet och pastoralbrevet har genom sin kanoniska status ansetts auktoritativa och därmed avgörande när man ställt sig frågan om vad Paulus tyckte i särskilda frågor. I dessa brev ser vi alltså exempel på att förfalskare har lyckats genomföra sina planer väl och att de därigenom för all framtid har justerat de efterkommandes uppfattning om vem Paulus egentligen var och hur han skulle förstås.

---

<sup>144</sup> Pagels (1975), 5.

## 4. Ecklesiologi i Efesierbrevet

Uppsatsen har i de föregående kapitlen behandlat historiska omständigheter utanför Efesierbrevets text och hittills undvikit att föra diskussioner om hur brevet förhåller sig till dem. I det här och nästa kapitel kommer vi att uppehålla oss vid själva textens innehåll för att söka förstå vad för typ av text Efesierbrevet är. För att återknyta till inledningskapitlet så går vi från att i kapitel två och tre ha rört oss i den ”historiska världen” nu vidare till ”textens värld”. Målsättningen är dock att först i den avslutande diskussionen, i kapitel sex, sammanföra dessa två ”världar” och försöka rekonstruera en historisk tillkomstsituation och ett motiv bakom författandet av Efesierbrevet.

När Raymond Collins diskuterar Efesierbrevet i sin bok *Letters That Paul Did Not Write* (1988) konstaterar han att, ”The Church is the main theme in Ephesians.”<sup>145</sup> Just ecklesiologin, är enligt Collins, någonting som utmärker Efesierbrevet i förhållande till övriga paulinska brev. Medan Paulus skriver till och om ekklesiā i alla sina brev så använder han framför allt ἐκκλησία-terminologin för att referera till den församlade gemenskapen av troende på en viss ort (t.ex. 1 Kor 11:18; 12:28; Gal 1:2; 1 Thess 2:14). Detta är *inte* det dominerande perspektivet i Efesierbrevet. I Efesierbrevet används aldrig ordet ἐκκλησία i plural, utan det är som Collins skriver: “It is always used in the singular (Eph 1:22; 2:10, 21; 5:23, 24, 25, 27, 29, 32) and exclusively designates the universal—and, therefore, somewhat abstract—community of believers.”<sup>146</sup> Enligt Collins genomsyrar det ecklesiologiska intresset och perspektivet hela brevet, något som redan i brevets första kapitel blir tydligt:

The paulinist’s specifically ecclesial interest becomes apparent towards the end of the first chapter (Eph 1:22-23), when he uses the term ‘church’ (*ekklēsia*) to refer to Christians who had previously been indicated by the use of the first person plural (“we”) and the adjectival noun (“saints”).<sup>147</sup>

Det är alltså, enligt Collins, i någon mening medlemmarna av denna abstrakta universella ekklesiā som är brevets explicita adressater.

Schnackenburg är i introduktionsdelen av sin kommentar inne på samma linje och ställer sig därför frågan: “Can we include Eph. among the ‘catholic letters’ since it so obviously is

---

<sup>145</sup> Collins (1988), 147.

<sup>146</sup> Collins (1988), 147. Se även Meade (1986), 140 f.

<sup>147</sup> Collins (1988), 147.

intended for a larger circle than one single congregation?”<sup>148</sup> Hans eget svar på den frågan blir att det beror på vad vi menar med de “katolska breven”. Om vi menar att brevet i så fall skulle vara adresserat till hela den kristna världen så måste svaret bli nej. Detta, menar han, kan egentligen inte riktigt sägas om något av de kanoniska breven. Han föreslår i stället ett annat mer korrekt perspektiv för hur Efesierbrevet ska betraktas:

If, however, it means a writing addressed to a particular area of the Church but in awareness of the whole Church, Eph. may be described as such since the author’s conception of the Church shows us the one Church bound to Christ, founded on the apostles and prophets, which contains all baptized – the *una sancta catholica et apostolica ecclesia*... And the ideas and advice put before the recipients are certainly of significance for other areas.<sup>149</sup>

Det är med det här perspektivet som utgångspunkt som jag i den här delen kommer att behandla ecklesiologin i Efesierbrevet. Jag gör detta genom att gå igenom sex utvalda texter i Efesierbrevet som på ett eller annat sätt explicit nämner ekklēsian: De har valts på basis av att de innehåller antingen ordet ἐκκλησία eller ordet σῶμα som författaren, enligt Ef 1:22-23, 5:23, 29-30, använder för att referera till ekklēsian. Undantaget är förekomsten av ordet σῶμα i 2:16, där kommentatorerna är oense om huruvida det faktiskt refererar ekklēsian.<sup>150</sup> Användandet av ordet ἐκκλησία i 3:10 kommer inte att diskuteras här eftersom versen ingår i det avsnitt (3:1-13) som jag kommer att behandla mer utförligt i uppsatsens nästa del.

### **Efesierbrevet 1:22-23**

<sup>22</sup>καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, <sup>23</sup>ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πασὶν πληρουμένου.<sup>151</sup>

Det brukar påpekas att Efesierbrevet har en så kallad ”kosmisk kristologi”.<sup>152</sup> Enligt 1:10 var det Guds plan att ”sammanfatta” (ἀνακεφαλαιόω) allting i himlen och på jorden i Kristus, och i 4:10 sägs Kristus ha stigit upp över alla himlar för att han skulle uppfylla allting. Våra aktuella verser (1:22-23), som bygger på en sammanfogning av Ps 8:6 och Ps 110:1, påminner

<sup>148</sup> Schnackenburg (1991), 23.

<sup>149</sup> Schnackenburg (1991), 23 f.

<sup>150</sup> Schnackenburg (1991), 116 f.

<sup>151</sup> ”Allt lade han under hans fötter, och honom som är huvud över allting gjorde han till huvud för kyrkan, som är hans kropp, fullheten av honom som helt uppfyller allt.”

Samtliga bibelcitater på grekiska i uppsatsen är hämtade från *The Greek New Testament (UBS4)* (red. Edward W. Goodrick och John R. Kohlenberger III, 2007).

<sup>152</sup> Lincoln (1993), 129 f.; Arnold (1989), 124; Collins (1988), 155 f.

om Paulus ord i 1 Kor 15:25, 27. Enligt Lincoln är användningen av GT här beroende av 1 Kor 15, men han poängterar samtidigt att den skiljer sig på en viktig punkt. Medan Paulus talar om läggandet av allting under Kristi fötter som något framtida, så ser Efesierbrevets författare detta som någonting som redan uppfyllts.<sup>153</sup> I Efesierbrevets sammanhang är poängen att Kristus redan har besekrat de fientliga kosmiska makterna, vilka potentiellt upplevs som ett hot för brevets mottagare, återkommande (1:21; 3:10; 6:12).<sup>154</sup>

Hur relaterar då författaren Kristi kosmiska ställning till ekklesiän? Kristus, som insatts till huvud över allting (22b), dvs. hela kosmos,<sup>155</sup> är också ekklesiäns huvud, då denna är hans kropp (23a).<sup>156</sup> Bilden av ekklesiän som Kristi kropp återkommer i brevet (4:4, 12, 16; 5:23, 30; se även 2:16), men ställs endast här i relation till Kristi makt över hela kosmos (jfr Kol 1:15-20). Ekklesiän har därmed en avgörande roll på den kosmiska scenen. Den är med sina medlemmar oupplösligen sammanlänkad med den allhärskare som genom Guds plan vunnit seger över alla rivaliserande och fientliga makter.<sup>157</sup>

Andra delen av vers 23 innehåller flera svårigheter som det här arbetets begränsade omfattning hindrar oss från att gå in i detalj på.<sup>158</sup> Jag hänvisar här till Lincolns argumentation och tolkning som jag finner övertygande.<sup>159</sup> Han kommer till slutsatsen att, "the writer's overall thought is that the church is Christ's fullness and that Christ is the one who is completely filling the cosmos." Tanken i vers 23b motsvarar och utvecklar den i 22b. Liksom Kristus är huvud över allting men ekklesiän är hans kropp, så uppfyller Kristus allting men hans fullhet finns särskilt hos ekklesiän. Witherington uttrycker versens innebörd som att "the church is the extension of Christ on earth",<sup>160</sup> och M. MacDonald varnar för att tankarna som uttrycks om ekklesiän i versen kan uppfattas som "an unhealthy 'divinization' of the church", taget ur sitt specifika historiska sammanhang.<sup>161</sup>

---

<sup>153</sup> Lincoln (1990), 66.

<sup>154</sup> Arnold (1989) ser denna poäng som ett av brevets huvudsyften.

<sup>155</sup> Bilden av kosmos i antiken som en stor kropp har ofta noterats (Lincoln (1990), 70; Talbert (2007), 86 f.).

<sup>156</sup> Schnackenburg (1991), 79 f.; Lincoln (1990), 66-72.

<sup>157</sup> Schnackenburg (1991), 80; MacDonald (2000), 220-222; Lincoln (1990), 81 f.

<sup>158</sup> Hoehner (2002) ägnar vers 23b åtta hela sidor (s 294-301), Lincoln (1990) ägnar den sex sidor (s 72-78) och Schnackenburg (1991) fyra sidor (s 81-84).

<sup>159</sup> Lincoln (1990), 77.

<sup>160</sup> Witherington (2007), 246.

<sup>161</sup> MacDonald (2000), 226.

## Efesierbrevet 2:19-22

<sup>19</sup> Ἄρα οὖν οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι ἀλλὰ ἐστὲ συμπολίται τῶν ἁγίων καὶ οἰκῆοι τοῦ θεοῦ, <sup>20</sup> ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ, <sup>21</sup> ἐν ᾧ πάντα οἰκοδομῆ συναρμολογουμένη αὖξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ, <sup>22</sup> ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι.<sup>162</sup>

Författaren har i verserna som föregår dessa talat om Kristi frälsningsverk i spatiala termer: Kristus har fört dem nära Gud som tidigare varit långt borta ifrån honom (vv. 17-18). I vers 19 utvecklas tanken och ”salvation is presented in terms of rescue from lost nationhood and homelessness,” som MacDonald skriver.<sup>163</sup> Från att ha varit främlingar har brevets mottagare blivit medborgare i de heligas rike, och från att ha varit rotlösa och kringströvande har de fått ett hem hos Gud. Det är genom att människor blir delaktiga i en jordisk gemenskap, ekklesiastisk, som Kristi verk fullbordas och människor vinner Guds frälsning.<sup>164</sup> Tidigare hade gemenskapen med Gud varit knuten till omskärelsen, förbunden och medborgarskapet i Israel (2:11-12), men genom Kristus har medborgarskapet blivit öppet för alla och förlorat sina geografiska begränsningar, det är ett himmelskt medborgarskap (jfr Gal 4:26; Fil 3:20; se även Heb 12:22). *Brevet till Diognetus* författare illustrerar Efesierbrevets attityd till medborgarskapet när han beskriver de kristna: ”De bor i både grekiska och utländska städer, allt efter som var och en fått på sin lott, och de följer landets seder i dräkt, föda och övrigt levnadssätt, men samtidigt visar de en förunderlig och erkänt ovanlig hållning i sin vandring” (5:4).<sup>165</sup>

Från att tala om ”Guds hushåll” i vers 19 går författaren, i vers 20-22, över till att tala om ekklesiastisk som en byggnad – ”ett heligt tempel” (ναὸν ἅγιον) och en ”Guds boning” (κατοικητήριον τοῦ θεοῦ) (jfr 1 Kor 3:10 ff.; 1 Pet 2:5). Denna byggnad har apostlarna och profeterna till fundament och Kristus själv till hörnsten. Detta innebär att ekklesiastisk står, inte bara på en himmelsk evig grund, utan också på en historisk grund där, med Schnackenburgs ord, ”those personalities of the early period have a ’fundamental’ function and a continuing

---

<sup>162</sup> ”Alltså är ni inte längre gäster och främlingar utan äger samma medborgarskap som de heliga och har ert hem hos Gud. Ni har fogats in i den byggnad som har apostlarna och profeterna till grund och Kristus Jesus själv till hörnsten. Genom honom hålls hela byggnaden ihop och växer upp till ett heligt tempel i Herren; genom honom fogas också ni samman till en andlig boning.”

<sup>163</sup> MacDonald (2000), 248.

<sup>164</sup> Jfr Yee (2003), 135, 200 f.

<sup>165</sup> *De Apostoliska Fäderna* (övers. Beskow & André, 2006), 213. Kopplingen till Ef 2 blir ännu tydligare av nästa vers (*Diogn.* 5:5) som innehåller nyckelorden *paroikoi*, *politeia* och *xenoi*. MacDonald (2000) gör koppling Ef.2 – *Diogn.* 5 (s 258 f.).

meaning for the structure of the Church.”<sup>166</sup> Det är exklusivt för ”apostlarna och profeterna” som Kristi μυστήριον har blivit uppenbart (3:5), och därför har de en unik roll i frälsningshistorien och i ekklesiän.<sup>167</sup> Kristus själv utgör ”hörnstenen”, ett ovanligt ord hämtat från Jes 28:16, vilket innebär att han är den grundsten som alla andra får sin position genom.<sup>168</sup>

Om denna ekklesiabyggnad sägs, i vers 21, att den växer genom att stenarna fogas samman (συναρμολογουμένη αὔξει), där det första grekiska ordet är konsekvent med byggnadsmetaforen medan det andra indikerar att det handlar om en levande organism.<sup>169</sup> MacDonald refererar detta tillbaka till vers 16 och menar att författaren tar upp kroppsmetaforen igen här: ”The body metaphor (v. 16) has merged with architectural imagery in order to create a vision of a human spiritual dwelling.”<sup>170</sup> En viktig poäng i de här verserna är att enhet och samverkan inom ekklesiän är nödvändiga för att den ska växa, någonting som blir tydligt genom syn-prefixet hos ovan nämnda συναρμολογέω, liksom hos συνοικοδομέω i vers 22.

Hur skall vi då förstå betydelsen av att Efesierbrevets författare kallar ekklesiän för Guds tempel? Andrew Lincoln gör implikationerna hos författarens anspråk explicita när han skriver om ”templet” i vers 22: “This takes the place of the Jerusalem temple as the special focus of the presence on earth of the God of heaven... the readers, not the Jerusalem temple, form the link between heaven and earth.”<sup>171</sup> En tolkning som ligger i linje med talet i 1:23 om ekklesiän som Kristi τὸ πλήρωμα.

### **Efesierbrevet 3:20-21**

<sup>20</sup>Τῷ δὲ δυναμένῳ ὑπὲρ πάντα ποιῆσαι ὑπερεκπερισσοῦ ὧν αἰτούμεθα ἢ νοοῦμεν κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἡμῖν, <sup>21</sup>αὐτῷ ἡ δόξα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων, ἀμήν.<sup>172</sup>

Detta är en anmärkningsvärd text då den innehåller den enda doxologin i Nya testamentet som innehåller en referens både till ekklesiän och till ”i Kristus Jesus”.<sup>173</sup> MacDonald påpekar att

---

<sup>166</sup> Schnackenburg (1991), 122.

<sup>167</sup> MacDonald (2000), 262 f.

<sup>168</sup> Schnackenburg (1991), 123 f.; Hoehner (2002), 404-407; MacDonald (2000), 249.

<sup>169</sup> Hoehner (2002), 409

<sup>170</sup> MacDonald (2002), 250.

<sup>171</sup> Lincoln (1993), 100.

<sup>172</sup> ”Han som verkar i oss med sin kraft och förmår göra långt mer än vi kan begära eller tänka, hans är härligheten genom kyrkan och genom Kristus Jesus, i alla släktled i evigheters evighet, amen.”

<sup>173</sup> Lincoln (1990), 217; Witherington (2007), 277; Hoehner (2000), 494.

detta att vara ”i Kristus Jesus” i paulinsk litteratur innebär detsamma som att vara i ekklesiā, och hon menar därför att det är bäst att inte göra någon skillnad på de två här.<sup>174</sup> Hon menar dock att det var lämpligt, med tanke på författarens särskilda intresse för ekklesiā, att han inkluderade referensen till den här i slutet på kapitel tre, som hon menar avslutar brevets första huvuddel. Lincoln kopplar även han ihop doxologin med brevets tidigare betoning på ekklesiā: “In line with the writer’s earlier emphasis on the Church as the sphere of God’s presence and rule (e.g. 1:22b, 23; 2:22; 3:10), his doxology sees the Church as the sphere in which God’s glory is acknowledged.”<sup>175</sup>

Även om Witherington nog har rätt när han skriver att, ”Paul is probably not affirming a sort of *theologia gloriae* of the church, as though it already adequately reflected God’s glory or presence”,<sup>176</sup> så ligger bakom den här texten en tanke om att ekklesiā är den särskilda platsen för Guds närvaro på jorden. Ekklesiā ses dock ännu inte som fullkomlig, utan är i stället inne i en process där den ständigt växer till att alltmer spegla sin gudomliga Herres härlighet.

### Efesierbrevet 4:3-6

<sup>3</sup>σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἐνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης·

<sup>4</sup>Ἐν σῶμα καὶ ἐν πνεύμα, καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν·

<sup>5</sup>εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα, <sup>6</sup>εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν.<sup>177</sup>

Här uppmanas mottagarna att ivrigt verka för att bevara enheten i ekklesiā, som här kallas en ”Andens enhet” (τὴν ἐνότητα τοῦ πνεύματος).<sup>178</sup> Ordet ἐνότης, ”enhet”, förekommer endast här i Nya testamentet men blir hos Ignatios av Antiokia (ca 110-120 v.t.) ett nyckelord (t. ex. *Ef.* 5:1; 14:1; *Filad.* 2:2; 3:2; 5:2; 8:1; 9:1).<sup>179</sup> I sitt brev till efesierna (4:2) skriver Ignatios:

Måtte ni... alla bli en kör så att ni är samstämmiga i endräkt, tar tonen från Gud tillsammans och sjunger med en enda röst genom Jesus Kristus till Fadern. Gör detta, så

<sup>174</sup> MacDonald (2000), 280.

<sup>175</sup> Lincoln (1990), 217. Jfr Schnackenburg (1991), 156: “For Eph. God’s beneficent rule can already be seen as present in the Church, which is included in God’s realm of might and blessing ‘in Christ Jesus’ (cf. 1:22b-23).”

<sup>176</sup> Witherington (2007), 277.

<sup>177</sup> Sträva efter att med friden som band bevara den andliga enheten: en enda kropp och en enda ande, liksom ni en gång kallades till ett och samma hopp. En är Herren, en är tron, ett är dopet, en är Gud och allas fader, han som står över allting, verkar genom allt och finns i allt.

<sup>178</sup> Hoehner (2000), 510-512; Lincoln (1990), 237.

<sup>179</sup> Lincoln (1990), 237; Schnackenburg (1991), 164.



att han hör er och erkänner er som sin Sons lemmar genom det goda ni gör. Det är nyttigt för er att leva i en fläckfri enhet så att vi alltid har del i Gud.<sup>180</sup>

Enheten hos såväl Ignatios som Efesierbrevets författare är en enhet som måste komma till uttryck på ett konkret sätt i ekklesiens liv.<sup>181</sup> Här i Ef 4 blir det tydligt genom uppmaningarna till ödmjukhet, mildhet och tålmod i vers 2, liksom genom referensen till "fridens band". Enheten som ska vara ekklesiens kännetecken och som Anden ger innebär att dess medlemmar lever tillammans i verklig harmoni och endräkt. Detta gäller både på lokal nivå, som Ignatios framför allt talar om, och på universell nivå, som är Efesierbrevets huvudperspektiv. Witherington gör en relevant poäng när han påminner om att enheten som refereras till här delvis är en enhet mellan församlingar på olika platser: "Striving for unity in this situation need imply no strife, only the obstacles of distance and lack of communication and fellowship."<sup>182</sup> Referensen till dygderna i vers 2 talar dock emot att avstånd skulle vara det främsta hindret som Efesierbrevets författare tänker på.

Varför är då enheten så viktig för författaren? MacDonald pekar på sociala orsaker, som förföljelse utifrån och partibildning inom gruppen, som primära anledningar till den här betoningen.<sup>183</sup> När gruppen är hotad blir det särskilt viktigt att man håller samman och visar upp en enad front gentemot dem som står utanför. En annan anledning, som anknyter till den just omnämnda, är att enheten utgör ett vittnesbörd (jfr 3:10) som skall leda till världens omvändelse. Medan jag inte förnekar sanningen hos dessa båda förklaringar vill jag åter anknyta till Ignatios. För honom ligger grunden för tanken om ekklesiens enhet i Guds egen enhet: "Gud lovar oss den enhet som är han själv" (*Trall.* 11:2).<sup>184</sup> Huvudanledningen är alltså teologisk övertygelse: ekklesian måste vara *en* för att rätt spegla den *ende* Gudens väsen. Det verkar vara någon liknande tanke som styr Efesierbrevets författare när han gör uppräknningen i verserna 4-6 där alla goda ting är ett. En parallell till Ef. 4:4-6 finns i *1 Clemensbrevet* 46:5-7 (ca 90-100 v.t.) där brevets författare vänder sig emot några som skapar splittring i Korinth:

Varför finns det tvedräkt, vrede, söndring, split och strid bland er? Eller har vi inte en enda Gud och en enda Kristus och en enda nådens Ande, som utgjutits över oss? Och en enda kallelse i Kristus? Varför sliter vi sönder och river isär Kristi lemmar och gör uppror

---

<sup>180</sup> *De Apostoliska Fäderna* (övers. Beskow & Andrén, 2006), 83. Se även *The Apostolic Fathers* (övers. Holmes, 1999), 138 f.

<sup>181</sup> Schoedel (1985), 21 f.

<sup>182</sup> Witherington (2007), 285 f.

<sup>183</sup> MacDonald (2000), 298.

<sup>184</sup> *De Apostoliska Fäderna* (övers. Beskow & Andrén, 2006), 97.

mot den egna kroppen? Varför har vi blivit så oförståndiga att vi glömt att vi är varandras lemmar?<sup>185</sup>

Ekklesiān måste hålla ihop och leva i enhet eftersom detta är dess sanna natur såsom Guds särskilda skapelse och återglansen av hans eget väsen. Att säga detta utesluter förstås inte att det samtidigt kan finnas giltiga sociologiska förklaringar. Vi får anledning att kommentera betydelsen hos ekklesiān som ”en kropp” närmare under nästa punkt.

### **Efesierbrevet 4:7-16**

<sup>7</sup> Ἐνὶ δὲ ἐκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ. <sup>8</sup> διὸ λέγει· ἀναβὰς εἰς ὕψος ἠχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις. <sup>9</sup> τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστίν, εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη εἰς τὰ κατώτερα [μέρη] τῆς γῆς; <sup>10</sup> ὁ καταβὰς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα. <sup>11</sup> Καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους, <sup>12</sup> πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, <sup>13</sup> μέχρι καταστήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἐνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ, <sup>14</sup> ἵνα μηκέτι ὦμεν νήπιοι, κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας ἐν τῇ κυβείᾳ τῶν ἀνθρώπων, ἐν πανουργίᾳ πρὸς τὴν μεθοδείαν τῆς πλάνης, <sup>15</sup> ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ, Χριστός, <sup>16</sup> ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον διὰ πάσης ἀφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἐνὸς ἐκάστου μέρους τὴν αὐξήσιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ.<sup>186</sup>

I det här avsnittet, som i brevet följer direkt på det avsnitt vi just tittat på, tar författaren ett nytt perspektiv på frågan om enhet. I sann paulinsk anda menar författaren att ekklesiāns

<sup>185</sup> *De Apostoliska Fäderna* (övers. Beskow & Andrén, 2006), 61.

<sup>186</sup> ”Var och en av oss har fått just den nåd som Kristus har velat ge honom. Därför heter det: Han steg upp i höjden och tog fångar, han gav människorna gåvor. (Att han steg upp, måste inte det betyda att han också har stigit ner i underjorden? Han som har stigit ner är också den som steg upp högt över alla himlar för att uppfylla allting.) Så gjorde han några till apostlar, andra till profeter, till förkunnare eller till herdar och lärare. De skall göra de heliga mera fullkomliga och därigenom utföra sin tjänst och bygga upp Kristi kropp, tills vi alla kommer fram till enheten i tron och i kunskapen om Guds son, blir fullvuxna och når en mognad som svarar mot Kristi fullhet. Vi skall inte längre vara barn och låta oss drivas omkring av alla lärovindar, inte vara lekbollar för människorna, som vill sprida villfarelse med sina bedrägliga påfund. Nej, låt oss i kärlek hålla fast vid sanningen och växa i alla avseenden så att vi förenas med honom som är huvudet, Kristus. Han låter hela kroppen fogas samman och hållas ihop genom att alla lederna hjälper och stöder, med just den kraft han ger åt varje särskild del. Då växer hela kroppen till och byggs upp i kärlek.”

strävan efter fullkomlig enhet inte innebär att man ska sträva efter att upphäva all olikhet medlemmarna emellan, i stället har Gud utrustat helheten för att medlemmarna tillsammans ska arbeta mot målet (jfr Rom 12:3-8; 1 Kor 12:4-31). Schnackenburg påpekar dock att listan som ges över ”gåvor” i vers 11 har en annan betydelse än de listor som ges i Rom 12 och 1 Kor 12.<sup>187</sup> Här är det inte fråga om särskilda andliga *χαρίσματα* som varje medlem i församlingen har fått, utan om speciella tjänster (det finns en debatt om huruvida dessa ska kallas för ”ämbeten”),<sup>188</sup> som ska ”utföra sin tjänst och bygga upp Kristi kropp” (vers 12). Oavsett om vi kallar dessa för ämbeten eller inte så är poängen att det finns en särskild gudagiven struktur i Kristi kropp, och denna struktur har med tjänande, men också med auktoritet att göra. Apostlar, profeter, förkunnare, och herdar och lärare<sup>189</sup> har en särskild konstituerande roll i ekklesian genom att de är förvaltare och utläggare av Guds *μυστήριον* om Kristus (jfr 3:4-5). Dessa har givits åt ekklesian av Gud för att dess medlemmar inte ska vara ”lekbollar för människorna, som vill sprida villfarelse” (v 14). Att hålla fast vid deras lära om Kristus är detsamma som att ”i kärlek hålla fast vid sanningen” (v 15),<sup>190</sup> och det är genom att göra detta som ekklesian växer upp till huvudet, Kristus (jfr Kol 2:19).

Vad säger då dessa verser om auktoritetsstrukturen inom ekklesian vid tiden då Efesierbrevet skrevs? Schnackenburg jämför vers 11 med Paulus omnämnande av apostlar, profeter och lärare i 1 Kor 12:28 och skriver: “Of the three offices which existed at the time of Paul, the apostles and prophets certainly already belonged to the past at the time Eph. was written, but they are still emphatically included in the list, while the teachers carry on their ministries further in the congregations.”<sup>191</sup> Enligt Schnackenburg är apostlarna och profeternas tid förbi, men de är med här för att ge legitimitet till de vid tiden för brevets författande existerande ”tjänsterna”: förkunnare, lärare och herde. MacDonald följer ett liknande spår när hon menar att: “Ephesians 4:1-16 offers us a window into the transitional period between the early stages of the church when Paul conducted his ministry and later church periods when hierarchical ministry came to be understood as central to the life of the church in some communities.”<sup>192</sup> Detta ställer jag mig något skeptisk till och ansluter mig snarare till Lincolns mer försiktiga position. Han skriver: “Drawing conclusions about the

<sup>187</sup> Schnackenburg (1991), 180 f.

<sup>188</sup> Hoehner (2000) gör skillnad mellan ”gåva” och ”ämbete” och beklagar att många kommentatorer sammanblandar dessa två kategorier. I Ef 4 har vi enligt Hoehner med ”gåvor” att göra och inte ämbeten (s 537-540). Se även Lincoln (1990), 252 f.

<sup>189</sup> Jag lutar åt att förstå ”herdar och lärare” som en grupp (Barth (1974), 438 f.).

<sup>190</sup> “ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ” tolkas ofta som att det betyder ”tala sanning i kärlek”. Se MacDonald (2000), 294; Lincoln (1990), 259; Schnackenburg (1991), 187 f.

<sup>191</sup> Schnackenburg (1991), 182.

<sup>192</sup> MacDonald (2000), 299.

historical conditions of the churches in Asia Minor from the writer's theological reflections is a hazardous enterprise. So whether there were still prophets operating in the churches to which he writes cannot be ascertained with any certainty."<sup>193</sup> Jag kommer att få anledning att återkomma till denna fråga senare. Jag är nämligen benägen att tro att profeter faktiskt var verksamma vid författarens tid, och jag tror heller inte man kan utesluta att författaren kände till och erkände andra "ämbeten" (jfr Fil 1:1; Tit 1:5; 1 Tim 3:1, 8 etc.).

Bilden av ekklesiā som en kropp är, som vi har sett, återkommande i Efesierbrevet (1:23; 2:16; 4:4, 12, 16; 5:23, 30). I sammanhanget av att vi diskuterar dess struktur kan det vara värt att nämna något om hur kroppsmetaforen användes om olika gemenskaper i antiken. Författare som Platon, Aristoteles, Cicero och Seneca använde bilden av kroppen (σῶμα) bland annat när de talade om staten som politisk enhet.<sup>194</sup> Staten liksom kroppen innehåller många delar, men dessa måste samverka för att harmoni ska kunna råda.<sup>195</sup> Ibland liknades även, intressant nog, kejsaren vid statens huvud och staten som hans kropp. Parallellen mellan användandet av kroppsmetaforen för staten och för ekklesiā blir i Efesierbrevet särskilt intressant med tanke på talet där om "medborgarskapet" som dess medlemmar har (2:19). Talbert trycker på den politiska aspekten och hävdar att: "A Mediterranean auditor would have heard this depiction of Christ as the ideal ruler and the church as his body over against the widespread cultural view of Alexander the Great or Augustus as the great uniter of all peoples in one body."<sup>196</sup> Även som den som sammanfattar allting och som förkunnar frid för folken liknas Kristus vid en kosmisk politisk härskare (t. ex. 1:10; 2:14 f.; 3:10; 4:3, 13, 31 f.; 5:22-6:9).<sup>197</sup>

### **Efesierbrevet 5:23-32**

<sup>23</sup>ὅτι ἀνὴρ ἐστὶν κεφαλὴ τῆς γυναικὸς ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος· <sup>24</sup>ἀλλὰ ὡς ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ, οὕτως καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς ἀνδράσιν ἐν παντί. <sup>25</sup>Οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς, <sup>26</sup>ἵνα αὐτὴν ἀγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι, <sup>27</sup>ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν, μὴ ἔχουσαν σπίλον ἢ

<sup>193</sup> Lincoln (1990), 249.

<sup>194</sup> Lincoln (1990), 70 f.; Talbert (2007), 86-88. Både Lincoln och Talbot har utförliga referenser till antika verk där *sōma* används om samhället.

<sup>195</sup> Ordet *ekklesiā* hade ju även det i sekulära sammanhang främst betydelsen av "folkförsamling" (jfr Apg. 19:32, 39) (Lincoln (1990), 67).

<sup>196</sup> Talbert (2007), 88.

<sup>197</sup> Talbert (2007), 17 f.; Theissen (1999), 53.

ρύτιδα ἢ τι τῶν τοιούτων, ἀλλ' ἵνα ἡ ἁγία καὶ ἄμωμος. <sup>28</sup> οὕτως ὀφείλουσιν [καὶ] οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα. ὁ ἀγαπῶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἑαυτὸν ἀγαπᾷ. <sup>29</sup> Οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν ἀλλὰ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν, <sup>30</sup> ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ. <sup>31</sup> ἀντὶ τούτου καταλείψει ἄνθρωπος [τὸν] πατέρα καὶ [τὴν] μητέρα καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. <sup>32</sup> τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν· ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν.<sup>198</sup>

En variant på bilden av ekklesiän som en kropp, Kristi kropp, är den av ekklesiän som Kristi brud. Bilden har sin bakgrund i gammaltestamentliga traditioner om gudsfolket som Herrens brud (t. ex. Hes 16:8-14). Paulus använder den när han i 2 Kor 11:2 talar om den lokala ekklesiän i Korinth som en "ren jungfru" (παρθένον ἄγνην) som Paulus trolovat med Kristus.<sup>199</sup> MacDonald lyfter i sammanhanget även fram 1 Kor 11:2-16, som talar om kvinnornas utstyrsel vid sammankomsterna, där den äkta mannen omtalas som kvinnans huvud.<sup>200</sup> 1 Kor 11 handlar, liksom detta avsnitt i Efesierbrevet, framför allt om hur män och kvinnor ska förhålla sig till varandra. Författaren använder således befintliga traditioner om ekklesiän och Kristus som en analogi för att ge etisk undervisning och uppmaning rörande det inbördes förhållandet mellan man och kvinna inom äktenskapet. Metaforen är tacksam eftersom den visar både på förhållandet av överordning–underordning, ömsesidig kärlek och omsorg parterna emellan, liksom på den mystiska föreningen mellan man och kvinna, som 1 Mos 2:24 enligt författaren talar om, och som han ser som en bild för föreningen mellan ekklesiän och Kristus. Bilden har vidare fördelen att både individualiteten hos de båda liksom den djupa föreningen mellan dem bevaras, detta till skillnad från kroppsbilden där det är svårt att särskilja de båda ontologiskt, kroppen och huvudet.

I vers 26 har flera kommentatorer noterat att författaren anspelar på någon form av förberedelsebad som bruden skulle genomgå innan hon blev bortgift.<sup>201</sup> Det tycks mig oklart

<sup>198</sup> "Ty en man är sin hustrus huvud liksom Kristus är kyrkans huvud – han som också är frälsare för denna sin kropp. Och liksom kyrkan underordnar sig Kristus, så skall också kvinnorna i allt underordna sig sina män. Ni män, älska era hustrur så som Kristus har älskat kyrkan och utlämnat sig själv för den för att helga den genom reningsbadet i vatten och genom dopordet. Ty han ville själv låta kyrkan träda fram till sig i härlighet utan minsta fläck eller skrynkla; helig och felfri skulle den vara. På samma sätt är också mannen skyldig att älska sin hustru som sin egen kropp. Den som älskar sin hustru älskar sig själv, ty ingen har någonsin avskytt sin egen kropp, utan man ger den näring och sköter om den så som Kristus gör med kyrkan – vi är ju delarna som bildar hans kropp. Därför skall en man lämna sin far och sin mor och hålla sig till sin hustru, och de två skall bli ett. Detta rymmer en stor hemlighet, här låter jag det syfta på Kristus och kyrkan."

<sup>199</sup> Lincoln (1993), 99.

<sup>200</sup> MacDonald (2000), 327.

<sup>201</sup> Witherington (2007), 330 f.; Schnackenburg (1991), 251; MacDonald (2000), 328; Lincoln (1990), 375.

precis vad detta syftar på, men man brukar referera till Hesekiel 16:9 där Herren tar sig an ”det otrogna Jerusalem” och först av allt tvättar henne ren. Hur som helst är det tydligt att Efesierbrevets författare i ekklesiens fall ser dopet som det reningsbad som Kristus tvättar ekklesian ren med (jfr 1 Kor 6:11; Tit 3:5; Heb 10:22).<sup>202</sup> Intressant är att dopet här betraktas som något som gäller och sker med ekklesian i helhet och inte endast med individuella troende.<sup>203</sup> Schnackenburg påpekar i sammanhanget att detta är en pågående händelse för ekklesian: ”because Baptism continually incorporates new people into the Church, this making splendid is also a present and continuing event.”<sup>204</sup>

Syftet med ”reningsbadet” i dopet är att ekklesian ska göras helig, redo att träda inför Kristus utan ”fläck eller skrynkla eller något sådant”, den skall vara ”helig och fläckfri” (v 27). I 4:17-5:20 har författaren uppmanat kring och lagt ut den etik som skiljer ”ljusets barn” ifrån ”olydnadens söner”.<sup>205</sup> Målet som Kristus har med ekklesian, och anledningen till att han har gett sitt liv för den, är att hon ska leva i fullkomlig renhet i enlighet med den ”nya människan.”

## **Konklusion**

Jag har i det här kapitlet diskuterat utsagor om ekklesian, och metaforer som författaren använder om den, liksom tittat på de implikationer som följer på allt detta. Den sammantagna bilden som växer fram av ekklesian i Efesierbrevet är en av en enad, tydligt strukturerad, levande och växande kosmisk storhet, intimt förenad med allhärskaren Kristus som beskrivs som dess ”huvud”. Såsom Guds byggnadsverk på jorden har den efterträtt templet i Jerusalem som ”platsen” för Guds speciella närvaro: det är här ”himlen möter jorden”. Samtidigt är den ett historiskt förankrat fenomen i egenskap av att vara byggd på ”apostlarna och profeternas grund”, och den enhet som den ska eftersträva är en konkret och verklig enhet i kärlek. Jag har i kapitlet öppnat upp för frågor kring vilket syfte författaren har med att porträttera ekklesian på det här sättet, och detta är någonting som jag kommer att direkt ta ställning till i den avslutande diskussionen i sista kapitlet.

---

<sup>202</sup> MacDonald (2000), 328; Schnackenburg (1991), 249. Lincoln (1990), 375.

<sup>203</sup> Lincoln (1990), 375.

<sup>204</sup> Schnackenburg (1991), 251.

<sup>205</sup> MacDonald (2000), 329.

## 5. Efesierbrevets Paulusporträtt

I den här delen vill jag med hjälp av insikter som tidigare delar gett undersöka det Paulusporträtt som Efesierbrevet 3:1-13 ger uttryck för. Frågan jag framför allt ställer mig i den här delen är: *Vilken bild av Paulus kommunicerar författaren i och genom Efesierbrevet?*<sup>206</sup> Syftet med att ställa denna fråga är att försöka komma närmare den verkliga författaren och brevets ursprungliga tillkomstsituation. Följdfrågan som jag också kommer att öppna upp för här är således: *Vad avslöjar Efesierbrevets Paulusbild möjligen om den ursprungliga kommunikationssituationen?* Det vill säga, om den verkliga författaren, hans verkliga mottagare och brevets specifika historiska syfte. Denna andra fråga kommer jag dock framför allt att försöka besvara i den avslutande analysen, i nästa del, då den kräver att Paulusbilden i Efesierbrevet insätts i en bredare historisk kontext.

Jag menar inte att det är så att bilden som författaren framställer av Paulus automatiskt går att överföra på författaren själv, som om distinktionen skulle suddas bort i skrivakten mellan honom själv och den Paulus han minns. Det går alltså inte att utan vidare nå den *verkliga författaren* genom att helt enkelt överföra den *explicite författarens* karaktärsdrag på denna. Däremot så måste man väl anta att när författaren väljer sin historiska pseudonym, och använder denna för att kommunicera sitt budskap, så fyller pseudonymvalet och utformningen av karaktären hos denna historiska pseudonym en viktig retorisk funktion. Och genom en bättre förståelse för den retorik som författaren använder kommer vi närmare den ursprungliga kommunikationssituationen, och är således i en bättre position att göra en bedömning av vilka historiska omständigheter som var rådande när brevet skrevs.

Jag har valt, i min undersökning av Efesierbrevets Paulusporträtt, att fokusera på textavsnittet 3:1-12 då det endast är i det avsnittet i brevet som författaren låter ”Paulus” lämna något som liknar biografiska uppgifter om sig själv. Här nämner ”Paulus” sig själv vid namn för enda gången i brevets kropp och flera kommentatorer ser Paulus självpresentation som en del av avsnittets huvudsyfte.<sup>207</sup> Så har exempelvis M. MacDonald gett avsnittet rubriken ”The Apostle as Interpreter of the Divine Mystery (3:1-13)”,<sup>208</sup> Schnackenburg kallar det för ”Paul as Preacher and Interpreter of the Mystery of Salvation revealed in the

---

<sup>206</sup> När jag här talar om Efesierbrevets ”Paulusporträtt” gör jag detta i Raymond Collins (1988) mening: ”As written, the pseudepigraphical texts do not present an image of Paul so much as they reveal something of the image of Paul entertained by their authors at the time when they composed their texts. Indeed, it is only with some hesitancy that one can speak of the image of Paul” (s 250).

<sup>207</sup> Jfr Talbert (2007), 103-106; Kitchen (1994), 30-34.

<sup>208</sup> MacDonald (2000), 259.

Church (3:1-13)”,<sup>209</sup> och Lincoln “Paul as Minister of the Mystery to the Gentiles (3-13)”.<sup>210</sup> Lincoln, till exempel, skriver för övrigt om avsnittet: “This pericope in particular highlights the pseudonymous form of the letter as a whole. In its thirteen verses we find in concentrated form the writer’s identification with the apostle.”<sup>211</sup>

Jag har vidare valt att i den här delen fokusera på ett specifikt textavsnitt i Efesierbrevet för att på så sätt verkligen tvingas konfronteras med texten. I delen som föregick denna kommenterade jag ett urval av texter som behandlade ekklesiastisk, och gjorde detta utifrån den specifika frågeställning vad dessa avsnitt kunde säga oss just om Efesierbrevets syn på ekklesiastisk. I den här delen kommenterar jag fortfarande texten utifrån ett visst perspektiv, men dock ett bredare. Här är det min avsikt att föra samman insikter från uppsatsens samtliga delar för att på så sätt ovan ställda frågor ska kunna besvaras.

### **Avsnittets litterära kontext i Efesierbrevet**

Vad är syftet inom brevets kontext med avsnittet 3:1-13? MacDonald lägger märke till det faktum att en bön inleds i 3:1 men avbryts genast och tas upp igen i 3:14. Under detta avbrott påminner ”Paulus” sina läsare om vem det är som skriver det här brevet. Detta har sina skäl menar hon och skriver: “Rather than being an inconsequential digression, however, Eph 3:1-13 serves as an important bridge between remembrance of the alienation and subsequent salvation experienced by the Gentile recipients of the letter in chs. 1-3 and the ethical exhortation beginning in ch. 4.”<sup>212</sup> Det är Paulus, Guds medel för att frälsa hedningarna, som är den som uppmanar läsarna till en rätt etisk livsföring i kapitlen 4-6.

Schnackenburg pekar särskilt på det avsnitt, 2:11-22, som omedelbart föregår detta och visar på flera paralleller mellan 3:1-13 och detta. Parallellerna Schnackenburg pekar på är de följande: (a) i vers 1 omnämns adressaterna som hedningar (jfr 2:11); (b) i vers 5 omnämns ”hans heliga apostlar och profeter” (jfr 2:20); (c) i vers 3 förekommer tre  $\sigma\upsilon\upsilon$ -uttryck som beskriver hedningarnas nuvarande situation; (d) i vers 6 talas det om delaktigheten i löftet (jfr 2:12c); och (e) i vers 12 nämner författaren ”tillträdet” till Fadern (”att nalkas” i *Bibel 2000*) (jfr 2:18).<sup>213</sup> Det blir alltså härigenom uppenbart att porträttet som författaren låter aposteln ge av sig själv i det här avsnittet inte är fränkopplat brevets innehåll i övrigt, utan tvärtom har det

---

<sup>209</sup> Schnackenburg (1991), 127.

<sup>210</sup> Lincoln (1990), 166.

<sup>211</sup> Lincoln (1990), 168.

<sup>212</sup> MacDonald (2000), 268.

<sup>213</sup> Schnackenburg (1991), 128.



innehåll som författaren vill kommunicera i brevet i stort allting att göra med bilden av Paulus som framställs här.

Detta är en bild som bekräftas av Lincoln, som tar ett större grepp än Schnackenburg och jämför 3:1-13 med första halvan av brevet i stort. Han håller med Schnackenburg om att avsnittet innehållsmässigt framför allt relaterar till 2:11-22, men pekar även på fler betydelsefulla paralleller i brevets första tre kapitel.<sup>214</sup> Då detta avsnitt beskriver Paulus som Guds redskap för hedningarnas frälsning är det naturligt att det finns kopplingar mellan eulogin i 1:1-14, som beskriver denna frälsning, och vårt aktuella avsnitt. Talet om löftet och arvet i 3:6 kan återknytas till 1:13-14, och frälsningens koppling till ”hemligheten” (μυστήριον) i 3:3-4 har sin parallell i 1:10. Lincoln påpekar vidare angående parallellen rörande ”hemligheten” (eng. *mystery*): “The content of the earlier reference to mystery, the cosmic summing up in Christ, can in fact be seen to be anticipated in the one Church out of Jews and Gentiles, which is the content of the mystery in this digression.”<sup>215</sup> Lincoln menar alltså att ”hemlighets”- och ”sammanfattnings”-temana i kapitlen 1 och 2 knyts ihop i 3:1-13, något som jag tycker är värt att hålla i minnet när vi reflekterar över hur Paulus framställs i texten. I tacksägelseavsnittet i 1:15-23 låter författaren Paulus be för sina läsare, att de ska få vishetens och uppenbarelsens Ande (1:17) och kunskap om Guds mäktiga styrka (1:19), medan Paulus själv i 3:1-13 framställs som den som framför andra har erfarit fullheten av det han ber för läsarna om (jfr v 3-5, 7-9). Paulus utgör idealet som läsarna strävar efter att uppnå.

Lincoln kommenterar också kopplingen till andra delen av kapitel 3, verserna 14-21. I dessa verser kommer den bön som författaren inledde i vers 1, innan han ”kom av sig”. Lincoln skriver:

There are no specific points of contact between the content of the digression and the content of the prayer, which is finally reported after the digression has been brought to a conclusion, but there is a general link. The prayer shows the concern that the apostolic roots of the gospel recalled in the digression be effectively appropriated by his readers.<sup>216</sup>

Lincoln menar vidare att digressionen fungerar som ”an elaboration on the person who prays”, dvs. Paulus, men också som ett sätt att understryka vem det är Paulus ber för, dvs. hedningarna, liksom att framhålla kopplingen mellan dessa två. Liksom MacDonald menar Lincoln att avsnittet också har en funktion av att mot slutet på den första delen påminna om vem som är den auktoritative författaren, innan andra delen som framför allt är paraenetisk

---

<sup>214</sup> Lincoln (1990), 170-172.

<sup>215</sup> Lincoln (1990), 170.

<sup>216</sup> Lincoln (1990), 171.

börjar: "It supports the pseudonymous framework on which the paraenesis rests, so that 4:1 and 6:20 take up the notion of Paul as prisoner (cf. 3:1, and 6:19 take up the language of 'mystery' and 'making known' with reference to Paul's ministry (cf. 3:3-5, 9, 10)."<sup>217</sup>

### **Avsnittets struktur**

Två olika vägar att närma sig avsnittets struktur, med syfte att få en övergripande känsla för dess innehåll och mening, representeras på ena sidan av Lincoln och Schnackenburg och på andra sidan av Marcus Barth. Att verserna 2-13 utgör en digression från huvudspåret, som kommer av sig i vers 1 och återupptas i vers 14, är alla överens om, men medan Lincoln/Schnackenburg fokuserar på syntaxen hos verserna 2-13, så är Barths uppstrukturering av avsnittet mer innehållsligt och tematiskt inriktad.<sup>218</sup> Jag kan se poängen med båda dessa sätt att närma sig texten i fråga, och betraktar dem som komplementära snarare än kontradiktoriska. Att finna en texts struktur är ju ett sätt att göra den mer lätthanterlig, men prosatexter är i allmänhet alltför komplexa till sin uppbyggnad för att det skulle vara möjligt att "hitta" den rätta strukturen som "läser upp" textens enda sanna betydelse.

Lincoln kommenterar att digressionen innehåller tre meningar, två längre och en kortare avslutande mening. Enligt Lincoln innehåller de två längre meningarna, som finns i verserna 2-7 respektive verserna 8-12, parallella uttalanden om det mysterium som är centralt för det evangelium som Paulus har blivit anförtrodd. Den första meningen inramas av referenser till Paulus apostlaskap och fokuserar på mysteriet om hedningarnas delaktighet i ekklesiastiska, medan den andra meningen kopplar mysteriet och ekklesiastiska roll till Guds eviga plan och kosmiska syften. Liksom första meningen innehåller den andra meningen referenser till Paulus roll i Guds frälsningsplan. Enligt Lincoln går dock fokus från att Paulus i den första meningen är en bland flera apostlar till att i andra meningen handla om Paulus "alone as the proclaimer of the mystery." I vers 13 rundas digressionen av genom att återknyta till vers 1 där aposteln talade om sin fångenskap.<sup>219</sup> Schnackenburg som också strukturerar upp texten genom att framför allt analysera dess syntax kommer till slutsatsen att: "vv. 8-12 comprise a second exposition, similar in content to vv. 2-7, which can admittedly be understood as an application and continuation of what was said in v. 2-7."<sup>220</sup> Denna slutsats föregås hos

---

<sup>217</sup> Lincoln (1990), 171.

<sup>218</sup> Lincoln (1990), 168; Schnackenburg (1991), 128 f.; Barth (1974), 350 f.

<sup>219</sup> Lincoln (1990), 168.

<sup>220</sup> Schnackenburg (1991), 129.

Schnackenburg av en syntaktisk analys som vad jag kan bedöma är trogen texten, men som inte tillför mycket vad gäller tydliggörandet av författarens ”train of thought” i det här avsnittet.

Barth däremot finner jag betydligt mer hjälpsam när han delar in verserna 2-12 i fyra olika delar, även om faran för Barth är större att en för innehållet främmande struktur påtvingas texten. Barth påpekar också att, ”Other subdivisions of this section are equally feasible. All attempts at reconstructing the clear progress of Paul’s thought are hampered by the fact that main elements are anticipated and repeated in several subsections.”<sup>221</sup> Hur ser då Barths uppdelning ut? Första delen utgörs av verserna 2-4, andra delen av verserna 5-6, tredje delen av verserna 7-9, och fjärde delen av verserna 10-12. Detta menar jag är en uppdelning som på ett bra sätt organiserar materialet i verserna, trots att den inte helt går att förena med Lincoln/Schnackenburgs uppdelning då digressionens första mening avslutas mitt i Barths tredje del.<sup>222</sup> Jag har här inte återgett hur Barth sammanfattar innehållet i de olika delarna eftersom jag tycker att han misslyckas med att uttrycka vad som håller samman de enskilda delarna, han skriver i min mening för utförligt om varje del och lyckas inte att koncist formulera deras innehåll.

Nedan följer mina egna rubriker till de delar Barth identifierat:

- a) Verserna 2-4: Paulus gudagivna insikt in i mysteriet och hans förmedlande av detsamma till sina läsare.
- b) Verserna 5-6: Mysteriet som var fördolt men som nu uppenbarats: hedningarnas delaktighet i frälsningen.
- c) Verserna 7-9: Nåden som getts Paulus att göra mysteriet känt.
- d) Verserna 10-12: Guds plans kosmiska dimensioner.

Vad som framträder tydligt genom den här struktureringen är det parallella mönster som vi såg ovan att Lincoln talat om. I delarna (a) och (c) ligger fokus på Paulus och hans speciella roll som mysteriets mottagare och förkunnare, medan delarna (b) och (d) handlar om vad detta mysterium består i, nämligen Guds plan för världen och hela kosmos. Uppdelningen förtydligar också vart avsnittets verkliga betoningar ligger och bekräftar användningen av det för att undersöka författarens Paulusbild. Här placeras nämligen aposteln Paulus, brevets explicite avsändare, alldeles vid centrum för det kosmiska drama som Guds plan innebär där

---

<sup>221</sup> Barth (1974), 350 f. Barth menar att Paulus själv är författare till brevet.

<sup>222</sup> Hoehners (2002) uppdelning av 2-12 liknar Barths då han delar upp den i två delar: ”The Mystery” (v 2-6) och ”The Ministry” (v 7-12) (s 421-467).

Kristus spelar huvudrollen, men där Paulus har den viktigaste birollen såsom den karaktär som framför andra fått insikt om Kristi härlighet och gjort honom känd på jorden.

### Efesierbrevet 3:1-13

Τούτου χάριν ἐγὼ Παῦλος ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ [Ἰησοῦ] ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν—  
(3:1)<sup>223</sup>

Versen börjar, som vi såg ovan, med att inleda en bön här i vers ett, som kommer av sig och sedan återupptas i vers 14 (även den versen inleds med orden Τούτου χάριν). Τούτου χάριν, ”Därför”, återknyter till avsnittet innan om hedningarnas frälsning, som utgör grunden för förbönen som börjar i vers 14.<sup>224</sup>

Med emfas betonar författaren att det är ἐγὼ Παῦλος ”jag, Paulus”, som just skall till att be för läsarna, och som skriver brevet i fråga. Termer som ”jag”, ”mig” och ”mitt” förekommer igenom hela avsnittet (3:2, 3, 4, 7, 8, 13).<sup>225</sup> Det är tydligt att avsnittet handlar om aposteln Paulus. Lincoln kommenterar att ἐγὼ Παῦλος används av Paulus om sig själv vid flera tillfällen (jfr 1 Thess 2:18; Gal 5:2; 2 Cor 10:1; Filem 19), och är i sig inget bevis på pseudonymitet, men däremot i kombination med det som kommer efter får självbenämningen en formell och distanserad ton, mer passande för en senare författare.<sup>226</sup>

Enligt Raymond Collins får Paulus två ”titulary designations” i Efesierbrevet, varav den ena är ”apostel” och den andra är ”fånge”, δέσμιος, som Paulus kallas här. Utöver referensen här, där han kallas ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ [Ἰησοῦ], förekommer ”titeln” i 4:1, då som ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ. Vidare låter författaren i 6:20 Paulus något ironiskt referera till sig själv som ett ”sändebud i kedjor”, πρεσβεύω ἐν ἀλύσει.<sup>227</sup> Att Paulus verkligen led fångenskap under sitt liv är ett väldokumenterat faktum,<sup>228</sup> men när Collins talar om ”fånge” som en ”titel” pekar detta förstås bortom den rent historiska dimensionen av detta. MacDonald noterar särskilt den bestämda artikeln: Paulus är ὁ δέσμιος – ”Fången”.<sup>229</sup> Även i pseudepigrafiska 2 Tim 1:8 omtalas Paulus som ”fången”, något som enligt Lincoln ”heightens the distinctiveness of Paul’s apostolic imprisonment.”<sup>230</sup> När *I Clemens* minns

<sup>223</sup> ”Därför vill jag, Paulus, Kristi Jesu fånge för er skull som var hedningar...”

<sup>224</sup> Schnackenburg (1991), 130.

<sup>225</sup> MacDonald (2000), 260.

<sup>226</sup> Lincoln (1990), 172 f.

<sup>227</sup> Collins (1988), 166.

<sup>228</sup> Jfr 2 Kor 11:23-27; Fil 1:13-14; Filem 1, 10, 23; Apg 16:26; 20:23; 23:29; 26:29, 31; 28:16-17.

<sup>229</sup> MacDonald (2000), 260.

<sup>230</sup> Lincoln (1990), 173.

Paulus, talar det liksom Efesierbrevet om hans "bojor" (δεσμῶ), och betraktar honom som ett mönster för "tålmod och uthållighet" (5:5-7). Vi ser alltså att minnet av Paulus som fånge för Kristi skull var viktigt för de första generationerna som kom ihåg honom, eftersom detta bevisade och bekräftade hans ovillkorliga trohet till Kristus.

Men varifrån kom själva titeln? Paulus hade använt benämningen om sig själv i Filemonbrevet vers 1 när han, i stället för att kalla sig "apostel" (Rom 1:1; 1 Kor 1:1; 2 Kor 1:1; Gal 1:1) eller "Kristi Jesu tjänare" (Rom 1:1; Fil 1:1), kallar sig för δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ (dock utan den bestämda artikeln). Att Paulus väljer att benämna sig som "Kristi Jesu fånge" visar att redan han själv reflekterade över detta teologiskt, och betraktade sin fångenskap som en del av Guds plan och inte endast som en oförrätt mot honom utförd av människor.<sup>231</sup> Det är också så som Efesierbrevets författare betraktar Paulus. Collins skriver om författaren: "For the paulinist, it is not some police power which has held Paul as a prisoner. The one who has exercised absolute control over Paul's life and activity is none other than Jesus Christ, the Lord."<sup>232</sup> I Filemonbrevets brevöppning, liksom i Ef 3:1, är det tydligt att syftet med uttrycket är att styrka Paulus auktoritet – i egenskap av att vara fånge för Kristi skull är han någon som är värd att lyssna på. Lidandet betraktas paradoxalt nog som en särskild nåd från Gud (jfr Fil 1:29).

I vår text sägs Paulus dessutom vara Kristi Jesu fånge ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν, "för er hedningars skull." Detta återkopplar till avsnittet innan (2:11-22), som talar om föreningen av jude och hedning i Guds nya förbundsfolk. Det är på grund av Paulus förkunnelse om hedningarnas frälsning som han fängslats, och detta ger hans hedniska läsare ännu mer skäl att lyssna till honom. De är skyldiga honom detta eftersom han lidit för deras skull. Vi återkommer till frågan om vad Paulus lidande för hedningarnas skull innebär när vi kommer till vers 13, som på många sätt utgör en parallell till vers 1.

Som nämndes ovan så skall författaren just låta Paulus inleda en bön när han istället gör den här digressionen. Att Paulus framställs som "a prayerful Paul" är, enligt Collins, inte en oviktig aspekt av Paulusbilden i Efesierbrevet.<sup>233</sup> Collins pekar på välsignelseavsnittet i 1:3-14, tacksägelsen i 1:15-16, förbönen som det här avsnittet leder fram till i 3:14-19 med den avslutande doxologin i vers 20-21, liksom till uppmaningarna till bön och därtill förbön för honom själv i 6:18-20. Collins anmärker att många kommentatorer uppfattat Efesierbrevets

---

<sup>231</sup> Lincoln (1990), 173; Kitchen (1994), 30.

<sup>232</sup> Collins (1988), 166.

<sup>233</sup> Collins (1988), 166-168; jfr Kitchen (1994), som kallar Efesierbrevets Paulus för "the typical person of prayer" (s 33).

liturgiska ton, vad gäller både dess stil och dess vokabulär,<sup>234</sup> och menar att detta är en del av brevet generella tendens att framställa Paulus som en bedjande man. Såsom Collins själv koncist uttrycker författarens Paulusbild: ”The paulinist’s Paul is a man of prayer.”<sup>235</sup>

εἰ γε ἠκούσατε τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς, (3:2)<sup>236</sup>

Här påbörjas så digressionen om Paulus tjänst och dess särskilda relation till brevet ”hedniska” Jesustroende mottagare. Lincoln kommenterar att uttrycket εἰ γε som att det ”introduces a statement which makes explicit an assumption lying behind a preceding assertion. It depends on the context whether such a strengthened ’if’ implies doubt or confident assumption.”<sup>237</sup> I det här fallet menar han att det är tydligt att det senare fallet är det aktuella. Författaren berättar knappast om Paulus här för att läsarna är okunniga om vem Paulus är, inte heller är de okunniga om hans viktiga ställning såsom en av de främsta apostlarna. I så fall skulle ju hela idén med att välja att skriva ett brev i Paulus namn vara ett fåfängt drag. Snarare än att förmedla ny information om Paulus så återkallar författaren aposteln minne i den här digressionen i syfte att genom detta minne övertyga sina tänkta mottagare.

Uttrycket τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ har med den apostlatjänst som Paulus har fått att göra (jfr parallelltexten Kol 1:25). οἰκονομία förekommer vid två ytterligare tillfällen i Efesierbrevet (1:10; 3:9), och översätts på dessa ställen lämpligast med ordet ”plan”.<sup>238</sup> Det kan dock även betyda ”förvaltandetjänst” (jfr Luk 16:2, 3, 4), och Paulus använder det själv om sin tjänst i 1 Kor 9:17. Denna betydelse passar sammanhanget bättre, såsom något som getts åt Paulus (τῆς δοθείσης μοι), även om det avviker från ordets betydelse i övrigt i brevet.<sup>239</sup> Lincoln föredrar denna tolkning och menar att det inte skulle vara konstigt för författaren att använda ordet på ett visst sätt när han talar om Gud och på ett annat sätt när han talar om Paulus apostlaskap.<sup>240</sup> Ett annat ord kopplat till Paulus apostlatjänst är χάρις som också förekommer här (jfr Gal 2:9; 1 Kor 3:10; 15:10; Rom 1:5;

---

<sup>234</sup> T.ex. Beker (1991) använder uttryck som ”catholic liturgist” och ”ecclesial liturgist” när han ska beskriva Paulusporträttet i Efesierbrevet (s 71 f.).

<sup>235</sup> Collins (1988), 168; Se även Meade (1986) 143 f.; Dahl (2000), 452 f.

<sup>236</sup> ”ni har ju hört om Guds plan med den nåd han gav mig med tanke på er;”

<sup>237</sup> Lincoln (1990), 173.

<sup>238</sup> MacDonald (2000), 261. Bibel 2000 väljer att översätta det här som ”plan”.

<sup>239</sup> Schnackenburg (1991), 131.

<sup>240</sup> Lincoln (1990), 174.

12:3, 6; 15:15).<sup>241</sup> Det är alltså en ”Guds nåds förvaltningstjänst” som getts åt Paulus enligt den här versen, ett sätt att tala om hans apostlatjänst, något han också utvecklar i verserna som kommer efter. Att det ändå finns en koppling mellan det här uttrycket och användningen av οἰκονομία i 1:10 skall inte uteslutas. Barth gör en intressant poäng när han skriver: ”While in 1:10 the term *oikonomiā* was used to describe Jesus Christ as the plenipotent executor of God’s decision, in 3:2 and Col 1:25 Paul defines his own ministry by the same word.”<sup>242</sup>

Särskilt intressant blir kopplingen till Kristus när man ser till de sista två orden i den här versen: εἰς ὑμᾶς. Liksom Paulus i versen innan sitter fängslad för hedningarnas skull så har han i den här versen fått sin apostlatjänst ”för er”, underförstått ”... hedningar.” Om Kristus är den som gör världens frälsning möjlig så är Paulus Guds verktyg specifikt för att frälsa hedningarna. Det är alltså ett imponerande apostlaporträtt som författaren är i färd med att måla upp här. För honom betyder uttrycket ”hedningarnas apostel” (jfr Rom 11:13; Gal 2:8) att han är den som *alla hedningar* har att tacka för sin frälsning och sin plats i ekklēsia.<sup>243</sup> Detta universella perspektiv på apostlaskapet är ett som Paulus i alla fall inte alltid delade (jfr 2 Kor 10:13-16), utan han nöjde sig ibland med att endast betrakta sig som apostel för de församlingar han själv grundat (1 Kor 9:2), såsom James Dunn har påpekat.<sup>244</sup> Under Paulus egen livstid tycks det som om Jakob, Johannes och Petrus allmänt betraktades som de viktigaste ledarna för Jesusrörelsen (Gal 2:9), medan Paulus själv ofta tvingades argumentera för sin egen ställning som verklig apostel (t.ex. Gal 1-2; 2 Kor 3, 10-13). Vid tiden för Efesierbrevets författande har han dock själv nått statusen som apostlafurste (jfr *1 Clem* 5:2, 5 jfr *Ign Rom* 4:3).

[ὅτι] κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνώρισθη μοι τὸ μυστήριον, καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ, (3:3)<sup>245</sup>

Apostlaskapets förvaltande innebär ett förvaltande av Guds ”mysterium”, τὸ μυστήριον, som Schnackenburg skriver: ”The special gift which was bestowed upon Paul was his knowledge of the divine Mystery of Salvation as it was revealed to him.”<sup>246</sup> Enligt Schnackenburg utgör förkunnelsen om ”mysteriet” själva kärnan i Efesierbrevets författares teologi (jfr 1:9; 3:4, 9; 5:32; 6:19), och författarens stora personliga bidrag till teologin ligger just i att öka

---

<sup>241</sup> MacDonald (2000), 261.

<sup>242</sup> Barth (1974), 328.

<sup>243</sup> I Apg 10-11 framställs ju Petrus som den som initierar och från första början försvarar hedningarna som fullvärdiga Jesustroende.

<sup>244</sup> Dunn (2006), 120 f.

<sup>245</sup> ”genom en uppenbarelse avslöjades hemligheten för mig så som jag redan i korthet har skrivit.”

<sup>246</sup> Schnackenburg (1991), 131.

förståelsen för detta mysterium.<sup>247</sup> Paulus hade visserligen använt μυστήριον i Rom 11:25 i en mening som liknar användningen i Efesierbrevet, för att tala om Guds hemliga och outgrundliga plan, men framför allt hör den här användningen av termen hemma inom den judiska apokalyptiken.<sup>248</sup> Åter till Schnackenburg, som skriver: "The more general background can be seen in apocalyptic which knows of mysteries hidden in God, revealed already in visions, heavenly journeys etc. to specially-blessed individuals, but only really to 'become visible', to emerge in their actuality at the end of time."<sup>249</sup> MacDonald påpekar att särskilt Daniel 2:18 (LXX) brukar lyftas fram av kommentatorer som bakgrund till Efesierbrevets användning av termen.<sup>250</sup> När Hoehner diskuterar ordets användning inom den judiska apokalyptiken nämner han utöver Danielsboken en rad referenser i *1 Henok* och *4 Esra*.<sup>251</sup> Ett viktigt element i Efesierbrevets användning av μυστήριον som utmärker det är dock dess ecklesiologiska koppling (jfr 3:4-6; 5:32).<sup>252</sup> Målet för Guds plan, som tidigare varit dolt, uppfylls nämligen för Efesierbrevets författare i ekklesian, bestående av både judar och hedningar.

Bruket av ordet inom judisk-apokalyptiska sammanhang är särskilt intressant eftersom vår vers hävdar att mysteriet "blivit känt" för Paulus "genom en uppenbarelse": ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι. En tes som MacDonald driver i sin kommentar är att den typ av andlighet som Efesierbrevet förespråkar är öppen för "visionary phenomena and ecstatic experiences of the Spirit."<sup>253</sup> Paulus porträtteras därför enligt MacDonald i Ef 3:1-13 som "a type of 'seer'," en bild som Paulus sannolikt själv skulle ha bejakat (jfr 2 Kor 12:1-4; Gal 1:15 f.).<sup>254</sup> Jag kommer att utveckla detta viktiga tema i behandlingen av nästa vers.

Det finns viss debatt kring vad καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ, "såsom jag tidigare i korthet har skrivit", syftar på.<sup>255</sup> Jag nöjer mig med att konstatera att författaren här närmar sig en reflektion över brevskrivandet som kommunikationsmedel. För Efesierbrevets författare, liksom för exempelvis 2 Thessalonikerbrevets författare (jfr 2:2), är Paulus känd för sina brev, något som kan jämföras med exempelvis Apostlagärningarnas Paulusbild, där han inte skriver några brev alls. Detta är inte irrelevant när man betänker Paulus ord i 2 Kor 10:9 f.: "Tro inte att det bara är med breven jag kan sätta mig i respekt hos er. Breven, säger man, är myndiga

---

<sup>247</sup> Schnackenburg (1991), 57.

<sup>248</sup> MacDonald (2000), 201, 261.

<sup>249</sup> Schnackenburg (1991), 58.

<sup>250</sup> MacDonald (2000), 201.

<sup>251</sup> Hoehner (2002), 430.

<sup>252</sup> MacDonald (2000), 201.

<sup>253</sup> MacDonald (2000), 269.

<sup>254</sup> Dunn (2006), 206 f.

<sup>255</sup> Lincoln (1990), 175.



och kraftfulla, men när vi har honom här är det slut med kraften och ingen bryr sig om vad han säger.” Om det fanns en sådan anklagelse emot Paulus under hans liv är det väl inte otänkbart att den efter hans död påverkade hur man valde att minnas honom?

πρὸς ὃ δύνασθε ἀναγινώσκοντες νοῆσαι τὴν σύνεσίν μου ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ, (3:4)<sup>256</sup>

Flera kommentatorer påpekar att frasen πρὸς ὃ δύνασθε ἀναγινώσκοντες νοῆσαι är något svåröversätt, samtidigt är betydelsen hos den tydlig.<sup>257</sup> Bibel 2000 översätter frasen: ”när ni läser det kan ni förstå...”, en riktig översättning vad jag kan bedöma. Här kan det vara läge att påminna om att ”läsandet” var ett högläsande, och för de flesta som tog del av det ett lyssnande, då brevet lästes upp i församlingarna vid deras sammankomster (jfr Kol 4:16).

Vad var det de församlade skulle förstå? τὴν σύνεσίν μου ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ, ”min insikt i Kristi mysterium.” Den här typen av ”insikt” hör ihop med den ”vishet och klokhet” (σοφία καὶ φρονήσει) som de troende fått av Gud enligt 1:8, och som författaren låtit Paulus be för sina läsare om tidigare i brevet (1:17-18). MacDonald påpekar att Efesierbrevets författare igenom hela brevet avslöjar sitt intresse för uppenbarelse, upplysning, insikt och mysterium (t.ex. 1:3-14; 3:2-5, 8-10, 18-19).<sup>258</sup> Hon hänvisar till forskaren Michael Goulder som har menat att Efesierbrevet är skrivet i motstånd mot judisk-kristna lärare som starkt betonade vikten av uppenbarelsen, och medan hon inte accepterar Goulders tes att det är skrivet *emot* den här typen av lärare så finner hon hans betoning av intresset för uppenbarelsfenomenen i Efesierbrevet vara betydelsefull. Det sammanhang där brevet tillkom var med stor sannolikhet ett där profetism och liknande fenomen hölls i aktning, och i linje med detta har den andliga upplysning som läsarna ska sträva efter redan uppnåtts av Paulus. MacDonald skriver: “Whereas earlier in the epistle the believers share these attributes, in this text it is Paul who has immediate access to insight into the mystery of Christ. He is the interpreter of the insight for the sake of the community.”<sup>259</sup> “Insikten” rör ju i den här texten “mysteriet” om hedningarnas plats i ekkläsian genom Kristus, och det är detta författaren vill att läsarna ska förstå och ta till sig. Jag tycker, liksom MacDonald, att detta är en intressant aspekt av Efesierbrevets innehåll och Paulusbild, däremot kan man ställa sig kritisk till slutsatsen att detta bestämt avslöjar någonting om brevets ursprungliga kommunikationskontext. Uppenbarelsfenomenen var ju, som jag kommenterade i versen innan,

<sup>256</sup> ”Och när ni läser det kan ni förstå att jag har fått insikt i hemligheten med Kristus.”

<sup>257</sup> Hoehner (2002), 434 f.; MacDonald (2000), 262.

<sup>258</sup> MacDonald (2000), 223 f.

<sup>259</sup> MacDonald (2000), 262.

en aspekt av den verkliga Paulus religiösa erfarenhet, och detta språkbruk skulle ju därför kunna vara en del av författarens försök att få texten att framstå som autentisk, och egentligen inte alls ha någonting med författarens egen erfarenhet att göra. Hur det sannolikt förhåller sig kommer jag att ställning till i slutanalysen.

Lincoln tar i sammanhanget för versen upp en relevant fråga: Skulle den riktiga Paulus ha skrutit om sin förståelse på det här sättet? Han teg visserligen inte om att Gud genom en uppenbarelse var källan till hans eget apostlaskap (jfr Gal 1 & 2) eller att han som apostel hade en särskild auktoritet (1 Kor 14:37 f.). Men detta, menar Lincoln, är inte hela bilden. Han skriver: "Paul paraded his credentials only when under provocation or attack, and his reluctance to engage in such an enterprise is particularly clear in 2 Cor 10-13. This passage differs from others because its commendation of Paul's own insight is so unprovoked and unqualified."<sup>260</sup> Lincoln menar därför att detta tydligt pekar mot en pseudonym författare som ser tillbaka på apostelns tjänst och använder dennes auktoritet för att föra fram sin egen tolkning av det paulinska budskapet anpassad för nya omständigheter.

ὁ ἑτέρας γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι, (3:5)<sup>261</sup>

I den här och versen efter framträder författarens frälsningshistoriska tänkande, något som spelar en viktig roll i brevets första tre kapitel. För tidigare släktled har det som nu har uppenbarats inte varit känt (ὁ ἑτέρας γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη). I 1:9-10, som får ses som ett parallellställe till detta, förkunnar författaren: "han har yppat sin viljas hemlighet för oss, det beslut om Kristus som han hade fattat från början och som skulle genomföras när tiden var inne: att sammanfatta allting i Kristus, allt i himlen och på jorden." Det som hänt genom Kristus och som apostlarna förkunnat har inte skett genom tillfälligheter utan har tvärtom varit del av en plan som Gud haft sedan före världens grundläggning och som i Kristi person och verk nått sin klimax.

I Paulus mer frälsningshistoriskt orienterade avsnitt hade det stora problemet varit att förklara *Torahns* plats i Guds övergripande plan i förhållande till Kristi verk och tron på honom (t.ex. Rom 5:19-21; Gal 4:1-7). För Efesierbrevets författare är inte detta något problem, utan han tycks snarare vara driven av frågan om varför världens frälsning inte uppenbarats förrän i generationen eller generationerna före hans egen. Svaret han ger är att

---

<sup>260</sup> Lincoln (1990), 176.

<sup>261</sup> "För människorna i tidigare släktled hade den inte avslöjats så som den nu har uppenbarats i anden för hans heliga apostlar och profeter:"

detta är mysterium som funnits dolt hos Gud ändå från början – den ursprungliga avsikten har alltid varit att frälsa världen (jfr v 9) – men det är först på senare tid som denna ursprungliga gudomliga avsikt fullbordats och blivit uppenbarad för världen. Som Schnackenburg skriver: "the Secret was totally unaccessible to human senses ('humankind') and could not be uncovered by any save God himself through revelation."<sup>262</sup> Inte ens de gammaltestamentliga profeterna kunde ana vad Gud skulle komma att göra när "tiden var inne" (jfr 1 Pet 1:10-12), detta enligt Efesierbrevets författare. Likaså Lincoln: "It is not as if previously there was a partial knowledge of God's plan. The writer's notion of 'mystery' involves a hidden purpose of God that has only now been revealed and not before."<sup>263</sup>

Det är vidare anmärkningsvärt vilken roll författaren här tillskriver "hans heliga apostlar och profeter" (τοις ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις). Det är exklusivt för dessa som Kristi mysterium har uppenbarats.<sup>264</sup> Kristus må utgöra frälsningens substans, om man så vill, men det är först för och genom apostlarna och profeterna som denna frälsning blir uppenbarad och kan bäras ut i världen. Utan apostlarna och profeterna, vilka utgör ekklesiens fundament (2:20), kan inte världens frälsning realiseras, eftersom Kristus finns i himlen och ekklesian på jorden. Det är för författaren inte den jordiske Kristus som "förkunnar frid" (2:17) och "sammanfattar allting" (1:10), utan den himmelske, "kosmiske" Kristus – men denne kommunicerar inte utan medlare, och det är i egenskap av detta som "apostlarna och profeterna" får en så oumbärlig roll i Guds frälsningsskede. Den som vill vara trogen Kristus i författarens egen tid måste alltså hålla sig till de traditioner som går tillbaka till dessa ursprungliga apostlar och profeter som först tog emot uppenbarelsen om "Kristi mysterium". Varför nämns överhuvudtaget apostlarna och profeterna i ett avsnitt som handlar om Paulus tjänst? Schnackenburg diskuterar detta:

The Church to whose totality the Gentiles belong is the place of God's eschatological revelation and in her it is the Apostles and Prophets to whom this revelation is entrusted. If Paul nevertheless appears as the leading preacher and interpreter of the Christ-event, this means that the author wishes to emphasize him as a man of the Church, as *the* Apostle and theologian of the founding generation who was especially important for the future of the Church. For the author, Paul is not only the successful missionary to the

---

<sup>262</sup> Schnackenburg (1991), 133.

<sup>263</sup> Lincoln (1990), 177.

<sup>264</sup> MacDonald (2000), 263.

Gentiles but also the church theologian who remains authoritative in later times because of his insight into the Secret of Christ and because of his preaching.<sup>265</sup>

Paulus framställs alltså som en ekklesiastisk teolog, en man bunden till en bred rörelse och inte endast en ensam hjälte som kräver att man följer hans läror. I stället är detta ett erkännande från författarens sida att det finns andra, som i likhet med hans förebild Paulus, har tagit emot gudomliga uppenbarelser.

Uppenbarelsen som apostlarna och profeterna fått har getts dem ἐν πνεύματι, ”genom Anden”.<sup>266</sup> Det är denna Ande som är ”vishetens och uppenbarelsens ande” från 1:17 som skänker ”kunskap” och upplysning (1:18),<sup>267</sup> den Ande som brevets mottagare fått när de kom till tro som ett sigill och som är en borgen för de troendes arv (1:13 f.), som Paulus ber ska ge styrka åt mottagarnas inre varelse (3:16), och av vilken de skall låta sig uppfyllas och prisas Herren (5:18 f.). Anden spelar en viktig roll i Efesierbrevet och detta borde inte förvåna med tanke på den betoning på uppenbarelsfenomen som vi har noterat och Andens koppling till detta.<sup>268</sup>

εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμετόχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου, (3:6)<sup>269</sup>

I den här versen kommer författaren explicit in på vad ”mysteriet” som han har talat om egentligen innebär, vad det är som har varit fördolt för tidigare generationer men som nu har uppenbarats.<sup>270</sup> Arvet, kroppen och löftet är nu öppet för och delas av hedningarna genom Kristi evangelium. Detta beskrivs i den här versen genom tre adjektiv som alla inleds med prefixet συν-, med hedningarna (τὰ ἔθνη) som deras subjekt. MacDonald kallar denna vers för: ”the most concise expression of the Christian message found in Ephesians.”<sup>271</sup>

Här blir det särskilt tydligt hur centralt det ekklesiologiska temat är för författaren, då mysteriets kärna utgörs av den nya gemenskap som Gud har skapat genom Kristus: ”kroppen” dvs. ekklesian.<sup>272</sup> Schnackenburg skriver: ”In the language of Eph. all three expressions have an ecclesial ring which also makes us aware of the new entity in comparison with the old

---

<sup>265</sup> Schnackenburg (1991), 136.

<sup>266</sup> MacDonald (2000), 262 f.; Hoehner (2002), 444; Barth (1974), 334.

<sup>267</sup> Hoehner (2002), 444.

<sup>268</sup> MacDonald (2000), 263,

<sup>269</sup> ”tack vare Kristus Jesus är hedningarna genom evangeliet arvingar som vi, tillhör samma kropp som vi och har del i löftet som vi.”

<sup>270</sup> Hoehner (2002), 445. Lincoln (1990), 180; Kitchen (1994), 32.

<sup>271</sup> MacDonald (2000), 263.

<sup>272</sup> Schnackenburg (1991), 134; MacDonald (2000), 263 f.

covenant Congregation of Israel (2.12).”<sup>273</sup> Ordet *σύσσωμα* som författaren använder för att förklara hedningarnas plats i ekklesiän är okänt i litteratur som föregår Nya testamentet, och kommentatorer har därför slutit sig till att författaren uppfann detta för att beskriva den unika händelse som hedningarnas infogande i ekklesiän innebär.<sup>274</sup> Tillsammans med versen innan som talat om apostlarna och profeterna påminner den här versen vidare om 2:19-20 som förkunnade för de hedniska mottagarna att de inte längre är ”gäster och främlingar utan äger samma medborgarskap som de heliga och har ert hem hos Gud,” och att dessa har ”fogats in i den byggnad som har apostlarna och profeterna till grund”.

Hur förhåller sig den här förklaringen av ”mysteriet” till den utläggning som ges i 1:10, där Kristi sammanfattning av allting sägs utgöra mysteriet? Lincoln besvarar frågan:

The content of the mystery which is revealed through the proclamation of the gospel, and which has been stated in 3:6, is not unrelated to the content of the mystery as expressed in 1:10 in terms of summing up all things in heaven and on earth in Christ. The former provides the model for the latter. In other words, the bringing together of the cosmos in Christ finds its present anticipation in the bringing together of humanity in Christ in the one Church out of Jews and Gentiles.<sup>275</sup>

Som vi såg i del 4 utgör för författaren ekklesiän den delvisa uppfyllelsen av Guds plan att låta sin härlighet fylla allting (1:22-23).

οὐ̅ ἐγενήθην διάκονος κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. (3:7)<sup>276</sup>

Här, i slutet på den mening som började i vers 2, återknyter författaren till meningens inledning och talar om det nådesuppdrag som getts åt Paulus.<sup>277</sup> Versen inleder också en underavdelning, enligt strukturförslaget ovan, där författaren fram till och med vers 9 åter fokuserar särskilt på Paulus person och hans tjänst. οὐ̅ ἐγενήθην διάκονος, ”vars tjänare jag har blivit” syftar tillbaka på ”evangeliet” (τοῦ εὐαγγελίου) i versen innan.<sup>278</sup> διάκονος är en term som kan översättas på många olika sätt och den används också på olika sätt i Nya testamentet.<sup>279</sup> MacDonald påpekar att, “greater emphasis on Paul’s leadership role appears to

<sup>273</sup> Schnackenburg (1991), 134.

<sup>274</sup> MacDonald (2000) 263 f.; Hoehner (2002), 446.

<sup>275</sup> Lincoln (1990), 181.

<sup>276</sup> ”Och evangeliets tjänare har jag blivit genom den nådegåva som Gud ger mig med sin kraft och styrka.”

<sup>277</sup> Lincoln (1990), 181.

<sup>278</sup> Hoehner (2002), 448; Lincoln (1990), 181.

<sup>279</sup> Hoehner (2002), 448; MacDonald (2000), 74.

be at play here than is usually suggested by the English term 'servant','<sup>280</sup> detsamma gäller förstås svenskans ord "tjänare" som har liknande konnotationer. Paulus använde själv ordet ofta på ett sätt som drar mer åt hur man använder en titel (Rom 15:16; 16:1; 1 Kor 3:5; 2 Kor 3:6; 6:4; 11:23; Fil 1:1). Den ende, utöver Paulus, som kallas för δίακονος i Efesierbrevet är Tychikos, som Paulus i 6:21-22 rekommenderar, med orden:

För att ni ska veta hur det står till här och hur jag har det, kommer Tychikos, min käre broder och trogne medhjälpare i Herren (δίακονος ἐν κυρίῳ), att berätta allt för er. Jag sänder honom till er just för att ni skall få veta hur det är med oss och få uppmuntran av honom.

Denna omständighet har fått MacDonald att föreslå att ett delsyfte med Efesierbrevet är just att legitimera Tychikos ledarställning bland församlingarna i Mindre Asien (jfr Apg 20:4; Kol 4:7; 2 Tim 4:12).<sup>281</sup> Hon skriver:

It is difficult to know what to make of the references to Tychicus in 6:21-22... The frequent references to Tychicus in deuterio-Pauline literature, however, suggest that Tychicus was well known in the communities that remained devoted to Paul's leadership even after his imprisonment and death... The reinforcement of the authority of Paul's fellow workers surfaces in these works as one of the means through which Pauline Christianity was able to survive the disappearance of its central leader... It has even been suggested that Tychicus was himself the author of Ephesians and sought to remind readers of the close relationship he had with Paul by citing the words of Colossians (e.g., Mitton [1976] 230).<sup>282</sup>

Detta tycker jag är en spännande teori som är värd att hålla i åtanke. Redan möjligheten att vi har namnet på en av dem som hade någonting med Efesierbrevets författande att göra hjälper oss när vi försöker betrakta brevet som en historisk produkt och inte som "helig skrift." Utan motargument är teorin dock inte. Lincoln menar till exempel helt enkelt att syftet med uppgifterna rörande Tychikos, "is part of the device of pseudonymity, adding a further note of verisimilitude to the letter."<sup>283</sup> Det behöver alltså inte ligga mer i uppgifterna i 6:21-22 än att författaren utan någon annan avsikt än att göra brevet mer trovärdigt lagt till dessa "personliga" anmärkningar (jfr 2 Tim 4:13).

Stora delar av den här versen nära nog upprepar innehållet i vers 2. Utöver vad som sades där nämner författaren här att Paulus utför sin tjänst κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως

---

<sup>280</sup> MacDonald (2000), 74.

<sup>281</sup> MacDonald (2000), 351.

<sup>282</sup> MacDonald (2000), 353.

<sup>283</sup> Lincoln (1990), 464.

αὐτοῦ, ”i enlighet med hans [Guds] styrkas kraft.” Denna ”kraft” hör för författaren ihop med Andens närvaro bland de troende (1:19; 3:16, 20), det är ”samma oerhörda kraft (τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ) som han med sin makt lät verka i Kristus, när han uppväckte honom från de döda och satte honom på sin högra sida i himlen” (1:19 f.). Hos Paulus, i Paulus apostlatjänst, har Herrens kraft alltså kommit till uttryck på ett särskilt sätt (jfr 1 Kor 15:10).

Ἐμοὶ τῶ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἁγίων ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη, τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ (3:8)<sup>284</sup>

Författaren av Efesierbrevet låter här aposteln Paulus tala om sig själv som τῶ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἁγίων, med Bibel 2000:s översättning, ”den allra obetydligaste av alla heliga.” Orden påminner om Paulus utvärdering av sig själv i 1 Kor 15:8-9, där han kallar sig själv ”detta ofullgångna foster” och fortsätter: ”Jag är ju den allra minste av apostlarna (ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων), inte värdig att kallas apostel, eftersom jag har förföljt Guds församling.” Frågan är om det är Efesierbrevets författares avsikt att i det här sammanhanget framkalla minnet av Paulus som församlingens förföljare eller om uttrycket har ett annat syfte?<sup>285</sup> Lincoln påpekar att ”in relation to the words of Paul in 1 Cor 15:9, the formulation here in Ephesians involves both intensification and generalization.”<sup>286</sup> Paulus är inte längre endast ”minst bland apostlarna” utan han är nu ”allra minst bland alla de heliga.” Han förklarar inte heller, till skillnad från 1 Kor 15, varför han skulle vara ”allra minst” (t.ex. som församlingens förföljare), och det är detta Lincoln menar med formuleringens ”generalisering.” Uttalandet kommer som en del av en allmän reflektion över Paulus apostlatjänst och inte som i 1 Kor 15 som en del av ett historiskt narrativ. Enligt Lincoln passar det in på tendensen i den post-apostoliska kyrkan att betona apostlarnas ovärdighet för att på så vis understryka Kristi nåd i deras liv (jfr 1 Tim 1:15; *Barn* 5:9). Witherington menar att uttalandet faller under vad han kallar ”the ancient rhetorical rules for inoffensive self-praise.”<sup>287</sup> Men hur kan detta kallas för ”self-praise” när det snarast låter som motsatsen? Witherington utvecklar: ”The rhetorical aim of such statements is to create a deep emotional response (pathos) in the audience, but it also makes it difficult to reject for if Paul is giving all the credit to God, to object to what he says is to object to what God has done.” Det är som

---

<sup>284</sup> ”Jag, den allra obetydligaste av alla heliga, har fått denna nåd: att ge hedningarna budskapet om den outgrundliga rikedom som finns i Kristus”

<sup>285</sup> MacDonald (2000) ser detta som en referens till Paulus förföljelse av församlingen (s 264).

<sup>286</sup> Lincoln (1990), 183.

<sup>287</sup> Witherington (2007), 267.

Paulus skriver i 1 Kor 15:10: "Jag har arbetat mer än någon av dem, fast inte jag själv, utan Guds nåd som har varit med mig."

Uttrycket om Paulus ovärdighet tjänar också till exempel och som betoning av det han har fått nåd att förkunna: τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ, "Kristi outgrundliga rikedom."<sup>288</sup> Senare i kapitlet talas det om "Kristi kärlek som är väldigare än all kunskap" (v 19) och om Gud som "förmår göra långt mer än vi kan begära eller tänka" (v 20). Barth skriver: "By revelation God opens and gives himself to man but does not make himself subject to man's intellectual or technical control. Revelation creates rather than annihilates wonder, awe, and respect. Neither God nor Christ can simply be grasped by man."<sup>289</sup> Detta är ett perspektiv på teologin och uppenbarelsen som genomsyrar Efesierbrevet och det är därför författaren väljer att kalla evangeliet för "Kristi mysterium" eller bara helt enkelt "mysteriet".<sup>290</sup>

Lincoln för oss tillbaka till frågan om vilken bild av Paulus som den här texten framställer när han i sammanhanget av frasen "Kristi outgrundliga rikedom" nyktert konstaterar: "Yet for all the glory attributed to Christ by this formulation, in the context its thought is subordinated to the ministry of the apostle. It is to Paul that grace has been given to make these glorious riches of Christ available to the Gentiles."<sup>291</sup>

καὶ φωτίσαι [πάντας] τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι, (3:9)<sup>292</sup>

I den här versen, som talar vidare om Paulus speciella tjänst, återkommer ordet οἰκονομία, som vi såg i vers 2, men här med betydelsen "plan."<sup>293</sup> Det handlar om "mysteriets plan som har varit dold hos Gud sedan evighet" (ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ). Tankegångarna i den här versen är samma som vi har sett tidigare i avsnittet och tillför inte direkt någonting nytt till bilden av Paulus.

Schnackenburg betonar parallellen mellan innehållet i den här versen och material som man finner i judisk-apokalyptiska skrifter liksom bland Qumrangruppens texter. Men han poängterar också att det finns viktiga skillnader: "The main difference to Apocalyptic is that

---

<sup>288</sup> Lincoln (1990), 183.

<sup>289</sup> Barth (1974), 341.

<sup>290</sup> Barth (1974), som menar att brevet är skrivet av Paulus, är mån om att visa att detta perspektiv också råder i de oomstridda breven (se 1 Kor 2; 13:12; Rom 11:33) (s 341).

<sup>291</sup> Lincoln (1990), 184

<sup>292</sup> "och att upplysa alla om planen med den hemlighet som från världens början varit dold hos Gud, som har skapat allt."

<sup>293</sup> Schnackenburg (1991), 138.



the eschatological revelation concentrates on *Christ (the Secret per se)* and is *already* fulfilled: It is not only made known to the receivers of revelation in secret but is at the same time revealed through them as a self-fulfilling event.”<sup>294</sup> MacDonald pekar på ordvalet för Paulus uppgift, nämligen att “upplysa” (φωτίσαι) (jfr 1:18), och menar att detta språkbruk styrker hennes tes att ”visionary phenomena are of great significance to the communal context of Ephesians.”<sup>295</sup>

ἵνα γνωρισθῆ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ, (3:10)<sup>296</sup>

Satsen inleds med ἵνα och kopplar det som sägs här tillbaka till det föregående, något som inte framgår av Bibel 2000:s översättning. I den här satsen uttrycks avsikten med en handling, och jag följer i detta avseende Lincoln som menar att det syftar tillbaka på de två föregående infinitiverna εὐαγγελίσασθαι och φωτίσαι, ”förkunna” och ”upplysa”.<sup>297</sup> Dessa infinitiver går i sin tur tillbaka på ἐδόθη i första delen av vers 8, så att betydelsen blir som Lincoln skriver: ”Grace was given to Paul to preach and to make plain the gospel, and the goal of such preaching and making plain was that the wisdom of God should be made known.”<sup>298</sup>

Syftet var alltså att “Guds visdom”, som vi återkommer till, skulle bli känd (γνωρισθῆ), vid det här speciella tillfället (νῦν), och detta för ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, ”härskarna och makterna i himlarymderna.” Vad syftar då denna sistnämnda fras på? I 1:20-21 sägs Kristus ha blivit satt på Faderns högra sida i ”himlarymderna”, ”högt över alla härskare och makter och krafter och herravälden”, och i 6:12 uppmanar författaren till motstånd ”mot härskarna, mot makterna, mot herrarna över denna mörkrets värld, mot ondskans andekrafter i himlarymderna”. Detta handlar alltså om onda andemakter som fortsätter att utgöra ett hot för de troende fram till deras slutgiltiga återlösning.<sup>299</sup> Även 2:1-2 är relevant i det här sammanhanget.<sup>300</sup> Där talar författaren om hur mottagarna tidigare levde i synd ”på denna tidens och världens vis och lät er ledas av fursten över luftens rike (τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος), över den andemakt som nu är verksam i olydnadens människor.” Särskilt 2:1-2 och 6:12 tydliggör att för Efesierbrevets författare utgör onda

---

<sup>294</sup> Schnackenburg (1991), 138.

<sup>295</sup> MacDonald (2000), 265.

<sup>296</sup> ”Nu skulle härskarna och makterna i himlarymderna genom kyrkan få kunskap om Guds vishet i hela dess mångfald.”

<sup>297</sup> Lincoln (1990), 185.

<sup>298</sup> Lincoln (1990), 185.

<sup>299</sup> Lincoln (1990), 186.

<sup>300</sup> MacDonald (2000), 229.

andemakter ett reellt problem för människor. Dessa makter har ett direkt inflytande över alla människors liv. MacDonald kommenterar den kosmologi som Efesierbrevet ger uttryck för:

In ancient astrology the air was understood as an intermediate realm between the earthly and the heavenly realms, and as inhabited by various cosmic powers (stars, spiritual forces, demons, angels, etc.; cf. Philo, *Gig.* 8-19). In Eph 3:10 and 6:12 the heavenly places are viewed as subject to the influence of evil spiritual powers. It is evident according to the cosmology of Ephesians malevolent forces inhabit all spaces, from the earth to the upper reaches of the universe.<sup>301</sup>

Dessa makters tid är dock begränsad eftersom Kristus, enligt författaren, som vi såg ovan, nu har tagit plats "högt över" dem.<sup>302</sup> Genom att Kristus utbreder sitt välde frigörs alltså människor ifrån det slaveri under "fursten över luftens rike" och hans lakejer som de tidigare levt i.

Enligt vår vers är det dock först genom ekklesiens tillkomst som "makterna" får kunskap om Guds geniala frälsningsplan. Clinton Arnold, vars bok *Ephesians: Power and Magic* särskilt fokuserar på frågan om "makternas" betydelse i Efesierbrevet, skriver om den här versen: "The existence of the church... demonstrates to the "powers" that they are in fact powerless to impede the progress of the gospel to the Gentiles and consequently destroy the church, the body of Christ, which they thought they had already destroyed on the cross."<sup>303</sup> Alltså, medan Kolosserbrevet ser Kristi kors som platsen och tidpunkten där "makterna" i sin skam måste erkänna att de blivit besegrade (1:14 f.), så är det i Efesierbrevet διὰ τῆς ἐκκλησίας, "genom ekklesian" som de varseblivs om "Guds mångfaldiga vishet" (ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ), en vishet som underförstått blir deras egen undergång.<sup>304</sup> Schnackenburg återkopplar detta till talet om "mysteriet": "In this way the Church herself becomes the Mystery of Salvation, and this ecclesiological outlook is what is special and unique in Eph."<sup>305</sup> Återigen framträder alltså det perspektivet hos Efesierbrevets författare att frälsningen materialiseras först i och med att ekklesian blir till – det är detta som är frälsningshistoriens verkliga mål, och den här versens völv. Hur kan detta vara frälsningshistoriens mål? Jo, därför att här ser vi början till den nya skapelsen realiserad, en förenad mänsklighet, och Kristus är dess "huvud" (jfr 2:15). Lincoln skriver:

---

<sup>301</sup> MacDonald (2000), 229.

<sup>302</sup> Witherington (2007), 233; Schnackenburg (1991), 51.

<sup>303</sup> Arnold (1989), 64.

<sup>304</sup> Paulus hade tidigare talat om Kristus och hans kors som Guds σοφία (1 Kor 1:24, 30; 2:7, 8).

<sup>305</sup> Schnackenburg (1991), 141.

The writer's thought is... best understood as being that by her very existence as a new humanity, in which the major division of the first-century world has been overcome, the Church reveals God's secret in action and heralds to the hostile heavenly powers the overcoming of cosmic divisions with their defeat.<sup>306</sup>

Författaren förminskar inte därmed Kristi roll i frälsningen utan har i stället en väl utvecklad teologi som på ett kreativt sätt försöker hålla samman kristologi, soteriologi och ecklesiologi. Ekklesiastian är "Kristi kropp" och "Andens tempel" och det är därför den kan ha den unika ställning i kosmos som den har för författaren – den är olik någon annan mänsklig gemenskap genom dess speciella förening med det gudomliga. En poäng med den här versen är dock att ekklesiastian inte blir till av sig själv, utan det är genom Paulus och de andra apostlarnas verksamhet som dess existens blivit möjlig.

κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων ἣν ἐποίησεν ἐν τῷ Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν παρρησίαν καὶ προσαγωγὴν ἐν πεποιθήσει διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ. (3:11, 12)<sup>307</sup>

Återigen använder författaren en formulering, κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων, som bekräftar att det som hänt i Paulus tid varit Guds plan från början.<sup>308</sup> Substantivet πρόθεσις ("avsikt", "beslut") förekommer även i första kapitlets eulogi, där författaren talar om den gudomliga förutbestämmelsen (1:11). Efter att, i versen innan, ha talat i storslagna termer om ekklesiastian så landar författaren här i kristologi när han fastställer att allt detta utförts av Gud ἐν τῷ Χριστῷ Ἰησοῦ, "i och med Kristus Jesus" som *Bibel 2000* översätter frasen.

Kristus kallas här, liksom på fler andra ställen i brevet, för τῷ κυρίῳ ἡμῶν, "vår herre" (jfr 1:3, 17; 5:20; 6:24). James Dunn har skrivit följande om användandet av *kyrios*-titeln:

according to Acts 11:20, it was the *kyrios* language which was chosen by those who first preached the gospel to pagans. With this transition the confession 'Jesus is Lord' gathered to it still greater significance. For one thing *kyrios* was well established as a title for the cult deity in several of the mystery religions (particularly Isis and Serapis), and was in process of becoming the key title in Emperor worship ('Caesar is Lord').<sup>309</sup>

Detta påpekande blir förstås särskilt relevant i Efesierbrevets sammanhang då den ju gör en stor poäng av att vara adresserad till hedningar. Särskilt kopplingen mellan titeln och

---

<sup>306</sup> Lincoln (1990), 187.

<sup>307</sup> "Detta var den avsikt med världen som han förverkligade i och med Kristus Jesus, vår herre. Genom honom och med den tillförsikt vi hämtar ur tron på honom kan vi frimodigt nalkas Gud."

<sup>308</sup> Schnackenburg (1991), 141.

<sup>309</sup> Dunn (2006), 55 f.

kejsardyrkan skulle jag vilja uppehålla mig lite vid. Forskaren Charles Talbert har nämligen argumenterat övertygande för att Kristus på flera ställen i Efesierbrevet framställs just som en kejsare,<sup>310</sup> något som många kommentatorer tycks ha missat. Talbert är värd ett längre citat:

Ephesians would have been heard by people who shared this concern about overcoming factionalism and restoring order and were familiar with Roman imperial propaganda that touted the *pax romana*. Given this cultural obsession for a unity that would overcome the deep divisions among peoples, and given the Roman propaganda that this reunification of the cosmos is precisely what the Caesars had done, the theme of reunification through Christ in Ephesians (e.g., 1:10; 2:14-15; 3:10; 4:3, 13, 31-32; 5:22-6:9) would certainly have shaped the identity and formed the character of readers from western Asia Minor over against the regnant imperial propaganda. This letter's focus on unity and the reunification of the cosmos takes on fresh meaning when read against the background of the Mediterranean hunger and thirst for just such a reality.<sup>311</sup>

Även tanken på Kristus som "huvud" för ekklēsian, hans "kropp" (1:22 f.), har som vi såg tidigare i uppsatsen, en parallell i kejsarens förhållande till staten med dess invånare.<sup>312</sup> Talbert nämner i det citerade avsnittet ovan att författarens kejsarkristologi skulle passa bra tillsammans med en geografisk tillkomstkontext för brevet i Mindre Asien. Detta är en intressant poäng som jag kommer att diskutera vidare i slutanalysen.

ἐν ᾧ i början av vers 12 refererar till Kristus och har därmed samma betydelse som den hos Paulus ofta förekommande ἐν Χριστῷ-formulan. Schnackenburg jämför det här stället med 2:18, som också talar om det "tillträde" (προσγωγή) till Gud som de troende har genom Kristus: "In both places the subject is the new entity created in Christ, the Church, but the point of view under which the same statement is made is different."<sup>313</sup> Medan 2:18 menar att "de båda" nu delar tillträdet till Fadern i "en ande" så klargör 3:12 att inga "makter och härskare" kan hindra detta tillträde. Schnackenburg förklarar versen så: "In Christ – and that also means in the sphere of salvation of the Church opened up by him – we have free, trusting access to God."<sup>314</sup> För Schnackenburg flyter begreppen "i Kristus" och "i ekklēsian" här ihop så att det konkreta sättet att vara "i Kristus" är att helt enkelt vara "i" ekklēsian.

---

<sup>310</sup> Talbert (2007), 18, 82-82, 88.

<sup>311</sup> Talbert (2007), 18.

<sup>312</sup> Talbert (2007), 88.

<sup>313</sup> Schnackenburg (1991), 142.

<sup>314</sup> Schnackenburg (1991), 142.

Vilket sammanhang kommer då termen προσαγωγή ifrån? MacDonald konstaterar, utifrån dess sekulära politiska användning och samtidigt dess kultiska användning i Septuaginta, intressant nog för det här sammanhanget, att termen tycks kunna ha både politiska och kultiska konnotationer. Hon skriver:

It may be that the term is intended to tie together notions of access to political powers with access to the divine. In so doing it challenges the expectation that only the privileged will have access to the domain of governors, princes, and kings (earthly referents for the heavenly realms?)<sup>315</sup>

Vi drar oss till minnes bilderna från kapitel 2 av ekklesiā som ett "rike" i vilket man kan ha ett medborgarskap å ena sidan (2:19), och som ett tempel med de troende som dess byggstenar å andra sidan (2:20-22). Det tycks alltså som om ordvalet här i slutet av avsnittet fortsätter att anknyta till idéer om ekklesiā, som varit så centralt i dessa verser. Man skulle kanske kunna beskriva Kristi verk som att han har skapat en "plats" för de troende där de kan leva i gemenskap med Gud, och denna "plats" är ekklesiā.

διὸ αἰτοῦμαι μὴ ἐγκακεῖν ἐν ταῖς θλίψεσίν μου ὑπὲρ ὑμῶν, ἥτις ἐστὶν δόξα ὑμῶν. (3:13)<sup>316</sup>

Avsnittet som inleddes med att hänvisa till Paulus fångenskap för "er" hedningar avslutas nu med en referens till hans lidande för dessas skull. I Kol 1:24 används liksom här ordet θλίψις om Paulus "lidande", och där relateras detta lidande även till Kristi lidande. Det är svårt att låta bli att göra kopplingen till Kristi ställföreträdande lidande när författaren här explicit uttrycker att Paulus lidande är ὑπὲρ ὑμῶν och därtill kommenterar, ἥτις ἐστὶν δόξα ὑμῶν, "vilket är er härlighet."<sup>317</sup> Om Kristus frälser världen genom sitt lidande, så utgör Paulus lidande en analogi till Kristi lidande och genom detta når frälsningen specifikt hedningarna. (Tanken om en lidande Paulus för troendes skull förekommer för övrigt också i 2 Tim 2:10.)<sup>318</sup> Det är värt att notera uttalandenas generella karaktär, i den här versen liksom i vers 1. Författaren preciserar inte vad han menar med att Paulus lider för hedningarnas skull, utan detta förutsätts läsarna förstå. Denna omständighet pekar mot att Paulus som den *lidande fången* utgör en integrerad och viktig del av författarens Paulusbild (jfr kommentarerna ovan om användandet av ordet "fånge" om Paulus i Efesierbrevet). Det är visserligen en "retoriskt

<sup>315</sup> MacDonald (2000), 247 f.

<sup>316</sup> "Alltså ber jag er att inte tappa modet när jag lider för er skull; mitt lidande är er härlighet."

<sup>317</sup> MacDonald (2000), 260.

<sup>318</sup> Kitchen (1994), 30; Schnackenburg (1991), 142 f. Schnackenburg menar, med hänvisning till 2 Kor 4:12 och v 15, att Paulus själv gett upphov till den här tanken.

effektiv” strategi att med en sådan här formulering väcka sympati hos läsarna,<sup>319</sup> men jag skulle argumentera för att framför allt andra faktorer spelar in här.

Jag vill i det här sammanhanget ta upp frågan om hur Efesierbrevet betraktar den icke-troende omvärlden, eftersom detta är relaterat till Paulus och de troendes ”lidande.” Det är en dystert bild av det omgivande samhället som målas upp. I 2:1-3 påminner författaren läsarna om hur tillvaron utanför ekklesian är. ”Världen” (ὁ κόσμος) är djävulens domän (v 2), människorna i den kallas för ”olydnadens människor”, de lever efter sina syndiga begär, och är ”av födseln... vredens barn” (v 3). Samma perspektiv möter läsaren i det paraenetiska avsnittet 4:17-5:20. Där ställs hedningarnas omoraliska leverne fram i kontrast till det liv som författaren låter Paulus uppmana till. I 4:18-19 beskriver författaren i tydliga termer hur han betraktar hedningarna och deras vandel: ”deras förstånd är förmörkat... [de] är förstockade i sina hjärtan... och lever ett alltigenom orent och själviskt liv.” Världen och dess invånare representerar ”mörkret” (jfr 5:8, 11; 6:12), medan de troende uppmanas att vara ”ljusets barn” (5:8 f.). Dagarna är, enligt författarens uppfattning, helt enkelt onda (5:16; jfr 6:13).

MacDonald går, när hon utvärderar dessa texter, så långt att hon skriver: ”In sociological terms Ephesians recommends a strongly 'sectarian' response to the wider social order.”<sup>320</sup> Enligt henne är det Efesierbrevets författares uppfattning att det endast är genom att dra sig tillbaka ifrån världen, som är ”irredeemably evil”, och söka sig till den egna slutna gemenskapen, ekklesian, som frälsning kan vinnas för individen. Hon menar att fokuseringen vid ecklesiologi i brevet också är ett utslag av det här perspektivet på världen, det är ett slags teologiskt navelskåderi. Dessutom är det viktigt att gruppen håller samman så att den kan stå emot den hotfulla omvärlden.<sup>321</sup> Det tycks dock som om MacDonald menar att det största hotet författaren ser i världen är av rent andlig karaktär: ”Ephesians appears to reflect a situation in which believers are feeling threatened by evil spiritual forces that rule 'this world' with all its immoral passions.”<sup>322</sup> Så långt MacDonald. Jag kommer att återvända till frågan om Efesierbrevets världsfrånvända tendenser i min avslutande analys, för att se om MacDonalds lösning är den bästa.

Det finns ytterligare en fråga rörande vers 13 som jag vill behandla: Varför måste Paulus uppmana mottagarna att ”inte tappa modet” (μὴ ἐγκοκκεῖν) över hans lidande? De verkliga läsarna av brevet vördar ju Paulus och betraktar sannolikt redan hans lidande som någonting ärofyllt. Här, menar jag, gäller det att hålla isär verklighet och fiktion: De explicita

---

<sup>319</sup> Witherington (2007), 268 f.

<sup>320</sup> MacDonald (2000), 236.

<sup>321</sup> MacDonald (2000), 237, 319-324.

<sup>322</sup> MacDonald (2000), 238.

mottagarna är inte desamma som den verkliga författarens tänkta läsare. Paulus uttryckte sig själv på det här viset (jfr 2 Kor 4:16), och detta skulle kunna vara skäl nog för författaren av denna pseudepigrafiska skrift att, i ett sammanhang som talar om Paulus lidande, ta med denna uppmaning för att få brevet att verka autentiskt. Uppmaningen är alltså inte alls en uppmaning från den verkliga författaren till den verkliga läsekretsen utan fyller sin funktion på brevets fiktiva nivå. Den kan jämföras med hur författaren låter Paulus, efter att ha uppmanat till vaka och bön, också uppmana till bön för aposteln själv, att han ska predika frimodigt (6:19 f.), en uppmaning som av naturliga skäl saknade relevans för brevets faktiska läsare.

### **Konklusion**

Sammanfattningsvis följer i punktform vad det här kapitlet har visat om Efesierbrevets Paulusbild. Undersökningen har visat att författaren talar om Paulus som:

- Jesu Kristi lidande fånge
- en bönens man
- hedningarnas apostel
- den apokalyptiske visionären
- en av apostlarna och profeterna
- ekklesiens uppbyggare
- den minste av alla de heliga, Guds nåds tomma kärl
- en Kristi tjänare bland andra

## 6. Avslutande diskussion

Här vill jag försöka att ordna det material som har behandlats och komma fram till en tes om ett möjligt motiv och tillkomstsammanhang för Efesierbrevet.

### **Efesierbrevet, skriftförfalskning och kontrovers**

En viktig del som jag vill driva här är att Efesierbrevet är en skrift som "tvingats fram" genom en ecklesial kontrovers. Vi såg i kapitlet om skriftförfalskning i antiken att varje enskild "pseudepigrafisk" skrift måste bedömas utifrån sina egna förutsättningar. En förfalskning är en förfalskning, och i någon mån är det just så enkelt. Sedan kan det finnas en ocean av olika anledningar till att man skulle vilja skapa en sådan, vissa mer oskyldiga än andra.

Antika skriftförfalskningar behövde inte alltid ha för avsikt att bedra läsarna. Vi såg att det finns fall där man imiterat någon annans stil och låtsats vara någon annan som en form av skolövning. Det finns även fall där man skrivit i en vördad lärares namn för att man vill framhålla att tankestoffet har sitt ursprung hos denne och inte en själv. Men medan Efesierbrevets författare kan ha tagit intryck från sådana övningar och skrifter menar jag dock att det är omöjligt att hävda att just detta brev skulle vara en sådan oskyldig produkt.

Varför? Dels för att det inte finns några historiska belägg för att någon före slutet av 1700-talet på allvar övervägde att Efesierbrevet inte skulle vara författat av Paulus. Någon transparent hyllning till en aktad lärare är det här alltså inte. Människor har helt enkelt genom alla tider blivit bedragna av det, och många tror än idag att det är skrivet av Paulus. Men framför allt har det blivit uppenbart att författaren ansträngt sig för att få brevet att verka som en produkt från den äkta Paulus penna. Det är en sak att skriva ett tal eller en uppsats i någon annans namn, men en annan sak att lägga till detaljer enbart för att människor ska luras att tro att det är äkta.

Vi såg i avsnittet om de tidiga striderna om det paulinska arvet att pseudepigrafiska Paulusbrev varit av betydande vikt i just sådana sammanhang. Jag skulle kunna sträcka mig så långt som att säga att den tidiga paulinska rörelsen just var en rörelse som präglades av kontrovers, ända sedan aposteln själv först gav sig ut för att förkunna, och bara av den anledningen är det sannolikt att Efesierbrevet är just en kontroversskrift.

Om vi accepterar att Efesierbrevet tillkommit som svar på en kontrovers så kan vi med hjälp av tanken om "den goda lögnen", som vi såg förekom i tidigkristna sammanhang, se ett



motiv växa fram till handlingen att författa brevet. Jag tycker inte att vi ska bagatellisera allvaret i handlingen som utförts, om författaren blivit påkommen hade Efesierbrevet sannolikt förkastats som auktoritativ skrift. Men här fanns en situation där författaren ansåg att nöden krävde att en skrift av den här typen författades i Paulus namn.

Forskare har ofta ställt sig tveksamma till att Efesierbrevet skulle höra hemma i en konfliktsituation eftersom det inte uppehåller sig vid att vederlägga villolärer och villolärare, som andra deuteropaulinska brev gör (t.ex. Kol 2:8, 16-23; 2 Thess 2:1 f.; 1 Tim 1:6, 7, 19, 20). Vad jag argumenterar för här är att själva brevet i sig, såsom varande ett deuteropaulinskt brev med betydande teologiskt innehåll och som försöker bedra läsarna till att tro att det är ett autentiskt brev, kräver en allvarlig konfliktsituation för att dess blotta existens ska kunna förklaras.<sup>323</sup> Det är också i sammanhanget nyttigt att påminna om att texten inte kan ses som ett fönster in i författarens situation då den i sig är en fiktion. Författaren skriver inte ett Paulusbrev som ska tala explicit till de problem som författarens samtida själva möter, ett sådant brev skulle vara lätt att avslöja, utan brevet skall endast implicit vara tillämpligt på hans egen tid.<sup>324</sup> Det behövs alltså till exempel ingen referens i texten till en faktisk ”villolärare” för att det i textens tillkomstkontext ska finnas en ”villolärare”.

Margaret MacDonald nämner framför allt den ledarskapskris, som hon tänker sig har uppstått i vakuumet efter apostelns bortgång, som orsaken till motiven bakom Efesierbrevet. Lincoln följer samma spår och menar att brevet har till syfte att forma läsarnas identiteter såsom tillhörande den universella ekklesian. Jag skulle säga att de bådaskå hållningar är alltför försiktiga och för vaga. De tar inte nog hänsyn till allvaret i själva handlingen att författa ett förfalskat Paulusbrev och vilka konsekvenser som skulle följt om brevet blivit upptäckt. Jag menar att författaren måste ha upplevt ett hot stort nog att kunna omintetgöra hela den paulinska visionen och det är därför han känner sig manad att ta upp pennan.

Rudolf Schnackenburg öppnar upp för att krisen kan ha varit mer omfattande än endast en ”ledarskapskris” när han tar upp olika ”faror” som vi vet hotade församlingarna i Mindre Asien några decennier efter Efesierbrevets författande. Bland annat hot om församlingsplittring och falska läror. Han tar i det sammanhanget upp sådant som explicit

---

<sup>323</sup> Detta gäller inte alla förfalskade Paulusbrev, jfr *Paulus brev till Laodikeerna*.

<sup>324</sup> Jfr Dahl (2000) som i artikeln ”The Letter to the Ephesians: Its Fictional and Real Setting” lyckas med att ”hålla isär världarna” och skriver: “The author of Ephesians did not attack the problems directly, nor did he simply claim Paul’s authority for a theological treatise of his own. He wrote a (prosopopoeitcal) letter from Paul, apparently addressed to Christians who were separated from the apostle in space but, in reality, aimed at Gentile Christians who did not know Paul personally because they were separated from him in time” (s 456).

nämns hos Ignatios av Antiokia och i Uppenbarelseboken.<sup>325</sup> Schnackenburg förblir dock även han vag i det här sammanhanget och nöjer sig med att endast öppna upp för möjligheten.

Det finns en sund skeptisk försiktighet hos trion Schnackenburg, Lincoln och MacDonald som jag i och för sig kan uppskatta. Jag tror dock att det är möjligt att komma längre i sökandet efter ett motiv och en tillkomstsituation än vad dessa har gjort, när vi håller i åtanke att Efesierbrevets tillkomstkontext bör ha varit en av allvarlig konflikt och kontrovers.

### **Apokalyptik och ecklesiologi**

Vad kan då den här kontroversen ha rört? Här vill jag fästa uppmärksamheten vid två av Efesierbrevets huvuddrag, två teman som också varit återkommande i den här uppsatsen, apokalyptiken och ecklesiologin. Jag har ägnat ett helt kapitel åt ecklesiologin i Efesierbrevet och dessutom såg vi att den var av stor vikt också i avsnittet 3:1-13. Apokalyptikens särskilda ställning i brevet blev även tydlig i undersökningen av Paulusporträttet. Hur förhåller sig då dessa två teman till varandra?

För att få stöd med att reda ut detta skulle jag här vilja föra in en diskussion som Gerd Theissen för i boken *A Theory of Primitive Christian Religion* (1999) i kapitlet med titeln ”The Crises of Primitive Christianity”. Han tar här upp och diskuterar tre större historiska ”kriser” inom den tidiga kristna rörelsen: den judaistiska, den gnostiska och den profetiska. Det är den sistnämnda som är av intresse här eftersom den tydligt anknyter både till apokalyptiken och till ecklesiologin. Theissen använder uttrycket ”ethical radicalism” för att beskriva den tendens som föranledde krisen. Denna form av religiositet betonar askes och strängt leverne, är individuellt inriktad, generellt antiklerikal, och har ett stort intresse för profetism och starka andliga upplevelser.<sup>326</sup> Bland dess mest seriösa förkunnare fanns kringresande karismatiker som predikade ett radikalt budskap:

This ethical radicalism of the early Jesus movement had a *Sitz im Leben* among the itinerant charismatics of primitive Christianity. It could be advocated credibly because it was practised by the homeless itinerant charismatics: they required people to follow

---

<sup>325</sup> Schnackenburg (1991), 35.

<sup>326</sup> ”Ethical radicalism” är Theissens tekniska benämning på samma eller liknande fenomen som beskrevs i den här uppsatsen kapitel om striderna om tolkningen av Paulus; där beskrevs det som ”apokalypticism” i samband med striderna kring dels 2 Thessalonikerbrevet och dels *Paulus och Thekla*. Dennis MacDonald (1983) menar till exempel att religiositeten som företräddas av författaren till *Paulus och Thekla* levde vidare inom montanismen (s 79-81), en av de rörelser som Theissen nämner i sammanhanget av ”ethical radicalism”. D. MacDonalds benämning på montanismens fromhet är ”apocalyptic radicalism”.

Jesus, to leave house and home, to break with family and parents, and to live without employment and possessions.<sup>327</sup>

Den kris som denna typ av förkunnelse orsakade berodde på att alla inte var lika benägna att tolka sin tro på Jesus i sådana radikala termer. Samtidigt med denna fanns en tendens att försöka finna sin plats i den här världen och på ett så effektivt sätt som möjligt verka i den för att förändra den. Denna inre konflikt går tillbaka på rörelsens början: "initially this movement was a counter-cultural movement of drop-out, but from the beginning contrary impulses were also alive in it: namely the will to embody a universal and exemplary ethic accesible to all."<sup>328</sup>

I stället för ett radikalt brott med den ordning man varit van vid så anpassade man tidigare levnadsmönster och praktiker efter den nyvunna tron. Theissen beskriver problematiken:

we can say that two souls lived within primitive Christianity. The one pressed for an exodus from this society – but the other wanted to realize the ethic represented by the best people in this world. The one pressed for a revolution in values, the other for conformity to values.<sup>329</sup>

Theissen gör fyra nedslag i den tidiga "kristna" historien där han särskilt noterat att man inom rörelsen förespråkade "ethical radicalism", i kronologisk ordning: (1) Jesu egen historiska förkunnelse; (2) Uppenbarelsboken; (3) *Hermas Herden*; och (4) montanismen.<sup>330</sup> Tidigare i uppsatsen behandlade vi *Paulus och Thekla*, en skrift som skulle kunna ses som ytterligare ett exempel på företrädare för "ethical radicalism". Vad som är slående när vi tänker på dessa exempel är att Uppenbarelsboken, *Paulus och Thekla* och montanismen, alla hör hemma i Mindre Asien, något som de allra flesta forskare menar att Efesierbrevet också gör.

Min tes är att den religiösa kontexten för Efesierbrevet är den "ethical radicalism" som man vet var ett viktigt inslag, under olika perioder, i den "kristna" religiositeten i Mindre Asien. Detta skulle förklara det apokalyptiska intresset som framför allt MacDonald har noterat som centralt för Efesierbrevets författare. Det skulle också förklara det ambivalenta förhållande som brevet har till omvärlden. Efesierbrevets författare kan mycket väl ha fostrats in i en form av Jesustro som betonade skillnaden mellan de troendes sammanhang och samhället utanför. Dock anser jag att MacDonald överbetonar just den fientliga sidan av Efesierbrevets författares inställning till omvärlden. Hon påpekar ju till exempel att när det gäller synen på relationen mellan man och hustru, barn och deras fäder, liksom den mellan

---

<sup>327</sup> Theissen (1999), 241.

<sup>328</sup> Theissen (1999), 241.

<sup>329</sup> Theissen (1999), 241.

<sup>330</sup> Theissen (1999), 211-248.

herrar och slavar (5:21-6:9), så har författaren anpassat etiken efter den som varit allmänt rådande i det grekisk-romerska samhället. Detta uppehållande av hierarkiska strukturer rimmar illa med den ”ethical radicalism” som förespråkas av grupperna ovan.

Vilken är då Efesierbrevets författares relation till det som Theissen benämner som ”ethical radicalism”? Min tes är att han är präglad av den och lever i den, men att han uppfattat att de anti-sociala aspekterna av dess förkunnelse håller på att riva sönder rörelsen. Detta har ju också Rudolph Schnackenburg antytt när han pekat mot bland annat Ignatios av Antiokia och Uppenbarelsboken och de problem som tas upp där, som vi såg i avsnittet innan. Efesierbrevets författare finner alltså sig själv mitt i skottlinjen mellan de radikala och revolutionsinriktade och de mer konservativa och samhällstillvända. Detta är anledningen till att han betonar ecklesiologi och enhet, och förklarar att utan en enad rörelse så har den ursprungliga frälsningsvisionen gått förlorad. Han gör detta i profeten och radikalen Paulus namn, mannen som i sin person förenade en upplevelse- och individorienterad religiositet med en konservativ och universalistisk anda. Eftersom författaren betraktar sig själv som en medlare mellan de grupper som företräder dessa olika tendenser så pekar han inte ut någon särskild *motståndare* i sitt brev.<sup>331</sup> Han tar inte tydligt ställning för en viss grupp utan står för det som han uppfattar var Paulus ståndpunkt när han levde.<sup>332</sup> Han vill att alla parter ska acceptera varandra och att ingen ska bryta sig ur, att ingen ska ”drivas omkring av alla lärovindar”, utan hålla sig till ”huvudet”, Kristus, och därmed även till ”kroppen”, ekklesian (4:14-16).

### **Uppenbarelsboken och Efesierbrevet**

Om vi, som MacDonald, Schnackenburg och Lincoln alla gör, placerar Efesierbrevet i Mindre Asien mot slutet av första århundradet, (jag förutsätter att författaren och hans tänkta läsare hör hemma på ungefär samma ort, åtminstone i samma geografiska region), så innebär detta att det tillkommit ungefär samtidigt, och är riktat till läsare i samma region, som Nya

---

<sup>331</sup> Detta skulle kunna förklara betoningen på att ”det inte är mot varelser av kött och blod” de har att kämpa, utan mot olika andliga krafter (6:12). Den eventuella frustration som parterna känner mot varandra ska i stället projiceras på osynliga andliga fiender. Kanske är det inte så att de tänkta läsarna upplever ”makterna” som ett så stort hot som författaren önskar att de skulle göra (*contra* Arnold (1989)), då de är upptagna med att tvista med varandra.

<sup>332</sup> Jfr Dunn (2006) som skriver om Paulus: “As the importance of religious experience is more evident in Paul than in any other NT writer, so it is Paul who is most alert against a Christianity which puts too much stress on religious experience” (s 207).

testamentets enda till genren apokalyptiska skrift, Uppenbarelseboken.<sup>333</sup> Kan detta vara en tillfällighet?

Min tes är att Uppenbarelseboken och Efesierbrevet existerar i överlappande sammanhang och i någon mån förhåller sig till samma omständigheter – omständigheter kopplade till den Jesustroende rörelsen i Mindre Asien under 90-talet.<sup>334</sup> Vid det här skedet i uppsatsen är det inte aktuellt att påbörja en utförlig undersökning av förhållandet mellan Uppenbarelseboken och Efesierbrevet, utan jag nöjer mig med att peka på några drag och teman som är gemensamma för de båda, och lämnar uppgiften vidare att göra en noggrann utredning av detta. Skriftpreferenserna nedan ska inte förstås som fullständiga utan är exempelviser ämnade att stimulera till vidare undersökning.

- Apokalyptik och profetism
- Liturgi och gudstjänst (Ef 1; Upp 5:6 ff.; 7:9 ff.; 11:15 ff.; 19:1 ff. etc.)
- Lidande, fångenskap och förföljelse (Ef 3:1, 14; Upp 2:10)
- Stor skepsis gentemot den icke-troende omvärlden (Ef 2:1-3; 4:17-19; Upp 14:8; 18:3, 23;)
- Förekomsten av himmelska ”makter” (Ef 1:21; 3:10; 6:12; Upp 12:7-9)
- Kejsarpolemik (Ef 1:10; 2:17; Upp 17:9-11)
- Ekklesiastisk som ”Kristi brud” (Ef 5:30-32; Upp 21:9 f.)
- Apostlarna som ekklesiastisk fundament (Ef 2:20; Upp 21:14)
- Avsaknad av tydliga ”ämbeten”
- Djävulen (Ef 4:27; 6:16; 2:2; Upp 12:9, 12; 20:2, 10)<sup>335</sup>
- Predestinationstanke (Ef 1:4, 5, 11; Upp 13:8; 17:8)

Det är inte svårt att hitta även viktiga skillnader mellan Efesierbrevet och Uppenbarelseboken, men detta omkullkastar inte min tes. Jag menar inte att Efesierbrevets författare kände till Uppenbarelseboken eller vice versa. Inte heller menar jag att de representerar olika sidor, i en och samma kontrovers. Sådana slutsatser vore att grovt förenkla situationen. Det jag hävdar är att dessa likheter pekar mot att deras författare till viss del har en gemensam symbolvärld, och att detta i sig är ett argument för det som vi av andra anledningar kan ana, nämligen att Efesierbrevet har sin tillkomstsituation i Mindre Asien under 90-talet. Detta styrker också tesen att kontexten är en som kännetecknas av det som Theissen kallar för ”ethical radicalism”.

---

<sup>333</sup> Brown (1997), 774.

<sup>334</sup> Även 2 Thessalonikerbrevet, som också det jämförts med Uppenbarelseboken, skulle kunna placeras i kontexten för samma kontrovers (jfr t.ex. Brown (1997), 595 f.).

<sup>335</sup> Ordet ”djävulen” förekommer aldrig i de autentiska Paulusbreven och ”Satan” som person har en marginell roll i Paulus egen världsbild i jämförelse med Efesierbrevets (Rom 16:20; 1 Kor 5:5; 7:5; 2 Kor 2:11; 11:14; 12:7; 1 Thess 2:18)..

## Efesierbrevets tillkomstsituation och författarens motiv

Vi ställde i inledningen till den här uppsatsen frågan om vilket motiv Efesierbrevets författare hade när han skrev detta ”förfalskade” brev i Paulus namn. Jag har här argumenterat för att bakgrunden till hans handling utgörs av en radikal typ av religiositet som var utbredd i Mindre Asien mot slutet av första århundradet och som Efesierbrevets författare fruktade skulle splittra Jesusrörelsen. Efesierbrevets författare skriver därför sitt brev i Paulus anda och visar att det inte finns någon motsättning mellan den typ av religiositet som företräds bland radikalerna och en ivrig strävan efter att bevara enheten i ekklesiän.

Denna teori har sin grund i de steg jag har tagit i den här uppsatsen när jag först har undersökt skriftförfalskningar och ”pseudepgrafi”-fenomenet i antiken, och då funnit att det inte funnits någon accepterad praxis rörande skriftförfalskning som skulle vara tillämpligt på Efesierbrevet. Detta har föranlett mig att tro att Efesierbrevet måste ha skrivits i en anda av att ”ändamålen helgar medlen”. I steg nummer två har jag tittat på tidiga kriser rörande aposteln Paulus och det läromässiga arv han lämnat efter sig, och konstaterat att mycket tyder på att paulinismen efter Paulus bortgång generellt sett var omdiskuterad och svår att nå en konsensus kring vilken som var den ”äkta”. Man kan därmed sluta sig till att kontexten för Efesierbrevet såsom paulinsk skrift skriven efter aposteln död varit en av konflikt. För att besvara frågan om vad denna konflikt kan ha rört har jag fokuserat på ecklesiologin, som är ett huvudtema i brevet, liksom på Paulusporträttet, för att återknyta till skriftförfalskningsproblematiken. Genom undersökningen av innehållet bekräftades ecklesiologins centrala ställning och ett annat spår framträdde, nämligen det apokalyptiska. Sedan jag här i slutanalysen tagit in Theissens diskussion om ”ethical radicalism” har en bild framträtt där jag menar att man kan skönja en konflikt där Efesierbrevets innehåll är tillämpligt.

Min teori kan i sin nuvarande utformning inte sägas förklara det centrala temat om relationen mellan judar och hedningar i Efesierbrevet.<sup>336</sup> Däremot kan den kombineras med andra teorier som rör just det temat.<sup>337</sup> Det viktiga som jag menar att jag har uppnått med den här studien är just formuleringen av *ett rimligt och tillräckligt* motiv för varför någon skulle vilja producera den typ av skrift som Efesierbrevet är, något som dock inte utesluter att det kan finnas flera motiv.

---

<sup>336</sup> Barth (1974) och Yee (2005) tillhör dem som betraktar det temat som brevets mest centrala.

<sup>337</sup> Särkilt inte om Meade (1986) har rätt när han skriver: ”this interest of the author in Judaism and the relation of Jews and Gentiles is more theological than practical... It is unlikely that they [the recipients] had any substantial contact with Jewish Christians. This is shown by the author’s need to ‘instruct’ them in the basic attitudes of pre-Christian Judaism” (s 144 f.). Man skulle kanske kunna argumentera för att författaren endast använder konflikten mellan ”jude” och ”hedning” och försoningen dem emellan som en typologi för försoning mellan grupper i allmänhet.

## 7. Litteraturförteckning

*Apokryferna till Nya Testamentet* (övers. Bertil Gärtner), Stockholm: Proprius, 2001.

*The Apostolic Fathers—Greek Texts and English Translations* (övers. Michael W. Holmes), Grand Rapids, MI: Baker Books, 1999.

Arnold, Clinton E., *Ephesians, Power and Magic—The Concept of Power in Ephesians in Light of its Historical Setting*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Aune, David E., “Reconceptualizing the Phenomenon of Ancient Pseudepigraphy, An Epilogue” s. 789-824 i *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen*. Red. Jörg Frey et al., Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

Barth, Markus, *Ephesians*, 2 volymer (Anchor Bible, vol. 34, 34A). Garden City, NY: Doubleday, 1974.

Beker, J. Christiaan, *Heirs of Paul—Paul’s Legacy in the New Testament and in the Church Today*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

Brown, Raymond E., *An Introduction to the New Testament*. New York: Doubleday, 1997.

Caragounis, Chrys C., *The Ephesian Mysterion—Meaning and Content*. Lund: Gleerup, 1977.

Collins, Raymond F., *Letters That Paul Did Not Write—The Epistle to the Hebrews and The Pauline Pseudepigrapha*. Wilmington, DE: Michael Glazier, 1988.

Dahl, Nils Alstrup, *Studies in Ephesians*, Tübingen: Mohr, 2000.

*De Apostoliska Fäderna* (övers. Olof Andrén & Per Beskow), Malmö: Artos, 2006.

Doering, Lutz, “Apostle, Co-Elder, and Witness of Suffering—Author Construction and Peter Image in First Peter” s. 645-681 i *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen*. Red. Jörg Frey et al., Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

Donelson, Lewis R., *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles*, Tübingen: Mohr, 1986.

Donfried, Karl P., I. Howard Marshall, *The Theology of the Shorter Pauline Letters* (New Testament Theology), Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Drobner, Hubertus R., *The Fathers of the Church—A Comprehensive Introduction* (övers. Siegfried S Schatzmann), Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2007.

Dunn, James D. G., *Unity and Diversity in the New Testament* (3<sup>rd</sup> ed.), London: SCM, 2006.

Ehrman, Bart D., *A Brief Introduction to the New Testament*, New York, Oxford: Oxford University Press, 2004.

Gamble, Harry Y., "Pseudonymity and the New Testament Canon" s. 333-362 i *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen*. Red. Jörg Frey et al., Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

Hoehner, Harald W., *Ephesians—An Exegetical Commentary*, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2000.

Holmberg, Bengt, *Paul and Power—The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1978.

Kitchen, Martin, *Ephesians*, London, New York: Routledge, 1994.

Klauck, Hans-Josef, *Ancient Letters and the New Testament—A Guide to Context and Exegesis* (övers. Daniel P. Bailey), Waco, TX: Baylor University Press, 2006.

Krenz, Edgar, "A Stone That Will Not Fit—The Non-Pauline Authorship of Second Thessalonians" s. 439-470 i *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen*. Red. Jörg Frey et al., Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

Lincoln, Andrew T., *Ephesians* (Word Biblical Commentary, vol. 42), Dallas: Word Books, 1990.

Lincoln, Andrew T., A. J. M. Wedderburn. *The Theology of the Later Pauline Letters* (New Testament Theology), Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

MacDonald, Dennis R., *The Legend and the Apostle—The Battle for Paul in Story and Canon*, Philadelphia: The Westminster Press, 1983.

MacDonald, Margaret Y., *The Pauline Churches—A Socio-Historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

MacDonald, Margaret Y., *Colossians Ephesians* (Sacra Pagina, vol. 17), Collegeville, MN: Liturgical Press, 2000.

Martin, Luther H., *Hellenistic Religions—An Introduction*, New York, Oxford: Oxford University Press, 1987.

Meade, David G. *Pseudeonymity and Canon—An Investigation into the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Earliest Christian Tradition*, Tübingen: Mohr, 1986.

Metzger, Bruce M., *The Canon of the New Testament—Its Origin, Development, and Significance*, Oxford: Clarendon Press, 1987.

Pagels, Elaine, *The Gnostic Paul—Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*, London och New York: Continuum, 1975.

Platon, "Staten" vol 3. i *Platons Skrifter i Svensk Tolkning* (övers. Claes Lindskog), Stockholm: Hugo Gebers Förlag, 1922.



Schnackenburg, Rudolph, *Ephesians—A Commentary* (övers. Helen Heron), Edinburgh: T&T Clark, 1991.

Schoedel, William R., *Ignatius of Antioch* (Hermeneia), Philadelphia: Fortress, 1985.

Still, Todd D., *Conflict at Thessalonica—A Pauline Church and its Neighbours*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

Talbert, Charles H., *Ephesians and Colossians* (Paideia Commentaries on the New Testament), Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007.

Theissen, Gerd, *A Theory of Primitive Christian Religion* (övers. John Bowden), London: SCM Press, 1999.

Thompson, Trevor, “As If Genuine—Interpreting the Pseudepigraphic Second Thessalonians” s. 471-488 i *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen*, Red. Jörg Frey et al., Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

Trebilco, Paul, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 2007.

Witherington, Ben III, *The Letters to Philemon, the Colossians, and the Ephesians—A Socio-Rhetorical Commentary on the Captivity Epistles*, Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 2007.

Yee, Tet-Lim N., *Jew, Gentiles and Ethnic Reconciliation—Paul’s Jewish Identity and Ephesians*. Cambridge: Cambridge University, 2005.