

De Efesoskristna

Teologisk mångfald och social identitet i den tidiga kristna rörelsen

MIKAEL TELLBE

Mikael Tellbe är docent i Nya Testamentet och lektor i Nya Testamentet vid Örebro Teologiska Högskola. Detta är hans docentföreläsning som hölls i Lund den sjunde maj 2009.

De senaste decenniernas bibelforskning har mer eller mindre övergett en beskrivning av den tidiga kristna rörelsen som en tämligen homogen, enhetlig rörelse som redan från början var distinkt från judendomen och där mångfalden var sekundär och senare. I dag framträder ett närmast motsatt sätt att beskriva urkyrkans framväxt med en ursprungligen rikt varierad och brokig rörelse som under tidens gång skaffar sig en mer enhetlig profil genom en mer "ortodox" lära och institutionell konsolidering. Mångfalden ses mer eller mindre som ursprunglig och urkyrkans gemensamma identitet som en med möda åstadkommen utveckling och insnävning.¹ Även om det i dag inte råder någon full konsensus kring detta sätt att beskriva den tidiga kristna rörelsen, kan man i alla fall konstatera att det är mångfalden som tagit över framställningarna.

Göttingenprofessorn och den store lexikografen Walter Bauer har blivit en av de viktigaste föreläsarna för denna mångfald i den tidiga kyrkan, speciellt i hans kanske viktigaste bok *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* från 1934 (andra uppl. 1964). Boken slog först igenom internationellt när den kom i engelsk

översättning 1971, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. Bauer avfärdade Eusebius skildring av en tidig enhetlig kyrka med sekundära heretiker och menade att kyrkans identitet var något man kämpade om tills in på två- och trehundralet. Enligt Bauer bör heresierna inte ses som en degenererad, avvikande form av kristen tro. I själva verket var "heresierna" från början både tidigare ("the original form of Christianity") och mer dominerande ("the dominant form of Christianity") än det som senare kom att bli "ortodoxin". Den tuffaste och mest inflytelserika varianten vann och skrev historien; kyrkan i Rom kom genom beslutsam maktutövning och hårda metoder att kämpa ner andra typer av kristendom och deras litteratur, och etablerade sin egen typ som den enda riktiga och "ortodoxa".²

Ett av de geografiska områden som Bauer vänder sig till för att belysa sin tes är Mindre Asien med Efesos som centrum under det första och början av det andra århundradet. Bauer menar att det här fanns en stark heretisk majoritet och en svag ortodox minoritet. Heresierna var tidiga och många, speciellt de med gnostiska inslag. Enligt Bauer, går det att spåra en rörelse i detta geografiska område som rör sig från spänningar mellan judekristna och hednakristna intressen till spänningar som allt mer har att göra med spänningar mellan ortodoxi och heresi. Denna utveckling sker

¹ Med "identitet" avser jag primärt den självförståelse som formas i relation till olika sociala grupper och som är betingad av sociologiska och kulturella förutsättningar i närmiljön. Social identitet har därför att göra med tillhörighet, grupp känsla och medlemskap och inbegriper vanligtvis tre moment: den kognitiva insikten av att man tillhör en viss grupp, värdet som tillskrivs en sådan grupptillhörighet och de känslomässiga aspekterna av denna tillhörighet. Jfr. R. Jenkins, *Social Identity* (London: Routledge, 2004), 1–7, 15–26.

² Se W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1971 [tyskt original, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, 1934]). Jag använder mig av den engelska upplagan från 1972 (London: SCM Press). För Bauers kritik av Eusebius, se sid. 149–51, 158, 192.

samtidigt som Paulus inflytande över den kristna rörelsen i Efesos blev allt mindre och aposteln Johannes inflytande blir allt större och till slut helt tar över.³ Den svagare ortodoxa, mer ecklesiologiskt orienterade, gruppen gav sig in i ett maktspel som den med tiden kom att vinna.⁴ Bauer konstaterar: "Even Ephesus cannot be considered as a center of orthodoxy, but is rather a particularly instructive example of how the life of an ancient Christian community, even one of apostolic origin, could erode when caught in the turbulent crosscurrents of orthodoxy and heresy."⁵ Bauer drar alltså slutsatsen att Efesos som centrum för den tidiga kristna rörelsen mot slutet av det första århundradet knappast kan ses som ett centrum för en kristen "ortodoxi", utan den kristna rörelsen här kör snart fast och fragmenteras i den pågående kampen om rätten att definiera den sanna kristustron.

Bauers beskrivning av den framväxande kristendomen har väckt olika reaktioner; somliga har tagit till sig den med stor entusiasm,⁶ medan andra har protesterat mot den.⁷ Jag skall i det följande återkomma till några av Bauers slutsatser.

³ Bauer, 85.

⁴ Bauer, 62–63.

⁵ Bauer, 82.

⁶ Bauer har i dag sina moderna efterföljare i t.ex. J. M. Robinson och H. Koester, *Trajectories through Early Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1971) och B. Ehrman, *Lost Christianities: The Battle for Scripture and the Faiths We Never Knew*. Oxford: Oxford UP, 2003). Ehrman kallar Bauers arbete för "arguably the most important book on the history of early Christianity to appear in the twentieth century" (sid. 173). Han menar till och med att Bauer underskattat situationen i den tidiga kristna rörelsen: "If anything, early Christianity was less tidy and more diversified than he realized" (sid. 176).

⁷ Det finns ett flertal mer utarbetade protester mot Bauers teser, se speciellt H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth: A Study in Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church* (London: Mowbray, 1954) och Thomas A. Robinson, *The Bauer Thesis Examined: The Geography of Heresy in the Early Christian Church* (Lewiston: Mellen, 1988). Jfr. P. Trebilco, "Christian Communities in Eastern Asia Minor into the Early Second Century: Ignatius and Others as Witnesses against Bauer," i *Journal for Evangelical Theological Studies* 49 (2006), 17–44.

De Efesoskristna

Den tidiga kristna rörelsen i Mindre Asien med Efesos som centrum har under en tid stått i fokus för min egen forskning. Det finns ingen antik stad som kan kopplas till så många tidiga kristna texter som Efesos. Tre texter, två nytestamentliga och en efterapostolisk, adresserar explicit situationen bland stadens kristustroende: Timotheosbrevet,⁸ Uppenbarelseboken (2:1–7) och Ignatius brev till efesierna. Vid sidan om dessa texter, kan med stor sannolikhet även Johannesbrevet lokaliseras till Efesos med omgivningar, och med tiden kom även Efesierbrevet och Johannesevangeliet att kopplas hit.⁹ I Apg 18–20 ger Lukas sin version av den tidiga missionen i Efesos och några av de paulinska breven skrevs med Efesos som avsändarort (1 Kor och eventuellt Gal). Dessutom kan sannolikt ytterligare ett par nytestamentliga brev lokaliseras till västra delarna av Mindre Asien (Kol, Filem, Petrusbrevet och eventuellt Judasbrevet).¹⁰ Det är alltså en betydande samling av tidiga kristna texter som på ett eller annat sätt kan kopplas till Efesos med omgivningar från andra halvan av det första

⁸ Även om Timotheosbrevets författarskap av många ses som pseudonymt och dess polemik innehåller mycket av stereotyper, innehåller brevet för mycket detaljer och personangivelser för att inte ha att göra med en specifik historisk kontext. Dessutom är traditionen kring dess adressatsort stark, då både Paulus och Timotheos kan lokaliseras till Efesos; 1 Kor 15:32; 16:8–9; 2 Kor 1:8–10; Apg 18:19–20:38; Ef 4:14; Pol.Fil. 4:1; 8:1; 12:3; Irenaeus, *Adv. haer.* 1.13.7; 2.14.7; 3.14.1; 4.16.3; 5.17.1; 5.20.2; 3.1.1; 2.21.2; Eusebius, *Hist. eccl.* 3.4.5.

⁹ Vi har inga explicita bevis för att Johannesbrevet hör hemma i Efesos, men breven kom tidigt att cirkulera i västra Mindre Asien (t.ex., i Pol.Fil. v7.1–2 framgår det att han är väl bekant med 1 Joh). Även om Efesierbrevet saknar adressatsort i de tidigaste handskrifterna (p⁴⁶ N* B* etc), visar den senare tillagda adressatsorten (*en efesō*) att brevet med tiden kom att knytas speciellt till staden. Vad det gäller Johannesevangeliet och den johanneiska traditionens lokalisering till Efesos är det framför allt Irenaeus (*Adv. haer.* 1.16.3; 3.16.5, 8; 4.20.11; 4.30.4) och Eusebius (*Hist. eccl.* 3.39.3–4, 7, 17) som ger stöd för denna tradition. Det är dock osäkert när denna tradition ska dateras.

¹⁰ Jag är dock tveksam om det går att koppla så många nytestamentliga texter till västra Mindre Asien som Robinson (s. 101–07) är beredd att göra, då han menar att det egentligen endast är Matteusevangeliet och Jakobsbrevet som inte hör hemma här.

århundradet och början av det andra århundradet, vilket pekar på att vi har att göra med det mest betydelsefulla geografiska området för formandet av den tidiga kristna rörelsen vid den här tiden.

Trots detta – och att Efesos var det romerska imperiets tredje största stad (efter Rom och Alexandria), en provinshuvudstad med omkring 200 000 invånare och upp till 2 000 kristna mot slutet av det första århundradet¹¹ – har den nytestamentliga forskningen ägnat anmärkningsvärt lite uppmärksamhet åt de Efesoskristna.¹² Det senaste decenniet har dock inneburit ett tydligt trendbrott: sedan 1995 har de tidiga kristna i Efesos varit föremål för inte mindre än åtta mer ingående analyser.¹³ Även om dessa analyser kommer till olika

slutsatser angående hur den tidiga kristna rörelsen här såg ut och formades, så finns det i stort en konsensus om att den kristna rörelsen i Efesos var en brokig rörelse med ett flertal grupperingar av kristustroende.¹⁴ Ett intressant gemensamt drag för de tidiga kristna texterna som kan relateras till Efesos är att de alla avspeglar någon form av rivalitet eller konflikt mellan olika grupper av kristustroende. I samtliga texter kan vi notera en pågående process av exkluderande av personer och grupper som textförfattarna betecknar som ”avvikare” (en beteckning som jag utgår från att dessa själva knappast kan ha identifierat sig med).¹⁵ Texterna avspeglar en intensiv kamp om hur kristustron ska definieras, bevaras och gestaltas.¹⁶ I Efesos pågår

¹¹ Beräkningen av antalet kristna vid denna tidpunkt är naturligtvis högst hypotetisk. Robinson (s. 107 n. 60, 120) föreslår att det i Efesos ca år 100 e.Kr. fanns ett eller ett par dussin husförsamlingar (med upp till 30 personer vardera), totalt minst 500 kristna. M. Günther (*Die Frühgeschichte des Christentums in Ephesus*, [Frankfurt am Main: Peter Lang, 1995], 26–27) räknar med ca 2 000 kristna vid samma tidpunkt.

¹² Något som också påpekats av, t.ex., G. Lüdemann (*Paul, Apostle to the Gentiles: Studies in Chronology* [London: SCM Press, 1984], 134 n. 177: “The early Christianity in Ephesus needs to be analysed thoroughly...”), och J. Murphy O’Connor (“Pauline Studies,” i *Revue Biblique* 95 [1988], 458–65 [458]: “there is no book on Ephesus in the first century that would bring to life the social texture of the city”).

¹³ M. Günther, *Die Frühgeschichte des Christentums in Ephesus* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1995); H. Koester, “Ephesus in Early Christian Literature”, i *Ephesus, Metropolis of Asia: An Interdisciplinary Approach to Its Archaeology, Religion, and Culture*, 119–40, ed. H. Koester (Valley Forge: Trinity Press International, 1995); W. Thiessen, *Christen in Ephesus: Die historische und theologische Situation in vorpaulinischer und paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe*, Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 12 (Tübingen: Francke Verlag, 1995); R. Strelan, *Paul, Artemis and the Jews in Ephesus*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 80 (Berlin: Walter de Gruyter, 1996); M. Fieger, *Im Schatten der Artemis: Glaube und Ungehorsam in Ephesus*, Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums 1 (Bern/Frankfurt: Lang, 1998), R. Schwandt, *Das Weltbild des Epheserbriefs: Eine religionsgeschichtlich-exegetische Studie*, Wissenschaftliche Unter-

suchungen zum Neuen Testament 148 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), P. Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 166 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), and S. Witschek, *Ephesische Enthüllungen 1: Frühe Christen in einer antiken Großstadt zugleich ein Beitrag zur Frage nach den Kontexten der Johannesapokalypse*, Biblical Tools and Studies 6 (Leuven: Peeters, 2008).

¹⁴ Helmut Koester (s. 139–40) poängterar speciellt denna mångfald och brokighet i sin analys: “From its very beginning in the middle of the first century, the Christian community of Ephesus exhibits a remarkable diversity. Literary testimonies demonstrate that this diversity continued well into the second century, spanning the entire spectrum from prophetic-apocalyptic enthusiasm (witnessed in the Revelation of John) to the sacramental orientation of an Episcopal church (advocated in the letter of Ignatius of Antioch).”

¹⁵ Definitionen av en ”avfälling”, ”avvikare” eller ”heretiker” har naturligtvis mer att göra med andra personers beteckningar av en person eller grupp än en persons eller en grupps egen självbenämning. En sådan kategorisering utgår från att någon gör anspråk på att själv representera det sanna eller normativa.

¹⁶ I Timotheosbrevet möter vi en grupp judekristna gnosislärare som författaren avgränsar sig emot (1 Tim 4:1–3; 6:20; 2 Tim 2:18), i Uppenbarelseboken pekas en grupp ”nikolaiter” ut, vilka anklagas för att praktisera avguderi och otukt (2:1–7), i Johannesbrevet en grupp judekristna (?) som ifrågasätter att Jesus är Kristus (Messias; 1 Joh 2:18–25), och Ignatius för polemik mot en grupp som troligtvis bäst definieras som doketister (*IgnEf* 6:2; 7:2; 8:1–2; 9:1–2). Denna mångfald i beskrivningen av den tidiga kristna rörelsen i Efesos tycks även bekräftas av den bild vi får av den tidiga kristna missionen i Efesos enligt Lukas redogörelse i Apg

en kamp om vem eller vilka som har rätt att definiera vad som är ett sant och normativt uttryck för Jesustraditionen. Det är i dessa pågående gränsdragningar mellan vilka som står ”utanför” respektive ”innanför” som tidig kristen självförståelse och identitet växer fram och formas.¹⁷

Ett utmärkande drag för den senare tidens forskning om de Efesoskristna är att man vill knyta de olika texterna till olika sociala grupperingar. Mest typisk för detta grepp är Paul Trebilco i hans voluminösa analys, *Early Christians in Ephesus: From Paul to Ignatius* (WUNT, 2004; 826 sid.). Trebilco menar att det i Efesos finns fog att framför allt tala om en grupp av Pauluskristna (som främst kopplas till Timotheosbrevet) som var samtida med en grupp av Johanneskristna (som han kopplar till presbytern Johannes och Johannesbrevet). Efter en ingående textanalys av dessa två grupperingar utifrån Timotheosbrevet och Johannesbrevet och i vilken grad de bär drag av varandras teologi kommer Trebilco till slutsatsen att dessa borde ha haft en viss kännedom om varandra och att deras relation bäst beskrivs som icke-fientlig (”non-hostile relation”).¹⁸ Gemensamt för dem båda är att de tycks ha stått i en mer aggressiv relation till andra närstående grupper.

I mitt eget arbete kring de Efesoskristna, *Christ-Believers in Ephesus: A Textual Analysis of Early Christian Identity Formation in a Local Perspective*

18:19–20:38. Här möter vi en grupp lärjungar till Johannes döparen, ett antal efterföljare till Apollos och några personer med kopplingar till Paulus. I Paulus profetiska *ex eventu*-tal till församlingsledarna i Efesos anges explicit spänningar mellan olika grupper av kristustroende: ”Jag vet att när jag lämnat er skall farliga vargar som inte skonar hjorden tränga in bland er. Ur era egna led skall det träda fram män som förkunnar villoläror för att dra lärjungarna över på sin sida.” (Apg 20:29–30)

¹⁷ Jfr. D.G. Horrell (”’Becoming Christian’: Solidifying Christian Identity and Content”, i *Handbook of Early Christianity: Social Sciences Approaches*, red. A.J. Blasi, J. Duhaime och P.-A. Durcotte [Oxford: Altamina Press, 2002], 334): ”It seems to have been precisely the times of conflict and hostility that were the key movements for the development of distinctive Christian identity... It is through a process riven with conflict and opposition — both internal and external to the Christian movement — that the process of ‘becoming Christian’ occurs.”

¹⁸ Trebilco, 351–627.

ve (WUNT, 2009; 365 sid.), har jag velat ifrågasätta denna koppling mellan text och sociala grupper och möjligheten att rekonstruera de sociala grupperna bakom texterna och inte minst deras inbördes relation.¹⁹ Allt som oftast kantrar likartade projekt över i en avancerad form av spegelläsning. De tidiga kristna texterna adresserar förvisso sociala kontexter och kan även återspegla olika sociala gruppers kontexter och uppfattningar, men texternas primära funktion handlar mer om att skapa sociala identiteter än att återspegla sociala kontexter. Vi har egentligen endast tillgång till textvärlden och endast indirekt världen bakom texterna. Judith Lieu menar att vi behöver uppmärksamma att de nytestamentliga texterna konstruerar en ideologisk verklighet i det att författarna ”textualiserar” den självförståelse och identitet som läsarna förväntas anta snarare än att de reflekterar en viss social verklighet.²⁰ Speciellt när texterna fått en mer auktoritativ status, i synnerhet som ”heliga” texter, förmår de att forma en specifik förståelse av ”vilka vi är” – det Lieu kallar för ”the textualisation of identity”²¹ – utan att nödvändigtvis behöva återspegla den faktiska situationen. Vi behöver därför lyssna mer till de identiteter som texterna vill konstruera än använda texterna som verktyg för att rekonstruera en verklighet som vi i många fall inte ens vet om den någonsin kom att gestaltas.

I min egen analys av de texter som kan kopplas till de Efesoskristna har jag därför valt att dra nytta av rön från socialpsykologin om hur sociala identiteter formas och upprätthålls. Den brittiske socialpsykologen John Turner har utvecklat teorier kring hur grupper hålls samman och formar en gemensam identitet inom gruppen i form av olika grupp-prototyper.²² Enligt Turner, är den prototypiske

¹⁹ M. Tellbe, *Christ-Believers in Ephesus: A Textual Analysis of Early Christian Identity Formation in a Local Perspective* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 47–52.

²⁰ Judith M. Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World* (Oxford: Oxford UP, 2004), 9. Jfr. sid. 61, 300–01.

²¹ Jfr. Lieu, 2004: 30–31.

²² J.C. Turner, ”Some Current Issues in Research on Social Identity and Self-Categorization Theories” i *Social Identity: Context, Commitment, Content*, red. N. Ellemers, R. Spears och B. Doosje (Oxford: Blackwell, 1999), 6–34 (11): cf. idem, ”Towards a Cognitive Re-

gruppmedlemmen den ideala gruppmedlemmen, till exempel en ledare eller annan framstående gruppmedlem som skapar, koordinerar och kontrollerar en så kallad ”självkategoriseringsrelation”, dvs. en relation som definierar det som denne och gruppmedlemmarna har gemensamt respektive vad som särskiljer dem från andra grupper. Inom gruppen blir de som handlar i enlighet med den prototypiske gruppmedlemmen mer uppskattade, får en högre status och mer inflytande på andra gruppmedlemmar. De som avviker från de ideala gruppnormerna blir mindre uppskattade, och om avvikelsen är för stor kan någon form av reprimand utfärdas (anklagelse, straff, utslutning, etc.). För dem som identifierar sig tillräckligt med gruppen och dess normer, kan dessa reprimander vara tillräckliga för att få avvikaren att ändra sig och få sin heder upprättad inom gruppen. Om detta inte sker, utlöses negativa reaktioner som i sin tur kan förstärka känslan av grupptillhörighet hos dem som är kvar i gruppen.

Textprototyper bland de tidiga kristustroende i Efesos

Jag har använt mig av denna teori för att mejsla fram de olika ”textprototyper” som skapas i strävan efter att bevara och gestalta den sanna Jesus-traditionen bland de tidiga kristustroende i Efesos.²³ I kampen om att hävda den sanna kristustron skapas nämligen olika prototyper eller trosideal som syftar till att forma en gemensam identitet inom gruppen och särskilja de sanna kristustroende från dem som avviker. Snarare än att försöka mig på en högst hypotetisk rekonstruktion av hur de grupper av kristustroende som texterna adresserar kan tänkas ha sett ut, har jag velat lyfta fram de idealbilder och trosprototyper som textförfattarna formar. Hur texterna togs emot och gestaltades kan vi många gånger inte säga så mycket om; det vi kan säga något om är vilka ideal och prototyper

definition of the Social Group” i *Social Identity and Intergroup Relations*, red. H. Tajfel (Cambridge: Cambridge UP, 1982), 15–40.

²³ Jag har tydligare utvecklat det teoretiska resonemang-
et för denna analys i M. Tellbe, ”Vi är dom vi inte är!':
Identitet och exklusivitet bland de tidiga kristna i Efesos”,
Svensk Exegetisk Årsbok 70 (2005), 361–87. Se även
Tellbe, 2009: 137–54.

som texterna vill skapa för de grupper av kristustroende som de adresserar.

Utifrån de tre textgrupper som adresserar de Efesoskristna kan vi särskilja åtminstone tre olika prototyper för den sanna kristustroende. Den första textgruppen representeras av Timotheosbrevet (ca 65–90 e.Kr.)²⁴ och — något senare — genom Ignatius brev till de kristna i Efesos (ca 110).²⁵ Den andra textgruppen finner vi hos profeten Johannes i Uppenbarelseboken, närmare bestämt i ”sändebrevet” till de kristna i Efesos (Upp 2:1–7), ett brev som troligtvis syftade till att adressera alla kristustroende i Efesos mot slutet av det första århundradet (ca 95–98). Till den tredje textgruppen hör Johannesbrevet, som trots osäkerheten huruvida de verkligen adresserar en grupp i Efesos eller inte, med stor sannolikhet kan sägas härröra från Efesos.²⁶ För enkelhetens skull — och naturligtvis med en viss risk för generalisering — har jag valt att i det följande kalla dessa tre trosprototyper för lärarens/pastorns (1–2 Tim), profetens (Upp) respektive presbyterns (1–3 Joh) trosprototyp. Det finns inte utrymme här för en mer ingående analys och jag väljer därför att begränsa mig till att säga något högst summariskt om respektive textgrupps bild av den prototypiske troende.²⁷ Dessa tre textgrupper driver tre olika ideal: Timotheosbrevet med läraren i centrum, Uppenbarelseboken med profeten i centrum och Johannesbrevet med gemenskapen i centrum. Till dessa prototyper kopplas olika strukturer och ideal för att bevara och gestalta Jesustraditionen. Tydligast blir kontrasten mellan den prototypiske troende hos läraren och profeten, mellan en mer ”institutionaliserad” för-

²⁴ Timotheosbrevet är svårdaterade. I det följande utgår jag från att de härrör från Paulus, men att de varsamt bearbetats till sin befintliga form något efter apostelns död. Jfr. I.H. Marshall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, International Critical Commentary (Edinburgh: T & T Clark, 1999), 59–79.

²⁵ Av Ign.Ef. 12:2 framgår det att Ignatius adresserar en grupp i Efesos som står i en paulinsk tradition.

²⁶ Denna trosprototyp skapas av presbytern Johannes i Efesos och därmed är det troligt att denna trosprototyp existerade bland de Efesoskristna. Traditionen kring presbytern Johannes lokalisering till Efesos är stark, se Eusebius, *Hist. eccl.* 3.39.3–4; 5.24.2–7; Irenaeus, *Adv. haer.* 3.3.4. Jfr. Trebilco, 2004: 241–71; Tellbe, 2009: 30–39.

²⁷ För en mer utförlig analys av dessa texter, se Tellbe, 2009: 183–238.

ståelse av hur Jesustraditionen tas emot och bevaras och en mer ”karismatisk” förståelse. Som tidigare påpekats, formas dessa trosprototyper i polemik med andra grupper som stämplas som avvikare, dvs. med andra samtidigt existerande trosprototyper för den ideale kristustroende.

I Efesos pågår det tidigt en lokal kamp om vem som äger legitimitet och auktoritet över Jesustraditionen. Lärarens, profetens respektive presbyterns trosprototyper skapas alla i konkurrens till andra prototyper, i det här fallet de idealbilder av den kristustroende som fanns representerade hos de avvikande lärare och grupper som porträtteras i respektive text. I denna kamp förordar dessa texter åtminstone tre olika strukturer för att auktorisera och legitimeras den sanna Jesustron: a) en apostolisk, hierarkisk och institutionaliserad struktur (1–2 Tim); b) en karismatisk, apokalyptisk och profetisk struktur (Upp), och c) en ”mystisk”, relationell och egalitär struktur (1–3 Joh). Den tidiga kyrkan bemötte ”avvikande” kristustroende genom olika typer av auktoritets- och legitimitetsstrukturer. Som ett led i en pågående identitetsformationsprocess kan man även läsa dessa texter som att de står i dialog eller polemik mot varandra. Det är dessutom möjligt, för att inte säga troligt, att de ”kanoniska” trosprototyperna kan ha utvecklats i en viss spänning och konkurrens till varandra, till exempel att den profetisk-apokalyptiska trosprototypen utvecklades i kontrast till den mer ämbetsinriktade prototyp som vi möter i Timotheosbrevet och hos Ignatius; en mer karismatisk ledarstruktur ställs här i kontrast till en mer institutionaliserad struktur. På ett liknande sätt kan man uppfatta den struktur som förordas i Uppenbarelseboken i dialog med den struktur som förordas i Johannesbrevet. Ytterst handlar ju dessa konstruktioner om hur man sökte legitimitet och identitet som bärare av den sanna Jesustraditionen: via ett direkt ämbets- och successionstänkande (1–2 Tim och Ignatius), via apokalyptiska himmelsfärder och kallelsevisioner (Upp) eller via betoning av den kollektiva ”smörjelsen” och gemenskapens roll (1–3 Joh). Dessutom kan man lägga märke till att samtliga tre auktoritetsstrukturer kommer till uttryck biskop Ignatius brev till efesierna. Även om Ignatius tydligast förordar Timotheosbrevets struktur,

kan man här även finna inslag av de två andra traditionerna.²⁸

Vad höll samman den tidiga kristna rörelsen?

En intressant fråga att ställa, speciellt mot bakgrund av Bauers analys av de Efesoskristna, är ju om det fanns något som kom att hålla samman en brokig kristen rörelse i detta geografiska område. Hur kom det sig att denna rörelse trots allt inte bröt samman av inre maktkamper och löstes upp i teologisk mångfald? Vad kan ha varit bidragande faktorer till att forma en rörelse med en mer sammanhållande social och teologisk identitet? Det finns naturligtvis flera faktorer att diskutera här, men jag vill framför allt peka på två.

För det första, kan vi lägga märke till den roll som kringresande ledare och textförfattare har i dessa texter: pastoralbrevets författare, profeten Johannes, presbytern Johannes och biskop Ignatius. Intressant att lägga märke till är hur dessa författare och ledare kopplar samman de lokala troende till ett större nätverk av andra troende. Genom att ställa de lokala kristustroende i ett större nätverk med andra troende, det som Reidar Hvalvik kallar för ”the holy intranet”,²⁹ skapar textförfattarna en translokal samhörighet och en kollektiv medvetenhet om att de tillhör en större gemenskap. Profeten Johannes nätverk och biskop Ignatius nätverk verkar i stort ha överlappat varandra; båda adresserar kristustroende i västra Mindre Asien (med församlingar i Efesos, Smyrna och Filadelfia som gemensamma adressater). Presbytern Johannes nätverk verkar delvis ha varit detsamma, speciellt då det finns likheter mellan avvikarna i Johannesbrevet och avvikarna i Ignatius brev till efesierna, trallierna och smyrnierna. Hur som helst verkar det som om nätverket av kristustroende i Johannesbrevet fanns i ett begränsat lokalt geografiskt område (2 Joh 12; 3 Joh 13–14). Timothe-

²⁸ Tellbe, *Christ-Believers in Ephesus*, 289–302.

²⁹ R. Hvalvik, ”All Those Who in Every Place Call on the Name of Our Lord Jesus Christ: The Unity of the Pauline Churches”, i *The Formation of the Early Church*, red. J. Ådna., Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 183 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 123–143 [143].

osbrevens nätverk skiljer sig något, speciellt i det att adressaterna här länkas samman med ett större nätverk med spridning av kristustroende som omnämns allt från Pisidien i öst till Rom i väst. Den roll dessa författare spelar i att länka de olika gemenskaperna till varandra bör inte underskattas. Vi kan inte utgå från att det primärt var en samling gemensamma, fixerade trossatser eller bekännelser som höll samman de olika grupperna av kristustroende med varandra. Även om de kristustroende självförståelse artikulerades och konkretiserades lokalt, så fördes många av de bärande och grundläggande tankarna i deras tro, ritualer och beteende till dem utifrån genom kringresande ledare och bärare av den gemensamma kristustraditionen, ledare som inte själva var en del av den lokala kristna gemenskapen utan tjänade en translokala rörelse.

För det andra, är det lätt att peka på den teologiska mångfalden bland de Efesoskristna. Här finner vi en mångfald av textgenrer med olika betoningar, teman och terminologi, något som inte sällan betonas i de nytestamentliga teologierna.³⁰ Men frågan är vad som kom att förena och skapa en föreställning av kommonalitet och samhörighet. Jag har velat betona att i de texter som kan kopplas till Efesos kan man urskilja en gemensamhet i hur man berättade om Jesus Kristus och vad det innebär att följa Kristus. Sociologen Daniel Bar-Tal har uppmärksammat betydelsen av det han kallar för "group beliefs" för att forma sociala identiteter.³¹ Gemensamma metaberättelser inom en grupp skapar gemensamma djupstrukturer, en social självförståelse och gruppidentitet.³² En

gemensam historia eller berättelse kan potentiellt skapa "a rationale and character to group existence".³³ Ett exempel på detta är fornamnet av etniska identiteter; en berättelse om gemensamt ursprung, en gemensam historia eller ett gemensamt livsöde skapar en föreställning av kollektiv solidaritet och gemensam känsla av något unikt. Judarnas historia som Guds folk formade mer än något annat deras självförståelse. På samma sätt fick även de icke-judiska kristustroende en gemensam trosberättelse när de började identifiera sig som en del av judarnas historia. Då det är berättelsen om Israel som den berättas i de judiska texterna som är den grundläggande berättelsen som omramar berättelsen om Jesus, inkorporerades de icke-judiska kristustroende i en större berättelse genom tron på Jesus Kristus. Berättelsen om hur Gud frälser i historien genom Jesus Kristus blir grundstrukturen för den gemensamma gruppövertygelse som kom att hålla samma olika kluster av tidiga kristustroende och som formade deras sociala identitet.

I de texter som hör till Efesos finns det förvisso en stor skillnad i terminologi, teman och perspektiv, vilket inte är svårt att peka ut. Men det finns också en anmärkningsvärd koherens och samhörighet i hur man berättade om Jesus Kristus och vad det innebär att följa honom. Det finns inget utrymme att utveckla detta i detalj här (jag ägnar ett kapitel åt det i min bok),³⁴ men i den Jesusberättelse som återges i 1–2 Tim, Upp och 1–3 Joh kan man skönja följande gemensamma drag: i enlighet med skrifterna,³⁵ har Gud Fadern uppenbarat sig i Jesus Kristus,³⁶ människan Jesus³⁷ och den upphöjde Kristus,³⁸ som är frälsningens medlare och instrument³⁹, med syfte att verkställa Guds

³⁰ James Dunn's numera klassiska analys av den tidiga kristendomen, *Unity and Diversity in the New Testament* (London: SCM Press, 1977), blev banbrytande i sin betoning på mångfald av teologier i Nya testamentet. Dunn menar att det fanns fyra teologiska huvudfäror i urkyrkan: en judisk kristenhet, en hellenistisk kristenhet, en apokalyptisk kristenhet och tidig katolicism.

³¹ Bar-Tal, D. "Group Beliefs as an Expression of Social Identity." i S. Worchel *et al* (eds), *Social Identity: International Perspectives* (London: Sage, 1998), 93–113, 94.

³² Jfr. S. Reicher och N. Hopkins, *Self and Nation: Categorization, Contestation and Mobilization* (London: Sage, 2001), 151: "The past is powerful in defining contemporary identity because it is presented in terms of a narrative ongoing drama. This narrative is all the more potent because it is typically construed in its most per-

sonalized form; activities and achievements of individuals who embody the nation's activities."

³³ Bar-Tal, 1998: 112.

³⁴ Se Tellbe, *Christ-Believers in Ephesus*, 239–308.

³⁵ 2 Tim 3:15, 16; 5:18; 1 Joh 1:1; 3:12; Upp 4:6–8, 11.

³⁶ 2 Tim 1:10; 1 Joh 1:2; 3:8; 4:9–10; Upp 1:1–2.

³⁷ 1 Tim 2:5; 1 Joh 4:2; 2 Joh 7; Upp 12:5.

³⁸ 1 Tim 3:16; 2 Tim 2:8; 1 Joh 2:22–23; Upp 1:5, 8; 5:12–13; 7:17; 11:15; 22:12–13.

³⁹ 1 Tim 2:3, 6; 1 Joh 1:9; 2:2; 3:16; 4:10; Upp 1:6; 5:9; 14:3.

frälsning⁴⁰ för alla människor.⁴¹ Detta har bekräftats av den profetiska anden⁴² och kommer att fullkomnas vid Jesu tillkommelse⁴³.

Till denna berättelse kopplas ett antal etiska motiv: som ett gensvar på Guds frälsande handlingar i Jesus Kristus kallas människan till respons (i form av mottagande, omvändelse, tro), till att forma en gemenskap tillsammans med andra troende,⁴⁴ och genom att ge uttryck för och forma en kristuslik karaktär och kristuslika egenskaper (kärlek, gudsfuktan, ödmjukhet),⁴⁵ och moralisk renhet,⁴⁶ genom att avsäga sig denna världens lockelser och rikedomar⁴⁷, genom att inte ta del av kultlivet (avgudereri)⁴⁸, och genom en villighet att lida för Kristus⁴⁹. Fler gemensamma teman kan identifieras, men dessa får räcka för att visa på att det finns en gemensam berättelsestruktur i de kanoniska texterna ifråga. Även om dessa texter gör anspråk på auktoritet och legitimitet på olika sätt, finns det en anmärkningsvärd koherens och samstämmighet i Jesusberättelsen i dessa texter. Även i Ignatius brev till efesierna kan vi i stort finna en liknande berättelse. Vi kan inte påvisa ett litterärt beroende hos Ignatius, men han har helt klart kopplingar till både den paulinska och den johanneiska traditionen, möjligtvis även till den apokalyptiska tradition som profeten Johannes stod i.⁵⁰

Vad innebär detta för frågan om formandet av en gemensam social identitet bland de kristustroende i Efesos? Enligt Walter Bauer fanns det här en stark majoritet av heretiska, heterogena kristustroende grupper och en svag minoritet av ortodoxa

kristustroende grupper mot slutet av det första och i början av det andra århundradet. Bauer menar att det då inte fanns en given kärna av ”rätt tro” eller av ett ”troscentrum”, inte heller att Efesos skulle ha varit ”a center of orthodoxy”.⁵¹ Jag tror att Bauer har rätt i sin beskrivning av en brokig, mångfaldig kristen rörelse i Efesos, både vad det gäller dess sociologi och teologi. Här tycks Bauers tes om att ”heresierna” i Mindre Asien både var tidiga, starka och inflytelserika i någon mån bekräftas. Jag tror till och med att mångfalden skulle kunna betonas ännu starkare än vad Bauer gör, till exempel att det utifrån Timotheosbrevet går att argumentera för att avvikarna verkligen var i majoritet och den paulinska traditionen hade hamnat i en minoritetsposition. Däremot är det svårt att avgöra vilken grupp som var den ursprungliga.⁵² Jag tror också att Bauer har rätt när han talar om att det fanns en förskjutning från de judekristna frågorna till frågan om ”ortodoxi” och ”heresi”, även om jag har velat visa på att denna förskjutning gick långsammare och tog längre tid än vad Bauer beskriver.⁵³ Jag tror dock att Bauer har fel när han hävdar att den paulinska traditionen försvagades och försvann från detta område mot slutet av det första århundradet till förmån för den johanneiska traditionen. En närmare analys av både Ignatius och Polykarpos visar på dessas beroende av den paulinska traditionen.⁵⁴

Jag ifrågasätter också att Efesos inte kan ha blivit ”a center of orthodoxy” redan mot slutet av det första århundradet. Jag igenkänner att det naturligtvis är problematiskt att tala om ”ortodoxi” och ”heresi” i den tidiga kristna rörelsen, då ”ortodoxi” och ”heresi” är anakronistiska och oegentliga termer som knappast hör hemma i kyrkohistorien före 300-talet. Samtidigt är det uppenbart att det i den tidiga kristna rörelsen i västra Mindre Asien pågår en kamp om Jesustraditionen och ”den sunda läran”, vilket skapade en kontext där det fanns ett stort behov av att hitta gemensamma drag för en sann kristustro och vad som kännetecknade en sann kristustroende. Här skapas tidigt strukturer

⁴⁰ 2 Tim 1:10; 2:10; 1 Joh 2:12; 3:5, 8; Upp 5:10; 14:3–4.

⁴¹ 1 Tim 2:4; 4:10; 1 Joh 2:2; 4:14; Upp 5:10; 14:6; 15:4.

⁴² 1 Tim 4:1; 2 Tim 1:14; 1 Joh 2:20; 4:6; Upp 14:13; 19:10; 22:6, 17.

⁴³ 1 Tim 6:14; 2 Tim 2:12; 1 Joh 2:28; 3:2; Upp 1:7; 22:7–20.

⁴⁴ 1 Tim 1:4; 4:8; 2 Tim 2:8; 1 Joh 2:4–8; 3:16; 4:11; Upp 2:5, 16, 21; 11:13; 14:7.

⁴⁵ 1 Tim 1:5, 14; 4:12; 6:11; 2 Tim 1:13; 1 Joh 2:5–10; 3:10, 29; Upp 13:10; 14:12.

⁴⁶ 1 Tim 1:5, 8–11; 4:12; 1 Joh 1:5–10; Upp 14:14.

⁴⁷ 1 Tim 6:3–10, 17–19; 1 Joh 2:16; 3:17–18; Upp 3:17–18; 18:1–4.

⁴⁸ 1 Tim 1:17; 6:15; 1 Joh 5:21; Upp 2:20–21; 9:20–21; 19:2.

⁴⁹ 2 Tim 3:12; 1 Joh 3:13; Upp 2:13; 6:9–11; 13:10.

⁵⁰ Se Tellbe, *Christ-Believers in Ephesus*, 289–302.

⁵¹ Bauer, *Orthodoxy*, 82.

⁵² Se Robinson (s. 123–61) som ifrågasätter Bauers tes om att de avvikande grupperna skulle ha varit de ursprungliga i Mindre Asien.

⁵³ Se Tellbe, *Christ-Believers in Ephesus*, 57–136.

⁵⁴ Se t.ex. Ign.Ef. 12.2; Pol.Fil. 3.2; 9.1; 11.2–3. Se Tellbe, *Christ-Believers in Ephesus*, 230–32.

och mönster som kom att hålla samman vissa grupper och avgränsa och avdefiniera andra. Alla de texter som hör hemma bland de tidiga Efesoskristna ger kriterier för hur kristustron och kristuslivet bör stå i linje med ”traditionen”, ”den sunda läran” eller ”sanningen”, en slags en typ av ”proto-ortodoxi” eller ”normativ kristustro”.⁵⁵ Det verkar alltså ha funnit en tydlig självförståelse vad det gäller förståelsen av Jesusberättelsen och dess etiska implikationer hos de författare som adresse-

ras de Efesoskristna, en självförståelse som i sin tur kom att forma en gemensam social identitet. Den kristna rörelsen i Efesos mot slutet av det första och början av det andra århundradet kör inte enbart fast i en inre maktkamp, utan i kampen om rätten att definiera och bevara den sanna Jesustraditionen formas en tydlig och relativ tidig kommunalitet och samhörighet som kom att hålla samman somliga grupper av kristustroende, medan andra blev avdefinierade och till slut exkluderade.

Summary

Taking the point of departure from Walter Bauer's thesis that the early Christian movement in Western Minor Asia was dominated by "heresies", this article confirms the diversity of this movement and the rivalry and competition between different Christ-believing groups in the geographical area of Ephesus. Rather than reconstructing the socio-historical world behind the texts, it is argued that the texts themselves create social identities, in particular as they shape the idea of the prototypical believer. Furthermore, in the struggle for authority and legitimacy, we could find different ways of protecting and defending the Jesus-tradition in the texts that belong to this geographical area: a) the apostolic and hierarchical structure of 1-2 Timothy; b) the charismatic and prophetic structure of the Book of Revelation, and c) the relational and egalitarian structure of 1-3 John. Although these texts express clear differences in theology, they also demonstrate a notable commonality in the way the story of Jesus Christ and what it means to follow him is told. As time went by, this story with its ethical implications came to keep certain groups of Christ-believers together, while others were cut off and excluded. Thus, it is concluded that Ephesus was more of "a center of orthodoxy" than Walter Bauer's thesis permits.

⁵⁵ Jfr. Arland Hultgren som velat visa att det tvärs igenom alla varianter av tidig kristendom – Matteus, Johannes, Paulus, Pastoralbrevet, Uppenbarelseboken, etc. – fanns en tidig, bred ström av det han kallar ”normative Christianity”, som inte bara består av vissa tankar utan visar ett tydligt sammanhang mellan trosföreställningar och ethos. Se A.J. Hultgren, *The Rise of Normative Christianity* (Minneapolis: Fortress Press, 1994).