

De första kristnas riter

Nya ritvetenskapliga perspektiv på första århundradets gudstjänst och dop

RIKARD ROITTO

Introduktion

Hur upplevde de första kristna¹ sina gudstjänster, dop och andra riter och hur påverkade det den sociala dynamiken i deras församlingar? Den här artikeln presenterar ett urval av aktuell forskning om första århundradets gudstjänster och dop med speciellt fokus på resultaten från de studier som använder sig av ritvetenskap. Dessa studier visar hur gudstjänsterna bidrog till de kristnas världsbild, identitet, motivation och samarbetsklimat. Syftet är att visa hur historisk-kritisk forskning om tidigkristna riter kan berikas av ritvetenskapliga perspektiv. Dessförinnan ges en översikt över hur synen på första århundradets gudstjänst förändrats under de senaste årtiondena. Forskningen har övergivit bilden av den tidiga gudstjänsten som en variant av den rabbinska gudstjänsten och istället betonat att såväl judiska som kristna samlingar under första århundradet tog sin form från den antika banketten. Av utrymmesskäl kommer flera

¹ Jag använder termerna "de första kristna", "tidigkristen" och "den tidiga kyrkan" som termer för det första århundradets Kristus-troende. Dessa termer kan i andra sammanhang avse tiden fram till Konstantin eller medeltiden, men här avses alltså första århundradet. Inom bibelvetenskap är det vanligt att använda termer som "Kristus-troende" eller "Jesusföljare" istället för "kristen", dels eftersom termen "kristen" endast förekommer i sena texter från första århundradet (Apg 11:26; 26:28; 1 Pet 4:16; *Didache* 12.4), dels eftersom "kristendomen" dyker upp som term först på 100-talet (Ignatius av Antiochia, t.ex. *Brevet till Magnesierna* 10.1-3), och dels eftersom de kristologiska läror som kom att bli centrala för kristendomen var under förhandling under tre århundraden. Första århundradets tro på Kristus är på många sätt en proto-kristendom under utveckling. De kristustroende uppfattade sig i stor utsträckning fortfarande som en sorts judendom och inte som en ny religion. Jag använder här ändå "kristen" eftersom det är en bekant term.

viktiga tidigkristna riter, såsom helande, exorcism, förbön, syndabekännelse, tungotal och profetia inte kunna behandlas, utan fokus ligger på gudstjänst och dop.

Selektiv forskningsöversikt

Inom bibelvetenskapen har det blivit alltmer vanligt förekommande att bruka beteendevetenskapliga modeller från bland annat sociologi, psykologi, lingvistik och antropologi för att förstå texter och historiska skeenden. Bruket av ritvetenskap inom bibelvetenskapen för att förstå första århundradets kristna kan därför ses som en underavdelning till denna trend bland bibelvetare. Metodologiska pionjärer från 1970- och 1980-talet, såsom Gerd Theissen, Wayne Meeks, Bruce Malina och, i Sverige, Bengt Holmberg,² var till att börja med kontroversiella eftersom många frågade sig om nutida beteendevetenskap verkligen gick att tillämpa på antika texter, men idag ingår denna hermeneutiska ansats i den historisk-kritiska bibelforskningens standardrepertoar.³ Den konsensus som etablerat sig är att beteendevetenskaplig forskning kan användas "heuristiskt", det vill säga som hjälpmedel för att upptäcka nya nyanser i det historiska materialet och för att formulera nya forskningsfrågor.⁴ Tolkningen av text och historia förblir ett hermeneutiskt företag, men modellerna bidrar till att strukturera tolkningsprocessen och formulera analysbegrepp. Den som använder sig av beteendevetenskapliga modeller såsom ritvetenskap måste så klart utvärdera om det finns skäl att tro att de måste anpassas till antikens kulturella

2 Theissen 1977; Meeks 1983; Malina 1983; Holmberg 1978.

3 Den vida användningen av beteendevetenskapliga modeller inom bibelvetenskapen blir särskilt tydligt när man ser antalet seminarier vid 2018 års upplaga av Society of Biblical Literature Annual Meeting som på ett eller annat sätt samlas kring sådana modeller, exempelvis "Social Scientific Criticism of the New Testament", "Mind, Society, and Religion: Cognitive Science Approaches to the Biblical World", "Religious Experience in Antiquity", "Psychology and Biblical Studies", "Ritual in the Biblical World" och "Cognitive Linguistics in Biblical Interpretation".

4 För introduktion till att använda beteendevetenskap heuristiskt, se Esler 2005; Roitto 2011, s. 27-49.

förutsättningar för att undvika anakronismer. Inte desto mindre finns det i många fall goda skäl att tro att beteendevetenskapliga iakttagelser har tvärkulturell relevans eftersom vi människor inte bara är formade av kultur utan också av våra biologiska förutsättningar.⁵ Även den bibelvetare som inte explicit använder sig av beteendevetenskapliga modeller bygger implicit sin analys på antagandet att vi är tillräckligt lika de första kristna till vår mentala konstitution för att det över huvud taget ska vara meningsfullt att lära sig nytestamentlig grekiska och tolka deras texter.

Ritvetenskaplig forskning formerades som ett eget forskningsfält på 1980-talet, men har som alla fält sina föregångare. Bland tidiga ritualteoretiker har Victor Turner varit särskilt inflytelserik över bibelvetenskapen med sina begrepp *communitas* och liminalitet.⁶ Riter bryter enligt Turner ofta med vardagslivets hierarkiska samhällsordningar och ger ett tillfälligt tillstånd av *communitas*, det vill säga egalitär antihierarkisk gemenskap där ordinarie sociala roller läggs åt sidan. Termen liminalitet lånar Turner från Arnold Van Gennep, som myntade termen för att beskriva det ambivalenta mellan tillståndet mellan före och efter i övergångsriter,⁷ men vidgar dess användningsområde till att gälla alla riters kapacitet att tillfälligt åsidosätta sociala normer, eftersom *communitas* enligt Turner är ett liminalt tillstånd, det vill säga ett ambivalent tillstånd utan tydliga sociala spelregler.

Turners idéer om *communitas* och liminalitet var den ritvetenskapliga teori som tidigast började användas inom Nya testamentets exegetik för att förstå de första kristna. Särskilt inflytelserik var Turners idé om att religiösa gemenskaper kan komma att eftersträva ett permanent tillstånd av *communitas*.⁸ Redan 1983 argumenterade Wayne Meeks i *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* för att den spänning som man kan se mellan hierarkiska och egalitära

5 Roitto 2011, s. 27–49; Uro 2016, s. 41–70.

6 Turner 1967; 1969.

7 Gennep 1909.

8 Turner 1969, s. 145.

värderingar och den starka betoningen på enhet i tidigkristna texter är uttryck för strävan efter att skapa ett permanent *communitas*.⁹ Liknande idéer fördjupades i *Die liminale Theologie des Paulus: Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive* (1999) av Christian Strecker.¹⁰ Denne har dock främst Paulus teologi i fokus. Med utgångspunkt i Victor Turners ritvetenskapliga idéer om liminalitet undersöker Strecker hur Paulus transformationsteologi formats av dopriten och gudstjänsten. Även Hal Taussigs studie om den tidigkristna gudstjänsten, som vi återkommer till strax, sällar sig till de studier som tagit intryck av Turner, även om han har bredare förankring i flera olika ritvetenskapliga perspektiv.¹¹

Under 1980-talet och framåt växte den nya vågen av ritvetenskap fram. Bland dess giganter som särskilt ofta återopats inom bibelvetenskapen kan nämnas Ronald Grimes, Catherine Bell, Jonathan Z. Smith och Roy Rappaport.¹² Alla dessa formulerar komplexa mångfacetterade ritvetenskapliga teorier som inte låter sig sammanfattas i en sådan här introduktion, men kort kan sägas att de alla ser riter som något som inte kan reduceras till en funktion av något annat utan bör studeras i sin egen rätt. Det vill säga, de menar att riter är mer än bara en sekundär funktion av teologi eller sociologi, utan en generativ faktor i sin egen rätt i mänsklig kultur. Vi återkommer till respektive teoretiker i den utsträckning dessa brukats i analyser av tidigkristna riter.

En milstolpe inom den nytestamentliga bibelvetenskapens bruk av den nya vågen av ritvetenskap är Richard DeMaris studie *The New Testament in Its Ritual World* från 2008. Med bred förankring i den nya vågen av ritvetenskap undersöker DeMaris framför allt dopet och uteslutningsriter och sätter in dessa i relation till jämför-

9 Meeks 1983, s. 88–94.

10 Strecker 1999.

11 Taussig 2009.

12 T.ex. Bell 1992; 1997; Grimes 1995; 2000; 2014; Rappaport 1979; 1984; 1999. Hornborg 2005 är en utmärkt introduktion till ritvetenskap på svenska (även om Hornborg täcker in kognitiv ritvetenskap knapphändigt).

bara riter i antiken.¹³ Strax därefter, 2009, kom den första studien som diskuterar den tidigkristna gudstjänsten i ljuset av den nyare ritvetenskapliga teoribildningen, Hal Taussigs *In the Beginning Was the Meal: Social Experimentation and Early Christian Identity*.¹⁴ Taussig använder sig av antropologisk ritvetenskap för att diskutera hur den tidigkristna bankettgudstjänsten fungerade som medium för social formation av gemenskapen.

Parallellt med den nya vågen av ritvetenskap växte även kognitionsvetenskaplig religionsforskning (eng. Cognitive Science of Religion [CSR]) fram som ett forskningsparadigm.¹⁵ Fältet undersöker varför människan tycks vara född med en naturlig tendens att bli religiös. Förklaringsmodellerna är ofta evolutionära och till skillnad från den mer antropologiska ritvetenskapen är hypotesprövande experiment vanliga. De teorier som formuleras inom detta fält är därför ofta avgränsade till att förklara någon specifik aspekt av religion, såsom till exempel varför abstrakta gudsbilder sällan får lika stor spridning som antropomorfa. En av delfrågorna inom den kognitionsvetenskapliga religionsforskningen är hur människor erfar religiösa riter och varför riter tycks göra det lättare för grupper att samarbeta. Några av de forskare inom fältet vilkas studier varit särskilt banbrytande för analysen av människans kognition av riter är Thomas Lawson, Robert McCauley, Harvey Whitehouse, Richard Sosis och Joseph Bulbulia.¹⁶ Jag redogör för specifika kognitionsvetenskapliga ritvetenskapliga teorier allteftersom bibelvetenskapens bruk av dem diskuteras.

13 DeMaris 2008.

14 Taussig 2009.

15 För en utvärderande aktuell översikt över forskningsfältet, se *Religion Explained?* 2017. Eftersom kognitionsvetenskaplig religionsforskning använts mycket i debatten mellan kristna och ateister vill jag uppmärksamma Knutsson Bråkenhielm 2016, en svenskspråkig avhandling i religionsfilosofi som diskuterar huruvida den kognitionsvetenskapliga religionsforskningen gör tro mer eller mindre rationell. Jag själv är av åsikten att forskningsfältet är en viktig resurs för den teolog som vill bearbeta teologisk antropologi med utgångspunkt i människans evolutionära historia.

16 Lawson och McCauley 1990; McCauley och Lawson 2002; Whitehouse 2004; Sosis 2003; 2004; Bulbulia 2009.

Under 2000-talet började ett antal bibelvetare, inklusive under-tecknad, intressera sig för kognitionsvetenskaplig religionsforskning för att förstå de första kristna.¹⁷ En av de drivande forskarna inom denna forskningsinriktning är Risto Uro och han intresserar sig särskilt för kognitiv ritvetenskap. I *Ritual and Christian Beginnings* från 2016 tillämpar Uro såväl antropologisk som kognitionsvetenskaplig ritvetenskap på dop, helande, exorcism, och gudstjänst i den tidiga kyrkan.¹⁸ Uros volym är ett signifikant steg framåt i metodologisk medvetenhet om hur ritvetenskap kan användas i bibelvetenskaplig forskning. Uro tog också initiativ till *The Oxford Handbook of Early Christian Ritual* (2018), redigerad av Risto Uro, Richard DeMaris, Juliette Day samt (under-tecknad) Rikard Roitto, med bidrag av 43 författare.¹⁹ Handbokens fyra delar täcker in 1. ritvetenskap, 2. tematiska översikter över antikens rituella praktiker, 3. kristna riter under de två första århundradena, samt 4. kristna riter under perioden 200- till 500-tal. Sammantaget är detta den första volym som tar ett brett ritvetenskapligt grepp om de kristna riternas utveckling under de första 500 åren.²⁰

Gudstjänstens rituella form:

En bankett i en frivillig sammanslutning (*collegium*)

Under lång tid rådde konsensus bland forskare att den tidigkristna gudstjänsten tagit sin form från synagogans gudstjänster såsom den skildras i rabbiniska texter. Denna konsensus är numera i stort sett övergiven, eftersom forskare inte längre anser att beskrivningar av synagogans gudstjänst från tvåhundralet och framåt speglar läget under första århundradet. Gregory Dix mycket inflytelserika

17 Czachesz 2017.

18 Uro 2016.

19 *Oxford Handbook of Early Christian Ritual* 2018.

20 Noteras kan även den något experimentella volymen *Early Christian Ritual Life* 2017. Flera kapitel i de två mastodontantologier som redigerats av David Hellholm et al., *Ablution, Initiation, and Baptism* 2010 respektive *The Eucharist, Its Origins and Contexts* 2017, använder sig också av ritvetenskap.

verk *The Shape of the Liturgy* (1945) argumenterade helt riktigt för en kontinuitet mellan synagogans och kyrkans gudstjänster, men accepterade den metodologiska utgångspunkten för tidigare studier av judisk liturgi att man kunde rekonstruera synagogans gudstjänster under andra templet med hjälp av rabbinskt material.²¹ Till exempel hade Ismar Elbogen drivit denna metod i *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (1913).²² Joseph Heinemann ifrågasatte dock i *Prayer in the Talmud: Forms and Patterns* (1977) idén om en slags judisk urliturgi som skulle kunna spåras i senare judiska texter och argumenterade istället för en ursprunglig mångfald i synagogans gudstjänstmönster.²³ Heinemanns resultat innebar att den som ville söka en kontinuitet mellan judisk och kristen gudstjänst inte längre kunde luta sig mot *Mishna* eller *Tosefta* (de tidigaste rabbinska texterna, 200-tal), utan måste söka sig till mer samtida källor. Detta nya sätt att spåra den judiska bakgrunden till den kristna gudstjänsten fick stort genomslag i och med Paul Bradshaws *The Search for the Origins of the Christian Worship: Sources and Methods* (1992).²⁴

Första århundradets källor till synagogans gudstjänstliv är fragmentariska, heterogena, och ger intrycket av att många av de rabbinska ordningarna ännu inte existerade.²⁵ Första århundradets synagoga²⁶ tycks ha rymt både sociala och religiösa aktiviteter, såsom bankettmåltider, rättskipning, välgörenhet, och läsning och utläggning av *Torah* och andra delar av skrifterna. Bön i synagogan är dock förvånansvärt nog helt frånvarande i texter från före templets fall år 70, trots att bön var en central del av första århundradets judiska

21 Dix 1943.

22 Elbogen 1913.

23 Heinemann 1977.

24 Bradshaw 1992.

25 För genomgång av tillgängligt primärmaterial, se Levine 2005, kap. 5; Runesson, Binder och Olsson 2008.

26 Synagogan (gr. *synagogē*, bokst. ”samling”) var vanligen inte en dedikerad byggnad under första århundradet, utan man samlades normalt i någons hem eller i offentlig lokal som användes i flera olika syften. Runesson 2001.

fromhet. Detta betyder att skriftläsning sågs som den överlägset viktigaste religiösa synagogala aktiviteten, men inte nödvändigtvis att bön aldrig förekom.²⁷ Det är snarare troligt att bön ingick i synagogans banketter, eftersom alla judiska festmåltider inramades med bön.

På 1990-talet ökade samtidigt nytestamentliga forskares intresse för att jämföra synagogor och kristna församlingar med det antika kollegieväsendet i stort. Under den romerska eran, som kännetecknades av ökad migration och social rörlighet, blev frivilliga sammanslutningar (lat. *collegia*, gr. *thiasoi*) ett socialt kitt i Romarrikets många storstäder. Dessa sammanslutningar varierade så klart mycket till sin karaktär: yrkesgillen, vänskapsklubbar, mysteriekulter, gemenskaper för etniska minoriteter, och så vidare. De judiska synagogorna är i denna kontext sammanslutningar för den etniska gruppen judar runt hela Romarriket. När samlingsverket *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World* (1996) kom ut började denna typ av forskning få genomslag.²⁸ Flera av kapitlen diskuterar om man kan se judiska synagogor och kristna församlingar som kollegier och svarar jakande på frågan. Philip Harlands *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians: Associations, Judeans, and Cultural minorities* (2009) ett drygt årtionde senare är en mogen syntes av denna forskningsinriktning som visar hur församlingar och synagogor fungerade som en del av den grekisk-romerska kollegiekulturen och hur detta i sin tur påverkar de första kristnas identitet.²⁹ Detta innebär så klart inte att judiska och kristna gemenskaper saknar egna subkulturella drag, endast att den mest klagörande övergripande ramen för att förstå synagogor och församlingar är den frivilliga sammanslutningen, särskilt i diasporan. Några drag återkommer dock i alla typer av kollegier: relativt små grupper, ett fiktivt familjespråk inom gruppen (t.ex. ”bröder och systrar”), förväntningar på att stödja varandra inom gruppen såväl

27 Levine 2001, s. 162–169.

28 *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, 1996.

29 Harland 2009.

ekonomiskt som juridiskt, samlingar i större hem (undantagsvis i dedikerade byggnader), och välgörare som sponsrar gemenskapen. Allra viktigast för att förstå första århundradets gudstjänst är dock att dessa sammanslutningar vanligen a) vördade en eller flera gudar och b) vanligen samlades i form av banketter. Detta gällde inte endast kultiska sammanslutningar, utan även andra typer av kollegier, inklusive yrkesgillen, kännetecknades av banketter till någon guds ära. Bland judar och kristna var det så klart judendomens Gud som man vördade i sina synagogor och församlingar; de kristna med fokus på Kristus.

Under 1990-talet kom också Matthias Klinghardts *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern* (1996) som jämförde första århundradets kristna gudstjänster med den antika bankettkulturen.³⁰ Detta verk tillsammans med Dennis E. Smiths *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World* (2003) utgjorde grundbultarna för en nytolkning av hur den tidigkristna gudstjänsten växte fram.³¹ De båda drev tesen att såväl judisk som kristen gemenskap under först århundradet hade formats av den grekisk-romerska bankettkulturen som var en så central del av kollegiernas umgängesform.

Den typiska bankettmåltiden tog plats i en dedikerad middagssal (lat. *triclinium*) där gästerna låg till bords längs sidorna. Ibland kunde middagssalen vara en del av någon rikare deltagares hus, ibland en del av ett tempelområde, och ibland en hyrlokal. Måltiden var delvis ritualiserad och genomfördes vanligen i tre faser: 1) middag, ofta med flera rätter, med tvagning före, ibland mellan, rätterna, 2) libation, det vill säga ett oblodigt vinoffer där en del av vinet hälldes på marken till en eller flera gudars ära, med lovsång till denna gud, varefter vinbägaren sedan skickades runt bland deltagarna, och 3) symposium med tal, musik, diskussion och (ofta ymnigt) vindrickande. Judar hade så klart ingen libation eftersom offer endast tilläts i templet, utan de ersatte libationen med en tackbön. De kristnas

³⁰ Klinghart 1996.

³¹ Smith 2003.

motsvarighet till libationen var bågaren som var ”förbundsblodet” (Mark 14:24; Matt 26:28) eller ”det nya förbundet” (1 Kor 11:25; Luk 22:20).

Klinghart och Smith visar på ett antal värderingar som kännetecknade banketten, främst: a) Gemenskap, endräkt och harmoni, samt en tillhörande etikett som på ett harmoniskt sätt uttrycker gemenskapens värderingar och identitet. b) En balans mellan vänskapens jämlika ideal och det hierarkiska samhällets respekt för medborgare av hög status. I praktisk etikett tog detta sig uttryck i form av föreställningar om lämpliga samtalsämnen, idéer om att särskilt vördade deltagare skulle få tala först, och normer om måttlighet i ätande och drickande (som inte alltid följdes). Bordsplaceringen var å ena sidan jämlik, i och med att deltagare av olika samhällslig status åt tillsammans, och å andra sidan hierarkisk, i och med att de som hade högst anseende fick de bästa platserna. Jesus Syraks Vighet 31:10–32:13, har mycket omfattande och för en modern läsare stundom underhållande instruktioner för god etikett vid judiska bankettmåltider.

Banketten som mönster för första århundradets gudstjänst är allra tydligast i Första Korintierbrevet, där Paulus ser den kristna gemenskapens ”bord” som analogt med andra måltider till någon guds ära (10:21).³² Församlingen i Korint tycks i huvudsak ha haft medlemmar av hednisk (icke-judisk) bakgrund. Diskussionen om offerkött i kapitel 8–10 tycks ha sin bakgrund i att vissa församlingsmedlemmar av sociala skäl ville delta i andra banketter än de Kristus-troendes. I kapitel 11–14 uppmanar Paulus de Kristus-troende korintierna att fira ”Herrens bankett” (gr. *deipnon kyriakōn*, 1 Kor. 11:20, min översättning) på ett sätt som motsvarar deras värderingar. Efter att ha reglerat hur kvinnor kan profetera på ett värdigt sätt (11:1–16) skälleder han ut dem för att deras sammankomster inte kännetecknas av gemenskap utan partibildningar, bland annat därför att maten inte delas ut på ett sätt som motsvarar den kristna gemenskapens egali-

32 Det finns inga som helst tecken på en separat nattvardsliturgi som går att separera från den kristna gudstjänstens bankettmåltid under första århundradet.

tära värderingar och därmed skapar splittring (11:17–33). När han i samband med detta kritiserar dem för fylleri (v. 21) berör han ett rätt typiskt problem i den tidens banketter. Här har vi också den tidigaste kända varianten av de så kallade ”instiftelseorden”. Värt att notera är att Jesus sägs be en tackbön över brödet i början av måltiden och tar bågaren som alla ska dricka ur *efter* måltiden (v. 23–26). Här har vi samma struktur som andra banketter, men libationen är ersatt av en bågare som symboliserar det nya förbundet och skickas runt till minne av Kristus. Därefter, i kapitel 12–14, följer instruktioner för gott beteende under symposiet, den del av banketten där man talade och tog del av musik. Efter en omfattande teologisk utläggning om att allt som görs i den kristna gemenskapen är Andens verk som ska bygga upp hela den gemenskap som är Kristi kropp (kap. 12) och vägledas av kärlek (kap. 13) ger Paulus konkreta råd om hur de ska bete sig (kap. 14): Profetiskt tal är att föredra framför tungotal därför att det bygger församlingens gemenskap (v. 1–26). Alla deltagare bör ha ett bidrag till symposiet (v. 25). Profeterandet ska ske under ordnade former, helt i enlighet med antikens rådande bankettideal (v. 26–40). De ökända verserna om att kvinnor ska tiga och fråga sina män hemmavid, eftersom att det är ”skamligt” (gr. *aischros*) för dem att tala (v. 33–35) kan tyckas inkompatibla med instruktionerna för hur kvinnor ska profetera och be (11:1–16). Orden blir dock begripliga om man förstår att ”kvinnorna” nog bör översättas ”hustrurna” och att det ansågs som god etikett att maken förde familjens talan när man och hustru deltog i en bankett tillsammans.³³ Sammantaget ger Första Korintierbrevet bilden av en gudstjänst som tagit sin form från den antika banketten och att stora delar av Paulus argumentation för hur de ska bete sig under gudstjänsten delar antikens ideal av gemenskap och ordning under banketten.

Även andra tidigkristna texter pekar i samma riktning och vissa av dessa texter kommer att beröras här. Att gå igenom hela primärmaterialiet låter sig dock inte göras i artikelform, och jag hänvisar

³³ Paulus ger inget svar på frågan om hustrurnas talförbud även inkluderar profetiskt tal. Det är möjligt att Paulus inte försöker förbjuda gifta kvinnor att profetera, utan endast att ställa frågor.

utöver ovan nämnda volymer därför till Alan Streetts lättillgängliga översikt över primärtexter som sammantaget stödjer tolkningen av den tidigkristna gudstjänsten som en bankett.³⁴

Ritvetenskapliga perspektiv på gudstjänst och social dynamik bland de första kristna

Såsom nämnts i forskningsöversikten ovan har flera bibelvetare använt sig av framför allt Victor Turners klassiska ritvetenskapliga teori för att förstå de första kristnas gudstjänster, men jag lyfter här särskilt Hal Taussigs studie, eftersom han inkluderar delar av den nya vågen av antropologiskt orienterad ritvetenskap i sitt analytiska grepp. Taussigs studie *In the Beginning Was the Meal: Social Experimentation and Early Christian Identity* (2009) bygger vidare på Klinghart och Smith, men fördjupar analysen med hjälp av ritvetenskap.³⁵ Taussig lyfter fram några ritvetenskapliga teorier som analyserar ritters förmåga att hjälpa gruppen att hantera och transformera sin sociala verklighet. Taussig uttrycker sin uppskattning av Catherine Bells och Jonathan Z. Smiths betoning på att riter inte är något väsensskilt från resten av livet, men att kulturer ritualiserar, det vill säga skapar praktiker som både bygger på och står i kontrast till vardagens praktiker.³⁶ Dessa ritualiserade moment laddas med en symbolisk signifikans som uttrycker och formar gruppens identitet, världsbild och värderingar. Banketten är med Bells och J. Z. Smiths språkbruk en ritualisering av ätande och umgänge. Genom att sätta upp speciella spelregler för bankettens ätande och tal kan dess handlingar forma gruppens kosmos. När de kristna möttes under bankettens ritualiserade form och anpassade den till sin tro manifesterade banketten den kristna gruppens tro och etik.

J. Z. Smith betonar också att riter symboliskt kan sammanfatta de konflikter och motsägelsefulla värderingar som gruppen rymmer

³⁴ Streett 2013, kap. 2.6.

³⁵ Taussig 2009.

³⁶ Bell 1997, s. 91; J. Z. Smith 1987, s. 100–101.

och skapa ett experimentellt rum för att bearbeta dessa. Riter löser inte nödvändigtvis spänningar men kan göra dem möjliga att leva med. Den kristna gemenskapen hade till exempel ofta tydligt egalitära värderingar, vilket tog sig uttryck i att alla samlades till samma måltidsgemenskap där ingen längre var ”jude eller grek, slav eller fri, man eller kvinna” (Gal 3:28).³⁷ Samtidigt var man inte beredd att ge upp hierarkiska samhällsordningar helt, vilket kanske blir allra tydligast i försök att reglera hur kvinnor ska bete sig på ett sätt som inte i alltför hög grad omkullkastar antikens föreställningar om sedligt beteende. Inte desto mindre finns en tydlig dragning åt det egalitära hållet i de första generationerna av kristnas ideal för den gemensamma måltiden. Det allra tydligaste exemplet är Jakobsbrevets uppmaning att inte ge en finare plats runt bordet till en rik man än en fattig (2:1–9). Den fattige ska få en riktig sittplats, inte en plats i hörnet eller på golvet. Måltidens form bidrar därmed till att skapa ett socialt *habitus* (för att uttrycka sig med Pierre Bourdieus vokabulär) som har potential att få genomslag i gruppens sociala mönster även utanför måltiden. Taussig kompletterar sin analys med Victor Turners klassiska ritvetenskapliga begrepp *communitas* (se ovan). Riter kan skapa ett tillfälligt tillstånd där de rådande samhällsstrukturerna åsidosätts och ersätts av *communitas*, en ostrukturerad icke-hierarkisk gemenskap av jämlikar. Taussig argumenterar för att den tidigkristna bankettgudstjänsten åstadkom just detta – ett tillfälligt rum där man kunde experimentera med nya sociala relationer och gränsöverskridande gemenskaper. Tack vare de insikter han bär med sig från Bell och J. Z. Smith faller han inte i fällan att naivt postulera att gudstjänsten löste alla knutar och skapade en harmonisk gemenskap, såsom annars lätt skulle kunna bli fallet i en analys baserad på Turners begrepp.

Gudstjänsten skapade också ett experimentellt rum för en harmlös diskret protest mot imperiet, menar Taussig.³⁸ Den lagstadgade

³⁷ Det är dock tydligt att framför allt den Deutero-Paulinska litteraturen drar i en allt mer hierarkisk riktning framåt slutet av första århundradet. Jfr. Roitto 2008.

³⁸ Jfr. även Streett 2013 som vidareutvecklar den tesen.

libationen till kejsarens genius underläts och i stället firade man Kristus som Herre över hela kosmos. Taussig menar att de många hymnartade texterna i Nya testamentet med en kosmisk kristologi (t.ex. Fil 2:6–1; Kol 1:15–20; Joh 1) har sitt ursprung i sånger som sjöngs i gudstjänstens *communitas* där en annan verklighet var möjlig att erfara.

Risto Uro ställer i *Ritual and Christian Beginnings* (2016) sig frågan om de första kristnas gudstjänst verkligen ledde till gemenskap och samarbete inom gruppen med hjälp av kognitivt orienterad ritvetenskap.³⁹ Alla grenar av den tidiga kristendomen hade sina beskärda delar av interna konflikter och samarbetssvårigheter, men Uros fokus ligger på paulinska församlingar. Han utgår från en teori som utvecklats inom kognitionsvetenskaplig religionsforskning, kostsam engagemangssignalering (eng. *costly commitment signaling*),⁴⁰ som menar att riter kan vara ett sätt att testa gruppmedlemmars trohet mot gruppen genom att bara den som är tillräckligt engagerad är beredd att genomgå riten.⁴¹ Riten fungerar därför som ett sätt att skilja pålitliga samarbetspartners från mindre pålitliga. Initiationsriter som innebär extrema kroppsliga umbäranden är väl de tydligaste exemplen på kostsam engagemangssignalering, men även mer stillsamma återkommande riter kan ha den funktionen. Den kristnes deltagande i den veckovis återkommande gudstjänsten innebär en investering i tid och engagemang och signalerar därmed engagemang till övriga deltagare i den gudstjänstfirande gemenskapen. Det potentiella problem som Uro ser med de paulinska gudstjänsterna är att de inte tycks ha varit särskilt kostsamma och därför kanske inte särskilt pålitliga som test av deltagarnas engagemang. Allt de gjorde var ju att samlas till en bankett till Kristi ära. Uro lyfter därför idén att rituellt deltagande kanske inte alltid måste vara extremt kostsam utan bara svårt att fejka för att fungera som pålitliga engagemangssignaler. Framför allt i Första Korintierbrevet men även i andra

39 Uro 2016, kap. 5.

40 Eftersom etablerad svenskspråkig översättning saknas har jag översatt termen ordagrant.

41 Sosis 2003; 2004.

paulinska brev ser vi tecken på att den paulinska gudstjänsten kännetecknades av emotionellt berörande element såsom gemensam sång, profetia, tungotal och förkunnelse. I en liten grupp skulle det vara svårt att i bankett efter bankett uppåda det emotionella engagemang som en sådan bankett krävde om man inte på riktigt var engagerad i gruppen. Dessutom har både Colleen Shantz och Istvan Czachesz på olika sätt argumenterat med hjälp av neuropsykologisk forskning för att dessa emotionella och sensoriskt intensiva erfarenheter i de paulinska församlingarna borde ha gett bestående identitetsformande minnen bland deltagarna.⁴² Uro drar därför slutsatsen att den paulinska gudstjänsten trots allt både skapade och testade ett visst mått av engagemang och samarbetsvilja, men att detta på intet sätt gjorde de paulinska grupperna till alltigenom harmoniska och samarbetande gemenskaper.

Slutligen vill jag lyfta fram Vojtěch Kaše tillämpning av ritvetenskap för att förstå hur eukaristin ritualiserades och blev alltmer sakral under det första århundradet.⁴³ Kaše utgår från att den tidigkristna gudstjänsten var en kristen variant av den antika bankettmåltiden och att det därmed redan i utgångsläget fanns en viss förväntan på att måltiden skulle vara ritualiserad. När han går igenom de kristna måltidsscener vi har från första århundradet (främst den sista måltiden och brödundret) konstaterar han att det går att urskönja en återkommande rituell sekvens: En person lyfter brödet och (ibland) bägaren, ber en tackbön, bryter brödet, och delar ut det. Eukaristin uppfattades alltså tidigt som en rit med förväntad sekvens av handlingar. Framåt början av andra århundradet har vi också de första tecknen på att eukaristin förväntades ledas av en rit-specialist, antingen biskopen (Ignatius av Antiochia, *Till Smyrnierna* 8.1; *Till Efesierna* 5.2; *Till Magnesierna* 7.1–2; *Till Trallierna* 2) eller ”gudstjänstledaren/liturgen” (gr. *ho proestos*,⁴⁴ Justinus Martyren, *Första apologin* 67.5). För att förstå denna utveckling lyfter Kaše fram

⁴² Shantz 2009; 2018; Czachesz 2012.

⁴³ Kaše 2018.

⁴⁴ Bokst. ”den som står där framme”.

Thomas Lawson och Robert McCauleys rituella formteori (eng. Ritual Form Theory).⁴⁵ Lawson och McCauley konstaterar att vi människor tenderar att tolka rituella handlingar analogt med vanliga handlingar. Vårt kognitiva schema för vanliga handlingar är att a) en agent b) utför en handling c) medelst ett instrument d) på en patient. Rituella handlingar tolkar vi likadant, fast med tillägget att vi tänker oss att Gud (eller någon annan andlig storhet) verkar genom agenten eller instrumentet och därmed orsakar någon typ av andlig effekt på patienten. Exempelvis: a) En förebedjare b) ber c) med ord och handpåläggning, d) för en gudstjänstdeltagare; Gud kan då uppfattas verka i bönen via a eller c. De konstaterar också att vi tycks särskilt benägna att tänka oss att den rituella handlingen har avsedd effekt om a) riten är fixerad, repetitiv och tillräckligt omfattande, och b) utförs av en ritspecialist som anses ha särskilda egenskaper.⁴⁶ Den kristna eukaristin utvecklas alltså enligt Kašes analys sakteligen i en riktning som motsvarar den mänskliga intuitionen för hur en rituell handling ska vara formad för att förmedla någon form av andlig effekt. Kaše noterar också att allteftersom eukaristin utvecklas i denna riktning så ökar också mängden teologiska föreställningar om att eukaristin skulle ha speciella egenskaper, till exempel så helig att endast döpta får delta (*Didache* 9.5), nödvändigt för frälsningen (Joh 6:51–58), ”livets medicin” (Ignatius av Antiochia, *Till Efesierna* 20.2; jfr 5.2), och ”eukaristerad/konsekrerad” (gr. *eucharistēthentos*,⁴⁷ Justinus Martyren, *Första apologin* 65.5).

45 Lawson och McCauley 1990; McCauley och Lawson 2002.

46 Se även de experimentella studierna Legare och Souza 2012; Barrett och Lawson 2001.

47 Aoristparticip, passivum, av *eucharisteō*, ”tacka, be tackbön över”. Sammanhanget är att diakonerna ska ta med sig det ”eukaristerade” brödet och vinet till de som är sjuka. Texten tycks alltså uttrycka föreställningen om att bröd och vin fortsätter att vara eukaristi även efter gudstjänsten.

Ritvetenskapliga perspektiv på dopet

Forskning om dopets utveckling inom liturghistoria domineras fortfarande av forskare som noggrant beskriver, jämför och skisserar liturgiska utvecklingslinjer och variation, men utan någon omfattande ritvetenskaplig analys.⁴⁸ Inom nytestamentlig forskning har dock några försök gjorts att förstå dopet i ljuset av olika ritvetenskapliga perspektiv.

Bland dem som var tidigast ute att använda ritvetenskap för att förstå det tidigkristna dopet var Christian Strecker, *Die liminale Theologie des Paulus* (1999).⁴⁹ Han undersöker främst hur den rituella erfarenheten av dopet bidragit till Paulus teologi, snarare än att försöka analysera själva dopriten. Hans kanske viktigaste principiella bidrag är att han omvärderar det alltför vanliga sättet att tolka Paulus där teologi är orsak och rit verkan. Snarare, menar Strecker, är riten primär och Paulus teologiska reflektion frukten en pågående växelverkan mellan rituell handling och symbolisk reflektion. Strecker menar att Paulus transformationsteologi (t.ex. Rom 6:3–11; 8:29; 2 Kor 5:17; Gal 2:19; 3:27–28) inte bara kan förstås som effekten av hans eskatologiska övertygelser utan också måste förstås som en reflektion över dopriten (och de andra riter som kännetecknade de första kristnas gemenskap). Strecker använder sig främst av Turners teori om hur en övergångsrit inte bara kan skapa en tillfällig utan en permanent erfarenhet av liminalitet i små grupper och menar att dopet i de paulinska församlingarna var en initiation in i just en sådan gemenskap. Den permanenta liminaliteten upprätthålls därefter av måltidsgemenskapen. Genom riterna kunde de döptas gemenskap förstå sig vara i det liminala tillståndet mellan jordiskt och himmelskt, vilket tar sig teologiskt uttryck i Paulus delvis realiserade eskatologi där den kristna människan både är förvandlad, förvandlas och kommer att förvandlas.

Richard DeMaris, *The New Testament in Its Ritual World* (2008) ut-

48 T.ex. Hartman 1997; Johnson 2007; Ferguson 2009; Jensen 2011.

49 Strecker 1999. Innan Strecker hade Meeks (1983, s. 150–157) gjort en mycket kortfattad ritvetenskaplig analys av dopet.

trycker sin uppskattning av hur Strecker lyckas belysa Paulus teologi med hjälp av Turner, men problematiserar samtidigt om det verkligen är en bra idé att använda sig av Turners liminalitetsbegrepp för att förstå det tidigkristna dopet som rit.⁵⁰ Såvitt vi vet var dopet inte en särskilt lång rit under första århundradet och därmed finns ingen liminal fas att tala om. Att kalla några sekunder nedsänkt i vatten liminalitet gör helt enkelt inte rättvisa åt Turners teoribildning. Didache talar om en period av fasta före dopet i en eller två dagar (7.4) som möjligen skulle kunna kvalificera som en liminal fas, men övriga texter nämner inget sådant. Först i senare århundrades kristenhet vet vi med säkerhet att dopet föregicks av en lång period av fasta och exorcism, vilket sammantaget gjorde dopet till en del av initiationsrit med en omfattande liminal fas.⁵¹

DeMaris fokuserar istället på hur dopet fungerar som social kommunikation. Att bli en del av en tidigkristen gemenskap innebar ofta omfattande omvärderingar av en stor mängd sociala relationer. Flera texter vittnar om att den fiktiva kristna familjen ofta blev viktig på bekostnad av tidigare familjerelationer (t.ex. Luk 14:26; Mark 10:29–30). Denna förändring är en kris som kan hanteras rituellt, menar DeMaris. Dopet påskyndade förändringen av de sociala relationerna och gjorde förändringen tydlig. DeMaris använder sig härvid av Roy Rappaports analys av riter som kommunikation.⁵² Rappaport menar att i en otydlig social situation förmår riten ofta skapa ett "binärt" socialt mönster, där deltagarens sociala status blir entydig. Ett dop i den tidigkristna gemenskapen markerar tydligt den döptes innanförskap i gemenskapen så att ingen behöver betvivla den döptes intention att tillhöra gemenskapen. Den döptes verkliga sociala situation kan givetvis även efter dopet vara mångfacetterad, men dopet kommunicerar inte desto mindre ett entydigt symboliskt budskap till den kristna gemenskapen om den döpte och gör därmed den komplexa sociala verkligheten mer lätthanterlig.

⁵⁰ DeMaris 2008, kap 1.

⁵¹ Johnson 2007; Ferguson 2009.

⁵² Rappaport 1979, s. 184–188; 1999, kap. 3.

DeMaris lyfter också fram Catherine Bells analys av hur riter kan befästa hierarkiska relationer i en gemenskap.⁵³ Dopets struktur med en senior döpare och en ny medlem som döps implicerar en hierarki där döparen står högre i rang. DeMaris menar att dopet därmed kan ha bidragit till upprättandet av en hierarkisk social ordning i den tidigkristna kyrkan. Här tror jag dock att DeMaris slutsatser behöver problematiseras. Susan E. Hylan visar på ett övertygande sätt att det fanns en stor mångfald av rituellt agentskap i den tidiga kyrkan där även kvinnor och slavar var aktiva och att de formella ledarna inte alls hade monopol på många viktiga rituella handlingar.⁵⁴ Det är först under 100-talet (se framför allt Ignatius av Antiochia) som det rituella agentskapet koncentreras runt ledarskapet. I det rituella kaos som tycks råda i Första Korintierbrevet tycks doppraktiker ha skapat splittring snarare än ordnade ledarstrukturer (1 Kor 1:11–16). I Apostlagärningarna döper Filippus en icke-jude långt innan Jerusalemförsamlingen tagit beslut om att det är acceptabelt (Apg 8:26–40). Vi kan alltså konstatera att även om dopet och andra riter *kan* befästa ett institutionaliserat ledarskap och hierarkiska sociala relationer så är det lika möjligt att dopet och andra riter reproducerar avsaknaden av ett hierarkiskt ordnat ledarskap.

Medan DeMaris fokuserar på dopets sociala effekter frågar Risto Uro sig hur Johannes döparens dops – föregångaren till det kristna dopet – sticker ut kognitivt bland den stora mängd vattenriter som florerade i Romarriket under första århundradet.⁵⁵ Han argumenterar för att när en ny religiös rörelse uppstår finns attraktionskraften ofta inte alls i rörelsens nya läror utan i dess innovativa rituella praktiker. Därmed kritiserar han också att alltför många historieskrivningar om kristendomens framväxt fokuserat ensidigt på rörelsens dogmatiska utveckling. Uro hänvisar till Harvey Whitehouse teori om olika typer av religiositet (eng. ”divergent modes of religiosity”),

53 Bell 1992, kap. 7–9.

54 Hylan 2018.

55 Uro 2016, kap. 3.

där Whitehouse målar upp två huvudtyper av religiösa rörelser.⁵⁶ Den ena typen är ”doktrinär” och fokuserar på ofta återkommande men inte alltför intensiva riter som reproducerar religionens världsbild och övertygelser. Den andra typen är ”imagistisk” och fokuserar på mer sällan återkommande och mer emotionellt och sensoriskt intensiva riter där deltagarna får stort utrymme att tolka ritens innebörd. Ingen religiös gruppering passar renodlat in i det ena eller andra facket, men om en grupps riter drar alltför långt åt det doktrinära håller uppstår lätt en ”uttråkningseffekt” (eng. ”tedium effect”) som i sin tur ofta leder till att rituellt nyskapande utbrytarrörelser uppstår, menar Whitehouse. Uro argumenterar för att Johannes Döparen och rörelsen runt honom kan tolkas som en imagistisk rörelse inom judendomen. Johannes Döparen var uppenbarligen mycket attraktiv, eftersom han enligt Josefus lockade stora folkmassor att besöka honom (*Judarnas historia* 18.118). Det är så klart omöjligt att rekonstruera exakt vad som var mest attraktivt med Johannes Döparen, men Uro föreslår att åtminstone en viktig faktor är den rituella formen på Döparens vattenrit. Såsom diskuterades ovan i samband med Kašes analys av eukaristins utveckling i ljuset av den rituella formteorin, så uppfattar ritdeltagare riter som utförs av en rituell agent med särskilda rituella egenskaper som särskilt effektiva för att förmedla gudomliga ingripanden.⁵⁷ Före Johannes Döparen var alla vattenriter – judiska, grekiska, romerska – vi känner till självadministrerade, men Johannes Döparen förändrar vattenritens form så att Döparen blir agenten som utför dopet på en patient. Eftersom han vad vi kan förstå uppfattades av besökarna som en profet utsänd av Gud så borde de döpta ha varit predisponerade att tolka Johannesdopet som mycket mer kraftfullt än andra vattenriter. Om vi därtill antar att det rådde en ”imagistisk” stämning, för att använda Whitehouse vokabulär, borde ritens uppfattats som särskilt attraktiv. Enligt Whitehouse teori skulle det i så fall också finnas ett utrymme för ”spontanexeges” bland deltagarna av ritens betydelse,

⁵⁶ Whitehouse 2004.

⁵⁷ Lawson och McCauley 1990; McCauley och Lawson 2002; Legare och Souza 2012; Barrett och Lawson 2001.

vilket skulle förklara att vi finner flera typer av uttolkningar av Johannesdopet i våra källor: omvändelse- och förlåtelsedop (Mark 1:4-5; Luk 3:3), endast omvändelsedop (Matt 3:11), rening (Josefus, *Judarnas Historia* 18.117) samt, i Jesu fall, en del av hans initiation till sitt uppdrag (Matt 3:13-4:11 par.).

Den tidiga kyrkan tog över Johannes döparens rit till formen, men fyllde den med ett nytt teologiskt innehåll. Inte desto mindre är det rimligt utifrån Uros analys att dopritens form med en rituell agent som döpte istället för självadministrerade reningsbad bidrog även till den tidiga kyrkans rituella attraktionskraft.

Avslutande utblick

Förståelsen av första århundradets kristna gudstjänst och dop har förändrats mycket tack vare bättre metodiska utgångspunkter de senaste årtiondena. Omvärderingen av vilka källor som är mest lämpliga för att förstå synagogan under det första århundradet och kontextualiseringen av gudstjänsten som en kristen variant av de frivilliga sammanslutningarnas banketter har lett till en radikalt ny förståelse av den sociala dynamik som fanns i gudstjänsten. Den första gudstjänstens liturgi hade alltså inte komponenterna samling, ordet, bordet, sändning, utan istället, middag, eukaristi, och symposium. Den ritualiserade måltidsgemenskapen var inte bara en arena för tillbedjan utan minst lika mycket för social interaktion med varandra.

Arbetet med att använda ritvetenskap för att tolka denna dynamik har kommit en bit på väg men är fortfarande i sin linda. Än mer utforskat är försöken att förstå de första kristnas rituella erfarenhet med hjälp av kognitivt orienterad ritvetenskap. Det arbete som gjorts är en utmärkt början, men mer forskning behövs för att utforska den potential som ett heuristiskt bruk av ritvetenskap har för vår förståelse av de tidigkristna riterna. Framför allt är tiden efter första århundradet fortfarande i stor utsträckning utforskat område inom detta tolkningsparadigm, även om volymen *Oxford Handbook of Early Christian Ritual* är ett värdefullt steg för att vidga tidshorisonten. Min

bedömning är att det – kanske något förvånande – i nuläget finns färre liturgihistoriker än bibelvetare som satt sig in i ritvetenskap och utforskat dess möjligheter. Historisk komparativ liturgi bedrivs i huvudsak utan de tolkningsramar som ritvetenskap skulle kunna ge för att förstå de krafter som driver fram liturgisk innovation. Jag hoppas dock att detta kan komma att ändras.

Den tidiga gudstjänsten kännetecknades av en viss intimitet och *communitas* som i värsta fall kunde leda till oordning och konflikt, men i bästa fall till förändrade sociala relationer och tydlig erfarenhet av gemenskap i tron. Eukaristin ingick i en mer omfattande måltidsgemenskap och utgjorde en del ett accepterat kulturmönster av att uttrycka sin identitet genom att visa runt vilken gudom man samlades. Framtida forskning skulle kunna använda ritvetenskap för att fråga sig vilka gruppdynamiska och kognitiva effekter det fick för den kristna gudstjänsten att med tiden börja fira gudstjänst i en dedikerad kyrka med ett tydligt prästerligt liturgiskt ledarskap och separera eukaristin från måltiden.

Likaledes skulle det vara värdefullt med ritvetenskapliga perspektiv på dopliturgins utveckling. Fram till åtminstone 400-talet blev kravet på de katekumener som skulle döpas allt mer krävande och dopriten evolverade mot att bli allt mer omfattande, men därefter fasade kyrkan sakta men säkert över till att praktisera spädbarn dop, som ju innebär att den döpte inte har nått den kognitiva mognad som krävs för att kunna urskilja en rit. Ritvetenskap skulle kunna bidra till bättre formulerade svar på hur dessa förändringar i dopriten växelverkar med såväl människans kognition som kyrkans förändrade ställning i samhället.

Summary

Rikard Roitto, Ph.D., Docent

Stockholm School of Theology at University College Stockholm, Sweden

E-mail address: rikard.roitto@ehs.se

The Rituals of the First Christians

New Perspectives in First-Century Worship and Baptism

The article introduces the use of ritual studies in recent research on early (that is, first-century) Christian worship and baptism. After a selective research history of how ritual studies have been used in Biblical studies (highlighting Strecker 1999; DeMaris 2008; Taussig 2009; Uro 2016; Uro et al. 2018), an overview is given of how the last decades of research have revised our understanding of early Christian worship. Several scholars now argue that early Christian congregations (just like synagogues) were organized like Greco-Roman voluntary associations and that early Christian worship was formed after the cultural pattern of the banquet.

The first main part of the article assesses the contribution of scholars who have used ritual studies heuristically to understand the ritual experience of first-century worship. Hal Taussig (2009) discusses the group dynamic effects of early Christian worship by analysing the new scholarly understanding of Christian worship as banquets in the light of anthropological ritual studies (e.g. Bell 1997; J. Z. Smith 1987). Taussig argues that the Christian meal ritualizes the tension between egalitarian ideals and hierarchical considerations, creating a *communitas* that temporarily suspends social expectation and gives room for social experimentation. Risto Uro (2016), inspired by costly commitment signalling theory (Sosis 2003; 2004), asks whether Pauline worship was costly enough and sufficiently hard to fake to maintain and inspire a committed community. Uro suggests that the many charismatic expressions in the Pauline churches, although not very costly, must have been difficult to fake for an uncommitted member, while at the same time generating identity-forming memories for the participants. Finally, Vojtěch Kaše (2018) argues

that the liturgical development of the Eucharist in the early Church follows the predictions of ritual form theory (McCauley and Lawson 2002), which suggests that rituals are perceived as more effective if they are performed by ritual specialists and comprise several fixated steps. The eucharistic liturgy gradually became more complex, and the Church increasingly emphasised that only a sanctioned church leader can preside over eucharistic celebrations.

The second main part of the article discusses the use of ritual studies to understand the ritual experience of first-century baptism. Christian Strecker (1999) uses Victor Turner's (1967; 1969) idea about permanent liminality to discuss how the ritual experience of the Pauline churches, particularly initiation through baptism, formed Paul's theology. For instance, Paul's partly realized eschatology is best understood as the theological reflection of participating in a community that uses ritual to uphold a permanent anti-structure in relation to the social norms of society. Richard DeMaris (2008) analyses baptism as communication. DeMaris leans on ritual theorist Roy Rappaport (1979; 1999) to argue that rituals can transform ambiguous social situations into binary ones. Baptism, DeMaris argues, removes all ambiguity as to who belongs to the community. Risto Uro (2016) argues that John the Baptist made an important ritual invention compared to other water rituals of the time: whereas previous water rituals were self-administered, John the Baptist was a ritual agent who administered baptism to ritual patients. According to ritual form theory (McCauley and Lawson 2002), that innovation in form probably made people perceive the ritual as particularly effective. The same innovation in form also paved the way for interpretations of the ritual efficacy of baptism in the Early Church.

Källor och litteratur

- Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, 1–3, 2010, red. David Hellholm et al. Berlin: De Gruyter.
- Barrett, Justin L. & E. Thomas Lawson, 2001, "Ritual Intuitions: Cognitive Contributions to Judgments of Ritual Efficacy". *Journal of Cognition and Culture* 1, s. 183–201.

- Bell, Catherine, 1992, *Ritual Theory – Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Bell, Catherine, 1997, *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press.
- Bradshaw, Paul F, 1992, *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*. New York: Oxford University Press.
- Bulbulia, Joseph. 2009, "Charismatic Signalling". *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 3, s. 518–551.
- Czachesz, István, 2012, "Filled with New Wine? Neuroscientific Correlates of Religious Experience in the New Testament". Colleen Shantz & Rodney A. Werline (red.), *Experientia*, vol. 2, s. 71–90. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature.
- Czachesz, István, 2017, *Cognitive science and the New Testament: A New Approach to Early Christian Research*. Oxford: Oxford University Press.
- DeMaris, Richard E., 2008, *The New Testament in Its Ritual World*. London: Routledge.
- Dix, Gregory, 1945, *The Shape of the Liturgy*. Dacre Press.
- Early Christian Ritual Life*, 2017, red. Richard DeMaris, Jason Lamoreaux & Steven Muir. Abingdon: Routledge.
- Elbogen, Ismar, 1913, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Leipzig: G. Fock.
- Esler, Philip F., 2005, "Social-Scientific Models in Biblical Interpretation". Philip F. Esler (red.), *Ancient Israel: The Old Testament in Its Social Context*, s. 3–14. London: SCM Press.
- The Eucharist, Its Origins and Contexts: Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, 1–3, 2017, red. David Hellholm & Dieter Sänger. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ferguson, Everett, 2009, *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Gennep, Arnold van, 1909, *Les rites de passage: étude systématique des rites*. Paris.
- Grimes, Ronald L., 1995, *Beginnings in Ritual Studies: Revised Edition*. Columbia, SC: University of South Carolina Press.
- Grimes, Ronald L., 2000, *Deeply into the Bone: Re-inventing Rites of Passage*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Grimes, Ronald L., 2014, *The Craft of Ritual Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Harland, Philip A., 2009, *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians: Associations, Judeans, and Cultural Minorities*. New York: T & T Clark.
- Hartman, Lars, 1997, "Into the Name of the Lord Jesus": *Baptism in the Early Church*. Edinburgh: T & T Clark.
- Heinemann, Joseph, 1977, *Prayer in the Talmud: Forms and Patterns*. Berlin: de Gruyter.

- Holmberg, Bengt, 1978, *Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles* (CBNTS). Lund: Gleerup.
- Hornborg, Anne-Christine, 2005, *Ritualer: teorier och tillämpning*. Lund: Studentlitteratur.
- Hylen, Susan 2018, "Ritual and Emerging Church Hierarchy". Risto Uro et al. (red.), *Oxford Handbook of Early Christian Ritual*, s. 489–502. Oxford: Oxford University Press.
- Jensen, Robin M., 2011, *Living Water: Images, Symbols, and Settings of Early Christian Baptism*. Leiden: Brill.
- Johnson, Maxwell E., 2007, *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation*. 2:a rev. uppl. Collegeville, MN.: Liturgical Press
- Kaše, Vojtěch, 2018, "Meal Practices". Risto Uro et al. (red.), *Oxford Handbook of Early Christian Ritual*, s. 489–502. Oxford: Oxford University Press.
- Klinghardt, Matthias, 1996, *Gemeinschaft und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie Frühchristlicher Mahlfeiern*. Tübingen: Francke Verlag.
- Knutsson Bråkenhielm, Lotta, 2016, *Religion – evolutionens missfoster eller kärleksbarn?: Kognitionsvetenskaplig religionsforskning och dess relevans för religiösa trosföreställningars rationalitet*. Diss. Uppsala: Uppsala universitet.
- Lawson, E. Thomas & Robert N. McCauley, 1990, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Legare, Cristine H. & André L. Souza, 2012, "Evaluating Ritual Efficacy: Evidence from the Supernatural", *Cognition* 124, s. 1–15.
- Levine, Lee I., 2005, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*. 2:a uppl. New Haven: Yale University Press.
- Malina, Bruce J., 1983, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. London: SCM Press.
- McCauley, Robert N. & E. Thomas Lawson, 2002, *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meeks, Wayne A., 1983, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University Press.
- Oxford Handbook of Early Christian Ritual*, 2018, ed. Risto Uro, Richard DeMaris, Juliette Day & Rikard Roitto. Oxford: Oxford University Press.
- Rappaport, Roy A., 1979, *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond, CA: North Atlantic Books.
- Rappaport, Roy A., 1984, *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. 2:a utg. New Haven, CT: Yale University Press.
- Rappaport, Roy A., 1999, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Religion Explained? The Cognitive Science of Religion after Twenty-Five Years*, 2017, red. Luther H. Martin & Donald Wiebe. London: Bloomsbury Academic.
- Roitto, Rikard, 2008, "Act as a Christ-Believer, as a Household Member or Both? A Cognitive Perspective on the Relation Between the Social Identity in Christ and Household Identities in Pauline and Deutero-Pauline Texts". Mikael

- Winnige & Bengt Holmberg (red.), *Identity Formation in the New Testament*, s. 141–162. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Roitto, Rikard, 2011, *Behaving as a Christ-Believer: A Cognitive Perspective on Identity and Behavior Norms in Ephesians* (CBNTS). Grand Rapids, MI: Eisenbrauns.
- Runesson, Anders, 2001, *The Origins of the Synagogue: A Socio-Historical Study* (CBNTS). Stockholm: Almqvist och Wiksell.
- Runesson, Anders & Donald D. Binder & Birger Olsson, 2008, *The Ancient Synagogue from Its Origins to 200 C.E.: A Source Book*. Leiden: Brill.
- Shantz, Colleen, 2009, *Paul in Ecstasy: The Neurobiology of the Apostle's Life and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shantz, Colleen, 2018, "Ritual and Religious Experience". Risto Uro et al. (red.), *Oxford Handbook of Early Christian Ritual*, s. 477–490. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Dennis E., 2003, *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Smith, Jonathan Z, 1987, *To Take Place: Toward Theory in Ritual*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Sosis, Richard, 2003, "Why Aren't We All Hutterites: Costly Signaling Theory and Religious Behavior". *Human Nature* 14, s. 91–127.
- Sosis, Richard, 2004, "The Adaptive Value of Religious Ritual". *American Scientist* 92, s. 166–172.
- Strecker, Christian, 1999, *Die liminale Theologie des Paulus: Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Streett, R. Alan, 2013, *Subversive Meals: Eating the Lord's Supper under Roman Domination during the First Century*. Eugene, OR: Pickwick.
- Taussig, Hal, 2009, *In the Beginning Was the Meal: Social Experimentation and Early Christian Identity*. Minneapolis: Fortress Press.
- Theissen, Gerd, 1977, *Soziologie der Jesusbewegung*. München.
- Turner, Victor Witter, 1967, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, N.Y.
- Turner, Victor Witter, 1969, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. London: Routledge & Kegan Pau.
- Uro, Risto, 2016, *Ritual and Christian Beginnings. A Socio-Cognitive Analysis*. Oxford: Oxford University Press.
- Uro et al. 2018 = *Oxford Handbook of Early Christian Ritual. Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, 1996, red. John S. Kloppenborg & Stephen G. Wilson. London: Routledge.
- Whitehouse, Harvey, 2004, *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek, CA: AltaMira.

