

Supplementärartikel nummer 12

ÖVER HISTORIENS TRÖSKEL

Jesus hos de apostoliska fäderna vid sekelskiftet 99-100

Av Earl Doherty

Del ett: Klemens och Hermas Herde

Introduktion

I andra supplementärartiklar har jag undersökt de nytestamentliga dokumenten, utanför evangelierna och Apostlagärningarna, och försökt demonstrera att dessa inte kopplar samman den Kristus Jesus de dyrkar och den mänskliga figuren Jesus från Nasaret, som vi känner till genom evangelierna. Paulus och andra brevskrivare verkar tala om en gudomlig varelse, som är väldigt lik aspekter av den judiska personifierade Visheten och Sonen och Logos i den grekiska filosofin (som i första Korintierbrevet 8:6 och Hebréerbrevet 1:2-3), utan att koppla samman denna med evangeliehändelser eller figuren i evangelierna. Dessa tidigaste kristna trodde på Guds Son, inte att någon som nyligen levtt på jorden var Guds Son. Denna Son är ett andligt väsen, med vilken de troende inlåter sig i en mystisk relation. Han är en förmedlare mellan himmelen och jorden, mellan Gud och mänskligheten, mellan universums andliga och materiella sfär. Han är, för de flesta tidiga kristna sekterna, en frälsande gudom som genomgått ett offer, för syndernas förlåtelse och mänsklighetens frälsnings skull. Alla dessa drag är vanliga beståndsdelar i samtida religiös filosofi och frälsningsreligion.

Endast tre passager i breven framträder som om de kopplar till en jordisk, evangelielik miljö. Först har vi Tessalonikerbrevet 2:15-16, som talar om att "Judarna dödade herren Jesus", men detta är en del av en passage som gör en tydlig anspelning på Jerusalems förstörelse, en händelse som inträffade efter Paulus död, och många kritiska forskare har länge ansett att passagen är en interpolation (se supplementärartikel nummer 3: Vem korsfäste Jesus?)

Den andra passagen är första Timotheosbrevet 6:13, som flyktigt hänvisar till Pilatus, men kritiska forskare i allmänhet anser att pastoralbrevet [*till vilka timotheosbreven hör/ö.a.*] är en produkt från det andra århundradet, och denna hänvisning kan alltså återspegla en tidig utveckling av en tro på en historisk evangelie-Jesus. Några forskare ser även problem med att få in denna hänvisning i sammanhanget, och fastän ingen av dem uttalar sig för att det skulle vara en interpolation, så finns det goda argument för den möjligheten. (Se appendix till supplementärartikel nummer 3: Vem korsfäste Jesus?)

Den tredje passagen är den så kallade Herrens måltid i första Korinthierbrevet 11:23-26, som bär likhet med Nattvarden i de synoptiska evangelierna. Dock uppger Paulus (i vers 23) att han fått informationen direkt "från Herren", vilket står i konflikt med den vanliga tolkningen, d.v.s. att detta är del av en historisk tradition om en nattvard instiftad av Jesus, en tradition som saknas i alla de andra utomsynoptiska dokumenten från det första århundradet. Denna typ av helig måltid påminner väldigt mycket om mysteriekulternas heliga måltider, och Paulus måltid kan alltså hänföras till mytens sfär, och vara någonting han kommit på själv,

påverkad av en uppenbarelse. (Se avsnittet om den heliga måltiden i supplementärartikel nummer 6: Källan till Paulus evangelium)

Nu till två andra, mindre, passager. Frasen ”Herrens broder”, som Paulus använder gällande Jakob, i Galaterbrevet 1:19, kan inte bevisas betyda ”syskon till Jesus” och andra skäl talar emot den betydelsen. Slutligen har vi Paulus två små anvisningar i första Korintierbrevet (7:10 och 9:14) som han säger kommer från Herren, vilket än en gång antyder personlig uppenbarelse. Ämnesstoffet är obetydligt jämfört med den omfattande tystnad, gällande Jesu etiska undervisning, som man finner rakt genom alla breven. (*Om dessa och andra hänvisningar, se Tystnadens ljud: Appendix*)

Eftersom de nytestamentliga breven saknar predikoverksamhet, mirakel, apokalyptiska profetior samt händelserna i passionsberättelsen, kan således ingenting i de nytestamentliga breven kopplas till skildringen i evangelierna. Om vi sätter denna genomträngande tystnad vid sidan av de uppgifter som brevskrivarna verkligen för fram, alltså att Kristus är Guds nyligen uppenbarade ”mysterium/hemlighet” som hittills varit gömd under en lång tidsperiod, att kunskap om honom kommer från Skriften och uppenbarelsen (t.ex. i Romarbrevet 16:25-26, Kolosserbrevet 1:26 och 2:2 och Efesierbrevet 3:5), att de avgörande händelserna och Guds agerande, som nu äger rum i nuvarande tid, uteslutande är dessa uppenbarelsen, vilka sker genom Anden (t.ex. i 2 Korintierbrevet 1:22 och 5:5), att det är Gud som överlämnat evangeliet och utsett apostlar (exempelvis i Romarbrevet 1:1, 1 Korintierbrevet 12:28), att det är Gud som sägs ha instiftat kärleksbudet och andra etiska lärosatser (t.ex. i 1 Tessalonikerbrevet 4:9, 2 Johannesbrevet 6 och flera gånger i 1 Johannesbrevet), att Paulus säger att det är han, och inte Jesus, som har getts i uppgift att upprätta ett nytt förbund (2 Kor 3:6), att brevskrivarna talar om en Kristus som blivit ”uppenbarad” och ”framträtt” nu vid tidens slut (t.ex. i 1 Petrusbrevet 1:20, Hebréerbrevet 9:26), eller om sina förväntningar om Kristi framtida uppenbarande på jorden, utan att antyda att han redan uppenbarat sig här helt nyligen (t.ex. i Hebréerbrevet 10:37, 1 Petrusbrevet 1:7) – då vi sätter tystnaden vid sidan av ovanstående, får vi en tydlig bild av en trosrörelse som inte började med någon figur som lever kvar i minnet, utan en som grundas på uppenbarelse och en ny tolkning av Skriften, vilket allt är styrt av den tidens dominanta filosofiska och religiösa föreställningar.

Slutligen måste två observationer göras, beträffande den handfull ”människoljudande” hänvisningar som görs till Kristi ”kropp”, offret av hans ”blod” samt till hans aktiviteter ”i köttets” sfär, och även till hans karaktärisering som ”människa” (som i 1 Kor 15 eller Romarbrevet 5:15). För det första görs ingen koppling till en nyligen levande historisk person, och innefattar inte ett sammanhang av historisk tid och rum. För det andra kan dessa kännetecken tolkas på ett platoniskt sätt, som att element i den materiella världen hade högre motsvarigheter (som Filons himmelska människa) i den övernaturliga dimensionen, de högsta skikten av evigt rena andliga gestalter och aktiviteter, i den himmelska sfären. I själva verket var frälsningstankarna vid denna tid centrerade till ett system där dessa två delar av universum, den andliga och den materiella, påverkar varandra. En frälsargudom kunde verka helt och hållet i den övre dimensionen, och sänka sig ned genom dess skikt för att anta en ständigt tilltagande ”likhet” med materiella gestalter, och därigenom genomgå död och uppståndelse, gärningar som garanterade frälsning och andra förmåner för de troende i den materiella världen. (Se supplementärartikel nummer 3: Vem korsfäste Jesus?) Handlingarna som utfördes av de hellenistiska frälsargudarna, som Attis, Adonis och Mithras, är på alla sätt lika mänskliga och låter lika jordiska som de som Paulus Kristus utförde (eller ännu mer, eftersom de har mer utvecklade berättelser kopplade till sig), men ändå placerades de under denna tid i mytens sfär, i en platonisk högre värld, då de hade utvecklats ur mer primitiva

urtida tankar. Det finns ingenting som hindrar oss från att se Paulus Kristus i just en sådan miljö. (För en fullständig diskussion gällande denna platonska föreställning inom den tidiga kristendomen, se *supplementärartikel nummer 8: Kristus som "människa": Talar Paulus om Jesus som en historisk person?* och *Supplementärartikel nummer 9: Ett offer i himmelen: Sonen i Hebréerbrevet.*)

Andra drag hos den paulinske andlige Kristus var utan tvekan tagna från Skriften, sådana som det faktum att han var "av Davids säd" i Romarbrevet 1:3 (Paulus pekar på profeterna som sin källa) eller att han var "född av kvinna" i Galaterbrevet 4:4 (troligen från Jesaja 7:14). Detta överensstämde med den allmänna synen, vilket bevisas av dokument som Hebréerbrevet och första Klemensbrevet, att Kristus och hans verksamhet var att finna i de heliga skrifterna och att många passager däri var att betrakta som hans "röst". Skriften var Guds fönster mot den osedda, sanna verkligheten, och frälsningens kraft och verk.

Även vissa dokument som sträcker sig in i andra århundradet (vissa av dem *gott och väl* in i detta) kan visas sakna idén om en historisk Jesus, t.ex. 2 Petrusbrevet (ofta daterat ett årtionde eller två in på 100-talet vt) och Pastoralbrevet. (*För det förra, se supplementärartikel nummer 7: Kristi förklaring på det heliga berget: Kristendomens begynnelse. För pastoralbrevet, se Tystnadens ljud: Första och andra Tessalonikerbrevet, första och andra Timotheosbrevet samt Titusbrevet. Se Tystnadens ljud-artiklarna för en detaljerad diskussion om tystnaderna i alla de nytestamentliga dokumenten*) Många av de betydande apologeterna under det andra århundradet uppvisar ingen historisk Jesus, som en del av tron, och en av dem, Minucius Felix, går så långt att han driver gäck med påståendet att de kristna dyrkar en korsfäst man och dennes kors. (*Se huvudartikel nummer 6: Det andra århundradets apologeter*) Slutligen, för att runda av ämnet; avsaknaden av en historisk Jesus i Nya Testamentets sista bok, Uppenbarelseboken, presenteras i *Supplementärartikel nummer 11: Evangelium enligt profeten Johannes.*

[*Till de apostoliska fäderna brukar räknas författarna till Didache, Klemensbrevet Ignatius av Antiochias brev och Hermas Herden./ Ö.a.*]

*

Förhoppningsvis har läsaren haft överseende med min kortfattade översikt, som inledde denna artikel. Om så mycket av bevisen pekar på en avsaknad av en historisk Jesus i de tidigaste kristnas tankar, och endast på ett successivt anammande av evangeliernas historiska bild, under det andra århundrades lopp, kan vi då följa den utvecklingen genom några av de överlevande ickekanoniska dokumenten, som täckte den kritiska period som började vid sekelskiftet 99-100? Fyra av dessa dokument anser jag ligger på den tidigare delen av denna "historiens tröskel". Två har behandlats till viss del i andra artiklar, och kommer inte att upprepas här: *Salomos oden* i *Supplementärartikel nummer 4: Salomos oden*, och *Didache*, vars avsaknad av en historisk Jesus jag har argumenterat om i min recension av John Dominic Crossans bok "The Birth of Christianity".

Då återstår Klemensbrevet och Hermas Herde. På själva tröskeln ligger Barnabasbrevet. Och precis på andra sidan, ett par steg in i den nya kristna världen, med en Jesus född av Maria och korsfäst av Pilatus, finner vi Ignatius av Antiokias brev. (Detta betyder inte att dessa dokument nödvändigtvis skrevs i den ordningen.)

Noggrann datering av dessa dokument är inte avgörande för argumentationen, och inte heller ”autenticiteten” av deras författarskap. Men dessa frågor kommer ändå att tas upp, särskilt gällande dateringen av första Klemensbrevet. Många radikala forskare har under mer än ett århundrade ifrågasatt den grundläggande äktheten i första Klemensbrevet och Ignatius brev, och förlägger dem ofta till mycket senare perioder, så sent som runt 160.

Vi vet, givetvis, att den så kallade ”längre reviderade utgåvan” av Ignatius brev är en senare förfalskning, i vilken en massa evangeliestoff lagts in (ett utmärkt exempel på det flagranta kristna fifflet och förfalskandet som härjade under hela denna dokumentationsperiod). Men hur är det med den ”kortare reviderade utgåvan”, som har en mindre detaljerad, och mer primitiv karaktär? Jag kommer att ta itu med denna fråga, utan att bestämma exakt var ett sådant dokument bör placeras. Det främsta syftet är att få en överblick över vissa inslag i bilden av den tidiga kristna Sonen som växt fram över en period av, låt oss säga, upp till trettio år och som troligen sträcker sig från de sista åren i det första århundradet fram till och med den första delen av det andra.

— I —

Första Klemensbrevet

[Alla citat från brevet är egenhändigt översatta. /övers.anm]

Överväganden om datering

Huvudfrågan i traditionell forskning har under mer än hundra år velat datera första Klemensbrevet (1 Klem) till det första århundradets nittiotal, ibland även preciserat till det år som följde på Domitianus död år 96. Anledningen är först och främst den något gåtfulla hänvisningen i den första meningen, till ”de plötsliga och upprepade olyckor som drabbat oss”, något som hindrat författaren att ägna all uppmärksamhet på sitt brev. Det har antagits att detta syftar på den beryktade förföljelsen av kristna, under de senare åren av Domitianus styre. Men bevisen för att någon sådan förföljelse ägt rum är knapphändiga och osäkra, vilket vissa kommentatorer medger. T.ex. erkänner Kirsopp Lake, i Loebutgåvan av *Apostolic Fathers* (vol.1, s 5) att ”vi vet väldigt lite om den påstådda förföljelsen under Domitianus tid, och det vore dåraktigt att bestämma att detta brev inte kan vara ännu tio eller femton år yngre”. R. M. Grant (*The Apostolic Fathers*, vol.2, s 16, n.1) anmärker att ”föga är känt om sådana förföljelser” medan William R. Schoedel i sitt kapitel ”The Apostolic Fathers” (i *The New Testament and Its Modern Interpreters*, s 461) hänvisar till ”en betydelsefull studie” av Gerbert Brunner, som förnekar att första Klemensbrevet 1:1 måste syfta på en förföljelse. Om så är fallet har ”följaktligen en bred skala av möjliga datum för första Klemensbrevets tillkomst öppnats upp”.

Schoedel påstår, hursomhelst, att ett datum så tidigt som runt 69 (framflyttat av några kommentatorer, som nyligen av Alvar Ellegård i sin *Jesus—One Hundred Years Before Christ*) baseras på ”tänjda” bevis. (Jag diskuterar denna fråga i min recension av Ellegårds bok, på min webbplats.) Om 1:1 anspelar på en förföljelse, så visar Plinius brev till Trajanus, från runt 112 vt, att förföljelser, även om de förekom lokalt och sporadiskt, måste ha varit tämligen vanliga under perioden, eftersom Plinius rådfrågar en kejsare som förväntades ha viss förtrogenhet med den allmänna policyn i frågan.

Annat i brevet antyder att brevets tillkomst bör flyttas fram till ett datum som inte är tidigare än århundradets senare år. Åtminstone en generation har gått sedan apostlarnas tid (44:2-3); de som bär upp Korinthierbrevet "har varit med oss från ungdomen till ålderdomen" (63:3), och den korinthiska kyrkan är "urgammal" (47:6). Hänvisningarna till Petrus och Paulus i kapitel 5 placerar dem uppenbarligen på visst avstånd från författarens tid. Följaktligen är det troligen en riskfri kompromiss att datera 1 Klem till någon gång under perioden 90 till 110. För denna artikels syfte är något mer specifikt datum inte nödvändigt. (Ståndpunkten att detta brev är en mycket senare "förfalskning" och inte vad det ger sig ut för att vara - nämligen ett brev från en romersk kongregation till en sådan i Korint, som svar på svårigheter den senare församlingen upplevt – utan istället ett alster från mitten av det andra århundradet, vilket skulle tjäna ett helt annat syfte, kommer vi att ta en titt på i denna sektion sista del).

Författarskapet tillskrivs Klemens av Rom av kommentatorer under sent hundratal, som exempelvis Irenaeus, något som idag inte anses trovärdigt. Klemens av Rom gav sig ut för att vara den tredje "biskopen av Rom" (i direkt linje från aposteln Petrus), men eftersom författarfrågan är irrelevant för denna artikel, så kommer jag inte att använda plats till att diskutera den här. I vart fall är bilden av maktstrukturen inom brevets församling primitiv, och det saknas ett starkt överhuvud. "Biskopar" och "presbyterianer" är nästan på jämställd fot med varandra. Detta, tillsammans med implikationen (som i kapitel 44) om en inte alltför avlägsen länk till de första "apostlarna", vilka påbörjade principen om den apostoliska successionen, skulle förorda att man begränsar dateringen av brevet till inte alltför långt in i det andra århundradet. Om nu inte detta helt enkelt är påhittat i en "senare förfalskning".

Notera: Jag kommer primärt att använda Maxwell Staniforths översättning i Penguin Classics utgåvan (men jag har hoppat över hans H-versaler), eftersom han lyckas uttrycka en mer naturlig känsla för moderna läsare än Kirsopp Lake gör i sin mycket mer formalistiska Loebutgåva. Men jag kommer emellanåt att bläddra i den senare, för att få en mer bokstavig översättning, och för att fästa vikt vid specifika saker, som jag identifierar som sådana. [*Själv måste jag, tyvärr, själv översätta de utgåvor som Doherty citerar, i brist på svensk översättning. Ha overseende. /ö a.*]

Kristi natur i första Klemensbrevet

Vem författaren än var, så har han mycket kunskap om judiska traditioner och om Skriften, dock från den grekiska Septuagintan. Detta återspeglar utan tvivel karaktären på den kristna församling i Rom som han var en del av, även om det inte behöver innebära att församlingen främst bestod av judar. Som R. M. Grant påpekar (*The Apostolic Fathers*, s 37) så är brevets ton grekisk, till och med stoisk, och det måste åtminstone betecknas som något som hör till hellenistisk judendom. Men har författaren även god kunskap om den historiske Jesus? Om vi, helt naturligt, antar att församlingen i Korint inte kunde ha varit särdeles annorlunda i detta avseende än författarens egen församling, vilken bild av Jesus finner vi i Roms och Korints nyckelcentra, vid tiden för sekelskiftet 99-100?

Detta alltför långa, oregelbundet uppbyggda brev är allmänt betraktat som det tidigast överlevande kristna dokumentet, som inte är en del av Nya Testamentet, även om de centrala delarna (om inte alla) i Didache och Hermas Herde kan vara ungefär lika gamla, eller äldre. Om vi accepterar brevet som vad det verkar vara, så upplevde den korintiska kyrkan en ledarskapsdispyt; en yngre grupp gjorde uppror mot de utnämnda äldste, vilket föranledde någon från kyrkan i Rom att skriva ett brev för att söka medla och återställa lugnet. Att de

kretsar, som första Klemensbrevet handlar om, är verksamma vid tidpunkten, då en historisk Jesus var på väg att klarna och fixeras i deras tankar, verkar uppenbart, även om de inte riktigt nått ända fram. Om en datering till 90-talet är riktig, så ligger Ignatius ankomst till Rom, för att där lida martyrdöden på arenan, endast ett årtionde eller två framåt i tiden. Huruvida den romerska församlingen själv stod i begrepp att uppta en historisk Jesus vid denna tidpunkt är ingenting vi kan vara säkra på, genom Ignatius brev till romarna. (Kanske var Ignatius själv på väg att ge dem denna övertygelse!)

Påståendet att författaren av första Klemensbrevet hade föreställningen om en nyligen levande historisk Jesus kan ha viss grund i brevet, men detta intryck äventyras av andra passager, vilka antyder en annan tolkning. Som så många av de tidiga kristna, fokuserar Klemens (som jag i fortsättningen kommer att hänvisa till som författaren) huvudsakligen på Gud Fadern, dennes godhet och nåd, dennes önskingar och påbud (29:1, 38:4). I 35:5 fäster författaren sin tanke ”tillitsfullt på Gud”; han finner ”vad som är behagligt och acceptabelt för honom”; han gör ”vadhelt överensstämmer med hans perfekta vilja”. Klemens känslor, hans kärlek och respekt, ges nästan helt och hållet till Gud, och inte till gestalten Kristus. Namnet ”Jesus” används aldrig ensamt, utan endast i kombination med ”Kristus” eller ”Herren”, och ofta som en del av frasen ”Vår Herre Jesus Kristus” eller en variant på detta. Då ett separat namn används är det alltid ”Kristus”. Då Klemens fokuserar på Kristus säger han saker som (7:4), ”låt oss rikta vår blick mot Kristi blod, och låt oss veta att detta är värdefullt för hans Fader, ty det utgöts för vår frälsnings skull, och bringade botgöringens nåd till hela världen”. Det närmaste han kommer att uttrycka en känsla gentemot Kristus är 21:6: ”Låt oss vörda Herren Jesus Kristus, vars blod gavs för oss.” Det mycket abstrakta, och även formella, sättet författaren behandlar gestalten Kristus på, tillsammans med den genomträngande tystnad gällande varje föreställning knuten till ett jordiskt levnadslopp, talar inte för minnet av en livsviktig historisk figur som nyligen levtt och dött och som de troende kände ett starkt personligt och mänskligt band till.

Detta betyder inte att Kristus inte är en framstående gestalt i brevet. Men relationen mellan Fadern och Sonen låter som ett eko av Paulus, med dennes uttryck som ”i Kristus” och ”genom Kristus”, fraser som Klemens också flitigt använder. ”[Vi] har sökt vår tillflyktsort i hans [Guds] nåd, genom vår Herre Jesus Kristus” (22:11). Det finns andra ekon av Paulus och Hebréerbrevet, då Klemens säger (36): ”... även Jesus Kristus, översteprästen som offerar våra gåvor, och beskyddaren som avhjälper våra svagheter ... genom honom kan vi blicka upp till den högsta av himlar och, som i en spegel, se Guds ansiktets makalösa fullkomlighet ... genom honom tillåter Herren oss att erfara evinnerlighetens vishet”.

Sådana passager antyder att Klemens ser Kristus som ett andligt väsen, en förmedlare mellan Gud och mänskligheten, en som tjänar som uppenbarare av Gud, en som är Guds ombud för frälsningen.

Liksom hos Paulus, har Kristus kommit in i Klemens församling på ett dunkelt sätt, i nära anknytning till Gud själv. ”Har vi inte alla samma Gud och samma Kristus? Är det inte samma nådens Ande som spritts över oss alla? Har vi inte alla samma kall i Kristus? Varför sliter vi då sönder Kristi lemmar, och uppmuntrar till oenighet mot vår egen kropp?” (46:6-7) Att allt finns i samma himmelska och andliga sfär, och har samma natur, framstår som tydligt i 58:2: ”Lika säkert som att Gud lever, så lever Jesus Kristus, och den heliga anden (på vilken [möjligen pluralis; grekiskan är ospecificerad] Gud valt att lägga sin tilltro och sitt hopp).” Liksom hos Paulus finns det ingen fråga om att ha tilltro till att Jesus från Nasaret verkligen var Kristus, eller att han steg upp från döden i köttet i evangeliernas miljö, eller att en sådan

gärning verkligen var en frälsande gärning. Varken proceduren att Gud uppenbarar sig genom Jesus, och räddar mänskligheten genom Jesu blod, eller vår Herre Jesu Kristi egen ”undervisning” (vilken vi inom kort ska undersöka), är händelseförlopp som någonsin relateras till en jordisk, historisk miljö, eller till en mänsklig individ. Kristus är en kraft i nuet, inte en person i det förgångna.

Talar genom Skriften

Hur kommunicerar denna Kristus med de kristna? Klemens verkar ge oss två olika sorters svar. Ett är en erinran av Hebréerbrevet, i vilket man föreställer sig Sonen som någon som talar genom Skriften (se supplementärartikel nummer 9: Sonen i Hebréerbrevet). Klemens framlägger en identisk syn. Den är mest tydlig i kapitel 22:

”Alla dessa [Guds] löften bekräftas då vi tror på Kristus, ty det är denne själv [dvs. Kristus] som kallar oss genom den Helige Ande, med orden: "Kom, mina barn, lyssna på mig; jag skall lära er att frukta Herren"”

Skriften betraktas alltid som ”den Helige Andens äkta röst” (45:2), och här yttrar Anden en passage från 34:e psalmen i Psaltaren (11-17). Klemens ser dessa ord som personliga anrop från Kristus själv. Kristus, Andens förmedlare, talar genom de heliga skrifterna, och efter psalm 34, anför Klemens raderna som om Kristus talar om för de kristna läsarna att han kommer att lära dem att frukta Herren (dvs. Gud). Kristus är ett andligt väsen, som kommunicerar med världen genom Skriften, och en av hans uppgifter är att uppenbara Gud. Detta är i samma anda som den något mer abstrakta Logos i filosofin hos Filon av Alexandria, alltså en kraft som tjänar som förmedlare, för att för mänskliga sinnen presentera en annars onåbar Gudom, som vistas i den högsta, helt och hållet andliga, himlasfären. Kristus liknar Sonen och Ordet i Salomos oden, en uppenbarare utan offerdimension, som likt Sonen och Ordet inte är sammankopplad med någon historisk gestalt på jorden. Och denna Kristus ligger nära Guds Son i Hermas Herde, vilket vi kommer att se.

Efter passagen i kapitel 36, som citeras ovan, i vilken Jesus Kristus tillhandahåller (i nuvarande tid, en förmedlande funktion) en ”spegel” genom vilken man kan ”blicka upp till den högsta av himlar och se Guds ansiktes makalösa fullkomlighet”, så fortsätter Klemens genom att säga:

”Ty det står skrivet, 'Han gör sina änglar till vindar...' men om Sonen kungör Herren, 'Du är min Son; jag har fött dig idag...' Åter säger Gud till honom 'Sätt dig på min högra sida, så skall jag lägga dina fiender som en pall under dina fötter.'”

Liksom författaren till Hebréerbrevet menar Klemens att Gud talar om och till Sonen i Skriften. Skriften är ett fönster mot den himmelska sfären, där Fadern och Sonen ses samtala. Liksom Hebréerbrevets författare visar inte Klemens någon kunskap om en tradition att dessa ord yttrats ifrån himlen till den jordiske Jesus, vid tiden för dennes dop i Jordanfloden.

Om Klemens ser Kristus som en uppenbarare av Gud, och Guds önskningar och avsikter om och med världen, varför lyfts den omfattande tradition som handlar om detta, och är kopplad till evangeliernas undervisande Jesus, aldrig fram i brevet? Är de två eller tre passager, i vilka Klemens antyder en undervisande Jesus, väsentligt annorlunda än de som antyder andlig kommunikation? Försvare av Jesu historicitet påstår, givetvis, att de är det.

Kapitel 13 innehåller den mest uttrycksfulla passagen. (Jag har ändrat något på Staniforths översättning av den första meningen, för att få den närmare den bokstavliga grekiskan)

”Låt oss minnas de ord som Herren Jesus sade (*elalêsen*) då han lärde ut mildhet och tålmod. Ty han sade detta: ’Var barmhärtiga, så skall ni motta barmhärtighet. Förlåt, så skall ni bli förlåtna. Vad ni själva gör, skall göras emot er; vad ni ger skall givas er; som ni dömer skall ni dömas; som ni visar godhet skall godhet visas er. Med det mått som ni mäter med skall ni mätas.”

Det går inte att förneka den nära likheten mellan dessa utsagor och delar av Bergspredikan och andra ställen i evangelierna, men varken orden eller dess ordningsföljd är någonstans identiska med en evangeliepassage. Klemens formuleringar är, i själva verket, ganska elementära och utgör smakbitar ur allmänt populära maximer. Vi vet att denna typ av moraliska normer hörde till den tidens vardagliga etik. (Både Didache och Barnabasbrevet, för att inte tala om Paulus och Jakobs brev, citerar maximer liknande Jesu undervisning i evangelierna, utan att dessa tillskrivs Jesus). Det är mycket möjligt att sådana maximer nu ansågs vara något som uppenbarats av en himmelsk Kristus genom profeter i församlingar liknande Klemens församling. När det gäller frågan varifrån sådana etiska normer kan ha kommit, tillstår forskare som R. M. Grant (*The Apostolic Fathers*, vol.1: *An Introduction*, s 40) att Klemens källa troligen är muntlig, snarare än en skriven version av ett evangelium. (Grant åberopar Helmut Koester, som är allmänt betraktad som den ledande auktoriteten då det gäller kyrkofädernas beroende av muntlig tradition snarare än av skrivna evangelier: se *Ancient Christian Gospels*, s 14-20.)

Att Klemens kände till något av evangelierna har aldrig kunnat visas på ett tillfredsställande sätt. Detta är i sig en indikator på att Markusevangeliet inte skrevs så tidigt som 65-70, eller att det inte var avsett som en historisk uppteckning. För hur ska man kunna förklara varför den framstående kristna församlingen i det romerska imperiets huvudstad inte skulle ha fått tag i en kopia av evangeliet, eller varför en av denna församlings ledare inte var bekant med viktiga delar av evangeliets text, trots att ungefär trettio år gått? Om både Matteusevangeliet och Lukasevangeliet skrivits innan år 90, så borde detta indikera att intresse för och kunskap om evangelierna spreds genom de kristna församlingarna. Och ändå känner församlingen i Rom, uppenbarligen, inte till dem.

För mycket i detta brev tyder på att Klemens inte hade någon kunskap om viktiga evangelietraditioner, ens i muntlig form. Ett par verser senare, i 14:4, så säger han: ”Det står skrivet, ’de godhjärtade skall ärva jorden, och de oskyldiga skall förbli uppå den, men överträdarna skall utrotas från den.” Vem hör inte i den första frasen de klingande inledningsverserna i själva Bergspredikan, en av de saligprisningar som säkert gjorde intryck på alla som kände till Jesu undervisning? Dock inleder han dessa ord med ”Det står skrivet”, vilket hänvisar till Skriften; och i själva verket citerar han två verser från Ordspråksboken (2:21-22), till vilka han kommer att fortsätta tillägga många citat från Gamla Testamentet.

Vi läser andra passager i brevet; om givande kontra tagande (2:1), om omvändelse (8:1), om löftet om återuppståndelse (26:2); men ingenstans visar Klemens tecken på att han känner till att Jesus sagt någonting om dessa ämnen. Gällande omvändelse går Klemens så långt att han framlägger ett antal utförliga citat från Gud själv, funna i Skriften, men inte ett enda ord från Jesus egen repertoar, som Markus 1:15 eller Lukas 13:3-5. Likaledes åberopar Klemens Skriften och ”uttalanden” av Gud, som garanti för återuppståndelsen, medan han tiger om evangelieundervisning som Lukas 14:14 och Matteus 22:31. Han kan ge ett direkt citat av

”löftena” om återuppståndelse, i 26:2, men detta är bara Guds ord, inte Jesu. Klemens kan komma med sin egen liknelse om en såningsman (24:5) utan att påminna läsarna om att också Jesus använt en sådan. I sitt flitiga lovprisande av kristen kärlek, i kapitlen 48 till 50, har Klemens, tycks det, varken plats för eller intresse av Jesus inspirerande yttranden i ämnet.

Då Klemens uppmanar sina läsare att tro att Guds mål att grunda sitt rike, snart ska vara uppfyllt, åberopar han endast gammaltestamentliga profetior om Herrens dag, och ignorerar alla Jesu uttalanden i evangelierna om det förestående slutet och sin egen parusi (ankomst vid tidens slut). Faktiskt verkar det sistnämnda vara okänt för denna författare, trots alla evangeliernas (såväl som Q:s) förutsägelser om Människosonen och dennes nära förestående ankomst, ty i flera passager (23:5, 34:3, 35:4) talar Klemens endast i termer av den traditionella judiska förväntningen att Gud själv skall ankomma. Kan denna författare ha någon kunskap om evangelierna och deras framhävande av Jesu förutsagda återkomst? Kan hela traditionen om Människosonen i Q och i evangelierna ha någon äkthet med avseende på Klemens Jesus, och kan Klemens vara ovetande om denna tradition? Hur skulle han kunna vara ovetande om muntliga traditioner rörande Jesu nära förestående ankomst eller återkomst, om detta var ett vida spritt och framträdande drag i kristen förväntan, vilket det borde ha varit? I 23:5 ägnar sig Klemens åt ”Skriftens eget vittnesbörd” om att Herrens dag var nära förestående: ”Han kommer helt säkert att komma snart; han kommer inte att dröja” och ”Utan varning kommer Herren, den helige ni väntar på, att komma till sitt tempel”. Detta är tydligt Guds förväntade ankomst, inte Jesu.

I kapitel 53, efter en lång avhandling om förlåtelse, söker Klemens efter ord för att sammanfatta sitt ämne. Dessa är inte ord av Jesus på korset, utan Moses bön till Gud om att Gud skulle förlåta de olydiga israeliterna. Klemens prisar Moses välvälja: ”Vilken gränslös kärlek ... en präst som djärvt talar till sin Herre, och kräver förlåtelse för massan!” Skulle han ha valt ord från Gamla Testamentet om han känt till Lukas Jesuord?

Nu har det anförts att vissa av dessa invändningar mot Klemens tystnad blott är skenargument. Jesu egna ord på korset, ”Fader, förlåt dem...” finns endast hos Lukas, och de kan säkert vara Lukas egen uppfinning. Saligprisningen, allmänt känd som ”saliga är de ödmjuka”, som jag jämfört med Klemens åberopande av Ordspråksboken, finns endast med i Bergspredikan, och kan vara Matteus utvidgning av den version som finns i Lukas Slättpredikan. Vi borde inte, hävdas det, förvänta oss att delar av evangelierna, som numera ses som ickehistoriska, var kända för de tidiga kristna kommentatorerna.

Även om Matteus specifika saligprisningar är hans egna, så är föreställningen, att de anspråkslösa och förtryckta kommer att visa sig vara arvtagarna och att de ödmjuka ska upphöjas och de mäktiga förödmjukas när Gudsriket kommer, ett centralt drag i Jesu undervisning i evangelierna. Varje tanke åt det hållet bör ha tillskrivits Jesus. Det finns hursomhelst ytterligare ett övervägande som konsekvent förbises.

Om en sekterisk rörelse hade startats, eller ens betraktades som startad, av en välkänd lärare, så är det klart att undervisning om viktiga frågor, som senare uppstod, skulle placeras i dennes mun; att traditioner som senare upptogs av sekten skulle anses ha instiftats av honom; att varningar, förutsägelser om framtiden, samt löften om att skicka en Ande, vilken skulle bevisa äktheten av senare ståndpunkter, och så vidare, skulle tillskrivas honom. Detta kan sägas vara ”klart” eftersom alla kristna nedteckningar, från och med Q och evangelierna, vittnar om detta universella fenomen om sektbeteende. Alla möjliga typer av uttalanden och gärningar som tillskrivs Jesus, anses nu av kritiska forskare som oäkta.

Klemens *borde* ha förfogat över några Jesusord för att stödja nyckelfrågor som omvändelse och förlåtelse, löftet om återuppståndelse, Gudsrikets ankomst och Jesu egen återkomst, oavsett om en verklig historisk Jesus faktiskt sagt någonting om detta eller inte. Varje rörelse som följer en historisk persons undervisning, och särskilt den som följde den historiske Jesus undervisning, som förmodas ligga till grund för Q och evangelierna, borde ha förfogat över en mycket mer rikhaltig traditionssamling, förknippad med en sådan gestalt, än vad Klemens visar sig ha. I själva verket är hans repertoar torftig.

Andra tystnader i brevet

Inte heller finns hos Klemens traditioner om att Jesus uppväcker från det döda, vilket skulle ha varit ett kraftfullt argument då läsarna uppmanas att tro på att återuppståndelse var möjlig. Q, hade uppenbarligen årtionden tidigare sådana traditioner (beakta Lukas/Q 7:12-22) och de är talrika i evangelierna. Hur mycket mer kraftfullt som argument hade inte Lasarosberättelsen varit, än det tämligen uttänjda exemplet om fågel Fenix (25), då det gäller att bevisa Guds avsikt att återuppliva människor? Klemens borde också ha ägt traditioner om Jesu helanden. Och ändå vädjar han, i kapitel 59, på detta sätt till *Gud*:

”Rädda dem av oss som lider, ha barmhärtighet med de obetydliga, få de fallna att uppstå, uppenbara dig själv för de nödställda, hela de sjuka, vänd om de kringirrande av ditt folk, utfodra de hungriga, friköp våra fångar, lyft upp de svaga och trösta de försagda.”

Om Klemens är på samma linje som Q och evangelierna, om han exponerades för de muntliga traditioner vi skulle ha betraktat som huvudfåran inom den tidiga kristna rörelsen, hur kommer det sig då att han inte känner till att Jesus förmodligen utfört många av just de gärningar han nämner, och åtminstone nämner detta i förbigående? Ett sådant omnämnande skulle vara helt naturligt, även om hans läsare var bekanta med dem. Varför återoppar han nu inte Jesus själv, för att göra intryck på församlingen?

Q och evangelierna lägger också stor vikt på Johannes Döparen. Var denne inte en del av huvudfåran i den kristna traditionen? Vi skulle behöva säga att han inte var det, att döma av det faktum att han inte nämns i något av de nytestamentliga breven, och inte heller nämns att Jesus själv blev döpt av honom. Klemens får denna tystnad att genljuda ytterligare, då han fokuserar på dem som ”reste omkring iförda fårskinn och getskinn, och förebådade Messias ankomst” (17:1), men utelämnar Johannes Döparen, och nämner endast gammaltestamentliga figurer som Elia, Elisha och Hesekiel. Hans ”andra kända namn” är begränsade till Abraham, Moses och David.

En annan gestalt som saknas är Judas, då vi kanske kunde förvänta oss att denne förrädiska apostel skulle framföras, som ett exempel på hur avund och svartsjuka haft ofördelaktig verkan på kända personer, i dennes fall på Jesus själv. I kapitel 4 och 5, specificerar Klemens många berömda gammaltestamentliga förgrundsfigurer, vilka fick lida genom förrädare och följer upp detta med de mer samtida exemplen Petrus och Paulus, vilka blev ”överfallna av avund och svartsjuka”. Gällande Judas är Klemens tyst, så också i 45:7, då han talar om ”orättfärdiga män ... som lämnade ut [de fromma och oskyldiga] till plågor”. Och om martyrskap är vad som behandlas i kapitel 5, varför nämns inte Apostlagärningarnas Stefanos, som stenades av de avundsjuka judarna, eftersom han var förkämpe för Jesus?

Men det finns ett ännu mer dramatiskt tomrum i Klemens synbara kunskap om Jesu liv. Även utan ett skrivet evangelium borde hans församling ha haft traditioner om den historiska

korsfästelsen, om Jesu rättegång och lidanden. I kapitel 16 presenterar Klemens Kristus som en symbol för ödmjukhet: "Vår Herre Jesu Kristi ankomst ... var ej i stolthetsprakt eller högfärdighet ... utan i självförödmjukelse". Fortsätter han med att ge sina läsare en redogörelse för Jesu tysthet och ödmjukhet, under dennes rättegång och korsfästelse? Detta är den kontext Klemens vill presentera (att döma av innehållet i det material han verkligen framlägger), men han verkar inte ha några detaljer om själva den historiska händelsen, eftersom han helt enkelt citerar hela sången om Herrens lidande tjänare, i Jesaja 53, från början till slut, med dess hänvisningar till tjänaren som den som "[bar] våra sjukdomar [och led] våra plågor" och som "fann sig i lidandet ... öppnade inte sin mun" och som "var som lammet som leds till slakt".

Denna "sång" innehåller mycket som relaterar till lidande och kanske även till döden, och den var (i andra kretsar) källan till många av detaljerna i passionshistorien, men det är knappast ett bra substitut för den verkliga händelsen. Uppenbarligen var detta den enda typ av källa Klemens hade för information om Kristi korsfästelse. Jesu blodsoffer var känt endast genom Skriften. Ty hur skulle ett kristet centrum av Roms storlek, även om det inte hade något nedskrivet evangelium, kunna underlåta att inneha *några* traditioner, några detaljer, om den historiska korsfästelsen, korrekta eller inte. Hur kunde Klemens undvika att använda sig av sådana detaljer, om än bara som ett tillägg till passagen hos Jesaja, vilken då skulle ha tjänat som profetia för själva händelsen? I själva verket förväntar vi oss att han skulle dra uppmärksamheten till det faktum – som evangelieförfattarna och många senare kristna författare gjorde – att händelserna hade fullbordat profetiorna, passagera i de heliga skrifterna. Inte ens en vink ges om en sådan föreställning.

Klemens kompletterar Jesaja 53 med verser från Psaltaren 22 (7-9), en annan källa för evangeliescenen på Golgata. Än en gång presenterar han dem som Kristus själv, som talar genom skriften:

"Och på andra ställen, säger han själv: Jag är föraktad av envar. Alla som ser mig gör narr av mig, de hånlar och skakar på huvudet: »Han har överlämnat sig åt Herren; nu får Herren gripa in och rädda honom...«"

Dessa ord från Psaltaren presenteras som om de är Kristi ord, då denne, genom Skriften, berättar om sina erfarenheter. Men återigen, var är jämförelsen med historien? Började det starka intresset för att jämföra "historiska vittnesbörd" funna i traditionen och i evangelierna, med "profetiorna" i Gamla Testamentet, först efter Klemens? (Jämförelsen återfinns i väldigt primitiv form i Barnabasbrevet.) Skulle ett av överhuvudena för kyrkan i Rom, vid slutet av det första århundradet, inte varit medveten om en tradition likt den i Matteus 27:39-43, att folk som bevittnat Jesu korsfästelse, för att uppfylla profetiorna, agerat och talat exakt såsom Psaltarsalmens ord lyder?

Den långa passagen från Jesaja 53 inleds med orden "... som den Helige Anden sade (*elalêsen*) gällande honom, då han sa..." Liksom i Hebréerbrevet är betydelsen av detta tydlig. Klemens känner till att Jesus var ödmjuk eftersom den Helige Ande, i Skriften, talar om detta för honom. (Barnabas delar fortfarande, som vi ska se, denna inställning.) De heliga skrifterna är inte profetian om en historisk Kristus liv; historien uppfyller inte Skriften. Citaten Klemens för fram används inte som "bevistexter" som bekräftar eller belyser historiska skeenden. Historien tolkas aldrig i Skriftens ljus, en praxis som senare kommentatorer, såsom Justinus, skulle komma att frossa i. För Klemens är det snarare i själva Skriften som Kristushändelsen finns. Kristus lever i den högre andliga världen och Skriften

tillhandahåller ett fönster mot denna. Då Klemens sammanfattar kapitel 16 med att säga ”Se vilket exempel vi givits” (på Guds ödmjukhet), så pekar han rakt på Kristi verksamhet i denna andliga sfär, sett genom de heliga skrifterna, och inte på några händelser i Palestina tre kvarts århundrade tidigare, händelser han aldrig kastar en blick på. Exemplet finns i själva Skriften, och denne lidande tjänare är liktydig med Kristus, inte en profetia om honom.

Undervisning och åminnelse

Det bör beaktas att samma verb används då den Helige Ande i kapitel 16 ”sade” (*elalêsen*), som då Kristus sades tala då han ”undervisade” i kapitel 13, till vilket vi nu kan återgå. Med hänsyn till den väldigt begränsade omfattningen av sådan Jesusundervisning, som Klemens känner till, samt till hans dominerande beroende av Skriften, är vi berättigade att se passagen som en serie maximer, som man ansåg härrörde från den andlige Kristus. Det är en smula likt Paulus ord om ”Herrens föreskrifter” (1 Korintierbrevet 7:10 och 9:14) som av ett otal forskare ses som kommunikation mottagen från Kristus i himlen.

(Exempelvis Werner Kelber, *The Oral and the Written Gospel*, s 206; Rudolf Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, s 127. Sådana forskare erkänner, givetvis, dessa ’Herrens uttalanden’ i tidig kristen profetisk praxis, men betecknar dem som kommunikation från den ”uppståndne Kristus”, efter dennes avfärd från världen. Men det presenteras aldrig på det sättet av några brevförfattare.)

En liknande situation skulle stämma in på en annan passage (46:8) där orden ges Jesus:

”Minnes Herren Jesus ord, då han sade: ’Ve den människan; det hade varit bra för honom om han aldrig fötts, istället för att förleda en av mina utvalda. Det vore bättre för honom om han fick en kvarnsten hängd om halsen och sänktes i havets djup, än att förleda en av mina utvalda.”

Detta citat, vilket liknar en sammanslagning av de synoptiska uttalandena (exempelvis Matteus 18:6, Markus 9:42), låter som en dundrande förmaning av någon tidig kristen profet, som hävdar att han talar i Kristi namn, eller helt enkelt i Guds namn. Klemens kan känna till citatet från någon samling av inspirerade uttalanden, som förts vidare som ”Herren Jesus ord”.

Föreställningen att gudar ”undervisar” är ett universellt fenomen i världens religioner. Klemens bruk av termen ”då han undervisade” behöver inte betyda mer än så. Andra kristna brev återspeglar denna föreställning. I 1 Tessalonikerbrevet säger Paulus (förvånansvärt nog) att ”*Gud* har själv lärt er att älska varandra” (min kursivering). I första Johannesbrevet 2 – möjligen författad vid samma tid som 1 Klem – tillkännager författaren att ”undervisning om allt” har kommit från sektens ’smörjelse’-ceremoni, vilken är en gåva från ”den Helige” (Gud). I den romerska församlingen har en viss undervisning blivit tillskriven den himmelske Kristus, vilket återspeglas i Klemens hänvisning till ”Kristi föreskrifter” i 49:1. Vi bör beakta att i kapitel 22 (ovan citerat) presenterar författaren, genom orden i psalm 34, Kristus som erbjuder sig att ”undervisa”, och använder då samma verb som i kapitel 13 – ”jag vill *lära* er att frukta Herren” – och detta presenteras som en undervisning i och genom Skriften. Med andra ord genom andliga kanaler, från en andlig källa.

Användandet av ordet ”minnes” i Klemens inledning till dessa två passager hävdas ofta antyda förfaringssättet att komma ihåg och föra vidare ord som Jesus yttrande under sin verksamhet, och så kan ordet också användas i annan litteratur. Men en sådan tradition och

terminologi skulle kunna finnas i vilket sammanhang som helst där man håller sig till ett visst undervisningsmaterial, och det finns ingen anledning att utesluta undervisning från en uppenbarelse eller en profetisk källa. Jämför med två andra brevpassager. I Hebréerbrevet 2:1-4 talar författaren om en upplevelse av uppenbarelsekaraktär i sektens förflutna, vilken troligen markerar dess start. (Att det är en uppenbarelse han hänvisar till, och inte Jesu verksamhet, har jag argumenterat för i supplementärartikel nummer 7: Kristi förklaring på det heliga berget.) Han uppmanar sina läsare "ge akt på" det de lärt sig. I passagen i första Johannesbrevet ska läsarnas kunskap, vilken de fått "från början" från Fadern, "förbli i" dem [*"i deras hjärtan" skriver Doherty, men någon sådan fras finner jag inte i den svenska översättningen./övers.anm.*] precis som Klemens påminner korintierna om att Kristi ord "förvarats i deras hjärtan". I vilket fall som helst så må frågan vara omtvistad. Hur uttryckte sig Klemens i övrigt i dessa passager? Då han talar om "åminnelse" anmodar han helt enkelt sina läsare att erinra sig viss undervisning som tillskrivits "Herren Jesus" och som är relevant för de argument som han för fram. Det finns ingen diskussion om att överföra traditioner här, och alltför mycket har lästs in i ett enkelt ord som används på ett enkelt sätt.

Det har även anmärkts att imperfektform används i de passager som anses utgöra Kristi ord på jorden, medan det i andra fall används presensform. Men detta förbiser den styrande skillnaden. Alla andra exempel på "yttranden" av Gud eller Kristus är tagna från bibeln. Skriften är en ständigt existerande, konkret källa för pågående uppenbarelsen. Kristi röst talar varje gång den läses. Så är det inte med etiska maximier som anses härröra från, eller ha uppenbarats av, Kristus. De existerar endast i muntlig form, och kommer från det förflutna, antagligen genom uppenbarelsen från någon som var sammankopplad med rörelsen, och följaktligen var imperfektformen naturlig.

En slutpoäng kopplad till detta: Det har noterats, att endast i fallet med de två citerade orden, från en undervisande Jesus, tillsammans med 32:2: s hänvisning till "*kata sarka*" (skall undersökas senare), uppträder identifikationen "Herren Jesus". Dessa är de enda fall då ordet "Kristus" inte används tillsammans med "Jesus". Det kan vara svårt att säga varför denna särskilda kombination av termer brukas endast i dessa fall, men två framlagda förslag kan inte sägas vara självklara. Ett förslag är att termen representerar en lägre eller mer primitiv kristologi som härrör från muntlig tradition. Men inte något bruk av titeln "Herren" kan anses vara lågt eller primitivt. "Herren" är en av de titlar som tidigare gavs Gud allena, och som sådan är den än mer upphöjd än till och med "Kristus", vilket helt enkelt betyder 'den smorde', traditionellt tillämpat på en mänsklig gestalt. (Detta betyder inte att termen i tidiga kristna tankar inte pressats att tjäna som ett namn på trons gudomliga frälsarfigur, eller Gudsaspekt.)

Det andra förslaget är påståendet att likheten mellan maximerna i kapitel 13, och maximerna hos predikörörelsen som producerade Q (och det beslätade tidigare skiktet av Tomasevangeliet), borde knyta samman Klemens tradition till den miljön, där sannolikheten för en historisk undervisande Jesus är förmodat stark. Men detta förslag fungerar inte heller. Q-traditionen talar aldrig om sin Jesus som "Herren" eller "Kristus". Dessa termer finns inte med i något av dokumenten. Inte heller talar denna tradition om en frälsande roll för den Jesus vi kan se i Q:s slutstadier, och än mindre talar den om hans död och återuppståndelse. Alla dessa element, som finns i 1 Klem, är anmärkningsvärt frånvarande i Q-traditionen. Å andra sidan saknar Klemens det i Q framträdande elementet om väntan på Människosonen, och han uttrycker aldrig någon mer utpräglad Q-etik från Bergspredikan, såsom "älska era fiender".

Det är alltså *mindre* troligt att Klemens är i linje med Q-traditionen. Och då man beaktar att de maximier som finns med i kapitel 13 bara är små utvidgningar av den gyllene regeln, som

är en urgammal och vittspridd idé, upphör alla sådana likheter med Q att vara varken överraskande eller av betydelse. Att predika om det nära förestående Gudsriket var också utbrett vid denna tid.

En kedja av apostolisk befogenhet

Men det finns en viktig passage i 1 Klem som påstås stödja att författaren tror på en historisk Jesus. Det innefattar ett återopande av idén om apostolisk tradition, en befogenhetskedja som startade i rörelsens begynnelse, och nu kulminerar i de ledare som rebellerna i Korint utmanat. Klemens använder denna apostoliska kedja för att argumentera för att rebellernas gärningar är orättmätiga. Men det finns även i denna passage anomalier och tystnader, som i regel förbises.

Här är den första delen av kapitel 42, som det citeras av Kirsopp Lake:

”Apostlarna mottog evangeliet, för oss, från Herren Jesus Kristus; Jesus, Kristus, var sänd ifrån Gud. Kristus är därför av Gud och apostlarna av Kristus. På båda sätten var dessa sålunda i enlighet med Guds viljas förordnade kedja. Då de därför mottagit sina befallningar, och blivit fullständigt förvissade genom vår Herre Jesu Kristi uppståndelse, med tro styrkt av Guds ord, så for de vidare, i den Helige Andes försäkran, och predikade de goda nyheterna att Guds rike annalkas.”

1 Klem 42 är troligen det tidigaste exemplet i den kristna korrespondensen, på föreställningen om befogenhet och/eller lärosatser som kan spåras tillbaka till tidigare perioder, i en befogenhetskedja. Detta är någonting som saknas även i Ignatius brev, liksom i Johannesbrev. Men vad är det författaren spårar tillbaka till?

Det vore upplysande att jämföra denna passage med Uppenbarelseboken 1:1-3

”Detta är Jesu Kristi uppenbarelse, som Gud gav honom för att visa sina tjänare vad som snart skall ske. Och medelst ett budskap genom sin ängel gav han det till kända för sin tjänare Johannes, han som har vittnat om Guds ord och Jesu Kristi vittnesbörd, allt vad han själv har sett.” [*Doherty slår ihop översättningarna i NIV och NEB, medan jag slår ihop Bibel 1917 och 2000./övers.anm.*]

Gud ger en uppenbarelse till Jesus, som i sin tur vidarebefordrar den, genom en ängel, till profeten Johannes. Då Johannes skriver ned allting, för han vidare den uppenbarelse han fått av Kristus genom en ängel. Figuren Kristus kommunicerar helt och hållet genom andliga uppenbarelsekanaler. För Johannes var Kristus uteslutande en himmelsk figur, en framställning som är konsekvent igenom Uppenbarelseboken. (Se supplementärartikel nummer 11: Uppenbarelseboken: Evangelium enligt profeten Johannes.)

Om Johannes är en Kristi apostel kunde han hävda att han mottagit sin predikobefogenhet och sitt budskap från Kristus – genom en ängel – medan Kristus i sin tur fått *sitt* meddelande från Gud, och båda är andliga kanaler. Jag föreslår att detta är exakt det mönster vi finner i 1 Klem (ett alster som förresten troligen ligger nära Uppenbarelseboken i tiden, eftersom denna oftast dateras till 90-talet).

Vers 42:1 säger att Jesus Kristus var sänd ifrån Gud. Grundverbet ”sänd” används många gånger i de kristna breven, i en kontext som antyder en andlig utsändning. Det är samma verb som används – även av Klemens – för att tala om utsändandet av den Helige Ande. Det finns ingenting i detta brev som säger att Jesus predikade om Gudsriket då han var på jorden. I själva verket saknas detta anmärkningsvärt. Vers 1 säger att apostlarna fick sitt evangelium från Herren Jesus Kristus, och en helt tydlig kedja framläggs: meddelandet fördes vidare från Gud till Kristus, och sedan från Kristus till apostlarna. Apostlarna går ut och predikar de goda nyheterna som om de är de första som bär på budskapet. Det finns här en anmärkningsvärd tystnad gällande någon som helst föreställning om att ett sådant budskap tidigare förkunnats av Kristus själv, inför en mycket större publik än apostlarna själva. Gud berättar för Kristus, Kristus berättar för apostlarna, apostlarna berättar för världen. Det är samma begränsade ordningsföljd som i Uppenbarelseboken.

Likadant är det hos Paulus. I Galaterbrevet 1:12 talar Paulus om att motta evangeliet – Guds evangelium, som han och andra brevskrivare kallar det – genom uppenbarelse av Jesus Kristus (vilket kan betyda ”från” eller ”om” Kristus). Sonen har uppenbarats ”i” och ”genom” Paulus själv (Gal 1:16) och han för detta vidare genom sitt predikobudskap. Ingenting hindrar oss från att tolka Klemens mening på samma uppenbarelse-vis, speciellt som han i början av nästa kapitel fortsätter att utrota varje idé om ett fysisk utnämmande av apostlarna, som Jesus skulle ha genomfört under sin verksamhet: ”Och varför skulle det förvåna om de som var i Kristus, och som av Gud anförtrotts en sådan plikt, förordnade dem som nämnts?”

Först av allt är frasen ”i Kristus” misstänkt lik det paulinska temat ”i/genom Kristus” vilket (oavsett om man tror att han kände till en historisk Jesus, eller inte) betydde den himmelska Kristus andliga närvaro, i personer eller situationer. Frasen väcker i hög grad tanken på den mysterikultatmosfär som man finner hos Paulus, och som jag hävdar är utan någon historisk Jesus. Men viktigare är att, om författaren av 1 Klem verkligen hade Jesu förordnande av apostlarna i åtanke, antingen under dennes verksamhet eller efter dennes köttsliga uppståndelse, så är det knappast troligt att han skulle ha återgå och säga att apostlarna var ”anförtrödda av Gud” sitt uppdrag. Men om Kristus helt enkelt var en andlig kraft, som agerade som Guds förmedlare – och alltså inte ett objekt för mänsklig hågkomst – så skulle det vara förståeligt om man uttryckte sig på detta sätt.

Kristi återuppståndelse

Innan vi fortsätter att ägna oss åt Klemens argument om befogenhetskedjan, låt oss gå tillbaka till idén om uppståndelsen, som anspelas på i 42:3. De flesta översättningar antar, självfallet, evangeliebakgrunden och vill antyda att apostlarna gav sig av för att predika, fulla av entusiasm eftersom de nyss bevittnat Jesu återkomst från graven. Men förbiser man inte en mer naturlig betydelse av själva texten? Verbet för ”fullständigt förvissade” (*plêrophorê*) betyder ”fyllda med självförtroende, tillit, beslutsamhet etc.” (talspråksmässigt ”peppade”), men det åtföljs av prepositionen ”*dia*”, som betyder ”på grund av, med anledning av”. Detta är tillräckligt allmänt för att göra den tolkningen möjlig att apostlarna fylldes av självförtroende vid tanken på uppståndelsen, i betydelsen att de trodde på den fullt och fast. Det är just i den betydelsen som Ignatius använder verbet och föreställningen på, i inledningen till sitt brev till filadelfierna, vari han säger att hans läsare ”har pålitlig och säker övertygelse om vår Herres uppståndelse”; och verbet används i samma betydelse då Jesu biografiska element räknas upp i Magnesierbrevet 11.

Men det finns mer som stödjer betydelsen ”övertygade genom tron”. Då författaren följer upp uppgiften om att apostlarna är ”fullständigt förvissade genom/på grund av uppståndelsen” så lägger han till att de är ”uppfyllda av tron på Guds ord”. Vad är det som de kände en säker tro på, om inte den uppståndelse som just hänvisats till? Att något sådant betecknas som ”Guds ord” skulle indikera att det hela i själva verket var ett trosobjekt, en produkt av uppenbarelse, och ingenting som man kände till genom ögonvittnen. (Denna andra fras har egendomligt nog utelämnats i Staniforths Penguin-översättning.)

Paulus bekänner, också, sin och andras övertygelse om Jesu uppståndelse, i termer som antyder tro, och inte historiska ögonvittnen, som i Romarbrevet 10:9 och Tessonikerbrevet 4:14. Och i 1 Korintierbrevet 15:12-15 tillkännager Paulus, då han uppmanar sina läsare till förtröstan till uppståndelsen, att om det inte finns någon allmän uppståndelse så kan Kristus själv inte ha uppstått, och då hade han och de övriga apostlarna ljugit om vad Gud sagt. Detta antyder att källan till det Paulus predikar om, gällande Jesu uppståndelse, kom från Gud, och inte från historia och tradition. Med andra ord, är det ett trosobjekt, uppenbarat i gudomliga källor.

Hela passagen i 1 Klem 42:1-3 verkar säga detta: Efter att ha mottagit evangeliet, genom (andlig) uppenbarelse från Gud genom Kristus, peppade av tanken på Kristi uppståndelse, helt och hållet troende på Guds ord (genom uppenbarelsen eller Skriften) om att uppståndelsen var sann, gav sig apostlarna av för att predika för världen (vilken för första gången hör predikningen) om det annalkande Gudsriket.

Utnämmandet av apostlar

Efter att ha sagt att apostlarna som ”anförtrots av Gud” att predika om Gudsriket, givit sig av, fortsätter Klemens och ger ytterligare prov på att han inte tänkte på någon Kristus som förordnade apostlar under en jordisk verksamhet. Det huvudsakliga syftet med Klemens brev är att inpränta i de rebelliska korinthierna att de måste acceptera de utnämnda äldstes befogenhet, och han framför alla sorters bevis, av vilka de flesta kommer från Skriften, för att stödja principen om detta bemyndigande. Det kan finnas viss åtskillnad i rollerna mellan utnämnda apostlar och utnämnda biskopar och diakoner. Det är i denna passage (kapitlen 42-44) som Klemens lägger fram begreppet delegation – från Gud genom Kristus till apostlarna. Tankeflödet, fram till 44:3, tyder på att kedjan Gud-Kristus-apostlarna utvidgas genom apostlarnas utnämmanden av biskopar och diakoner, inom de församlingar de konverterat. Klemens fortsätter att söka efter en helig grund för legitimiteten i dessa utnämmanden. Han finner en grund och föregångare i Moseböckerna och profeterna, där dessa figurer under gudomligt inflytande ger instruktioner för sådant tillvägagångssätt. För att bevisa att utnämmandet av kyrkopräster är heligt, tillgriper Klemens Moses utnämmande av Aron, och en profetia hos Jesaja.

Men en tidigare händelse som saknas bör vara uppenbar: redogörelsen för Jesu personliga kallande av de tolv (eller hur många de nu var) och dessas befogenhet att göra allt i Jesu namn. Var finns de ord som han skulle ha uttalat vid ett sådant tillfälle – även om de utvecklades i den senare kyrkans fantasi? Var är Matteus direktiv till Petrus – han som förmodas vara den förste biskopen i Klemens egen församling, vilken skulle ha gripit tag i varje sådan tradition – om att han var den klippan på vilken kyrkan skulle byggas, och genom vilket Petrus fick makten att binda och lösa [*Matteus 16:16-19/ö.a.*]? Om den romerska församlingen inte hade någon tradition om det dramatiska utnämmandet av Petrus (eftersom det var en uppfinning av evangelisten Matteus och dennes församling någonstans i Syrien,

och troligen vid denna tid ännu inte nedskrivits) så har jag tidigare argumenterat för att den romerska kyrkan inte skulle ha missat att bevara eller utveckla vissa traditioner gällande Jesu undervisning och direktiv, och detta skulle innefatta utnämmandet av apostlar. Själva situationen som föranleder detta brev, skulle garantera något sådant.

Även om man tar hänsyn till skillnaderna mellan apostlar och församlingsledare, så borde föregångare till dessa, viktiga maktfunktionärer, ha gjort intryck på Klemens, och de skulle ha kompletterat hans argument från Skriften. Den enkla hänvisningen i kapitel 42 skulle inte duga, som vi redan sett; bl.a. eftersom det i den inte finns någon av de detaljer som vi förväntar oss, om detta representerar en tradition om Jesu utnämningen på jorden. Titta på de detaljer Klemens ger gällande Moses, i nästa kapitel.

Slutligen rundar Klemens av sin diskussion här (i kapitel 44), med detta uttalande: ”Våra apostlar visste också, genom (*dia*) vår Herre Jesus Kristus, att det skulle uppkomma meningsskiljaktigheter angående titeln biskop.” Detta skulle vara ett konstigt sätt att uttrycka föreställningen om att Jesus, under sin verksamhet eller sina framträdanden efter uppståndelsen, gett apostlarna en sådan förutsägelse, men det vore ett helt naturligt uttryckssätt, om betydelsen är en uppenbarelse från den andlige Kristus. Som Lightfoot påpekar (*The Apostolic Fathers*, vol.1, s 398) är “*dia*” ofta använd av Klemens, för att beteckna den förmedlande kanal som Kristus i himlen representerar; “*dia toutou*” (genom honom) förekommer fem gånger bara i kapitel 36, i just denna betydelse. Den enkla betydelsen av uttalandet som citeras ovan, i 44:1, är kommunikation från den himmelske Jesus. Om det är så, (han knyter samman uttalandet (genom ordet *kai*) med vad han skrivit tidigare), visar detta att hela resonemanget om apostlarna, och deras uppdrag från Gud genom Kristus, har samma betydelse. Vi kan säga att om det ges denna betydelse, kan ingen tanke på en historisk Jesus finnas hos författaren, eftersom Kristi första apostlar knappast skulle ha karaktäriserats som några som utnämns på annat sätt än av den jordiske Jesus själv.

För ett århundrade sedan så gav biskop Lightfoot, en brittisk kyrklig forskare, denna observanta kommentar (*op.cit.*, s 398): ”För Klemens är Jesus inte en död man, vars minne vördnadsfullt vårdas, eller vars maximer noggrant efterlevs, utan en levande, ständigt aktiv Närvarande, som inträder i alla Klemens väsens skiftande öden”. Vad Lightfoot oavsiktligt säger är att det i Klemens tankar inte finns några tecken på den historiske Jesus, som sade och gjorde saker i det förflutna, inga tecken på en nu avliden människa, som påstås ha varit grunden för Klemens nuvarande tro. För Klemens och hans föregångare var Jesus ingen historisk person, utan ett ständigt levande andligt väsen, som tillhandahöll en kanal till Gud och medlen för frälsning. Gudomar i himlen har alltid fyllt denna funktion, och tills evangelierna kom, så var den judiske Gudens Son i den andliga sfären, allt man trodde på eller behövde.

Med detta sagt bör man än en gång betona den observation som tidigare gjorts, nämligen att Klemens tankar och känslor främst är teocentriska, och att Lightfoot kanske överdriver den roll som Jesus har för brevförfattaren. Efter att ha tecknat konturerna av alla löften och indikationer som Skaparen gett oss, för att försäkra oss om återuppståndelsen (26), riktar Klemens tillgivenhet och kärlek alltjämt mot Gud, och uttryck för denne allena: ”Då vi inser att vi har detta hopp, låt oss binda samman våra själar med honom, som alltid är trogen denna värld och rättfärdig i sina domar ... låt oss återuppväcka glöden i vår tro på honom ...”. Och endast ett par verser senare (29) så är det Gud ”vi måste närma oss ... i andens helighet, och lyfta upp rena och obefläckade händer till honom, i kärlek till den välvilliga och medlidsamma Fader, som utvalt oss att vara hans egna.”

Även den lilla 'hyllningsdikten' till kärleken, i kapitel 49, som imiterar 1 Korintierbrevet 13, talar författaren endast om "kärlek till Gud" och att "kärleken binder oss samman med Gud", medan passagen i slutet av kapitlet, som tycks vara den enda referensen i brevet som rör Kristi kärlek till oss, i själva verket är grammatisk tvetydig, och kan lyda "... på grund av den kärlek *han* [Gud, eftersom Gud är den ende som hittills hänvisats till] hyste oss, så gav vår Herre Jesus Kristus, i enlighet med Guds vilja, sitt blod för oss, kött [*sarx*] för vårt kött, sitt liv [*psychê*, bokstavligen själ] för våra liv."

"Kata sarka"

Denna hänvisning till "köttet" får oss att beakta en senare passage i 1 Klem. De som står fast vid att författaren föreställer sig en historisk Jesus säger att den utgör smolk i bägaren. Vers 32:2 hänvisar tillbaka till referensen till Jakob, i det föregående kapitlet.

"Ty det är från honom [Jakob] som alla präster och leviter, som tjänar vid Guds altare, sedan dess har stammat. Från honom har även, i köttet, Herren Jesus kommit. Från honom har kungar, prinsar och härskare kommit, i nedstigande led från Juda."

I själva verket finns inget av orden stamma eller komma, i den grekiska texten, som bokstavligen är "Från honom, prästerna/Herren Jesus/kungar och prinsar...". Hänvisningen till Jesus är enkel: "Från honom, i köttet [*kata sarka*], Herren Jesus". Låt oss än en gång betrakta detta uttalandes struktur. Det gör ingen märkbar koppling till evangeliegestalten, och dess kontext är Skriftens. Och än en gång använder det den där underliga stereotypa och kryptiska fras, som vi finner igenom den tidiga kristna korrespondensen: *kata sarka* eller *en sarki*, eller ibland bara dativet *sarki*: "i, enligt, i relation till" eller kanske till och med "i köttets sfär" [*På svenska även "efter köttet"./övers.anm.*] (Se diskussionen om denna terminologi och hur den ter sig i breven, i Tystnadens ljud: Appendix).

Diskussionen om Jesus och dennes liv börjar hos Ignatius, och når sin kulmen hos Justinus och förs därefter så gott som hos alla kristna skribenter i omisskännligt mänskliga, historiska termer, baserad på evangelierna. Frasen "*kata sarka*" används inte längre. Vilken kraft, vilket sätt att tänka, fick varje tidigare brevöförfattare att tala om Jesus – denne gestalt, som i deras förflutna borde vara mer levande och nyligen existerande än för män som Justinus – på ett så dunkelt och svävande sätt, som är så tomt på varje känsla av cirkulerande historisk tradition? Vi skulle kunna acceptera detta som ett spetsfundigt uttryckssätt, om det användes samtidigt som andra, mer naturliga, sätt att uttrycka sig gällande en nyligen existerande mänsklig gestalt och dennes livshistoria. Men detta är allt vi får, från Paulus och de kristologiska sångerna, till 1 Klem, vid århundrades slut, eller till och med därefter.

I Romarbrevet 1:3 är Sonen "*kata sarka*" född av Davids säd, vilket Paulus identifierar som en del av Guds evangelium om sin Son, som man finner hos profeterna. I Romarbrevet 9:5 är hänvisningen nästan identisk med den i 1 Klem: "från dem [patriarkerna] är Kristus kommen efter köttet [*kata sarka*]". I hymnen i 1 Timotheusbrevet 3:16 (vilken kan vara tidigare än resten av brevet) så är gudaktighetens (trons) "hemlighet" att Kristus "blev uppenbarad i köttet [*en sarki*]", men inga andra aktiviteter på jorden framförs. Även då man hänvisar till "[hans] köttis dagar" i Hebréerbrevet 5:7, baseras Kristi aktiviteter på Skriften. I 1 Petrusbrevet 3:18 blir Kristus "dödad till köttet [*sarki*]", och levandegjord "till anden", som i hymnen i 1 Timotheusbrevet. (I 1 Petrusbrevet, liksom i 1 Klem 16, beskrivs Kristi lidanden, i 2:22, genom att Jesaja 53 parafrastras, men brevet tiger om de historiska traditioner som man finner i evangelierna.)

Detta egendomliga och allmänna uttrycksmönster, som används under de första hundra åren av kristet brevskriveri (och i mer formella avhandlingar, som Hebréerbrevet) kan inte avfärdas utan vidare. Det är en del av en tydligt märkbar utveckling, genom dokumentationen, från tystnad om en mänsklig evangeliefigur, till den gradvisa integreringen, av en sådan figur och dess berättelse, i det kristna tänkandet. Under den tidigaste perioden, representerade användandet av fraser som "*kata sarka*" ett filosofiskt begrepp. Det anspelar på den teoretiska stat/sfär där gudomar vistades, eller inträdde i, då de genomförde mytens frälsande gärningar. "Kött" och "ande" var de stora motsatserna i synen på universum, under de århundraden då tankarna dominerades av platonisk och andra mystiska filosofier. Den förstnämnda var människornas värld, den senare Guds sfär. Hela myttraditionen sade att vissa gudar och övernaturliga väsen, då de hade med mänskligheten att göra, antog mänsklig form – ibland förklaras det att formen endast "liknade" den mänskliga – och genomförde människoliknande aktiviteter. I varje system var den frälsande gudomen led, så måste han lämna himlens mer andliga skikt, och lida i en mänsklig miljö. För de tidiga kristna var "köttet" den vanligaste beteckningen på denna miljö, och det innefattade det lägsta andliga luftskiktet, vilket hade utmärkande drag väldigt lika den materiella nivån, och beboddes av onda andar med kroppsliknande 'kroppar'. (Dessa frågor diskuteras längre, med hänvisningar, i supplementärartiklarna 3 och 8.)

I tidiga kristna kretsar introducerades ett ytterligare element; de judiska skrifterna. Begreppet om en gudomlig "Messias" hade utvecklats ur denna skrift- och traditionsstomme, och aspekter som en sådan gestalt hade i Skriften måste tillämpas på den nya frälsarguden Kristus Jesus: följaktligen uppstod alla dessa passager om att Kristus härrörde från profeterna, var av Davids/Judas ätt, och även föddes av "kvinnan" i Jesaja 7:14. I den tidiga litteraturen gör Kristus, då han kommer till "köttets sfär", endast vad Skriften berättar att han gör. För att uttrycka denna föreställning utvecklades uppenbarligen grundformuleringen "*kata sarka*" och varianter på denna, vilka var minst sagt luddiga, eftersom de inte baserades på någon historisk grund. Men det överensstämde med den kött/ande-dikotomi, som var förhärskande i de då rådande filosofiska föreställningarna om hur universum fungerade. Och frasen själv är tillräckligt tvetydig för att omfatta bibetydelsen av att hänvisa till ett handlande som *påverkade* den mänskliga dimensionen, så att den i vissa fall endast kunde medföra idén om att vara eller agera "i relation till köttet". Denna mer allmänna tillämpning kan ses i Paulus användning av *kata sarka* i 2 Korintierbrevet 5:16 (i NEB:s översättning [*Bibeln 2000/övers.anm*]): "Därför bedömer jag inte länge någon *på människors vis*". Likadant med Kristus, vars "kött" här inte syns. [jfr "*Allt ifrån denna tid veta vi därför för vår del icke av någon efter köttet. Och om vi än efter köttet hade lärt känna Kristus, så känna vi honom nu icke mer på det sättet*"/*Bibeln 1917/ö.a.*]

Epilog: Kan 1 Klem vara en 'förfalskning' från mitten av andra århundradet?

Alltsedan de holländska radikalerna (som W. C. Van Manen), är 1 Klem:s 'äkthet' ifrågasatt inte bara vad gäller författarskapet utan också av andra skäl. Medan brevet ger sig ut för att vara en romersk församlings reaktion på Korintförsamlingens skiftande öden, skulle en alternativ tolkning vara att betrakta det som någonting som skrevs vid ett senare datum, kanske 140 till 160, och som använde tvisten i Korint för att tillföra en moralpredikan som har ett annat mer vidsträckt syfte. Detta anses vara relaterat till befogenhetsfrågan, och karaktäriseras ofta som om den återspeglar den romerska kyrkans växande ambition att utöva vissa maktbefogenheter på den omfattande kristna gemenskapen.

I den tidiga kristendomens invecklade värld, och i dess komplexa dokumentation, måste man medge att nästan allt är möjligt. Det har framförts argument för att 1 Klem skulle ha skrivits i mitten av andra århundradet, och det vore dumdrigt att säga att ingenting talar för denna ståndpunkt. Därför tänker jag inte argumentera så mycket om denna fråga här, utan endast ge observationer som fick mig att tro att detta var osannolikt.

Först och främst, om brevet inte är vad det ytligt sett presenteras som, måste en tanke på en ”agenda” finnas. Vad än man tänker sig att denna agenda var, så måste det finnas tämligen uppenbara indikationer i texten som riktar uppmärksamheten på denna. Om ’förfalskaren’ avser att med sin skapelse stödja en maktbefogenhet för en församling som kyrkan i Rom, så kan de element i brevet som argumenterar för detta inte vara så subtila att de är så gott som omärkbara. Och vi vet av erfarenhet att kristna förfalskare och interpolatörer sällan är skarpsinniga. Det är därför deras hantverk oftast är så lätt att avslöja. De frågor och agendor de framför finns där tydligt, i klartext (exempelvis i pastoralbrevet). I 1 Klem är frågan om någon centraliserad maktbefogenhet står bakom de förordnade äldste i någon enskild församling, ingenstans synlig.

Ingenting sägs om att rebellerna i Korint skulle underkasta sig en utanför stående grupp; vägledning är allt som författaren ger. Han fokuserar på ”rivaliteten och oenigheten” (63) i den korintiska församlingen, och inte på misslyckandet med att få den att lyda ett större nätverk. Brevet antyder aldrig att Korint äger trohet mot Rom. I 56:1 framhåller författaren att rebellerna ”underkastar sig, inte oss, utan Guds vilja”. I kapitel 65 ber författaren om ”nyheter om vapenvila och enighet” i Korint, och ingenting annat. Han har utan tvivel gjort brevet orimligt långt med repetitioner av sina huvudteman, men det finns ingen övertygande anledning att betrakta detta som annat än ett uttryck för hans egen talförhet, kanske jämte ett mått fåfänga då han demonstrerar sin skrivkunnighet.

Om än den ringaste agenda, att föra fram Roms befogenhet, fanns i författarens åtanke, så skulle vi helt säkert inte möta den situation som vi ser i kapitel 5. Senare romerska anspråk baserades i hög grad på att Petrus och Paulus tidigare kommit till Rom, och där lidit martyrdöden, och att den förstnämnde blev Roms första biskop och inrättade en befogenhetskedja som skulle kulminera i påvedömet. Men Klemens är, då han diskuterar Petrus och Paulus, outhärdligt oklar – om inte helt tyst – om sådana senare traditioner. Han meddelar inte ens tydligt att dessa apostlar slutade sina liv som martyrer, och helt säkert finns det inget omnämnande av Rom som platsen för sådana händelser. I själva verket kan hans uttalande om att ”då han nått Västerens yttre gränser, och framburit sitt vittnesbörd för kungar och styresmän, så lämnade han denna värld...” tyda på att legenden om Paulus, som den då såg ut, innebar att denne dött i Romarrikets fjärran väst. Det finns ingen känsla av att Klemens skulle vara bekant med Paulus sista dagar, såsom de skildras i Apostlagärningarna.

Då det gäller Petrus misslyckas författaren med att nämna något om apostelns martyrskap i Rom. Han är också helt tyst angående varje koppling mellan aposteln och den staden, för att inte tala om att han skulle ha varit dess förste biskop. Detta motsäger inte bara traditionen om Petrus, då det gäller allt detta, utan det gör det även omöjligt att tro att författaren hade någon föreställning om romersk hegemoni, eftersom Petrus roll för att stödja en sådan, inte kunde ha varit något Klemens förbigått. I anknytning till detta bör vi beakta Ignatius tystnad gällande varje länk från Petrus och Paulus till Rom, i dennes brev till romarna (4:3), även då han hänvisar till dem vid namn då han diskuterar sin hotande martyrdöd. I själva verket utesluter den jämförelse han gör mellan sig själv och dessa mycket berömda gestalter, de senare traditionerna om dessas martyrskap. ”De var apostlar, och jag är en dömd brottsling” är inte

något han sannolikt skulle ha sagt, om både Petrus och Paulus mötte samma öde (avrättning) i Rom, som Ignatius är på väg att möta. ”De var fria män, och jag är fortfarande en slav” (det senare ska inte tolkas bokstavligt) är obegripligt om båda dessa män inte var friare än Ignatius, under slutet av deras liv.

För det andra gör bristen på referenser i första Klemensbrevet till en historisk Jesus – i själva verket kännedom, vilket jag argumenterat för – det svårt att datera det till mitten av det andra århundradet, speciellt i en församling som den i Rom. Även om dokumentationen från det andra århundradet, från de apostoliska fäderna till apologeterna, tyder på att accepterandet av en historisk Jesus utvecklades gradvis och ojämnt, så skulle Romförsamlingen, om någon, vara den som gick i spetsen för denna utveckling. Justinus vittnar om detta, och det gör också allt vi tror oss veta om Markion. Han kom till Rom någon gång runt 140, antog en gnostisk syn på Jesus, och utformade vad som troligen var den första dokumentskanon (tio Paulusbrev, och ett Ur-Lukas) för att ge argument för sin syn på Jesus predikan om den sanne Guden. Och eftersom världen i Rom, vid mitten av det andra århundradet, karaktäriserades av Markion-kontra-ortodoxi-konflikten, så skulle varje brev som skrivits med en ’dold’ agenda, under denna tid, säkert ha velat fokusera tidens brännande fråga, kanhända med avsikt att finna ammunition från den tidigare perioden, för att kontra Markions gnostiska hot. På det senare finns det inget tecken i 1 Klem.

En fråga i striden mot Markion och gnosticismen var konflikten mellan ekklesiastisk befogenhet och den mindre strukturerade inställningen till gnostisk andlighet och individuell självtillit, men inte heller på denna kan vi se några tecken hos Klemens. Rebellförsamlingen är inte en församling som principiellt motsätter sig maktbefogenhetsstrukturer, eftersom församlingen tidigare var i harmoni; det finns inga tecken på att någon fraktion kommit från en annan bakgrund, och författaren argumenterar inte från perspektivet om konflikt med gnostiska normer (som Paulus kan sägas göra i delar av Korintierbrev). Att observera att 1 Klem:s försvar för förordnad maktbefogenhet inom församlingen är tillräckligt allmänt hållet för att kunna appliceras på en mängd omständigheter, och att brevet verkligen användes under det andra århundradet, för att stödja ortodoxa ståndpunkter, bevisar inte att brevet skrevs i syfte att det skulle användas så, speciellt som specifikationer av dessa saklägen lyser med sin frånvaro.

Det finns ingen speciell anledning att tro att brevet skrevs senare, i någon mer avlägsen kristen församling, som var långt ifrån dessa frågor och från kunskapen om en historisk Jesus, och att brevet utformades som en skrift från Rom till Korint endast som ett uttrycksmedel. Men även om så vore fallet så skulle detta fortfarande innebära att den enda ’agenda’ som finns är den som framläggs i brevet: lyd de äldste i din församling, som förordnats över dig. Eftersom detta inte skulle innefatta någon fråga om centraliserad maktbefogenhet bortom den egna församlingen, och eftersom föreställningen om församlingens hierarki är gammalmodig, och ingenting i närheten av den ”monarkiska biskop”-modell vi finner senare (eller ens en sådan Ignatius förespråkar), så finns det ingen tvingande anledning för oss att datera en sådan ’förfalskning’ till mitten av andra århundradet. Ett sådant brev skulle lika gärna ha kommit från slutet av det föregående århundradet, även om vi inte kan bevisa det.

Om brevet är vad det utger sig för att vara, eller helt enkelt är någon annans moralpredikan om harmoni och styrning inom församlingen, utformat i en Rom-till-Korint-miljö, så ändrar det inte vår analys av brevet och dess kunskap om en historisk Jesus. Eftersom brevets primitiva miljö och tankar talar mot att brevet skulle vara av senare ursprung, finns det inte

mycket som rättfärdigar att man förkastar att brevet ger ett fönster mot den tidsperiod vi undersöker.

— II —
Hermas Herde

[Alla citat från skriften är egenhändigt översatta. /övers.anm]

Hermas Herde är det längsta och troligen minst kända av de överlevande kristna dokumenten, från perioden före Justinus. Det verkar ha tagit form under några årtionden, under det tidiga 100-talet, och involverar kanske tre olika författare. Redigering har tydligt förekommit, och idéer är inte alltid konsekventa rakt igenom. Senare traditioner identifierade upphovsmannen som ”Hermas” (namnet på mottagaren av visionerna), som ansågs vara bror till Pius, biskopen av Rom kring år 148 vt. Men det mesta, om inte allt, i detta verk skrevs troligen dessförinnan. Vissa forskare har även placerat det i slutet av första århundradet, vilket skulle passa dess primitiva teologi och förhärskande judiska karaktär.

F. L. Cross, exempelvis (*The Early Church Fathers*, s 24), daterar Herden till slutet av det första århundradet på grund av dess obearbetade teologi, outvecklade kyrkoorganisation och verkets på det hela taget primitiva karaktär. R. M. Grant (*The Apostolic Fathers: An Introduction*, s 85) noterar, att den muratorianska listans [*muratorian fragment= den äldsta listan på böcker ingående i nya testamentets kanon/ö.a.*] förläggning av detta verk till tiden för Pius biskopsämbete, efter år 140, ”inte förklarar hur Pius kunde vara biskop av Rom om presbyterer och biskopar var så gott som identiska, och de som kallades presbyterer ledde kyrkan”. Han ansluter sig till uppfattningen att Herden är ett sammansatt verk, med tidigare delar som tillkom strax efter Trajanus tillträde (97 vt). Simon Tugwell (*The Apostolic Fathers*, s 63) håller med om att dateringen efter år 140 är problematisk, och uttalar sig för 60- eller 70-talet, under det första århundradet. Allihop accepterar ett romerskt ursprung.

Verket är en serie av uppenbarelser som Hermas får genom änglar och andra himmelska gestalter. En av dessa är ”herden”, botgörrelsens ängel, som ger skriften dess namn. Boken är indelad i tre stora sektioner: 5 visioner, 12 bud och 10 liknelser. Genren är apokalyptisk. Författarens centrala intresse är frågan om synd efter dopet: är förlåtelse möjlig för kristna, för synder de begått efter deras omvändelse? Hermas menar att botgöring fortfarande är möjlig – dock endast en gång.

Detta är verkligen ett egendomligt kristet dokument. Inte någon gång i hela den långa skriften nämns namnen Jesus eller Kristus. (Den enda gång ordet ”Kristus” finns med, i en handskrift av den andra visionen i 2:8, anses det vara en senare ändring av ”Herren” – i betydelsen Gud – vilket finns med i andra handskrifter av passagen i fråga.) Istället hänvisar författaren till ”Guds Son”. Denne är dock på intet sätt centralfiguren; som sagt är detta en helt och hållet teocentriskt skrift. ”Herren” är alltid Gud. Författaren talar om att lovprisa Guds namn (vision 3, 4:3); de som lider förföljelse gör det i Guds namn (vision 3, 5:2). Det är Guds kartor som måste följas (vision 1, 1:6).

Det är svårt att tro att denna författare kunde ha haft någon föreställning om en jordisk Jesus, som startade den kristna rörelsen. Hermas behandlar ”kyrkan”, de troendes samfund, som ett mystiskt väsen. Det är Gud själv som skapat kyrkan (vision 1, 1:6), inklusive dess föreexisterande prototyp i himmelen. Det finns i skriften en ständig hänvisning till ”Guds utvalde”, utan skymten av traditionen om en kyrka instiftad av Jesus. Det anspelas aldrig på

något som skulle passa in på Jesu verksamhet i evangelierna. Den centrala sektionen, buden (eller uppdragen) diskuterar ett stort antal moralregler, och några liknar evangeliernas undervisning, men ingenting tillskrivs Jesus. Författaren kan tala om ”apostlar”, men aldrig sammankoppla dem med en historisk gestalt som förordnade dem; det finns ingen tradition om någonting som går tillbaks till en sådan figur. Istället ”predikar apostlar och lärare Guds Sons namn” (liknelse 9, 16:5) på samma sätt som Paulus och andra kristna profeter predikade om den gudomlige Kristus.

Sonen i Hermas Herde

Och vem eller vad är Sonen? Författaren beskriver honom med ett högst mystiskt språk. Han är äldre än hela skapelsen, Faderns rådgivare (liknelse 9, 12:1). Han ”understödjer hela världen” (14:5). Liknelse 9 talar om byggandet av ett himmelskt torn, som representerar kyrkan. Sonen är grundstenen och porten; man kan inte inträda i detta torn, detta Gudsrike, utom genom Sonen. Allt är en återspeglning av det underliggande begrepp man träffar på, vart man än vänder sig, genom hela den tidiga kristna perioden: Gud är känd och tillgänglig endast genom emanationer, genom den förmedlande Sonen. Frälsning når de som är ”kallade genom hans Son” (liknelse 8, 11:1). Om en död och uppståndelse hörs inte ett knyst någonstans i dokumentet.

Denna Son, fortsätter liknelse 9 att berätta, ”blev uppenbarad” i världens sista dagar: - *phaneros egeneto*”, han blev känd. Än en gång möter vi det universella språket hos de tidigaste kristna författarna: inte en ankomst till jorden för att leva ett liv som människa, i nyligen inträffad historia, utan en uppenbarelse från Gud idag, i dessa sista stunder, före Slutet.

Hermas likställer Sonen med den Helige Ande (liknelse 9, 1:1, och i liknelse 5, som vi ska undersöka i detalj nedan). Detta är det mer traditionella judiska sättet att tala om Guds kommunicerande aspekt. På andra ställen (liknelse 8, 3:2) är det den judiska lagen som är Guds Son. Författaren har ingen uppfattning om en Son med en uttrycklig personlighet, biografi eller roll, som är separerad från gamla sätt att tänka på Guds handlingsätt med världen. Han är en del av himlens tillbehör, på samma sätt som Visheten är i andra judiska kretsar.

Liknelsen om Sonen

Låt oss ta en närmre titt på den femte liknelsen. Kommentatorer hävdar sig se en redogörelse både för Jesu inkarnation och verksamhet. En ängel har berättat en liknelse för Hermas, i vilken en rik markägares tjänare anförtros att sköta en åker. Som ängeln förklarar det så är åkern världen, markägaren Gud och tjänaren Guds Son, som arbetade på åkern för dess växters, Guds folks, skull. I kapitel 6 fortsätter ängeln genom att ytterligare förklara liknelsen på detta sätt (K. Lake, i *Loebutgåvan av Apostolic Fathers*, volym 2) [*Tyvär måste jag, i brist på svensk översättning, egenhändigt översätta även detta. Ha överseende. /övers.anm*]:

2 Gud planterade vingården, vilket betyder att han skapade folket, och gav det till sin Son. Och Sonen ... renade deras synder, arbetade mycket och fick slita mycket ... 3 Då han så renat folkets synder, visade han dem livets väg, och gav dem lagen han mottagit från sin Fader ... 4 Men hör varför Herren tog sin Son och de ärofulla änglarna till rådgivare, gällande Tjänarens arv [eller arvtagare: se nedan]. 5 Den Helige Anden ... fick Gud att ta sin

boning i köttet, med vilja [eller ”han valt”]. Detta kött, i vilket den Helige Anden dväljdes, tjänade Anden väl, gingo i helighet och renhet, och orenade på intet sätt Anden. 6Då det så levvt ädelt och rent, och arbetat med Anden ... valde han [Gud] det som följeslagare åt den Helige Ande; ty detta köttets uppförande behagade honom, emedan det ej orenades då det bar med sig den Helige Ande, på jorden. 7Därför tog han Sonen och de ärofulla änglarna till rådgivare, för att detta kött, som tjänat anden oklanderligt, skulle få en uppehållsort, och ej förlora belöningen för dess tjänst. Ty allt kött som den Helige Ande dväljts i skall undgå en belöning, om det finnes obesudlat och fläckfritt.”

F. L. Cross (*op.cit.*, s 26) har kallat Hermas Herdes författare ”en man utan större intelligens” och alla som studerat verket talar som dess ”förvirring”. Skriften är oftast otydlig, minst sagt, och i denna specifika liknelse finns det en påfallande oförenlighet mellan liknelsen själv och förklaringen av den, vilket vi inte behöver gå in på. Även i passagen ovan finns det oklarheter mellan Sonen, Tjänaren och den Helige Ande, vilket gör en analys svår. Men låt oss fokusera på några nyckelställen.

Om författaren har ens ett hum om Jesu historiska liv och död, varför, i vers 3, ”renade” Sonen ”folkets synder” innan han ”visade dem livets vägar, och gav dem Lagen”? ”Renandet” sker genom arbetet och slitet som det talas om i vers 2, men varken här eller någon annanstans framförs detta i termer av lidande och försoning, för att inte tala om en död och uppståndelse. När det gäller ”gav dem Lagen” så sker detta tydligt genom andliga kanaler, eftersom en senare liknelse säger att ängeln Mikael (som i liknelse 9 jämföras med Guds Son) ”placerat Lagen i de troendes hjärtan”. Det förekommer inget predikande av en historisk Son någonstans i detta verk, och i liknelsen ovan tolkas sådant som vingårdar och slit bäst som symboliska skildringar av Guds verk, genom sina förmedlare.

Att finna en hänvisning till inkarnationen i verserna 5 till 7 är som att krama vatten ur en sten. För det första, om man bortser från att Sonen identifieras som den Helige Ande i liknelse 9 (vilket ofta betraktas som ett senare skikt av verket, skrivet av en annan författare), så finns det, i liknelse 5, ingen tydlig koppling mellan Sonen och Anden; i själva verket skiljer verserna 4 och 7a dem åt. Det verkar därför som om det inte var Sonen som skickades att dväljas i köttet. Vers 7 misslyckas vidare med att koppla samman Sonen med ”köttet” som diskuteras. I vilket fall kan det sätt detta kött talas om inte passa på en inkarnerad Kristus mänskliga sida, om det inte ges en synnerligen gnostisk tolkning, som inte syns i denna bok. Istället har köttet en utpräglat ’mänsklig’ karaktär, i betydelsen att författaren här talar om vanliga människor.

Det finns således ingen tanke på inkarnation i denna passage. Författaren talar om den Helige Ande som skickas av Gud för att dväljas i vissa människor. Dessa män och kvinnor är de som förblir rena och heliga, som inte orenar Anden då den dväljs i dem; de kommer att få en plats att uppehålla sig på, som belöning. ”Allt kött” som nämns i vers 7b visar att författaren inte har ett specifikt kött, tillhörande en inkarnerad Kristus, i åtanke. Dessutom fortsätter knappast Kristi mänskliga sida att existera efter inkarnationen, så att den kan ges en belöning.

En sådan tolkning kräver en enkel justering. I vers 4 ger Lake och andra ordet ”*klêronomia*” den vanliga översättningen ”arvegods” eller ”arv”, som om författaren står i begrepp att gå in på detaljer om tjänarens öde. I liknelsen identifieras tjänaren med Sonen. Men som *Bauer's Lexicon* visar på, kan ett ord som detta ges en abstrakt översättning, så att det här betyder de som tar emot arvet. Med andra ord står författaren i begrepp att beskriva

tjänarens/Sonens *arvtagares* belöningar, och arvtagarna är de troende som Gud skickat den Helige Ande att dväljas i.

Denna tolkning är knappast ett språng av tro eller önsketänkande, eftersom författaren i nästa kapitel (7) fortsätter förklara det för oss. Jag behöver endast citera en del av de första tre verserna:

”Hör nu!” sade [ängeln]. ”Skydda ert kött, ert rena och obesudlade kött, så att Anden, som i er dväljes, kan bära dess vittnesbörd, och ert kött bli rättfärdigat ... Ty besudlar ni ert kött så besudlar ni även den Helige Ande, och om ni besudlar köttet skola ni icke leva.”

Endast behovet av att finna spår av kristen ortodoxi någonstans i denna bok kan leda till att man misslyckas med att göra den uppenbara kopplingen mellan dessa verser, och betydelsen av de direkt föregående verserna. Inte heller ger författaren oss någon vink om att han gör någon form av parallell mellan de troende och den inkarnerade Kristus. ”Köttet” som det talas om i kapitel 6 är inte Kristi kött på jorden, utan köttet som tillhör de troende, som författaren vänder sig till. För att summera; det längsta tidiga kristna dokumentet, som finns, presenterar, en gudomlig Son som man aldrig hänvisar till med namnen Jesus eller Kristus, som aldrig sägs ha dött eller uppstått, och som aldrig visar tecken på att ha varit på jorden.

Den ”förvirring” forskarna menar finns i Hermas Herde, är inte författarens förvirring, utan snarare ett resultat av försöket att ge honom en evangeliebakgrund. Denna författare är fast förankrad i den hellenistiskt-judiska mytologin, med dess bild av himlen i vilken olika krafter utgör delar av gudomlighetens verksamhet. Sonen är en gestalt på det klassfoto, som innefattar den Helige Ande och änglar av olika rang, och dessa får då och då smälta samman. Sonen verkar ibland identifierad med de andra figurerna, och änglar som Mikael är ibland inblandade i frälsningsverksamheten. Som Charles Talbert uttrycker det (”The Myth of a Descending-Ascending Redeemer in Mediterranean Antiquity,” *New Testament Studies* 1975, s 432) så ”beskrivs Frälsaren praktiskt taget i termer av en ängelologi som har smält samman med kategorierna Son och Ande”. Talberts val av ordet ”kategori” är skarpsinnigt, eftersom Hermas behandlar filosofiska begrepp här, och inte en historisk figur som var Guds inkarnation. Om Hermas hade föreställt sig att Sonen varit en människa, som gått på jorden, lidit och dött och återuppstått för att frälsa mänskligheten, så skulle han aldrig ha begravt honom i denna täta dunkla himmelska konstruktion, och tillåtit hela den skildring som ’upptecknats’ i evangelierna att blåsa bort i den mystiska vinden.

Vid tröskeln

Då vi står på tröskeln till en historisk medvetenhet om en mänsklig Jesus, så kan vi se tillbaka på en konsekvent bild. Mitt bland mycken variation, visar de tidiga kristna dokumenten som ligger utanför evangelierna och Q en gemensam nämnare: en andlig gudomlig Son som agerar som Guds förmedlare i arbetet med att frälsa mänskligheten, eller en utvald del av den. De är konsekventa i sin syn på det medium genom vilket detta sker: en pågående andesfär, som inspirerar apostlar och lärare att meddela den gudomliga sanningen. Hermas Herde är kanske det bästa exemplet som kan anföras för att visa att detta var en tidsålder genomsyrad av mystiskt tänkande och himmelska föreställningar. Det är så religiösa personer såg på världen omkring dem. Att ignorera denna konsekvens, denna gemensamma föreställning, och att misslyckas med att förklara alla faktorer som saknas, som apostolisk tradition som går tillbaka till Jesus, eller en historisk verksamhet som tjänade som den yttersta källan för kristen undervisning och profetia, att försöka skyla över den vittspridda frånvaron

av varje föreställning om död och återuppståndelse och så mycket annat, är helt enkelt att sticka huvudet i sanden.

Vår bild av tidig kristen mångfald, då man ser på den med ögon ogrumlade av ortodoxa linsor, ger oss en fascinerande anblick ut på det första och det tidiga andra århundradets religiösa värld, en blandning av judendom som gått djärvt bortom huvudströmningens stigar, och en hellenism som medfört sin etablerade filosofi till en judisk omfamning. (Det spelar ingen roll om dessa äventyrare var judar eller greker.) En sådan synkretism hyser ändå en rik andlig sfär. Hermas Herde är inte den enda kristna eller judiska skrift som framför oss lägger en värld av änglar, himmelska kyrkor, himmelska gestalter som representerar krafter mellan Guds himmel och människans jord, ett universum där vibrationer från den osedda andliga sidan av verkligheten kunde uppfattas av mystikern och upptas av den troende. Ett universum eftersökt och uppenbart i de heliga skrifterna, från vilkas sidor Gud och dennes emanationer och budbärare talar. Tills vi kan tillåta oss själva att förutsättningslöst läsa vad som ligger tydligt i anblick, i de tidiga kristna dokumenten, så kommer vi att neka oss själva en korrekt kunskap om denna viktiga övergångsperiod i västvärldens religiösa utveckling, vilken ledde till den moderna eran med tro på en inkarnerad Son som trampat Palestinas jord.

Sonens resa till jorden var kanhända ofrånkomlig, eftersom det västerländska samhället är den gren av människosläktet som är mest ansvarig för att vetenskap utvecklats, och den började med grekerna. Vetenskap kräver materiellt stoff, saker som är observerbara i ett konkret universum. Västerländsk filosofi och religion kunde inte längre livnära sig på en diet av ren ande, av myter som aldrig rörde vid den riktiga jorden. Denna avkomma av judendom och hellenism behövde gripa tag i en Son i köttet, behövde vidröra hans sår och se kärleken och offret i hans ögon. Ignatius såg fram emot sitt våldsamma slut, på arenan, eftersom han såg det som en parallell till det verkliga lidandet som Kristus genomgått under Pontius Pilatus, och hans ursinne gentemot dem som förnekade en genuin lidande Kristus i köttet, kom från rädslan att utan något sådant skulle hans egen tro vara meningslös och "för intet". Detta synsätt, detta behov, finns fortfarande hos oss idag. Och under en period av några avgörande decennier vid sekelskiftet 99-100 så utkristalliserade sig den mänskliga Jesus ur sin andlige föregångare, även om det skulle ta större delen av århundradet innan alla kristna kretsar omvänts. Vid tiden för Irenaeus, Tertullianus och Klemens av Alexandria, hade vår västerländska hybridreligion slutfört sin skapelse, och under de kommande arton århundradena skulle den nya kyrkan bevara "minnet" av Sonen som levat och verkat ibland oss.

*

I den andra delen av denna artikel kommer vi att fortsätta, och gå över tröskeln, och se på det nya sammansmältande landskapet, genom författarnas av Barnabasbrevet och Ignatius brev ögon.

Del 2: Barnabas och Ignatius brev

— III —

Barnabasbrevet

[Alla citat från brevet är egenhändigt översatta. /övers.anm]

En uppdykande historisk Jesus

När det gäller det dokument som är känt under namnet Barnabasbrevet, föredrar de flesta forskare att datera det mellan 115 och 132 vt, även om några placerat det före första århundradets slut. Kirsopp Lake sammanfattar de två ståndpunkterna (Loebutgåvan av *Apostolic Fathers*, vol.1., s 337), att de tio kungarna i kapitel 6 kan syfta på kejsare, vilket skulle placera brevet under det första århundradet, dock vid ett okänt datum, eftersom ”det finns ingen enighet gällande exakt det sätt på vilket man kommer fram till de tio Kejsarnas antal”. Valet av ett senare datum, ofta angivet så exakt som till år 130, baseras på hänvisningen till ett förväntat – uppenbarligen nära förestående – återuppbyggande av Templet (16:3-4). Trots att hopp om något sådant kan ha blossat upp vid flera tillfällen under denna period, så nådde det sin kulmen under tiden före det andra judiska kriget. Medan författaren nämner det första kriget (vilket gör dokumentet inte äldre än år 70), så misslyckas han med att anspela på det andra, vilket ger en övre gräns vid år 132.

Det traditionella tillskrivandet av brevet till Paulus kompanjon Barnabas har idag förkastats. Var det är skrivet är okänt, även om Rom inte är troligt. Det verkar vara ett verk av “en lärd jude” (Staniforths fras), mycket sannolikt från Alexandria, eftersom det tidigaste vittnesbördet om det är Klemens och Origenes, i denna stad. Om så är fallet hade denna jude förskjutit sina förfäders religion och för kristendomen gjort anspråk på det judiska arvets heliga skrifter. Andra har föreslagit att han är en hedning som skriver till andra hedningar, som helt och hållet absorberat judendomen, och som ser sig själva som arvtagare till ett nytt förbund, som judarna förlorat.

Det skulle kanske vara lätt att karaktärisera detta brev som ett som återspeglar en primitiv kunskap om en historisk evangelie-Jesus, något som inte skulle förvåna då det gäller ett dokument som skrivits så sent som under det andra århundradets andra eller tredje årtionde. Men en noggrannare granskning ifrågasätter detta, och det kommer att bli fascinerande att titta på detta brev och se just hur långt bilden av Kristus, som härletts från de heliga skrifterna, kunde utvecklas innan dess Skriften-skinns brast och den rann ut i den faktiska historien. Det intryck Barnabasbrevet skapar påminner om ett av de ögonblick, i en film eller på TV, då en scen tonar bort och en annan samtidigt tonas in. Världars kollision är ibland nästan bisarr.

Eftersom han läser de gammaltestamentliga böckerna som profetior, har författaren kommit till den punkt då han föreställer sig Kristus som någon som levtt på jorden någon gång i det förflutna. Men då det gäller exakt när detta skedde, eller ens när det gäller de få detaljer Ignatius ger oss, ger han oss ingen information. Hans enda källa för redogörelsen om denna nyligen påkomna inkarnation i historiskt kött, verkar allttjämt vara Skriften.

I sin polemik mot allting judiskt, anklagar “Barnabas” judarna för att de inte förstår sina egna skrifter. (En ond ängel vilseledde dem.) De gjorde sig skyldiga till en bokstavlig tolkning av Skriften, istället för en allegorisk. Den senare tolkningen gjorde det tydligt att

Gamla Testamentet, riterna och bestämmelserna i den judiska lagen, helt och hållet var Guds kodade profetia om Kristus och dennes kors. Brevet är ett försök att demonstrera detta påstående, och det använder en massa exegetik, som är både fantasifull och emellanåt skrattretande.

En skildring av Kristi passionshistoria

Korsfästelsen och dess betydelse är fokus i författarens teologi. Vad berättar han för oss om den? Han berör några detaljer som kan sägas hänga ihop med evangelieberättelsen, men i varje fall pekar han på Skriften som källan för sin information. Han saknar inte endast ett skrivet evangelium (våldigt talande om vi ska förlägga Barnabasbrevet en bra bit in i det andra århundradet), han visar heller inget tecken på att ha tillgång till muntliga traditioner som skulle ge honom en redogörelse för Jesu historiska upplevelser.

Ta i betraktande den inledande versen i kapitel 5. (Min översättning baseras på Staniforths i Penguinupplagan, men med enstaka ändringar gjorda, för att texten ska överensstämma med den bokstavliga grekiskan.)

”Nu när Herren [dvs. Jesus] underkastat sig att överlämna sin kropp till förstörelse, var avsikten att helga oss genom våra synders förlåtelse ... Ty vad Skriften säger om honom är: ’han blev pinad för våra brott, sargad för våra synder, han tuktades för att vi skulle helgas. Han var som lammet som leds till slakt eller tackan som är tyst när hon klipps.’”

Denna föreställning om att dö för att förlåta synder skulle ha kunnat illustreras genom Markus 10:45, att ”Människosonen har ... kommit för att ... ge sitt liv till lösen för många”, vilket säkert hade varit en representativ tradition till varje tolkning av Jesu död. Det är svårt att tro att någon kristen församling inte skulle ha innehaft *någon* tradition, något yttrande av Jesus själv, som kunde kopplas samman med betydelsen av hans offer på korset.

Andra referenser till passionshistorien tyder på en ytterst ofullständig skildring av dess grunddrag, ofta oense med evangelieberättelsen. I en ”beskrivning” av Jesu lidanden, åberopar Barnabas profeterna i det Gamla Testamentet, och citerar tio exempel allt som allt. Han börjar i vers 5:13:

”Även själva utformningen av Passionen antog han villigt, emedan profetians ord dömt honom att möta döden på ett träd. ’Rädda mig undan svärdet’ sade det; och sedan ’De ondas hop har kringränt mig, mina händer och fötter hava de genomborrat.’ Och än en gång säger han, ’Skåda, jag lät dem prygla min rygg och jag gömde inte ansiktet när de spottade på mig, och jag har gjort mitt ansikte hårt som flinta.’”

(Citaten är från Psaltarens Psalm 22 samt Jesaja 50.)

Barnabas fortsätter sedan:

”Dessutom, då han gjort som han befallts, vad säger han då? ’Vem vågar vara min motpart? Må han stiga fram.’”

Hos Barnabas kommer de falska anklagelserna, som vi skulle associera med rättegången i passionshistorien, efter de bibliska passager som representerar själva korsfästelsen. Efter detta senare citat från Jesaja 50, fortsätter han att lägga fram andra passager som i evangelietraditionen inte kopplas samman med passionen. Han fokuserar exempelvis på Jesaja 28 - grundstenen som blir till en hörnsten. Efter detta dyker han åter ned i Psalm 22:

”Jag omringas av en hord av våldsmän; de går kring mig likt bin kring en vaxkaka.’ och även ’kastar de lott om min klädnad.”

Denna kedja av profetiska passager från Skriften ger ett rörligt intryck, helt och hållet emot evangelieberättelsens ordning, rent av ingen kronologisk ordning alls, absolut inte en ordning som författaren i sina tankar kunde koppla samman med en historisk scen. Snarare fokuserar han på ’berättelselinjen’ i Psaltaren och hos profeterna. Och liksom Klemens hör han Jesu röst i de ord som skrivs i första person i profetböckerna och psaltaren. Barnabas ’skildring’ av en historisk korsfästelse verkar vara bestämd helt och hållet av Skriften. Vi väntar förgäves på en utläggning av de motsvarande historiska händelserna, händelser som skett under Herodes och Pontius Pilatus tid. Någon sådan historisk tid eller sådana historiska personer ställs aldrig till vårt förfogande.

Denna tystnad återkommer igenom hela brevet. Barnabas lägger aldrig till motsvarande historiska versioner av saker och ting, till sina citat ifrån Skriften. Detta ger en besynnerlig effekt. Trots att han ser Skriften som ”profetior”, får vi aldrig en konkret motsvarighet i historien, som utgör profetians uppfyllelse. De faktiska upplevelserna av Jesus på jorden verkar vara teoretiska. Det vill säga; författaren deducerar deras existens från Skriften och kallar sedan Skriften en profetia av dem; han ser bara på den sistnämnda. Profetiorna ges inget oberoende stöd eller belysning, och allra minst hänvisningar till ett evangelium.

För att göra en kort jämförelse med Justinus, så citerar han i kapitel 104 i *Dialog med juden Tryphon* rader från Psaltarens Psalm 22, inklusive: ”De delar sina plagg emellan sig, de kastar lott om mina kläder”. Han fortsätter sedan att säga [*min översättning./ö. a.*] ”Och detta upptecknas ha skett i hans Apostlars memoarer. Jag har visat att de som korsfäste honom, efter hans korsfästelse, delade hans plagg emellan sig”. Med andra ord har Justinus dragit upp två sidor av en tydlig parallell eller ekvation: Psalm 22 är en profetia för en händelse, och här är själva händelsen, oberoende presenterad från en annan källa. Justinus källa var en skriftlig sådan, som Barnabas kan ha saknat, men det borde inte hindrat Barnabas från att lägga fram sin egen oberoende källa i form av muntliga traditioner, i en skildring av de historiska händelser som oberoende tagits från Skriften. Hans kristna värld borde ha varit full av sådant, traditioner och talesätt om Jesu passion, och händelser från dennes liv som inte enbart var beroende av Skriftens ord, som om Skriften var den enda konkreta tillgängliga källan.

För den här författaren är denna tystnad skriande. På andra ställen är Barnabas gång på gång angelägen om att dra en tydlig parallell mellan en biblisk prototyp och den nutida motsvarigheten. Han gör sig möda med att visa hur urgamla hebreiska institutioner förebådade motsvarigheter till den nuvarande kristna tron och praxisen. Detta är ett av brevets huvudmål, syftet med hans allegoriska tolkning av Skriften: att visa att Skriftens ”förgångna” är uppfyllt i det kristna ”nuet”. Men när han övergår från att beskriva Kristi passion i Skriften, till det motsvarande uppfyllandet i Kristi erfarenheter ”på jorden” blir det odetaljerat, oidentifierat i termer av det specifika historiska innehållet.

Kanhända är det mest bisarra exemplet på detta är passagen som omedelbart följer på passionshistoriens ’berättelselinje’ i kapitel 5.

”Ty Gud säger oss att mörbultandet av [Sonens] kött kommer från dem [det judiska folket], ty han säger: ’Då de dräper herden skingras fåren.’”

För att visa att judarna är skyldiga till att ha dödat Jesus, pekar han på en passage i Skriften (Sakarja 13:7) i vilken Gud anses kungöra detta. Han säger inte ”Gud förutsåg att judarna skulle döda hans Son, och historien visar profetians uppfyllelse”. Det han säger verkar snarare innebära att kunskapen om själva ’historien’ kommer från passagen i Skriften. Det är Gud, inte minnet av historien, som utpekat judarna som dem som dödade hans Son.

Denna syn på historien då det gäller Barnabas Jesusfigur antyds inte bara. Det uttalas tydligt av författaren själv. Efter citatet i 5:3 av Jesaja 53 (ovan), berättar han för sina läsare:

”Därför måste vi ge ett stort tack till Herren för att han gett oss [dvs. genom Skriftstället han just citerat] kunskap om det förflutna, och visdom för nuet, samt att vi inte står utan förståelse av framtiden.” (från Lakes översättning)

Med andra ord uppger Barnabas att vi känner till Kristi erfarenheter på jorden, genom Skrifterna, genom passager som Jesaja 53. I början av brevet (1:7) har han tillkännagett samma princip: ”Ty Herren gjorde känt för oss genom profeterna förhållanden i det förgångna och förhållanden i nuet, och har givit oss en försmak av vad som komma skall.” Det verkar som om Barnabas inte kände till någon nyligen inträffad historia, inga muntliga traditioner, som också berättar om Kristi erfarenheter. Kunskap om det förflutna kommer uteslutande från Skriften. (Staniforths översättning i 5:3, att det skrivna ”ger oss inblick i det förflutna”, verkar vara inbillad; jag kan inte hitta något bevis för att verbet “*gnôridzô*” rymmer denna innebörd.)

Ett tomrum avseende evangelierna

I ljuset av allt detta, kan vi se på den passage som verkar mest ’historisk’ och försöka att besvara frågan om huruvida Barnabas kunde ha känt till något nedskrivet evangelium, eller ens därmed överensstämmande muntliga traditioner. En del av 5:7-9 lyder:

”[Genom att tillåta sig att lida] var han i stånd att infria det löfte som givits våra förfäder ... och att visa ... då han var på jorden, att han kommer att uppväcka människosläktet från de döda, och döma dem. Genom att undervisa Israels folk samt utföra under och mirakler, gjorde han dessutom sitt budskap och sin kärlek känd. Men då han valde ut apostlar som skulle predika hans evangelium, män som var syndare av värsta slag, visade han ... att han ej kom för att kalla helgon, utan syndare.”

Uppfattningen att Kristus undervisat och genomfört mirakler (Barnabas specificerar aldrig något av dessa mirakler) överensstämmer med en universell förväntan om Messias, som grundade sig på Skriften. Här kan författaren helt enkelt anta att sådana saker hade skett. En annan möjlighet är att hans uppfattning om undervisning och undergörande växte ut från föregångare i den mytiska trosfasen: utifrån tron – å Paulus och sådana mäns sida – att den andlige Kristus kommunicerade med kristna profeter, ”undervisade” dem genom Anden; utifrån faktumet att mirakler hade utförts av sådana profeter, i Kristi namn. Att sådant sammankopplades med en ny historisk Jesus skulle ha varit naturligt. Detta är en fingervisning om varifrån Barnabas troligen fick nästa idé, att Kristus utsåg apostlar, ty i en tidigare fas hade han gjort så här: ett utnämmande, genom andliga kanaler, av apostlar (som Petrus och Paulus) som trodde de blivit kallade av Kristus själv.

(I 8:3 meddelar Barnabas att dessa apostlars antal var tolv. Men han ger oss aldrig några namn, men han anger hur idén uppkommit: att Israels stammar var tolv. Man behöver inte se någon historisk tradition som källa till denna information.)

Att Barnabas inte har kontakt med verklig historia – åtminstone inte den historia som skildras i evangelierna – visas genom hans beskrivning av dessa ”apostlar”. Någon som känt till senare traditioner om Petrus och Paulus skulle knappast ha kallat dem ”syndare av värsta slag”. Vem har han då i åtanke? Även om han aldrig framför det, är det möjligt att Barnabas hade någon kännedom om den kristna rörelsens början, vilket innebär att han kan ha placerat sådana ”apostlar” – och följaktligen Jesus själv – i tiden för Petrus och Paulus. Han kan rentav ha dessa män i åtanke, och kanske var traditionerna om de tidiga Kristuspredikanterna, i Barnabas kretsar, mindre smickrande.

Men även något annat kan ha inverkat här. I texten förekommer frasen ”Han kom ej för att kalla helgon, utan syndare” inte som ett citat; Barnabas identifierar den inte som något som härrör från någon skrift, även om den liknar ett citat. Forskare är snabba med att peka på den som något taget från Markus 2:17, eller som ett bevarat likvärdigt muntligt Jesusyttrande. Det är sant att vi inte känner till något annat ställe där detta uttalande finns med, men på andra ställen citerar Barnabas annat vars källa inte kan identifieras, så det kan komma från en skrift som nu gått förlorad. I vilket fall som helst, måste de som menar att det är ett Jesusyttrande medge att Barnabas använder det på ett avvikande sätt. I evangeliet talar Jesus om folket i stort, till vilka han vänder sig i sin verksamhet, ”inte rättfärdiga, utan syndare”. Han anspelar inte på apostlarna han har kallat, vilket är det sätt Barnabas använder formuleringen på. Det verkar som om uttrycket i sig självt, var än han fick det ifrån, haft inflytande på Barnabas bild av apostlarna som han tycker det ska tillämpas på. Om Barnabas tror att detta citat (om det nu är ett sådant) anspelar på män som Petrus och Paulus, skulle detta tyda på att dessa män för honom i själva verket var syndare.

Det är alltså svårt att hävda, som många gör, att raden är ett citat från ett evangelium, ty ett sådant evangelium borde ha förmedlat en annan bild av apostlarna än den Barnabas presenterar. Även att identifiera den som en muntlig tradition om Jesusord möter motstånd, eftersom Barnabas i sådant fall troligen skulle ha betecknat det som Jesu eget uttalande.

Samma problem får man om man hävdar att ett annat evangeliecitrat framträder i 4:14. Efter att ha påpekat att Israels folk ratades av Gud, förmanar Barnabas sina läsare att inte vistas bland sådana människor ”... om vilka det står skrivet att många äro kallade, men få utvalda”. Detta yttrande läggs i Jesu mun i Matteus 22:14, kopplat till liknelsen om bröllopsgästerna. Kanske kommer det från en version av liknelsen som inte är knuten till Jesus, som skrivits ned någon annanstans. Eller så kan det vara en etablerad judisk apokalyptisk deklARATION.

Men att påstå att ett evangelium är Barnabas källa till uttalandet är praktiskt taget ogrundat. Även här borde Barnabas troligast ha identifierat det som Jesu ord, snarare än att bara säga ”det står skrivet”, vilket är den traditionella formulering som används då man åsyftar Skriften. Vid detta tidiga datum skulle en primitiv nedteckning av ett evangelium om Jesu liv, knappast ha setts på detta sätt, och det finns inga bevis på någon sådan pietetsfull attityd gentemot sådana nedteckningar förrän avsevärt senare. Dessutom, om det fanns ett evangelium, skulle Barnabas framför sig ha tillgång till en stor mängd material om Jesu liv. Han skulle då troligen inte skildra ”apostlarna” på det sätt han gör i 5:9, och han skulle dessutom inneha en detaljerad historisk berättelse som han kunde peka på som uppfyllde de gammaltestamentliga ”profetiorna” han använder för att illustrera Jesu passion, precis som Justinus gör.

Vidare hade författaren inte visat en sådan förvånansvärd okunnighet som han gör om Jesu undervisning i de ämnen han diskuterar i brevet. Frågan, exempelvis, huruvida de judiska matlagarna är giltiga, är en fråga Barnabas ingående behandlar (10), utan att beakta några av

de uttalanden Jesus gör i ämnet, i evangelierna. Vad som kommer att ske vid tidens slut är ett ämne av direkt intresse för Barnabas, men ingenstans lägger han fram några apokalyptiska Jesusuttalanden, för att inte tala om identifieringen av Jesus som Människosonen. I ett brev vars centrala angelägenhet är att ”höra” Guds ord som ger moralisk ledning och korrekt förståelse av det förflutna, nutida och av framtiden, framförs inget bidrag från Jesus själv. Barnabas hänvisar till ”Jesu Kristi nya lag” (2:6) men ger oss aldrig ett ord av denna.

Än en gång bör man notera att även om Barnabas inte hade någon nedskrivna redogörelse för Jesu undervisning, borde denna ha funnits tillgänglig i muntlig tradition; och även om det inte fanns någon äkta Jesusundervisning om dessa frågor, borde åtminstone några av frågorna nu ha drivit fram sådan påhittad undervisning, vilken tillskrevs Jesus.

Således är det möjligt att dra slutsatsen att Barnabas begrepp om Jesus som undervisare av Israel i 5:7 är rent hypotetiskt, och kommer från en tämligen ny utveckling och inte grundat i verklig historia. Vi bör vidare notera att sektionen om ”två vägar” som utgör kapitlen 18-21, är ett kompendium av judisk-kristna moraldirektiv, något i stil med inledningen av Didache. Inte i något av dokumenten tillskrivs sådan undervisning Jesus. Det avslutas (21:1) med uttalandet att ”Allt detta visar hur bra det är att ha lärt sig Herrens [Guds] föreskrifter, såsom de framgår i Skriften”. Och i 21:6 råder författaren (som i detta slutkapitel kan ha varit en senare redaktör som lagt till detta material) sina läsare att ”ta Gud till er lärare”.

Några andra tystnader i brevet är värda att notera. Barnabas stödjer (2:4) Jesajas fördömelse av djuroffer, men misslyckas med att lägga fram det faktum att Jesus uttryckt ett liknande ogillande genom att peka på just denna passage i Jesaja: ”Gå och lär er vad som menas med orden: *Barmhärtighet vill jag se och inte offer.*” (Matteus 9:13). Han driver gäck med fysisk omskärelse (9) och deklarerar att Abrahams omskärelse endast tjänade som förebådare av Kristi namn och kors, och ignorerar varje fråga om att Jesus genomgick riterna vid födseln. Då judarnas förlust av sitt förbund diskuteras (4:6-8) nämns inte ett nytt förbund, upprättat av Jesus. Han söker till och misskreditera termen ”Davids son” gällande Kristus (12:10-11), och åberopar samma argument Jesus själv använder i Matteus 22:43-45, även om han inte visar sig medveten om detta. Vad beträffar Jesu uppenbaranden efter uppståndelsen, i evangelierna, gör författaren endast detta korta kryptiska uttalande (15:9): ”Vi firar med glädje den åttonde dag under vilken Jesus uppstod från de döda, och uppenbarade sig, och uppsteg till himmelen.” (Lakes tämligen bokstavliga översättning.) Detta motsäger inte bara Apostlagärningarna; ”uppenbarade sig” (det överallt förekommande verbet *phaneroô*) verkar knappast göra rättvisa åt hela den evangelietradition som finns om Jesu uppenbaranden efter uppståndelsen.

Skriften kontra historien

Två passager kommer ytterligare att illustrera att denna författare inte fått sina uttalanden om Jesus ”på jorden” från sitt medvetande om historien – eller från sin kännedom om berättelser i ett evangelium – utan från Skriften. I båda fallen jämför Barnabas det ”förflutna” och ”nutida” utan att någonsin lämna Gamla Testamentets sidor. I 7:3 frågar han sina läsare om de vet ”varför han [Kristus] gavs ättika och galla att dricka vid sin korsfästelse”. Är detta den historiska sidan av ekvationen, som jag tidigare sade saknades? Barnabas går vidare med att i detalj redogöra för två förebådanden av denna ’händelse’, en i Skriften och en annan av okänt ursprung, och båda relaterar till prästerlig praxis. Han utvecklar sedan idén om drycken vid korsfästelsen, vilken han säger att nämnda praxis ’förutsade’ (Han använder sin typiska hårt pressade exegetik). Då han säger detta (7:5) anspelar han på Psaltarens Psalm 69:22 –

nummer 68 i Septuagintaversionen, vilket är den version av bibeln författaren använder. Septuagintapassagen lyder:

”De gav mig också galla [*xolê*] till min mat, och fick mig att dricka ättika [*oksos*] i min törst.”
[*De gåvo mig galla att äta, och ättika att dricka, i min törst*”Bibel 1917/ö.a.]

I alla fyra evangelierna får Jesus på korset endast ättika [oksos: Markus 15:36, Matteus 22:48, Lukas 23:36, Johannes 19:29]. Markus, som alla de andra sannolikt kopierar, läste troligen Septuagintapassagen, men såg endast referensen till ättika som tillämpad på dryck. Hursomhelst kan *xolê* även användas om en besk vätska, och Matteus bestämde sig uppenbarligen för att även använda psaltarpassagens första fras, men tolkar det som en dryck. Men han gör detta i en separat incident, genom att få soldaterna att erbjuda Jesus en dryck bestående av galla blandat med vin (inte ättika) innan de spikar upp honom på korset (27:34). Inte i något av de kanoniska evangelierna får Jesus någonsin en dryck som är en *blandning* av både ättika och galla. Endast i det apokryfiska Petrus-evangeliet (5:16) är drycken som Jesus erbjuds en sådan blandning. (Detta är ännu ett argument mot Crossans åsikt, att Petrus-evangeliets evangelieskikt om korset var den första passionshistoria som skrevs ned, och tjänade som källa till åtminstone synoptikerna, eftersom det är osannolikt att alla tre evangelisterna skulle ha ratat den blandade drycken, och ersatt den med en enda ingrediens.)

Följaktligen baseras Barnabas ”dryck av ättika och galla vid hans korsfästelse” mer troligt på Septuagintapassagen än på evangeliet eller muntlig tradition. Detta visas så gott som säkert genom sättet han utvecklar ’händelsen’ i 7:5. Han säger att de prästerliga sedvanorna tjänade som förebådare för Kristi korsfästelse.

”Ty ’då jag står i begrepp att offra Min Kropp för mitt nya Folks synder, kommer ni att giva Mig galla och ättika att dricka. Därför kommer ni att vara de enda som skall äta, när Israels folk fastar och klagar i säck och aska.’ På detta sätt pekade han på att de var orsak till hans förutbestämda lidanden.”

De inre citationstecknen är Staniforths, men de klargör att Barnabas presenterar detta som någonting Kristus själv säger, och förklarar den profetiska betydelsen av prästens ageranden. Och anledningen till att han gör så kan ha varit själva Septuagintapassagens natur; passagen talar i första person: de gav *mig* galla och ättika. Det faktum att uttrycksätten är lika tyder inte endast på att på att passagen är Barnabas källa, utan den är en direkt bekräftelse på principen att tidiga kristna författare fram till denna tid fann Kristus, hans ord och verksamhet, i själva Skriften, och inte i historisk tradition. Som sagts tidigare, uppvisar Barnabas alltså, den besynnerliga och vilseledande paradoxen att förklara Skriften vara en profetia om Kristus, och sedan hämtar han den ’historiska’ delen av ekvationen också från Skriften.

Exempelvis såsom den sista meningen som citeras ovan uttrycker det, ”På detta sätt [dvs. Kristi ’ord’ som baseras på psalm 69] pekade han på att de var orsak till hans [i Skriftens prästerliga sedvanor] förutbestämda lidanden”. Man återhämtar sig inte snabbt från sådana cirkulära resonemangs förvirrande verkningar.

Barnabas fortsätter omedelbart (7:6) med att i detalj redogöra för ett annat exempel på samma vilseledande bruk. Han beskriver försoningsdagsritualen, såsom den finns nedtecknad i Leviticus 16. Behandlingen av de två offergetterna meddelas vara, i sina olika detaljer, ett förebådande av Jesu passionsupplevelser. Hur beskriver Barnabas den upplevelsen (7:9)?

”Vad betyder nu detta? Lagg märke till att den första geten är till för altaret, och den andra är fördömd; och att det är den fördömde [som han jämför med Jesus] som bär kransen. Detta sker för att de ska se honom på Den Dagen klädd till anklarna i sin röda yllekrud och säga ’Är det inte han vi en gång korsfäste, och hånade och genomborrade och spottade på? Ja, detta är mannen som sade oss att han var Guds Son.’”

Likheten mellan dessa detaljer och evangeliernas korsfästelsescen är obestridlig, givetvis – eftersom evangeliernas bild har hämtats från Skriften – men det finns flera avslöjande anomalier. För det första pekar inte Barnabas direkt på passionen utan på parusin (”Den Dagen”), då Kristus kommer vid världens slut; passionen sågs bara som ett slags tillbakablick vid denna tid. Och detaljerna (möjligtvis med ett undantag) presenteras i enlighet med Skriften som de härleds ifrån, och inte med historiska eller evangeliska termer. Alltså baseras den långa skruden på den eskatologiska scenen med en Joshua klädd i högtidsdräkt i Sakarja 3:1-5, inte på evangelieberättelsen om Jesus i en förlöjligande kunglig mantel då han gisslas. Frågan som ställs i citatet ovan baseras, inte på evangelienedteckningar eller historisk tradition, utan på Sakarja 12:10 (”de ska se upp till mig och se vem de hava genomborrat” [*Blandning mellan 1917 och 2000/ö a*]), med andra referenser till Skriften om hånande och avvisande (Jesaja 53) och bespottande (Jesaja 50) inflikade.

Än en gång pekar Barnabas på Skriften (ritualen om geten) som ett förebud om Jesus, men händelsen som förebådas är helt och hållet tagen från Skriften (Sakarja och Jesaja).

Den sista frasen, ”mannen som sade oss att han var Guds Son”, är svårare att förklara exakt, men eftersom de föregående verserna härrör från Skriften, så finns det ingen anledning att tro att denna inte också gör det. Författaren av detta brev är okänd för sin bisarra tänjande tolkning, och kanske har även denna idé kramats ut ur avslutningsfrasen i Sakarja 12:10, som talar om en ”förstfödd [son]”, något som kristna vid denna tid såg som en anspelning på Messias. Det har påpekats, givetvis, att raden om mannen som sa att han var Guds son påminner väldigt mycket om Matteus beskrivning (27:43) av smädelsorna från folkmassan vid Jesu korsfästelse. Detta stämmer, men Barnabas misslyckas med att peka på detta, och varje påstående om att ett evangelium eller ens en motsvarande muntlig tradition var källan till denna idé stupar på resten av passagen.

Om Barnabas kände till en raffinerad detalj, såsom denna, om korsfästelsescenen (en som endast finns nedtecknad hos Matteus, även om Lukas säger något liknande), måste han ha haft tillgång till en omfattande nedteckning om passionen. Varför visar han då tydligt att han inte känner till någon törnekrona (Matteus 27:29 och paralleller)? Han beskriver i detalj den rituella hanteringen av de två getterna, och pekar på att den fördömda – som drivs ut i öknen – hade en krans av scharlakansröd ylle runt huvudet. Han anstränger sig med att hitta en motsvarighet i kristen tro till alla delar av ritualen. Han talar ständigt om ”symboler” för Jesus – saker i Skriften som förebådar och symboliserar Jesus.

Så vad betyder den röda yllekransen runt getens huvud? Barnabas kan inte känna till något om en tradition, eller ett nedtecknat evangelium, som säger att Jesus bar en törnekrona under sin passion, ty han lägger inte fram någon sådan parallell. Istället pekar han på sedvanan att man tog bort yllekransen när geten nått öknen, och placerade den på en taggig buske. Detta görs, meddelar han, för att tillkännage att den kristne då han sträcker sig efter yllet (en symbol för någonting värdefullt, nämligen tron) riskerar smärta och vånda från de taggiga törnen som yllet placerats på, en symbol för det lidande och den förföljelse som är den troendes lott. Inte

ens referensen till ”törnena” i buskarna föranleder författaren att referera till evangeliernas törnekrona på Jesu huvud.

Vi letar alltså förgäves efter något som pekar på historia, skriven eller muntlig, i Barnabasbrevet. Skriften kan ibland sprängas tycks det, men författarens bild av en historisk Kristus är fortfarande begränsad till de uråldriga skrifternas heliga sidor.

En frälsare i köttet

Barnabas språk, speciellt frasen ”när han var på jorden” – någonting ingen brevöförfattare tidigare uttrycker så rättfram – visar att hans föreställning om Jesus ”i köttet” (*en sarki*) utvecklats bortom hans föregångares. Han begränsar inte längre Kristi ”inkarnation” till de lägre andliga himmelsskikten och mytologiska kontexter. I 5:10 ges vi en insikt i resonemanget bakom utvecklingen av denna föreställning, att Sonen med nödvändighet behövt stiga ned i den materiella världen:

”Dessutom, anta att han ej kommit i köttet, hur skulle det då kunna vara möjligt för människor att någonsin ’se upp på honom och bli räddade?’” (De inre citationstecknen är Staniforths.)

Den sista frasen kan, om den är menad som ett citat, komma från en okänd skrift, eller så återger den en rådande filosofisk debatt. Barnabas säger att frälsning genom att skåda Gud endast är möjlig om hans Son antar köttlig form. Tidigare hade han deklarerat att Kristi lidande i mänskligt kött behövdes för att bevisa att de döda kan återuppstå (5:6). Poängen är att tron på att den gudomliga Sonen kom till jorden, var en produkt av filosofisk nödvändighet och religiösa behov, inte en tolkning av en historisk gestalt eller av en historisk händelse.

Vi kan se i första Johannesbrevet 4 att detta behov inte var universellt. I själva verket fanns det några inom den johanneiska kretsen, som *förnekade* att Jesus var ”kommen i köttet”, och författaren som motsatte sig dem kallar dem ”Antikrist”. Barnabas använder frasen ”komma i köttet” (*elthen en sarki*) som nästan är identisk med den i 1 Joh 4:3, att Jesus var ”kommen i köttet” (*en sarki elêluthota*), och ger oss således en vink om vad det betyder i det andra brevet. Den johanneiska dispyten handlade om huruvida Kristus inkarnerats till den jordiska världen, och inte om doketisk fråga. (Inget av breven argumenterar för, eller tar upp argument, kopplade till doketism.) Barnabas argument är, som vi ska se, väldigt lika Ignatius, som vidhöll att Kristus var tvungen att ha kommit i materiellt kött, annars hade mänsklighetens lidanden ingen mening, och ingen utfästelse om frälsning var möjlig.

Grant gör den iakttagelsen (*The Apostolic Fathers*, vol.3, s 35) att ”Barnabas visar ringa intresse för, eller medvetenhet om, Jesu jordeliv”. Vi har knappast kommit någonstans från en liknande situation gällande Paulus, över ett halvt århundrade tidigare. Grant gör en annan avslöjande observation (*Ibid.*, s 36), att när ”Herren” används om Jesus kopplat till dennes lidanden, så är titeln också ”gärna brukad om Gud”, ett faktum som ”gör exakta tolkningar av många passager svåra”. Det vill säga att det ofta är oklart exakt vem Barnabas refererar till, och som Grant uttrycker det: ”Jesus funktioner verkar ofta överlappa Guds”, och ”Jesus ageranden var Guds ageranden”. Sammansmältningen av de två figurerna förklaras bäst som ett kvarvarande spår av den trosfas vilken Barnabas värld just klivit ur, uppfattningen att Jesus endast var ett andligt väsen, en aspekt av Gud i himlen. Hans värld är en värld som precis börjat utveckla åsikten om Sonen som en tydlig historisk person, även om allt man kan veta om honom fortfarande är beroende av Skriften.

Judarnas synd

Medan Barnabas nu förutsätter en Kristus på jorden, är hans utgångspunkt fortfarande av det gamla slaget: Jesus Kristus är den gudomliga Sonen i himmelen – som sedan kom till jorden. Han börjar inte med den historiska Jesus från Nasaret, och kungör att denne var Guds Son. I själva verket är detta ett ämne, en trosfråga, som inte finns med någonstans i brevet, trots författarens fokus på en mängd debatterade frågor. Ännu mer avslöjande är att judarna aldrig anklagas för att, eller fördöms för att, inte tro att Jesus var Messias, en anklagelse som däremot Justinus skulle komma att framföra, liksom evangelierna gjorde. Judarnas ”synd” är snarare att de gjort samma sak mot Sonen som de (förment) gjort mot alla de profeter Gud skickat: de hade förföljt och dräpt honom (5:11). Ingenstans säger Barnabas att detta skedde eftersom de inte trodde på hans identitet och gudomlighet.

Detta är en enkel men mycket viktig observation. Avvisandet av Jesus från Nasaret som Messias skulle ha varit en sådan information som kunde vara grundad på historisk vittnesbörd, eftersom det inte finns något i Skriften som pekar på något sådant. (Och Barnabas försöker inte ge oss något sådant.) Till och med Paulus, då han i Romarbrevet 10 letar överallt i de heliga skrifterna efter passager som förutsäger en brist på gensvar från judarna, misslyckas med att ge oss någonting som skulle passa idén om att rata någon som påstod sig vara Guds Son. Istället tillämpar Paulus sina upptäckter endast på avvisandet av budbärare som han själv, av apostlar som kungjorde Guds ord, precis som de gamla profeterna gjort. Barnabas utformar också judarnas avvisande av Jesus endast som dödandet av budbäraren, även om han går ett steg längre då han likställer budbäraren och Sonen själv. Poängen är att ett sådant avvisande är någonting som inte måste vara beroende av historiska redogörelser, utan snarare något som hämtats från Skriften.

I själva verket är detta exakt vad Barnabas säger oss. Genom kapitel 5 och 6 citerar han gammaltestamentliga passager som han tolkar som att de pekar på judarnas dödande och avvisande av Sonen. Men det finns en avgörande skillnad mellan Barnabas bild av judarnas avvisande och dödande av Jesus, och den som finns i evangelierna. Barnabas brev saknar det absolut viktigaste som evangeliernas judar har och som de anklagades för att ha av generationer av senare kristna; att de hade varit oemottagliga för Jesus sanna identitet och för hans uppfyllande av profetierna; de hade förkastat hans påstående att han var Guds Son och Messias. I själva verket verkar Barnabas göra motsatsen. Han avslutar (6:7) med ett citat från Salomos vishet:

”Och profeten säger om judarna ’Ve deras själar; de har planerat en gemen plan, till harm för sig själva, genom att säga: Vi ska lägga försåt för den rättfärdige, ty han står i vägen för oss’”. (2:12)

Med andra ord antar Barnabas genom denna passage att judarna visste att Jesus var Guds Son, men dödade honom eftersom de inte gillade hans budskap. Barnabas berättar för sina läsare (5:11) att allt detta var Guds avsikt, genomfört för att fullborda judarnas långa och syndfulla förkastelsehistoria, och rensa scenen för de nya arvtagarna till Hans löfte.

Om det bakom Barnabas hade legat nästan ett helt århundrade av fördömelse av judarna på grund av att de förnekade att mannen Jesus från Nasaret var Messias och Guds Son (den bild evangelierna skapade, och som man hållit fast vid till denna dag), så hade han knappast presenterat saken på detta egna underliga sätt.

En felande länk

”Barnabas” är typisk för en särskild kategori kristna författare. Han är inte en intellektuell gigant och inte speciellt inspirerande, och några av hans tolkningar förefaller oss idag löjliga och pinsamma. Dock är han en kunnig skriftstuderande, vilket gör hans avsaknad av ett skrivet evangelium, och hans lika tomma lager av muntliga traditioner om Jesus, till något som helt enkelt inte kan förbises, speciellt som att han troligen skrev i ett huvudcentrum som Alexandria, under det andra århundrades tidiga årtionden, eller kanhända under det sena första århundradet.

Även om han fortfarande hämtar sitt manus från Guds kodade ord i de urgamla böckerna, har Barnabas flyttat Kristi frälsande aktiviteter till den historiska scenen. Som sådan är han en ”felande länk” i utvecklingen av Jesus från Nasaret. Impulsen att placera den andlige Kristus i ett materiellt förflutet var ett resultat av en kombination av psykologiskt behov och studier av Skriften. Allteftersom man pejlade i djupet av de heliga skrifterna, för mer information om Kristus som stigit ned i köttet, kom orden själva att skapa en alltmer direkt och intensiv bild. När allt kommer omkring handlade profeternas skrifter inte om den andliga sfären; de flesta profeter levde för tidigt för att ha begrepp om de senare platonskt formade skapelserna. De gamla författarna/profeterna hade talat om materiella händelser och personer, i sin egen tids kontext. Vad senare tidsåldrar skulle komma att göra med deras ord skulle ha gjort dem mållösa. Men deras jordnära språk gjordes så småningom åter gällande och drog den andlige Kristus i just den riktningen, mot landet Israel och tiden för det tidiga imperiet. Enligt tolkare som Barnabas hade Kristus verkligen genomfört mirakler, och utsett efterföljare; de judiska ledarna hade svurit sig samman emot honom och dödat honom. Andra predikanter, vars namn idag gått förlorade, hade troligen gjort andra tolkningar och sagt mycket annat om Kristus, vilket vidarebefordrades till deras åhörare och som sakta införlivades i det kristna medvetandet.

I del tre av huvudartiklarna (”Utvecklingen av Jesus från Nasaret”) föreslog jag att impulsen att historisera den andlige Kristus inte inskränkte sig till evangelierna, utan att en sådan impuls också kan ha utvecklats oberoende av dem. Barnabas brev innehåller inte några av de biografiska detaljer vi finner hos Ignatius. Dessa kan vi skäligen tillskriva spridningen av grundläggande evangelieföreställningar i norra Levantregionen två eller tre årtionden efter det att Markusevangeliet skrivits. Det verkar mer förnuftigt att se historietrenden i Barnabas församling som något som inte framdrivits direkt av Markus eller de senare evangelisterna.

Kan Markus delvis ha stått under inflytande av denna begynnande trend mot historisering? Eller var de två olika parallella utvecklingar som började påverka varandra först efter det att båda hade kommit i gång? Då interna bevis i själva Markusevangeliet kunde tyda på att hans berättelse var en allegori som tillämpade midrash från Skriften (jag har sagt att han i viss utsträckning var en del av en miljö av Q-typ), kunde Markus ha föreställt sig en grundarfigurs existens såsom den framträder i det senare Q-dokumentet, och hans evangelium kan ha utformats som en uppbyggd utvidgning av en sådan figur, kanske i instruktiva syften och som symbolik för mycket som hände i hans egen församling. Hur mycket de senare evangelisterna trodde att Markus berättelse baserades på historia, är omöjligt att säga. Om Markus samtidigt kommit i kontakt med kretsar av Kristusskulten som börjat tänka historiskt om sin gudason, såsom vi ser i Barnabasbrevet (även om just detta dokument troligen skrevs senare än Markusevangeliet), kan detta ha gjort intryck på den första evangelists ’biografiska’ skapelse.

Givetvis är detta i grund och botten spekulationer. Men logiska spekulationer är vad man har att tillgripa efter det att alla bevis undersökts, och man söker formulera ett scenario som bäst förklarar bevisens egenskaper. Det är ett legitimt utövande, även om vissa element i scenariot inte kan illustreras direkt i själva dokumenten. Detta görs hela tiden inom den historiska forskningen, och speciellt inom den nytestamentliga forskningen. Under de första hundra åren efter tiden för ett påstått Jesusliv, har vi ett minimalt antal dokument, jämfört med dem som måste ha författats av dessa olika apokalyptiska sekter, religiösa kulturer och reformrörelser, judiska och hellenistiska, som verkade över hela imperiet. De få vi har är som trånga fönster mot ett dunkelt landskap, och inget av dem befattar sig med att presentera vetenskapliga, fördomsfria, eller historiskt omsorgsfulla bilder av världen runtomkring dem. Under alltför lång tid har vi tillåtit vår bild av perioden bestämmas av den kristna kyrkans trostraditioner och –tolkningar, och det innefattar den mängd forskare som under århundraden sysselsatt sig med biblisk forskning. Det är dags att erbjuda nya scenarier, nya paradigmer, för att försöka få bättre förståelse för hur kristendomen uppkom och utvecklades, nu när de gamla paradigmen har smulats sönder genom den nya kritiska nytestamentliga forskningens intåg, med mer rationella normer mot vilka man bedömer de dokumentära bevisen.

— IV —

Biskopen av Antiokia Ignatius brev

[Alla citat från breven är egenhändigt översatta. /övers.anm]

Av de femton gamla brev som bär Ignatius namn, har åtta sedan länge avvisats som oäkta, och bland dessa finns de som vänder sig till jungfru Maria och aposteln Johannes, såväl som till städerna Antiokia, Filippi och Tarsus. De kvarblivande sju, till efesierna, magnesierna, trallianerna, romarna, filadelfierna, smyrneanerna och till Polykarpus, biskopen av Smyrna, finns i kortare och längre former ("reviderade utgåvor"), och de korta har nästan allmänt under de senaste två århundradena bedömts vara de äkta versionerna. De längre utgåvorna har blivit kraftigt interpolerade med evangeliereferenser och annat polemiskt och fromt material.

Traditionell datering av dessa brev, tillsammans med flera biografiska uppgifter om Ignatius själv, är beroende av ett dokument som är känt under namnet *Ignatius martyrdöd*. Dess tillförlitlighet fortsätter att vara ifrågasatt, precis som de flesta 'biografiska' uppgifter om kristna figurer som skrivits ner under senare tid. Om man accepterar en viss grad av tillförlitlighet, leder detta till antingen år 107 eller 116 vt som året för Ignatius död på arenan i Rom, med den tillagda, kanhända fantasifulla, upplysningen att domen avkunnades i Antiokia av kejsar Trajanus själv, på sin väg till ett fälttåg i öst.

Vare sig alla omständigheter runt Ignatius dom och martyrdöd är historiska eller inte, är frågan om själva brevens äkthet en separat fråga. Traditionell forskning accepterar dem vanligen; radikal forskning har sedan sena 1800-talet tenderat att datera dem senare, kanske så sent som år 160. Det är, återigen, inte avgörande för denna artikels syften att komma fram till ett säkert beslut om äktheten. Jag är själv böjd att inte tro på äktheten, men att datera breven till ett eller två årtionden efter Ignatius död, men inte till ett senare datum. Huvudorsaken till att man ansett en datering, till efter mitten av århundradet, vara föga övertygande, är de korta utgåvornas avsaknad av all evangeliedata, (utom grundläggande data), samt av beståndsdelar som apostolisk tradition och succession, samt slutsatsen att författaren inte var bekant med ett skrivet evangelium. Detta kommer att diskuteras ingående nedan.

Anledningarna att argumentera emot författarskapets äkthet är de påstådda omständigheterna i själva breven. Det är svårt att tro att Ignatius, arresterad och i militärtransport, skulle ha haft friheten att ta emot delegationer från flera kristna kyrkor längs vägen. I Smyrna blev han också besökt av prästerliga representanter från tre andra städer i västra Mindre Asien, och man undrar vilka logistiska svårigheter som skulle ha uppstått då man samordnade ett sådant besök. Man undrar också över dessa biskopars och kyrkomäns villighet att riskera att bli arresterade och anklagade för liknande brott. Att Ignatius skulle ha möjligheten och materialet att skriva så utförligt till så många, och finna sätt att avsända dessa brev, reser också tvivel. Slutligen är breven själva misstänkt välskrivna, och fortsätter ofta repetitivt och onödigt länge att förklara vad som menas, mer som små avhandlingar än bitar som skrivits under svårigheter och fångenskap. Ingen av dessa invändningar är avgörande, men de är tillräckliga för att ge anledning till eftertanke innan man accepterar dessa brev för vad de utger sig för att vara. Kanhända har en senare författare utformat dem som en hyllning till biskopen som lidit martyrdöden, och som uttrycksmedel för de frågor de ägnat sig åt. Vi har inget sätt på vilket vi kan ta reda på hur äkta brevens scenario är utformat, men det kan vara så att martyrskapet har baserats på de omständigheter som skildras i breven.

Kände Ignatius till något av evangelierna?

Förutom Ignatius fixering av martyrskap, som ofta blir osmakligt, finns det två frågor som han gång på gång återkommer till, och vi kan anta att om breven inte är äkta, utgör dessa den senare författarens 'agenda' – precis som de hade utgjort Ignatius 'agenda', om han varit författaren. En fråga är den om prästerskapets auktoritet inom kristna församlingar. Lyd era biskopar och presbyterer, är en konstant uppmaning. Bilden av det prästerliga styret tycks ha utvecklats något sedan första Klemensbrevet, eftersom det finns en större underförstådd hierarki, en pyramid med biskopen i toppen (exempelvis i brevet till trallianerna 3:1, brevet till magnesierna 13:2). Något som fortfarande saknas är emellertid föreställningen om en central auktoritet, eller ens förespråkandet av en sådan, över hela den kristna världen. Romarbrevets dedikation till romarna anger att den kyrkan "intar chefsplatsen i Romdistriktets territorier", men om detta innebär en auktoritet över de andra territorierna låter sig inte sägas, och Ignatius kräver aldrig någon skillnad på de församlingar han skriver till och någon utanförstående kyrka.

Kanske har det viktigaste skälet till att Ignatius bekymrar sig om lydningen mot kyrkoauktoriteter att göra med den andra viktiga fråga han tar upp i alla brev, förutom romarbrevet. Han bryr sig om sammanhållning, ty det verkar finnas en vittspridd ordstrid, en obehaglig irlära eller flera irläror, i församlingarna i Mindre Asien, från själva Antiokia till Smyrna och Efesos i Egeiska havet. Denna irläras precisa natur, eller om Ignatius attackerar två separata och tydliga grupper – oftast betecknade som judaiserare och doketister – är fortfarande olöst. Jag kommer att lägga fram min egen syn på frågan, men först måste jag ta upp frågan huruvida Ignatius kände till några nedskrivna evangelier eller inte.

Två generella observationer; Ingenstans pekar Ignatius direkt på ett nedskrivet evangelium för att gentemot sina motståndare styrka sina påståenden om Jesus. Hans enstaka referenser till "evangeliet" är alltid i singularform, utan att ange namn på en föregiven författare, eller någon antydning om att det finns mer än ett evangelium som behöver särskiljas. Som i fallet med de andra apostoliska fäderna, tenderar forskare att bedöma att Ignatius hämtar sina uppgifter inte ifrån ett nedskrivet evangelium, utan endast från muntlig tradition (Se William R. Schoedel: *Ignatius of Antioch*, s 108, 115. Schoedel bedömer att alla gånger termen används "låter det mycket mer som referenser till ett budskap än till ett dokument"). Alltså betecknar termen

”evangelium”, som hos Paulus, det predikade kerygmat [*grek. utropat budskap/ö a*]. Och om så är fallet innebär det att Ignatius inte kan ha varit bekant med ett nedtecknat ”evangelium”, eftersom han då skulle ha särskiljt de två kategorierna. I Filadelfierbrevet 5 refererar han till evangeliebudskapet han ”håller fast vid” och i nästa mening säger han att profeterna också predikade detta ”evangelium”. Det senare kan inte anspela på något alster av evangelisterna.

Detta innebär inte att ingen föreslagit att Ignatius känt till delar av Matteus och Johannes evangelier (sällan Lukas och Markus). Det stämmer att uttryck i breven ofta har en särskild släktskap med passager i Matteusevangeliet. Problemet är – som i första Klemensbrevet – att kunskap om ett evangelium innebär att ett stort urval av material, som ger argument och prejudikat, borde ha varit tillgängliga för författaren avseende frågor som uppenbarligen är viktiga för honom, och det hade inte funnits någon begriplig anledning till att han inte åberopar detta. Då han försvarar sina påståenden om sanningsenligheten i sådana historiska detaljer som att Maria födde Jesus, att Jesus döptes av Johannes, att Jesus korsfästes under Pilatus, är det svårt att tro att Ignatius inte skulle ha pekats direkt på ett skrivet dokument som innehöll en redogörelse för sådana saker. Många episoder i evangelieberättelsen kunde ha demonstrerat Jesu ’mänsklighet’. Om Ignatius vill att hans läsare ”skall bli övertygade” om den ena eller andra aspekten av den mänskliga Kristus, borde han ha citerat Matteus vid dessa tillfällen, och tydligt identifierat sin källa, åtminstone då och då.

Några av de iögonenfallande tystnaderna inbegriper idén om apostolisk succession. Till skillnad från första Klemensbrevet, som innehåller en primitiv form av idén (i det att de första apostlarna utnämnde ledare att styra varje ny församling, vilket innebar att de utnämnda äldste i Korint fått sin auktoritet från en sådan föregångare), ger inte Ignatius uttryck åt någon sådan idé. Som Schoedel säger (*Ibid.* s 201): ”Det finns ingen apostolisk succession hos Ignatius”, och utnämmande av auktoriteter finns bara ”i termer av en gudomlig kraft som kontinuerligt förverkligar sig själv i kyrkans institutioner”. Om Ignatius hade ett evangelium som Matteusevangeliet, skulle han helt säkert ha funnit föregångare i Jesu eget utnämmande av apostlar, och krafterna han försåg dem med. I sanning skulle sedvanan i kristna församlingar generellt vara grundad på sådana traditioner – och i förlängningen på kedjan av påföljande utnämmanden som går tillbaka till de första apostlarna.

Det finns väldigt lite, om alls någonting, hos Ignatius om apokalyptiska förväntningar. Efesierbrevet 11:1 innehåller en enkel referens till att detta är ”de sista tiderna”. Men ingenstans låter Ignatius oss förstå att Jesus kommer att återvända när dessa sista tider når sitt slut, något som Matteus huvudsakligen fokuserar på med sin parusi om Jesus, som Människosonen. Kunde Ignatius församling ha tillgång till ett evangelium som Matteusevangeliet och ignorera dess – och Jesu – eskatologiska förutsägelser? (Den första delen i tillkännagivandet att Jesus är ”människosonen och Guds son” i Efesierbrevet 20:2, refererar helt enkelt till hans dubbla natur.) Ignatius använder till och med ordet parusi för att beteckna själva inkarnationen (Filadelfierbrevet 9:2), Jesu födelse till denna värld och inte hans utlovade återkomst för att döma den, vilket är det centrala i Matteus apokalyptiska bild. Schoedel kallar detta ett ”skifte” av parusiterminologi till en ”första ankomst” – en växling av språkbruket som, talande nog, inget tidigare dokument visar. Men det är mer troligt att Ignatius inte har någon tradition om Kristi parusi, precis som andra kretsar uppenbarligen saknade den (såsom första Klemensbrevet och första Johannesbrevet).

Den andra egendomligheten med Ignatius referens till ”evangeliet” är att hans beskrivning av dess innehåll (skriftligt eller muntligt predikat) helt och hållet är begränsat till födelsen, dopet, passionen och uppståndelsen. Ingenting i Ignatius lista talar om verksamheten i Galiléen, om

mirakelgörande, eller någon profetia av Jesus. Inget Jesus sade eller genomförde på jorden åberopas någonsin, utöver hans död och uppståndelse, och hans födsel fastslås helt enkelt. Detta, och två passager som forskare tycker om att relatera till evangeliehändelser, kommer vi att titta på senare.

Inte mindre tvivelaktig är den antagna närvaron av en muntlig tradition i Ignatius tankar, och i förlängningen i hans församlings. Han åberopar aldrig föreställningen att vissa saker förts vidare från tidigare generationer av apostlar, att utsagor eller traditioner går tillbaka till Jesus själv. Medan han åtskilliga gånger refererar till Jesus som undervisare (exempelvis i Efesierbrevet 9:2: "Jesu Kristi bud" eller Magnesierbrevet 9:1: "Jesus Kristus, vår enda lärare"), identifierar han aldrig några faktiska Jesusuttalanden.

Inte ens angående det ämne Ignatius håller så kärt, martyrskap, tar han fram ett yttrande av Jesus. I Romarbrevet 6:1 säger Ignatius: "Hela jordens yta och denna världs kungariken skall inte gagna mig. Det är bättre för mig att dö i Kristus Jesus än att vara kung över hela världen". I en sådan glödande förklaring kunde man ha förväntat sig att han skulle åberopa uttalandet i Matteus 16:26, "Vad hjälper det en människa om hon vinner hela världen men måste betala tillbaka med sitt liv?" Eller den dramatiska frestelsescenen i vilken djävulen erbjuder Jesus världens kungariken. R. M. Grant (*The Apostolic Fathers*, s 91) meddelar tillitsfullt att Ignatius ord baseras på evangeliernas uttalanden om självupppoffring, och kommentatorer i gemen verkar alltid säkra i sin kunskap om vad författaren hade i tankarna, men något sådant mentalt samband är aldrig tydligt i själva texten. I Efesierbrevet 14, då Ignatius rekommenderar en specifik moralisk inställning, åberopar han samma tanke som Jesus uttrycker i Matteus 12:33, att "på frukten känner man trädet". Predikantens instinkt borde ha lett honom till att nämna denna motsvarighet, stimulansen från Jesu egna ord, vilket är ett fenomen vi skall se uttrycks hos predikanter i alla tider sedan dess.

I själva verket ges konsekvent intrycket att Ignatius i dessa 'ekon' av evangelierna inte är medveten om att han citerar Jesus. I sitt brev till Polykarpus, manar han biskopen av Smyrna att "under alla omständigheter var klok som ormen, men alltid oskyldig som duvan". I denna typ av kontext, med uppmaning till ett visst beteende, vore det mest naturligt att säga "som Jesus sade oss". Just ovanstående ord finner vi i Matteusevangeliet 10:16 (Så lika är de i förhållande till evangelieuttalandet att Staniforth placerar dem i kursiv stil, som om de utgör ett citat). Ignatius tillskriver inte Jesus dessa ord. I själva verket tyder ett exempel som detta på att den troliga källan till många av de evangelielika uttalanden Ignatius använder är vardagliga maximer, plockade från den tidens judiska och hellenistiska uttryckssätt, vissa av dem ålderdomliga, och vissa återspeglar samtida nyskapande tänkande. Forskare som inte tror att Ignatius hade tillgång till något skrivet evangelium föreslår att både han och Matteus hämtar sina uppgifter från muntliga traditioner, vilket skapar en allmängiltighet hos formuleringarna och känslan. Men det faktum att Ignatius aldrig tillskriver Jesus någonting tyder (liksom Jakobs brev) snarare på att dessa idéer helt enkelt låg i luften vid denna tid, och placerades endast i Jesu mun av evangelisterna, några av dem tidigare i Q.

Man har även hävdad att Ignatius kan ha känt till Johannesevangeliet, och pekar speciellt på Filadelfierbrevet 7:1. Här talar författaren om Anden, som "vet varifrån den kommer och vart den far, och undersöker hemligheter". Den första delen av citatet är nästan identiskt med en del av Joh 3:8, som också talar om Anden. Men frasen låter som en etablerad utsaga om Anden, som skulle kunna ha varit känd för många. En liknande idé uttrycks i 1 Kor 2:10, även om samma ord inte används. Poängen är att, i avsaknad av klara tecken på att det hela

kommer från ett evangelium som författaren känner igen, möjligheten att båda hämtat från vanliga förråd av utsagor från den tidens bakgrundskultur, är en mycket förnuftigare tolkning.

För att nämna en besläktad tystnad, så är Ignatius även fixerad av Kristi egna lidanden och deras ”sanna” natur, men ändå ger han oss aldrig några detaljer om dessa lidanden, detaljer som så livligt skildras i evangelierna. Att traditioner om blodiga detaljer om korsfästelsen, äkta eller inte, inte ens muntligt skulle ha cirkulerat, är svårt om inte omöjligt att tro, och ändå är Ignatius tyst om hela ämnet – precis som Paulus.

Uppstånden i köttet

Här kan vi titta på en de evangelielika anekdoterna som breven innehåller. I Smyrneanerbrevet 3 kan vi läsa följande (i Lakes översättning):

”Ty jag vet och tror att han var i köttet även efter Uppståndelsen. Och då han kom till dem som var med Petrus sade han till dem: ’Ta, känn på mig och se att jag inte är en vålnad utan kropp.’ Och de kände omedelbart på honom och trodde, och förenades med både hans kött och hans ande.”

Om det finns någonstans i Ignatius brev där vi skulle förvänta oss att författaren åberopar de resurser han förfogar över, muntliga och skriftliga, så är det här. Citerar han ett evangelium här, om än fritt? Här är passagen i Lukasevangeliet, som har viss likhet med Ignatius:

”Då sade han: «Varför blir ni skrämnda, varför fylls ni av tvivel? Se på mina händer och mina fötter, det är jag och ingen annan. Känn på mig och se på mig, en ande har inte kött och ben, och det kan ni se att jag har.» (24:38-40 RSV [RSV = *Revised Standard Version of the Bible*. Jag använder Bibel 2000. /ö.a.]

Grant (*op.cit.*, s 115) menar att Ignatius sannolikt inte citerar Lukasevangeliet så fritt, och att han litar till en muntlig tradition. En fras, “*psêlaphêsate me kai idete*”, ”känn på mig och se”, är identisk mellan de båda, men tanken är så elementär att det är svårt att dra slutsatsen att en av dem lånar från den andra.

Schoedel (*op.cit.*, s 225) anser också att han inte citerar fritt ur Lukasevangeliet, helt enkelt eftersom ”andra bevis för beroende av Lukas är så gott som frånvarande hos Ignatius”. Man skulle kunna tillägga att om Ignatius medvetet presenterade en passage från ett skrivet dokument (även om han inte hade det framför sig), skulle han ha sagt det, eftersom det hade varit en naturlig impuls att peka på ett sådant dokument, som ett sätt för honom att ge sitt meddelande auktoritet och stöd.

Samma argument kan användas då det gäller episoden om den ”Tomas tvivlaren” i Johannesevangeliet. De som påstår att Ignatius kände till det fjärde evangeliet måste medge att ett sådant påstående faller med denna passage, eftersom Ignatius säkerligen skulle ha refererat till incidenten med Tomas, för att göra sin förklaring mer levande; han skulle absolut ha riktat uppmärksamheten på sin källa. Men vi kan gå längre. Episoden om den ”tvivlande Tomas” kan knappast ha cirkulerat i muntlig tradition, eftersom Ignatius tystnad om den är en tydlig indikator på att han inte känner till någon sådan incident.

Matteusevangeliet har ingen motsvarande scen där Jesus ber sina anhängare att röra vid honom (Matteus scener om tiden efter uppståndelsen är mer primitiva och mindre detaljerade, och är endast den första pinnen på evangelisternas uppfinningsstege, och följer Markus enkla

slut med den tomma graven), även om han låter kvinnorna gripa om Jesu fötter då de möter honom på vägen. Men om Ignatius hade känt till Matteusevangeliet kunde man ha väntat sig att han, åtminstone generellt, skulle återropa dessa scener om vad som i detta evangelium skedde efter uppståndelsen, för att därigenom understödja sina påståenden om Jesu sanna uppståndelse.

Hur ska vi då tolka anekdoten i Smyrneanerbrevet 3? Alla kommentatorer antar att det måste finnas en källa – om än förvanskad vid överföringen – som går tillbaka till påsken eller de tidiga apostoliska predikningarna. Men detta är grundlöst, speciellt då det inte finns någonting som tyder på att Ignatius någonsin återropar traditioner, muntliga eller skriftliga, som går tillbaka till tiden före hans egen. (Jag skall utveckla detta när jag beaktar Ignatius trosdeklarationer mot sina opponenter.) Hur kommer sådana utsagor eller anekdoter till stånd? Den enklaste förklaringen är att de är påhittade: av predikanter och författare, av gestalter som Ignatius, som söker illustrera en nyligen utvecklad tro gällande Jesus. Paulus själv ger oss mer en gång ett direktiv, en incident eller en profetisk scen som han hävdar eller antyder sig ha mottagit 'från Herren', genom uppenbarelse. Då en predikant står framför en skara åhörare (eller läsare) och ger teologiska deklarerationer, och beskriver någon gärning eller erfarenhet av Jesus, och han då kommer på någonting som effektivt skulle utöka hans framställning, skulle han knappast avstå från det. Senare kan han betrakta det som en uppenbarelse. Han kan ha utvecklat det från en tidigare, lika påhittad, redogörelse eller ett tidigare scenario, som församlingen kände till. (Vem har inte sett moderna evangelister använda samma teknik, och även hävda att Gud eller Jesus talat till dem personligen?) Vi måste komma ihåg att den tidiga kristna predikningsörelsen grundades på uppfattningen om uppenbarelse från Herren, både i studium av Skriften och under kristna möten där profeter profeterade och andra tolkade tungomålstal (se 1 Kor 12 och 14). När principen att Herren överför information om sig själv, om bud om 'evangeliet', en gång etablerats, kan sedan allt som är skrivet tänkas vara av sådant ursprung, om det inte finns klara deklarerationer och bevis om motsatsen.

Dessutom, om evangelisterna helt enkelt kunde hitta på saker, varför skulle inte Ignatius kunna det? Kritiska forskare har ofta bedömt att figurer som Judas, händelser som de i Getsemane, eller många av scenerna om vad som skedde efter uppståndelsen, troligen är evangelisternas påfund. Då Lukas ville demonstrera den fysiska uppståndelsens tillförlitlighet, hittade han på en 'tillförlitlig' scen där apostlarna vidrör den fysiske Jesus. Det faktum att ingen annan skrift före Johannesevangeliet någonsin nämner den dramatiska episoden om "Tomas tvivlaren" – något som skulle ha varit en huvudkandidat för bevaring och överföring genom muntlig tradition – kan endast leda oss till att dra slutsatsen att den fjärde evangelisten helt enkelt hittade på det hela.

Dessutom, vad säger oss Ignatius anekdot egentligen? Det är ganska enkelt. Då han talade med Petrus och lärjungarna sa Jesus, känn på mig och se att jag inte är en vålnad utan kropp. Ignatius måste ta itu med kättare som förklarade att Jesus var en vålnad utan riktig fysisk kropp. Ignatius bemötande av detta i passagen i Smyrneanerbrevet är föga mer än det enkla förnekandet; nej det var han inte. Man behöver inte tro att det härrör från någon cirkulerande tradition. Ignatius "vet och tror" att Jesus var i köttet efter sin uppståndelse. Anekdoten är hans sätt att framlägga denna princip, något han inte tillskriver någon muntlig eller skriftlig källa, som ligger utanför eller tidigare än han själv.

När han fortsätter med att säga att "efter sin uppståndelse åt och drack han med dem då han var i köttet", behöver inte heller detta kopplas till en tradition, utan kan mycket väl vara ett påstående grundat på antagandet att om Jesus blivit köttsligt uppstånden och spenderat tid

med sina apostlar, skulle han troligen ha delat måltid med dem, om inte annat för att det skulle ha varit ett tydligt sätt att bevisa sig själv på.

Om det faktiskt med säkerhet är så att Ignatius inte hade något nedskrivet evangelium, och att han aldrig identifierar muntliga eller apostoliska traditioner om Jesu verksamhet och passion som cirkulerade i den delen av imperiet, står vi inför en överraskande situation. Biskopen i Antiokia, som bor i östra Medelhavsområdets främsta kristna center, nästan i utkanterna av Galiléen och Judéen, verkar inte ha tillgång till någon kunskap om Jesu liv eller död förutom den grundläggande biografiska information han lägger fram. Han tillskriver inte Jesus en enda utsaga eller en enda moralmaxim; han verkar inte veta någonting om mirakel; han nämner två incidenter som bär en osäker och ytlig likhet med evangeliehändelser. Han anspelar aldrig på delar av tidig kristen historia om apostlarna, så när som på blotta namnen Petrus och Paulus (Romarbrevet 4:3) – och han refererar inte ens till deras martyrdöd, ett centralt ämne för Ignatius. Denna tystnad, som i 1 Klemensbrevet 5, skulle tyda på att legender om sådana öden för dessa två apostlar ännu inte utvecklats. Av tidigare dokument visar Ignatius förtrogenhet med 1 Korintierbrevet och kanske med ett eller två andra Paulusbrev samt Hebréerbrevet. Nästan ett århundrade efter den förmodade korsfästelsen, kanske hela hundra år om breven är något senare skapelser, är detta det kunskapsstadium den outvecklade gestalten och händelser inom den kristna rörelsen befann sig på. Det kastar helt säkert tvivel över den nästan totala samstämmigheten (som inte grundas på några konkreta bevis) att Markusevangeliet skrivits runt 70, och de andra evangelierna – och Apostlagärningarna – runt år 100. Snarare är den bild Ignatius skapar konsekvent förenlig med det långsamt utvecklande fragmenterade tillstånd vi ser hos den tidigaste kristendomen – de begränsade kontakterna församlingarna emellan, bristen på enighet gällande lärosatser hos dem, de förbryllande anomalierna, den förvirrande variationen av idéer, den stora tystnaden då det gäller evangelieberättelsen – som de första 100 åren uppvisar.

Irrlärorernas karaktär hos Ignatius

Då han rasar mot dem som inte tycker som han, gör Ignatius, i fem av sina sju brev, en handfull grundläggande biologiska uttalanden om sin historiske Jesus. De huvudsakliga är dessa (Staniforths översättning):

Efesierbrevet 18:2

”Genom gudomligt ingripande blev Jesus Kristus vår Gud avlad av Maria av Davids säd, samt av Guds Ande; han föddes, och han lät sig genomgå dop så att han genom sin passion kunde helga vattnet.”

Magnesierbrevet 11

”Jag vill att ni skall vara orubbligt övertygade om födseln, passionen, och uppståndelsen vilka var sanna och obestridliga erfarenheter Jesus Kristus, vårt hopp, fick pröva på under tiden för Pontius Pilatus styre.”

Trallianerbrevet 9:1

”Förslut då era öron, om någon predikar för er utan att nämna Jesus Kristus. Kristus var av Davids ätt. Han var Marias son; han var i sanning [*alêthôs*] och förvisso född, och åt och drack; han blev i sanning pinad under Pontius Pilatus dagar, och i sanning och förvisso korsfäst, och gav upp andan inför hela himmelen och jorden och underjordens makter.”

Smyrneanerbrevet 1:1-2

”Ni håller väl fast vid övertygelsen om vår Herre; tror att han i sanning var av Davids ätt under sin människotid, men ändå Guds Son genom den gudomliga viljan och makten; i sanning född av en jungfru; döpt av Johannes för att fullborda all rättrådighet; och under Pontius Pilatus och tetrarken Herodes dagar genomborrad med spikar i sitt mänskliga kött...”

På några andra ställen påstår Ignatius saker som tydligare anspelar på doketism och hans avvisande av sådan som oacceptabel:

Trallianerbrevet 10

”Det hävdas av somliga som förnekar Gud – med andra ord, som inte har någon tro – att hans lidanden inte var äkta ... I sådana fall ger jag mitt liv för intet, och allt jag någonsin sagt om Herren är osanningar.”

Smyrneanerbrevet 2-3

”Och led det gjorde han, i sanning och förvisso; precis som han i sanning och förvisso stod upp igen. Hans passion var ingen överklig illusion, som somliga skeptiker bedyrar...”

Detta följs av hans deklARATION att ”jag vet och tror att han verkligen var i köttet även efter sin uppståndelse” följt av anekdoten som diskuterats ovan, om att han visade sig för lärjungarna, som vidrörde honom och bekräftade hans fysiska form.

Smyrneanerbrevet 4:2

”När allt kommer omkring, om allt vår Herre gjorde endast var illusion, måste dessa mina kedjor också vara illusioner.”

Smyrneanerbrevet 5:2

”Så vad är meningen med att jag håller mig väl med den människa som hädar min Herre genom att förneka att han någonsin bar en verklig mänsklig kropp?”

Det är ingen tvekan om att Ignatius i denna sista grupp passager strider mot en ståndpunkt känd som doketism. Men ett förtydligande krävs här. Det är allmänt vedertaget att den tidigaste formen av denna uppfattning var betydligt annorlunda än den Ignatius är vittne till. Förknippad med Cerinthus (om vilken vi vet ytterst lite) runt början av det andra århundradet, hävdade denna doktrin att Jesus var blott en man, i vilken den gudomlige Kristus ande hade inträtt först vid den mannens dop, för att därefter försvinna från denne man före korsfästelsen. Följaktligen genomgick inte Kristus själv passionen. (En naturlig följd av detta, får vi anta, är att Jesu lidanden och död för sådana som Cerinthus inte var källan för frälsning, samt att det enligt dem inte ägde rum någon verklig uppståndelse.) Detta är, strikt talat, inte doketism. Den egentliga doketiska doktrinen (vilken vi inte har några vittnesbörd om förrän vi går längre in i det andra århundradet) lärde att Kristus föddes, levde sitt liv, dog och uppstod endast i den artificiella *skepnaden* av en materiell kropp (*dokein* = att tyckas vara), men att han egentligen hela tiden var ande, en ”vålnad”. På detta sätt undvek man den (för somliga) motbudande idén att en gudomlig varelse, speciellt en som var en del av Gud, skulle ha kommit in i köttet och lidit av värk och bräcklighet. Det senare var hursomhelst en absolut

nödvändighet för personer som Ignatius. Om allt som Kristus led var en illusion, oäkta, då ”ger jag mitt liv för intet” (Tral 10) och ”vår uppståndelse äventyras” (Sm 5:3).

En poäng att beakta i förbigående är att om vi har anledning att betvivla att den senare formen av doketism kommit till stånd vid tiden för Ignatius död (då den enligt traditionen ägde rum), blir bilden av Ignatius motståndare i breven suspekt, och ger oss större anledning att datera dem till kanske ett eller två årtionden senare.

Innan vi granskar den första gruppen av passager, måste ytterligare en fråga ställas. Forskare är fortfarande delade då det gäller tolkningen av motståndarna i Ignatius brev. Representerar de en eller två ’irrläror’? Finns det en skiljelinje mellan de som är förespråkare av en doketisk syn på Jesus och de som förespråkar ett fasthållande vid judendomen, eller är det i själva verket samma folk som kombinerar de bägge ståndpunkterna? Förutom det, skulle jag fråga, finns det något element som förnekar Jesu historicitet i det nyligen skedda förflutna, doketiskt eller inte, judiskt eller inte?

Doketisterna vänder man sig till med den andra gruppen av passager som listas ovan. Den judaiserande fraktionen representeras i några passager, som Magnesierbrevet 8-10:

”Tillåt er aldrig att förledas av annat folks undervisning och utnötta legender ... Om vi fortfarande lever efter judendomens seder, bevisar detta att vi misslyckats med att mottaga nådens gåva ... så lägg åsido det gamla odugliga inslaget, som nu blivit gammalt och surt, och byt till det nya, som är Jesus Kristus ... Att bekänna sig till Jesus Kristus, medan man fortsätter följa judiska seder, är absurt.”

Som Staniforth framhåller tenderar de flesta forskare anta att det fanns två grupper av motståndare, även om några, som Lightfoot och Bauer, förutsatte en enda ’judedoketisk’ irrlära. (Ingen erkänner, självfallet, ett fullt utvecklat förnekande av Jesu historicitet.) Men Ignatius gör aldrig klart att han talar om välavgränsade grupper av motståndare. Då han talar om ”somliga” här och ”somliga” där, verkar de alla flyta samman, endast med olika betoningar uttalade på olika ställen. Låt oss börja med att titta på passagera i den första gruppen ovan, vilka tycks fokusera på sanningsenligheten hos fundamentala historiska element.

Under Pontius Pilatus dagar

Då Ignatius i Magnesierbrevet 11 kungör att han vill att hans läsare ska vara övertygade om födseln, passionen och uppståndelsen som ägde rum under Pontius Pilatus tid, och om att dessa saker ”verkligen säkert gjordes av Jesus Kristus” (Lake), eller när han i Trallianerbrevet 9 meddelar att Kristus föddes av Maria i Davids släkt, verkligen pinades av Pilatus och verkligen korsfästes inför allas åsyn, går språket utöver ett bemötande av doketismen, om det överhuvudtaget ens riktar sig mot doketismen. Som Schoedel säger gällande Magnesierbrevet (*op.cit.*, s 125), är detta ”relativt blodfattigt som ett antidoketiskt uttalande”. Ignatius tillför ingenting mer än ett meddelande om att dessa händelser verkligen skett, att de är historiskt sanna, och antyder att andra förnekade en sådan historicitet. Om han exempelvis endast hade menat att när Kristus föddes av Maria skedde detta i en faktisk fysisk kropp, och inte i en vålnadskropp, så måste vi kunna förvänta av honom att han var så specifik. I de många passagera när han berättar historiska fakta som detta, ger han oss aldrig denna specifika doketiska inriktning eller språk.

Ordet *dokein* används endast i passager som tydligt vänder sig mot doketismen, såsom Trallianerbrevet 10 och Smyrneanerbrevet 4:2. Schoedel hävdar att användandet av frasen ”ät och drack” i Trallianerbrevet 9, avslöjar ett intresse för doketismen. Möjligen är så fallet, men det kan också vara en fras som kommer väl till pass för att representera föreställningen att Jesus ’levat’ – då det kommer mellan att han föddes och att han pinades av Pilatus. Det betyder att han gjorde saker som riktiga människor gör.

Schoedel vidhåller att Ignatius historiska argument är ”utformade för att reagera på doketismen” (*Ibid.*, s 153), men medger ändå (s 124) att en passage som Magnesierbrevet 9 ”även tyder på att Ignatius hade i åtanke ett förnekande av passionen, mer genomgripande än våra argument så långt har indikerat”. Vad ’några förnekar’ i Sm 5:1 är att Kristi död ens ägde rum. Schoedel ryggar tillbaka från denna avgrund genom att fortsätta att bedöma Ignatius kommentar i Magnesierbrevet 9:1 – ”även om vissa förnekar honom” – som en ”överdrift” (*Ibid.*, s 125, n 9), en slags retorisk länk mellan judaiserarna han kritiserar, och doketisterna.

Schoedel, och andra, riktar uppmärksamheten på det frekventa användandet av ordet ”*alêthôs*” (i sanning) som en antidoketisk indikator, i Trallianerbrevet 9 och Smyrneanerbrevet 1. Men detta adverb kan även betyda ”i realiteten”, då man refererar till historisk sanningsenlighet eller någon annan uppfattad sanning. Dess användning här är tvetydig, och det används både i hänvisningen till Jesu ”sanna” lidanden och i hänvisningen till hans ”sanna” avlande av Maria och korsfästelse av Pilatus. (I Romarbrevet 8:2 används det i vardaglig betydelse, då Ignatius hävdar att han ”talar sanning”.)

Tvingar förekomsten av äkta antidoketiska uttalanden, såsom den andra gruppen som listas ovan, oss att betrakta alla Ignatius argument som argument med endast doketisk kontext (hur diffusa de än må vara), och att anse att han inte också kan ha argumenterat för ett helt och hållet historiskt sakförhållande? Låt oss ta ett par andra passager i betraktande.

Passagen i Magnesierbrevet (8-10), som citeras ovan, handlar otvivelaktigt om ”judaiserare”, antingen konverterade judar som vill behålla något av sitt arv, eller hedningar som ivrar för att judiska seder skulle antas eller bibehållas. ”Om vi fortfarande lever efter judendomens seder” är vi utan nåd, säger Ignatius. Släpp det ”gamla inslaget” för det ”nya”. ”Det är orimligt att tala om Jesus Kristus och praktisera judendom” (Lake). Och ändå säger Ignatius, mitt i ibland dessa förmaningar:

”Den döden [Jesu], är även om somliga förnekar den, själva mysteriet som har fått oss att bli troende, och uthärda vederbörlig för att bevisa oss vara Jesu Kristi, vår enda lärares, elever. Med hänsyn till detta, *hur kan det vara möjligt för oss att inte ge honom någon plats i våra liv...*” (min betoning; bokstavligen ”hur ska vi kunna leva utan honom”).

Uppenbarligen hade dessa judaiserare ståndpunkter som går utöver det enkla förfäktandet av judiska traditioner. Men är det doketism eller något mer? Om de helt enkelt hade en doketisk lära, behöver detta innebära att de förnekar Jesu död eller att de helt och hållet lever utan honom, som Ignatius anklagar dem för? Staniforths förklaring (Mag., noterna 4 och 5) att dessa människor verkligen är doketister och att detta helt enkelt är ett förnekande av ”Passionens verklighet” och att leva utan honom eller att inte ge honom någon plats i våra liv är ”doketisternas förkastande av hans död och uppståndelse”, verkar ansträngd, ett försök att tvinga in författarens ord i en på förhand bildad mall. Det är inte omöjligt att Ignatius ser saker och ting på detta sätt, men man kan inte förneka att språket han använder är mycket mer svepande.

Det är på liknande sätt mer svepande i passagen från Trallianerbrevet 9: "Förslut då era öron, om någon predikar för er utan att nämna Jesus Kristus." I Filadelfierbrevet 6 fördömer Ignatius de som "underlåter att predika Jesus Kristus", det senare också i samma sammanhang som de som förfäktar judendomen. Liksom i Magnesierbrevet 9, kan inget doketistiskt språk upptäckas; snarare verkar tanken vara att det finns kristna som underlåter att predika om den Jesus som Ignatius tror på, och som han definierar i historiska, inte i antidoketiska termer. Eftersom språket *kan* vara tvetydigt, och ha doketiska undermeningar, kan frågan inte slutgiltigt besvaras, men vi står fortfarande inför undermeningar texterna själva mer öppet förmedlar: att det finns ett förnekande av Marias födsel, Johannes dop, och korsfästelsen under Pilatus som historiska fakta. Kan vi utforma en bild av förhållandena vid Ignatius tid, där Ignatius motståndares olika åsikter är en del av ett konglomerat, men ändå är sammanhängande?

En kittel av idéer

Här behöver vi ta ett steg tillbaka och beakta den vidare bilden. Om alla Ignatius motståndare helt enkelt är doketister, inklusive de som förespråkar judendom, måste vi fråga oss hur en sådan inställning uppstod. Allt Ignatius säger tyder på att dessa motståndare levde och verkade *inom* de kristna församlingarna. Liksom motståndarna i 1 och 2 Johannesbrevet har de blivit mottagna och åhörda av kristna, vilket är anledningen till att Ignatius bönfäller dem att inte motta och lyssna på dem (Ef 7:1, Fil 6:1). I det traditionella scenariot skulle detta innebära att rörelsen mot att förneka den fysiska realiteten av allt Kristus genomgått, förmodligen förnekande av själva uppståndelsens roll eftersom den endast var en vålnads uppståndelse, måste ha varit en chockerande helomvändning i förhållande till trons centrala kerygma, ett totalt förkastande av 80 år, eller mer, av en tro som antas ha innehaft av kristna av alla slag, överallt. Varför skulle det finnas en så stor och spridd acceptans för sådan ny lära – eller ens en vilja att beakta den – att Ignatius måste se den som en stor fara för samtida församlingar, och predika så starkt emot den? Hur kan vi förstå en sådan utveckling? Om den var baserad på filosofiska överväganden (som den doketiska hållningen var), varför utvecklades den först under Ignatius tid; varför inte tidigare under Paulus tid?

Dessutom föreställer man sig i gemen doketismen som en negationsrörelse. Om vi följer de vanliga tolkningarna från kommentatorer som Schoedel, har ett stort antal predikanter slutit sig samman över hela Mindre Asien (åtminstone) för att predika en förnekelselära, att Jesus Kristus *inte* var verklig, att han inte genomgått lidande, död och uppståndelse i verklig kroppslig form. Kan denna idé ha motiverat ett så stort antal kristet troende att bli apostlar och propagera för sådana förnekanden? Missionärer är snarare drivna av *positiva* övertygelser, av nya idéer som de uppfattar som nyttiga. Ignatius motståndare skulle vara i en föga avundsvärd position om de närmade sig folk, som länge haft sin tro, och sa åt dem att de misstagit sig, blivit vilseledda och svindlade av trekvarts århundrades undervisning. Samtidigt skulle de försöka ersätta den tidigare tron med en mycket mindre tilltalande, nästan förolämpande, uppfattning om den Jesus från Nasaret kristna hittills omfamnat. Hur kunde någon sådan predikant vid det första mötet med den potentiella konvertiten komma innanför dörröppningen, och, än mindre, undvika att få en kastrull kastad mot huvudet?

Denna standardsyn på doketismen är inte förnuftig. Vi måste titta efter en ny rörelseriktning inom den tidiga kristendomen. Det förefaller naturligt att betrakta den som en väsentlig del av det växande gnostiska fenomenet, att världen och materien var ond, att separation från den och återgång till ens gudomliga natur i enighet med Gud i himlen var frälsningens mål, och att om en frälsarfigur kommit till den materiella världen för att meddela

kunskapen om dessa sanningar, hade han inte gjort det i materiell form. Rådande forskning om den gnostiska rörelsens vidare spektra har dragit slutsatsen att den startade och existerade oberoende av kristendomen, även om kopplingar så småningom gjordes, av gnostiska sekter, till den kristna Jesus; och att den hade många egna frälsarfigurer som var oberoende av Jesus och var mytologiska till sin natur (såsom den Tredje Illuminatorn i *Adamsapokalypsen*, eller Derdekeas i *Shemparafrasen*).

Det ser ut som om dessa idéer utvecklats inom de kretsar av kristna församlingar som Ignatius var en del av. En passage som Sm 5 tyder starkt på att denna 'irrlära' hade uppstått *inom* församlingen. Men istället för att betrakta den som något som uppkom mot ett sedan länge etablerat sätt att se på Jesus, baserad på stadig historisk grund och traditioner ingen fram till nu ifrågasatt, måste vi se de två riktningarna som två tävlande som spelar på samma plan. De dök upp mer eller mindre vid samma tid. (Här kan vi återropa Walter Bauers nyskapande *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* med dess bild av ett vittspritt kristet landskap under det första och andra århundradet – inklusive Ignatius Syrien – som var lika mycket 'kätterskt' som 'ortodoxt'.) Med andra ord var Ignatius historiska Jesus, som fötts av Maria och korsfäst av Pilatus, inte fastare förankrad än den doketiska/gnostiska Jesus. Den senare rörelsens apostlar gick omkring och "talade inte om Jesus Kristus", den nyligen levande mannen, de skaffade sig åhörare och utan tvivel en del konvertiter, eftersom den historiska Jesus var en lika nyutvecklade idé, förespråkade av sådana som Ignatius med ett språk som siktade mot att först och främst etablera hans historiska sanningsenlighet.

Doketisterna kämpade inte emot en tradition som funnits i årtionden, eller stängde huvudena mot gamla uppfattningar om mannen Jesus och en historisk, fysisk, uppståndelse.

Dessa två ståndpunkters sammandrabbning skapade två effekter, två centrala argument. Ett centrerades kring den doketiska frågan. Så länge kristna, som Paulus, hade propagerat för en gudomlig Kristus i himlen, en som ännu inte hade satt sin fot på jorden, hade frågan om hans kroppsliga form och natur inte uppstått. När han väl påstods ha varit historisk, och verkat på jorden, var doketisterna tvungna att göra motstånd, och förfäktade att, även om så var fallet, hade han bara *verkat* vara en fysisk människa. (Eller så var en ickefysisk Jesus redan en del av deras budskap, och inte en direkt reaktion på historiseringstrenden.) Man kan också föreställa sig att det fanns de som gjorde motstånd mot att placera honom på jorden överhuvudtaget, och förnekade att han varit här i någon form. Följaktligen ser vi bemötandet i första Johannesbrevet mot dem som förnekar att han var "kommen i köttet" (4:3), och något senare Ignatius obevekliga påståenden om en köttslig historicitet, med grundläggande biografiska detaljer.

Dessa påståenden, måste jag poängtera, kan inte backas upp med återropanden av dokument eller muntliga traditioner, eller med att de är gamla uppfattningar som man håller fast vid inom församlingen. Inte ens biskoparna eller andra prästerskapets män höll fast vid den korrekta uppfattningen, på grund av kopplingar till gammal undervisning eller tidigare ortodoxi. Ignatius framför aldrig argumentet att 'vi har trott det här om Jesus i generationer', än mindre att de fanns nedskrivna. Han säger inte att 'apostlarna kände Jesus i köttet och har fört vidare obestridda traditioner om honom'. Doketisterna anklagas aldrig för att 'välta omkull' etablerad tradition, för att knuffa det kristna tåget bakåt. (Istället är de helt enkelt "galna hundar" [Ef 7:1], "falskhjärtade vargar" [Fil 2:2], och "odjur i mänsklig form" [Sm 4:1].) Ignatius sanning är inte hävdvunnen; den är nödvändig. Hans argument är att den historiska ståndpunkten måste stämma eftersom det *fordras* att det är så. Utan en Jesus i köttet

är våra lidanden meningslösa. Detta är hela hans försvar och försök att legitimera den historiska sanningen.

Den andra effekten relaterar till dem som är judar eller ansluter sig till judiska dogmer. Det är en sak att kompromissa med monoteismen genom att förutsätta en separat gudomlig person, en Son, i himlen, som Paulus gjorde. Det är en annan att placera honom på jorden och ge honom mänskligt kött och blod. När delar av den kristna rörelsen började utveckla den senare idén, måste de judiskt sinnade bland dem känna sig tvungna att säga: Stopp, nu går ni för långt! Ni kan inte förknippa en människa med Gud! Och därför kunde "judaiserarna" i Ignatius kretsar befinnas skyldiga till att motsätta sig den historiska Jesus och "förneka honom", som vi ser i Magnesierbrevet 9 och kanske även i Smyrneanerbrevet 5. De kunde anklagas för att "inte ge Jesus någon plats i våra liv" och "underlåta att predika Jesus Kristus" (Fil 6). Några av dem kan ha stämt in i den doketiska kören och kompromissat genom att godkänna ståndpunkten om en "skenkropp".

Oklarheten gällande motståndargrupperna, blandningen av motiv man finner i Ignatius tillrättavisningar, känslan av att alla spelar på samma plan: denna bild förklaras lättast genom att man lägger sig till med uppfattningen att den vidsträckta och skiftande frälsningsrörelsen om 'Son och Frälsare', i början av det andra århundradet, var en kittel med olika idéer, en konkurrerande mångfald stadd i omvandling. En del av rörelsen rörde sig mot en sammansmältande ortodoxi, genom att föra ned den andlige Kristus till jorden och tillägna sig det judiska arvet, andra delar rörde sig mot en fullfjädrad gnosticism som förkastade den köttsliga världen och såg den judiska gudomen som en underordnad ond Gud som var ansvarig för den förhatliga materiella världen. Ingen av dessa rörelser grundade sig på en genuin historisk person eller en genuin historisk uppsättning händelser, i det nyligen inträffade förflutna. I Ignatius egen värld, vilken tycks ha sträckt sig över Mindre Asien, höjdes många röster med olika idéer och sätt att se på frälsare och frälsning. Ignatius försökte helt enkelt skrika högre än de andra.

Slutligen, varifrån fick Ignatius sina biografiska data? Jag har på ett annat ställe antagit att de ytterst kommer från Markus, att ett evangelium skrivet två eller tre årtionden tidigare, i en församling inte alltför långt ifrån Syrien och Galiléen, ett evangelium som inte från början hade för avsikt att återspegla historia, kan ha skapat ett stegvist 'läckage' av idéer, som Ignatius och andra kristna i regionen exponerades för. Några idéer kan ha kommit från den miljö som producerade Q:s senare stadium. Många kunde ha funnit dem tilltalande, och antagit dem med ökande övertygelse. Kanhända främjades detta antagande vidare av en bredare trend mot historisering av den andlige Kristus, som jag diskuterar ovan gällande Barnabasbrevet. Jag tenderar mot att räkna bort förslaget (i min bokrecension av Alvar Ellegårds *Jesus—One Hundred Years Before Christ*) att det var Ignatius själv, eller kanske hans krets, som kom på de biografiska dragen, och att detta i sin tur påverkade den första evangelisten, som skrev ned dem i sitt evangelium. Ett sådant scenario är inte otänkbart, även om det skulle kräva att alla evangelierna placeras efter år 110. Det finns radikala forskare och mytiker som förespråkar en sådan datering, men jag har reservationer. Men det kan inte uteslutas.

Jesu natur hos Ignatius

Från våra tidigaste uppteckningar till det tidiga andra århundradet (vid sidan av evangelierna) är en av de centrala ledtrådarna att försöka att definiera Jesu, den andlige Sonens, natur. De som hävdade doketismen fortsatte med den traditionen, ställda inför den rullande

snöbollstrenden att ta ned honom till jorden och materien. De definierade hans mänskliga natur när han kommit till jorden i andra termer än Ignatius. Denna alternativa natur var knappast bisarr eller utan motstycke. Änglar hade länge setts som att de antog skepnaden av kroppslig gestalt för att visa sig för människor, och Satan och hans onda skara i de lägre himmelssfärerna troddes ha någon slags lekamlig form. Men det var inte materia i sig. Det kan sägas att den 'doketiska' ståndpunkten var mer ortodox än Ignatius ståndpunkt, ty Paulus och de tidiga kultisterna hade behållit Kristus i en andlig sfär, och detta var allt vad doketisterna, som lutade mot gnosticismen, hade för avsikt att göra. Deras rörelse mot en fullkomlig dualism, åtskiljandet mellan ande och materia, gott och ont, var hursomhelst mer radikal.

Vad säger oss Ignatius bild av Sonen?

Det första vi möter i Ignatius syn på Jesus Kristus, i dedikationen i Efesierbrevet, är frasen "Jesus Kristus vår Gud". Jesus uppges vara ett fullständigt gudomligt väsen, oskiljaktigt sammankopplad med Gud själv. Paulus gick aldrig fullt så långt, trots att han kunde tala om Kristus Jesus som en väsentlig del av den himmelska gudomen, som uppfyllde gudomliga funktioner liknande de Visheten och Logos uppfyllde, som i 1 Kor 8:6. Ignatius kallar Jesus "Gud" på några andra ställen i breven.

I Magnesierbrevet 6:1 säger Ignatius att Kristus var "med Fadern sedan all evighet", att han är förexisterande, återigen såsom man såg på Visheten och Logos, även om det inte är helt klart om Ignatius ser Sonen som underordnad, som ett utflöde av Fadern. Troligen såg han det så. Tiden för upphöjandet av Jesus till absolut likställdhet med Fadern, som i treenigheten, verkar inte ha kommit förrän senare, kanske inte förrän vid tiden för kyrkomötena. Både förexistensen och den flagranta identifikationen av Jesus *som Gud* går avsevärt utöver skildringen av Jesus i de synoptiska evangelierna. Hellre än att se detta som en utveckling bortom evangeliets skildringen, återspeglar det i själva verket den tidigare paulinska Kristus, som sågs som ett transcendent, gudomligt väsen. Evangelie-Jesus, fastän synkretiserad med den kultiska Kristus, kom i huvudsak från Q-miljön, från uppfattningen om en undervisande profet och vis man, och den apokalyptiska Människosonen. Ignatius rötter finns i den förra, på vilken han transplanterat den mänskliga idén, kanske från eikon av Markusevangeliet. Evangelierna, som kom från det andra hållet, hade inte ännu hunnit ifatt Ignatius egen värld med en förexisterande Kristus som fullvärdig Gud.

I några väldigt avslöjande passager yppar Ignatius oskiljbarhet mellan Gud och Kristus, vilket inte helt och håller passar hans idé om Jesus som en nyligen levande man, en bestämd person på jorden, som givit upphov till tron. För Ignatius kan Jesus sägas ha varit 'teocentrisk'. Gud själv är närvarande och verkar – och upplever – i och genom Jesus. Detta är ett sätt att beskriva ett 'utflöde' av Gud, och det är ett tidigare, mer primitivt, sätt att se på Sonen. Det är ytterst grundat på Logos, som (hos Filon t.ex.) är så gott som en abstrakt kraft som avges av Gud: hans tanke, kraft, avbild. Denna kraft blir den förmedlare Gud uppenbarar, kontaktar och frälser mänskligheten genom. I Efesierbrevet 18:3 sägs att "Gud uppenbarade sig nu i mänsklig gestalt", och Jesus definieras som Gud själv som antagit en mänsklig natur. I Magnesierbrevet 8:2 har Gud "uppenbarat sig genom Jesus Kristus, sin son, som i sin Värld kom ifrån tystnad". Det är ännu starkare uttryckt i Polykarpusbrevet 3:2. (Staniforth presenterar den i dess till synes metriska form, vilket kan tyda på en existerande liturgisk dikt, eller kanske en som Ignatius skrivit själv. Termerna som används tyder på att tanken appliceras på Gud själv.) [Min översättning, i enlighet med Staniforths versmått ö.a.]

“... men fäst även era ögon på Honom, som inte behöver tillfällen, som står utanför tiden.

Den sinn ej kan uppenbara
 för oss blevo uppenbar
 Den plågor ej kan erfara
 av värk, för oss, pinad var
 Villig att allt utstån få
 att vår frälsning skaffa så

Schoedel (*op.cit.*, s 20) medger att Ignatius referens till ”Guds blod” (Ef 1:1, som Staniforth mildrar till ”gudomligt blod”) och ”min Guds passion/lidande” (Rom 6:3) tyder på Ignatius ”icke särskiljande ... uppfattning om Kristi gudomlighet”. Med andra ord saknar han uppfattningen om Kristus som ett helt och hållet separerat väsen, eller också återger han en tidigare (och troligen inte särskilt mycket tidigare) uttrycksform som saknade den uppfattningen.

Denna nära identifikation av Jesus som Gud, en grad av integration som menar att Gud uppenbarar sig och genomgår lidande genom Jesus, tyder på att tron startade, inte med en man som skapade tron på att han var en del av Gud, utan med en gudom som, genom filosofisk meditation, kom att ses utrustad med en underordnad förmedlarde. Denne förmedlare sågs tjäna som ett uppenbarande och frälsande redskap. Denna himmelske Son blev alltmer betraktad som en som nedstigit till köttets värld, för att slutligen anta en helt mänsklig natur och leva ett jordiskt liv. Men denne Sons högt upphöjda natur, jämfört med bristen på information och historiskt sammanhang beträffande hans antagna inkarnation, tyder starkt på att han började som den förstnämnde och inte som den senare. Vi förs åter till Paulus uttryckssätt, hans utgångspunkt i en Jesus som är ett transcendent himmelskt väsen, som aldrig kopplad till en specifik historisk man. Ignatius avslöjar att han tänker på samma sätt, att han har samma utgångspunkt. Endast en ny dimension, alltså dunkel och med några detaljer tillagda, har introducerats.

Schoedel påpekar även att ”det finns hittills ingen kritisk eftertanke hos Ignatius, om hur det gudomliga och det mänskliga kan förenas i Kristus”. Det stämmer helt och hållet. Före Ignatius tar inte någon upp den saken. Paulus ägnar sig inte åt att förstå hur Gud kunde bli mänsklig och anta två naturer, och vi måste av många av hans uttalanden (som 1 Kor 15:44-49) dra slutsatsen att han inte hade något begrepp om att Jesus *hade* två naturer. Ignatius tar upp frågan i Efesierbrevet 7:2:

”... det finns en Läkare, som är både kött och ande, född och ändå inte född, som är Gud i människa, verkligt liv i döden, både av Maria och av Gud, först förmåga att lida och sedan osårbar, Jesus Kristus vår Herre.” (Lakes översättning)

Men som Schoedel säger (se ovan), finns det ingenting i denna passage som tyder på att gängse kristna tänkare var tvungna att ge sig i kast med konceptet med Jesu gudomliga-mänskliga dualism, och inte heller engagerar Ignatius sina motståndare i en sådan fråga. Versen ovan (kanhända en hymn, med tanke på dess rytmiska natur) visar för första gången att kristna uttrycker denna dualism, men idén har inte funnits tillräckligt länge för att framkalla kritisk granskning.

Ignatius uttrycker också idén om ett mystiskt förbund mellan de troende och Kristus. I Efesierbrevet 4:2 är läsarna ”i sanning medlemmar av hans [Guds] Sons Kropp”, och ”delar av [Kristi] egen Kropp” i Trallianerbrevet 11. Inget av evangelierna har med denna

föreställning om att den troende förenas med frälsarguden och blir en del av en gemensam ”kropp” (ett kännetecken på mysteriekulttänkande). Detta mystiska förbund placeras Ignatius på samma tankelinje som den paulinska mystiken, där det varken hos Ignatius eller Paulus handlar om en Jesus och hans verksamhet i Galiléen.

I Guds djupa tystnad

Det finns en passage i Ignatius brev som har mytisk överton, och öppnar ett fönster mot en tidigare trosfas, den som fanns innan en historisk Jesus introducerades. Det är Efesiebrevet 19, som jag kommer att citera i sin helhet i Staniforths översättning.

”Marias jungfrulighet var gömd från denna världens furste; det var även hennes barnafödande, och även Herrens död. Alla dessa tre utbasunerade hemligheter [bokstavligen ’tre mysterier av ett rop’: Bauer översätter ’rop’ som ”(att vara) högt tillkännagivet”; ANF som ”beryktat”] åstadkoms i Guds djupa tystnad. Hur blev de då kända för världen? [Bokstavligen, hur blev *han* uppenbarad för ’*aiôsin*’ – se nedan] Upp i himlarna skimrade en stjärna, mer strålande än de övriga; inga ord kunde beskriva dess lyster, och dess sällsamhet gjorde människor förbryllade [bokstavligen, den orsakade förvåning]. De andra stjärnorna och solen och månen samlades kring den i korus, men denna stjärna överglänste dem alla. Stor var den påföljande förvirringen, varifrån kunde denna nykomling ha kommit, som var så olik sina kamrater? Överallt smulades trolldom sönder framför den; svartkonstens trollformler bröts, och vidskepelsen fick sin dödsstöt. Det urgamla Ondskans Imperium var störtat, ty Gud visade sig nu [bokstavligen, blev uppenbarad] i mänsklig form, för att komma med en ny ordning, till och med liv utan slut. Nu begynte den som fulländats i den Gudomliga planen sin verksamhet; och hela skapelsen hetsade upp sig över denna plan för den absoluta förintelsen av döden.”

Försök att visa att denna passage är en lovsång, har visat sig resultatlösa. Schoedel (*op.cit.*, s 88) bestämmer sig för att betrakta den som en ”produkt av Ignatius retoriska metoder” även om han med egna ord skulle kunna, sammanfatta en ’kosmisk myt’ som redan funnits i församlingen. Dess likhet med den gnostiska frälsarmyten har påpekats, med dess underförstådda uppfattning om en nedstigande frälsare. Denne gömmer sig för de onda andarna, och han återuppstiger till himlen representerad av ”stjärnan” som strålar och får makt över det onda i trolldom, svartkonst och vidskeplighet, och kommer med en ny ordning. Vissa av dessa element kan man hitta i de paulinska breven (exempelvis Ef 1:10 och 3:10) men kanhända är den närmaste parallellen Jesajas Himmelsfärd 9, i vilken Sonen nedstiger genom himlens sfärer, för att bli hängd på ett träd av firmamentets gud, dvs. Satan. Där är Kristi identitet dold för de onda makterna som ”inte vet vem han är”. (Se supplementärartikel nummer 3: Vem korsfäste Jesus?)

Parallellerna är också slående i 1 Kor 2:6-8. Där är Guds vishet i Kristus också ”fördold” medan ”denna världens makter” [”*denna tidsålders mäktige*” i 1917 års översättning. /övers. *ann*] inte känner till härlighetens Herres identitet, och korsfäster honom. Debatten om betydelsen av ”*tôn archontôn tou aiônos toutou*” i 2:8 bör belysas genom Ignatius användning av exakt samma fras – med ”makt” i singular – här och överallt annars är det hos honom en anspelning på Satan, och inte på någon jordisk auktoritet. Detta är ett starkt argument för att Paulus fras också anspelar på de onda makterna i de lägre himlarna. (Schoedel är en annan forskare som medger att det är betydelsen av Paulus term ”denna världs makter”.) Paulus ”Guds hemliga visdom” och Ignatius ”Guds djupa tystnad” uttrycker samma sak: Guds andliga sfär där andliga processer äger rum, och de som påverkas mest är de andliga makterna.

I själva verket talar Ignatius passage om dessa Guds ”hemligheter”, som ”blev kända för *aiôsin*”. Både Staniforth och Lake översätter den senare termen till ”världen”, men detta är att undvika den mer direkta betydelsen. Det finns andra ord Ignatius kunde ha använt för att beteckna världen som en rumslig yta, eller folket som bebor den. Istället använder han (dativ) pluralformen av ”*aiôn*”. Detta kan betyda ”tidevarv” då det gäller ett tidsomfång, och författaren använder ordet på det viset på andra ställen. Men det kan även betyda övernaturliga väsen, ”eoner”, som bebor de himmelska sfärerna. *Bauer's Lexicon* förmedlar en sådan betydelse (def 4), och föreslår detta som betydelsen i Ignatius Efesierbrevet 19:2. Vidare anser lexikonet att detta är den sannolika betydelsen i Paulus Efesierbrevet 2:2 – ”[ni] lät er ledas av eonen [fursten] över luftens rike” (”denna världs tidsålder” är obegripligt) såväl som i Kol 1:26 – ”som för eoner och släkten ... varit fördold” (andarna och människorna, eftersom ”tidsåldrar och släkten igenom” vore tårta på tårta) – samt i Ef 3:9, även om lexikonet anser att andra betydelser av dessa passager är möjliga. Schoedel (*Ibid.*, s 91, n 24) stödjer tolkningen om övernaturliga väsen, gällande Ignatius.

En sådan tolkning stöds av det inre sammanhanget. Ignatius frågar hur dessa saker blev kända för världen/eonerna. Eftersom han fortsätter att uteslutande tala om effekterna som skapades i himlen –det som handlar om ”stjärnan” i passagen – och inte om effekter på en mänsklig publik, är ”eonerna” att föredra. Staniforths översättning av ”gjorde människor förbryllade” framgår inte av texten, som endast säger att den nya stjärnan skapade förvåning; och då detta utvidgas genom referensen till ”de andra stjärnorna, med solen och månen samlade i korus runt denna stjärna” (Lake), bör vi nu inte tveka om var denna scen äger rum.

Alltså, om Ignatius menar, ”hur blev dessa saker uppenbarade för eonerna”, de andliga makterna, är vi helt och hållet inne i den mytologiska sfären, och passagen hör till den grupp av passager i flera dokument som ger inbördes stöd åt varandra, inklusive den mycket viktiga 1 Kor 2:8. Vi måste inte göra alla de krystade tolkningar de flesta kommentatorer känner sig tvingade att göra, för att komma förbi passagens enklaste betydelse. Den representerar en mytisk inställning, som föregår upptagandet av den nya historiska Jesus. Jesu moders jungfrulighet, födelsen, själva Jesu död i sig, är mytologiska händelser som ”kom att ske (*epraxthê*, aorist passivform av *prassô*)” – åstadkommos (Lake), utfördes, verkställdes – i denna mytologiska miljö. För att komma ifrån detta föreslår Staniforth att dessa saker ”förbereddes” i Guds tystnad. Schoedel anmärker att det kan betyda att dessa tre saker blev ”påverkade inom den gudomliga avsikten eller sfären” (*Ibid.*, s 91), men väljer sedan att placera dem i historien med samma verb som grund, i Magnesierbrevet 11 och Smyrneanerbrevet 4:2 i anslutning till Ignatius historiska uppgifter om Jesus. Det senare beaktandet är knappast avgörande. Det är kontexten som bestämmer betydelsen, och *prassô* är ett extremt vanligt verb, som används i alla typer av sammanhang.

I en tidigare form av denna myt får vi anta att namnet Maria inte fanns med (precis som Paulus i Gal 4:4 inte ger oss hennes namn då han skriver ”född av en kvinna”); detta är kanske Ignatius eget tillägg. Schoedel föreslår att de två viktigaste elementen i denna scen är en direkt avspiegling av Jesaja 7:14 (”den unga kvinnan skall varda havande och föda en son”). Men han misslyckas med att följa upp detta och dra slutsatsen att dessa händelser inte baseras på historiska traditioner utan är i själva verket mytiska element, grundade på Skriften, precis som vi kan förmoda då det gäller Paulus uttalande i Gal 4:4. Den kristna myten före historiseringen var en produkt av meditation över Skriften. Allt i de nytestamentliga breven pekar åt det hållet.

När vi kommer till passagen om ”stjärnan” möter vi viss osäkerhet. Det är genom denna stjärna eonerna får reda på befruktningen, samt Jesu födelse och död – saker som redan skett. Om myten är knuten till gnostiska tankar, kan stjärnan ses som den nedstigne Kristus själv, som nu strålar i himlen. Det är efter sin död och upphöjelse som han får kraften att förstöra trolldom och vidskepelse, och de onda krafternas gamla imperium, samt göra slut på döden.. Eftersom gnostisk mytologi inte specifikt använder bilden av en stjärna, utan endast ljus och ära, då den gudomliga frälsaren uppstiger, förfäktar Schoedel med flera att stjärnan refererar till Jesu nedstigande till världen, inte hans uppstigande, och de vill gärna koppla den till Betlehemsstjärnan, även om de inte antar att den senare bokstavligen är historisk. Den exakta ställning som stjärnmotivet har uttalas inte i denna passage, och den kanske inte spelar någon roll. Men om man antar att den riktiga betydelsen av inledningsmeningarna är att Frälsarens aktivitet redan skett, då måste en stjärna i denna tankekedja framträda vid uppstigandet och inte vid födelsen.

Det är mycket möjligt att avsnittet om Betlehemsstjärnan i Matteus födelseberättelse (Lukas har inte med den) har tagits från denna typ av mytologisk bakgrund. Ignatius tankemiljö står utan tvekan närmare Matteus evangelium än någon annat, och likheten mellan många passager i Matteusevangeliet och Ignatius förklaras bäst genom att förutsätta att Matteus skrevs i samma omgivning vid samma tidpunkt.

Denna ”myt” i Ef 19 är då en rest från den ”förhistoriska” Jesusfasen hos Ignatius församling. Alla dess element passar i en mytologisk miljö, även den förvirring och förundran som uppstår för de andra stjärnorna, som representerar de andliga makter, goda och onda, som Jesu identitet gömmts för, från ”födelsen” till döden. I det historiska scenariot kan man ha frågat sig hur Satan kunde vara okunnig om Jesu födelse och död, då detta skedde under Judéens öppna himmel och inför mångas åsyn. Om Ignatius hade känt av inre motsägelser, nu när Jesus dött utanför Jerusalem som ett straff utdelat av Pontius Pilatus, så visar han inga tecken på det. Men gamla uttryckssätt anpassas ofta till nya uppfattningar, medan anomalier bagatelliseras eller förbises.

Ignatius säger att de tre ”mysterierna”, Jesu avlande, födsel och död, skedde i ”Guds djupa tystnad”, vilket även om det är otydligt, starkt för tanken till en andlig sfär, som är otillgänglig för mänskliga iakttagelser, där Gud utför sina frälsande handlingar. Ordet ”tystnad” är *“hêsuxia”*, och detta ord framträder några kapitel tidigare, i en annan passage kommentatorer anser dunkel. I 15:1 säger Ignatius att ”den som verkligen besitter Jesu ord kan även höra hans tystnad”. Staniforth grubblar på och avfärdar en möjlig tillämpning på Jesu tystnad framför översteprästen och Pilatus, men han misslyckas med att erbjuda ett vettigt alternativ. Men här tyder Jesu ”tystnad”, som den som besitter hans ”ord” kan tränga igenom, på samma mytiska betydelse som i den senare passagen. Jesus började som ett andligt väsen som också verkade i Guds djupa, ogenomträngliga, mytiska sfär.

Smörjelseriten

Slutligen, låt oss ta en snabb titt på den andra evangelielika anekdoten i Ignatius brev. I Ef 17:1 säger Ignatius till sina läsare:

”Orsaken till att Herren accepterade att få den dyrbara smörjelsen över sitt huvud, var att släppa ut omutlighetens vällukt över sin kyrka. Så ni får aldrig låta er bli smörjda med denna världens furstes läras illaluktande smörjelse, ty annars kan han rycka åt sig er till sitt eget förvar, och bort från det liv som ligger framför er.”

Att ”smörjelse” hänvisar till ett smörjande i samband med dop (här i kontrast till Djävulens smörjelse), en del av initiationsriten, är en vanlig tolkning, och utan tvivel riktig. Det första johanneiska brevet, som troligen kom från samma geografiska område, norra Syrien, något tidigare än Ignatius, anspelar också på en smörjelserit (2:20/27). Att Ignatius anspelar på evangelieepisoden där Jesus smörjs i Betania är också ett vanligt förslag, men det är långtifrån lika säkert. Det saknas inte bara historiska detaljer kopplade till denna episod; referensen bär också alla kännetecken på en traditionell kultisk förklaring till församlingens rit. Sekteristiskt tänkande tenderar att utveckla myter om att grundaren etablerade ritualen eller utförde någon handling på vilken ritualen påstås vara baserad, eller som ger den sin betydelse. I denna passage hänvisar Ignatius till smörjelseriten, och gör sitt påpekande om Herren, specifikt för att förklara en särskilt aspekt av ritens betydelse. Det är ett exempel på det fenomen antropologer som Mircea Eliade länge påpekat, att ’ritualen skapar en förklarande myt’. I samma kategori kan vi placera Paulus scen om Herrens måltid i 1 Kor 11:23-26, något han säger att han ”från Herren undfått”. Här kan Paulus hitta på sin egen berättelse och hävda sig ha fått den genom en uppenbarelse, för att försöka ge en sakramental beskaffenhet till den gemensamma måltiden, vars anda han känner att korintierna missbrukar. (Se supplementärartikel nummer 6: Källan till Paulus evangelium.)

Än en gång återoppar Ignatius inte någon evangeliedokumentation eller apostolisk tradition som källa till denna information. Den påstådda likheten med lydelsen i Matteus evangelium (26:7) hänger endast ihop med orden ”smörjelse” och frasen ”över hans huvud”, grundläggande idéer som knappast kan undgå att uttryckas på ett allmänt sätt. Då det gäller möjligheten att Ignatius idé hämtats från en mer generell muntlig tradition, undergrävs detta då man noterar att man inte kan se någon konsekvent tradition i evangelierna, då både Lukas och Johannes skildrar sin motsvarande scen som ett smörjande av Jesu *fötter*. Det är mycket säkrare att dra slutsatsen att Matteus kan ha fått sin scen från mytiska föregångare, sådant vi ser hos Ignatius.

Efterord

Från den mytteoretiska utgångspunkten, är det riskfritt att säga att inte ett enda kristet dokument, förutom evangelierna, från de första hundra åren av tron – och vissa ännu senare – säger det som de traditionella forskarna skulle vilja att de säger, och som de gjort sitt bästa för att få dem att säga. Från den som på 1800-talet översatte Minucius Felix (i *Ante-Nicene Fathers*), som betecknade Octavius nedsvärtande av föreställningen om en korsfäst man och hans kors som ”en vördnadsfull anspelning på den Korsfäste, som man trodde på och dyrkade som Gud” till J. H. Charlesworths intensiva letande i Salomos Oden efter något ord som, hur obskyrt det än må vara, hänvisar till uppståndelsen. Kristna forskare har lagt ett litet segment av de kristna dokumenten, evangelierna och Apostlagärningarna, på allting annat de läst.

Den hellenistiska eran var en tidsålder för personlig frälsning, genom individens mystiska förbund med en personlig frälsargud. Medan grekerna endast hoppades på själens uppstigande till det gudomliga, hoppades judar och kristna på en plats i Guds rike. Medan Paulus inte såg detta Gudsrike som något som låg på jorden i den materiella världen, hoppades han ändå på en uppståndelse i en förvandlad kropp, gjord av andemateria likt det Kristus var gjort av. Gudens egen död och uppståndelse i den himmelska dimensionen garanterade den troendes uppståndelse, men då kristen teologi rörde sig i ökad grad mot kroppslig uppståndelse [*uppståndelse i köttet/ö.a.*], behövde den gudomlige frälsaren som anförtröddes denna roll ta del av samma kött: för att frälsa köttet var han tvungen att gå in i det. Men den exakta naturen

av hans ankomst till jorden, var man inte allmänt enig om. Dess rätta natur var man tvungen att utarbeta. Några kretsar längs vägen gjorde motstånd mot de mer konkreta manifestationerna 'i köttet'. Konflikten syns först i 1 Joh 4, även om exakt vad författaren av det brevet föreställde sig utgöra "i köttet", eller hans motståndares exakta ståndpunkt, inte är tydlig. Det är anmärkningsvärt att han, då han skrev ett årtionde eller två före Ignatius, inte räknar upp några av biskopen av Antiokias historiska biografiska detaljer, och grunden för sin egen tro är uppenbarelse genom Anden.

Det fanns ett sätt att garantera att en gudomlig frälsare helt och hållet tagit del av köttet och den mänskliga naturen, att hans frälsande gärningar var tillräckliga för att garantera förmåner för hans troende anhängare: att placera honom i historien. Detta var ett behov som de likvärdiga frälsarreligionerna bland grekerna inte kände så angeläget – troligen eftersom de inte hade något behov av eller önskan att föreviga köttet. Även om de föreställde sig att deras frälsargudar 'närmade sig materien' på något sätt, att de hade en kropp och erfarenheter som hade "likhet" med människornas, var de tillfreds med att ha kvar dem i mytisk tid och miljö. De tidigaste kristna nöjde sig också med det här: en Kristus Jesus, en smord frälsare, inkarnerad i en mytisk del av Guds himlasfär, som brottades med de onda andarna vilket var huvuduppgiften för såväl Gud som mänskligheten. Mänskligheten som helhet var väsentligen skiljd från Gud, eftersom Satan och hans onda änglar var den tidsålderns härskare, som avskiljde jorden från himmelen. De var anledningen till mycket elände, motgångar och otro i världen, syndafallet inkluderat. Jesus hade ett arbete att utföra i himlarna och i underjorden – kanske hans huvuduppgift – att förstöra demonernas kraft, återställa universums enhet, och rädda de rättfärdigas själar.

Segern över de onda makterna skulle automatiskt göra scenen klar för frälsning och den nya eran. De rättfärdiga som trodde på Kristus Jesus skulle inträda i Gudsriket när Jesus kom till jorden för att döma världen. Ett enkelt effektivt system. En tid före Ignatius slutade detta att vara tillräckligt. Jesus var tvungen att lekamligen ha trätt in i historien. Hans härstamning var tvungen att klarläggas, även om han behöll det ursprung antakens gudar och hjältar hade, som son till en gudom och en jungfru. Den som bestämde över hans lidanden var tvungen att vara en mänsklig makt (som mänsklighetens egen), guvernören över Judéen, Pontius Pilatus, med en aktiv roll spelad av de fientliga och föraktade judiska makthavarna. De biografiska detaljerna var till stor del hämtade från Skriften. Men det fanns en annan, slumpartad källa till hans verksamhet i köttet: miljön av Gudsrikespredikande koncentrerad i Galiléen. Förmodligen med författarens av Markusevangeliet nåd, kom den antagna grundaren av den rörelsen, att bli intimt förenad med frälsarguden, och att lida och dö på jorden. Följaktligen kom den mest dramatiska och inflytelserika historiska händelsen i vår jords historia, korsfästelsen av Jesus från Nasaret, in i det mänskliga medvetandet. Före Ignatius finns det inget kristet dokument – om man räknar med att 1 Tess 2:15-16 är oäkta och att 1 Tim är från det andra århundradet – som refererar till denna händelse i en sådan kontext.

Ignatius själv visar tydligt denna rörelses fundamentala impuls, att historisera Jesus och hans 'sanna' mänskliga upplevelse av lidande och upphöjelse. Detta sker inte för att det är skrivet så, inte för att någon tillförlitlig redogörelse om det existerar, som man kan läsa och hämta uppgifter ifrån. Det sker inte på grund av att dessa traditioner förts vidare genom generationer sedan själva händelserna ägt rum. Det sker inte på grund av att någon noggrant uttänkt teologi och process av filosofisk slutledning krävde en sådan doktrin om honom, ty inte heller detta ger oss Ignatius i breven. Det är av rent subjektiva skäl, personliga och omedelbara, som han "vet och tror" att Jesus Kristus verkligen föddes av Maria, verkligen pinades under Pontius Pilatus, verkligen korsfästes i mänskligt kött och uppstod i samma tillstånd. Det sker för

”genom att tro på hans död kan ni undkomma döden” (Tral 2:1) och här hämtar han från det vanliga mönstret i den hellenistiska frälsartanken: den paradigmatiska parallellen som får både gudom och troende att genomgå samma erfarenheter. Det sker eftersom om Kristi lidanden endast var skenbar, då ”dör” Ignatius ”förgäves” (Tral 10:1). Om alla Kristi upplevelser helt enkelt var en illusion, då skulle också hans [*Ignatius ö.a.*] erfarenheter vara en illusion (Sm 4:2). Detta är den verkliga källan till all teologi: mänskliga behov. För det vi behöver skapar vi teologier som stödjer. Guds smorde frälsare uppstod då vissa kretsar inom den hellenistiskt-judiska miljön skapade sin egen gudomliga förmedlare till sin alltmer onåbara Gud, och en Messias för att rädda dem och leda dem i deras öde. Denna Kristus Jesus dök upp i historien då individens behov av frälsning blev störst och endast en Jesus som varit helt mänsklig kunde fullborda denna uppgift.

Inom kort dök de politiska fördelarna av att ha en mänsklig figur som grundare av rörelsen också upp, och som gav en kedja av befogenhet och en korrekt lära som kunde spåras tillbaka till den som etablerat den, och judarna kunde anklagas för att ha tillbakavisat en mänsklig figur som varit mitt ibland dem. Om de första apostlarna kunde hävdas ha sett Jesus i köttet, då var mänsklig uppståndelse i köttet garanterad, men den kunde endast vara tillgänglig genom den institution som bevarade dessa traditioner och gick i god för deras historiska sanningshalt. Makten över människors tankar är den makt som mest av allt eftersträvas, och människans fruktan är den mest sårbara vägen. Mänsklighetens mest primitiva fruktan är fruktan för döden, och berättelsen om Jesus utvecklades för att ta bort denna fruktan.