

CFC

København
Dansk Bibel-Institut

Undertegnede

... HENRIK BARTHOLDY

der har forfattet nærværende emneopgave / ~~speciale~~ (streg over)
... KRISTUS-HYMNEN. Fil. 2, 5-11.
.....
.....

af hvilket et eksemplar arkiveres på Dansk Bibel-Institut

- A) ☒ giver hermed min tilladelse til at ...; eller
B) ☐ ønsker at blive kontaktet før ...

der citeres i opgaver / publikationer, dog under den
forudsætning, at forfatterens navn samt afhandlingens
titel og årstal opgives.

Der er derimod ikke med denne erklæring givet tilladelse
til at afhandlingen - eller dele deraf - gengives på tryk.

- C) ☐ ønsker ikke at der citeres fra afhandlingen.

I øvrigt finder lov nr. 158 af 31/5-1961 om ophavsretten til
litterære og kunstneriske værker anvendelse.

... KBA. ... den 5/2 1988 ... H. Bartholdy
Underskrift

Evt. kontaktadresse:
.....

KRISTUS-HYMNER. FIL. 2,5-11

Indholdsoversigt

0	Indledning	s.	1
1	Filipperbrevet generelt		
1.1	Forfatterskab	s.	1
1.2	Tid og sted for affattelsen	s.	2
1.3	Komposition og integritet	s.	3
1.4	Paulus' forhold til menigheden	s.	4
2	Teksten: 2,5-11		
2.1	Kontekst og afgrænsning	s.	5
2.2	Struktur	s.	6
2.3	Tekstens opståen	s.	7
2.4	Exegese	s.	8
2.4.1	Vers 5	s.	8
2.4.2	Vers 6	s.	10
2.4.3	Vers 7	s.	15
2.4.3.1	Ekskurs: J. Jeremias' forståelse af ΕΧΥΤΟΥ ΕΚΕΥΘΟΥ	s.	18
2.4.4	Vers 8	s.	20
2.4.5	Vers 9	s.	21
2.4.6	Vers 10	s.	23
2.4.7	Vers 11	s.	25
2.4.8	Sammenfatning	s.	26
2.5	Oversættelse	s.	27
3	Noter		
3.1	Noter til 1. hovedafsnit	s.	28
3.2	Noter til 2. hovedafsnit	s.	28

Litteraturliste

0. INDLEDNING.

Fil.2,5-11 er ikke et let afsnit at beskæftige sig med. Vanskelighederne opstår gennem brug af knappe sætninger, eliptiske konstruktioner og sjældne ord og begreber som $\mu\alpha\rho\eta\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ og $\alpha\rho\pi\alpha\gamma\rho\omicron\nu\ \eta\gamma\eta\sigma\alpha\tau\omicron$ i v6, $\epsilon\kappa\epsilon\nu\omega\sigma\epsilon\nu$ i v7 og $\upsilon\pi\epsilon\rho\upsilon\psi\omega\sigma\epsilon\nu$ og det tredelte 'himmelsk, jordisk og underjordisk' i vv9 og 10. Bl.a. disse ting får Lohmeyer til at udnævne afsnittet til et af de vanskeligste i Paulus' breve, og Martin kan citere Schumacher for 'at det er den vanskeligste kristologiske reference i hele NT'. Litteraturen om afsnittet er meget omfangsrig, og den til denne opgave valgte litteratur må opfattes som et lille udvalg, som dog er tilstræbt repræsentativ for forskellige foreliggende opfattelser. Opgaven kan i sagens natur ikke være udtømmende, men vil ud fra den valgte litteratur tage kritisk stilling til de deri fremsatte teorier og løsningsforslag.

Efter indledende afsnit om filipperbrevet generelt undersøges afsnittets nære kontekst, og der tages stilling til afsnittets struktur- og forfatter-problematik. Opgavens hovedvægt ligger på exegesen, som foruden en præsentation af de forskellige løsningsforslag fremlægger eget forslag baseret på ordenes betydning i konteksten og på den grammatiske sammenhæng. En af exegesens hovedopgaver bliver at tage stilling til, hvorvidt afsnittet beskriver Kristi sindelag som forbillede for filippermenigheden, eller der er tale om en beskrivelse af de frelsesbegivenheder, på hvilke filippernes tro og livsførelse hviler. Forståelsen af vv6-7 opfattes som afgørende for denne stillingtagen (og dermed for forståelsen af hele afsnittet), hvorfor exegesen af disse vers naturligt vil være mest dybdegående. Opgaven afsluttes med en oversættelse.

1. BREVET GENERELT.

1.1 Forfatterskab

Filipperbrevets forfatterskab har aldrig rejst den store debat. Polykarp nævner i sit brev til filippermenigheden, at Paulus også har skrevet til dem, og både Markion, Irenæus og Canon Muratori regner med Paulus som forfatter. F.C. Baur, og efter ham Tuebingerskolen, anfægtede i 1800-tallet brevet ægthed, men det slog ikke an i eftertiden.(1). Idag er ægtheden ubestridt, og en diskussion af spørgsmålet

er unødvendig.

1.2 Tid og sted for affattelsen.

Filipperbrevets affattelsessted er ikke angivet i brevet, og der er kun nævnt, at brevet er skrevet i fangenskab. I Act. er der nævnt fire fængselsophold, nemlig Filippi (16,23), Jerusalem (21,33ff), Cæsarea (23,23.35) og Rom (28,16).

Filippi lades ude af betragtning, og fangenskabets i Jerusalem var for kort, til at det synes muligt som affattelsessted. Cæsarea regnes heller ikke for sandsynlig (2), hvorfor kun Rom anses som en reel mulighed af de ovennævnte fire. Dertil kommer en teori om Efesus som affattelsessted, hvorfor disse to muligheder skal diskuteres her.

Rom. De mest fremtrædende argumenter for Rom er tre: 1. Paulus synes ingen appelmulighed at have i retssagen. 2. Omtalen af prætoriet (1,13) og kejserens hus (4,22) peger mest naturligt mod Rom. 3. Tesen er tidligt bevidnet, nemlig i Markions prolog.(3). Mod Rom-tesen anføres, at der er for langt fra Rom til Filippi til, at man kunne forestille sig den omfattende korrespondance, som må have fundet sted. Desuden er Paulus i Romerbrevet (15,22ff) tydeligt færdig med arbejdet i øst og nu orienteret mod vest, mens Filipperbrevet omtaler, at han ønsker at besøge menigheden igen (2,24).(4).

Efesus. Baggrunden for at foreslå et fangenskab i Efesus er, at Paulus i 2.Kor. 6,5 og 11,23 omtaler flere fængselsophold, mens Acta på daværende tidspunkt endnu kun har omtalt et i Filippi. Der eksisterer altså fængselsophold, som Acta ikke omtaler, og det lange tidsrum i Efesus med de forskellige uroligheder kan åbne op for denne mulighed. Hovedargumenterne er her: 1. Afstanden er passende kort til besøg og brevveksling. 2. Rejseplanerne nævnt i Fil. 2 passer fint med Actas billede i kap. 19 af tiden efter Efesus. 3. Prætoriet og kejserens hus kan godt henhøre til institutioner i det daværende Efesus. 4. Timoteus' tilstedeværelse passer bedre med Efesus, hvor man ved, at han var, end med Rom.(5). Gniska har som sine hovedargumenter den afstandsmæssige og den tidsmæssige nærhed, som han mener, Fil. lægger op til. Imod tesen kan fremføres, at det er vanskeligt at få indpasset et fængselsophold i beretningen i Act. 19. Desuden kan nævnes, at Paulus efter et længere ophold i Efesus var meget kendt der (6), hvorfor han ikke ville have så meget brug for hjælp, som hvis han var i Rom. Eriksson fremholder også, at Paulus netop i Efesus-tiden var meget optaget af indsamlingen til Jerusalem, og det ville være utænkeligt, om han ikke havde nævnt den i brevet, hvis han havde skrevet derfra.

Med Guthrie og Eriksson må man konkludere, at Rom-tesen er mest sandsynlig, idet den har mindst imod sig, og Efesus-tesen har for få beviser. Affattelsestiden kommer til at ligge mod slutningen af de to års husarrest, hvilket vil sige i begyndelsen af 60'erne.(7). Gnilka, som fastholder Efesus-tesen, sætter tiden til 55/56, og som det vil fremgå af afsnit 1.3 går han ind for en delingshypotese. Han foreslår Korinth som affattelsessted for brev B, og affattelsestidspunktet bliver 56/57.(8).

1.3 Komposition og integritet.

Paulus' breve følger til trods for deres forskelligheder gerne et bestemt mønster: a.Hilsen. b.Tak. c.Hoveddel. d.Parenese. e.Afslutning.(9).

Dette mønster er bevaret i Fil., idet hoveddelen inddeles i fire afsnit, hvoraf dog det ene samtidig er parenese.

- 1,1-2 Hilsen
- 1,3-11 Tak og forbøn
- 1,12-4,1 Hoveddel: 1,12-26 Paulus' situation
 - 1,27-2,18 Parenese: 1,27-30 Stå fast
 - 2,1-2 Enhed
 - 2,3-11 Ydmyghed
 - 2,12-18 Lydighed og renhed
 - 2,19-30 Timoteus og Epafroditus
 - 3,1-4,1 Advarsel mod vranglærere
- 4,2-9 Parenese
- 4,10-20 Anerkendelse af gaven
- 4,21-23 Slutningshilsen

Filipperbrevets integritet er idag et meget omstridt emne, og Childs angiver de vigtigste argumenter mod en enhed: 1.Der er et tydeligt afbræk i teksten efter 3,1. 2.Flere vers i kap. 4 synes at have fungeret som slutningsvers (4,4-7.9.20.21-23). 3.Forskellige historiske situationer beskrives i de forskellige dele af brevet. 4.Polykarp referer til flere Filipperbreve.(10)(11). Disse argumenter har afstedkommet en del forskellige delingshypoteser med hhv. to, tre og fire forskellige breve fra Paulus til Filippi.(12).

Gnilka støtter delingshypotesen og argumenterer med, at 3,1 udgør et stil- og stemningsbrud, som ikke lader sig forklare af naturlige grunde. Kap 1 og 2 røber intet om vranglære, og hvis man fjernede kap. 3,

ville det give en mere flydende tankerække. Afgrænsningen af interpolationen bagtil er sværere, men det dobbelte fredsønske i 4,7 og 4,9 virker påfaldende, og det må antages, at 4,8f er slutningen på kampbrevet. Endelig overvejer Gnilka, om 4,10-20 (evt. 10-23) er et selvstændigt brev, men det afviser han, idet der ikke er tvingende grunde for det, og idet tonen i 4,10-20 ligner den i kap. 1 og 2.(13). Gnilkas resultat bliver da: Brev A :1,1-3,1a; 4,2-7.10-23.

Brev B :3,1b-4,1.8-9. (14).

Imod delingshypotesen fremfører Eriksson, at bruddet i 3,1 kan forklares uden en delingstese. Der er i Paulus' breve andre eksempler på brud i stil med dette, og det kan have sin forklaring i en diktatpause. Endelig må man huske, at man har med et brev at gøre og ikke en systematisk skrivelse. Et vigtigt argument er også, at der savnes tekstkritisk grund for en opdeling i flere breve.(15).

Konklusionen må blive, at delingshypotesen hviler på et teoretisk grundlag uden tvingende argumenter, og de problemer, som findes i brevet, lader sig forklare uden urealistiske forklaringsmodeller, hvorfor brevet må anses for en enhed.

1.4 Paulus' forhold til menigheden

Menigheden i Filippi blev grundlagt af Paulus år 49/50 (24) som den første menighed i Europa. Denne overgang fra Lilleasien til Europa var begrundet i et syn, hvor Paulus af en makedonisk mand bliver bedt om hjælp. I Act. 16 fortælles om, hvordan Paulus i følgeskab med Silas, Timoteus og Lukas (16) rejser til Filippi, hvor en menighed hurtigt opstår. Senere besøger Paulus to gange menigheden (17), og et meget nært forhold opstår mellem denne og menigheden, som flere gange hjælper Paulus økonomisk. Denne hjælpsomhed rettedes ikke mod Paulus alene, men også i indsamlingen til de kristne i Jerusalem medvirkede menigheden med stor iver. Dette får Paulus til i 2Kor. rosende at fremholde filipperne sammen med Tessaloniker-menigheden som eksempler, der gav uopfordret og over evne, drevne af deres overvældende glæde. Glæden har åbenbart karakteriseret menigheden, og Paulus har da også som tilbagevendende tema i sit brev 'glæden', at menigheden og Paulus sammen må kunne glæde sig i alt, hvad der sker.

2. TEKSTEN: 2,5-11

2.1 Kontekst og afgrænsning.

2,5-11 er en del af det formanende afsnit 1,27-2,18 med den samlede overskrift: Lev Kristi evangelium værdigt. 1,27-30 opfordrer menigheden til at stå fast i den kamp, de står i med verden, også selvom det fører til lidelse, for lidelsen hører med til kaldelsen. Denne kamp skal kæmpes i fællesskab, og Paulus formaner indtrængende i 2,1-2 til enighed og enhed i menigheden. 2,3-4 opfordrer til indbyrdes liv i ydmyghed, og dette ledes hen på Kristus og hans selvudtømmelse, ydmyghed og lydighed. 2,12-13 fortsætter formaningens med en opfordring til i fortsat lydighed at arbejde på frelsen, som Gud har virket. Videre formaner Paulus til at de som Guds børn i en vantro slægt skal være rene og lyse ind i verden, så at de kan blive Paulus' ros på dommens dag, at han ikke har arbejdet forgæves. Som menigheden har været Paulus' glæde i tjenesten, så kan den også være det i tjenestens afslutning: hans martyrdød.

2,6-11 skiller sig klart ud fra sammenhængen ved indholdsmæssigt ikke at være en direkte del af en formaning, og dette understøttes af en anden stil, idet særligt vv6-8 er præget af prægnante, rytmiske sætninger, det leder tanken hen på poesi. Desuden bruges en del ord, der er enestående eller sjældne hos Paulus, hvilket tilsammen afgør afgrænsningen i forhold til det omgivende, med v5 som en overledning.

Til trods for denne afgrænsning, som idag er alment accepteret, er der dog adskillige sproglige og tematiske sammenfald mellem 2,5-11 og resten af afsnittet, som gør, at førstnævnte ikke bliver et i luften fritsvævende fremmedlegeme, men en integreret del af sammenhængen:

Verbet $\chi\alpha\rho\iota\zeta\omicron\mu\alpha\iota$ bruges i 1,29 og 2,9, og $\varphi\rho\omicron\nu\epsilon\omega$ bruges to gange i 2,2 og en gang i 2,5. $\tau\alpha\pi\epsilon\iota\nu\omicron\varphi\rho\omicron\upsilon\nu\eta$ i 2,3 følges op af $\tau\alpha\pi\epsilon\iota\nu\omega$ i 2,8, mens $\eta\gamma\eta\omicron\mu\alpha\iota$ bruges både i 2,3 og 2,6. Derudover kan mht. sammenhængen forud nævnes brugen af et verbum med foranstillet $\upsilon\pi\epsilon\rho$ i 2,3 og 2,9 og den dobbelte brug af $\epsilon\kappa\upsilon\tau\omicron\varsigma$ i 2,3-4 og 2,7-8. Tematisk er det ydmygheden, det er bindeled til det foranstående, mens lydigheden ($\upsilon\pi\omicron\kappa\omicron\omicron\varsigma$ 2,8/ $\theta\iota\pi\alpha\kappa\omicron\upsilon\omega$ 2,12) binder afsnittet sprogligt og tematisk til det efterfølgende. Denne forbindelse er også markeret med hentydningen til døden som tjenestens yderste konsekvens i 2,8 og 2,17.

Et tema, som binder alle tre dele sammen, er omtalen af Gud som den virkende. I 1,28 omtales modstandernes fortabelse og menighedens frelse, $\kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ $\alpha\pi\omicron$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$, dette er fra Gud. 2,9 omtaler Gud som den, der

ophøjer Kristus, og 2,13 siger, at det er Gud, det er den virkende i den enkelte i menigheden. Guds virksomhed bliver på denne måde understreget på tre forskellige måder.

Med disse formelle ting i tanke må 2,(5)6-11 karakteriseres som en afgrænset enhed integreret i konteksten, og exegesen må da svække eller forstærke dette indtryk.

2.2 Struktur.

Afgrænsningen af vv6-11 i forhold til konteksten blev bl.a. begrundet i en ændret stil, som havde poetiske træk, og allerede i 1890'erne opfattede J.Weiss afsnittet som en poetisk og rytmisk enhed med en ordnet struktur: to strofer med hver fire linjer, og i dette blev han fulgt af flere.(1) Med Lohmeyers studium 'Kyrios Jesus' kom den første indgående strukturanalyse, og siden har løsningsforslagene været legio.(2)

Lohmeyer inddeler afsnittet i to halvdele, 6-8 og 9-11, idet $\delta\iota\omicron$ $\kappa\alpha\iota$ markerer et indholdsmæssigt og grammatisk skift. Denne overordnede todeling af afsnittet tilslutter alle sig, men vandene skilles, når Lohmeyer inddeler hver halvdel i tre strofer med hver tre linjer, hvor stroferne er adskilt af konjunktionerne $\alpha\lambda\lambda\alpha$ (v7a) og $\kappa\alpha\iota$ (v7d) i første halvdel og $\iota\upsilon\alpha$ (v10a) og $\kappa\alpha\iota$ (v11a) i anden, hvor $\kappa\alpha\iota$ i begge tilfælde er underordnet den første konjunktion. For at få en regelmæssig struktur udelader han v8c, som han anser for at være en paulinsk tilføjelse.

Centrum i kritikken mod Lohmeyer er hans adskillelse af linjerne 7c og 7d, idet de ikke skal være hhv. sidste og første linje i en strofe, men høre sammen som en parallellisme. Ordene $\sigma\phi\omega\iota\omega\pi\alpha\tau\iota$ og $\sigma\chi\eta\mu\alpha\tau\iota$ med de enslydende kasusendelser (et eksempel på det retoriske greb: homø-optoton) er parallelle, hvilket de to linjers mening også er. Hermed er man på sporet af parallellismens membrorum, leddenes parallellitet, hvor linjer hører sammen to og to og komplementerer, udvider eller kontrasterer hinanden.

Martin når på denne måde, idet han udelader linjerne 8c, 10b og 11b, frem til seks verspar, fire i vv6-8 og to i vv9-11. Han finder mellem de to første verspar (6ab,7ab) en krydsstruktur, chiasme, hvor 6a modsvares af 7b med genoptagelse af ordet $\rho\omega\pi\eta$ (anafor) og med enslydende versendelse $-\omega\upsilon$ (homöoteleuton).

Gnilka ordner teksten i fem verspar med v6a udenfor strukturen som en slags overskrift eller temaangivelse. Han udelader ligesom Martin vv8c, 10b og 11b og understreger parallelliteten mellem v10 og v11 som

de to dele af Esajas-citatet. Denne parallellitet understreges også af Eriksson, som desuden gør opmærksom på en krydsstruktur i disse linjer: $\alpha\nu\alpha\rho\alpha\tau\iota$ $\text{I}\eta\sigma\upsilon$ i v10 modsvares af $\text{I}\eta\sigma\theta\varsigma$ $\text{X}\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ i v11, mens $\kappa\alpha\rho\omega$ modsvares af $\epsilon\acute{\xi}\omicron\rho\omicron\lambda\omicron\gamma\eta\sigma\eta\tau\alpha\iota$. Bemærkelsesværdigt er det, at Eriksson ikke udelader linjerne 8c og 11c (af andre kaldet 11b!), selvom de falder udenfor parallellismene, hvilket han begrundet med, at det er et almindeligt fænomen i hebraisk poesi, som han opfatter som afsnittets mønster.(3)

Hvilken struktur passer bedst til teksten? Lohmeyers forslag eller forslagene præget af parallellismus membrorum? Forholdet mellem linjerne 7c og 7d er som ovenfor nævnt det springende punkt, og her har Lohmeyer rigtigt set, at $\kappa\alpha\iota$ i v7d sammenbinder stroferne 2 og 3 eller rettere hovedverberne $\epsilon\kappa\epsilon\nu\omega\sigma\epsilon\nu$ og $\epsilon\tau\alpha\pi\epsilon\iota\nu\omega\sigma\epsilon\nu$, således at strukturen følger den ligefremme grammatiske opbygning. Hvis $\kappa\alpha\iota$ her kun er bindeled mellem vv7cd, står versparrene uformidlet ved siden af hinanden uden grammatisk forbindelse. Desuden er det vanskeligt at forstå linjerne 6a og 6b som en parallellisme, og Gnilkas reorganisering, hvor 6b parallelliseres af 7ab, gør det ikke bedre. Til gengæld er fx. Erikssons struktur af vv10-11 med både parallellisme og chiasme at foretrække fremfor Lohmeyers forslag, som ikke tillader chiasmen at komme frem.

Hovedproblemerne til afgørelse af strukturen fremsættes af hhv. Eriksson og Gnilka: For det første er det let at finde strukturer i Fil.2,6-11, når man leder efter dem, og for det andet er mange argumenter afhængige af mere eller mindre subjektive æstetiske fornemmelser.(4) To mulige konklusioner foreligger: Enten er den rigtige strukturanalyse endnu ikke fremkommet (til mit vidende), eller - mere kontroversielt - den gennemførte struktur findes ikke i afsnittet. Den sidste mulighed indebærer, at afsnittet ikke er, hvad Lohmeyer kalder "ein carmen Christi in strengem Sinne", men derimod et afsnit med prægnante sætninger af poetisk karakter, hvor en del stilistiske virkemidler er brugt for at frembringe et stærkt iøjnefaldende afsnit med, hvad man kunne kalde, et højt sprog. Med et udtryk, som Martin bruger andetsteds, vil jeg kalde dette en forsøgsvis, 'tentative', konklusion.

2.4 Tekstens opståen.

Denne problemstilling kan kort sammenfattes i spørgsmålet: Er det foreliggende afsnit paulinsk eller præ-paulinsk? Har Paulus skrevet det, eller citerer han?

Diskussionen af spørgsmålet har bestået af hhv. argumenter imod paulinsk forfatterskab og tilbagevisninger af disse, og det afgørende argument er endnu ikke ført i marken.(5) Hverken overvejelser om afsnittets poetiske præg eller overvejelser om for NT eller Paulus sjældne ord eller begreber kan bevise noget.

Hvad Gnilka ser som det afgørende argument, er forskellen i teologisk tænkemåde, idet Paulus tænker i kors/ opstandelse-skema, mens afsnittet taler om fornedrelse/ ophøjelse. En for Gnilka uovervindelig hindring for anerkendelse af paulinsk forfatterskab er udeladelsen af frelsesforståelsen af Kristi død $\sigma\mu\rho\tau\omicron\varsigma$ $\sigma\mu\rho\omega\varsigma$. "Det er utænkeligt, at Paulus i en lovprisning af frelsesbegivenhederne havde udeladt det for hans soteriologi bestemmende $\sigma\mu\rho\tau\omicron\varsigma$ $\sigma\mu\rho\omega\varsigma$."(6) Dette argument virker umiddelbart overbevisende, idet det dog må bemærkes, at det hviler på Gnilkas forståelse af afsnittet som beskrivelse af frelsesbegivenheder. Guthrie anfører korrekt, at man ikke kan forvente hele Paulus' dogmatik repræsenteret i et kort afsnit af hymnisk karakter, især ikke hvis det er afsnittets hensigt at lægge vægten på Kristus som ydmyghedens eksempel.(7) Dette betyder, at afsnittets teologiske indhold får betydning for, med hvor stor vægt man kananfægte en præ-paulinsk oprindelse, og dette skal afgøres af exegesen.

Spørgsmålet 'paulinsk eller præ-paulinsk' lader sig ikke besvare med sikkerhed, hvorfor afsnittet må behandles som en del af den paulinske kontekst, som vi har fået overleveret.(8)

2.4 Exegese.

2.4.1 Vers 5.

V5 danner som ovenfor anført overgangen mellem parænesen i vv1-4 og vv6-11. Dette vers er affattet i et meget sammentrængt sprog, som bevirker en åbenhed i forståelsen. Der er fem problemer:

- a. $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$. Peger det frem eller tilbage?
- b. $\sigma\mu\rho\omega\varsigma$. Skal det oversættes: have et sindelag eller tænke på?
- c. $\sigma\upsilon$ $\sigma\mu\iota\upsilon$. Skal det forstås konkret 'i jer' eller i den bredere betydning 'iblandt jer'?
- d. $\sigma\upsilon$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omega$ $\text{I}\eta\sigma\omega\upsilon$. Skal det forstås konkret 'i personen Kr.J.' eller som teknisk term (som så ofte hos Paulus) 'i Kr.J.' = i hans rige/herredømme = i det at være kristen?
- e. Hvilket verbum skal underforstås i det eliptiske v5b?

To hovedfortolkninger foreligger. Den ene forstår $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ som pegende tilbage på parænesen i vv1-4. Dette sindelag bliver taget op igen og

begrundet i Jesu forbillede. $\phi\pi\omicron\nu\epsilon\omega$ oversættes som 'have et sindelag', og dette går på den enkelte i menigheden, hvorfor $\epsilon\upsilon\upsilon\pi\iota\nu$ forstås konkret. I v5b forstås $\epsilon\upsilon\chi\rho.$ I. konkret om personen Kristus Jesus, der således bliver holdt frem som det etiske forbillede for læserne. Det sindelag, som de opfordres til at have, var også i Kristus Jesus, hvorfor filipperne har så meget større grund til at stræbe efter det. Denne forståelse underforstår verbet $\eta\upsilon$ i v5b og oversætter: Dette sindelag skal være i jer, det som også var i Kristus Jesus.(9)

Denne forståelse er blevet angrebet af dele af den nyere forskning. Gnilkka anfører, at Paulus iøvrigt henviser til Kristi gerninger, ikke til Kristus som forbillede, som grundlag for parænese (10), og Martin fremfører, at Paulus ikke kan mene: Følg Jesus ved at gøre, som han gjorde. Det ville være umuligt, for hvem kunne være en Kristus nr.2, som forlader sin himmelske herlighed, dør i skam og bliver optaget til universets trone?(11). Der går ud fra, at $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ peger frem på de efterfølgende vers, og $\epsilon\upsilon\upsilon\pi\iota\nu$ forstås om fællesskabet (iblandt jer), den levende menighed og ikke om den enkelte. $\phi\pi\omicron\nu\epsilon\omega$ oversættes med 'tænke på', og med baggrund i de ovenstående argumenter forstås $\epsilon\upsilon\chi\rho.$ §. som 'i Kristi rige' (=når man er kristen). Som verbum i v5b skal underforstås $\phi\pi\omicron\nu\epsilon\iota\nu$ $\delta\epsilon\iota$ (Kaesemann) eller $\phi\pi\omicron\nu\epsilon\iota\nu$ $\pi\rho\epsilon\pi\epsilon\iota$ (Gnilkka). Oversættelsen bliver da: Dette skal I tænke på iblandt jer, som det passer sig/ man bør tænke værende i Kristus Jesus. Vv6-11 skal da ikke længere forstås som Kristi forbilledlige sindelag, men som de frelsesgerninger, som har skabt den nye virkelighed, som filipperne står i, og som betyder en bestemt levemåde. Vv6-11 bliver den frelseshistoriske baggrund, på hvilken Paulus bygger sin formaning.

Et yderligere argument for den sidste tolkning er, at hvis afsnittet skal forstås med Kristus som etisk forbillede, så vil vv9-11 være irrellevante i sammenhængen, idet kun vv6-8 taler om hans ydmygelse. Imod dette fremhæver Strimple, at ydmygelse og ophøjelse hører sammen, og det at vi skal følge Jesus i vore liv, paralliseres af, at vi 'følger' Kristus i ophøjelsen, jvf. 2Tim.2,11 (12). Gnilkas argument, at Kristus ikke bliver brugt som etisk forbillede, men at der i stedet henvises til hans gerninger som grundlag for formaning, er alt for generelt. Oftest er det Kristi gerninger, det han har gjort for os, der danner grundlag for vores levevis, men Kristus som forbillede er et tema, som også er at finde hos Paulus.(13) Martins argument, at ingen kan være Kristus nr. 2, falder til jorden, når man oversætter $\phi\pi\omicron\nu\epsilon\omega$ med 'at have et sindelag': Der er tale om en efterfølgelse i sindelag, ikke i konkrete gerninger. Det sindelag, som lå bag Kristi

gerninger, er objektet for efterfølgelsen - Kristi sindelag er forbillede.

De to tolkninger synes ikke at kunne tilvejebringe afgørende argumenter fra selve verset. Forståelsen af v5 afhænger af, hvorledes man forstår vv6-11: Er der her tale om en beskrivelse af Kristi frelsesgerninger, eller er der lagt vægt på hans sindelag? Svaret på dette spørgsmål, vil også løse forståelsesproblemet i v5.

2.4.2 Vers 6.

V6 indledes med er relativt pronomen $\alpha\varsigma$, som viser tilbage til $\chi\rho\iota\varsigma\tau\omega$ $\text{I}\eta\varsigma\omicron\upsilon$, hvilket gør det klart, at afsnittet har Kristus som subjekt. Lohmeyer anser $\alpha\varsigma$ for at være en paulinsk rettelse af hensyn til sammenhængen i stedet for et oprindeligt σ (best.art.), men Gniska fastholder $\alpha\varsigma$ og kalder det formelagtigt. (14)

Fortolkningen af verset har voldt meget besvær, idet ordet $\mu\omicron\mu\omicron\eta$ kun findes her, i v7 og i den omstridte slutning på Markus-evangeliet (16,12), og ordet $\alpha\pi\alpha\gamma\gamma\omicron\varsigma$ er hapax legomenon.

$\mu\omicron\mu\omicron\eta$ er som begreb hyppigt brugt i klassisk græsk filosofi, hvilket ikke er gået sporeløst henover fortolkningen af dette vers. Som den mest fremtrædende har Lightfoot leveret en analyse af det klassisk græske ord $\mu\omicron\mu\omicron\eta$ og dets forhold til ordet $\sigma\chi\eta\mu\alpha$, og han konkluderer, at ordet må betyde den guddommelige natur og betegner Kristi væsenenhed med Faderen, Gud af Gud. (15)

Denne filosofiske forståelse er blevet angrebet af Behm (16). Han finder, at ordet betegner det ydre, det som kan opfattes med sanserne, hvilket han også finder bekræftet i de fire forekomster i LXX. Her er der med $\mu\omicron\mu\omicron\eta$ oversat fire forskellige hebraiske ord, men alle går på det, som kan ses. Denne brug af $\mu\omicron\mu\omicron\eta$ er videreført i dette vers, og Behm sammenligner udtrykket her med Joh.17,5, hvor Jesus taler om den herlighed, han havde hos Faderen, før verden blev til. Udtrykket $\mu\omicron\mu\omicron\eta$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ må da betyde den guddommelige herlighed, $\theta\epsilon\acute{\omicron}\lambda\alpha$. Behm støttes af Strimple, som lægger vægt på vidnesbyrdet fra LXX, og han finder, at det til trods for materialets lidethed er muligt at komme frem til denne konklusion.

Behms forståelse er blevet kraftigt afvist af Kaesemann, som påpeger den grundliggende fejl, at NT ikke er blevet forstået som et hellenistisk dokument. Ydre fremtoning er en yderst rimelig tolkning af ordet i klassisk græsk sammenhæng, men sammen med hele det græske begrebsapparat her også $\mu\omicron\mu\omicron\eta$ fået et nyt indhold i den hellenistiske verden. Dette nye indhold er for Kaesemann i eksistensmåde i retning af gud-

dommelig substans og kraft. Han argumenterer ydeligere med, at man har en skikkelse, man er ikke i (ev) den.(17) Gnilka følger Kaesemann og definerer denne eksistensmåde som kombination af væren og væsen, hvilket giver et begreb, som er meget tæt på natur. Han advarer dog mod at læse dogmatiske spekulationer over Kristi naturer ind i afsnittet.(18) Ridderbos har en anden tolkning, idet han ser $\rho\omicron\pi\phi\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ som en reference til Gen.1,26, hvor Adam bliver skabt i Guds billede, $\epsilon\iota\kappa\omicron\nu\alpha\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$. Hele verset hører hjemme i læren om 1. og 2. Adam, som Paulus iøvrigt udfolder i Rom.5 og 1Kor.15. Kontrasten er, at Adam, som ikke havde gudligheden, søgte at tiltage sig den, hvilket endte i fald, mens Kristus havde gudligheden, aflagde den og blev ophøjet.(19) Denne tolkning bliver også beskrevet af Martin, hvor det bliver kædet stærkt sammen med forståelsen af $\alpha\pi\tau\alpha\gamma\gamma\omicron\varsigma$. Ridderbos forstod gudligheden, som noget Kristus besad, mens den almindelige forståelse i Adam-Kristus sammenhæng er, at Adam forsøgte rovet, mens Kristus afstod fra det og i stedet påtog sig tjenerskikkelse. $\alpha\pi\tau\alpha\gamma\gamma\omicron\varsigma$ bliver da forstået som 'noget der er værd at røve' (men hvilket Kristus altså ikke gjorde), og der bliver da en forskel mellem $\rho\omicron\pi\phi\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ og $\epsilon\iota\kappa\omicron\nu\alpha\ \iota\omicron\alpha\ \theta\epsilon\omega$. Glasson har i sin lille artikel et opgør med Adam-Kristus kontrasten i den foreliggende tekst. Han citerer M.R.Vincent for, at antitesen mellem de to Adam'er er uægte her. Gudligheden, som Gen.3 taler om, var en begrænset lighed til at kende godt og ondt, ikke en lighed i absolut forstand, som der er tale om her. Glasson tilføjer, at hvis forfatteren ville referere til Adam, som skabt $\kappa\alpha\tau'\ \epsilon\iota\kappa\omicron\nu\alpha\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$, hvorfor så ændre sprogbrugen så radikalt og skrive $\epsilon\upsilon\ \rho\omicron\pi\phi\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$?

Med ovenstående er der allerede taget hul på diskussionen af forståelsen af $\alpha\pi\tau\alpha\gamma\gamma\omicron\varsigma$, eller rettere udtrykket $\omicron\upsilon\chi\ \alpha\pi\tau\alpha\gamma\gamma\omicron\upsilon\nu\ \eta\gamma\eta\sigma\alpha\tau\omicron$. Lightfoot, hvis konklussioner atter er blevet fremdraget af Glasson, analyserer udtrykket udfra de patristiske vidnesbyrd. Han skelner mellem de latinske fædre, som forstod $\alpha\pi\tau\alpha\gamma\gamma\omicron\varsigma$ som 'et rov, noget der er røvet', og de græske fædre, der i forbindelse med et verbum med betydningen 'tænke, regne for' forstod ordet som 'en skat, en vinding'. De latinske fædres forståelse betyder, at Kristus ikke anså hans gudlighed som noget, han havde tiltaget sig uretmæssigt, dvs. det var hans ret, men på trods af det gav han afkald. Lightfoot argumenterer imod denne forståelse, idet den ikke passer ind i konteksten, og foretrækker de græske fædres forståelse, som udlægges som 'en skat, der holdes begærligt fast ved'. Det medfører, at modsætningen til v6a indføres allerede i v6b (negativt udtrykt) og uddybes i v7a (positivt udtrykt).

Lightfoot oversætter: Han var i Guds skikkelse, men holdt alligevel ikke begærligt fast ved sin lighed med Gud.(20)

Lohmeyers udgangspunkt er, at der bag forestillingen om et rov er en forudsætning om en kamp mellem ondt og godt og om fristelsen til at gøre/ vælge det onde i stedet for det gode. Gudligheden er noget, man erhverver eller får, og dermed kan dette også beherskes af den overordnede forudsætning: I erhvervelsen af gudligheden ligger fristelsen til at vælge rovets vej eller til at få den gennem offer og ydmyghed. Verset opsætter da en modsætning mellem Kristus, som valgte offer og ydmyghedens vej til gudligheden, og ham der tilranede sig den, nemlig Djævelen. Lohmeyer forstår gudligheden, εἶναι ἰσὰ θεῷ, som dette at være Kyrios, Herre. Kristus afstod fra at tiltage sig Kyrios-udøvelsen og valgte at få den gennem lidelse, død og ophøjelse.(21)

Kaesemann inddrager Fil.3,7 i tolkningen af udtrykket.(22) Her siger Paulus, at hvad han tidligere regnede for fordele, ταῦτα ἡγημαί ζημιῶν, det regner han nu for tab, hvilket vil sige, at Paulus opgiver noget, som han virkelig besad. Dette overføres til 2,6, hvor Kaesemann, som ovenfor anført, forstår πορφὴ θεοῦ som en eksistensmåde, nærmere betegnet som den himmelske urmenneske-forløser parallelt med de hellenistiske forløsermyter. εἶναι ἰσὰ θεῷ er da al den himmelske herlighed som en virkelig besiddelse, og ἀπαγορεύον ἡγήσαστο udtrykker da, at Kristus opgiver dette i inkarnationen. Præeksistensens højhed fremhæves ikke for sin egen skyld, men skal tjene som baggrund for handlingen: Gud blev menneske.

Martin forsøger i sin behandling (23) af ἀπαγορεύς-problemet at finde en mellemvej mellem to gængse holdninger: res rapta og res rapienda, som Martin forstår som, at Kristus henholdsvis havde og ikke tiltog sig guddommelig lighed. Han mener ikke, at det er nødvendigt at vælge mellem de to, men man skal derimod forene dem, sådan at forstå at Kristus havde lighed med Gud i sin πορφὴ θεοῦ som en res rapta, men at han ikke tiltog sig το εἶναι ἰσὰ θεοῦ, som han med Lohmeyer forstår som det at være Kyrios, Herre (res rapienda). Kristus var εἰς πορφὴ θεοῦ og havde dermed en fordelagtig position, som han dog afstod fra at udnytte, idet han afstod fra at tiltage sig udøvelsen af gudligheden som verdenshersker. Denne mellemvej kalder Martin res retinenda, hvilket må betegnes som misvisende, idet udtrykket betyder 'noget man holder fast ved' og dermed passer på Lightfoots forståelse. Martins definition af res retinenda er om end mere misvisende, idet han definerer det som 'det at Kristus ikke udnyttede sin stilling til egen fordel'. Dette skal nemlig ikke forstås i sammenhæng med udtrykket ἀπαγορεύον

ἡγησάτο og dette udtryks forhold til το εἶναι ὡς Θεοῦ, hvilket hans let ironiske behandling af W.Foerstes tolkning i TDNT viser (24), men henviser til en beslutning/ handling før οὐχ ἀπαγγέλον ἡγησάτο som jo udtrykte en res rapienda.

Denne uklarhed i Martins tolkning og terminologi bliver også påvist af N.T.Wright i hans artikel 'ἀπαγγεῖλον AND THE MEANING OF PHIL.2:5-11' (25). Foruden en gennemgribende kritik af Martins gruppering og bestemmelse af andres forskellige opfattelser af det berørte udtryk kritiserer Wright Martin for at bruge termen res rapta forkert, hvilket er med til at gøre tingene uklare. Martin forklarer res rapta (som ovenfor anført) som det, at Kristus havde guddommelig lighed i sin præeksistens. Wright viser, at dette er i modstrid med den klassiske forståelse af res rapta, som dækker de latinske fædres synspunkt (se ovenfor). Res rapta er her et udtryk for, at Kristus ikke anså sin gudlighed som noget røvet, dvs. at der tænkes på måden, Kristus fik guddommelighed på. Wright påviser endnu en uklarhed i Martins tolkning, nemlig at Martin tilsyneladende lader både πορφῆ Θεοῦ og εἶναι ὡς Θεοῦ være objekt for ἀπαγγέλον ἡγησάτο, hvilket er sprogligt forkert.(26) Denne misforståelse er den anden grund til, at Martin kan operere med begrebet res rapta i sin tolkning, idet res rapta så går på πορφῆ Θεοῦ. Når disse misforståelser bliver fjernet, er der tilbage forholdet mellem ἀπαγγέλον ἡγησάτο og εἶναι ὡς Θεοῦ, og her er Martin klar nok: der er tale om en res rapienda, en ting som Kristus ikke tiltog sig.

Martin henviser flere gange til Kristus, som i sin πορφῆ Θεοῦ ikke udnyttede denne stilling til egen fordel. Vi har allerede set, at det er sprogligt forkert at relatere denne ide til πορφῆ Θεοῦ, men Foerster (27) kommer til næsten samme konklusion, blot henført til det rigtige objekt. Han tolker udtrykket ἀπαγγεῖλον som 'et fund, enhver ville udnytte', hvilket i den foreliggende sammenhæng betyder, at Kristus, imod al forventning, ikke anså lighed med Gud som et fund, der skulle udnyttes.

N.T.Wright tager i sin egen behandling udgangspunkt i R.W.Hoovers analyse af udtrykket (28), hvilken konkluderer, at udtrykket er ideomatisk med betydningen 'at udnytte til egen fordel', hvilket ligger tæt på Foerstes resultat. Denne betydning får som resultat, at både res rapienda- og res retinenda-synet bliver umuliggjort, idet den ideomatiske betydning taler om noget, der er i besiddelse (imod res rapienda), og at dette forbliver i besiddelse (imod res retinenda). (29) Vendingen udsiger noget om den holdning, som besidderen praktiserer i

forhold til det besiddede. Denne forståelse medfører, at der ikke bliver nogen spænding mellem $\rho\alpha\rho\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ og $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota\ \iota\sigma\alpha\ \theta\epsilon\omega$, og Wright fremfører, at der er yderligere en grund til at forstå de to udtryk i forbindelse med hinanden, nemlig den bestemte artikel foran $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$. Denne brug af infinitiven med bestemt artikel betyder normalt, at der vises tilbage til noget allerede nævnt (30), hvilket i denne sammenhæng må være $\rho\alpha\rho\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$. Wright foreslår derfor, at man oversætter 'denne guddomslighed'.

Dette får betydning for forståelsen af udtrykket $\rho\alpha\rho\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$: at Kristus var i Guds skikkelse betyder, at han var Gud lig. Denne lighed bliver ikke begrænset til ydre fremtræden eller til blot eksistensmåden, men må opfattes i absolut forstand. Hvorvidt $\rho\alpha\rho\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ og dermed også $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota\ \iota\sigma\alpha\ \theta\epsilon\omega$ udsiger noget om Kristi væren eller væsen til forskel fra natur eller andet kan ikke afgøres. Det er ikke versets formål at give konkrete oplysninger om Kristi natur (31), men derimod at sige, at Kristus i sin lighed med Gud ikke udnyttede dette til egen fordel.

Denne forståelse af $\alpha\rho\omega\gamma\gamma\omicron\upsilon\varsigma\ \eta\gamma\eta\sigma\alpha\tau\omicron$ udelukker også, at afsnittet paralleliserer Kristus med Adam. Her tales der om, at Kristus ikke udnytter en forhåndenværende ubegrænset lighed med Gud, mens der om Adam i Gen.3 siges, at han forsøgte at tiltage sig en begrænset lighed (i.e. det at skelne mellem godt og ondt). Temaerne er for forskellige til, at man kan anse paralleliteten for at være til stede, samtidig med at terminologien er alt for u-overensstemmende.(32)

Hvilken betydning får denne forståelse af v6 for forståelsen af hele afsnittet, 5-11? Som anført ovenfor i analysen af v5 forstår Martin m.fl. vv6-11 som en frelseshistorisk skildring af Kristi gerninger, den objektive baggrund for parænesen i vv1-4. Hans forståelse af v6 falder godt sammen dette: $\tau\omicron\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota\ \iota\sigma\alpha\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ skal ikke forstås ontologisk, udsigende noget om Sønnens forhold til Faderen, men derimod forstås dynamisk, funktionelt om Sønnens forhold til verden, kosmos. $\alpha\rho\omega\gamma\gamma\omicron\upsilon\varsigma\ \eta\gamma\eta\sigma\alpha\tau\omicron$ bliver forstået som en handling på baggrund af et valg: han tiltog sig ikke verdensherredømmet. Som hos Kaesemann bliver præeksistensen hos Martin forstået som en ramme for frelsesgerningen, som er det centrale.

Men som allerede fastslået er Martins forståelse af v6 ikke holdbar, og dette får også konsekvenser for forståelsen af hele afsnittet. Der tales i v6 ikke om gerninger, men om hvilken holdning Kristus praktiserede i forhold til sin lighed med Gud, hvilket klart peger på en paradigmatiske forståelse af afsnittet: Kristus som etisk forbillede.

Den endelige konklusion i striden mellem den soteriologiske (frelses-historiske) og den paradigmatiske (etisk forbillede) forståelse af afsnittet må dog vente til et senere punkt i exegesen.

2.4.3 Vers 7.

ἀλλὰ, som indleder v7, indfører en modsætning til ἀπαγγεγονήσεται. Der bliver sagt noget om, hvad Kristus positivt gjorde, da han ikke udnyttede sin guddighed til egen fordel, og ἀλλὰ er da med til at dele det første af afsnittets hoveddele op i mindre enheder. Vv6-8 bliver grammatisk og meningsmæssigt opdelt i tre dele ved hjælp af ἀλλὰ i v7a og καὶ i v7d, hvorfor v7abc skal behandles samlet, mens v7d vil blive behandlet sammen med v8.

Hovedverbet i denne del er ἐκενώσεν (af κενώω), som har givet navn til en teologisk lære, nemlig kenose-læren. Verbets hovedbetydning er at tømme, og i kenose-læren bliver dette forstået på den måde, at Kristus tømte sig for sin guddommelighed, da han blev menneske, og i sit jordeliv kun var menneske. Denne forståelse bliver umulig med den ovenfor anførte forståelse af ἀπαγγεγονήσεται: Kristus udnyttede ikke sin guddighed til egen fordel, og der siges intet om, at han afgav noget; ἐκενώσεν må da i den foreliggende kontekst betyde noget andet.

Brugen af verbet i LXX hjælper ikke meget, idet det kun forekommer to gange (33) med betydningen 'vansmægte', hvilket ikke kan bruges her. I NT forekommer verbet yderlige fire gange (34), og alle disse steder kan κενώω forstås som 'at gøre til intet' med ubetydelige nuance-forskelle. I lyset af v6 vil det da være naturligt at forstå verbet her i samme betydning som i resten af NT og oversætte: 'han gjorde sig selv til intet', i betydningen gøre magtesløs og uden tilsyneladende betydning. (35) Martin oversætter på samme måde, men ender alligevel p.gr.a. sin forståelse af v6 i en slags kenose-lære. Han taler på den ene side om, at man ikke skal læse κενώω metafysisk, men derimod metaforisk, men taler på den anden side om, at Kristi guddommelighed er noget, han har som værende i Faderen, og at hans kenose (sic!) betyder, at han træder ud af Faderen, hvilket logisk må betyde, at han træder ud af sin guddommelighed. (36)

Den efterfølgende sætning, v7b, er af Lohmeyer brugt til at vise den "ugræske" syntax, idet han opfatter handlingen i λαβὼν som efterfølgende handlingen i ἐκενώσεν. (37) Aorist ptc. kan dog ikke bruges på denne måde, men bør betegne en forudgående eller identisk handling (38), og Lohmeyer finder på dette grundlag et bevis på en semitisk baggrund for hele afsnittet. Lohmeyers argumentation holder ikke, idet

hans udgangspunkt er forkert: Hvorfor skal λαβων udtrykke efterfølgende handling? Den ligefremme og naturlige måde at opfatte v7b på, i overensstemmelse med grammatikken, er at λαβων er en identisk handling, hvor participiet bliver brugt til nærmere at bestemme hovedverbet: πορφη δουλου λαβων definerer, hvad εκενωσεν, gjorde sig selv til intet, bestod i.

Hvad ligger det da i πορφη δουλου, som Kristus tager på sig? Martin forklarer det som synonymt for hans menneskelighed, mens Lightfoot oversætter med 'sand menneskelig natur'. Ingen af dem synes dog at tage δουλος for pålydende, hvilket derimod Kaesemann gør. Han knytter i sin tolkning til ved Gal.4,3, hvor Paulus omtaler mennesket som trælbundet (af roden δουλος) af στοιχεια του κοσμου, verdens magter. Det at Kristus tog tjenerskikkelse på betyder da, at han gik ind under denne verdens magter, hvilket igen betyder, at han blev menneske.(39) Denne opfattelse synes dog at hvile på et tyndt grundlag, idet ordene δουλος og δουλευω kun i Gal.4,3 bliver brugt i denne betydning.

En mere frugtbar vej at gå er at se brugen af πορφη i dette vers som parallel med brugen i v6. Her konkluderede vi, at πορφη ikke udsagde noget præcist om væren, væsen eller natur i modsætning til noget andet, men skulle forstås i absolut, ubegrænset forstand. πορφη δουλου må da betyde slave/ tjener i absolut forstand, og det, der overordnet karakteriserer en tjener, er, at han ikke virker for sig selv, men for en anden. Kristi πορφη δουλου er dette, at han tjente i modsætning til at herske.

Tilbage er v7c: εν ομοιωματι ανθρωπων γενομενος. ομοιωμα kan kun have to betydninger, nemlig identitet eller lighed. Kun her og i Rom.8,3 bruges ordet i forbindelse med Kristi menneskeliv, og spørgsmålet er: Er der tale om, at Kristus var menneske (Fil.2,7) og i syndigt kød (Rom.8,3) som alle andre mennesker (identitet), eller var det en lighed, som alligevel indebar en afgørende forskel? Central i denne forbindelse er 2Kor.5,21, hvor Paulus klart lægger afstand til tanken om, at Kristus gjorde synd, hvilket i forbindelse med Rom.8,3 må betyde, at der trods ligheden var en forskel mellem Kristus og mennesker.(40) Denne forståelse synes også at være den bedste her: εν ομοιωματι ανθρωπων må betyde 'i menneskers lighed'.

Particippiet γενομενος er tidsmæssigt sideordnet λαβων (og dermed εκενωσεν). Det bør overvejes, hvorvidt dette participium fungerer som en nærmere forklaring (som λαβων i v7b) eller som en tidsbestemmelse (som υπαρχων i v6a).(41) Hvis γενομενος definerer hovedverbet, vil v7c stå, ikke blot tidsmæssigt, men også funktionelt sideordnet med v7b,

hvorfor indholdet i de to linjer også vil være parallelle. Dette ville betyde, at 'tjener-skikkelse' og 'i menneskers lighed' skulle betyde det samme, hvilket er tilbagevist ovenfor i forbindelse med Kaesemanns forståelse af *μορφήν δούλου*, og sætningen må derfor fungerer som en tidsbestemmelse til hovedverbet: Kristus gjorde sig selv til intet ved at tage tjenerskikkelse på, da han *γενόμενος* i menneskers lighed. Ridderbos er ikke i tvivl om, hvad *γενόμενος* betyder: her tales uden tvivl om inkarnationen, at Kristus blev menneske.(42) Dette er også klart for Martin, som dog er tøvende overfor det, at verbet skal forstås i sin oprindelige betydning 'blive født' som i Joh.8,58. Selvom han ikke vil oversætte således, omtaler han dog dette afsnit som omhandlende inkarnationen.(43) Problemet med denne opfattelse er, at den ikke tager hensyn til præpositionen *ἐν*. At *γινώσκει* betyder 'blive født' eller i det mindste 'blive' er klart, men betyder det det samme i forbindelse med *ἐν*? Bauer angiver i dette tilfælde grundbetydningen som 'befinde sig', dvs. noget stillestående.(44) De hos Bauer nævnte eksempler viser klart, at *γινώσκει* + *ἐν* om stedet primært betyder 'være', og brugt om tilstanden kan *verbum* + præposition også oversættes med 'være'.(45) Når der tales om tilstanden, er tanken om indtrædelsen/ begyndelsen (komme/ blive) ofte tilstede, men er ikke det primære; der kan godt implicit ligge en ide om et udgangspunkt, men tilstanden er det vigtigste. Det betyder i den foreliggende tekst, at der skal oversættes: da han var i menneskers lighed. Dette betyder ikke, at verbet ikke antyder, at der var en begyndelse på denne tilstand (inkarnationen), men at Kristi væren som menneske er det primære i den foreliggende sammenhæng.

Endnu et problem forligger i forbindelse med denne forståelse: *ἐκένωσεν* er aorist, og opfattes som den enkelte afsluttede handling af dem, der går ind for inkarnations-forståelsen. Dette er et vigtigt aspekt i både Martins og Kaesemanns forståelse, når de taler om handlinger i et fremadskridende drama eller forløb. Furberg tager dette problem op, idet han fremfører, at aoristen mere end at betegne den punktuelle handling betegner handling uden hensyntagen til varighed, afbrydelser eller fuldendelse. Aorist er da god til at beskrive punktuelle handlinger, men kan også bruges til at beskrive liniær handling, sålænge det liniære ikke skal understreges.(46) Dette betyder, at *ἐκένωσεν* kan betegne en liniær handling, noget vedvarende, uden at dette aspekt dog bliver understreget.

Hvad er da betydningen af v7a-c i forbindelse med v6? V7 beskriver den holdning, Kristus havde, da han var i menneskers lighed og samtidig

var ἐν πορῶν θεοῦ, Gud. Han udnyttede ikke sin gudlighed til egen fordel, men gjorde i stedet sig selv til intet ved at blive tjener. Hele hans jordeliv var en tjeneste i den forstand, at han virkede, ikke for sig selv, men for andre.

2.4.3.1 Ekskurs. J.Jeremias' forståelse af ἐαυτοῦ ἐκενῶσεν.

Joachim Jeremias giver i sin lille artikel 'Zu Phil. ii 7: ἐαυτοῦ ἐκενῶσεν' udtryk for en forståelse af disse ord og derudfra af hele afsnittet, som er så forskellig fra, hvad andre mener om dem, at det er svært at indarbejde den i den løbende exegese; hans forståelse vil derfor blive behandlet særskilt i denne ekskurs.

Jeremias argumenterer for, at ἐαυτοῦ ἐκενῶσεν er en direkte oversættelse af הִעָרַה לְמוֹת נַפְשִׁי, Es.53,12 (Jeremias: 53,7!). Verbet הִעָרַה betyder at udtømme og kan som her bruges med bestemmelsen לְמוֹת (udtømme til døden), men denne bestemmelse behøver ikke være med: i Sl.141,8 hedder det אֶל־תָּעַר נַפְשִׁי (udgyd ikke mit liv = drøb mig ikke). Her ligger לְמוֹת implicit i verbet. Jeremias mener nu, at dette også gør sig gældende i den græske oversættelse, som Fil.2,7 er; også her er לְמוֹת = θάνατος implicit i verbet. נַפְשִׁי bruges på hebraisk som reflexivt pronomen (47) og oversættes desuden til græsk med ψυχή, der ofte står synonymt med det reflexive pronomen ἐαυτοῦ.

Dette betyder, at v7a betyder, at Kristus gav sig selv hen i døden, og at der dermed sigtes til korsdøden og ikke, som mange mener, til inkarnationen.(48)

De vigtigste indvendinger fra både Martin og Gnllka går på, at en sådan opfattelse af v7a vil stride mod afsnittets tankemæssige og strukturelle opbygning. Forståelsen ødelægger strukturen, men kun i det tilfælde hvor man som Martin a priori opfatter strukturen som en kronologisk curriculum vitae Kristi.(49) Jeremias selv finder frem til en struktur med tre strofer med hver fire linjer, idet han udelader vv8c, 10b og 11b:

- | | | |
|-----|---|----|
| I | 1 | 6a |
| | 2 | 6b |
| | 3 | 7a |
| | 4 | 7b |
| II | 1 | 7c |
| | 2 | 7d |
| | 3 | 8a |
| | 4 | 8b |
| III | 1 | 9a |
| | 2 | 9b |

Jeremias fremhæver brugen af parallelismus membrorum (leddenes parallelitet), således at linjerne hører sammen to og to. I strofe I og II nævner han specielt linjerne 7cd og 8ab, men også 6ab og 7ab lader sig forstå således. Strofe I og II er opbygget med en udbredt indbyrdes parallelitet: 6ab og 7cd (linjerne 1 og 2) er parallelle mht. udtrykkene $\epsilon\nu\phi\omicron\rho\phi\eta$ / $\epsilon\nu\omicron\rho\iota\omega\rho\alpha\tau\iota$, $\iota\sigma\alpha\ \theta\epsilon\omega$ / $\omega\varsigma\ \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$, $\upsilon\pi\alpha\rho\chi\omega\nu$ (ptc.)/ $\gamma\epsilon\nu\omicron\rho\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ (ptc.). 7ab og 8ab (linjerne 3 og 4) indeholder begge hoved verbet, og begge verber er forbundet med $\epsilon\alpha\theta\tau\omicron\nu$. Denne formale parallelitet er ledsaget af en indholdsmæssig parallelitet, idet I,1-2 og II,1-2 er antitetisk parallelle (Gud/ menneske), mens der i forholdet mellem I,3-4 og II,3-4 er tale om en synonym parallelitet (korsdød/ korsdød).

Denne tolkning og analyse ser ved første øjekast tiltalende ud, men har ved nærmere eftersyn både strukturelle og indholdsmæssige svagheder. At vv7cd er parallelt opbygget er uomtvisteligt, men hvorvidt det berettiger til at forstå dem som sammenhørende indledning til strofe II er mere tvivlsomt. Dette ville være en unødigt tautologi, mens en adskillelse, således at v7c hører sammen med 7ab, og v7d sammen med 8ab, giver en klar funktion for begge linjer, hvor den anden knytter sprogligt til ved den første for at skabe sammenhæng mellem de to dele (7abc/ 7d8ab). Desuden er paralleliteten mellem 6ab og 7cd ikke så indlysende endda, idet 6ab ikke blot er en konstatering af, at Kristus var i guddomsskikkelse, mens hovedverbet kommer i v7a, men v6b har sit eget hovedverbum. Dette betyder, at 6ab siger noget selvstændigt i forhold til v7ab, mens 7cd må opfattes som en meningsmæssigt uselvstændig indledning til 8ab.

Når det gælder forståelsen af $\epsilon\alpha\theta\tau\omicron\nu\ \epsilon\kappa\epsilon\nu\omega\sigma\epsilon\nu$, må det gøres gældende, at selvom Jeremias' forståelse lader sig forsvare, betyder det ikke, at den er rigtig. At לַמָּוֶת נִפְשׁוֹ kan oversættes til $\epsilon\alpha\theta\tau\omicron\nu\ \epsilon\kappa\epsilon\nu\omega\sigma\epsilon\nu$ betyder ikke, at det har denne betydning her. To ting peger på, at det ikke er tilfældet, nemlig betydningen af $\kappa\epsilon\nu\omega$ i NT iøvrigt samt konteksten. Som anført ovenfor betyder $\kappa\epsilon\nu\omega$ i NT iøvrigt 'at gøre til intet', og det ville være at foretrække, at verbet havde samme betydning her, hvis det kunne lade sig gøre at forstå det således. Dette taler konteksten for, idet $\alpha\lambda\lambda\alpha$ markerer en modsætning mellem v6 og v7. At forstå v7ab som, at Kristus gjorde sig selv til intet ved at blive tjener, giver en bedre modsætning til, at han ikke udnyttede sin gudlighed til egen fordel, end hvis dette sidste skulle modstilles, at

han udtømte sig til døden. Desuden er forholdet mellem v7a og 7b uklar i Jeremias' forståelse, mens den ved den anden forståelse bliver indlysende. Af disse grunde må Jeremias' tolkning anses for at være et fejlgreb og yderligere spekulation over en antaget Es.53-afhængighed for at være unødvendig.

2.4.4 Vers 8.

Som allerede anført vil v7d blive behandlet sammen med v8, sammen med hvilket det udgør tredje afsnit, forbundet med det foregående med καὶ. συγκρίνεται udtrykker in ydre lighed, en lighed som er tilsyneladende, men alligevel ikke er hel. Forstået på denne måde bliver det betydningsmæssigt nært forbundet med συγκρίνεται, som også formmæssigt minder om det. Ligeledes er ἐξομολογῶν mere eller mindre synonymt med γυνώσκω, hvorfor de to linjer som helhed må betragtes som parallelle. V7d fungerer på denne måde som en genoptagelse af, hvad der netop er sagt, men udtrykt med nye ord, og leder frem til næste hovedverbum, næste pointe.

Hovedverbet i denne del, ἐξομολογῶν, er til forskel fra de foregående verber ganske ukompliceret og betyder med det reflexive pronomen 'at ydmyge sig'. Parallelt med v7ab bliver hovedverbet her specificeret ved et participium: Han ydmygede sig, idet han/ ved at han blev lydig til døden. Nogle anser dette udsagn for afhængigt af Es.53, men dette afvises med rette af Martin: Hvis der var en afhængighed af Es.53 og 'Herrens lidende tjener'-begrebet, hvorfor mangler da det afgørende aspekt fra denne sammenhæng, nemlig 'for os og for vor frelse'?(50) Dette er også et argument imod den soteriologiske forståelse af afsnittet, og selv Gnilka, som ellers taler for denne forståelse, mener, at der med døden ikke tænkes på en frelsesbegivenhed.(51) Han fastholder dog en funktionel/ handlingsbetonet forståelse ved at tolke verset her som dette, at Kristus, ikke ydmygede sig, men gik ind under den menneskelige existens' begrænsethed og ufuldkommenhed; περὶ θανάτου skal da forstås intensiverende og betegne den yderste konsekvens af denne existens. Med denne forståelse bliver θανάτου δε σταυρου, korsdøden, et "fremmedlegeme" i konteksten, og Gnilka forstår linjen med Lohmeyer og Kaesemann som en paulinsk tilføjelse. Gnilkas omtolkning af ἐξομολογῶ synes imidlertid mere bestemt af hans helhedsopfattelse af afsnittet end af verset selv og må opfattes som unødvendig. Her tales enkelt om en ydmyghed i Kristi jordeliv, som udstrakte sig til en lydighed ind i døden. Døden var det største udtryk for og udslag af Kristi ydmyghed og lydighed, og v8 bliver dermed klimaks i afsnittets

første hoveddel, hvor v7 var den generelle karakteristik af Kristi liv som menneske.

Lydigheden havde ikke blot døden som sin klimaks, men mere præcist θανάτου δε σταυρου. δε kan her markerer både det forklarende (nemlig) og det intensiverende (ja endog), og begge dele klinger med. Hvad ønskes der så markeret med denne tilføjelse? Hvis man forstår v8 i forlængelse af vv6-7 om Jesu holdning, hans selvvalgte (52) ydmygelse og lydighed, bliver korset ikke som ofte hos Paulus symbol på frelsen, men derimod, som man også finder det hos Paulus, symbol på fornedrelsen og forargelsen.(53) Kristi ydmygelse gjorde ham ikke blot villig til som den tiljublede martyr at gå ind i en værdig død under overmagten, men hans lydighed strakte sig til den forsmædelige og forargelige korsfæstelses død, hvor al ære og herlighed var borte i menneskers øjne.

På denne baggrund må det være muligt at konkludere i spørgsmålet om en soteriologisk kontra en paradigmatiske forståelse af afsnittet. Tales der om handlinger/ begivenheder eller om holdning/ livsførelse? Svaret er klart: Kristus udnyttede ikke sin gudlighed til egen fordel, men gjorde sig selv til intet ved at blive tjener og ydmygede sig, idet han lydigt gik i døden på den forsmædeligste af alle måder: korsdøden. Kristi selvopofrelse og selvfornektelse i tjeneste og lidelse og død bliver forkyndt med kraft og bliver holdt frem som filippernes og hele den kristne menigheds eksempel og forbillede. V5 formaner i denne sammenhæng da til, at vi bør have det samme sindelag i os, som var i Kristus Jesus:

2.4.5 Vers 9.

V9 indleder afsnittets anden hoveddel, hvilket klart bliver markeret gennem et subjektsskift: i vv6-8 var Kristus subjekt, mens ο θεος, Gud, explicit bliver nævnt som subjekt i v9. διο, derfor, bliver her forstærket af και, og der markeres dermed en stærk forbindelse mellem afsnittets to halvdele.

υπερψωσεν er verbet ψωω, at ophøje, med præpositionen υπερ foranstillet, og det er blevet foreslået, at brugen af υπερ her markerer, at ophøjelsen skete til noget over (υπερ) det stade eller niveau, som Kristus var på i sin præexistens. Denne forståelse er kædet sammen med res rapienda forståelsen af ἀπαγγεον ἡγήσατο og må forkastes sammen med sidstnævnte. Brugen af υπερ kan dog også blot tjene som en intensive-ring af verbalbegrebet, hvilket Martin omtaler som en typisk paulinsk

brug af præpositionen (54), og verbet skal da oversættes med 'højt ophøje'.

Hvad ophøjelsen præcist hentyder til er ikke angivet i teksten, og der nævnes både opstandelse, himmelfart og sædet ved Guds højre hånd som muligt indhold. To andre steder i NT bruges verbet $\upsilon\psi\omega$ om Guds gerning mod Kristus, nemlig Act.2,33 og 5,31, og her er opstandelsen nævnt separat i versene før, hvorfor det ville være naturligt også her at indsnævre forståelsen til himmelfarten og placeringen ved Guds højre hånd. Dette er også ophøjelseselementet i Hebr.1,3f, hvor det udtrykkeligt nævnes, at Kristus tog sæde ved Majestædens højre hånd.

Foruden ophøjelsen får Kristus også skænket $\tau\omicron\ \sigma\upsilon\upsilon\alpha\ \tau\omicron\ \sigma\upsilon\pi\epsilon\rho\ \pi\alpha\upsilon\ \sigma\upsilon\upsilon\alpha$. Hvad 'navnet over ethvert navn' er, er ikke angivet, men der hersker en generel enighed om, at det må betyde Guds eget navn. Kun Guds eget navn, som han selv har åbenbaret, kan med rette kaldes således, og med dette henvises til $\overline{\text{יהוה}}$ eller $\kappa\upsilon\pi\iota\omicron\varsigma$ fra GT. Denne tilde-
ling af $\kappa\upsilon\pi\iota\omicron\varsigma$ -navnet skal vise, at Jesus Kristus, som Herren, er herre over alt og er værdig til at modtage ære, lovprisning og tilbedelse.

Allerede i behandlingen af v5 blev der taget hul på diskussionen af forholdet mellem vv6-8 og 9-11, hvor den paradigmatiske forståelse blev angrebet for kun at kunne 'bruge' vv6-8, mens vv9-11 blev et i denne sammenhæng betydningsløst appendix. Dette tilbageviser Strimple, idet han inddrager, hvad han kalder, konformitetsprincippet med henvisning til 2Tim.2,11: "...er vi døde med ham, skal vi også leve med ham;...". Som vi tilstræber en konformitet i ydmygelsen, vil Gud skabe en konformitet i ophøjelsen. Lohmeyer ligger ikke langt fra denne forståelse, idet han dog anser hele afsnittet som en udvikling af den guddommelige lov: per aspera ad astra, gennem lidelse/ fornedrelse til ophøjelse/ højhed. Dette princip måtte Kristus også gå ind under, som den der var udset til Kyrios-værdigheden.(55) Simonsen, som går ind for en soteriologisk forståelse, forstår vv9-11 som godtgørelsen af frelsesbegivenhederne beskrevet i vv6-8, og denne ide med godtgørelse er Wright også inde på, blot ud fra sin tolkning.(56) Ophøjelsen bliver af Wright forstået som Guds godtgørelse eller godkendelse af Jesu åbenbaring af guddommelig kærlighed i funktion. At Kristus gjorde sig selv til intet og ydmygede sig til døden var ikke fejltagelser, men tværtimod passende udtryk for hans guddommelighed og hans kærlighed, og fordi de var passende, som en godkendelse af dette, ophøjede Gud ham. Dette kan også sammenlignes med Rom.1,4 og Act.17,31, hvor opstandelsen bliver betegnet som godtgørelse eller troværdighedsbeviset

på hhv., at Jesus var Guds Søn, og at Gud har udvalgt Kristus til at dømme jorden. På lignende måde bliver her ophøjelsen, himmelfart og sædet ved Guds højre hånd, brugt som Guds "blå stempel" på den selvudtømmelsens og ydmyghedens vej, som Kristus, på trods af hans gudlighed, gik, og som her holdes frem som forbillede. Brevets læsere skal ikke tvivle på, at dette sindelag er det rette og det Gud-villede, for Gud har vist sin anerkendelse af det ved ophøjelsen af Kristus og tildelingen af sit eget navn til ham.

2.4.6 Vers 10.

Ligesom første hoveddel var delt op i tre dele (v.hj.a. $\alpha\lambda\lambda\alpha$ og $\kappa\alpha\iota$), falder også anden hoveddel i tre dele forbundet med hhv. $\iota\omega\alpha$ og $\kappa\alpha\iota$. Både anden og tredje del er styret af $\iota\omega\alpha$, sideordnet forbundet med $\kappa\alpha\iota$, og spørgsmålet er, hvad dette $\iota\omega\alpha$ betyder: er det en hensigtssætning (for at) eller en følgesætning (så at)? Det er ofte vanskeligt at skælne mellem disse to brug, hvilket det også er her, men det giver dog en accentforskydning, hvis man vælger det ene frem for det andet. Skal vv10-11 forstås som en følgesætning, vil accenten i denne hoveddel klart ligge i v9: Ophøjelsen og tildelingen af $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma / \pi\acute{\iota}\tau\tau\acute{\iota}$ navnet er det centrale, som får nogle følger, der beskrives i det efterfølgende. Gud ophøjede Kristus, og dette faktum får den konsekvens, at hvert knæ skal bøjes og hver tunge bekende. Hvis $\iota\omega\alpha$ derimod skal forstås finalt (om hensigten), vil accenten blive flyttet til vv10-11. Ophøjelsen og navnetildelingen bliver en 'mellemstation' til dette, at alle bøjer knæ og bekender.

Med ovenstående forståelse af v9 vil det være naturligt at forstå vv10-11 som følger af den centrale begivenhed: Guds godtgørelse af Kristi selvfornægtelse og ydmyghed. Kristus levede på den og den måde, hvilket Gud har godkendt gennem sin ophøjelse af ham, og denne ophøjelse vil få konsekvenser i form af knæfald og bekendelse.

- Vv10-11 knytter til ved Es.45,23, hvor der om Gud står: "Hvert knæ skal bøjes for mig, hver tunge sværge mig til." (DO) Det står i en sammenhæng, hvor det kraftigt betones, at 'Gud er jeg, ellers ingen', og det nye, der bringes ind med Fil.2,10-11, er, at denne handling nu skal ske $\epsilon\upsilon \sigma\upsilon\gamma\kappa\alpha\tau\iota \text{ } \text{I}\eta\varsigma\omicron\upsilon$. Konsekvensen af ophøjelsen og tildelingen af navnet over ethvert navn er, at den underkastelse og anerkendelse, som før var eksklusivt forbeholdt Gud Herren, nu overføres til Jesus. $\epsilon\upsilon \sigma\upsilon\gamma\kappa\alpha\tau\iota \text{ } \text{I}\eta\varsigma\omicron\upsilon$ betyder her, som så mange andre steder (57), under nævnelse eller påkaldelse af Jesu navn. Genetiven $\text{I}\eta\varsigma\omicron\upsilon$ må forstås eksplikativt, og ikke som Martin og Lightfoot mener, possessivt. De

sidstnævnte anser navnet for at være det navn, der lige er skænket den ophøjede Jesus, men dette er ikke den mest oplagte forståelse. Hvis $\alpha\nu\omicron\pi\alpha\tau\iota\ \text{I}\eta\varsigma\omicron\upsilon$ skulle referere til $\tau\omicron\ \alpha\nu\omicron\pi\alpha\ \tau\omicron\ \sigma\upsilon\pi\epsilon\tau\ \pi\alpha\nu\ \alpha\nu\omicron\pi\alpha$, ville der mest naturligt have været brugt et demonstrativt pronomen, 'dette navn'. Det, der menes med udtrykket, er, at knæbøjningen skal foretages under anråbelse af Jesu navn, under anråbelse af ham, som har fået skænket navnet over alle navne, og $\text{I}\eta\varsigma\omicron\upsilon$ (i modstning til fx. $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$) er her brugt for at knytte forbindelsen til vv6-8, som omhandlede mennesket Jesus fra Nazareth, samt til at forbinde de himmelsek begivenheder med de jordiske.(58)

I selve knæbøjningen kan ligge to forskellige ting, dels tilbedelse og dels underkastelse. Der bliver som subjekt for denne handling ikke peget specielt på menigheden/ de troende, hvorfor underkastelsen må være den bedste forståelse af $\pi\alpha\nu\ \gamma\omicron\nu\nu\ \kappa\alpha\mu\psi\omega$. $\gamma\omicron\nu\nu$ bliver specificeret gennem de tre udtryk $\sigma\tau\omicron\upsilon\pi\alpha\nu\iota\omega\nu$, $\sigma\tau\iota\gamma\epsilon\iota\omega\nu$ og $\kappa\alpha\tau\alpha\chi\theta\omicron\nu\iota\omega\nu$, hvorom der står en del diskussion. Een mulighed, som tilskrives især ældre fortolkere, er at opfatte de tre ord som maskuliner, der betegner tre grupper væsener, og der er foreslået hhv. engle, mennesker og åndemagter eller engle, mennesker og de døde. Nyere forskere, som har undersøgt termernes brug i ikke-kristne kilder, har påvist, at ordene her bruges om åndemagter, hvilket derpå overføres til NT. Desuden fremfører man, at omtalen af Kristi herredømme altid inkluderer englemagter (59), hvorfor hans herredømme, som omtalt her i Fil.2,10, også må henføres til de usynlige magter, og Gniska fastslår, at diskussionen idag kun står om, hvorvidt disse magter er Gud-tjenende eller Gud-fjendtlige. Denne betragtning er dog alt for overfladisk, og det bør overvejes, om argumentationen holder. Når man fx. fremfører Rom.8,38 som bevis for, at Kristi herredømme er over magter, læser man kun den del af sammenhængen, som passer til tesen. Rom 8,38f beskriver nemlig en helhed eller en totalitet, som inkluderer engle og åndemagter, men som strækker sig ud over dette. At 'himmelsk, jordisk og underjordisk' parallelt med stedet fra Rom. skal forstås om totaliteten forsvarede allerede Lightfoot, som forstod ordene som neutrum (=ting), betegnende hele universet. Lohmeyer er inde på noget af det samme, når han fortolker de tre ord som de tre riger, verden består af: Himmel, jord og Helvede, og han pointerer: "Hvad der er ment med himmelsk, jordisk og underjordisk lader sig ikke sige, men heller ikke spørge; det er ikke kosmos i sin inddeling, men derimod i sin totalitet, som her skal være omfattet."(60) Tolkningen af udtrykkene som åndemagter er en unødvendig indsnævring, og en bedre forståelse er, at de tre ord betegner det

altomfattende univers, som underkaster sig den ophøjede Jesus Kristus.

2.4.7 Vers 11.

V11 er som ovenfor anført sideordnet med v10 og dermed også en del af følgen af Guds ophøjelse af Kristus. Verbet i sætningen, ἐξομολογήσεται (61), kan betyde både 'bekende' og 'anerkende', men i lyset af den ovenstående tolkning af v10c kan verbet her ikke betyde 'bekende', som om der var tale om den kristne menighed, men derimod 'anerkende'. Det samlede univers skal underkaste sig Kristus og anerkende ham som κυριος. Modtageren af denne anerkendelse er Ἰησοῦς Χριστός, og det er korrekt, når Lohmeyer gør opmærksom på, at Χριστός ikke kan være brugt som messiansk titel her, men må opfattes som et egennavn.

Jesus Kristus bliver anerkendt som værende κυριος, og de fortolkere, der anser v10c som omtalende magter, tolker da naturligt κυριος som herre over åndemagter og -myndigheder. Med denne tolkning rejses endnu et problem, nemlig om denne underkastelse og anerkendelse er nutidig eller fremtidig. Dette problem falder imidlertid væk, når man forstår v10c om universets totalitet, og i forlængelse heraf vil det også være naturligt at forstå κυριος som 'herre over alt og alle'. Der er dog også en anden mulighed, som Furberg gør opmærksom på i sin oversættelse af afsnittet, nemlig at forstå κυριος i forbindelse med navnet over ethvert navn, som viste sig at være κυριος/ ἰησους, Guds eget navn.

Ophøjelsen får da den følge, at enhver skabning i himlen, på jorden og under jorden anerkender Jesus Kristus som Herren, som den ene og sande Gud, hvem al magt, ære, pris og herredømme tilhører (jvf. Ab. 5, 13). κυριος skal da ikke forstås som en funktionstitel, men som et egenavn, til hvilket ikke bare herre-funktionen, men også mange andre er knyttet.

Tilbage er v11c: εἰς δόξαν Θεοῦ πατρός. Brugen af ordet πατήρ har affødt en diskussion om, hvad ordet betyder i denne sammenhæng. Lohmeyer argumenterer imod, at det kan betyde de troendes far, idet afsnittet ikke omhandler de troende, ligesom det er tvivlsomt, om det skal forstås om Kristi far, som en hentydning til den kristologiske titel 'Guds Søn'. Han mener derimod, at 'fader' her skal forstås som 'verdens fader' i den betydning, at Gud og verden er blevet forligt. (62) Martin støtter dette forslag, mens Kaesemann ikke kan acceptere denne brug af 'fader' i kristen terminologi. Han overvejer, idet han går ud fra at afsnittet er præpaulinsk, om linjen er en paulinsk tilføjelse (63), men beholder den af strukturmæssige årsager, og

han forklarer udtrykket som en kristen sprogbrug, der her som det eneste sted i afsnittet slår igennem. $\pi\alpha\tau\eta\rho$ er da her brugt i, hvad han kalder, absolut forstand betydende både Kristi og de kristnes Fader. Dette er den enkleste og mest naturlige forståelse, og det kan vel ikke undre nogen, at der i en tekst - om den er paulinsk skrevet direkte til filipperne eller først brugt i menigheden er i dette spørgsmål underordnet - skrevet til eller brugt af kristne tales om Gud som Fader.

I den danske oversættelse (1948) forstås 'til Gud Faders ære' som en bestemmelse til $\epsilon\chi\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\eta\sigma\eta\tau\alpha\iota$, hvilket også Lohmeyer gør, mens fx. NT-oversættelsen fra 1819 regner vllc som hørende til selve be-/anerkendelsen. Der er dog en tredje mulighed, som bl.a. Martin går ind for, nemlig at sætningen $\epsilon\iota\varsigma \delta\omicron\epsilon\lambda\omicron\nu \theta\epsilon\omicron\upsilon \pi\alpha\tau\epsilon\rho\varsigma$ skal løsrives fra den umiddelbare kontekst, altså hverken udvide anerkendelsens indhold eller bestemme verbet, men derimod afrunde hele afsnittet, v9-11. Alt, hvad Gud har gjort mod Kristus i ophøjelse og tildeling af $\kappa\upsilon\iota\omicron\varsigma$ / $\kappa\upsilon\iota\omicron\varsigma$ navnet med de følger, det får i form af hele universets underkastelse under og anerkendelse af Kristus som Herren, er sket til Gud Faders ære. For af ham og ved ham og til ham er alt; ham tilhører æren i evighed!

2.4.8 Sammenfatning.

Exegesen har nu fremlagt sine resultater og sin forståelse: Afsnittet, Fil.2,5-11, er en formaning til at leve i ydmyghed med Kristus Jesus som forbillede. Han udnyttede ikke sin gudlighed til egen fordel, men gjorde sig selv til intet og tjente i stedet for at herske. Denne selvfornektelse forstærkedes ved, at han ydmygt og lydigt gik i døden på den forsmædeligste måde: korsdøden. Ydmyghedens og selvfornektelsens vej var Gud-villet, og det har Gud godtgjort ved at ophøje Kristus og skænke ham sit eget navn, hvorefter følger at alle skal underkaste sig ham og anerkende, at han er den ene sande Gud, herre over alt.

Afsnittets indhold bekræfter, at versene må betragtes som en integreret del af konteksten, og hvis strukturanalysens konklusion er rigtig, vil det være vanskeligt at forsvare et præ-paulinsk forfatterskab. Forfatterskabsspørgsmålet er ikke entydigt besvaret, men man må med Wright sige, at det med denne forståelse af afsnittet er vanskeligt at finde overbevisende modargumenter til hævdelser af et paulinsk forfatterskab.(64)

2.5 Oversættelse.

- v5 Dette sindelag skal være i jer, det som også var i Kristus
Jesus,
v6 som, da (65) han var i Guds skikkelse, ikke udnyttede denne
gudlighed til egen fordel,
v7 men gjorde sig selv til intet ved at tage tjenerskikkelse på,
da han var i menneskers lighed.
Og da han i fremtræden fandtes som menneske,
v8 ydmygede han sig, idet han blev lydige til døden, ja korsdø-
den.
v9 Derfor har Gud højt ophøjet ham og givet ham navnet, som er
over ethvert navn,
v10 så at i Jesu navn hvert knæ skal bøje sig i himmel, på jord
og under jord,
v11 og hver tunge bekende: Jesus Kristus er Herren!
- til Gud Faders ære.

3. NOTER

3.1 Noter til 1. hovedafsnit.

- (1) Eriksson, 178; Gnilka, 5
- (2) Guthrie, Intro., 526; Childs, 331
- (3) Guthrie, Intro., 527f
- (4) Imod dette se Guthrie, Intro., 531ff
- (5) Guthrie, Intro., 532ff
- (6) Jvf. Act 19, 31
- (7) Guthrie, Intro, 535; Eriksson, 178
- (8) Gnilka, 24f
- (9) Eriksson, 38f
- (10) Childs, 333
- (11) Imod det sidste argument jvf. Guthrie, Intro., 538+n.1, og Eriksson, 133, som begge bemærker, at plur. af 'brev' kan have singularis betydning. Desuden fremfører Guthrie, at Tess.brevene kan være inkluderet i Polykarps udtryk.
- (12) Eriksson, 133, giver en oversigt over seks forskellige hypoteser. G. Bornkamm bliver i Guthrie, Intro., 543, citeret for firebrevshypotesen.
- (13) Gnilka, 7ff
- (14) Redaktionen af de to breve til eet forklarer Gnilka med det skift i "Sitz im Leben", der skete, da brevene ophørte med at være lejlighedsbreve til een bestemt menighed og blev breve til hele kirken. For at undgå at de mindre breve gik tabt, samlede man dem i større breve. Gnilka ser det som det første skridt mod en fast kanon. (Gnilka, 14ff).
- (15) Eriksson, 133. Jvf også Guthrie, Intro, 537
- (16) Lukas er med iht. vi-formen. Gnilka, 2 n.5, mener, at denne er tvivlsom.
- (17) Act. 20, 2 og 20, 6

3.2 Noter til hovedafsnit 2.

- (1) Martin, 24. Som efterfølgere af Weiss nævner han Robertson (1917), Moffatt (1918) og i bearbejdet form Deissmann (1925).
- (2) Af pladshensyn vil det kun være muligt at medtage hovedpunkter og hovedargumenter fra de enkelte fortolkere, og mht. til opstilling af teksten henvises der til Lohmeyer, Kyrios Jesus, 5f (herefter Kyrios); Martin, 36f; Gnilka 136f og Eriksson, 81, hvor også detailargumenterne vil kunne findes. J. Jeremias' strukturanalyse behandles særskilt i afsnit 2.4.3.1.
- (3) Eriksson henviser til Sl. 19, 7c.15c og Sl. 23, 3c som eksempler. Som yderligere illustration af dette fænomen kan henvises til 2.Tim.2, 11-13, som har flg. struktur:
 - 11 a b
 - 12 a b
 - 12 c d
 - 13 a b
 - c
- (4) Eriksson, 82; Gnilka, 135
- (5) Martin, 61: "The issue is finely balanced."
- (6) Gnilka, 132f
- (7) Guthrie, Theol. 344f
- (8) Udover de to nævnte muligheder (præ-paulinsk/ paulinsk (ad hoc)) er også andre teorier blevet foreslået: Beare foreslår et non-paulinsk forfatterskab fra en samtidig paulinsk-præget kreds (Martin, 62). Cerfaux går ind for et paulinsk ad hoc-forfatterskab, men med et hymneforlæg (Gnilka, 132 n.6). Michaelis overvejer et paulinsk forfatterskab, men ikke ad hoc - afsnittet er affattet tidligere og bliver nu meddelt filipperne (Gnilka, 132 + n.6). Endelig anser Barnikol afsnittet som postpaulinsk - en markionitisk præget komposition indarbejdet i brevet i 2. årh. (Martin, 61f; Gnilka, 131 n.1).
- (9) For denne forståelse Eriksson og Strimple.
- (10) Gnilka, 109, hvor han henviser til 2Kor.5, 14f og 8, 9
- (11) Martin, 290f
- (12) Strimple, 254
- (13) Jvf. Rom.15, 2f; 1Kor.11, 1; Ef.5, 2f; 1Tess.1, 6. Udenfor corpus pauli-

- num jvf. 1Pet.2,21-25 og Mk.10,44-45.
- (14)Eriksson,74, henviser her til Kol.1,15;1Tim.3,16;Hebr.1,3 og 1Pet.2,22 som andre eksempler på denne brug af $\alpha\varsigma$.
- (15)Lightfoot,132f. (16)TDNT,IV,742-752
- (17)Kaesemann,328ff. (18)Gnilka,113f.
- (19)Ridderbos,74f. (20)Lightfoot,134 og 136
- (21)Kyrios,23ff og Komm,92 (22)Kaesemann,333f.
- (23)Væsenligst 148-153 (24)Martin,153
- (25)N.T.Wright,' $\alpha\rho\pi\alpha\gamma\mu\omicron\varsigma$ AND THE MEANING OF PHIL. 2:5-11' i Journal of Theological Studies, New Series, vol.37,Pt.2, Oct.1986, pp.321-352. Denne artikel er ikke medtaget i litteraturlisten, da den udkom efter dennes godkendelse, og vil blive refereret til efter forfatternavn.
- (26)Martin,XXII, må forstås således.
- (27)TDNT,I,473f.
- (28)Wright,338f. Han henviser her til R.W.Hoover,'The Harpagmos Enigma: A Filological Solution', Harvard Theological Review,LVI (1971),pp.95-119. Iflg. Strimple,264 er denne artikel et sammendrag af en Th.D.-afhandling, forelagt for Harvard i 1968.
- (29)Det er interessant at se, at Martin (p.XXIf.) giver Hoover ret i dennes analyse af begrebet, men at han samtidig er ude af stand til at udnytte betydningen i sin exegese, idet det ville tvinge ham til at opgive res rapienda tanken.
- (30)Jvf. Bl-D,par.399.1 (31)Med Gnilka,114
- (32)Jvf. Glasson,138 (33)Jer.14,2;15,9
- (34)Rom.4,14;1Kor.1,17;9,15;2Kor.9,3.
- (35)Wright,345f (36)Martin,194ff
- (37)Kyrios,8f (38)Bl-D,par.339
- (39)Kaesemann,337
- (40)Jvf. TDNT,V,195f og Bauer,sp.1124
- (41)Jvf. Bl-D,par.418,5 (42)Ridderbos,76 n.109
- (43)Jvf. fx.Martin,226f (44)Bauer,sp.318
- (45)Bauer oversætter Fil.2,7 med 'være'
- (46)Furberg,41. Han citerer F.S.Sander: The Abused Aorist, JBL 91, 2/1972.
- (47)Jvf.Bl-D,par.283,8 (48)Støttes af Strimple,265ff
- (49)Martin,186 (50)Martin,212f
- (51)Gnilka,124
- (52) $\epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ markerer det frivillige, jvf. Martin,199
- (53)Jvf. 1Kor.:1,18.23;Gal.3,13 (54)Martin,240+n.3
- (55)Kyrios,74;Lohm.,93 (56)Simonsen,86;Wright,346f
- (57)Jvf. Bauer,1134f. Gnilka,127n.110 nævner flg. eksempler: Mk.9,38; 16,17; Lk.9,49; Act.4,10; 3,6; Ef.5,20; Kol.3,17.
- (58)Jvf. Kyrios,58 (59)Martin,260
- (60)Kyrios,59+n.2
- (61)Hertil gives den eneste vigtige tekstkritiske rettelse i afsnittet. Mange hovedvidner vil læse $\epsilon\delta\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\eta\tau\omicron\iota$ (futurum) i stedet for $-\sigma\eta\tau\omicron\iota$ (aorist konjunktiv). Mængden af vidner er ligeligt delt, men futurumsformen må med Gnilka (130 n.129) anses for en tilpasning til Es.45,23 (LXX).
- (62)Kyrios,61f;Lohm.,98 (63)Således Gnilka,130f
- (64)Wright,352
- (65)Lightfoot (110) forstår $\upsilon\pi\alpha\rho\chi\omega\nu$ konsessivt (skønt han var...), hvilket også Martin (65 n.2) regner for en mulighed. Wright (345 n.87) taler for at particippiet skal forstås kausativt (fordi han var...), og meningen er da, at Kristus netop fordi han var guddommelig ikke udnyttede denne stilling, men handlede som han gjorde. Både den konsessive og den kausative betydning kan passe ind i konteksten, men det er ikke muligt at sige med sikkerhed, hvilken der er den rigtige. Jeg har valgt at oversætte med en tidsbisætning, da det er den mindst fortolkende oversættelse, og da der er tidsbisætninger i de to efterfølgende afsnit.

KILDER:

NESTLE-ALAND	Novum Testamentum Graece 26. Auflage, Stuttgart 1979. p. 517-518.	1 s.
--------------	---	------

SEKUNDÆR LITTERATUR:

CHILDS, B.S.	The New Testament as Canon: An Introduction. London 1984. p. 329-337.	9 s.
ERIKSSON, L.	Filipperbrevet. Kommentar til Nya Testamentet 11. Stockholm 1982. p. 13-179.	167 s.
FURBERG, I.	Bibelkritiken och kristologin. Stavanger 1984. p. 17-48.	32 s.
GLASSON, T.F.	Two Notes on the Philippians Hymn (II. 6-11). New Testament Studies 21 (1974s). p. 133-139.	7 s.
GNILKA, J.	Der Philipperbrief. Herders Theologische Kommentar zum Neuen Testament. Freiburg 1968. p. 1-27; 108-147.	68 s.
GUTHRIE, D.	New Testament Introduction. 3. ed. London 1985. p. 522-544.	23 s.
GUTHRIE, D.	New Testament Theology. London 1981. p. 343-365.	23 s.
JEREMIAS, J.	Zu Phil. ii 7: εαυτον εκενωσεν. Novum Testamentum 6 (1963). p. 182-188.	7 s.
KASEMANN, E.	Kritische Analyse von Phil. 2,5-11. Zeitschrift für Theologie und Kirche 47 (1950). p. 313-360.	46 s.
LIGHTFOOT, J.B.	Saint Paul's Epistle to the Philippians. 6. ed. London 1881. p. 110-115; 127-137.	17 s.
LOHMEYER, E.	Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Phi- lemon. Göttingen 1964. p. 90-99.	10 s.
LOHMEYER, E.	Kyrios Jesus, eine Untersuchung zu Phil. 2,5-11. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Heidelberg 1928. p. 3-89.	87 s.
MARTIN, R.P.	Carmen Christi, Philippians 2:5-11. In recent interpre- tation and in the setting of early Christian worship. Revised ed. Grand Rapids 1983. p. XI-XXXIX; 1-319.	348 s.
RIDDERBOS, H.	Paul. An Outline of His Theology. Grand Rapids 1975. p. 68-78; 86-90.	15 s.
SIMONSEN, J.	Filipperbrevet. København 1982. p. 73-90.	18 s.

STRIMPLE, R.B. Philippians 2:5-11 in Recent Studies: Some Exegetical
Conclusions.
Westminster Theological Journal 41 (2.'79).
p. 247-268.

22 s.

Antal sider i alt..... 900 s.

HJÆLPEMIDLER:

BAUER, W. Wörterbuch zum Neuen Testament.
Berlin 1971.

BLASS, F. og Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Bearbeitet
DEBRUNNER, A. von F. Rehkopf.
Göttingen 1979.

KITTEL, G. og Theological Dictionary of the New Testament.
FRIEDRICH, G. Grand Rapids 1978.

SCHMOLLER, A. Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament.
Stuttgart 1982.