

Efeserbrevet

5,21-33

Speciale i Teologi – Det Nye Testaments eksegesi

Af

Simon Nørgaard Skaugen

Efeserbrevet kap. 5, 21-33

Indhold

Abstract.....	3
Indledning.....	4
Problemformulering.....	4
Forfatterskab.....	6
Pseudonyme breve i antikken.....	6
Spørgsmålet om Efeserbrevets forfatter.....	7
Ægteskab i Efeserbrevet og 1 Kor 7.....	12
Tre læsninger af 1 Kor 7,1b.....	14
Nærforventning.....	15
Opsummering.....	16
Betydningen af Efeserbrevets forfatterskab.....	17
Om Hustavler.....	18
Hustavlernes oprindelse.....	18
Hustavlernes formål.....	22
Eksegese.....	24
Den kristnes underordning som udtryk for guds frygt, 5,21.....	24
Tre tolkninger af ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις.....	25
Gensidig underordning.....	26
Underordning under strukturer.....	27
Gensidig underordning i strukturer.....	28
I frygt for Kristus.....	29
Om hustruens rolle, 5,22-24.....	32
Underordning som tros-handling.....	36
Underordning under hovedet.....	37
Hvad betyder κεφαλή?.....	40
Κεφαλή skal forstås i retning af at herske eller at have autoritet over.....	40
Κεφαλή har flere betydninger end autoritet.....	41
Κεφαλή i Ef 5,23.....	43
5,23 fortsat: αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος.....	45
Om mandens rolle, 5,25-28.....	48
Om Kristus som forbillede og ægteskabets hemmelighed, 5,29-32.....	59
Afsluttende formaning, 5,33.....	69
Spørgsmålet om underordning.....	71
Konklusion.....	73
Litteraturliste.....	75

Abstract

This thesis concentrates on the relationship between marriage and Christ's relation to his church as it finds expression in Paul's letter to the Ephesians chapter 5, verses 21 to 33. This text connects the author's understanding of the Christian gospel with concrete exhortation for how to live married life as Christians. The main interest of the thesis is to show how the text describes the subordination of the wife and the husband's role as being head as two distinct expressions of faith and reflections of Christ's sacrificial, loving care. The question is how the salvation attained by Christ can be applied as the ground, norm, and motivation for the intramarital relationship in Christian context.

The thesis first discusses the question of authorship of the text. Even though this thesis finds it more probable than not that Paul authored the letter, the concluding understanding of the relationship between husband and wife and how it is to be lived out is not dependent upon Pauline authorship, even though it makes sense within a theological framework of Pauline origin. Besides the question of authorship, the question of genre for the text is also considered and commented. The text apparently has the form of a *Haustafel*, a house-code. The *Haustafel* is usually understood as a text describing, or reflecting upon, how the home could be properly managed by the housefather. This thesis aims to show that even though the text might formally be described as a *Haustafel*, its description of the relationship between husband and wife is atypical.

The thesis concludes that Paul in this text lays out Christ's sacrificial love for us as the framework in which Christian husbands and wives are to understand their mutual relationship. The wife's submission to her husband is ultimately understood as submission to Christ and thereby an act of faith. Her relationship to her husband is, as she lives out her spirit-filled life, defined by her relationship to Christ.

In the same way the husband's exhortation to being head is shown to be an admonition to live out the same sacrificial love that he himself as a Christian has experienced. The husband's calling to love his wife is ultimately understood as a reflection of Christ's love for his church, and therefore his love for the husband himself. As such, both wife and husband live out a spirit-filled life, consciously making their faith and their relationship with Christ the basis for their attitude towards their spouse. By giving themselves up for each other they realize the "one-flesh"-reality of Christ and his church in their marriage. Being married, becoming one flesh, is according to this text to live out Christ's love in relationship to the spouse.

Indledning

Problemformulering

Følgende opgave beskæftiger sig med Efeserbrevet 5,21-33, som er en tekst der knytter det kristne evangelium sammen med en bestemt forståelse af ægteskabet og en deraf afledt etik. En tekst, der giver, ganske vist generelle, men alligevel tilstrækkeligt konkrete, formaninger til, hvordan ægteskab i kristen kontekst skal forstås og udledes. Som sådan præsenterer teksten nogle spændende udfordringer for, hvordan evangeliet og etiske formaninger skal forstås i forhold til hinanden. Den beskæftiger sig altså med helliggørelse i ægteskabelig kontekst. Samtidig udfordrer den spørgsmålet om kulturel afhængighed, hos forfatter såvel som læser, og den provokerer ved at give svar på hvordan mennesker skal indrette sig og tænke omkring et ganske centralt aspekt ved menneskelivet, nemlig samlivet mellem to ægtefæller, og ved at hævde, at det svar, den giver, er knyttet til selve kernen i evangeliet.

Det er langt fra den eneste tekst i Det Nye Testamente, for så vidt i Bibelen i det hele taget, som beskæftiger sig med ægteskab, eller med evangeliet. Men det er en tekst, der forekommer unik ved sin udtalte kobling af de to forhold, nemlig forholdet mellem mand og kvinde og forholdet mellem Kristus og kirken.

Den ægteskabsetik, der præsenteres i Efeserbrevet 5,21-33, er skrevet med et sprogbrug og med en tilsyneladende mening, der ligger et stykke fra moderne forståelse af samliv og ligestilling. Ord og vendinger som ”underordning”, ”en mand er sin hustrus hoved” og ”hustruen skal have ærefrygt for sin mand” synes at udtrykke et syn på hustruen, og på ægteskab, der enten er vanskeligt at forstå eller vanskeligt at acceptere – eller begge dele. Andre formaninger, såsom at mændene bydes ”at elske deres hustruer som deres eget legeme,” virker umiddelbart lettere at sluge. Der er altså stor forskel på de indtryk de forskellige formaninger umiddelbart gør på os.

Ikke desto mindre bruger Paulus forholdet mellem Kristus og kirken og forholdet mellem den kristne selv og Kristus som eksempel på og som argument for sin ægteskabsforståelse. Han virker ikke indstillet på at blive læst hen over eller få relativiseret sine formaninger. Faktisk går han så langt som til at knytte selve kernen i evangeliet, Kristi stedfortrædende død med dens frelsende, helligende og rensende effekt, til denne forståelse, og gør den dermed universel. For Paulus er der ikke tale om et syn på ægteskabet som er kulturelt bestemt (og dermed tidsligt, geografisk og socialt begrænset), men om en måde hvorpå ægteskabet mellem mand og kvinde står i forhold til

evangeliet og Kristi forhold til kirken, til den troende selv. Et kristent ægteskab bliver et spørgsmål om at tro evangeliet og dernæst at udleve det, altså helliggørelse.

Tekststykket påstår, ved sin brug af forholdet mellem Kristus og kirken som forbillede og ved at bruge evangeliet som tolkningsramme, at den gennem sin formaning til den kristne hustru og mand fremstiller en ægteskabsetik, som skal forstås som en direkte konsekvens og udlevelse af det gode og rigtige forhold, som den kristne ved Kristi forsonende død gennem troen er sat i. Først og fremmest i forhold til Kristus selv, dernæst til ægtefællen.

Målet for denne opgave er, at forstå nogle af hovedpunkterne i denne formaning. En fuldstændig analyse og diskussion af hele teksten og alle aspekter i den vil ikke kunne rummes indenfor opgavens rammer. Istedet vil der blive givet en eksegese af teksten som helhed, som er grundig nok til at skabe et helhedsindtryk af tekstens forløb, intention og argumentation. I løbet af eksegesen vil forskellige temaer blive diskuteret. Særligt vil betydning af κεφαλή (hoved) blive diskuteret, ligesom begrebet ὑποτάσσω (underordning) vil blive diskuteret sidst i opgaven. Disse begreber er udvalgt, fordi de udfra eksegesen "stikker ud" som kernebegreber til forståelse af teksten.

"Underordning" beskriver hvorledes kristne skal forholde sig til hinanden, og hvordan hustruen skal forholde sig til sin mand. "Hoved" beskriver Kristi rolle i forhold til kirken og samtidig mandens funktion i forhold til sin hustru.

Ens forståelse af disse to begreber vil i høj grad afgøre ens forståelse af og syn på teksten. Derfor vil eksegesen give mere plads til disse begreber og de vers vi finder dem i samtidig med, at begreberne vil blive diskuteret for sig. Altså er forsøget i denne opgave meget enkelt, gennem en eksegese og en diskussion af to hovedbegreber, at forstå denne forholdsmæssigt komplekse og udfordrende tekst bedre, og derved kunne give en troværdig og sammenhængende læsning.

Udover forfatterskabet vil tekststykkets genre, nemlig hustavlen, blive diskuteret og sat i en historisk ramme, for på denne baggrund at se noget af tekststykkets egenart tydeligere. Endelig vil der efter eksegesen blive en mindre diskussion af det ægteskabssyn, som bliver udtrykt i denne opgaves tekststykke, sammenholdt med det syn på ægteskabet, som vi finder i 1 Kor 7, ud fra to påstande: 1) Teksten i 1 Kor 7 udtrykker et negativt syn på ægteskabet, og fraråder den kristne at blive gift. 2) Det negative syn på ægteskabet, som udtrykkes i 1 Kor 7, hænger sammen med og hviler delvist på forventningen om Jesu snarlige genkomst. Denne diskussion sættes endeligt i relation til spørgsmålet om forfatterskab.

Forfatterskab

Som det fremgår af indledningen så langt, så tager opgaven udgangspunkt i, at Efeserbrevet, inklusiv det tekststykke opgaven omhandler, er skrevet af apostlen Paulus. Dette ligger i god tråd med den måde teksten fremstiller sig selv¹. Alligevel er både spørgsmålet om forfatter og modtager omdiskuteret (Fowl 2012, 9). Spørgsmålet om forfatterskabet blev rejst første gang i 1792 (Hoehner 2002, 6), og siden da er forestillingen om paulinsk forfatterskabet blevet anfægtet i højere og højere grad. Så langt at det kan siges, at det er lige så almindeligt at antage brevets pseudonymitet som dets autenticitet².

Nøjagtig hvor almindeligt det er enten at mene det ene eller det andet, afgør i sagens natur ikke spørgsmålet, men tydeliggør måske, at spørgsmålet for det første ikke er så lige til, og dernæst at begge positioner må indse, at omtrent halvdelen af det teologiske landskab synes at være uenig med en, uanset hvilken konklusion man så ellers er nået frem til. At påstå at spørgsmålet er selvindlysende synes ikke at være en adækvat beskrivelse af situationen. Opgaven vil også indledningsvis kort tegne et billede af den diskussion, der foregår på det felt. Der vil blive argumenteret for den position opgaven tager i dette spørgsmål, og yderligere diskuteret, hvilken betydning det kan have for en eksegesis af denne tekst.

Pseudonyme breve i antikken

Før en diskussion om forfatterskab kan give mening, må man tage i betragtning at det har været forholdsmæssigt almindeligt at udgive fiktive breve i kendte forfatteres navne i den græsk-romerske verden fra omkring år 300 før Kristus indtil det første århundrede efter Kristus (Thielman 2010, 1). Hensigterne med at udgive breve under falskt navn kan have varieret fra uskyldig leg, underholdning og fiktion til regulær bedrageri.

Når det kommer til pseudonyme kristne breve fra den tidligste kirke findes der også flere eksempler, både på det mere uskyldige plagiat og på mere alvorlig bedrageri, så langt som til falske breve, der advarer mod falske breve (Thielman 2010, 2–3). Thielman spekulerer over, hvad der kunne få ellers rettroende, rettænkende mennesker, med høje moralske kodekser til at udgive breve i falskt navn og dermed tilsyneladende gå stik imod de høje idealer, som de selv udtrykker?

Tanken, om at falskneri i højere grad var tolereret i den græsk-romerske verden, kan sandsynligvis

1 Således Ef 1,1: "Fra Paulus, Kristi Jesu apostel ved Guds vilje. Til de hellige, som bor i Efesos, de troende i Kristus Jesus" (Bibelen 1992).

2 Hoehner anslår at ca. 50% af moderne fortolkere afviser paulinsk forfatterskab (Hoehner 2002, 20). Gorman anslår at det drejer sig om 70%.

afvises. Thielman giver eksempler på alt fra højlydte klager og vrede fejder til lemlæstelse, dødsstraf og eksil som konsekvens af falskneri af sekulær litteratur (Thielman 2010, 3). Det kan være vanskeligt at forestille sig, at de tidligste kristne skulle have et væsentligt lempeligere syn på det. Noget tyder på, at man som regel har afvist skrifter, man har ment var skrevet under et pseudonym.³

Der er eksempler på kristen litteratur, som er så oplagt fiktivt, at meningen synes at være, at enhver burde kunne regne ud, at dette er opbyggelig fiktion (Thielman 2010, 5), men dette synes ikke at være tilfældet i Efeserbrevet.

Den platoniske "ædle løgn" er blevet foreslået som motivation for udgivelsen af skrifter i falskt navn i det hele taget, hvilket tænkes overført til de kristne brevskrivere. "Marcionites, gnostics, Ebionites, and orthodox all seem to have used pseudonymity as a means of lending historical credibility to what, in their view, were absolutely critical religious truths." (Thielman 2010, 4). Der er altså tale om en udbredt taktik, en sidste udvej, i en ophedet kamp eller afgørende argumentation for den kristne sandhed. Afgørende for at forstå de pseudonyme breves funktion, er altså den polemiske situation de opstår udfra.

Precisely here, however, the view that Ephesians is pseudonymous runs into problems. Despite occasional scholarly attempts to argue the contrary, Ephesians is not a polemical document (Thielman 2010, 4).

Brevet er tilsyneladende ikke skrevet udfra eller ind i en tilspidset situation. Sigtet synes at være forkyndende og formanende frem for polemisk. På den baggrund konkluderer Thielman indledende, at "if Ephesians is pseudonymous, it is something of an anomaly among Christian pseudonymous letters. It urges its readers to speak truthfully, but resorts to lying about its own author without any clear moral justification." (Thielman 2010, 5).

Spørgsmålet om Efeserbrevets forfatter

Hvorvidt Thielman har ret i sin betragtning, at Efeserbrevet som pseudepigraf ville være en anomali, kan ikke afgøres inden for rammerne af denne opgave. Vi må nøjes med at fremføre, at det unormale ikke er umuligt. Rent faktisk foreslår Mitton, at vi med Efeserbrevet har at gøre med det første pseudonyme brev i NT (Mitton 1951, 259). For at nå denne konklusion, eller den modsatte, må man have andre argumenter end de der beskæftiger sig med spørgsmålet om pseudepigrافي i tiden omkring NT's tilblivelse.

³ "There are plenty of instances of works that were found to be pseudonymous clearly being rejected, usually along with their writers, if this was discovered." (Porter og Clarke 1997, 72). Omvendt mener Best, at man godt kan forestille sig, at et pseudonymt brev blev accepteret som sådan (Best 2001, 12–13).

Mitton foreslår, at man kan opdele argumenterne for og imod paulinsk forfatterskab i fem grupper, nemlig lingvistiske, stilistiske, litterære, historiske og doktrinære argumenter, hvor påstanden imod paulinsk forfatterskab bærer bevisbyrden (Mitton 1951, 7). Resten af bogens 277 sider lange tekst bruges på at diskutere forfatterskabet for endelig at konkludere, at forfatteren til Efeserbrevet ikke kan tænkes at være Paulus selv, men kan siges at være skrevet i paulinsk ånd, så langt at det kan anses for at være "the quintessence of Paulinism" (Mitton 1951, 269). Dette fremføres for at give det nogen troværdighed, når det hævdes, at en fyldestgørende diskussion af spørgsmålet om Efeserbrevets forfatterskab ligger uden for rammerne af denne opgave. Hvad der ligger indenfor opgavens ramme, er kort at redegøre for de argumenter, der har ført til, at denne opgave tager udgangspunkt i et paulinsk forfatterskab til brevet.⁴

Arnold opstiller syv grunde eller påstande, som beskriver, hvorfor han er overbevist om paulinsk forfatterskab til Efeserbrevet (Arnold 2010, 46–50). De syv grunde vil blive kommenteret her.

(1) The pseudepigraphical hypothesis cannot adequately account for the autobiographical material in the letter

Spørgsmålet er, om det autobiografiske materiale kan forestilles at være klogt udtænkt fiktion, og om det giver mening som sådan. Er brevet på den anden side autentisk, så giver det uden videre mening. Spørgsmålet er i hvilken situation, man kan forestille sig, at de autobiografiske aspekter har givet mening for modtageren/modtagerne af brevet, hvis ikke Paulus har været afsenderen. Jeg er, lige så lidt som Arnold, ikke stødt på nogen overbevisende forklaring. Dette er sagt velvidende, at netop spørgsmålet om "overbevisende forklaring" er et spørgsmål om afvejning af sandsynlighed, og i høj grad afhænger af andre faktorer end netop det autobiografiske materiale.

(2) There is early attestation of Paul as the author of Ephesians

Den tidligste attestation af Paulus som forfatter findes blandt de gnostiske skrifter, og er efterfølgende blevet bekræftet af adskillige kirkefædre og en tidlig kanon (Barth 1974a, 37;

⁴ For en grundig og opdateret argumentation for brevets pseudonymitet, se indledningen hos Best (Best 2001). For en ligeledes grundig argumentation for paulinsk oprindelse, se indledningen hos Hoehner (Hoehner 2002). Hos Hoehner ses også en historisk oversigt over kommentatorer af Efeserbrevet indtil 2001 og deres vurdering af Efeserbrevets autencitet (Hoehner 2002, 9–18). De kommentarer nyere end 2002 som er anvendt i denne opgave konkluderer alle, at brevet er autentisk, dog nogle mere afgjort end andre (Arnold 2010; Thielman 2010; Fowl 2012). Ser man til tre populære introduktioner til Det Nye Testamente, ser man at Carson & Moo taler for Efeserbrevets autencitet (Carson og Moo 2005, 480–486), Ehrman taler klart imod (Ehrman 2008, 389–392), mens DeSilva konkluderer at "Pauline authorship has been challenged on a number of fronts, though the case has not been made sufficiently well to convince a large minority of scholars. Either position faces serious obstacles, and it is best to conclude that there are no easy resolutions of this particular question (however much scholars on both sides might represent the solution as clear and indisputable!)" (DeSilva 2004, 721). For et kanon-kritisk bidrag til debatten, som også kommer ind på forholdet mellem Kolossenserbrevet og Efeserbrevet, se Porter & Clarke (Porter og Clarke 1997).

Hoehner 2002, 3). Hoehner går så langt som til at påstå, at Efeserbrevet er det tidligst attesterede brev i NT, og giver eksempler på, at det tidligt (allerede først i det andet århundrede) er blevet citeret som "Skrift" på samme niveau som Salmernes Bog (Hoehner 2002, 3). Selv Markion, som godt nok skriver, at brevet er til menigheden i Laodikæa, fastholder, at brevet er skrevet af Paulus (Hoehner 2002, 4).⁵

(3) The theological emphases are appropriate to a life settings in first-century Ephesus and western Asia Minor.

Arnold fremhæver to teologiske aspekter som relevante for den tid, brevet tilsyneladende er skrevet ind i, nemlig den kosmiske kristologi og den realiserede eskatologi. Spørgsmålet er, hvorvidt Efeserbrevets teologiske omdrejningspunkter bedst forstås ud fra tesen om paulinsk forfatterskab eller ud fra en tese om en efterfølgende paulinsk skole, eller andengenerations kristendom i det hele taget, påvirket af gnosticisme. Den kristologi, som udtrykkes i Efeserbrevet, er ikke fremmed hverken for NT i det hele taget eller for Paulus specifikt.⁶ Paulinsk forfatterskab er på den baggrund mulig, hvis ikke sandsynlig.⁷

For spørgsmålet om eskatologi i relation til forfatterskab vil denne opgave tage udgangspunkt i, at den eskatologi, som udtrykkes i Efeserbrevet, ikke med nødvendighed er så væsensforskellig fra den, der udtrykkes i de ikke-anfægtede breve af Paulus, men nærmere drejer sig om et spørgsmål om accentuering.⁸ Galaterbrevet kan måske nævnes som et eksempel på et Paulinsk brev med mindre fokus på den umiddelbart kommende *parusia* uden derfor, så vidt jeg ved, at blive anset for at være pseudonymt.⁹ Relevant for spørgsmålet om eskatologi vil forholdet mellem Efeserbrevets

5 Se i det hele taget Hoehners gennemgang af spørgsmålet (Hoehner 2002, 2–6). Best tilslutter sig ikke alle Hoehners konklusioner, men nævner, at enten Ignatius eller Polycarp – eller begge – har kendt Efeserbrevet, hvorfor han daterer det til et tidspunkt før år 90 (Best 2001, 14–17).

6 Fee præsenterer Efeserbrevets kristologi således: "The Christology of Ephesians is played out altogether in the context of Christ's carrying out the will and purpose of God the Father" hvilket sker på baggrund af "Paul's frequently occurring eternal Son of God Christology." (Fee 2007, 342). Fee konkluderer således angående Efeserbrevets kristologi: "the Christology of this is quite in keeping with that of the earlier letters and represents what is genuinely Pauline Christology." (Fee 2007, 363). Et eksempel på "Kosmisk kristologi" kan også findes Kolossenserbrevet, ifølge Gorman (Gorman 2004, 471–497).

7 Se O'Brien for en diskussion (O'Brien 1999, 21–23). Dertil Ridderbos afsnit om især "The Firstborn of every creature" samt "Christ the exalted and coming Kyrios" (Ridderbos 1975, 86–91).

8 Se Gormans diskussion for en evaluering af både den kosmiske kristologi og realiserede eskatologi i forhold til de almindeligt anderkendte paulinske breve (Gorman 2004, 502–504). Fowl adresserer eskatologien og når frem til, at "as long as one understands the theme of eschatology as really a subtheme of Paul's apocalyptic view, it is more difficult to argue that any differences between Ephesians and the undisputed Letters are so significant as to be differences of kind" (Fowl 2012, 24). Se desuden O'Briens behandling af spørgsmålet (O'Brien 1999, 29–33). Best fastholder forskellen på eskatologien i Efeserbrevet og den hos Paulus. Ifølge ham taler Efeserbrevet om "realiseret soteriologi/frelse" frem for "realiseret eskatologi" (Best 2001, 51–55).

9 De Boers anden ekskurs "Galatians and Apocalyptic Eschatology" (Boer 2011, 31–36) beskriver hvordan Paulus's apokalyptiske eskatologi ligger i forlængelse af de to mønstre som findes i jødisk apokalyptik. "Paul's christological adaption of Jewish apocalyptic eschatology thus contains the well-known tension between an "already" ... and a

syn på ægteskab i forhold til det i 1 Kor 7 vil blive diskuteret sidst i dette afsnit.

(4) The alleged "differences" between the theology of Ephesians and the theology of Paul are better explained as distinct emphases within his thought rather than as contradictions that the historical Paul could not have expressed.

Arnold bruger eskatologien som eksempel på dette, jf. noterne til forrige punkt. Hübner argumenterer for et tritopaulinsk forfatterskab af Efeserbrevet, netop på grund af den sammenhængende teologiske udvikling, der er fra Brevet til Filemon, derfra til Kolosenserbrevet og endelig til Efeserbrevet.¹⁰ For ham er der en tydelig kontinuitet i teologien, men en kontinuitet, forstået som en videre teologisk udvikling, som bedst forklares ved at forfatteren *ikke* er Paulus.¹¹ Man kan spørge, med Barth, om det virkeligt er sandt, at "if not the vocabulary, style, or historic situation, then the theology of the epistle ... 'makes the Pauline composition ... completely impossible'?" (Barth 1974a, 46). Barth svarer med et modspørgsmål:

The question must be raised whether this understanding of Paul, based as it is upon selected passages from Galatians and Romans, can claim that infallibility which among Protestants is denied the Pope and the Papal Bible Commission, but is *de facto* claimed for 'objective', scholarly, historical-critical research. (Barth 1974a, 46).

Pointen synes at være, at det kan anbefales ikke at have en for snæver definition af, hvad en mulig paulinsk teologi skal rumme og udtrykke for at være autentisk. Paulinitet kan i hvert fald ikke, konkluderer Barth, reduceres til et spørgsmål om fokus på personlig retfærdiggørelse: "The presence or absence of the justification doctrine in a letter bearing Paul's name is not a criterion of authenticity." (Barth 1974a, 46).¹²

(5) Paul was capable of writing with a range of styles and exhibiting his own literary

"still more". ...For Galatians as a whole however, the emphasis falls decisively upon the "already" of God's apocalyptic action in sending forth his Son into the human world to liberate human beings from suprahuman, enslaving powers." (Boer 2011, 34). Om Paulus' apokalyptik, særligt i Galaterbrevet, skriver Martyn: "The preceding observations, however ... suggest that Paul's apocalyptic perspective is richer than one would think simply on the basis of 1 Thessalonians, 1 Corinthians, and Romans. His view has, in fact, three foci: Christ's future coming, Christ's past advent (his death and resurrection), and the present war against the powers of evil. ... Christ's advent has already changed the world" (Martyn 1997, 105) I begge tilfælde mener jeg, at der er tale om en bekræftelse af den realiserede eskatologi som fremtrædende i Galaterbrevet. Hos både de Boer og Martyn tegnes også et billede af en Kristus som herre over åndelige magter i stil med den kosmiske Kristus i Efeserbrevet.

10 Dette er ikke et problem eller en udfordring, for Hübner, tværtimod finder han, at "Der Weg von Paulus über Deuteropaulus zu Tritopaulus ist also ein eminent *theologischer Weg*". (Hübner 1997, 11).

11 Hübner finder ingen steder hvor overgangen fra Paulinsk tanke til deuteropaulinsk er så tydeligt manifesteret "wie af dem Weg vom Phlm zum Kol." (Hübner 1997, 10). Med dette som udgangspunkt beskriver Hübner hvorledes Efeserbrevets forfatter "entwickelt die Theologie des Kol in tiefgründiger Reflexion zu einer *Theologie der Kirche*" (Hübner 1997, 11). Som sådan bliver Efeserbrevet at betragte mere som en traktat end et egentlig brev. I sum kan man sige, at "Der Weg vom Kol zum Eph ist also der Weg der *Theologischen Weiterentwicklung*." (Hübner 1997, 11).

12 For en diskussion af hvad Paulinsk teologi kan være og hvad den kan rumme, se evt. Gorman og Ridderboes. Best kommer også ind på spørgsmålet på s. 25-27.

flair.

Mine overvejelser ligger i tråd med et citat af H. J. Cadbury, fundet hos de Silva:

Which is more likely – that an imitator of Paul in the first century composed a writing ninety or ninety-five percent in accordance with Paul's style or that Paul himself wrote a letter diverging five or ten percent from his usual style?" (Cadbury 1958, 101, citeret hos DeSilva 2004, 717).

Samtidig anerkender jeg Bests pointe, at hvad der kan siges angående stil "whether in defence of Pauline authorship or against it, is always very much a subjective judgement". (Best 2001, 31). Både Best og Hoehner stiller sig tvivlende overfor en statistisk tilgang, lige så lidt som de vil lade "objektive" faktorer afgøre spørgsmålet.

På baggrund af den udbredte brug af skrivere og sekretærer i selve skriveprocessen afviser Murphy-O'Connor i det hele taget, at stil og sprog skulle være særligt brugbare parametre for at afgøre forfatterskab (Murphy-O'Connor 1995, 34–35).¹³ I sidste ende bliver det en afvejning hos den enkelte. Se i øvrigt Hoehners gennemgang (Hoehner 2002, 24–29) og den hos Best (Best 2001, 27–32).

(6) The hypothesis that the author of Ephesians used Colossians as a literary source is not persuasive.

I forbindelse med dette spørgsmål henviser Fowl, ligesom Arnold, til en artikel af Best, som argumenterer for at påvirkningen er gået den anden vej, samtidig med at den argumenterer imod paulinsk forfatterskab.¹⁴ Der er sandsynligvis ingen, der nægter et vist litterært sammenfald. Spørgsmålet er, hvordan det stiller os i spørgsmålet om forfatterskab. Best konkluderer i sin kommentar, at han finder tre mulige løsninger:

- (i) The author of Ephesians used Colossians.
 - (ii) The author of Colossians used Ephesians.
 - (iii) Neither author used the other's letter.
- These possibilities do not exclude Pauline authorship (Best 2001, 21).

Det litterære sammenfald kan hverken bruges til at bekræfte eller afkræfte paulinsk forfatterskab, som også Best konkluderer: "There is a relationship with Colossians but it cannot be proved that Paulus used that letter; the customary argument that his use of it would imply he was not Paul

¹³ Stirewalt har en håndfuld henvisninger til debatten om hvordan Paulus rent faktisk skrev sine breve (Stirewalt 2003, 10)

¹⁴ Fowl konkluderer ikke her på spørgsmålet om forfatterskab. Best argumenterer imod påstanden om at Efeserbrevet har Kolossenserbrevet som forlæg. Arnold bruger Best's argument til støtte for påstanden om paulinsk forfatterskab. (Fowl 2012, 19; Arnold 2010, 49). Se i øvrigt Hoehners behandling af spørgsmålet om litterær afhængighed (Hoehner 2002, 30–38).

cannot then be sustained.” (Best 2001, 35). Man kan altså ikke umiddelbart antage, at Efeserbrevet er skrevet over Kolossenserbrevet,¹⁵ hvorfor paulinsk forfatterskab ikke kan afvises på den baggrund.¹⁶

(7) The evidence from Judaism and early church history casts doubt over the acceptability of pseudepigraphical letter writing in Christian circles.

Som beskrevet tidligere ville Efeserbrevet ifølge sit indhold og den situation, det tilsyneladende skriver ind i, være et særtilfælde, hvis det skulle være pseudonymt. Arnold tilføjer til de allerede anførte argumenter, at selvom der findes jødiske pseudepigræftekter fra tiden omkring det andet tempel, så er der ikke fortilfælde af pseudonyme breve indenfor selve jødedommen.¹⁷ Forskellen ligger her mellem pseudonyme tekster generelt og pseudonyme breve specifikt.¹⁸

Ægteskab i Efeserbrevet og 1 Kor 7

Et sidste tema, som skal berøres her, er spørgsmålet om Efeserbrevets syn på ægteskab i forhold til det, der udtrykkes i 1 Kor 7, et skrift, der bredt anerkendes som Paulinsk. Fokus vil ligge på en indledende forståelse af 1 Kor 7. De fleste moderne fortolkere af 1 Kor vil hævde, at Paulus havde et kritisk forhold til ægteskabet, og konsekvent anbefalede en asketisk livsstil. Bornkamm opsummerer problematikken ganske godt, når han skriver, at ”Niemand wird die Einseitigkeit und die eschatologisch bedingte, uns heute rein negativ anmutende Verkürzung, unter der Paulus die Ehe ansieht, bestreiten können.” (Bornkamm 1969, 214). Hvordan kan man forestille sig, at forfatteren bag Efeserbrevet skulle kunne være den Paulus, som her beskrives? For Bornkamm er det klart, at Paulus ikke ville kunne andet end at afvise den værdi, ægteskabet tillægges i Efeserbrevet. At knytte ægteskabet sammen med en beskrivelse af Kristi forhold til kirken, og således sætte ægteskabet i et entydigt positivt lys, ville være umuligt.

Eine positive Würdigung der Liebe zwischen den Geschlechtern oder des Reichtums menschlicher Erfahrung in Ehe und Familie sucht man in den eingehenden Erörterungen

15 Dette er lige nøjagtig Hübners position, at Efeserbrevet er en ”*editio secunda*” af Kolossenserbrevet, som anses at være deuterio-Paulinsk, hvorfor forfatteren til Efeserbrevet med god grund kan kaldes Tritopaulus. Se Hübners indledning for det fulde overblik. (Hübner 1997, 9).

16 Så langt Best (Best 2001, 20–25). Se desuden Carson & Moo som bemærker hvorledes den litterære lighed mellem de to breve enten påstås at være for stor eller for lille til at man kan forestille sig at de deler samme forfatter. Der er simpelthen ikke blevet kopieret nok fra den ene til den anden, eller også er der blevet kopieret for lidt.... (Carson og Moo 2005, 485). Det er svært at gøre alle tilfredse.

17 Kontra Best, som vurderer, at det som sådan er muligt at forestille sig, at kristne i det første århundrede kunne have skrevet pseudonymt, uden det dermed er vist, at et bestemt skrift faktisk er skrevet pseudonymt (Best 2001, 10–13).

18 Man vil måske kunne henvise til ”Jeremias' Brev” fra Det Gamle Testaments Apokryfe Bøger, men der synes at være enighed om, at dette ikke er et brev (Nickelsburg 1981, 35–38; Otzen og Danske bibelselskab 1998, 216). Carson & Moo nævner ”*Letter of Aristeas and Epistle of Jeremy*, neither of which is really a letter.” (Carson og Moo 2005, 341).

von 1Kor7 in der Tat vergebens. (Bornkamm 1969, 214).

Samtidig er det oplagt, at ægteskabet i Efeserbrevet bliver vurderet så positivt, at brud og brudgom bliver den bærende metafor for at forstå forholdet mellem Kristus og kirken: "No one can speak of Christ or the church unless he speaks of this specific union of two, though unequal partners." (Barth 1974b, 669). Efeserbrevet 5,21-33 som tekst kredser netop om den tætte forbindelse mellem ægteskab og Kristi forhold til kirken. Så tæt, ifølge Barth, at den ene ikke kan tænkes uden den anden, så tæt, at "the love of Christ described by Paul ... [is] the ground and model for marital love." (Barth 1974b, 703).

Barth løser spørgsmålet om, hvorledes den samme Paulus kan forholde sig så tilsyneladende modsætningsfyldt til samme sag, ægteskabet, i to breve, ved at sætte Paulus' beskrivelse af Kristi kærlighed og dens konsekvenser for ægteskabelig kærlighed i parentes. For Barth er "The Pauline definition of Christ's love and its application to marital love ... not a timeless principle or absolute truth, but a counsel given at a special time under special circumstances which can never be exactly the same again." (Barth 1974b, 704). Det samme gør sig gældende for formaningerne til korintherne.¹⁹ Spørgsmålet er, om det er applikationen af Kristi kærlighed på ægteskabet, der ikke er et tidsløst princip, eller om det er Kristi kærlighed, der ikke er det. Barth vil sandsynligvis hævde, at det er den konkrete (tids- og stedsligt betingede) applikation af Kristi evige kærlighed, som er forskellig i 1 Kor 7 og Ef 5.

Men Paulus' tilgang til samliv og eskatologi var måske ikke så entydigt negativt, ikke engang i 1 Kor 7. Thiselton gennemgår syv moderne fortolkeres læsning af afsnittet (Thiselton 2000, 487–493), før han leverer en læsning af 1 Kor 7, som virker velunderbygget og sammenhængende. I en opsamlende note, inden selve eksegese, citerer Thiselton R. B. Ward for, hvad han kalder, en "startling assertion" (Thiselton 2000, 494): "Paul, in effect, redefined marriage as a context for the mutual satisfying of erotic desires" (Ward 1990, 285; citeret hos Thiselton 2000, 494).²⁰ Samtidig fremhæver han, at "Paul's view of marriage in 1 Corinthians 7 must be seen not as a systematic exposition of his theology of marriage or of singleness" (Thiselton 2000, 491). 1 Kor 7 er skrevet ind i en bestemt situation med bestemte problemer som skal behandles, jf. Barth.²¹

19 Barth bruger netop Korintherbrevet som eksempel på et brev i en anden situation hvor der var brug for en anden formaning. Hvor stor en forskel han ser imellem de formaninger der gives i hhv. 1 Kor 7 og Ef 5 er vanskeligt at afgøre her – vi kan konkludere, at Barth har noteret sig en forskel samtidig med han fastholder Paulinsk forfatterskab i forhold til begge breve.

20 Robertson & Plummer ser ligeledes ud til at læse Paulus' syn på ægteskab som positivt i dette kapitel: "Having in the two previous chapters warned the Corinthians against the danger of Gentile licentiousness, he here makes a stand against a spirit of Gentile *asceticism*" (Robertson og Plummer 1914, 132).

21 Denne holdning ser også ud til at blive delt blandt andet med Fitzmyer (Fitzmyer 2008, 274), Robertson &

Tre læsninger af 1 Kor 7,1b

Et eksempel på hvordan Paulus kan opfattes forskelligt ud fra det samme vers, kunne være 1 Kor 7,1. Spørger man Fitzmyer, så er 1 Kor 7,1b måske eller måske ikke et citat fra et brev fra korintherne til Paulus. Uanset hvad så er Paulus ”per se in favor of the idea that it expresses.” Det kan ligefrem overvejes, om Paulus anser det *ikke* at røre en kvinde for, abstrakt eller filosofisk set, at være etisk eller moralsk godt (Fitzmyer 2008, 274, 278). Ciampa & Rosner mener, at der snarere er tale om ”certain kinds of (and motivations for) sexual relations than a rejection of sexual relations in general.” (Ciampa og Rosner 2010, 274). De forstår teksten således, at Paulus er enig i udtalelsen fra korintherne, men uenige med de fortolkere, der mener spørgsmålet drejer sig om sex eller ægteskab i det hele taget. Paulus' ærinde er at sætte de rigtige rammer, og er i øvrigt i overensstemmelse med etik og moral i den græsk-romerske verden på hans egen tid.²² Som et tredje eksempel kan nævnes Thiselton, som med henvisning til Phipps læser udtalelsen som ”a slogan from Corinth with which he will express serious disagreement and which he will accept only with very important modifications and qualifications for given situations” (Thiselton 2000, 499), hvorfor Thiselton oversætter διὰ δὲ i vers 2 som ”On the contrary” (Thiselton 2000, 501).

Grundlæggende ser Thiselton kapitlet som Paulus' svar på ”a *Corinthian* tendency to undervalue marriage or physical intimacy within it.” (Thiselton 2000, 606). Paulus er ifølge Thiselton ikke modstander af ægteskab eller ægteskabeligt samliv, men ”in contrast to much of the Roman world, Paul viewed *affection and erotic love within marriage* as a *gift* of God, just as he regarded *celibacy* as a *gift*.” (Thiselton 2000, 606). Et typisk eksempel på en vending, der synes at udtrykke en forståelse af ægteskabet som et nødvendigt onde, men sådan en læsning er ikke nødvendigvis rigtig.²³ Ifølge Robertson & Plummer diskuterer Paulus ikke det ideale ægteskab, men svarer på et konkret spørgsmål ud fra en bestemt situation. ”In a society so full of temptations, he advises marriage, not as the lesser of two evils, but as a necessary safeguard against evil.” (Robertson og Plummer 1914, 133). Nej, ægteskabet var ifølge Paulus ikke forkert, tværtimod: ”The man who wrote Eph. v. 22, 23, 32, 33 had no low view of marriage.” (Robertson og Plummer 1914, 133)

Den afgørende pointe i teksten synes at være, at samliv og askese hver for sig kan være en gave fra

Plummer (Robertson og Plummer 1914, 131),

22 Se Ciampa & Rosners noter til hele kapitlet (Ciampa og Rosner 2010, 266–272) og deres læsning af 1 Kor 7,1 (Ciampa og Rosner 2010, 272–275).

23 Fitzmyer synes at være på linje med Thiselton, når han skriver ”Each one has a particular gift from God’ (7:7bc); some are called to marriage, and some to virginity.” (Fitzmyer 2008, 275). Ciampa & Rosner læser vers 9 således, at ”a couple whose physical attraction has become so powerful that they cannot live for God and are at risk of *porneia* ought to conclude that they do not have Paul’s gift (7:7) and should get married.” (Ciampa og Rosner 2010, 289). Her er ikke tale om nogen teologiske, etiske, moralske eller andre fordele ved at være ugift frem for gift, men et spørgsmål om at udleve det kald man har fået.

Gud, men netop afhænger af, at gaven er givet til den enkelte. Begge dele er et gode. Den enkelte må udleve det forhold han eller hun er sat i. For den gifte betyder det en udlevelse af alt, hvad ægteskabet indbefatter, uden at tænke ringe om det. "Marriage is more than a mere safety valve to pacify supposedly un-Christian longings." (Thiselton 2000, 606) Ægteskabet er et gode i sig selv.

Samtidig mente Paulus, at dem, der havde fået den gave, han selv havde fået, ville kunne leve et "more ordered (v. 35), less anxious (v.32), less troubled (v.28) and happier life (v.40)" (Thiselton 2000, 606). Eller med ord fra Robertson & Plummer: "He [Paul] is not dissuading from marriage or full married life; he is contending that celibacy may be good" (Robertson og Plummer 1914, 132). Ægteskab eller ugift stand er godt, alt efter den gave den enkelte, i sin specifikke situation, havde fået.²⁴

Nærforventning

Angående spørgsmålet om nærforventningen i 1 Kor 7, særligt vers 29-30, skriver Thiselton for det første: "It is fundamental that Paul is not now advocating a moral asceticism of a kind which he has questioned rather than promoted from 7:2 to 7:28." (Thiselton 2000, 578).

Paulus modsiger altså ikke sig selv i spørgsmålet om askese/cølibat kontra ægteskab. Men hvad med eskatologien? "Furthermore, although he undoubtedly appeals to a *theology* of eschatological imminence, this in no way presupposes a *chronology* of eschatological imminence." (Thiselton 2000, 578). Der er tale om en forskel i teologisk standpunkt og en tidslig vurdering.²⁵ Eller sagt med andre ord: "The statement that time is 'short' does not quantitatively limit the time that is left." (Ciampa og Rosner 2010, 345). Det, der er på spil, er en attitude til den verden de kristne i Korinth lever i, og de forhold de står i.

Paul counsels a clear-sighted measure of detachment based on the conviction that the cross has judged the present age and the goal of history looms; such eschatological realities change forever the value to be put on current circumstances and happiness. (Ciampa og Rosner 2010, 346).

I lyset af Kristi død, det nye liv den kristne har i ham, får alt en ny betydning, en ny værdi. Dette gælder alle aspekter af menneskelivet: "Clearly, marriage ... is one of the things that should be assessed differently in the light of eternity." (Ciampa og Rosner 2010, 346). Paulus har ikke et særligt negativt syn på ægteskabet, lige så lidt som han nødvendigvis opererer med en

²⁴ Robertson & Plummer spørger om det var evnen til afholdenhed Paulus ønskede for alle, frem for et liv i cølibat. Se i øvrigt deres kommentar til 1 Kor 7, 1-7 (Robertson og Plummer 1914, 130-136).

²⁵ En tilsvarende tanke ses hos Robertson & Plummer, som dog fortsat ser en nærforventning i brevet, fx 10,5 og 15,51. "But a little later this view seems to be changing" (Robertson og Plummer 1914, 155).

nærforventning. Det, der er på spil, er at sætte livet i relation til evigheden. I det perspektiv er livet altid at betragte som kort og flygtigt, for så vidt både i relation til tid og ultimativ værdi.

Til støtte for sådan en påstand henter Thiselton hjælp hos blandt andre Caird, som afviser Schweitzers forståelse, at Paulus levede i en forventningen om Kristi snarlige komme, og Bultmanns syn, at det eskatologiske sprog kun blev brugt til at fremme en form for "existential urgency" (Thiselton 2000, 580). I stedet referer Thiselton til Wimbush, som konkluderer, at nok nævnes det eskatologiske perspektiv som motivation, men vægten ligger på dets relativisering af de jordiske ting. Tiden er ikke knap, den er forkortet.²⁶ Dette jordiske varer ikke evigt, det afgørende for den enkelte kristne er det forhold, at Kristus kommer, ikke de forskellige forhold man som menneske finder sig selv i:

A question mark is placed over the "everyday" activities of life as "ends" in themselves; but as against Schweitzer's view Paul does not say that they are hardly worth doing, only that they take second place, or a relativized place to what relates to the cosmic End of God's purposes for the world and for his people. (Thiselton 2000, 581).

Opsummering

Her er altså blevet gennemgået 7 grunde til, at paulinsk forfatterskab er sandsynligt, eller i det mindste ikke kan afvises. Påstandene eller argumenterne vil have forskellig vægt for den enkelte, og vil skulle afvejes med ens øvrige syn på både NT's historie, paulinsk teologi bredt, ens eksegese af brevet selv og meget andet. Ikke desto mindre ligger bevisbyrden, så langt er jeg enig med Mitton (Mitton 1951, 7), hos den, der hævder brevets pseudonymitet, og jeg har ikke fundet argumenterne imod paulinsk forfatterskab overbevisende.

Når det kommer til spørgsmålet om forholdet mellem Efeserbrevets syn på ægteskab og det udtrykt i 1 Kor 7, er vi ikke nået frem til nogen endelig konklusion. Det er ikke nødvendigvis sikkert, at Paulus i 1 Kor 7 har et ubetinget negativt syn på ægteskabet, meget tyder på det modsatte. På samme måde er det ikke entydigt, at et sådan eventuelt negativt syn på ægteskab skulle være motiveret af en forventning om Kristi snarlige komme. Paulus pastorale råd, anbefalinger og begrundelser går mere sandsynligt i en anden retning.

Der er altså ikke nødvendigvis nogen grund til at antage, at der en stærk spænding mellem det syn på ægteskabet, som Efeserbrevet fremstiller, og det, som findes i 1 Kor 7. Der er nærmere en forskel i accentuering i tillæg til konkrete forskelle i brevenes formål og de situationer, de er skrevet ind i.

²⁶ Se Thiseltons udredning s. 581.

Tanken om paulinsk forfatterskab i Efeserbrevet bliver altså ikke nødvendigvis anfægtet af synet på ægteskab og eskatologi i 1 Kor 7.²⁷

Betydningen af Efeserbrevets forfatterskab

Spørger man Fowl om forfatterskabets betydning for eksegesen, så mener han, at spørgsmålet primært er historisk uden den store betydning for den teologiske læsning af Efeserbrevet, man som fortolker har som opgave. Man bliver uanset nødt til at forholde sig til brevet, som man har det nu, med de udfordringer teksten nu engang byder os, i den tradition man finder den (Fowl 2012, 28).

Skal jeg udfolde min læsning af Fowls position, lyder den, at uanset om det er Paulus selv som har forholdt sig til sin egen arv og sin egen teologiske udvikling, eller om det er en pseudonym post-paulinsk forfatter, som har måttet forholde sig til Paulus' teologi og tekster, så er vilkårene de samme. Teksten opererer indenfor et paulinsk teologisk paradigme, og må læses i relation til de øvrige paulinske breve.

Hvorvidt det er Paulus eller en anden, der har udviklet Paulus' tanker ændrer ikke på, at brevet står i relation til disse tanker, sådan som vi har fået dem overleveret i de øvrige paulinske breve. Her vil det til enhver tid være en vurderingssag, hvor meget et enkelt menneskes teologi kan tænkes at udvikle sig, hvor store man vil læse forskellene op til at være, eller hvor små. Uanset holdning til forfatterskab må man i eksegesen, hvis forholdene kræver det, forholde sig til den paulinske tradition, brevet er skrevet ind i, og redegøre og diskutere forskelle og ligheder mellem Efeserbrevet og det øvrige paulinske korpus, ligesom det paulinske korpus vil kunne bruges til at belyse Efeserbrevet. Man kan altså ikke, uanset holdning til forfatterskab, tage Efeserbrevet ud af sin plads i hverken historien, teologien eller kanon, men må læse den i relation til den paulinske tradition den er en del af.

Min oplevelse er, at dette spørgsmål for de fleste er afgjort allerede inden læsningen begyndes. Ingen af os er uden forudsætninger, ingen fortolker kan sætte sig ud over sig selv. Min forudsætning er, at Paulus har skrevet brevet, hvorfor det falder naturligt at benævne forfatteren Paulus. Hermed er leveret et forsøg på en begrundelse.

²⁷ For et bud på en grundig gennemgang af Paulus' forståelse af ægteskab sat i forhold til primært stoisk og kynisk filosofi, se Will Demings "Paul on Marriage & Celibacy – The Hellenistic background of 1 Corinthians 7", som heller ikke uden videre kan se, at ægteskabet skulle være særligt mindreværdigt i forhold til en cølibat eller asketisk livsstil, endsize moralsk eller etisk, se særligt s. 207-219 for en opsamlende diskussion. (Deming 2004)

Om Hustavler

Hustavlernes oprindelse

Der findes fem passager i Det Nye Testamente, Ef 5,22-6,9; Kol 3,18-4,1; 1 Pet 2,18-3,7; 1 Tim 2,8-15; Tit 2,1-10, som rummer, hvad man med Luthers ord kunne kalde hustavler (Hoehner 2002, 721). Selve spørgsmålet om hustavler i Det Nye Testamente og i det hele taget i den græsk-romerske verden er et temmelig omdiskuteret emne, som det ville gå for vidt at referere i sin helhed her.

En del kræfter er blevet brugt på at afgøre hustavlernes oprindelse og kilder. Ifølge Hoehner var det Martin Dibelius og hans kommentar til Kolossenserbrevet fra 1912, som tog spørgsmålet op for første gang (Hoehner 2002, 721). Dibelius opfattede hustavlen i Kolossenserbrevet som en let kristnet udgave af en stoisk hustavle, ud fra betragtninger i retning af at formuleringer såsom ”det er rigtigt” (Kol 3,18) og ”det er Gud velbehageligt” (Kol 3,20; Ef 5,10; Rom 14,18) kunne genkendes som nøgle-vendinger i stoiske hustavler. (Hoehner 2002, 721).

I forlængelse heraf antog Karl Weidinger, at de stoiske tanker om pligt i grunden var en adaption af uskrevne græske regler for ens forpligtelser i forhold til guder, land, forældre, venner og familie. Hans påstand var, at disse kodeksers grundlæggende form var forblevet den samme i stoiske, jødiske, hellenistiske og kristne kredse, og at de var forblevet stort set uændrede op gennem den hellenistiske periode (Hoehner 2002, 721). På den anden side meldte Lohmeyer sig tidligt ind i diskussionen med en påstand om, at hustavlerne ikke var græske i deres oprindelse, men nærmere stammede fra før-kristne, jødiske kodekser. Lohmeyers syn har ikke opnået den største udbredelse (Hoehner 2002, 721).

Som reaktion på Dibelius og Weidinger blev der gjort to forsøg i løbet af 50'erne på at vise, at hustavlerne var kristne i deres udgangspunkt og indhold. Den ene, Rengstorff, fremførte, at hustavlerne var tilstrækkeligt forskellige fra de stoiske, og at der var tale om andet og mere end bare kristne omskrivninger. Et forsøg var at vise, at tanken om kvindens underordning var unik kristen, hvilket han forsøgte at argumentere for ud fra barndomsfortællingerne om Jesus og Johannes Døberen i Lukasevangeliets. Hans pointe her var, at Josef og Zakarias var hoveder for deres respektive familier. Hoehner bemærker til dette, at det kan være vanskeligt at udlede noget specifikt kristent fra en tekst, der grundlæggende beskriver to jødiske familier og deres indretning (Hoehner 2002, 721).

Det andet forsøg på at vise, at hustavlerne var unikt kristne i deres indhold og form og altså ikke

stoiske, blev fremført af Schroeder. Hans argument var, at hustavlerne blev skabt af Paulus selv, for at imødegå nogle af de problemer, hans egen teologi skabte, især omkring alle menneskers ligeværd (Gal 3,28). Schroeder mente, at selvom hustavlerne trak direkte på de gammeltestamentlige love (fx budet om at ære sine forældre i 5 Mos 5,16), men med græske ("det er rigtigt") og kristne elementer (kærlighed), så gik de tilbage til Kristus selv. Udfordringen for denne forståelse af hustavlerne er, at det er vanskeligt at identificere Jesu forkyndelse om de pligter, der hører med til at være mand/hustru, forældre/barn eller herre/slave. Fordi det har været vanskeligt at underbygge denne teori med kilder, har de færreste tilsluttet sig denne forklaringsmodel (Hoehner 2002, 722).

I 1970'erne genopstod der en hvis interesse for hustavlerne. Nye studier forsøgte at vise, at den stoiske indflydelse var minimal, ud fra en betragtning om, at de stoiske kodekser altid var rettet mod enkeltpersoner, hvorimod hustavlerne talte til grupper eller klasser, fx mænd, forældre, herrer og slaver. Hustavlerne var derfor mere sandsynligt udtryk for en form for hellenistisk jødedom, som kombinerede jødiske påbud om at adlyde Gud, med græsk etik i en form, som den hellenistiske jødedom anvendte i sit missionale virke. Til understøttelse af denne teori henvistes der til Filon, Josefus og en aleksandrinsk jøde, som alle havde levet mellem år 100 f. Kr. og 100 e. Kr. Fælles for disse jødiske tænkere var deres kombination af Noakiske love (love givet til Noa efter oversvømmelse og som gjaldt alle mennesker) med hellenistiske "uskrevne regler" og deres forsøg på at vise disse loves relevans i forhold til både jødisk og græsk kultur.

På det seneste har forskere foreslået, at hustavlerne finder deres oprindelse i den hellenistiske diskussion om husholdning frem for i stoicismen, jødedommen eller hellenistisk jødedom. Tanken er, at allerede tidligt i den hellenistiske periode blev den private husholdning sammenlignet med staten som et hierarki af dem, som herskede, og dem, der blev hersket over. "For example, after comparing the family with the state, Aristotle states that three relationships must be examined: the master and slave, husband and wife, and the father and child." (Hoehner 2002, 723). Det er blevet vist, hvordan dette mønster er fortsat gennem det første århundrede efter Kristus. Balch har vist, hvordan Aristoteles tanker kan genfindes og er blevet gennemtænkt af mange senere tænkere i den græske verden (Hoehner 2002, 723)²⁸.

Det første, der kan siges om denne tanke, er, at den hellenistiske diskussion om husordenen fokuserer på de samme tre forhold, som NT gør, nemlig forholdene mellem hustru og mand, børn og forældre og endelig slaver og herrer. Men der er samtidig også forskelle i den måde, de

²⁸ Her kan henvises til så forskellige tænkere som peripaterikere, stoikeren Arius Didymus, Filon, Josephus, Ariston, Hecaton, Hierocles, Dionysius af Halicarnassus, Bryson og Callicratidas (Hoehner 2002, 723–724).

behandler emnerne på. For det første sammenligner NT ikke husholdningen med en politisk enhed, såsom et land eller en by, hvilket ellers både Aristoteles og peripatetikerne gør.

For det andet så henvender de hellenistiske kodekser sig til dem med autoritet, men ikke til dem under autoriteten. I NT henvendes hustavlerne til både dem, der skal udøve autoritet, og dem, der skal underordne sig autoritet. For det tredje så nedgør NT ikke dem, som er underordnet autoritet. For eksempel bliver kvinden i græsk litteratur fremstillet som underlegen,²⁹ for eksempel i hendes evne til at tænke selvstændigt. Som modsætning opfordrer NT kvinden til at vælge at underordne sig. På samme måde med slaver, som igen i hellenistisk litteratur tænkes ikke at have evnen til at tænke frit i det hele taget, mens de i NT bliver opfordret til at adlyde og tjene deres herrer, som var det Herren selv (Hoehner 2002, 724).

Hoehner fremhæver på samme måde, hvordan Arius beskriver slaver som "stupid people who are unable to live by themselves thus benefiting from slavery" (Hoehner 2002, 724) og nævner brevet til Filemon og 1 Kor 7,21 som eksempler på NT-tekster, som opfordrer slaver til at vinde deres frihed og dermed leve som frie folk. Man kan altså ikke sige, at NT nedgør de, som opfordres til at underordne sig andre, hvilket står i stærk kontrast til tendensen i hellenistisk tanke.

For det fjerde så giver de hellenistiske kodekser rigtig nok påbud og instruktioner til mænd, fædre og herrer, men giver hverken eksempler til efterfølgelse eller nogen dybere motivation til at følge disse råd. Anderledes i NT, hvor Kristi kærlighed til og omsorg for kirken sammen med lysten til at behage fungerer som motivation og forbillede til efterfølgelse. For det femte så kan det siges, at mens de græske husholdnings-kodekser beskriver, hvordan manden skal forvalte sin økonomi, så er dette aspekt fuldstændigt fraværende i NT's hustavler.

Filon, som tænkes at have overtaget de hellenistiske tanker om husholdning, bevæger sig tættere på NT. I forlængelse af de værker, som bliver tilskrevet Aristoteles, så opfordrer han manden til ikke at mishandle sin kone og børn, men til at behandle dem godt. Men Filon skiller sig ud fra den det hellenistiske syn på slaver, idet han mener, at slaver skal vise hengiven loyalitet til deres herrer, og at herrerne på deres side ikke skal være arrogante eller nedladende mod dem, men være milde og venlige for på den måde at ophæve uligheden. Man kan således se, hvordan Filon var under påvirkning af GT's tænkning om det at være slave. Israels folk, som tidligere slaver, blev nu instrueret i, hvordan de skulle forholde sig til deres egne slaver. For eksempel skulle alle slaver

²⁹ For eksempler på dette, se Hoehners note 5 på side 724. Her nævner han også 1 Pet 3,7 som et nytestamentligt eksempel på en beskrivelse af kvinden som fysisk svagere, men som lige overfor Gud. Hoehner giver også et eksempel fra Aristoteles som ligeledes nok beskriver kvinden som fysisk svagere, men manden på nogle områder af husholdningen som underlegen i forhold til hende.

frigives efter seks års tjeneste, medmindre de selv valgte at fortsætte som slaver. I det hele taget kan GT læses som et forsvar for de svage, de ufrie, slaverne, de fattige og dem, der ikke kunne beskytte sig selv. På den måde overtog Philo det hellenistiske husholdnings-kodeks, men med GT som filter. Men spørgsmålet er fortsat: Overtog Paulus det hellenistiske husholdningskodeks?

Paulus havde en baggrund svarende til Filons, de levede omtrent samtidigt og havde begge godt kendskab til GT. Paulus kendte sandsynligvis de hellenistiske husholdningskodekser ligesåvel som han kendte til Jesu generelle undervisning om den slags forhold. Selvom for eksempel hustavlen i Ef 5,21-6,9 på mange måder ligner de hellenistiske hustavler i form, så er de indholdsmæssigt ganske forskellige. Den mest afgørende forskel er det grundlag, hustavlerne bygger på, og den model, de forsøger at efterligne. I de hellenistiske hustavler er modellen politisk, hos Paulus er Kristus selv forbillede og drivkraft. For eksempel ville en hellenistisk tænker kunne foreslå, at man ikke drev sine slaver for hårdt, men behandlede dem godt, for så ville de være mere produktive. Paulus argumenterer anderledes, idet han pointerer, at både slaven og herren er lige i forhold til deres fælles herre, som de begge er ansvarlige overfor. Dette kommer i tillæg til de forskelle, som allerede er nævnt.

Alt i alt er det altså ganske vanskeligt at afgøre hustavlernes oprindelse, og det kan være klogt at lade spørgsmålet stå ubesvaret. Det kommer naturligt, at ethvert samfund efterstræber bestemte idealer og følger bestemte regler i spørgsmål om livsførelse, politik, husholdning, socialitet og religiøsitet. Samtidig er det oplagt at tænke, at de tidligste kristne har søgt svar på mange af de samme spørgsmål. Hustavlen i Efeserbrevet imødekommer dette behov ved at fremsætte en unik kristen etik. Rengstorff og Schroeder mente, at det unikt kristne havde sit udgangspunkt i gammeltestamentlig lov og i Jesu lære. I modsætning til dette hævder Hoehner, at "the NT household codes seem to be a new Christian ethic in the life of the church rather than a teaching of Jesus handed down to the church." (Hoehner 2002, 726). Man kan sammenligne med de steder, hvor Paulus for eksempel enten refererer til Herren eller sig selv som ophav til en bestemt lære (1 Kor 7,10; 12-24). Eftersom der i Jesu lære ikke er nogen hustavler som sådan, men elementer, der kunne indgå i en hustavle, virker det mest oplagt at forstå hustavlerne som udtryk for en unik kristen etik, udviklet af Paulus under Guds ledelse på baggrund af det kristne budskab, han forkyndte, for at kunne tilbyde de kristne menigheder vejledning i deres indbyrdes forhold i lyset af evangeliet, og i deres forhold til det omgivende samfund.

Hustavlernes formål

Det har været diskuteret, hvilket formål hustavlerne opfyldte. Især har forskelle i forståelsen af lighed og ligeværd sammenholdt med spørgsmål om autoritet voldt problemer. Som nævnt tidligere, så foreslår Schroeder, at Paulus skrev hustavlerne for at imødegå og modsige hans egen lære om lighed mellem de personer han nævner i Gal 3,28. Caird foreslår, at selvom Gal 3,28 udtrykker en lære om alles lighed og både kvinders og slavers frigørelse, så foreskriver Paulus, at de følger den gamle orden og underordner sig, frem for at gøre op med de sociale og samfundsmæssige strukturer, som holdt dem bundet, fordi hustruernes mænd og slavernes herrer i mange tilfælde ikke var en del af menigheden, og det derfor kunne være farligt politisk, og måske religiøst misvisende, og kunne have skabt problemer for den tidlige kirke (Hoehner 2002, 726).

Der er imidlertid ikke noget i Gal 3,28, der indikerer, at hustruer og slaver kun skulle underordne sig, hvis deres mænd eller herrer ikke var troende, ej heller at de kun skulle underordne sig, hvis deres mænd eller herrer var troende. På den anden side kan man sige, at ved at gøre sig disse overvejelser, så mangler Caird at forholde sig til forskellen på kvinder og hustruer.

Walker foreslår i forlængelse af dette, at Gal 3,18 er skrevet af Paulus selv, og den egalitarisme, der kommer til udtryk i denne, altså er autentisk paulinsk, mens hustavlernes kilde er en post-apostolisk paulinist (Hoehner 2002, 726). Der er imidlertid ikke nødvendigvis nogen spænding mellem Gal 3,28 og hustavlerne. Fælles for dem er, at alle er lige for Gud, mand og kvinde, herre og slave, jøde og græker. Men dette udelukker ikke, at der er autoritetsstrukturer og ligeledes omvendt, hierarkiske autoritetsmønstre udelukker ikke ligeværd. Et eksempel kunne være samfundet, hvor forskellige mennesker indgår i forskellige sammenhænge, og har forskellig autoritet, uden at de derved bliver bedre eller dårligere eller mere eller mindre værdifulde samfundsborgere. En kontorassistent og en afdelingsleder i en offentlig forvaltning vil i vores samfund regnes for lige gode samfundsborgere, uanset at den ene kan have autoritet over den anden. Således behøver den, der udøver autoritet, ikke at have større værd end vedkommende, som autoriteten udøves over.

En afgørende forståelse af forholdet mellem Gal 3,28 og hustavlerne er, at i hustavlerne bliver autoritetsstrukturerne defineret mellem hustruer og mænd, slaver og herrer, mens dette ikke gør sig gældende i Gal 3,28. Altså bliver hustruer befalet at underordne sig deres mænd, men ikke *alle* mænd. På samme måde skal slaverne ordne sig sine herrer, men ikke alle frie mænd. Der er altså ikke tale om, at alle kvinder skal underordne sig alle mænd, at alle slaver skal underordne sig alle herrer, men i de forhold som gælder, mellem hustru og mand, mellem slave og herre, der skal

hustruen underordne sig sin mand, og slaven sin herre.

Der er altså ikke nødvendigvis nogen spænding mellem Gal 3,28 og hustavlerne, for de omhandler ikke de samme spørgsmål, og derfor er der heller ikke grund til at antage, at Paulus korrigerer sig selv, eller at det er skrevet af en post-apostolisk paulinist. Det, som er på spil i Gal 3,28, er spørgsmålet om værd, værdi eller værdighed – altså et spørgsmål om ”kvalitet”. Det, som er på spil i hustavlerne, er spørgsmålet om autoritet og autoritetsstrukturer (Hoehner 2002, 727).

Med denne afklaring kan vi vende tilbage til spørgsmålet om hustavlernes funktion og hensigt. Hermed et par eksempler på forskellige svar fra forskellige sider. Crouch foreslår, at Paulus kæmper med social uro som følge af hans lære om frigørelse af slaver i 1 Kor 7,21 (Hoehner 2002, 727), mens MacDonald omvendt ikke ser den slags problemer i menigheden i Kolossos,³⁰ og menigheden i Efesos ser heller ikke ud til at være præget af noget sådan (Hoehner 2002, 727).

Balch fastslår, at hustavlen i 1 Pet 2,18-3,7 har et apologetisk sigte, idet formålet er, at imødegå ikke-troendes bagtalelse af de kristne og at den kristne hustru skulle kunne omvende sin ikke-troende mand (Hoehner 2002, 727). Til modsætning tænker Elliott, at Balch lægger for stor vægt på de eksterne faktorer, og overser, hvordan hustavlerne kan virke til at fremme samhørigheden i menigheden. Begge tænker altså i apologetiske baner ligesom mange andre med dem (Hoehner 2002, 727).

I Efeserbrevet er det dog oplagt, at der ikke er tale om apologetik, men at hensigten nærmere er kirkens enhed, og den praktiske udlevelse af denne enhed. Hustavlen i Efeserbrevet giver konkrete anvisninger til at leve et åndsfyldt liv, i menighed og i hjemmet. Efeserbrevets hustavle har altså til formål at styrke enheden i kirken, ”not to repress the socially downtrodden, but to transform spiritually all who are in Christ – husbands, fathers, and masters included.” (Dudrey 1999, 40).

Hustavlen i Ef 5,22-6,9 har samme form som den i Kol 3,18-4,1, og svarer igen til den i 1 Pet 2,18-3,7. For det første adresserer hustavlerne seks forskellige grupper i tre par, nemlig, som tidligere nævnt: hustruer/mænd, børn/forældre og slaver/herrer. For det andet så bliver den underordnede part adresseret først, dernæst den part, som har autoriteten. For det tredje så får den første part, den under autoritet, den længste instruktion, mens parten med autoritet får en kortere anvisning. Den oplagte undtagelse til denne regel er afsnittet i Efeserbrevet, hvor mændenes pligt i forhold til deres hustruer fylder mere end hustruernes pligt mod mændene. For det fjerde så står alle dem, som hustavlerne henvender sig til, ultimativt til ansvar overfor Herren selv. For det femte følger de et

³⁰ Hoehner henviser til MacDonald, *The Pauline Churches*, 111-112 (Hoehner 2002, 727)

symmetrisk mønster, således at "every class of individuals has its corresponding class immediately after it. Thus admonitions to husbands follow those to wives, those to parents follow those to children, and masters are addressed after slaves" (Sampley 1971, 24). For det sjette følger hver formaning samme mønster. Først lyder der en tiltale, dernæst et imperativ, efterfulgt af en intensivering og endelig en begrundelse for at følge formaningen.

Efeserbrevets hustavle fremstår patriarkalsk eller hierarkisk, men selvom hustavlen synes at følge en klassisk autoritetsstruktur, synes der ikke at være tale om en overførsel af uindskrænket magt til manden. Der bliver faktisk brugt mere plads på at instruere manden end kvinden. Efeserbrevets hustavle er altså skrevet for at give konkret vejledning i, hvordan den enhed Kristus har tilvejebragt, skal folde sig ud i menigheden. Den henvender sig til forskellige grupper som får deres ansvar og opgaver forklaret. Alle parter, som tiltales i hustavlerne, står ultimativt til ansvar overfor Herren selv, samtidig med at de får kraft og visdom til at udføre deres opgaver rigtigt i og med at de vejledes af Ånden.

Eksegese

Den kristnes underordning som udtryk for guds frygt, 5,21

ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ

Idet I underordner jer hinanden i frygt for Kristus

Vers 21 bliver af de fleste anset for at være et overgangsvers fra afsnittet 5,18b-21 til de tre efterfølgende afsnit, 5,22-33, 6,1-4 og 6,5-9, som alle handler om underordning i tre forskellige relationer, henholdsvis mellem mand og hustru, forældre og børn og endelig mellem herrer og slaver. På den måde står 5,21 som en slags overskrift, som slår temaet "underordning" an, samtidig med at det som overgangsvers fastholder det kommende som beskrivelser af, hvad det vil sige at leve åndsfuldt, jf 5,18b.

Ὑποτάσσω kan oversættes med "to cause to be in a submissive relationship, *to subject, to subordinate*" (Danker m.fl. 2000) eller "*place or arrange under, assign*" (Liddell og Scott 1990) som første betydning og som anden betydning "*subject,*" at placere eller arrangere under, underlægge, underordne. Liddel & Scott fortsætter med at forklare, at det skal læses som medium, ikke passiv.

Vers 21 er den sidste participialsætning i en række af fire³¹ fra 5,19 til 5,21 som både grammatisk og

³¹ Der er fem participier, nemlig λαλοῦντες, ἄδοντες, ψάλλοντες, εὐχαριστοῦντες og endelig ὑποτασσόμενοι, men

indholdsmæssigt hænger sammen med det foregående afsnit. ὑποτασσόμενοι er det sidste participium ud af fem, som står adverbielt til og modificerer πληροῦσθε fra v. 5,18b. (Barth 1974b, 608; Arnold 2010, 356). Som sådan beskriver verset resultatet af at lade sig fylde af Ånden, nemlig den gensidige underordning i menigheden (Larkin 2009, 129). Sammen med de foregående fire participier, der alle er aktive, er vers 19 til 21 altså én sætning. (Hoehner 2002, 717).³²

ὑποτασσόμενοι læses som et participium i medium (Larkin 2009, 129; Wallace 1996, 639, 651) og kan altså forstås som at udtrykke "volitional self-involvement", altså det frivilligt at underordne sig selv (Larkin 2009, 129). Barth fremhæver at "The participles or imperatives calling for subordination may well contain an appeal to free and responsible agents that can only be heeded voluntarily, but never by the elimination or breaking of the human will, not to speak of servile submissiveness." (Barth 1974b, 609). Jeg er enig med Barth i den betragtning.

Vers 21 beskriver hvordan de troende, som fyldte af Ånden, skal underordne sig i de sammenhænge de indgår i. O'Brien beskriver det som de "guddommeligt ordnede forhold/sammenhænge", som de troende indgår i (O'Brien 1999, 399). Det ville være naturligt, at forstå selve menigheden som den første relation denne underordning vil gøre sig gældende i, men man kan også tænke på andre nytestamentlige steder, hvor kristne opfordres til at underordne sig samfundsmæssige og menighedsmæssige strukturer. Som sagt er spørgsmålet, om denne formaning er den sidste i en række participier, der taler om det åndsfyldte liv.

Tre tolkninger af ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις

I sin aktive form, ὑποτάσσω, betyder verbet at sætte eller ordne under, "To cause to be in a submissive relationship, *to subject, to subordinate*" (Danker m.fl. 2000, 1042). O'Brien hæfter sig ved, at ordet, de 40 gange det fremkommer i NT, alle steder bærer en betydning af autoritet eller underordne (O'Brien 1999, 399), men læser det som medium³³, således at meningen bliver "at ordne sig under" en autoritet eller orden ved en frivillig og bevidst handling. Dog skal det siges, at der principelt ikke er nogen uenighed om betydningen af ordet ὑποτάσσω, men det, som skiller vandene, er betydningen af ὑποτασσόμενοι sammen med ἀλλήλοις. Dette synes at være nøglen til en forståelse af verset.

bare fire sætninger.

32 Barth mener, at verset af grammatiske grunde hører til det foregående, mens det indholdsmæssigt er en essentiel del af det kommende. (Barth 1974b, 608).

33 Dette på linje med fx Larkin (Larkin 2009, 129) og Wallace (Wallace 1996, 651, 659).

Gensidig underordning

En udbredt forståelse af vers 21 går på, at verset udtrykker et generelt princip om gensidig underordning, den ene under den anden, blandt de kristne. De efterfølgende vers er således applikationer af dette princip i forskellige kontekster. Argumenterne for denne tilgang lyder blandt andet som følger:

For det første: Ὑποτάσσω er i sin aktive form et stærkt verbum med betydningen “underordne” eller “underlægge”. Men Paulus bruger her medium for at lægge vægt på det frivillige aspekt, og giver det dermed en blødere betydning i retning af “to act in a loving, considerate, self-giving way towards one another” (O’Brien 1999, 400). På den måde bliver buddet om gensidig underordning til et bud om, at udleve den gensidige kærlighed alle kristne altid må have overfor hinanden, en selvopofrende kærlighed, som også afspejler Kristi kærlighed til kirken, et forbillede, som mændene også bydes at følge.

For det andet hævdes det, at dette syn yder det reciprokke pronomen ἀλλήλοις ret. Ifølge fx Gilbert Bilezikian så betyder ὑποτάσσω rent faktisk, uanset hvor i NT det optræder, “to make oneself subordinate to the authority of a higher power, to be dependent for direction on the desires and orders of a superior, to yield to rulership” (Bilezikian 1985, 154), men fordi det her bliver efterfulgt af ”hinanden”, ἀλλήλοις, så ændrer det sin betydning fuldstændig. ”'Being subject to one another' is a very different relationship from being 'subject to the other.' ... By definition, mutual submission rules out hierarchical differences.” (Bilezikian 1985, 154).

På denne måde bliver ἀλλήλοις definerende for vores forståelse af ὑποτάσσω, og denne forståelse bliver den linse vi læser resten af afsnittet 5,22-6,9 gennem. 5,21 står som overskrift for det følgende og modererer dets indhold. Her forudsættes altså gensidig underordning, og al tale om autoritet og hierarki bliver meningsløs – uanset hvilket indhold, der følger. Som konsekvens skal hustruer underordne sig deres mænd, på samme måde som mændene skal underordne sig deres hustruer, sådan som alle kristne skal underordne sig hinanden.

Den vision, der bliver udtalt her, er tanken om kristen næstekærlighed og broder/søsterkærlighed virkeliggjort som respekt for og hensyntagen til den andens ønsker, behov og værdighed. Som sådan kan man tænke på det som en anden formulering af Fil 2,3b: “sæt i ydmyghed de andre højere end jer selv.”

Underordning under strukturer

En anden tolkning anerkender, at 5,21 fungerer, som en slags overskrift for de følgende afsnit, det slår temaet "underordning" an, mens de følgende vers viser, hvordan denne underordning skal udledes. Sådan forstået opfordres de troende til at underordne sig de relevante autoriteter, de hører under, og strukturer, de indgår i. Det siges generelt, og bliver så eksemplificeret i afsnittene om hhv. hustruer og mænd, børn og fædre og slaver og herrer. Her er der altså ikke tale om gensidig underordning, men underordning under de rette autoriteter og strukturer, man indgår i. Denne tolkning understøttes af følgende argumenter:

For det første henledes opmærksomheden på betydningen af verbet ὑποτάσσω, nemlig at sætte nogen i et underordnet forhold til en overordnet, og som medium, at indgå i en orden eller struktur, på en underordnet plads, når det kommer til autoritet. I de tilfælde ὑποτάσσω bliver brugt, bliver forholdet aldrig vendt om, således bliver mænd ikke påbudt at underordne sig deres hustruer, eller forældre deres børn, herrer deres slaver, regeringer deres indbyggere eller disciple påbudt at underordne sig dæmoner (O'Brien 1999, 401, note 167). "The word does not describe a 'symmetrical' relationship since it always has to do with an ordered relationship in which one person is 'over' and another 'under'. In this sense the term is not mutual in its force." (O'Brien 1999, 402).

Hvis ὑποτάσσω's semantiske bredde *ikke* rummer det at handle på en betænksom og omsorgsfuld måde eller det at vise gensidig respekt og hengivenhed, bør det ikke være betydninger man tillægger det.³⁴ I det mindste ikke hvis dets umiddelbare betydning giver mening i sammenhængen.³⁵

Pronominet ἀλλήλοις udtrykker nogle gange, men ikke altid, et reciprokt forhold (O'Brien 1999, 403). Ordet kan udtrykke et symmetrisk, reciprokt forhold i forstanden "alle til alle", men det er ikke den eneste betydning, det kan udtrykke, det afhænger af konteksten.³⁶ Når ἀλλήλοις rent faktisk kan forstås ikke-reciprokt, uden at der gøres vold på det, og når ὑποτάσσω betegner et ikke-symmetrisk forhold, idet der er tale om at underordne sig en autoritet, så giver det mening at forstå sætningen således, at den taler om, at den enkelte skal underordne sig i de forhold den enkelte er i, ikke at alle skal underordne sig alle. Versets pointe ifølge O'Brien er altså, at de troende skal

34 "The term, then, should not be assigned a meaning that is outside its semantic range, especially when its usual meaning makes good sense in this context.", skriver O'Brien, som dog tilføjer, at: "We are not suggesting that acting in a loving, considerate, selfgiving way is absent from the household table." (O'Brien 1999, 402). Det kan altså komme på tale at handle kærligt, hensynsfuldt og selvhengivende, også i et kristent ægteskab.

35 En del af diskussionen går netop på hvilken betydning, der giver mening i sammenhængen. Ifølge den position, som her beskrives, giver det mening at tale om lederskab og autoritet som faste strukturer, både i menighed og ægteskab.

36 Der henvises til følgende steder som eksempler på fuld reciprocitet: Ef 4,25, Joh 13,34.35; 15,12.17 samt Åb 6,4; Gal 6,2; 1 Kor 11,33; Luk 2,15; 21,1; 24,32 som steder, hvor der er tale om, at ὑποτάσσω beskriver en underordning under autoritet, som ikke går begge veje, og altså *ikke* taler om gensidig underordning.

underordne sig dem, der har autoritet over dem.³⁷ De følgende vers skal forstås som eksempler på, hvordan denne underordning udleveres i praksis: "It is as though the apostle is saying: 'submit to one another, and what I mean is, wives submit to your husbands, children to your parents, and slaves to your masters'." (O'Brien 1999, 404).

Imod denne tolkning nævner Arnold fire argumenter. For det første tager dette syn ikke den fulde konsekvens af, at participiet ὑποτασσόμενοι er afhængigt af hoved verbet fra vers 18 (πληροῦσθε ἐν πνεύματι – lad jer fylde af Ånden), som er henvendt til alle i menigheden. For det andet synes denne tolkning at se bort fra, hvordan verset kan fungere som afrunding af det foregående ved netop at opfordre alle kristne til uselvisk at tjene og elske hinanden i efterfølgelse af Kristus. For det tredje begrænser denne tolkning i realiteten ἀλλήλοις til at omhandle de medlemmer i husholdningen, som bliver tiltalt i det følgende. For det fjerde synes tilhængere af denne forståelse at overse, hvordan den primære verbale idé i formaningens ændrer sig fra ὑποτάσσω (underordne), i formaningens til hustruen, til ὑπακούω (adlyde). Her er tale om noget andet end at adlyde, hvorfor gensidig underordning ifølge Arnold er den mest sagssvarende forståelse.

Gensidig underordning i strukturer

Thielman nævner en tredje læsning af vendingen ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις, nemlig at der er en måde, hvor selv de, der har autoritet, "underordner sig" dem, de har autoritet over. Paulus selv taler fx om at blive en slave (δουλόω) for alle (1 Kor 9,19) og byder galaterne at tjene (δουλεύω) hinanden i kærlighed. Måske er det ikke utænkeligt, at han også kunne tale om at underordne sig hinanden, "In the household code that follows 5:21, then, there is a sense in which husbands, fathers, and masters submit to those over whom they have authority." (Thielman 2010, 373). Ikke sådan forstået, at den autoritets-struktur, der findes i samfund eller menighed bliver afskaffet, sat til side eller lignende, men i den forstand, at al autoritet bliver bundet til det formål at tjene dem, som ligger under denne autoritet. "Although the head of the household retains his position of authority, his use of this authority is tempered by an attitude of service to those over whom he has been placed." (Thielman 2010, 373).

Selvom O'Brien i princippet har ret, når han skriver, at "The apostle is not speaking of *mutual* submission in the sense of a reciprocal subordination, but submission to those who are in authority over them." (O'Brien 1999, 404), så giver det mening at tale om en gensidig underordning, som rigtigt nok ikke gør op med magt- og autoritets-strukturer, men som giver dem et nyt indhold. Dette

³⁷ NT-eksempler på underordning i kirken: 1 Kor 16,15-16; 1 Pet 5,5, underordning i samfundet: Rom 13,1; Tit 3,1; 1 Pet 2,14 og kirkens underordning under Kristus: Ef 5,24. (O'Brien 1999, 402).

nye indhold er det, Paulus beskriver i det følgende. Denne læsning forstår ἀλλήλους “in a fully reciprocal sense” (Thielman 2010, 373), og tager dermed det foregående afsnits fokus på hele menigheden alvorligt.³⁸

Hermed bliver ikke sagt, at den måde de enkelte kristne skal underordne sig hinanden er den samme: “husbands, fathers, and masters are never told to submit to, obey, or fear their wives, children, and slaves”³⁹ (Thielman 2010, 374). Både det at underordningen sker *i frygt for Kristus*, den formaning om at elske sin hustru, som manden modtager, og den afsluttende påmindelse i 6,9 om at “I ved jo, at de og I har den samme Herre i himlene, og han gør ikke forskel på nogen” lægger op til, at manden, faderen eller herren ikke har en autoritet og en magt, som for det første hviler i ham selv, eller som han kan bruge, som han vil. Har en kristen mand autoritet, har han det i den udstrækning og til det formål, Kristus vil det, han er selv under Guds autoritet.

Tager vi den begrænsning hustavlen lægger på *manden, faderen og herren* i betragtning og den gensidighed, der bliver udtrykt i den, så giver det mening at tænke, at der i udtrykket ὑποτασσόμενοι ἀλλήλους ligger en forudelse af den gensidige tjeneste, kærlighed og selvopofrelse, som bliver krævet i det følgende. I en sum: Formaning om at underordne sig hinanden bryder ikke autoritetsstrukturer op og ændrer ikke ved allerede givne magtbalancer, men sætter disse forhold i et nyt perspektiv og giver dem et nyt indhold og nyt mål, nemlig den andens bedste. Formaning om gensidig underordning er både en formaning om at “adlyde” dem, der står over én, men også et forvarsel om, hvordan Paulus i det kommende beskriver mandens, faderens og herrens opgave og ansvar.

I frygt for Kristus

Denne underordning er altså udtryk for åndsfylde. Dermed giver det også mening at tale om “frygt for Kristus”. I denne sammenhæng er frygten for Kristus med til at sætte rammen, både ved at motivere til underordning – for det er af hensyn til guds frygten, at den kristne skal underordne sig – og ved at lægge en form for begrænsning for dem, der har autoritet. De står til ansvar overfor Kristus.

Der er ud over dette sted fire andre nytestamentlige steder, hvor frygt efterfølges af et nomen i genitiv (objektiv genitiv), og hvor der henvises til en af personener i treenigheden. Kun her er der

38 “The letter has just spoken of bearing with “each other” (4:2), being members of “one another” (4:25), and being kind to “one another” (4:32), using ἀλλήλων in each case to refer to expectations of all believers.” (Thielman 2010, 373).

39 Manden bliver ikke budt at underordne sig sin hustru, men at elske hende og give sit liv for hende, at tjene hende. Ordet *underordning* bliver altså ikke brugt om mandens opgave, men betydningen er ikke fjern.

tale om ”frygt for Kristus”, de andre steder taler om ”frygt for Herren”(ApG 9,31; 2 Kor 5,11) og ”frygt for Gud”(Rom 3,18; 2 Kor 7,1) (O’Brien 1999, 404). Frygten for Kristus her står i forhold til vers 33, hvor hustruen formanes til at have frygt for sin mand, og danner på den måde en ramme om vers 21 til 33. Samtidig gør denne kobling det væsentligt at forstå begrebet frygt bedst muligt. Markus Barth har en udmærket diskussion af vendingen ”frygt for Kristus”, ud fra hvilken han udleder fem pointer (Barth 1974b, 662–668).

a. Vendingen ”frygt for Kristus” kan hverken siges at være en traditionel formel eller kliché, hvorfor den ikke kan afvises som irrelevant for konteksten. Tværtimod må det fremhæves, at eftersom Paulus kun sjældent taler om frygt, må det give de tilfælde, hvor han faktisk gør det, endnu mere vægt (Barth 1974b, 665).

b. Det kan ikke afgøres om Paulus, når han bruger udtrykket frygt, taler om enten ”the numinous, the cultic, the moral, or the so-called nomistic notion of this term” (Barth 1974b, 665). Disse betydninger forekommer i GT, og det er i nogle tilfælde muligt at fremhæve den ene betydning frem for den anden, men oftest optræder de i forskellige kombinationer, der gør det vanskeligt at adskille den ene fra den anden. På samme måde kan Paulus også have tænkt på enten en kombination af disse forståelser eller en enkelt af dem, men det kan ikke fastslås med bestemthed – tværtimod kan ingen af de gammeltestamentlige forståelser udelukkes. ”There is, however, no reason to assume that Paul wanted to find the ultimate motivation of ethics in a naked fear, unrelated to God and the special appearances, deeds, promises, and threats combined with God's name and the Messiah's coming.” (Barth 1974b, 666). Mere oplagt må man sige, at Paulus taler om ”frygt for Kristus” til forskel fra al mulig anden frygt, og knytter dermed den respons, der opstår i mødet med Kristus, sammen med den person og den betydning, Kristus er og har.

c. Udtrykket ”frygt for Kristus” kan have eskatologiske overtoner, hvilket som sådan ligger i tråd med andre eskatologiske elementer i Efeserbrevet. Han knytter hustavlens etiske bud sammen med det eskatologiske løfte og håb og buddet om omvendelse til et ret liv med henvisning til den sidste dom og Kristi endelige sejr. ”According to Paul's earlier and later teachings, all marriage counseling among Christians is determined by the life, the presence, and the future coming of the Messiah.” (Barth 1974b, 667).

d. Udtrykket ”frygt for Kristus” forstået ud fra referencerne i GT og NT til ”hellig” frygt kommer til udtryk på baggrund af de store og mægtige ting, Kristus har gjort, og i forventning om, at han vil handle ligesådan i fremtiden. ”How could he be served otherwise than with fear and trembling, He

who is so strong in healing, expelling evil spirits, teaching, leading, suffering?” spørger M. Barth. ”Most likely it is Paul's opinion in 5:21 that Jesus Christ is to be feared because his ”love” is full of power and simply overwhelming.” (Barth 1974b, 667).

Hvis dette er en rimelig grund til at ”frygte Kristus”, så giver det mening, når Paulus skriver, at en hustru skal frygte sin mand, som elsker hende. Frygt uden kærlighed er forfærdeligt, men ligesom Guds kærlighed til mennesket og menneskets kærlighed som gensvar er udgangspunktet for gudsfrygt, således er hustruens frygt for sin mand betinget af, at hun er bundet til ham, og han til hende, i kærlighed.

Paulus forudsætter i vers 33, at hustruen elsker sin mand lige så meget, som han forudsætter, at kirken elsker Kristus i vers 21⁴⁰. For Barth står det klart, at Paulus' hensigt er at fastholde, at den elskende ikke ved sin kærlighed og kærlige handling negligerer eller overstyrer den elskedes frihed og værdighed. ”True love esteems the person loved more highly than the self. Therefore fear and subordination in love are the proper attitudes of a saint, according to the testimony of the whole Bible as summed up in Eph 5:21.” (Barth 1974b, 667).

e. Det er altså hverken en naturlig eller en opdigtet overlegenhed af en del af menneskeheden i forhold til den anden, men derimod Kristi autoritet, som er ledemotivet i det, Paulus vil sige i hustavlen. ”The interpersonal relationships which are described in 5:22 – 6:9 and which are distinct for their historic, biological, and economic factuality, are treated here as problems that cannot be solved between human beings and according to human standards alone.” (Barth 1974b, 668). Ligesom der måtte en tredje part til for at fjerne afstanden mellem jøde og hedning, ligeså må der en tredje part til nu, og en opførsel, som motiveres af denne tredjeparts magt og ret, for at oplyse mørket og skabe orden i det kaos, der er mellem mennesker. En tredje part, som har lige stor omsorg for begge parter. Det er denne tredje part, ikke manden, forældrerne, herrerne, kirken, traditioner, beslutninger, eller for eksempel Paulus selv, som bliver den endelige autoritet i forholdet mellem menneskene.

For O'Brien er det vigtigt at fremhæve, at ”frygt”, til forskel fra ”respekt”, ”ærbødighed” eller lignende, er den bedste oversættelse, blandt andet fordi disse alternative udtryk bliver ”for bløde” (O'Brien 1999, 404). Samtidig fastholder han, som Barth, at denne frygt ikke rummer tanken om angst eller skræk for den kristne, men at der nærmere er tale om den ærefrygt, der kommer af, at være tæt på ham, som både er herre og dommer (O'Brien 1999, 404). Et andet, måske vigtigere

40 At Kristus elsker kirken og at manden skal elske sin hustru i efterlevelse af denne kærlighed er eksplicit i Paulus' formaninger.

aspekt er det, at φόβος både i GT (LXX) og NT betegner den rette attitude til Gud. Guds frygt eller frygt for Kristus er altså motivationen for den gensidige underordning og i det hele taget for den formaning, der følger. En frygt, som er "more than deference but less than terror" (Hoehner 2002, 719), en frygt som Thielman beskriver som

A respect for Christ, to whom God has subjected ... all the inimical powers of the universe (1:22; 4:8-10), and as a consequence of his position, a fear of disobeying him. (Thielman 2010, 375).

En frygt som samtidig står i forhold til bevistheden om Kristi selvhengivende og selvopofrende kærlighed. Dette ender i et enkelt punkt, at spørgsmålet om mandens forhold til kvinden og kvindens forhold til manden ikke får lov til at stå alene, som menneskenes eget projekt og problem, men bliver et spørgsmål, som sættes i forhold til menneskenes gudsforhold.

Kristus bliver den tredjepart, som sikrer det mellemmenneskelige forhold, Kristi kærlighed til kirken bliver den kærlighed, som vækker kærligheden mellem de to, og i den, villigheden til at tjene og underordne. Barth konkluderer således: "Paul does not envision a solution to social-ethical problems without establishing an authority. But the authority he proclaims is not the authority of the husband, parents, masters, church, custom, resolution, or tradition (to say nothing of Paul himself) but solely Jesus Christ." (Barth 1974b, 668).

Er kirken kendetegnet ved sand guds frygt, så vil det manifestere sig i en ydmyghed, der er villig til at underordne sig, når og hvor den må, gensidigt og under de autoriteter Gud har givet. I kirken, i hjemmet, i samfundet. Men til forskel fra al anden tale om autoritet, som kan afhænge af frygt for en overmagt eller frygt for noget ukendt, så afhænger denne autoritet grundlæggende af guds frygt, og altså en relation, som grundlæggende er kendetegnet ved at være vidne til Guds gerninger og nærvær, at kende Gud, at elske og kende sig elsket af Gud. Dette er både en beskrivelse af det åndsfulde liv og en betingelse for det rette forhold mellem menighedens medlemmer, og, som det bliver eksemplificeret i de næste vers, også betingelsen for det rette forhold mellem mand og kvinde i hjemmet.

Om hustruens rolle, 5,22-24

αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὡς τῷ κυρίῳ ὅτι ἀνὴρ ἐστὶν κεφαλὴ τῆς γυναίκος ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος·

I hustruer under jeres mænd, som under Herren, for manden er hoved over hustruen, ligesom også Kristus er hoved over kirken, han er sit legemes frelser.

Det er interessant at notere sig, at dette er det eneste større afsnit i Efeserbrevet, som starter uden en konjunktion. Wallace beskriver vers 21 som et hængsel, som forbinder det foregående afsnit med 5,22-6,9, således at der så at sige ikke er nogen afstand mellem dem, men at 5,22-6,9 fungerer som en forlængelse af 5,15-21. "Consequently, any dramatic break between the two is overdrawn. The participle belongs equally to both." (Wallace 1996, 651). Yderligere forklarer Wallace den manglende konjunktion således, at 5,22-6,9 bedst kan forstås som en parentes i forhold til det omgivende. Hans argument lyder, at Efeserbrevet er bygget op omkring en kiasme, som fokuserer på kapitel 2, og som udvikler sig derudfra. Han forstår Ef 2,11-22, afsnittet om hvordan forskellen mellem jøder og græker nu er brudt ned, og enhed i Kristus er oprettet, som kernen i hele brevet. Men denne kerne stiller et spørgsmål, som 5,22-6,9 besvarer, nemlig: "If there is now spiritual equality between Jew and Gentile in the body of Christ, are all social hierarchies eradicated?" (Wallace 1996, 651, note 94). Det spørgsmål skulle gerne kunne besvares ved denne opgaves afslutning.

Sætningen, som udgør vers 22, er delt i to af det komparative ὥς. Ingen af de to dele har selv et verbum, men ὑποτάσσω fra v. 21 er implicit i begge, og fungerer som den bærende verbale idé (Miletic 1988, 27–30). Larkin nævner, at de fleste håndskrifter faktisk har skrevet en form af ὑποτάσσω, men at der er variation mellem form og placering for de flestes vedkommende. Han forstår det således, at "The longer readings appear to introduce a verb for clarity, especially if αἱ γυναῖκες begins a lectionary lesson (Metzger 1994, 541)" og konkluderer dernæst, at "The shorter reading is in line with the author's succinct style and is grammatically complete with the verb implied from verse 21" (Larkin 2009, 131).⁴¹

Som sagt rummer verset intet verbum, men låner ὑποτάσσω som den verbale idé fra vers 21, og bruger det her imperativisk til forskel fra vers 21, uanset at ὑποτασσόμενοι afviger i køn (Hoehner 2002, 731). Ὑποτασσόμενοι læses som medium (Miletic 1988, 28–30).

Uden altså at gentage verbet fra det forrige vers eksplicit, men ved at fastholde tanken, udfolder verset her, og det følgende afsnit, hvad denne underordning betyder i praksis. Netop ved *ikke* at gentage ὑποτάσσω fastholdes den nære sammenhæng med det foregående afsnit om at lade sig

⁴¹ Hoehner mener, at teksten oprindeligt indeholdt ὑποτάσσω. (Hoehner 2002, 730–731). Arnold og Best, blandt mange andre, mener, at ὑποτάσσω skal hentes ind fra v. 21 (Arnold 2010, 380; Best 2001, 523). Barth mener, at det vil ødelægge versets betydning at indsætte ὑποτάσσω, for det ville underbygge en forståelse af, at Paulus gik ind for en form for "male superiority". Tværtimod, siger Barth, "a wife's subordination to her husband is commanded only within the frame of mutual subordination." Hustruens underordning er kun ét muligt udtryk for den gensidige underordning. Principelt kunne Paulus lige så gerne have brugt mandens underordning under sin hustru som eksempel. En bedre løsning ville ifølge Barth være at tilføje et "fx", eller tilsvarende, så oversættelsen ville lyde: "Underordn jer hinanden, fx I hustruer under jeres mænd". (Barth 1974b, 610).

fylde af ånden— her er altså tale om en forklaring af det foregående, en udfoldelse, og altså ikke tale om et nyt emne. Samtidig med at fraværet af ὑποτάσσω er med til at knytte det kommende med det foregående, er det netop fraværet af ὑποτάσσω, der tvinger os til at overveje, hvilken betydning ordet får i det følgende.⁴² Miletic går så langt som til at sige, at Paulus formår at introducere et helt nyt emne i forhold til det foregående vers, samtidig med at han holder forbindelsen til det foregående. (Miletic 1988, 30).

Αἱ γυναῖκες er vokativ, og henviser til hustruer frem for kvinder. Ἰδίοις lægger på samme måde op til, at τοῖς ἀνδράσιν ikke betegner mænd generelt, men drejer sig om *deres* mænd, altså hustruernes mænd, jf BDAG (Danker m.fl. 2000, 466.1.b, 209.2, 79.1.a). Pointen er altså, at hustruen skal underordne sig *sin* mand, ikke enhver mand. Det er ikke kvinder generelt, som skal underordne sig mænd. Her tales om den gifte kvindes forhold til sin mand, ikke til andre mænd (Hoehner 2002, 732). Der er tale om en struktur indenfor ægteskabets ramme uden at beskrive eller kommentere på strukturer udenfor denne ramme. Alligevel kan det være værd at notere pointen fra afsnittet om hustavler, hvori det bliver nævnt, at kvinden i hustavlerne – således her – bliver adresseret på lige fod med manden, og faktisk *før* manden.

Ὡς fungerer komparativt, men hvordan?⁴³ Hustruerne skal underordne sig deres ægtemænd, enten *som om* deres mand var Kristus, eller *sådan som* eller *på samme måde som* de underordner sig Herren.⁴⁴ Τῷ κυρίῳ står samtidig i ental, der er altså ikke tale om “deres herrer”, men om herren i ental, altså Herren - Kristus, “only he is the Lord of the wife, not the husband”. (Miletic 1988, 35).

Verset kan læses som en udfoldelse af vers 21, samtidig med at der bliver sat spørgsmålstejn ved den “gensidige underordning”. Der bliver egentlig sat spørgsmålstejn ved, hvad det præcist er hustruen skal. Men uanset hvad hun formanet til, så bliver det sat i forhold til hendes gudsforhold. Forholdet mellem mand og kvinde får en ekstra dimension, ved at Paulus introducerer den vertikale

42 For Miletic er det netop fraværet af ὑποτάσσω i vers 22, som sætter hans undersøgelse af begrebet igang. Påstanden fra hans side er, at *fordi* ὑποτάσσω ikke bliver gentaget i verset, bliver vi tvunget til at overveje, på hvilken måde en hustru skal underordne sig manden. Det er ikke nødvendigvis en ligefrem forståelse af underordning, der er i spil her. “The elipsis of the verb functions to alert the reader that the verb ὑποτάσσω is not to be taken simply at face value.” (Miletic 1988, 30).

43 Barth har en oversigt over flere mulige læsninger af ὥς τῷ κυρίῳ uden at nå frem til en endelig konklusion. (Barth 1974b, 612).

44 Thielman finder det svært at afgøre, men ender med at argumentere for den sidste tolkning “in light of the closely similar but clearer phrase ‘As for the Lord and not for human beings’ in 6:7” (Thielman 2010, 376). Miletic argumenterer for, at Paulus med vendingen “som under Herren” introducerer et vertikalt forhold, nemlig det mellem hustru og Kristus, som det bærende for det horisontale forhold, det mellem hustru og mand. Hustruens underordning er dybest set rettet mod Kristus. Hustruens forhold til sin mand er afgjort af hendes åndsfylde, hendes gudsforhold. Ὡς τῷ κυρίῳ giver altså hustruens underordning et Kristologisk perspektiv, og integrerer altså det jordiske med himmelske. (Miletic 1988, 36).

relation ὡς τῷ κυρίῳ.

Spørger vi hos O'Brien om, hvad hustruens rolle er, så svarer han, at det er at medvirke til udlevelsen af en bestemt orden i familien. "God has established certain leadership and authority roles within the family, and submission is a humble recognition of that divine ordering." (O'Brien 1999, 411). Hustruens rolle er altså ifølge ham, at bekræfte den orden Gud har bestemt.

Samtidig ser O'Brien en fuldstændig anerkendelse af kvinden som ligeværdig partner til manden, en anerkendelse som blandt andet kommer til udtryk i Paulus' brug af medium-formen, som netop fastholder underordningens frivillige karakter. "Paul's admonition to wives is an appeal to free and responsible persons which can only be heeded voluntarily, never by the elimination or breaking of the human will, much less by means of a servile submissiveness" (Således parafraserer O'Brien det allerede citerede sted hos Barth, 1974, s. 609 i O'Brien 1999, 411).

Netop dette aspekt af frivillighed er med til at understrege, at den autoritet, der er tale om her, ikke er det samme som tyranni, lige så lidt som underordning har at gøre med lavere eller højere værd eller værdi. "Wives and husbands ... have different God-appointed roles, but all have equal dignity because they have been made in the divine image and in Christ have put on the new person who is created to be like God(4:24)" (O'Brien 1999, 412).

Efeserbrevet beskriver jo netop den nye skabning, den nye menneskelighed, som går på tværs af alle skel, og finder sin enhed i Kristus. I hustavlerne ændrer Paulus ikke pludselig mening ved at gøre op med denne enhed og opbygge nye skel mellem mennesker på baggrund af køn, etnicitet, alder eller rang. O'Brien henviser til, at Kristus ifølge 1 Kor 15,28 underlægger sig Faderen, uden at han bliver mindreværdig, endsige mindre Gud, ved det. "That the verb 'submit, be subordinate' can be used of Christ's submission to the authority of the Father (1 Cor. 15:29) shows that it can denote a functional subordination without implying inferiority, or less honour and glory." (O'Brien 1999, 412).

Barth på den anden side ser formaningen som et eksempel på, hvordan gensidig underordning kan se ud i praksis, og ser netop *ikke*, at der skulle være tale om, at det udelukkende er hustruen, der formaner til at underordne sig sin mand. For Barth er der flere ting i spil. For det første formaner alle kvinder ikke til at underordne sig alle mænd⁴⁵, tværtimod, så er hustruen kun forpligtet på at underordne sig sin egen mand, ikke andre.⁴⁶ Hustruen skylder kun at underordne sig sin mand,

⁴⁵ Her, siger Barth, går Paulus imod sin samtids kvindesyn som ellers betragtede kvinden som et underordnet væsen. (Barth 1974, 611, 655–662).

⁴⁶ Barth ser her en dramatisk begrænsning af omfanget af kvindens underordning. (Barth 1974b, 611)

ligesom manden kun skylder hende kærlighed – i modsætning til alle andre. ”This corresponds to his subordination to her (vs. 21) which consists of a love measured after Christ's selfgiving love”. (Barth 1974b, 611).

Lige netop her, er det springende punkt for Barth i hans forståelse af den gensidige underordning. For, som han skriver, så bruger Paulus ikke verber som ”adlyde” og ”tjene” som synonym for hustruens underordning. Paulus beskriver ikke en virkelighed, hvor manden hersker og regerer over hustruen, hvor manden har magt, fordi han er mand, og kvinden er svagere, underlegen og under kontrol. Tværtimod taler Paulus om og til de to parter i ægteskabet som ligeværdige og frie. (Barth 1974b, 611). Barth ser altså, hvad man i det mindste kan kalde ansatserne til en social omvæltning.

O'Briens læsning er enkel og let at forstå. Men spørgsmålet er, om den tager fraværet af ὑποτάσσω alvorligt nok. Barth synes, efter min overbevisning, at trække meget, måske for meget, ud af lidt. Rigtigt nok formaner kvinden ikke til at adlyde og tjene sin mand, men manden formaner faktisk heller ikke til at underordne sig sin hustru. Han formaner til at elske hende. Det er ikke nødvendigvis det modsatte, men det er heller ikke det samme.

Underordning som tros-handling

Følger vi Miletic, så lægger vi mærke til, at der er tale om en speciel forståelse af underordning, der er i spil. Kristne skal underordne sig hinanden generelt, men måden, det udleveres på i et ægteskab, får en særlig formaning, bliver beskrevet på en særlig måde.

The author has connected not only the act of mutual subordination ... to the ”life in the Spirit (v.18), he has also twice associated the act of subordination with Christology...

Thus the grammar ... and the the immediate context of v.22 ... function to alert the reader that the author is giving a particular nuance to the injunction for subordination.

(Miletic 1988, 30).

Man kan sige, at i og med at de to forhold kædes sammen, hustruens forhold til manden og til Kristus, så kan man tale om en ”bi-dimensional quality of the wife's relational existence, the horizontal (wife/husband) and vertical (wife/Christ) dimensions.” (Miletic 1988, 31). Mandens og hustruens forhold til hinanden i ægteskabet bliver på en særlig måde sat i relation til deres gudsforhold. Anderledes end den ene kristnes forhold til den anden kristne. Her er tale om en særlig skærpelse af ét forhold i hustruens liv, nemlig hendes forhold til manden, og ligeledes, skal vi se senere, i mandens forhold til kvinden. På en særlig måde knytter Paulus det ægteskabelige forhold

sammen med både mandens og hustruens gudsforhold.

Sagt på en anden måde. Miletic argumenterer for, at formålet for elipsen i vers 22 er, at gøre læseren opmærksom på, at den brug af ὑποτάσσω som forekommer i teksten, ikke skal forstås umiddelbart, men er afhængig af brugen i det kommende afsnit. (Miletic 1988, 30). På en meget elegant måde ændrer Paulus område, fra at tale om menighedens indre liv, går han nu ind på ægteskabets indre liv. Samtidig med, at han fastholder temaet underordning, så viser han også hvordan begrebet ændrer indhold alt efter kontekst. Opsummerende kan vi sige, at vers 22 er grammatisk afhængig af vers 21, men ikke indholdsmæssigt: "The point here is that the author is able to introduce an entirely new subject ... while simultaneously linking to the previous context." (Miletic 1988, 30). Grammatisk er det afhængig ved det, at det trækker på den verbale idé, emnemæssigt arbejder det ud fra konteksten i vers 18 til 21 og retter sig nu mod ægteskabet.

Underordning under hovedet

Vers 23 leverer begrundelsen for hustruens underordning under manden: han er nemlig kvindens hoved ligesom Kristus er kirkens hoved. Ὅτι indleder den kausale eller begrundende sætning. Det komparative ὡς opstiller en parallel struktur mellem hustruens forhold til sin mand på den ene side og kirkens forhold til Kristus på den anden side. Ligesom kristus altså er kirkens hoved, sådan er manden hustruens hoved. Ἀνὴρ, subjekt for verbet ἐστίν, henviser til ἀνδράσιν fra foregående vers. Der konkluderede vi, at der var tale om ægtemænd, og således også her, når ἀνὴρ referer til omtalte mænd. Hvad κεφαλὴ i det hele taget betyder og hvilket indhold det bærer med sig vil blive diskuteret senere. Indtil videre kan vi lade det oversætte ganske umiddelbart med hoved.

τῆς γυναικὸς er en underordnende genitiv, manden er altså hoved over, hvilket referer til mandens funktion i forholdet til kvinden og altså ikke er en påstand om, at kvinden er hovedløs uden manden. Ὡς er her igen komparativ og fuldender den sammenligning der startede i vers 22, efterfulgt af καὶ lægges der op til en tilføjelse eller intensivering af sammenligningern. ὁ Χριστὸς er subjekt for det implicite ἐστίν og τῆς ἐκκλησίας er igen en underordnende genitiv, således at kirkens hoved mere rigtigt oversættes som hoved over kirken.

Αὐτὸς, subjekt for et implicit ἐστίν. Uden nogen konjunktioner kan det være vanskeligt for det første at afgøre hvem αὐτὸς referer til, men sandsynligvis Χριστὸς, selvom ἀνὴρ også er mulig. Hvis det skulle have været begge, så burde det have stået i flertal (Barth 1974b, 616). Larkin konkluderer, at αὐτὸς kun kan referere til Kristus, ud fra følgende betragtning: "The consistens theological salvific meaning of σωτὴρ with either the Father og Jesus as the referent in Paul (e.g.,

Phil 3:20; 1 Tim 1:1; 4:10; Titus 2:13) and the absence of any Pauline use of σώμα as an image for “wife” (Hoehner, 742-43) also points away from husband, even as a secondary referent.” (Larkin 2009, 132). Endelig står σωτήρ som prædikat til αὐτός og afhænger også af det implicitte ἐστίν. τοῦ σώματος er en objektiv genitiv, den henviser til kirken som Kristi legeme, den han frelser.

Begrundelsen for kvindens underordning udtrykkes her med den påstand, at manden *er* kvindens hoved. Fordi manden er kvindens hoved skal kvinden underordne sig, på samme måde som kirken underordner sig Kristus, fordi Kristus er kirkens hoved og – tilføjer Paulus – sit legemes frelser.

Spørgsmålet er hvordan denne sammenligning skal forstås. Især kan det give lidt benarbejde at forstå den kvalificerende sætning, at han er sit legemes frelser. Betyder dette, at manden også er sit legemes, altså kvindens frelser, eller betegner det forskellen på manden og Kristus, at begge er hoved for deres legeme, men kun Kristus er sit legemes frelser, ikke manden. Hører det, at være frelser, med til det at være hoved i kristen forstand? Eller er det ukristeligt at tale om nogen anden frelser en Kristus?

Ifølge vers 22 skal hustruen underordne sig manden om under Herren. Hendes underordning er altså kristologisk bestemt og skal forstås i den kontekst. (Miletic 1988, 39). Hvis vi vender argumentationen lidt om, kan vi udtrykke den således: Fordi manden er hoved for sin hustru *som* Kristus er hoved for kirken, skal hustruen underordne sig sin mand. Hustruen skal forholde sig på en bestemt måde til sin mand, fordi han står i et bestemt forhold til hende og har en bestemt opgave overfor hende. Formaningen til manden udvikler dette yderligere, men det skulle gerne være tydeligt, at hustruens underordning er rettet primært mod Kristus selv, motiveret af frygt for, og må vi tilføje, tro på, Kristus.

Hustruens underordning er som nævnt også begrundet kristologisk. Hustruen underordner sig sin mand, fordi hans rolle overfor hende er, at være hoved sådan som Kristus er det for kirken. Hustruens underordning hviler altså på hendes agtelse af manden som hoved og dette som et udtryk for Guds ordning. Hustruens forhold til sin mand afgøres i sidste ende af hendes forhold til Kristus.

She is linked to Christ not only by means of her act of subordination but also through the qualification given to her husband's headship, which is christocentrically defined (v.23b). Just as the wife's act of subordination is teleologically focused on Christ in v.22, at vv.23a and b she must perceive her husband's headship as being christocentrically determined. (Miletic 1988, 40).

Hustruen underordner sig manden fordi hun er bundet til Kristus. At hun antager manden som hoved er dybest set en trossag.

At v. 23 the argument now includes more than the notion that the wife's act of subordination to her husband is an essential part of her relationship with the Lord (v.22). The wife is related to the Lord not just through her action, but now through her perception of her husband as "head" (v.23a), a perception which is ultimately defined by Christ (v.23b). (Miletic 1988, 41).

Målet for hustruens udlevelse af sin underordning af manden er altså i sidste ende at underordne sig Kristus. Det er udlevelsen af en tro på, at Kristus er hendes frelser. Fordi hun tror, at Kristus er hendes frelser, tror hun at alt godt kommer fra ham. Derfor underordner hun sig sin mand. Fordi hun tror, at hendes mand er givet til hende som hoved af ham som er kirkens hoved og frelser.

Det er i denne kontekst det giver mening, at sige, at sådan som Kristus er hoved for kirken sådan skal manden være hoved for hustruen. Spørgsmålet er dernæst hvorledes dette at være hoved tager sig ud. Ultimativt, når det drejer sig om Kristus, så kan det siges kort: Han er kirkens frelser, den der gav sit liv for den. Manden bliver ikke her beskrevet som sin hustrus frelser, men forbilledet for ham i det at være hoved, er Kristus der som hoved, gav sit liv for kirken og dermed gjorde sig til et med den, vandt den som sit legeme, sit eget kød og blod.

"Christ's headship over the church is expressed by his loving it and giving his life for it, as vv. 25-27 so clearly show. This will have profound implications for the husband's behaviour as head of his wife (v.28)."(O'Brien 1999, 414).⁴⁷ Barth udtrykker sin læsning af det komparative *ὡς καὶ* således: "[Only] in the same way that the Messiah ... !"(Barth 1974b, 614) og forstår det således, at manden ikke bare finder et eksempel til efterfølgelse i Kristi funktion som hoved, men finder indholdet og grænserne for sin rolle som hoved i Kristus.

Manden er altså ikke hoved for hustruen i absolut forstand, tværtimod begrænser og kvalificerer afsnittet mandens hoved-funktion. Samtidig bliver der åbnet op for en forståelse af mandens rolle som hoved som skaber tryghed. Hustruen underordner sig sin mand, i tro på Kristus, vidende at hans rolle som hoved, hans opgave over for hende er, som det skal vise sig i v.25-28, at elske hende og give sig selv hen for hende. Det er denne kærlighed som hengiver sig selv hun underordner sig. Ægteskabet er en afspejling af forholdet mellem Kristus og kirken og ved sin underordning peger hustruen i sidste ende hen på Kristus som kirkens frelser.

Hustruen formaner altså til at underordne sig sin mand fordi han er hendes hoved. Termen *κεφαλή* er blevet brugt to gange tidligere i brevet, men begge med henvisning til Kristus, nemlig 1,22 og

⁴⁷ Miletic argumenter for, at måden Kristus bedst forstås som frelser i dette vers, ikke kun er vers 25-27 men at Ef 2,14-18 i højere grad må tages i betragtning. Uanset er han enig i, at Kristus er sin kirkes frelser, manden er ikke sin hustrus frelser.

4,15.⁴⁸ Her bliver det for første gang brugt om manden, først, dernæst om Kristus.

I de to tidligere vers hvor κεφαλή bliver brugt, betegner det en position som hersker eller autoritet, overhoved. I 1,22 udtrykker κεφαλή at Kristus har suveræn magt og autoritet over hele verden, inklusiv de onde magter. I 4,15 bruges κεφαλή til at beskrive hvordan Kristus er hoved for sit folk og hvordan det kommer til udtryk ved at hele legemet holdes sammen og vokser ved ham og op til ham. I de sammenhænge er det tydeligt, ligesom i denne kontekst, at begrebet hoved, blandt andet bærer en vis overtone af autoritet. (Thielman 2010, 377).

Hvad betyder κεφαλή?

Ser man κεφαλή i sammenhæng med 1,22, den græsk-romerske autoritetsstruktur i hjemmet, som danner den umiddelbare forståelseskontekst, og afsnittets fokus på kvindens underordning, har mange ment, at det giver god mening at forstå κεφαλή som overhoved, som et udtryk, der skal formidle, at manden har autoritet over hustruen. Autoritet forstået som magt og bestemmelsesret. Dette har medført nogle debatter omkring den egentlige betydning af κεφαλή i denne sammenhæng.

Grundlæggende er der to forskellige tilgange til, hvad κεφαλή kan betyde. Forskellen består i, hvorvidt man mener, at κεφαλή indenfor klassisk græsk og koinæ græsk oftest bærer en konnotation og derfor også betydning af autoritet, men aldrig kilde, udspring, ophav eller den fremmeste eller første. Eller modsat om der kan gives eksempler på tilfælde, hvor κεφαλή på ingen måde kan siges at udtrykke autoritet, men til gengæld bedst kan forstås i en af de tidligere nævnte betydninger. Et eksempel på en forkæmper for den første holdning kunne være Wayne Grudem, som i bogen "Recovering Biblical Manhood and Womanhood" har skrevet et appendiks kaldet "The Meaning of Kephalē ("Head"): A Response to Recent Studies".

Kεφαλή skal forstås i retning af at herske eller at have autoritet over

I "The Meaning of Kephalē" forsvarer Grudem for det første en oprindelig artikel, i hvilken han havde gennemgået 2.336 forekomster af ordet κεφαλή i oldgræske tekster med henblik på at vise, at κεφαλή ikke kan betyde kilde, når det bruges om mennesker (eller Gud), og at der er vægtige argumenter for at fastholde, at κεφαλή kan have en betydning i retning af autoritet. Dernæst forholder han sig til forskellige artikler og ordbogsopslag. Vi skal nøjes med at referere et par konklusioner.

For det første konkluderer Grudem, at "ruler, authority over" is still found quite clearly in forty-one

⁴⁸ I sin kommentar VI A diskuterer Barth oprindelsen af termen κεφαλή som betegnelse for Kristus. (Barth 1974, 720–724).

ancient texts from both Biblical and extra-Biblical literature, and is possible in two or more other texts.” (Grudem 1991, 467). Ud af 2.336 forekomster af ordet κεφαλή lyder 41 ikke af meget, men Grudem føler sig sikker i sin sag og dertil i godt selskab: “All the lexicons that specialize in the New Testament period, including two very recent ones, list the meaning “ruler, authority over” for kephalē – it appears to be a well-established and valid meaning during the New Testament period.” (Grudem 1991, 467).

På den anden side finder Grudem argumenterne for at forstå κεφαλή som kilde eller oprindelse ganske svage. Ifølge ham er der “still no *unambiguous* examples before or during the time of the New Testament in which kephalē has the metaphorical sense “source”. (Grudem 1991, 467). Betydningen bliver heller ikke underbygget af nogen ordbøger. I det store hele kan man spekulere på, skriver Grudem, om der overhovedet er et eneste klart tilfælde, hvor κεφαλή kan betyde kilde eller ophav, når det bruges om et menneske i hele den samlede græske litteratur op til og i nytestamentlig tid. (Grudem 1991, 467).

Selv hvis et sådant klart eksempel kunne findes, ville man ikke kunne afvise, at det også ville bære en yderligere nuance af autoritet eller herredømme. “Even in the texts where “source” or “prominent part” is alleged as the correct meaning, the person who is called “head” is always a person in leadership or authority.” (Grudem 1991, 468). I sidste ende er der ifølge Grudem ikke meget, der peger på, at man kan læse ordet κεφαλή, uden at den, der betegnes som hoved, bliver tilregnet autoritet.

Κεφαλή har flere betydninger end autoritet

Et eksempel på et udtryk for en modsat holdning end den position, vi netop har gennemgået, kunne være Richard S. Cervins artikel “Does kephalē mean ‘source’ or ‘authority’ in Greek Literature? A Rebuttal”, som var den artikel Grudem primært forholdte sig til i appendikset. Et andet eksempel kunne være artiklen “What does kephalē mean in the New Testament?” af Berkeley og Alvera Mickelsen i bogen “Women, Authority & The Bible”. Her argumenterer Mickelsen-parret⁴⁹ for, at “ordinary readers of Greek literature during New Testament times would not think of “final authority”, “superior rank” or “director” as common meanings for the word translated “head”.” (Mickelsen og Mickelsen 1986, 98).

Argumenterne er i første omgang hentet fra ældre græske ordbøger og leksika, og pointen synes at være, at det virker til at være en nyere opfindelse at forstå κεφαλή i retning af autoritet eller

⁴⁹ Herefter kaldet Mickelsens

lignende. Mickelsens angriber fx Bauer⁵⁰ for at tilskrive κεφαλή en betydning på baggrund af LXX's oversættelse af det hebraiske ord ro'sh. Bauers argumentet gengives således: fordi LXX oversætter ro'sh med κεφαλή må den betydning være kendt for græsktalende mennesker på NT's tid. (Mickelsen og Mickelsen 1986, 101). Men så enkelt er det ifølge Mickelsens ikke.

I deres gennemgang af de tilfælde, hvor ro'sh optræder i Det Gamle Testamente, undersøgte de, hvordan det var blevet oversat til græsk. I adskillige tilfælde, viser det sig ifølge Mickelsens, har oversætterne bag LXX været nødt til at bruge andre ord end κεφαλή for at videregive betydningen leder, hersker eller én med autoritet. (Mickelsen og Mickelsen 1986, 102). Dette peger for Mickelsens på, at κεφαλή netop ikke har været en almindelig betydning for græsktalende på Det Nye Testaments tid. "Since the Septuagint translators recognized that kephalē did not carry the Hebrew meaning of leader, authority or superior rank, we must be sure that we do not read our similar English meaning of head into the Greek word." (Mickelsen og Mickelsen 1986, 104).

I stedet forudsætter Mickelsens, at Paulus forstod og skrev udmærket græsk, og derfor brugte de græsk ord med den betydning, de havde for almindelige græsk-talende på hans egen tid.⁵¹ Med det in mente læser de syv passager, hvor Paulus bruger ordet κεφαλή om Kristus, for at vise, at κεφαλή kan betyde flere forskellige ting. Ifølge Mickelsens betyder κεφαλή "kilde til liv" i Kol 2,19 og Ef 4,14. I Kol 2,10 og Ef 1,20-23 betyder κεφαλή "top", "krone" eller "ekstremitet (i betydningen yderpunkt)" mens κεφαλή i 1 Kor 11,3 betyder "kilde", "udgangspunkt" eller "afledning (derivation)", i Kol 1,18 "ophøjet ophavsmand og fuldender" og endelig "den der fuldender" i Ef 5,23. (Mickelsen og Mickelsen 1986, 105–110).

Disse syv passager er de eneste steder i NT, hvor κεφαλή bruges som metafor, men ingen af stederne mener Mickelsens, at der er tale om autoritet. Havde Paulus tænkt på noget i den retning, ville han have brugt andre ord i stedet, hvilket han også viser sig at gøre fx i Rom 13,1-2 og 13,3, nemlig ἐξουσία og ἄρχων. "In these seven passages where Paul used kephalē metaphorically, we see a more exalted, complete Christ when kephalē is read with Greek meanings that would have been familiar to the first readers." (Mickelsen og Mickelsen 1986, 110). Og som konsekvens af at vi læser vores egen forståelse af ordet *hoved* ind i den græske tekst, kommer vi uforvarende til at tage NT's tekster til indtægt for en underbyggelse af "the concept of male dominance that has ruled most pagan and secular societies" (Mickelsen og Mickelsen 1986, 110). Og ikke nok med det

50 De forholder sig til Walter Bauers *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, trans. and adapted by William F. Arnds at F. Wilbur Gingrich, 2nd ed., revised and augmented by F. Wilbur Gingrich and Frederick W. Danker. Chicago: University of Chicago Press, 1979

51 Lige netop den antagelse har jeg endnu ikke set anfægtet.

this misunderstanding has robbed us of the richer, more exalted picture of Christ that Paul was trying to convey to us. This exalted Christ who is top or crown of all creation is the one who brings his church to completion and enables the church to follow his example of servant leadership. (Mickelsen og Mickelsen 1986, 110).

Κεφαλή i Ef 5,23

Hvorvidt Grudem eller Mickelsens har ret, er vanskeligt at afgøre og langt udenfor denne opgaves omfang. Vi kan nøjes med at gøre opmærksom på Hoehner, som tager en mellemposition: “it is better to view κεφαλή not as inherently denoting either authority or source, but rather “preeminence” or “prominence” with the context emphasizing either authority or source.” (Hoehner 2002, 739). I tilfældet Ef 5,23 mener Hoehner, at betydningen af κεφαλή lægger sig i retning af betydningen “autoritet over” i stil med Ef 1,22, hvilket han finder bekræftet i 5,24, hvor hustruens underordning under manden sammenlignes med kirkens under Kristus.

Manden er altså ikke sin hustrus “kilde” eller “oprindelse”, “fuldender” eller “afledning”.⁵²

Derimod viser konteksten med hustruen, som underordner sig, og selve hustavlens genre, at der er tale om, hvorledes manden som kvindens hoved har autoritet over hende.⁵³

Barth argumenterer for, at beskrivelsen af manden som hustruens hoved skal finde sin tolkning ud fra den nære kontekst, altså Efeserbrevet, og citerer Dibelius, som siger, at “We cannot say from where the idea stems that the husband is the woman's head” (Dibelius, M. og Heinrich Greeven. 1953. *An die Kolosser, Epheser, an Philemon*. HbNT 12. 3d ed. Tübingen: Mohr, s 93, citeret i Barth 1974, 618) Dette får ham til at konkludere, at eftersom vi ikke kan bevise, at Paulus bare gentog den i samfundet almindeligt accepterede holdning uden selv at tilføje noget til den ud over et par kristne vendinger, så må udtrykket at “manden er hoved over kvinden” forstås som et oprindeligt og originalt bidrag fra Paulus' side. “In consequence, it has to be explained by the context of Ephesians in which it is found, and not by contemporary og later prejudices in favor of, or in opposition to, a special responsibility entrusted to the husband for his wife.” (Barth 1974, 618).

O'Brien læser κεφαλή med udgangspunkt i de forrige forekomster af ordet i Efeserbrevet i

betydningen “autoritet” eller “hersker” fremfor “kilde” eller “one who is prominent”.⁵⁴ For O'Brien

52 Blandt andet kontra Mickelsens (Mickelsen og Mickelsen 1986, 108–110). I det hele taget forstår jeg ikke, hvordan det skal tænkes at være mere frisættende for en kvinde at tænke på manden som hendes oprindelse eller fuldender, som om kvinden ikke var fuldendt uden manden eller udsprang eller var afledt af ham. Men der kan være tale om forskel i temperament.

53 Hoehner diskuterer, hvorfor det ikke giver mening at skille “hoved” og “krop” ad i to forskellige metaforer. Argumentet lyder, at hvor som helst Paulus nævner “hoved” i Efeserbrevet og Kolossenserbrevet nævner han også “kroppen”. Således også i vores kontekst hvor mand og hustru er blevet “et kød” - hoved og krop hører sammen.

54 Altså principelt uenig med Hoehner i, at det kan betyde “one who is prominent”, jf. tidligere henvisning til

er det tydeligt, at "Here the headship of the husband, in the light of the usage at 1:22, the general context of the authority structure of the Graeco-Roman household, and the submission of the wife to her husband within marriage in vv. 22-24, refers to his having authority over his wife; thus he is her leader or ruler." (O'Brien 1999, 414).

For Barth betyder det, at vi grundlæggende må forstå mandens funktion som rolle, ud fra den måde Kristus har vist og viser sig som hoved, et tema, som bliver udfoldet i vers 25-27. Barth finder en parallel til Efeserbrevets definition på Kristi hoved-funktion i Mark 10,42-45. "The Son of Man came not to be served but to serve and to give his life." When a husband understands his manhood and headship in this Christological sense, he will consider it both a privilege and a grave responsibility." (Barth 1974, 618).

I mine øjne er det bemærkelsesværdigt, at det tilsyneladende kun er Thielman, der har øje for *hvilken* slags autoritet, der er tale om, og hvordan den bruges. Ja, siger Thielman. Når Paulus betegner manden som kvindens hoved, så er der over- eller undertoner af autoritet og magt i spil. Men disse toner får ikke lov til tilnærmelsesvis at spille deres egen melodi, for "He [Paulus] immediately qualifies the husband's authority by describing his headship as patterned after Christ's headship over the church." (Thielman 2010, 378). Det afgørende for forståelsen af mandens hovedfunktion, inklusiv hans autoritet, er altså vores forståelse af, hvorledes Kristus er hoved for kirken. I Efeserbrevet bliver dette beskrevet ganske tydeligt:

Christ's authority has been used not to control the church but to reconcile it to God at the cost of his own life (2:13, 16; 5:2; cf. 1:7) and to equip the church with what it need for accomplishing God's purposes (4:7-16). (Thielman 2010, 378).

Og for at gøre det fuldstændigt klart opsummerer Paulus så Kristi udøvelse af sin autoritet over kirken således: Han er sit legemes frelser. Kristus udøver sin autoritet ved at ofre sig for sin kirkes frelse, og derved gøre hende til ét med sig. På denne måde, synes Paulus at sige, har manden en særlig autoritet og lederrolle i forhold til sin hustru. Marshall opsummerer pointen således:

The de facto patriarchal authority of the husband is so transformed by the command to love his wife that it ceases to be exercised in the old way. Thus not only are abuses of power recognized to be wrong, but the power relationship itself is also seen to be inappropriate. When this husbandly duty of love is undertaken consistently and fully, a one-sided submission becomes impossible, for Christian love by the husband requires him also to respect and submit to his wife. (Marshall 2005, 202).

Hoehner, men enig i, at der her er tale om autoritet, fordi ordet blandt andet optræder i sammenhæng med underordning.

5,23 fortsat: αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος

Det er ikke i sig selv entydigt, hvordan man skal forstå tilføjelsen αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος. Det er muligt at læse den som en reference til mandens rolle som hustruens beskytter som en del af Kristus-kirken/mand-hustru analogien i den betydning, at ligesom Kristus er kirkens frelser, således er manden også, i en forstand, hustruens frelser. Det er muligt at forstå σωτὴρ i meget generelle termer, således at det peger i retning af beskyttelse, omsorg, at sørge for, sådan som Kristus beskytter, har omsorg for og sørger for kirken. På samme måde skulle manden så være sin hustrus frelser, idet han beskytter, har omsorg for og sørger for hende. Men noget kan tyde på, at sådan en læsning ikke er korrekt.

For det første peger brugen af αὐτὸς på, at der her er tale om noget nyt, og at der tales specifikt om Kristus *til forskel fra* manden. (O'Brien 1999, 414; Larkin 2009, 132). O'Brien argumenterer endvidere, at "Nowhere in the context is the wife regarded as the husband's body as the church is Christ's body" (O'Brien 1999, 414), og uddyber yderligere: "The husband and the wife are 'one flesh' (5:31), and husbands are to love their wives 'as their own bodies', but this is a reference to the husbands' bodies, not the wives'." (O'Brien 1999, 415, note 219). Derudover fremhæver han, at de 24 gange σωτὴρ optræder i NT, da referer det altid til Jesus eller Gud, aldrig til et menneske.

Hustruen er ikke mandens krop, kun kirken er Kristi krop. Manden har ikke "ejerskab" over hustruen, som også TDNT fastslår: "The κεφαλή quality ... does not include the σωτὴρ quality. Again, the αὐτός seems to indicate that the parallels between the man-wife relation and the Christ-Church relation end here." (Kittel, Bromiley, og Friedrich 1964, 9:1016), hvorfor det giver mening at fastholde, at manden kan være hoved uden samtidig at være frelser.

Det giver altså mening at forstå σωτὴρ således, at det henviser til Kristus, men ikke til manden. Arnold konkluderer således: "Those who take "Savior" as part of Christ's example that husbands should emulate, typically argue that it is suggestive of the husband's role as protector. Yet this is not the meaning of "Savior" in this context, as it relates to Christ. Jesus is the one who defeated the power of sin and the forces of evil on the cross so that he could form the body ... The husband fulfills no analogous role for his wife." (Arnold 2010, 382).

Vers 24 vender på en måde tilbage til pointen i versene inden, og afslutter den lille kiasme, som versene 22-24 udgør. Ud over komponenternes omvendte rækkefølge i forhold til vers 22, først kirken-Kristus, så hustru-mand, så er den væsentligste forskel tilføjelsen af ordene ἐν παντί og konjunktionen ἀλλὰ. Netop det første ord, konjunktionen ἀλλὰ, skaber i første omgang afstand til afsnittet om Kristus som sin krops frelser. Her kommer altså noget, der er forskelligt fra pointen om,

at være frelser. Barth føler ganske stærkt for dette når han skriver, at "In opposition to many a vain man's opinion, the human male is not given a "power of command ... unlimited." He is not his wife's lord and savior." (Barth 1974, 619).

Det afgørende for Barth er her at understrege den forskel, som Paulus viser, der er mellem den underordning, som kirken yder sin frelser og herre, og så den underordning, som en hustru yder sin mand. Den største forskel er, ifølge Barth, at kun Kristus er herre og frelser, ikke manden. Det er muligt at være hoved uden at være herre og frelser, for det er der kun én, der er. Forholdet mellem manden og kvinde finder altså et forbillede i forholdet mellem Kristus og kirken, men det synes at være vigtigt for Paulus, og Barth med ham, at analogien stopper et sted, nemlig ved det faktum, at kun Kristus er herre og frelser – ikke manden.

Larkin på sin side fastholder, at ἀλλὰ ikke begrænser den forrige sætnings udtryk om Kristus som frelser til ikke at gælde manden, men nærmere skifter fokus tilbage til spørgsmålet om underordning. En del af argumentationen går på, at parallelismen mellem kirke og hustru fra vers 23 fortsætter i vers 24 (Larkin 2009, 133). En afgørende forskel på Larkins og Barths læsning er altså spørgsmålet om, hvorvidt udtrykket om Kristus som sit legemes frelser er en parentes, som udtrykker noget særligt ved Kristus, noget, som ikke går igen i mandens afspejling af Kristus i den rolle, han indtager i forhold til sin hustru, således Barth, eller om udtrykket om Kristus som sit legemes frelser er det centrale led i versene 22-24 og således en integreret, hvis ikke væsentlig, del af mandens rolle i forhold til sin hustru, således Larkin.

Det er vanskeligt at afgøre, hvor langt Larkin vil strække sammenligningen, men til forskel fra Barth mener han altså ikke, at der er tale om, at Paulus præciserer, at Kristus, og kun Kristus, er frelser, eller om manden på en måde også kan siges at være sin hustrus frelser. Larkin har tidligere fastslået, at Paulus beskriver kirken som Kristi krop, men aldrig hustruen som mandens krop. Han har altså vist sig villig til at lade nogle karakteristika fra forholdet mellem kirken og Kristus gælde eksklusivt i den sammenhæng. Hvad der gør, at han fastholder, at Paulus ikke pointerer at kun Kristus er, og kan være, frelser, forstår jeg ikke. Jeg mener, at Arnold har ret, når han siger, at "Paul has made a statement about the saving work of Christ, but to ensure his readers that he is speaking only about Christ and not indicating that it is the responsibility of the husbands to serve as their wives' savior, he employs this conjunction (nemlig ἀλλὰ)." (Arnold 2010, 382).

ὥς fungerer igen komparativt og introducerer igen mønsteret for hustruens underordning af manden, nemlig på en måde tilsvarende den, som kirken underordner sig Kristus, og οὕτως (således) skal

også hustruen underordne sig. Der er her tale om en lille forskydning i forhold til formaningen fra tidligere, hvor hustruen blev formanet til at underordne sig manden, sådan som hun underordner sig Kristus. Her formaner hun til at underordne sig manden, sådan som kirken underordner sig Kristus. Arnold nævner denne forskydning, men forklarer den ikke.

Endelig afsluttes verset med vendingen ἐν παντί – i alt. Spørgsmålet er her, hvordan det umiddelbart altomfattende og ganske voldsomme udtryk skal opfattes. Barth pointerer, at det ikke nytter at kvalificere udtrykket ved at vedhæfte en liste over de områder og spørgsmål som hustruen *ikke* skal underordne sig i, sådan at Paulus egentlig burde have fortsat med et *undtagen*... . ”It is improper to explain the words ”in everything” by compiling a short or long list of exemptions to prove that ”in everything” actually means, ”not in everything” (Barth 1974, 621). Barths løsning bliver at forstå ”i alt” i retning af ”på alle områder”, i og med de eksempler Paulus allerede har givet, nemlig ”the witness given by the thoughts of the heart, the work of the hands, the words of the mouth, the disciplined use of intellect, of time, of liquor, etc.” (Barth 1974, 621).

Til støtte for denne tanke kan fremhæves Arnolds pointe om, at ἐν παντί peger på, hvordan hustruens almindelige attitude til manden skal være, nemlig den at hun underordner sig i alt, uden at lade enkelte spørgsmål eller områder være tilbage, hvor hun hævder sig selv som hoved, og dermed undergraver mandens autoritet på dette område. Samtidig kan det være nyttigt at huske på, som Arnold gør opmærksom på, at ”Paul is not using the verb ”obey” (ὁπακούω) as he does for the other relationships in the household” (Arnold 2010, 383). Der er altså ikke tale om, at hustruen påbydes at adlyde enhver ordre. Der er i det hele taget langt fra tale om, at hun i det hele taget skal modtage nogen ordre eller lade sig underkaste tvang, misbrug eller andet. Tværtimod er der tale om underordningens omfang, ikke indhold. Der er tale om underordning i alle livsområder, ikke lydighed mod enhver ordre.

Endelig kan det bemærkes, at hustruens underordning af manden ikke afhænger af noget ved manden. Der er ikke sat betingelser for et minimum, han skal leve op til, en bestemt grad af kærlighed, han skal udøve, en særlig god livsførsel eller i det mindste, at han skulle være kristen. Hustruen skal underordne sig uanset sin mands kvaliteter. Argumentet for underordningen er netop ikke, at manden besidder den ene kvalitet eller den anden, og hustruen derfor skal underordne sig.

Argumentet er nærmere, at hun skal underordne sig, som kirken under Kristus, uanset at Kristus er den eneste, der har udvist en pletfri kærlighed og total selvhengivelse. Tekstens pointe er, at hustruen ved at underordne sig sin mand viser og udlever sin tro på Kristus, hvem hendes

underordning i sidste ende er rettet mod, og hvis ”hoved-funktion” manden formaner til at efterligne. Manden skal så at sige prædike Kristi kærlighed til sin hustru gennem sin egen selvopofrende og tjenende kærlighed. Hustruens underordning under manden er i sidste instans rettet mod Kristus, ligesom hans brug af sin autoritet i sidste ende må være en afspejling af Kristi måde at bruge sin autoritet på, nemlig til kirkens bedste.

Om mandens rolle, 5,25-28

Οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς, ἵνα αὐτὴν ἀγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι, ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἑνδοξον τὴν ἐκκλησίαν, μὴ ἔχουσαν σπίλον ἢ ῥυτίδα ἢ τι τῶν τοιούτων, ἀλλ’ ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος. Οὕτως ὀφείλουσιν [καὶ] οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα. ὁ ἀγαπῶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἑαυτὸν ἀγαπᾷ.

I mænd, I skal elske jeres hustruer, på samme måde som også Kristus har elsket kirken og givet sig selv hen for den, for at hellige den ved at rense den i vandets bad ved ordet, for at føre kirken frem for sig selv, strålende, uden plet eller rynke eller noget lignende, men for at hun skal være hellig og fejlfri. Således skylder også mændene at elske deres hustruer som deres egne legemer. Den som elsker sin egen hustru, elsker sig selv.

Med det vokative udtryk οἱ ἄνδρες skifter Paulus' formaninger fokus fra hustruen til manden, og koncentrerer sig om hans ansvar fra dette vers indtil slutningen af afsnittet. Formaningerne til manden får altså en uforholdsmæssig større opmærksomhed end dem til hustruen. Arnold peger på flere aspekter, som kan forklare dette, blandt andet det faktum, at Paulus' syn på en ægtemands forpligtelser i højere grad gik imod den gældende norm i den græsk-romerske verden, han var del af, samtidig med at han ved at fokusere på mandens pligt, får anledning til at uddybe Kristi forhold til kirken yderligere, og altså vende tilbage til det evangelium, som han har forkyndt gennem hele brevet (Arnold 2010, 383).

Uanset at manden ikke er sin hustrus frelser (se eksegesi af vers 23), så opfordres han her til en Kristus-lignende selvopofrende kærlighed. Det er en høj standard at sætte, men kongruent med fx Paulus' tanke i 5,1-2, hvor han skriver til menigheden, at de skal ”ligne Gud ... og vandre i kærlighed, ligesom Kristus elskede os og gav sig selv hen for os.” (Bibelen 1992). Præsens imperativen ἀγαπᾶτε beskriver ikke bare den grundlæggende holdning, en mand skal have til sin hustru – det gør den også – men bestemmer også grænsen for hvor langt denne kærlighed skal gå, nemlig så langt som Kristus gik, så langt at han gav sig selv hen. Samtidig er der ingen betingelser for, hvad hustruen skal gøre for at leve op til denne kærlighed. “The fact that Christ loved the

church – even in her most unlovely and enbecoming state – defines the love commitment that Christ expects from a Christian husband. His love should be unconditional.” (Arnold 2010, 383).

Som en sidenote kan det tilføjes, at formaningen af manden til at elske sin hustru, synes at være særstof i NT hustavler. Få steder i græsk-romerske hustavler eller jødiske tekster fra det andet tempels tid opfordres manden til at elske sin kone, og i regi af hustavler sker det kun i NT. Ikke desto mindre synes det, at Paulus her etablerer Kristi kærlighed til kirken som fundament for ægteskabet og som prædikat for det forhold, der skal gælde i ægteskabet. Her er altså tale om noget helt nyt og uhørt: Kristi kærlighed som fundament og model for ægteskabet og mandens rolle i dette.

At kærlighed er et nøglebegreb og spiller en vigtig rolle i dette afsnit, er åbenlyst. Det bruges seks gange fra 5,25 til 5,33. Hoehner udlægger det som ”love irrespective of merit, even to the undeserving” (Hoehner 2002, 747), og læser præsens-imperativen som en indikation af, at der er tale om en fortsat proces. Manden bliver ikke færdig med at elske sin hustru, hverken som følge af at et bestemt stykke tid har gået, eller som følge af at hustruen fejler i at leve op til et bestemt krav. Her er tale om ubetinget kærlighed, også når det kommer til tidsaspektet. Pointen er netop, at “Christ loved the Church not because it was perfectly loveable, but in order to make it such” (Wescott, 84, citeret i Hoehner 2002, 750, n 6).

Uanset at hierarkisk familie-struktur synes at blive fastholdt, så må man sige, at indholdet i denne struktur virkelig er revolutionerende. At dette aspekt er så afgørende for Paulus genspejles også i, at han bruger så meget plads på det. Afsnittet om mandens kærlighed til hustruen er som nævnt det længste afsnit i hustavlen.

Dette tilsvarende ganske godt formaningen til hustruen om at underordne sig. Her er der heller ikke bestemte betingelser manden skal leve op til for at fortjene hendes underordning. Hustruen skal underordne sig manden, uanset hans handling og attitude. Manden skal elske sin hustru, uanset hendes handling og attitude. Ingen af dem kan lade sig styre af sine følelser, men må sætte deres vilje ind på det.

καὶὥς er en adverbial konjunktion, som fungerer komparativt, og går på måden Kristus elsker. Καὶ står adjunktivt til καὶὥς, og understøtter tanken om en sammeligning, en illustration. Når Paulus formaler manden til at elske sin hustru, har han allerede tegnet et billede af, hvordan denne kærlighed ser ud og kommer til udtryk, mandens kærlighed skal nemlig ligne Kristi kærlighed.

Kristi eksempel er da også temaet for de følgende vers (5,25b-27), som alle illustrerer Kristi kærlighed. Selvhengivelsen er første illustration. 5,25b peger direkte tilbage til 5,2, som taler om, hvordan alle kristne skal ligne Gud (5,1) og vandre i kærlighed "ligesom Kristus elskede os og gav sig selv hen for os." (*Bibelen* 1992). Her er altså tale om et mønster, som gælder blandt alle kristne generelt, men som bliver konkretiseret i forbindelse med ægteskabet. Der er altså for så vidt ikke tale om noget uhørt i kristen sammenhæng, at den ene kristne skal elske den anden, måske ikke en gang i det generelle princip, at den kristne skal elske sin næste. Men som nævnt tidligere, så er det uhørt, at en mand formænes til at elske sin hustru. Men netop derfor er der desto større grund til at fastslå, at det generelle princip om at elske, som Kristus elskede os, gælder, endda særligt, i et ægteskab.

Netop selvhengivelsen på korset er højdepunktet og kernen i den selvhengivelse, som Kristus elskede os med. Men selvom der er tale om, at manden skal efterligne denne kærlighed, så er der ikke tale om, at han skal gøre korsdøden efter. Formen på παρέδωκεν, nemlig aoristen, peger på samme tid tilbage på én bestemt handling, én gang i tid, samtidig med at det aktive aspekt indikerer, at det var Kristus selv, som tog initiativ til dette. Ἐαυτὸν understøtter denne tanke, at han selv gav – frivilligt og uden tvang.

Hoehner læser 5,2 således, at Paulus, der taler om Jesu død for den enkelte, mens han her taler om Jesu død for kirken som helhed. Det er for hele kirken, at Kristus hengiver sig, kirken er *hende* han giver sig selv hen for. Angående underordning og underkastelse konkluderer Hoehner, at "with this kind of love as the model for the husbands to follow, the submission of the wives "can never mean slavish subjection. For the Church never feels her relation to Christ to be such." (Sevenster, J.N.. 1961 Paul and Seneca, NovTSup, ed W. C. van Unnik et al., vol. 4 s.199 Leiden:Brill, citeret i Hoehner 2002, 750).

ἵνα indleder en formålssætning. Her er forklaringen på, eller begrundelsen for, at Kristus vil give sig hen for kirken. Det ville han nemlig *for at* - eller *med det formål at* - hellige den. Arnold påpeger, hvordan ἀγιώση som aorist både peger tilbage på den begivenhed som en gang for alle skabte grundlaget for kirken, nemlig Kristi død på korset, samtidig med at det fastholder en fremtidig og en nutidig virkelighed, at Kirken er helliget, at kirken fortsat helliges og kirken endeligt vil blive helliget, når han sammenfatter alt i sig (1,10) (Arnold 2010, 386).

Arnold henviser til to måder, Paulus taler om at Kristus "helliger". For det første den grundlæggende forståelse af hellig i betydningen at *indvi*, *udvælge* eller at *sætte til side*. Dette

svarer godt til billedet af kirken som Kristi brud, den er *sat til side* til at være hans, og hans alene. Den anden måde Paulus her taler om at hellige på, er i betydningen at *rense fra synd*. Det følgende vers viser ganske tydeligt, at dette aspekt er i spil, for Kristus helliger hende netop ”for at føre kirken frem for sig i herlighed, uden plet eller rynke eller noget lignende, for at hun måtte være hellig og uden fejl” (min oversættelse). Der er altså tale om et ”allerede” - kirken tilhører Kristus og er hans, og et ”endnu ikke” - kirken er endnu ikke fejlfri eller syndfri, men det vil den blive.

Måden Kristus helliger kirken på bliver beskrevet ved det følgende participium, καθάριας, nemlig ved at rense den. Jeg følger Arnold når han siger, at καθάριας skal tolkes som “coincident with the action of sanctifying and as expressing means” (Arnold 2010, 387). Samtidig skal det siges, at det er det andet aspekt ved helligelsen der er tale om. Kristus helliger ved at rense kirken, dette sker *når* han første gang helliger kirken og sætter den til side til sig selv, men efterfølgende sker helligelsen både *ved* at han renser og dermed også *når* han renser. Dermed kan det altså siges, at rensningen både er noget der er sket og noget der sker løbende og som endelig skal fuldendes engang.

Verbet καθαρίζω er brugt 31 gange i NT, ofte i sammenhæng med at Jesus renser for spedalskhed, eller i forbindelse med rituel rensning og i LXX hvor det synes at have en tilsvarende betydning. Det er netop ikke ud fra en sådan konkret, rituel, forståelse Paulus skriver her, for han forklarer, i første omgang καθάριας med at det sker ved et “vandets bad”, men fortsætter også med at forklare, at der er tale om en metafor, for det er et bad, en afvaskning, som sker ἐν ῥήματι, altså ved ordet. Den rituelle rensning ved vand er nu erstattet af en åndelig vask og rensning ved ord – Guds Ord. Den gamle pagts rituelle resninger og bade er nu erstattet af en indre renhed som kommer ved Åndens gerning, gennem ordet (Arnold 2010, 388).

Arnold læser blandt andet verset i lyset af Ezekiels bog, kap. 36, 25-27 hvor der, ifølge LXX profeteres, at Herren vil “ῥανῶ ἐφ’ ὑμᾶς ὕδωρ καθαρὸν” (Rahlfs 1979), “stænke dem med rent vandt” (Bibelen 1992), for at de skal blive “καθαρισθήσεσθε ἀπὸ πασῶν τῶν ἀκαθαρσιῶν ὑμῶν” (Rahlfs 1979), renses for al deres urenhed. Denne rensning kobler Ezekiel sammen med det nye hjerte og den nye ånd som Herren vil give Israel samtidig med, at han vil lade sin egen Ånd bo i dem. Når dette sker, vil Israel følge Herrens bud og love. Arnold bruger dette sted til at vise hvordan Paulus overtager eksisterende tankegods fra GT og bruger i en tydelig kristen kontekst, igen med Kristologisk fokus. Dette er ikke bare noget Herren i GT lover at gøre, i dette perspektiv er det noget Kristus har gjort, vil fortsætte med at gøre og vil fuldende engang.

Denne handling bliver endelig beskrevet som noget der sker ”ved ordet”. Arnold læser dette som en

reference til proklamationen af evangeliet, hvilket han mener passer godt til Paulus' øvrige brug af det ord, han referer blandt andet til Rom 10,17. Et tilsvarende eksempel kan findes i Efeserbrevet selv, i 1,13 hvor λόγον står i stedet for ρῆμα (Arnold 2010, 388).

Hvis det er korrekt at læse verset som en udvikling af tankerne fra Ezekiel, så må man forstå verset som refererende til mere end bare dåben, hvad der ellers synes at have været tradition for (Arnold 2010, 388). Den rensning og helligelse der siges at ske ved ordet, er jo netop *ved ordet* og noget som beskriver hvad Kristus gør ved kirken. Det ligger lige for at forestille sig, at brevets modtagere umiddelbare reference til en rensning i et vandets bad ville være dåben. Ikke desto mindre må man sige, at i denne sammenhæng, og særligt hvis der er en reference til Ezekiel, så handler dette vers om hvad Kristus har gjort, nemlig at han har helliget og rensset den ved sin død på korset og det handler om hvad han gør ved kirken når evangeliet om ham forkyndes, nemlig at han åndelig set bader og renser den og gør den til sin. Kristus-forkyndelsen skaber den kirke som Kristus kalder sin.

Se Arnolds afsnit om "God's Covenant Relationship wit His People Depicted as a Marriage" hvor han især viser tilbage til Ezekiels bog. Dette bruges til at vise hvordan Paulus i Ef. 5,25-27 tolker en klassisk GT-tekst med et fremtrædende billede af Yahwes forhold til Israel, pagten, udtrykt som en ægtepagt, ind i en Kristologisk sammenhæng.

Verset beskriver det endelige mål og formål for den rensning og helligelse som Paulus beskrev i vers 26. ἵνα indleder en formåls-sætning. Kristus rensede og helligede kirken ved sit ord *med det formål* at føre kirken frem for sig. Denne fremføring afhænger af det forudgående, at kirken er blevet helliget og rensset. Med udgangspunkt i billedet af kirken som Kristi brud ser Larkin en henvisning til en bryllupstradition hvor man viste bruden frem. Her er vægten dog lagt på Kristi fuldendte gerning (Larkin 2009, 135). Fokuset på Kristus bliver også understreget af at Paulus skriver αὐτός ud som det eksplicitte subjekt for παραστήση.

Kirken skal føres frem som strålende, netop herved bliver Kristi gerning også fremstillet som fuldendt. Som kommentar til udtrykket ἐνδοξον beskriver Best hvordan brudens skønhed er et tilbagevendende tema. Men hvor bruden ofte er smuk, i det mindste i brudgommens øjne, og altså har skønheden i sig selv, så er der her tale om at det er brudgommen der gør bruden smuk (Best 2001, 546). Her trækkes tråde helt frem til Kristi genkomst og den sidste dag hvor Kristus skal føre sin brud hjem. Det kan spørges om σπῖλον ἢ ρυτίδα referer til ydre skønhed som fravær af fejl eller pletter (σπῖλον) og ungdommelighed som fravær af rynker. Hvorvidt der er tale om konkret alder,

eller om der ikke mere sandsynligt er tale om en ideal-tilstand, kan diskuteres. Er kirken ung eller gammel? Tekstens pointe skulle være, at Kristus sætter den i en ideal-tilstand, hvilket ungdommenlig skønhed er et billede på. Pointen er, at Kristus har gjort noget ved kirken, således at den kan fremstå ung, smuk og strålende, kvaliteter den ikke havde i sig selv, jf diskussionen hos Best (Best 2001, 546).

Det kan imidlertid diskuteres hvad denne skønhed indebærer. Det kan forstås som udtryk for en ydre skønhed, som så, måske, kan fungere som billede på en indre moralsk skønhed. Jeg forstår i hvert fald ikke Best og Barth derhen, at de forestiller sig at Paulus har argumenteret for, at kirken som brud skulle leve op til et bestemt skønhedsideal *alene* med henblik på en æstetisk tilfredsstillelse. Det er usagt, men det synes at være implicit, at den ydre skønhed der tales om, peger på noget indre. Når kirken og de troende med den fremstår som skønne og smukke for Kristus, så er der næppe tale om en æstetisk kvalitet, men nærmere nogle indre kvaliteter, de kvaliteter som kendes som udtryk for åndens gerning. Den virker netop ikke (bare) i det ydre, men i et menneskes indre.

Men er der nogen grund til at gå denne omvej via det ydre til det indre for at forstå teksten? Larkin (Larkin 2009, 136) peger på, at *σπίλον* kun bruges ét andet sted i NT, i 2 Pet 2,13, hvor sammenhængen er moral. Et aspekt Barth også peger på med reference til blandt andet Visdommens Bog og 2 Makkabærbog (Barth 1974, 628). Barths pointe er, at *σπίλον*, sammen med *ρυτίδα*, i bliver brugt i et væld af andre sammenhænge en i en streng sammenhæng med alder og skønhed, hvilket gør, at det ikke nødvendigvis er mest oplagt at knytte betydningen af verset op til dette. Ser man på brugen af *σπίλον* i 2 Pet 2,13 og de to eksempler Barth henviser til og sætter man det i sammenhæng med verset tidligere og udlægningen af dette, så virker det mindst lige så oplagt at tænke, at den plet- og rynkefrihed som her er tale om, handler om kirkens åndelige og moralske status, at Kristus har rensset den for synd, og at den derfor nu er syndfri. Som Barth skriver: "That which Christ removes when he sanctifies, purifies, and glorifies his Bride is most likely the effect of neglect, loneliness, and / or sin, not of old age." (Barth 1974, 628).

Hvis vi i denne sammenhæng forholder os til den efterfølgende *ἵνα*-sætning, så kan vi læse verset således, at *μὴ ἔχουσιν σπῖλον ἢ ρυτίδα ἢ τι τῶν τοιούτων* beskriver kirken negativt, mens den følgende *ἵνα*-sætning beskriver kirken positivt, at der altså er tale om en beskrivelse af den samme hellighed og syndefrihed, først beskrevet gennem negationer, dernæst gennem en positiv beskrivelse. *ἢ τι τῶν τοιούτων* peger tilbage på noget, menneske eller ting, som er nævnt tidligere i

teksten, i denne sammenhæng σπύλον og ῥυτίδα. I sammenhængen giver det fint mening at Paulus virker uinteressert dette “noget lignende”, for det er ikke bestemte urenheder, synder, moralske fejl eller andre mangler som kirken skal renses for og befries for – det er alle. Formålet er, at hun skal være hellig og fejlfri.

Adverbiet οὕτως binder vers 28 sammen med vers 25b-27. Formaningen om at elske hustruen som Kristus har elsket kirken i vers 25a er blevet illustreret i 25b-27. Det er denne illustration eller fremvisning af Kristi kærlighed i handling som οὕτως henviser til og som fungerer som sammenligningsgrundlag for manden kærlighed til hustruen. Det peger altså tilbage til Kristi kærlighed og ikke frem til mandens kærlighed til sin egen krop (Barth 1974, 630). Dette ville starte en ny tanke og et nyt billede, men blandt andet det følgende καὶ viser at her er tale om en forlængelse af den sammenligning og det billede som blev startet i 25b.

Der er uenighed blandt kilderne omkring placeringen af καὶ og om hvorvidt det overhovedet skal indgå i teksten. Larkin nævner tre læsninger, nemlig a) at καὶ er fraværende – at det mangler i teksten, b) οὕτως ὁφείλουσιν [καὶ] οἱ ἄνδρες og endelig c) οὕτως [καὶ] οἱ ἄνδρες ὁφείλουσιν. Han foretrækker læsning b) eftersom han mener den har bedre støtte blandt de Alexandrinske tekstvidner og fordi det er den vanskeligste læsning. De to andre læsemåder kan forklares som forenklinger eller forbedringer af denne ved enten at flytte eller slette [καὶ] (Larkin 2009, 137)

Dette står i kontrast til Best som ser læsningen uden [καὶ] som oprindelig, fordi teksten uden [καὶ] rummer en dobbeltydighed som [καὶ] afhjælper. Spørgsmålet for Best bliver, om οὕτως uden [καὶ] refererer til det kommende eller forudgående? Netop fordi [καὶ] løser dette problem, uanset hvor det bliver placeret, tolker Best kilderne således, at [καὶ] må være en tilføjelse af senere afskrivere som, uafhængigt af hinanden, ville løse denne dobbeltydighed. Det rigtig bliver altså, ifølge Best, at udelade [καὶ] (Best 2001, 547).

I forhold til de tre nævnte læsemåder afviser Hoehner og Barth læsning a), fordi den kun findes få tekstvidner (Hoehner 2002, 762, note 2; Barth 1974, 630, note 80). Til forskel fra Best mener hverken Hoehner eller Barth, at ”tilføjelsen” af καὶ i sig selv, de to steder det forekommer i tekstvidnerne, er nok til at ændre betydningen af sætningen således at οὕτως referer til det efterfølgende ὥς. “Only if καὶ were placed before ‘bodies’ (*somāta* [sic]), would this verse clearly affirm that husbands must love their wives, as (or because) they ‘love also their bodies’” (Barth 1974, 630). Pointen for Hoehner (som netop også citerer dette sted fra Barth) og Barth er, at uanset om læsning a), b) eller c) vælges, så vil οὕτως i alle tilfælde pege tilbage til 25b-27 og ikke fremover.

Hvis καὶ altså ikke løser det problem, og hvis det er dårligt bevidnet, og hvis, som Hoehner mener (Hoehner 2002, 763), οὕτως καὶ er et udtrykt Paulus har brugt flere gange tidligere, senest i vers 24, så kunne det være mest oplagt at læse verset som Larkin gør, nemlig med οὕτως ὀφείλουσιν [καὶ]. Det er den vanskeligste læsning, for den mest oplagte placering af καὶ ville have været umiddelbart efter οὕτως. Fortolkningmæssigt gør det ingen forskel hvor (af de to mulige steder) καὶ er placeret eller om det er med i det hele taget, men det mest oplagte sted καὶ kunne stå ville være umiddelbart efter οὕτως, hvorfor det er mere tænkeligt, at det er rettet *til* denne placering end *fra* den.

Manden skylder altså at elske sin hustru på samme måde som Kristus elskede kirken (vers 25b-27). Paulus vender her tilbage til hovedpointen fra vers 25, at mændene skal elske deres hustruer. Οὕτως fungerer altså konkluderende og opsummerer de sidste vers pointe frem for at stille en ny op.

Hoehner observerer at der her igen er tale om et påbud til et frit handlende individ, ligesom det var tilfældet med hustruerne i vers 22. Og igen er der ingen betingelser eller afgrænsninger – og Kristi kærlighed, som vi ved strakte sig helt til døden, som eksempel – underbygger indtrykket af denne kærligheds grænseløshed. Der kræves ingen særlig opførsel, bestemte karaktertræk eller lignende, kærligheden er for eksempel heller ikke betinget af, om hustruen underordner sig eller ikke, eller om hun elsker ham.

Hvis οὕτως peger tilbage på hvordan Kristus elskede kirken, så er det rimeligt at tænke, at pointen i verset her, er, ud over at gentage formaningen til mændene om at elske deres hustru, at udvide beskrivelsen af denne selvopofrende kærlighed. Beskrivelsen af den selvopofrende kærlighed bliver nemlig her udvidet ved at henvise til hvordan man plejer og har omsorg for, ja faktisk elsker, sin egen krop. Spørgsmålet bliver imidlertid hvordan denne udvidelse af billedet skal forstås. Mere præcist hvordan ὡς skal læses. Egentlig kan man sige, at det er et enkelt billede, manden skal elske sin hustru som sin egen krop – men netop dette som, dette ὡς, kan læses på flere forskellige måder.

Ὡς kan ses som en komparativt konjunktion, således at mandens kærlighed til sin hustru skal være magen til, tilsvarende, ligesom hans kærlighed til sin egen krop. Er der tale om tale om motivation via selvkærlighed? Har vi på den ene side Kristi selvopofrenden kærlighed og på den anden side mandens selvkærlighed? Eller er der i virkeligheden tale om noget andet, noget mere, end en sammenligning? Siger teksten nærmere, at manden skal elske sin hustru som *er* hans eget legeme. Barth kunne ikke forestille sig at Paulus skulle sammenligne Kristi kærlighed med et almindeligt menneskes egoistiske egeninteresse og selvkærlighed og sætte de to op som ligeværdige eksempler til efterfølgelse. For Barth kan der ikke være tale om, at ὡς fungerer komparativt. Det ville for ham

ikke give mening, og han fremhæver, at det ikke nødvendigvis den eneste måde $\omega\varsigma$ kan fungere på.

“In turn, the word *hōs* (lit. “as”) before “their bodies” need not introduce a clause which strictly corresponds to a preceding *houtōs* sentence, but can point out the logical conclusion. This is the case in vs. 28. After the cause, quality, and totality of the husband's love has been described by the reference to the glorious, unique, and powerful originator and model, Jesus Christ, the perfect lover (vvs. 25-27), the effect of such love upon the beloved is now described. What is a wife in the presence and under the impact of love abounding? She is her loving husband's body, “her husband's *alter ego*” (Schlier) – just as the people chosen and loved by Christ are “members of his [Christ's] body” (5:30).” (Barth 1974, 630).

For Barth er det tydeligt, at der er tale om en forlængelse af Efeserbrevets sprogbrug om, at både jøde og hedning er blevet indlemmet i kirken, som lemmer på Kristi legeme, se fx Ef 3,6. Samtidig ligger det i tråd med citatet fra Genesis 2,24 som siger, at en mand og hans hustru skal blive et kød, Ef 5,31.

Hoehner mener til gengæld, at der kan være tale om en kombination af to argumenter, nemlig omsorgen for ens eget legeme som den ene sammenligningsgrundlag, således at $\omega\varsigma$ bliver forstået komparativt, samtidig med at han læser teksten således, at den taler for at hustruen faktisk kan siges at være mandens krop eller legeme. Som sagt mener Hoehner at der er tale om et både og, at der er tale om en sammenligning, at manden skal elske sin hustru ligesom han elsker sit eget legeme, samtidig med at der også bliver sagt, og for Hoehner er dette det fremtrædende, at hustruen *er* mandens krop. En mand skal altså elske sin hustru *som* han elsker sin egen krop, og hun skal elskes *fordi*, hun er hans krop. Her kommer beskrivelsen af manden som kvindes hoved ind i billedet igen (Hoehner 2002, 764).

Det skal nævnes at Hoehner gør opmærksom på, at dette vers er det eneste ud af ni tilfælde hvor Paulus taler om krop i konkret betydning frem for i en overført eller metaforisk betydning. Skal man diskutere hvordan teksten skal forstås, om der er tale om en sammenligning af den måde manden skal elske sin krop og sin hustru, eller om der på en måde bliver et sammenfald mellem hustru og krop, således at hun *er* hans krop, så må vi først overveje hvor bogstaveligt det skal tages. Antaget selvfølgelig, at der ikke er tale om ejerskab, at manden ejer hustruen således at hun ikke er andet end krop, og at denne krop er hans.

Larkin mener modsat Barth og Hoehner, at der er tale om en sammenligning. Argumentet lyder, at det er sådan hele afsnittet, 5,21-33, fungerer. Her er tale om formaninger som i form som svarer til

Hustavlerne, idet en person bliver adresseret, , der gives en formaning eller et påbud og der gives en motivation eller et rationale. Pointen er, at i alle tilfælde er rationalet udtrykt ved en sammenligning. Dette inklusiv vers 28. Der er tale om Kristi forhold til kirken og kirkens forhold til Kristus som standard for mandens og hustruens indbyrdes forhold. Formaningen er i hvert tilfælde en formaning til at leve i overensstemmelse med dette. For Larkin er der altså, i afsnittet i det hele taget, tale om sammenligning. I vers 28 forstås $\omega\varsigma$ altså komparativt og der argumenteres for, at “Barth's (629) contention that the $\omega\varsigma$ clause is causal ... focuses on the function of the subclause as rationale, but does not take into account that the rationale participates in the “standard-congruence” pattern in which the rationale as standard serves a comparative function.

Grundlæggende forstår jeg ikke Barths rationale. Han argumenterer mod en simpel sammenligning af en mands kærlighed til sin krop, ergo selvkærlighed. Hans pointe er, at manden ikke skal elske sin hustru *som* han elsker sin krop, fordi dette dybest set er selvkærlighed, og dette vil ikke kunne tåle at blive sammenlignet med Kristi selvopofrende kærlighed til kirken. I stedet skal manden elske sin hustru *fordi* hun er hans krop. Der hvor jeg ikke følger Barth er der, hvor jeg skal forsøge at se, at dette ikke også bliver til et udtryk for selvkærlighed. Hvis en mand skal elske sin hustru *fordi* hun er hans *alter ego* (Barth 1974, 630), hans andet jeg, hvis han skal elske sin hustru *fordi* hun er hans krop – altså nærmest at forstå som at hun *er* ham, at manden og hustruen er ét og det samme. Hvordan er det så *ikke* et påbud om selvkærlighed? Bliver manden ikke her påbudt at elske sin hustru som sig selv *fordi* hun er ham selv. For mig er der tale om et påbud om selvkærlighed. Han skal elske sin hustru *fordi* hun er ham selv. Det er da ikke andet end et påbud motiveret af selvkærlighed.

Tager vi den sidste sætning i verset med, nemlig “Den som elsker sin egen hustru, elsker sig selv”, så bliver Barths position besynderlig. For her bliver netop selvkærligheden og kærligheden til hustruen sat lige. Og det bliver præsenteret som noget godt. Tilsyneladende stik i mod Barth's vilje. Teksten taler altså om, at en mand skal elske sin hustru *på samme måde* som han elsker sin krop. Men den giver ikke rum til at forstå dette som egoisme eller selvkærlighed.

Jeg tænker at det er sikrest at holde fast i det komparative. Det er den ligefremme måde at læse $\omega\varsigma$ på, det svarer til den måde afsnittet er bygget op på, og det antager at et menneske har omsorg for og kærlighed til sit eget legeme og dermed sig selv, og det fører med sig, at hustru og mand bringes i så tæt forening, at der kan tales om, at de bliver ét kød, ét legeme, én krop. Pointen med verset er altså, at sådan som Kristus har elsket kirken, således skal en mand elske sin hustru. Dette

sammenlignes her med hvordan manden elsker sit eget legeme. Og dette indtryk bekræftes af den sidste sætning som netop siger, at "Den som elsker sin egen hustru, elsker sig selv."

Barths holdning bliver virkelig vanskelig, når man ser, at han bagefter i kommentaren til den sidste sætning. Her mener Barth at udtrykket "elsker sig selv" har en stor betydning, og en positiv betydning. For det første ses "sig selv" som synonym for "sin egen krop" i vers 28a og "krop" i versene 29 og 31. Barth slår fast, at "There is obviously no depreciative overtone present when any of these three synonyms are used here"(Barth 1974, 632). Dernæst fremhæver Barth konceptet *at elske ... som sig selv*, som findes udtrykt her og i vers 33. Her bliver der åbnet for, at Paulus kunne have tænkt på 3 Mos 19,18 og 34. Paulus kan have appliceret næstekærlighedsbudet på ægteskabet specifikt (O'Brien synes at være enig og smider i tillæg Højsangen ind i argumentationen (O'Brien 1999, 426)). For det tredje argumenter Barth for, at retningen i Paulus' argumentation ikke går fra mandens selvkærlighed, via mandens kærlighed til kvinden til Kristi kærlighed til kirken, men omvendt, således at Kristi kærlighed til kirken definerer mandens kærlighed til kvinden som så igen afspejles i mandens kærlighed til "sig selv"(Barth 1974, 633).

Det som virker påfaldende er Barth iver for at afvise, at manden formanens til at elske sin hustru som sig selv i første del af verset, en iver der får ham til at sige, at manden ikke skal elske sin hustru *som sig selv*, men *fordi hun er "sig selv"*, altså, hun er ham, hun er hans krop. Nu, i sidste del af verset, er det at "elske ... som sig selv" ikke længere et problem. Faktisk fremhæver Barth selv næstekærlighedsbudet som udtrykkeligt siger, at man skal elske sin næste som "sig selv". Uanset om det er nyttigt at hive netop næstekærlighedsbudet (3 Mos 19,18) ind i diskussionen her, Lincoln tvivler på dette, fordi det ikke behøves for at forstå argumentationen og lader sådan en henvisning vente til vers 33 hvor han finder det mere oplagt at bruge netop (Lincoln 1990, 379) så må man sige, at det kun gør Barths position i første del af verset det mere pudsigt. For hvordan kan han være så sikker på, at der er "depreciative overtone present" i første del af verset, men ikke i sidste del. Kan begge steder ikke ligge i forlængelse af, eller forstås i sammenhæng med, næstekærlighedsbuddet?

Jeg mener det er oplagt, at der i dette vers ikke lægges op til, at egoistisk, selvcentreret selvkærlighed bliver sat op i forhold til eller bliver sammenlignet med Kristi kærlighed som forbillede for en mands kærlighed til sin hustru. Derimod bruger verset et billede der er nemt at forstå og et sprog som dem der kender sin bibel vil være fortrolig med, når Paulus her skriver, at en mand skal elske sin hustru som han elsker sin egen krop, hvilket svarer til Kristi kærlighed til

kirken som netop er hans krop. Når Kristus elsker kirken så elsker han sit eget legeme, når en mand elsker sin hustru afspejles netop dette, at han på samme måde elsker sit eget legeme, sin egen krop – i sidste ende sig selv. For verset her peger frem på den tætte forbindelse der opstår mellem mand og hustru i ægteskabet, at de bliver ét kød, at de bliver et.

Der er forskel på at elske sin hustru og så det at elske sig selv, derfor kan det bruges til sammenligning. Men der er ikke nødvendigvis en modsætning. Det virker nærmere til, med blandt andet 2 Mos 19,18 i baghovedet, at der findes en sund selvkærlighed som kan fungere som afsats for en formaning om at elske næsten. Barth kan have ret i, at det næppe kan være det naturlige menneskes trang til at vælge sig selv først, men der ligger åbenbart en anden type kærlighed og omsorg for ens egen krop og en selv, som Paulus tager udgangspunkt i når han siger, at en mand som elsker sin hustru elsker sig selv. Hvilket må antages i sammenhængen at være en god ting.

Om Kristus som forbillede og ægteskabets hemmelighed, 5,29-32

Οὐδείς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν ἀλλὰ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν, ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ. ἀντὶ τούτου καταλείψει ἄνθρωπος [τὸν] πατέρα καὶ [τὴν] μητέρα καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν· ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν.

For ingen hader jo sin egen krop men nærer og plejer den, således som Kristus gør med kirken, for vi er hans legemes lemmer. Derfor skal en mand forlade (sin) far og mor og bindes til sin hustru og de to skal blive en krop. Dette er en stor hemmelighed, jeg taler om Kristus og om kirken.

Verset er en uddybning af argumentet for, at en mand skal elske sin hustru som han elsker sin egen krop. Γάρ fungerer begrundende eller forklarende, verset fungerer altså som et understøttende argument for den foregående påstand eller pointe om, at en mand skal elske sin hustru som han elsker sin egen krop. Spørgsmålet er imidlertid, om det er så indlysende, at ingen hader sin egen krop. Den sidste del af verset der beskriver at Kristus plejer og nærer sin krop, sit legeme – kirken – det er til at forstå, både i konteksten og ud fra vores samtid.

Det er umiddelbart ukontroversielt at Kristus sørger for sin kirke. Men det kan synes kontroversielt at påstå, at ingen hader sin egen krop. I vores moderne samfund kender vi til spiseforstyrrelser, træningsafhængighed, cutting og meget andet. Selv-had og had mod sin egen krop er absolut kendte fænomener, de udsultede catwalk-modeller der skabte stor opstand i dansk presse og modeverden i foråret 2015 er et eksempel. De mange fitness-centre taler sit tydelige sprog om en kultur hvor

kroppen som den er, ikke er god nok. Og hvis man manglede inspiration til sin selv-lede og foragt for sin egen krop, så leverer fitness-, mode- og ugeblade og hjemmesider rigelig med ammunition.

Samtidig kan man overveje, om ikke Paulus' påstand alligevel ikke kan være rigtig. Hvis man ser den opmærksomhed kroppen får, uanset at det kan være negativ opmærksomhed, så står det alligevel klart, at ingen kan flygte fra sin krop, men er tvunget til at forholde sig til den. Man kan få en fornemmelse af, at den utilfredshed og krops-had der er i vores kultur, måske nærmere er et spørgsmål om utilfredshed med sig selv, selvhad, eller rettere, for at bruge et begreb fra Kierkegaard, fortvivlelse. Det virker som et nutidigt fænomen, at man omsætter fortvivlelsen over til selv, til hård kontrol og måske afsky for noget man i det mindste (til en hvis grad) kan styre og underlægge sig, nemlig sin krop. Men det ændrer ikke ved, at kroppen igen fungerer som forlængelse af selvet, som den del af selvet man i det mindste kan få styr på.

Vores kulturs kropsfokusering synes at underbygge Paulus' tanke om, at kroppen er essentiel for hvem vi er og at vi gennem vores forhold til kroppen forholder os til os selv. Netop her bliver det tydeligt, at vi i vores kultur er enormt selvcentrerede når vi fokuserer så enormt på at tøjle vores egne kroppe. Og det er netop pointen, den grad af opmærksomhed og nidkærhed vi giver os selv, gennem vores engagement i vores egen krop, den skal manden nu dele lige med sin hustru. Den måde han tænker på sig selv først ved at kontrollere sin krop, den måde skal han tænke på sin hustru først. Men vore dages selvhad og kropsforagt og andet bliver modsagt ved at Kristus bringes ind som eksempel og forbillede. Opmærksomheden, den kredsen vi har om vores egen krop, synes at være konstant. Paulus skriver tilsyneladende ud fra en kontekst hvor der ikke var samme negative syn på selvet og dermed kroppen. I dag er opmærksomheden, denne selvkredsen om kroppen, den samme, men den synes langt hen ad vejen at have skiftet fortegn.

I Paulus' tid ville udfordringen for en mand sandsynligvis være, at han naturligt ville sørge bedre for sig selv end sin hustru, at han ville være mere opmærksom på sine egne behov, lyster og trang end sin hustrus, og ville være mere tilbøjelig til at prioritere sit eget velbehag og velbefindende over hendes. Udfordringen for en mand i vores krops-hadende kultur er anderledes. Hvis han skulle give sin hustru samme negative opmærksomhed, udvide sine selvpineriske tendenser til også at omfatte hende, så han var hård mod hende, hvis formaningen var, at man skal have det samme forhold til sin hustru som sin krop, uanset hvordan dette forhold så ellers var, så ville det ikke nødvendigvis være til bedste for hustruen. Manden ville simpelthen overføre samme destruktive og selvhadende attitude til sin krop, til også at indbefatte hustruen.

Måske netop for at undgå denne fare ved, at gøre selvforholdet, sådan som det forekommer hos den enkelte i netop hans tid, sted og kultur, så sættes Kristi selvopofrende kærlighed og omsorgsfuldhed op som hovedeksemplet som dermed også er med til at bestemme mandens selvforhold. Han skal have omsorg på samme varme, hensynsfulde og kærlige måde, som Kristus har omsorg. Han skal lade denne omsorg komme til udtryk i gerninger der bygger hustruen op, på samme måde som Kristi gerninger med kirken og for kirken bygger kirken op.

Spørgsmålet i verset her bliver altså i første omgang om den opmærksomhed og umiddelbarhed som den enkelte har til sig selv og på sin krop som forlængelse af dette selv. Netop denne opmærksomhed og umiddelbarhed skal udvides til at omfatte hustruen så hendes behov, følelser, hendes velbefindende og hendes sundhed kommer til at stå på lige linje med mandens egne, får samme betydning, ligger lige så langt fremme i opmærksomheden, og måske endnu længere, bliver til en lige så umiddelbar del af mandens omsorg, før han overhovedet reflekterer over det, som han har i forholdet til sin egen krop. Det er dette før-refleksive forhold Paulus er ude efter, denne umiddelbarhed, denne omsorg for og dette at tage udgangspunkt i, som er målet for manden.

Samtidig bliver dette forhold sat i perspektiv af, og bliver formet af Kristi forhold til kirken, således at det er definerende for mandens kærlighed, omsorg, pleje af sin hustru. Hvis enhver er sig selv nærmest, så er tekstens budskab, at for en mand, er hans kone nærmest. Lige så nær som ham selv.

ἑκτρέφω bliver kun brugt to gange i NT, begge gange i Efeserbrevet, nemlig i dette vers og i 6,4. I Ef 6,4 er konteksten helt tydeligt opdragelse og bliver i DO 92 netop oversat med ”opdragelse”, mens det virker en snert ude af kontekst i denne sammenhæng. BDAG nævner da også en anden mulighed som første-opslag og oversætter ἑκτρέφω med ”to provide food, *nourish*” (*Danker m.fl. 2000, 311*). Θάλπω forekommer, ligesom ἑκτρέφω, to gange i NT, i dette vers og i 1 Thess 2,7 hvor sammenhængen igen tydeligt viser, at det drejer sig om at tage sig af sine børn. BDAG nævner at ordet i klassisk græsk litteratur ofte betyder at varme, hvilket svarer til betydning i alle fire steder i LXX hvor θάλπω forekommer.

I Job 39,14 bruges θάλπω til at oversætte חַמַּם som direkte betyder *at være eller blive varm* (Brown, Driver, og Briggs 2000). Verset beskriver hvordan strudsen har omsorg for sine æg, nemlig ved at ligge dem i sandet for at holde dem varme. Tekstens pointe er, ifølge en hurtig læsning, at strudsen nok har omsorg, men ikke klogskab, pointen vi tager med er, at strudsens handling er . I 5 Mos 22,6 bruges det til at oversætte חָבַר. Her tales der om en fugl som ligger på sine æg, og mens det her oversættes til dansk at *ligge*, så er det muligt at se det i lyset af en moderlig omsorg, men har også et

element af at varme. I 1 Kong 1,2;4 oversættes det fra יָצַב, *at pleje eller hjælpe* (Brown, Driver, og Briggs 2000). Igen giver betydningen af *at varme* godt sammen med fortællingen i 1 Kong 1,1-4, hvor måden den unge pige skal hjælpe Kong David, er ved at lægge sig ind til ham for at holde ham varm.

Der er altså tale om to verber som beskriver varme, nærhed og omsorg, at tage sig af, passe på og sørge for. Sådan er Kristus overfor kirken, og sådan skal en mand være overfor sin hustru. Med samme umiddelbarhed som han har i forholdet til sig selv og sin krop, med samme sensitivitet overfor hendes behov og ønsker, hendes bedste. Kristi kærlighed fungerer her som korrektiv til al misforstået opmærksomhed og optagethed. Det er selvopofrende, ja selvornægtende, før-refleksiv, pleje, næring, nærhed og omsorg, til hendes bedste, om nødvendigt på hans bekostning.

Ὅτι indleder en begrundende sætning. Grunden til, at Kristus plejer og nærer kirken er netop denne; at vi, kirken eller de troende, er lemmer på hans legeme. Paulus kan have brugt første person flertal, til forskel fra tredje person tidligere, for at fremhæve det personlige aspekt og måske for at læseren eller modtageren kunne overveje hvordan Kristus har vist sig omsorgsfuld i vedkommendes liv. Samtidig kan der være den pointe, at Kristus altid sørger for sin kirke netop ved at sørge for den enkelte. Det er netop den enkelte, som lem på hele legemet, som bliver adresseret i dette afsnit (Best 2001, 551). Samtidig fastholder verset her, at det forhold som her bliver fokuseret på er forholdet mellem Kristus og den troende, ikke forholdet mellem de troende, uanset, at manden har desto større grund til at elske sin kone, hvis hun er del af samme legeme som ham selv (Best 2001, 551)

De fleste kilder tilføjer “αὐτοῦ ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ” i overensstemmelse med 1 Mos 2,23 (Larkin 2009, 139), sandsynligvis som en forudgribelse af citatet fra 1 Mos 2,24 i vers 31. Det synes bedst at forstå dette afsnit som en senere tilføjelse, uanset at det synes at være bedst bevidnet og kan siges at være den vanskeligste læsning, contra Hoehner (Hoehner 2002, 769). Selvom verset med tilføjelsen kan siges at være den vanskeligere læsning, så er det alligevel vanskeligere at forklare hvordan det skulle have været fjernet, end at det skulle have været tilføjet. Er den korte læsning original, kan det bedre forklare hvordan den lange læsning er opstået, således Larking, Abbott og Arnold (Larkin 2009, 139; Abbott 1968, 172; Arnold 2010, 392).

Abbott overvejer desuden hvordan man i det hele taget skal forstå udtrykket, at vi er hans legemes lemmer og når frem til, Paulus taler i analogier, og altså taler i et sprog som ”suggests, not resemblance of the objects, but of relations; Christ in Himself does not resemble a Head or a

Foundation-stone, but His relation to the Church resembles the relation of the head to the body and of the foundation-stone to the building.” (Abbott 1968, 172). I forlængelse af denne pointe finder Abbott det vanskeligt at skulle tyde den eventuelle tilføjelse og konkluderer da også, at de som har kommenteret på den længere læsning i højere grad viger uden om at skulle gå ind i billedet, end de reelt kommenterer og forklarer det.

Jeg kan ikke afgøre, om det er et godt argument for et afsnits originalitet, at det er særligt enkelt eller vanskeligt at forklare, men Best ligger på linje med Abbott når han skriver, at "While 'members of his body' makes some sense and 'members of his flesh' could be forced into sense, members of his bones' is nonsensical, the bones being themselves members of the body" (Best 2001, 551). Et bedre argument synes at være, at alle de andre steder, både i Efeserbrevet og i Paulus andres breve, hvor apostlen beskriver forholdet mellem Kristus og kirken, da beskriver han det via en analogi. Hvis man introducerer kød og knogler, så bevæger man sig ind på en bogstavelig læsning som eller synes at ligge Paulus fjernt.

Der findes desuden en række yderligere tolkninger og forklaringer til den lange læsning, men eftersom vi her forsøger at argumentere for, at det er en senere tilføjelse, kan det næppe være nødvendigt at redegøre for dem her. Best henviser til Abbott og Eadie for diskussioner af disse tolkninger (Best 2001, 551).

Pointen for Abbott synes at være, at teksten fremstår komplet i den korte læsning, det er enklere at forklare den lange læsning ud fra den korte end omvendt, og den lange læsning tilføjer ikke nogen forståelig mening. Ergo kan det være klogt at afvise den lange læsning til fordel for den korte. Eneste tilføjelse fra Hübner synes at være, at Paulus her og i vers 31 bruger σάρξ og σῶμα synonymt. (Hübner 1997, 249).

Verset er stort set et direkte citat fra Septuagintas 1 Mos 2,24. Eneste forskel synes at være at der i verset her skrives ἄντι i stedet for ἔνεκεν, og så to steder hvor Septuaginta skriver et possessivt pronomen ud, mens det her er implicit (Larkin 2009, 140). ἄντι τούτου, 'på grund af dette' eller 'derfor', oversat fra אֲנִי־לְךָ, som har samme betydning, men som oftest oversættes med διὰ (117 gange ud af 147 tilfælde). ἔνεκεν τούτου er den næst-mest brugte oversættelse af אֲנִי־לְךָ i Septuaginta med 10 forekomster. ἄντι τούτου som det står her, ses kun 3 gange i Septuaginta og i NT kun i dette vers, men det forekommer oftere i klassisk græsk (Sellin 2008, 454). Det kan være for at understrege pointen at Paulus vælger at ændre ordlyden (Sellin 2008, 454) eller han kan (måske er det en kættersk tanke) have glemt den korrekte ordlyd.

Best har en længere redegørelse for hvorledes forskellige afskrivere har korrigeret for flere "afskrivningsfejl" og uoverenstemmelser manuskripterne imellem og i forhold til Septuaginta (Best 2001, 552). Abbott nævner en læsning hos V. Soden som går på at ἀντὶ τούτου skulle betyde "i modsætning til dette", altså i modsætning til det at hade sin krop (vers 29) "observing that the conclusion of this verse returns to the main idea there, *i.e.* ἡ ἐαυτοῦ σὰρξ." (Abbott 1968, 172). Abbott selv fastholder dog en forståelse af, at ἀντὶ τούτου og ἕνεκεν τούτου skal forstås synonymt. Det virker som den mest oplagte læsning, jf også Best: "ἀντὶ is used instead of ἕνεκεν but without change of meaning" (Best 2001, 552).

Best argumenterer i det hele taget for at Paulus citerer Septuaginta og henviser til brugen af ἄνθρωπος frem for ἄνθρω, som Paulus ellers tidligere, mere korrekt, har brugt om manden. Samtidig skriver teksten οἱ δύο, hvilket er en tilføjelse som Septuaginta gør i forhold til den masoretiske tekst. Endelig ændrer Paulus vokabular fra σῶμα til σὰρξ for at forberede citatet (Best 2001, 552). Uanset de forskelle mellem den citerede tekst fra Septuaginta og så teksten som den står i vores vers, så synes indholdet og betydningen at være den samme.

Verset i sin helhed er altså et citat fra Septuagintas 1 Mos 2,24. Ἀντὶ τούτου kan i forlængelse af dette ses som en del af citatet hvorfor dets forudgående reference til "dette" må altså, frem for at findes i Efeserbrevet, ligge i den originale kontekst, hvilken er skabelsen af kvinden ud fra manden. Det er altså dette der er grundlaget for at de to kan blive en krop (Larkin 2009, 140). Eller den ændrede indledning kan give citatet en dobbelt betydning, således at den gamle betydning fastholdes, men at der samtidig henvises til påstanden i vers 30, at vi er lemmer på hans legeme. Således bliver det dog kun den sidste del af citatet, pointen om, at de skal blive en krop, som bliver relevant for Paulus i denne sammenhæng. Dette vil give en smuk sammenhæng mellem vers 30, 31 og 32. 1 Mos 2,24 taler i sin oprindelige betydning om ægteskabet mellem mand og kvinde, i hvilket de vil finde en enhed på baggrund af kvindens skabelse ud fra manden. Dette ægteskab bliver nu et billede på Kristi sammenføjning med kirken, en model for hvordan Kristus bindes sig til kirken og bliver ét med den. Samtidig skal det siges, at det sandsynligvis er at strække billedet for langt, hvis man spekulerer over om der samtidig er tale om at Kristus forlader sin Fader for i stedet at binde sig til sin brud, kirken. (Abbott 1968, 173).

Skal man afgøre hvilken af de to læsninger der er mest sandsynlig, kan det være nyttigt at notere sig, at hele 1 Mos 2,24 er medtaget, ikke kun den sidste del der synes at være mest oplagt i spil hvis man hælder til den anden læsning beskrevet ovenfor. Samtidig kan det fremhæves at καταλείπει

mest rigtigt læses som en gnomisk futurum, der er altså tale om en introduktion af et generelt princip, at en mand vil forlade sine forældre for i stedet at binde sig til sin hustru, frem for et påbud til manden om at gøre noget bestemt, nemlig at forlade sine forældre osv. Verset synes altså at beskrive noget generelt i forholdet mellem mand og hustru. "På grund af dette" henviser til begrundelsen for dette tilbagevendende mønster for hvordan en mand forlader sine forældre for at binde sig til sin hustru.

Logikken bryder sammen hvis man forsøger sig med at læse vers 30 som begrundelse for at en mand forlader sin far og mor. Argumentet vil lyde nogenlunde således: fordi vi er lemmer på hans legeme, skal en mand forlade sin far og mor og binde sig til sin hustru og de skal blive en krop. Skal man skære den første halvdel af verset fra, uanset at Paulus faktisk har citeret verset i sin fulde længde, lyder argumentet: fordi vi er lemmer på hans legeme skal de to blive en krop. Her må antages at der menes at det er kirken og Kristus som skal blive en krop – hvilket jo var hvad der var forudsat, hvorfor argumentet synes overflødigt.

Skal vi finde et udsagn i Efeserbrevet inden for rimelig afstand til dette vers, som kan fungere som reference, må det være udsagnet i vers 28 hvor der står, at "Den som elsker sin hustru, elsker sig selv". Hvis vi bruger dette som udgangspunkt bliver argumentet, at fordi man, ved at elske sin hustru, elsker sig selv, vil en mand forlade sin far og mor og binde sig til sin hustru. Pointen ville så være, at det er i mandens egeninteresse at binde sig til sin hustru og elske hende, fordi han derved vil elske sig selv.

Jeg tænker, med Abbott (Abbott 1968, 174), at det sundeste valg er, at læse citatet fra 1 Mos 2,24 i lyset af sin oprindelige kontekst, kontra O'Brien et al (O'Brien 1999, 429; Thielman 2010, 389; Barth 1974, 639). Fordi kvinden blev skabt ud af manden, skal manden forlade sin far og mor og binde sig til sin hustru og de to skal blive et. I denne læsning er der ikke nogen logiske kortslutninger. Men den efterlader et spørgsmål, nemlig: hvad vil Paulus bruge dette billede til? Svaret på dette spørgsmål kommer i det følgende vers. Men indtil nu kan vi sige, at Paulus trækker et kendt gammel-testamentligt sted frem som beskriver hvordan en mand og en hustru er et kød, nemlig fordi kvinden blev skabt ud af ét kød, én krop, Adams. Pointen er ikke mandens fortrin eller forrang i forhold til kvinden, men enheden der er mellem de to, at de er én krop.

Citatet fra 1 Mos 2,24 skal altså ikke forklares af de foregående vers, pointen er ikke, at en mand skal forlade sin far og mor osv., fordi Kristus har omsorg for kirken som sin egen krop. Lige så lidt skal manden forlade sin far og mor osv., fordi kirken er Kristi krop. En mand skal "forlade sin far

og mor og binde sig til sin hustru, og de to skal blive en krop”, fordi kvinden er skabt ud af mandens side. Derfor hører de sammen, og derfor skal de bindes til hinanden. Citatet, i sig selv, udtrykker altså en pointe omkring enheden mellem mand og kvinde. Pointen med at beskrive denne enhed er, at den er del af en sammenligning, eller rettere en typologi. Sådan som manden og kvinden i ægteskabet bliver ét legeme, således er Kristus og kirken ét, således har Kristus forenet sig med kirken

Spørgsmålet vi ender op med er, hvilken hemmelighed Paulus taler om. Peger τὸ μυστήριον τοῦτο frem eller tilbage, og hvis tilbage – hvor langt tilbage? Er der en stor hemmelighed gemt i, at mand og kvinde forenes og bliver ét. Det ville man absolut kunne argumentere for. Adskillige poeter og digteriske sjæle har gennem tiden funderet over mødet mellem mand og kvinde. Den store hemmelighed kunne også være, som Thielman argumenterer for, at “God has instituted marriage “because” the church is Christ's body.”(Thielman 2010, 389). Således forstået, at ægteskabets rolle er at *præfigurere* og *illustrere* foreningen mellem Kristus og kirken. Dette vil være en forståelse og et indhold som det først ville være muligt at nå til og indse *efter* Kristus var død, genopstået og havde indstiftet kirken. “... this is why it is a μυστήριον ... : a truth that could be known only through God's gracious revelation of it.”(Thielman 2010, 389). At mysteriet eller hemmeligheden er stort kan gå på, at mysteriet er særlig mystisk (Thielman 2010, 389) eller at det er meget betydningsfuldt, det er et stort – altså vigtigt – mysterium(Barth 1974, 644).

Netop applikationen af Gen. 2, 24 på forholdet mellem Kristus og kirken er særligt mystisk og ville for så vidt være meningsløs hvis ikke det netop blev udtrykt som en åbenbaring af en hemmelighed fra Gud. Hemmeligheden er ikke, at den traditionelle læsning af Gen. 2,24 er forkert, men at der er en anden læsning som handler om Kristus og kirken, som det først nu, i og med Kristus, er blevet mulig at se og forstå. Dette er den store hemmelighed, at i ægteskabet, og i Genesis-teksten om ægteskabet, lå en præfigurering af forholdet mellem Kristus og kvinden. Så langt Thielman.

Bruger Paulus i vendingen “ἐγὼ δὲ λέγω” sin apostolske myndighed til at forkynde en allegorisk tolkning, således at han, men Hübners ord kan sige: “Ich, dem als Apostel das Geheimnis des Christus und somit das Geheimnis der Kirche offenbart worden ist (3,3ff), eröffne euch folgenden Aspekt dieses Geheimnisses: Christus und die Kirche sind eine geistliche Einheit, wie Mann und Frau eine sarkische Einheit sind.”(Hübner 1997, 249). Uanset hvordan man forstår indholdet af hemmeligheden, så går det på forholdet mellem Kristus og kirken: “Auf jeden Fall geht es um das *Verhältnis von Christus und Kirche*”(Hübner 1997, 249). Spørgsmålet er hvad indholdet i den

hemmelighed, der nu ser ud til at blive åbenbaret, er.

Barth nævner tre typiske forståelser af vendingen $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$: a) At der er tale om et sakramente i en teknisk-kirkelig betydning. Man kunne kalde det en katolsk læsning. b) $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ skal forstås som mysterie eller hemmelighed, noget overvældende, uforklarligt eller prisværdigt, hvor det uforklarlige som nu er åbenbaret er blevet forstået som fire forskellige ting (1) Foreningen af manden og kvinden i ægteskabet, (2) Enheden mellem Kristus og kirken, (3) Det Barth kalder det ontiske, logiske og noetiske forhold mellem på den ene side det himmelske par, Kristus og kirken, og på den anden side det jordiske par, manden og hustruen og endelig (4) Forholdet mellem skabning og forløsning. c) $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ er også forstået således at Genesis-teksten skulle forstås allegorisk eller typologisk. (Barth 1974, 643).

Barth fremhæver at de tre mulige forståelser af $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ ikke er gensidigt ekskluderende, ikke dermed sagt, at alle tre er lige sandsynlige. Selv fremhæver Barth den tredje, den allegoriske eller typologiske, som den han finder mest sandsynlig, og derudover enklest og mest passende (Barth 1974, 643). Med udgangspunkt i den allegoriske eller typologiske tolkning læser Barth verset således, at $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \epsilon\iota\varsigma$ introducerer en særlig tolkning af Genesis-teksten, i modsætning til andre tolkninger. Altså en slags personlig eksegesi i modsætning til en for os ukendt læsning.

Det kunne se ud som om Paulus i første omgang ikke vender sig mod en bogstavelig tolkning, således at hans udsagn skulle være en påstand om, at denne tekst *ikke* kan siges at handle om ægteskabet og en bibelsk forståelse af det. Nærmere ser det ud til, at Paulus kæmper for en bestemt, dybere, læsning af teksten. Og i mellem flere forskellige, dybere, eller allegoriske, tolkninger, fremhæver han denne ene som rigtig. Den umiddelbare læsning af Genesis-teksten er sand, men den rummer et dybere lag som taler om forholdet mellem Kristus og kirken, således må det forstås, at ægteskabet, som gudsskabt institution, dybest set taler om forholdet mellem Kristus og kirken, og altså ikke, ifølge Barth, eksisterer i sin egen ret. "Only Christ's love and the church's subordination to him are for Paul the key to understanding creation and marriage." (Barth 1974, 645).

Spørgsmålet som følger er så hvor meget autoritet Paulus tillægger sin egen tolkning. Barth konkluderer, at Paulus med vendingen $\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \delta\grave{\epsilon}\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$ ikke kræver fuld guddommelig ufejlbarlighed, således som Jesu udsagn i Matt 5 betyder, men nærmere udtrykker ydmyghed og tilbageholdenhed, en slags udtryk for personlig holdning, uden nogen insisteren på ultimativt at have ret eller i det hele taget at kunne tale "på Guds vegne", tale med en apostels eller profets "så siger Herren!". Således konkluderer Barth, efter at have vist hvordan Paulus ellers taler om det evangelium han forkyn-der

som "Guds kraft til frelse" og som "the one gospel of Christ which must not be adulterated by additions, deletions, or changes; it is also the same as "announced beforehand ... through the Law and the Prophets"(Barth 1974, 646) Men i dette spørgsmål er det altså anderledes, siger Barth, her træder Paulus tilbage og siger "I, for one, interpret it as relating to..."(Barth 1974, 646).

Følger vi Barth, træder Paulus altså et skridt tilbage og tilbyder sin egen eksegese frem for mange andre, uden at hævde at den er guddommelig sandhed eller ufejlbarlig. Og indholdet i denne eksegese går på, at Genesis-teksten i sin tale om ægteskabet rummer en dybere beskrivelse af det himmelske ægteskab, Kristi forhold til sin brud, kirken. Dermed bliver det egentlige budskab i Gen 2,24, at Kristus vil forene sig med sit folk, sin kirke, ligeså intimt og tæt som en mand forener sig med sin hustru, han vil blive ét med hende, ét kød. Dette har været tekstens budskab fra starten men først i og med Kristus-begivenheden er denne hemmelighed blevet åbenbaret for alle. Dermed bliver også sagt, at i ethvert ægteskab rummes en forkyndelse af Kristi forening med kirken, og kun i Kristi kærlighed til kirken kan ægteskabets dybde, indhold og betydning egentlig forstås.

"Marriage does not exist in it's own right" (Barth 1974, 645) men for at forkynde denne store, denne vigtige, hemmelighed.

Følger vi Barth lidt længere, ser vi at han fokuserer på, at Paulus taler "om Kristus og om kirken", altså at begge bliver udspecificeret. Barths pointe er, at dette ikke gøres for at adskille dem, men for at sætte en grænse for allegorien. Tolkningen går på Kristus og kirken og ikke mere. Den skal ikke strækkes længere. Billedet skal ikke breddes ud. "If Paul had listed step by step the counterparts to all elements of Gen 2:24 in Christ's love for the church, he would have created a series of statements competing with, and perhaps contradictory to, the hymn in Eph 5:25-27."(Barth 1974, 646). På samme måde som man ikke kan udlede direkte fra Kristi handlinger mod kirken hvad mandens handling mod sin hustru bør være, sådan lader Paulus heller ikke hver enkelt led i Gen 2,24 betyde noget bestemt og bære et bestemt indhold, men han lader teksten tale om én ting, nemlig Kristus og kirken der bliver ét.

Der er altså, ifølge Paulus, ikke mere at hente i denne tekst, i denne sammenhæng, "the very quest for detail allegorization ... is immaterial, pointless, and opposed to the intent of the text. To repeat, Paul points out only the *henôsis* ("communion") of "Christ and the church"."(Barth 1974, 647). Teksten mening er altså at sige, at i og med ægteskabet forkyndes en stor hemmelighed som i og med Kristus åbenbares fuldt ud og forklares i hans selvhengivenhed og død for kirken, for derigennem af forene sig med den. Dette er den hemmelighed som har ligget skjult i ægteskabet

siden det blev indstiftet, at Kristus og kirken forenes gennem Kristi død og bliver ét legeme, sådan som mand og hustru i ægteskabet bliver ét kød. Ægteskabets vigtigste indhold er altså selvhengivenhed, Kristi til kirken og manden til sin hustru.

Afsluttende formaning, 5,33

πλὴν καὶ ὑμεῖς οἱ καθ' ἓνα, ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα οὕτως ἀγαπάτω ὡς ἑαυτόν, ἥ δὲ γυνὴ ἵνα φοβῇται τὸν ἄνδρα.

Men også jer gælder det, at enhver skal elske sin hustru som sig selv, og hustruen bør have ærefrygt for sin mand.

Paulus opsummerer her det foregående afsnits (Ef 5, 22-33) etiske formaning, den praktiske udledning af sin forkyndelse af ægteskabet som et mysterium, der viser hen til Kristus og kirken. Som konsekvens af Kristi kærlighed til kirken må ægteskabet udleves på en bestemt måde, opsummeret her i en henvendelse til både mand og hustru.⁵⁵ Henvendelsen til manden er individualiseret "ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα": "Every husband in the congregations that received this circular letter, not simply the leaders, is addressed directly and personally. None is exempt from giving himself to his wife in loving service" (O'Brien 1999, 436). Formaningens gælder den enkelte, som på baggrund af det foregående kan formanenes til at elske sin hustru som sig selv.

Ligesom Kristi kærlighed til kirken betyder, at den bliver ét med ham, sådan kan Paulus nu formane manden til særligt at elske sin hustru som sig selv – for de er ét.⁵⁶ Barth ser i Paulus' brug af imperativen den udtrykkelige inklusion af hver enkelt mand, og i det faktum, at manden tiltales før hustruen, en skærpelse af tonen overfor manden. Sammenholdt med en noget blidere tone overfor hustruen konkluderer Barth, at Paulus må have anset mændene mindre villige til at elske sin hustru på den måde, han netop havde beskrevet end hustruen ville være villig til at underordne sig sin mand (Barth 1974, 647). Det er vanskeligt at afgøre, om det er en rimelig læsning. Uanset hvad må det konkluderes, at den kærlighed, manden formanenes til at have og udtrykke i forhold til sin kone, ikke er en "naturlig" kærlighed, men netop en som opdyrkes, og i det hele taget skabes, ud fra forkyndelsen af Kristi kærlighed til sin menighed.

Formaningen til hustruen stemmer overens med den, der blev givet i versene 22-24, men ligesom med formaningen til manden, er den udtrykt anderledes. For det første bliver også hustruen tiltalt direkte, i ental, sandsynligvis for at fremhæve hendes individuelle ansvar.⁵⁷ Men den tidligere

⁵⁵ Barth læser πλὴν som et kontrasterende udtryk, således at Paulus her vender sig fra mysterie-tolkningen af 1 Mos 2,24 til en mere traditionel og bogstavelig læsning af denne tekst (Barth 1974, 647).

⁵⁶ Hermed knyttes også tilbage til det andet store bud: "Du skal elske din næste som dig selv" Mark 12,31, med henvisning til 4 Mos 19,18. Dette andet store bud appliceres nu direkte på ægteskabet (O'Brien 1999, 436).

⁵⁷ Så langt i hvert fald O'Brien, som også henviser til, at dette er det eneste sted i Det Nye Testaments hustavler, at husholdningens medlemmer bliver tiltalt i ental (O'Brien 1999, 436).

formaning om at underordne sig sin mand er her udskiftet med formaningen om at have ærefrygt for manden. Her gribes tilbage til formuleringen i vers 22: “som under Herren”, for den der egentlig skal frygtes er Gud, men gennem sit forhold til manden udlever hustruen sin tro på Gud, inklusive guds frygt.⁵⁸ Samtidig peger talen om frygt eller ærefrygt tilbage til det indledende vers 21, som påbyder gensidig underordning i ærefrygt for Kristus. Verset fungerer altså, sammen med vers 21 som en slags inklusio med ærefrygt eller guds frygt som det bærende tema.

Som i vers 22 er den ærefrygt, hustruen skal vise sin mand, frivillig. Barth leder opmærksomheden mod den måde Paulus iøvrigt bruger ἵνα-sætninger i forbindelse med formaninger, og parafraserer formaningen til hustruen således: “I hope and trust she will be enabled to fear her husband; I expect it but I cannot command it' more briefly, 'May she fear'” (Barth 1974, 648). Den frygt, hustruen skal nære i forhold til sin mand, bliver altså et spørgsmål om udlevelsen af den ærefrygt, hun skylder Kristus⁵⁹. En afspejling af alle kristnes underordning til autoriteter og hinanden i det hele taget. Igen bruges medium-formen, som på samme måde som i afsnittet 22-24, forudsætter, at den, der tales til, er fri, og kan tage ansvar for sine egne holdninger og handlinger. Det er altså både attitude og handling, der er i spil.

O'Brien argumenterer for, at den underordning, Paulus her formaner hustruen til, er en konsekvens af et rigtigt gudsforhold, som kommer til udtryk i kvindens anerkendelse af og frivillige underordning under mandens autoritet over hende som hoved. Modellen bliver kirkens underordning under Kristus som dens hoved.⁶⁰ Ud fra samme skema formaner manden til at elske og tjene sin hustru på samme måde, som Kristus elskede og tjente sin brud, kirken, for således at være hoved for sin hustru, som Kristus var og er hoved for kirken. “His authority is exercised in loving, self-giving sacrifice for the church; let theirs [mændenes] be the same for their wives.” (O'Brien 1999, 437).

Det er Kristi frivillige selvhengivelse, der fungerer som både model og kraft for mandens opgave i forhold til sin hustru. Kristi hensyn til kirkens bedste frem for sit eget bedste som mønster for hans handling og attitude overfor hende. En selvhengivelse og en tjenende kærlighed for hende, som er hans eget legeme. De er ét, og for så vidt manden har ansvar, er hans ansvar hendes bedste, hans handlinger bundet til selvopofrende tjeneste på samme måde, som hun frit underordner sig hans

58 “Yet just because φόβος is due to Christ, the intention of these admonitions does not lie in principal devotion but in the demand for a pure and patient and gentle heart” (Kittel, Bromiley, og Friedrich 1964, 9:217).

59 Barth taler om en overvældelse af den andens kærlighed som den frygt og bæven, der her er tale om, en frygt der forventer og venter på noget godt, sammenligneligt med den kristne, der venter på Kristi komme (Barth 1974, 650).

60 (O'Brien 1999, 437).

tjenende autoritet. Hans tjeneste for hende forudsætter intet hos hende, men forudsætter et ret gudsforhold hos ham – han er hoved, som Kristus er hoved, han tjener, som Kristus tjente kirken. Hendes underordning under manden som sit hoved, forudsætter intet hos ham, men forudsætter et ret gudsforhold hos hende, udtrykt gennem hendes underordning under manden som kirkens frisættende og livgivende underordning under det hoved, der gav sit liv for hendes bedste.

Spørgsmålet om underordning

Dette afsnit vil beskæftige sig med begrebet underordning og dets betydning i Efeserbrevet 5,22-24. I sin monografi "One flesh': Eph. 5.22-24, 5.31 Marriage And The New Creation" forsøger Stefen Francis Miletic at vise, hvordan formaningen til hustruen uden den direkte brug af verbet ὑποτάσσω er "the author's attempt to redefine the wife's subordination by linking it to the subordination of the eschatological community af v.21 and v.24a" (Miletic 1988, 99).

Sagt på en anden måde: En hustrus underordning under sin mand skal for det første forstås ud fra kirkens underordning under Kristus, den underordning, der findes blandt alle kristne brødre og søstre, og endelig skal det ses i lyset af den nye skabelse, kirken er. I sidste ende bliver underordningen et udtryk for åndsfylde (Ef 5,18) og gudsfrygt (Ef 5,21). Hustruens underordning er en underordning, "not just to her husband who is 'head'; rather, she must subordinate herself to Christ's love expressed through the husband." (Miletic 1988, 105). En mand, der som opgave har at afspejle Kristi funktion som hoved, altså at elske selvopofrende, udtrykkende Kristi kærlighed. En underordning, som gennem sin sammenhæng med Kristus som frelser, Hans enhed med kirken og menighedens åndsfylde "belongs to the order of New Creation and has a specific point of reference – Christ's selfless and sacrificial love." (Miletic 1988, 105).

Kristi kærlighed, det han har gjort, er den virkelighed kirken vokser ud af, og ved hvilken den vokser sammen med ham, og er et med ham. Netop kirkens underordning og kirkens enhed med Kristus bliver det paradigme, hustruen forstår sig selv igennem. Miletic peger på hvordan "the church's subordination represents the first step in reconciling all things to God in Christ" (Miletic 1988, 110). I forlængelse af dette, som analogi, manifesterer hustruen ved sin underordning her på jorden, hvad der allerede er gældende i himlen, at den nye Adam er blevet ét med den nye Eva, kirken. "Her subordination reflects that of the New Eve". (Miletic 1988, 110).

I kapitel IV viser Miletic, hvordan kirken, den nye Eva, bliver deltager i den nye skabelse. "The church reveals God's plan of salvation to the cosmos (3.10), does battle with hostile cosmological

forces (6.12) and subordinates herself to Christ (5,24a).” (Miletic 1988, 97). Gennem, hvad Miletic kalder en teologisk overførsel, får kirken kald til at udleve Kristi frelsende gerning, gennem den kraft han giver hende. Som ”et kød” udfører Kristus sin gerning gennem hende.

The eschatological and soteriological tradition behind subordination (i.e., 1 Cor. 15.28b) indicates that the church and, by analogy, the wife both play a critical role in the saving process. The wife is not only an adopted child of God, her married status establishes her as a critical agent in the process of salvation. (Miletic 1988, 110).

Både mand og hustru får altså hver sin kristologiske rolle i ægteskabet. En rolle, som hver for sig er hver sin afspejling af Kristus-lighed i ægteskabet. To roller, som begge grunder i Kristi frelsende gerning. ”The man's headship, at once a witness to God's creative gift to the wife and of Christ's agapic love, represents the role of Christ on the Cross.” (Miletic 1988, 111). Dette selvom at manden ikke er sin hustrus frelser, men med sit liv fungerer han som vidne om Kristi frelsende kærlighed.

Ligeledes er hustruens underordning en udlevelse af den ene af Kristi frelsende roller. ”Like Christ at 1 Cor. 15.28b, the wife's subordination is directed toward reconciling all things, beginning with Christian married relationships, to God.” (Miletic 1988, 111). I Efeserbrevet bliver denne rolle som nævnt overført til kirken, og dermed, per analogi, til hustruen. ”Both the subordination of the church and the wife affirms God's creative action, affirms eschatological unity and participates in the Christ/church ”one flesh” unity of the New Creation.” (Miletic 1988, 111).

Miletic lader Delling opsummere betydningen af ὑποτάσσω. For det første, fremhæver Delling, bærer ὑποτάσσω alle de steder i NT, hvor det optræder i medium, en betydning af ”readiness to renounce one's own will for the sake of others, i.e., ἀγάπη, and to give precedence to others” (Delling i TDNT, citeret hos Miletic Kittel, Bromiley, og Friedrich 1972, 8:45; Miletic 1988, 111). Det første eksempel Delling giver på et sådant afkald på sin egen vilje til fordel for en anden, eller ”den anden”, er ἀγάπη – kærlighed, hvilket netop er det første manden kaldes til i Ef 5,25.⁶¹

Miletic opsummerer formaningen til hustruen således: ”The wife must be totally subordinate – that is, she must completely accept – the husband's Christ-like love and gift of self” (Miletic 1988, 111). For Miletic bliver underordning et spørgsmål om accept af mandens kærlighed og selvhengivelse. Mandens formaning lyder at elske, elske indtil døden.

Målet for Paulus' formaning er altså forening mellem Kirken og Kristus som ”et kød”, udtrykt gennem et citat fra 1 Mos 2,24 i Ef 5,31. Måden, hvorpå ægteparret deltager i denne nye enhed, er

⁶¹ Jf. Miletic (Miletic 1988, 111).

udtrykt i Ef 5,22-24, nemlig gennem hustruens underordning, og i 5,25 ved mandens kærlighed.

”Both roles are christological, both roles demand total self-renunciation and both roles contributes to the soteriological process, manifesting the 'one flesh' unity of Christ and the church, the New Adam and Eve of the New Creation.” (Miletic 1988, 111).

Konklusion

I denne opgave har vi beskæftiget os med spørgsmålet om, hvordan mand og hustru formanes til at forholde sig til hinanden og se på sig selv som ægtefolk. Vi har set, hvordan formaningen til manden og hustruen ligger både i forlængelse af Paulus' formaning til menigheden i Efesos, og hvordan han anvender hustruen og mandens forhold til Kristus som model for deres interne relationer. Hustruens underordning under manden er ultimativt bestemt af hendes underordning under og tro på Kristus. Mandens udøvelse af sin autoritet over hustruen som selvopofrende kærlighed overfor sin hustru er en direkte konsekvens af, hvad han selv har erfaret af Kristi egen kærlighed.

Paulus bruger i Ef 5,21-33 muligheden for at knytte formaningen til mand og hustru sammen med en stærk Kristus-forkyndelse. Kristus er den, der har autoritet, han er sit legemes frelser, han har givet sig selv. Alt dette og mere anvender Paulus i sin formaning som forbillede og som motivation og begrundelse. Fordi manden og hustruen lever i tro, fyldte af ånden, som allerede deltagende i og medlemmer af Kristi rige, formanes de, ikke bare til henholdsvis at underordne og elske hinanden motiveret af Kristi kærlighed, men ultimativt for at afspejle og vise hen til Kristi gerning for dem.

Vores analyse af ὑποτάσσω og κεφαλή har vist, at hustru og mand ikke formanes til det samme, men formanes for det første af den samme, i den samme ånd, til det samme formål, nemlig foreningen af de to til det fælles bedste og som afspejling af Kristi enhed med sin kirke.

Formaningen til mand og hustru er ikke den samme, men motivationen bag, Kristi livgivende kærlighed, både udruster til og former måden, mand og hustru tjener hinanden i ægteskabet.

Vi har ikke kunnet konkludere, at Paulus taler om gensidig underordning, men vi kan konkludere, at han for det første taler om gensidig selvhengivenhed og selvopofrelse, og for det andet, når han taler om underordning og autoritet, fylder disse begreber med et så afgørende nyt indhold, at det kun kan forstås i lyset af Kristi frelsende gerning for os. Formålet med Ef 5,21-33 synes at være formaning, men resultatet er i lige høj grad Kristus-forkyndelse. Paulus formår ikke at tale om det kristne liv uden at være begejstret over den Kristus, der giver dette liv.

Ef 5,21-33 er basalt set ikke en beskrivelse af, hvordan en mand og en hustru skal indrette sig med hinanden eller ordning af autoritet og magt. Det er en formaning om overfor hinanden at virkeliggøre og forkynde Kristus og hans frelse gennem deres attitude og handlinger. Vores tekst har vist sig *ikke* at beskæftige sig med ret og magt, men at minde hustru og mand om, at også i deres ægteskab gælder Filliperbrevshymnens formaning om at “have det sind overfor hinanden som var i Kristus Jesus”, også overfor vores ægtefæller.

I skal have det sind over for hinanden, som var i Kristus Jesus,

han, som havde Guds skikkelse,
regnede det ikke for et rov
at være lige med Gud,
men gav afkald på det,
tog en tjeners skikkelse på
og blev mennesker lig;

og da han var trådt frem som et menneske,
ydmygede han sig
og blev lydig indtil døden,
ja, døden på et kors.

Derfor har Gud højt ophøjet ham
og skænket ham navnet over alle navne,
for at i Jesu navn
hvert knæ skal bøje sig,
i himlen og på jorden og under jorden,
og hver tunge bekende:

Jesus Kristus er Herre,
til Gud Faders ære.

Fil 2, 5-11

Litteraturliste

- Abbott, T. K. 1968. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians*. Edinburgh: T & T Clark.
- Arnold, Clinton E. 2010. *Ephesians*. Zondervan exegetical commentary series on the New Testament, v. 10. Grand Rapids, Mich: Zondervan.
- Barth, Markus. 1974. *Ephesians 4-6: Introduction, Translation and Commentary on Chapters 4-6*. Garden City, New York: Doubleday.
- Best, Ernest. 2001. *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*. The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments. Edinburgh: Clark.
- Bibelen. 1992. Det Danske Bibelselskab.
- Brown, F, S.R. Driver, og C.A. Briggs. 2000. *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Electronic Edition. Oak Harbor: Logos Research Systems.
- Danker, Frederick W., Walter Bauer, William Arndt, og F. W. Gingrich. 2000. *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*. 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press.
- Grudem, Wayne A. 1991. "Appendix 1: The Meaning of Kephālē ('Head'): A Response to Recent Studies". I *Recovering biblical manhood and womanhood: A response to Evangelical feminism*, redigeret af John Piper og Wayne A. Grudem. Wheaton, Ill: Crossway Books.
- Hoehner, Harold W. 2002. *Ephesians: an exegetical commentary*. Grand Rapids, Mich: Baker Academic.
- Hübner, Hans. 1997. *An Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*. Handbuch zum Neuen Testament 12. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kittel, Gerhard, Geoffrey W. Bromiley, og Gerhard Friedrich, red. 1964. *Theological Dictionary of the New Testament*. Bd. 9. Grand Rapids, MI: WM. B. Eerdmans.
- Kittel, Gerhard, Geoffrey William Bromiley, og Gerhard Friedrich, red. 1972. *Theological Dictionary of the New Testament*. Bd. 8. Grand Rapids, MI: WM. B. Eerdmans.
- Larkin, William J. 2009. *Ephesians: a handbook on the Greek text*. BHGNT, Baylor handbook on the Greek New Testament. Waco, Tex: Baylor University Press.
- Lincoln, Andrew T. 1990. *Ephesians*. Nachdr. Word Biblical Commentary, [General ed.: David A. Hubbard; Glenn W. Barker. Old Testament ed.: John D. W. Watts. New Testament ed.: Ralph P. Martin] ; Vol. 42. Waco, Tex: Word Books, Publ.
- Marshall, I. Howard. 2005. "Mutual Love and Submission in Marriage - Colossians 3:18-19 and Ephesians 5:21-33". I *Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy*, redigeret af Ronald W Pierce, Rebecca Merrill Groothuis, og Gordon D Fee. Leicester: InterVarsity Press.
- Mickelsen, Alvera, og Berkeley Mickelsen. 1986. "What does kephalē mean in the New Testament?" I *Women, authority & the Bible*, redigeret af Alvera Mickelsen. Downers Grove, Ill: InterVarsity Press.
- Miletic, Stephen Francis. 1988. "One flesh"--Eph. 5.22-24, 5.31: marriage and the new creation. *Analecta biblica* 115. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- O'Brien, Peter T. 1999. *The Letter to the Ephesians*. The Pillar New Testament Commentary. Leicester: Apollos.
- Rahlfs, Alfred, red. 1979. *Septuaginta: With Morphology*. Electronic Edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Sellin, Gerhard. 2008. *Der Brief an die Epheser: übersetzt und erklärt*. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 8. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Thielman, Frank. 2010. *Ephesians*. Baker exegetical commentary on the New Testament. Grand Rapids, Mich: Baker Academic.