

TORBEN KJÆR

Tjenestedeling

Om forkyndelse, undervisning og ledelse i menigheden

BACHE OG KJÆR

Torben Kjær

Tjenestedeling – Om forkyndelse, undervisning og ledelse i menigheden

1. udgave 2023

© Torben Kjær, Bache og Kjær 2023

Udgiver:

Bache og Kjær

Nandrupsvej 2, 2. th

2000 Frederiksberg

torbenkjaer2021@outlook.dk

Grafisk design: Finn Brohus

Trykt i Danmark: Toptryk

ISBN 978-87-973075-1-9

Tak til Lars Malmgaard Jensen, Birgitte Kjær og Jakob Ulriksen for kritisk læsning af manus og tak til Lene Dalsgaard Thomsen for kritisk læsning af afsnittet om kvindelige profeter.

Indhold

Indledning · 5

1. Jesus og kvinderne · 8

- 1.1. Den personlige relation · 9
- 1.2. Kaldelse til tjeneste · 11
- 1.3. Kvindelige opstandelsesvidner · 14
- 1.4. Konklusion · 15

2. 1 Kor 14,33b-36: Taleforbuddet · 17

- 2.1. Sammenhængen · 17
- 2.2. Forskellige tolkninger af taleforbuddet · 18
- 2.3. Tolkningen af taleforbuddet · 22
 - 2.3.1. Introduktion (vers 33b) · 22
 - 2.3.2. Taleforbuddet (vers 34-35) · 23
 - 2.3.3. Afslutning (vers 36) · 28
- 2.4. Konklusion · 29

3. 1 Tim 2,11-15: Undervisnings- og ledelsesforbuddet · 31

- 3.1. Oversættelse · 31
- 3.2. Sammenhængen · 31
- 3.3. Forskellige tolkninger · 32
- 3.4. Tolkningen af 1 Tim 2,11-15 · 35
 - 3.4.1 Påbud om underordning (vers 11) · 35
 - 3.4.2. Forbud om at undervise (vers 12) · 37
 - 3.4.3. Forbud mod at lede (vers 12) · 42
 - 3.4.4. Begrundelse ud fra skabelsen (vers 13) · 47
 - 3.4.5. Begrundelse ud fra syndefaldet (vers 14) · 50
 - 3.4.6. Kvindens frelse (vers 15) · 55
- 3.5. Konklusion · 59

4. 1 Kor 11,2-16: Om mænds og kvinders fremtræden i menigheden · 60

- 4.1. Sammenhæng og struktur · 60
- 4.2. Tolkningen af 1 Kor 11,2-16 · 61
 - 4.2.1. Ros til menigheden (vers 2) · 61
 - 4.2.2. Hovedstrukturen (vers 3) · 62
 - Ekskurs: Sønnens underordning · 76
 - 4.2.3. Hovedstrukturens konsekvenser (vers 4-5ab) · 79
 - 4.2.4. Begrundelse via konsekvens (vers 5c-6) · 81
 - 4.2.5. Begrundelse via skaberordning (vers 7-9) · 82
 - 4.2.6. Konsekvens (vers 10) · 87
 - 4.2.7. En præcisering (vers 11-12) · 91
 - 4.2.8. Opfordring til vurdering (vers 13-15) · 94
 - 4.2.9. Afslutning (vers 16) · 97
- 4.3. Konklusion · 98

5. Eksempler på kvinders tjeneste · 100

- 5.1. Kvindelige profeter · 100
- 5.2. Kvindelige lærere · 115
- 5.3. Kvindelige medarbejdere · 118
- 5.4. Kvindelige menighedstjenere/diakoner · 120
- 5.5. Kvindelige apostle · 125
- 5.6. Konklusion · 131

6. Konklusion og applicering · 132

Ekskurs: Gal 3,28: De troendes enhed i Kristus Jesus · 136

Ekskurs: Kan κεφαλή (»hoved«) betyde »kilde«? · 142

Ekskurs: Slaveri · 149

Ekskurs: Kulturel læsning af formaningerne · 154

Litteratur · 158

Indledning

Dette er en bog om tjenstedeling i menigheden. Fokus er udelukkende på, om kvinder kan forkynde, undervise og lede i menigheden. Bogen er altså ikke en bred indføring i kvinders tjeneste, men begrænset i sit fokus. Den behandler spørgsmålene, om kvinder kan være præster, som har som opgave at forkynde, undervise og lede i menigheden, om kvinder kan være forkyndere og prædikanter, som har som opgave at forkynde og undervise i menigheden, og om kvinder kan have ledelsen over en menighed. Jeg bruger »at forkynde« og »at undervise« om en formidling af Guds ord, hvor det varierer, hvor meget man er i Guds ord og i tilhørernes situation. Jeg bruger »at lede« om den bestemmende ledelse i menigheden. Emnet har været kontroversielt i evangelikale kredse de sidste ca. 40-50 år.¹ Det blev kontroversielt, da feminismen brød frem og begyndte at præge personer og menigheder i den evangelikale bevægelse med det resultat, at en del af denne bevægelse har overtaget det feministiske program med fuld ligestilling i menighed og ægteskab. Denne bevægelse har udbredt sin forståelse gennem nye tolkninger af de centrale steder om kvinders tjeneste, og det har skabt uklarhed og forvirring i bibeltro kredse samtidig med, at spørgsmålet om kvinders tjeneste langt på vej er blevet tabuiseret. Jeg bruger udtrykket den evangelikale feminisme som en neutral betegnelse om denne bevægelse. Jeg har et ortodokst bibelsyn og er overbevist om, at Bibelen er Guds ufejlbarlige ord, og jeg deler dette syn på Bibelen med nogle, men ikke alle i den evangelikale feminisme, men Bibelen er normen, som skal afgøre spørgsmålet om kvinders tjeneste. Derfor er bogen en gennemgang af de relevante steder i Bibelen. Vægten ligger naturligvis på Det Ny Testamente, da vi lever i den nye pagt med dens ordninger. Jeg begynder med at beskrive Jesu syn på kvinder og hans

1 Det er vanskeligt at definere »evangelikal«, da det er meget bred betegnelse, men jeg bruger den om dem, som opererer med, at Bibelen er en autoritet, hvad enten det gælder hele Bibelen eller dele af den.

praksis vedrørende tjeneste. Jesus ser mænd og kvinder som ligeværdige, når det gælder frelse og undervisning, men han udvælger mænd til at være apostle. Jeg analyserer derefter de tre undervisende tekster, der beskriver kvinders tjeneste i menigheden (1 Kor 14,33b-36; 1 Tim 2,11-15 og 1 Kor 11,2-16). Disse tre undervisende udsagn er de vigtigste. De er normative,² og de viser, at Paulus forbyder kvinder at undervise, forkynde og lede i menigheden. Vi har ikke hos Paulus en definition af, hvad en menighed er, men vi kan se af de to forbud i 1 Kor 14,33b-36 og 1 Tim 2,11-15, at menighed er en lokal samling af troende, hvor der er mænd til stede, og hvor Guds ord formidles ved forkyndelse og undervisning, så når vi har en sådan situation, gælder Paulus' forbud. Paulus nævner to undtagelser for disse forbud, og det er at bede og at tale profetisk, som både mænd og kvinder kan i menigheden. Efter de tre undervisende tekster gennemgår jeg de mange eksempler på omtale af kvinders tjeneste i NT. De eksempler er vigtige, for de viser praksis i menighederne, og de stemmer overens med de undervisende udsagn. Vi finder ikke eksempler på, at kvinder har undervist og forkyndt i menighederne eller har haft ledelsen i menighederne. NT udgør en enhed, også hvad dette angår. Til sidst applicerer jeg kort NT's lære om kvinders tjeneste på vores menighedssituation. Jeg har tilføjet nogle ekskurser, som belyser forskellige aspekter ved mit emne.

Når vi ser på de store linjer i kirkens historie, var der i ca. 1900 år enighed i kirken om, at kvinder ikke kunne være præster, forkyndere og ledere. I ca. 1900 år var 1 Kor 14,33b-16 og 1 Tim 2,11-15 enkle og klare. Der var ikke megen debat om dem, og man var stort set enige om, at taleforbuddet i 1 Kor 14,33b-36 betød, at kvinder ikke kunne forkynde og undervise i menigheden, og at forbuddet i 1 Tim 2,11-15 betød, at kvinder ikke kunne undervise og lede i menigheden. I en dansk sammenhæng har der været uenighed, om teksterne refererede til embeder eller funktioner, men jeg skriver her om de store linjer. Dette har ændret sig i den vestlige verden. For mange i dag er 1

² Vi skelner mellem de undervisende tekster, som er principielle og normative, og historiske tekster, som er beskrivende og ikke normative.

Kor 14,33b-36 og 1 Tim 2,11-15 vanskelige og uklare. De er blevet fremmede. Tolkningen er blevet uklar, og det skyldes i høj grad den evangelikale feminisme, som har fremsat nye tolkninger af 1 Kor 14,33-36 og 1 Tim 2,11-15, som har brudt med den klassiske forståelse med de nuancer, der var og er. Der er ingen tvivl om, at den evangelikale feminisme har sat dagsordenen for debatten vedrørende tjenstedeling i menigheden, og i dag mener mange, at tolkning står overfor tolkning, hvor den ene ikke er mere berettiget end den anden. For mange er hele spørgsmålet blevet uklart og vanskeligt. Jeg mener dog ikke, at den evangelikale feminismes tolkninger er rigtige. De stemmer ikke med teksterne, og de er ofte i modsætning til teksterne. Jeg mener ikke, at teksterne er uklare, og jeg mener, at kirkens forståelse gennem 1900 år grundlæggende er sand, og jeg vil i det følgende argumentere for de klassiske tolkninger i et opgør med de nye tolkninger i den evangelikale feminisme.

Min eksegesi af 1 Kor 14,33b-36; 1 Tim 2,11-15 og 1 Kor 11,2-16 er baseret på den græske tekst. Til de andre tekster bruger jeg normalt oversættelsen DO 1992 og enkelte gange min egen oversættelse, og når jeg bruger min egen, nævner jeg det hver gang.

1. Jesus og kvinderne

I dette afsnit skal vi se på Jesu forhold til kvinder og til spørgsmålet om en tjenstedeling hos Jesus.³ Vi finder ikke et principielt udsagn om en tjenstedeling mellem mænd og kvinder i menigheden, men vi finder en praksis og udsagn hos Jesus, som illustrerer hans forhold til kvinder, og på et enkelt område har vi en praksis vedrørende tjenstedeling, og det gælder apostolatet. Jesus udvælger kun mænd til at være apostle. Hans praksis i øvrigt svarer til den praksis og undervisning, vi finder i resten af NT. I Matt 19,4 citerer Jesus fra en del af skabelsesberetningen (1 Mos 1,27):

Har I ikke læst, at Skaberen fra begyndelsen skabte dem som mand og kvinde.

Bibelsk set er mennesket den overordnede kategori (se 1 Mos 1,26-27), og mand og kvinde er to underkategorier, og når vi ser på Jesu forhold til mænd og kvinder, er det tydeligt, at han forholder sig til mennesker og ikke til et bestemt køn. Hverken manden eller kvinden er reduceret til et bestemt køn eller en bestemt seksualitet. Det betyder, at han ser dem som personer, der er skabt til at tilhøre Gud, og at han arbejder på at etablere troens og frelsens relation til Gud hos begge køn. For det er i den relation, at vi er mennesker. Jesus ser de to køn i relation til Gud og dermed som mennesker. Når vi læser evangelierne, ser vi, at Jesus møder kvinder med respekt og anerkendelse. Han viser dem opmærksomhed, omsorg og interesse. Han værdsætter dem som personer. I sin relation til dem viser han, at de har værdi i forhold til ham og Gud.⁴ I denne relation er mænd og kvinder lige, for Jesus viser kvinder den samme opmærksomhed, respekt og anerkendelse, som han viser mænd, og han viser dem beg-

3 Foh, *Women*, s.90-94, Hurley, *Man*, s.79-114, Borland, *Teachings of Jesus*, s.113-123, Wilkins, *Women*, s.91-112 og Crudem, *Evangelical*, s.159-174.

4 Vi har ingen eksempler på, at Jesus ser på kvinder som mindreværdige, som sexobjekter eller vurderer dem ud fra deres køn, alder og skønhed.

ge hen til den samme frelse. Her er der ingen forskel.

1.1. Den personlige relation

I datidens kultur i Israel var kvinder ikke i det offentlige rum på samme måde som mænd, og derfor møder Jesus langt færre kvinder end mænd under sin mission, men der er nok eksempler til, at vi kan illustrere Jesu forhold til kvinder på det personlige plan. Jesus anerkender deres værdi som personer, a) ved at tale med dem privat og offentligt, b) ved den måde han taler med dem på, c) ved at helbrede og uddrive dæmoner af dem, og d) ved at undervise dem.

a) I datidens kultur er det usædvanligt, at Jesus taler med kvinder, der ikke er hans slægtninge, i privat og offentligt regi. Derved tilkender han dem værdi som mennesker, ligesom han tilkender mænd værdi ved at tale med dem. Det bedste eksempel er den samaritanske kvinde (Joh 4,7-26), men der er også kvinden med blødninger (Mark 5,25-34; Matt 9,20-22) og mange andre (Matt 15,21-28; Luk 7,12-13; 11,27-28; 13,12; 23,27-31; Joh 8,10-11).

b) Jesu måde at tale til kvinder på viser, at han anerkender deres værdi som personer. Det bedste eksempel er den samaritanske kvinde. Her indleder Jesus en samtale, hvor han hører, respekterer og leder kvinden frem til en forståelse og tro på, at han er Messias. Hun skal også bringes til frelse. Beretningen om kvinden med blødninger illustrerer tydeligt, at Jesus ønsker et personligt forhold til kvinden. Tiltalen »datter«, anerkendelsen af hendes tro, forsikringen om frelse og fred viser Jesu anerkendelse af hende som person, af hendes relation til Gud og af hendes frelse. Omtalen af en kvinde som »Abrahams datter« (Luk 13,16) viser igen Jesu værdsættelse af kvinder. Kvinden tilhører Guds folk. I mødet med den kana'anæiske kvinde (Matt 15,21-28) leder Jesus kvinden til en forståelse af hendes situation i Guds frelsesplan, for det er i den situation, at han kan uddrive dæmonen af hendes datter. Dette viser igen Jesu værdsættelse og omsorg for kvinder.

c) Jesus helbreder kvinder, uddriver dæmoner af kvinder og sørger for kvinders behov på samme måde, som han gør det overfor mænd. Vi har en række eksempler på helbredelser og dæmonud-

drivelser (Matt 8,14-15; 9,18-26; 15,21-28; Luk 7,11-15; 13,10-17), og i bespisningsunderne sørger Jesus også for mad til kvinderne (Matt 14,13-21; 15,32-39). Dette viser omsorgen for dem, idet han også identificerer sig med deres nød og afhjælper den. Jesus vil, at også kvinderne skal være hele mennesker: Helbredte, sunde og i et ret forhold til Gud.

d) Jesus viser sin værdsættelse og anerkendelse af kvinder ved at undervise dem. I beretningen om Martha og Maria (Luk 10,38-42) står der, at Maria sætter sig ved Jesu fødder og lytter til hans ord. Jesus underviser hende, og Jesus forsvarer hendes ret til denne undervisning. Luk 10,42:

Maria har valgt den gode del, og den skal ikke tages fra hende.⁵

I datidens jødiske kultur er det usædvanligt, at en mand underviser en kvinde. En rabbi kunne undervise sin hustru, men en rabbi ville ikke tage ind i en fremmed kvindes hus og begynde at undervise kvinder dér. Og en rabbi ville ikke være alene med kvinder, der ikke er hans slægtninge. Jesus bryder her nogle konventionelle normer. Han ønsker også at være sammen med kvinder og undervise dem. Dette undervisende element får vi også glimt af, når Jesu møder forskellige kvinder (Matt 15,21-28; Joh 4,7-26; 11,17-27).

Denne oversigt viser, at Jesus havde kvindelige disciple, for det konstituerende i discipelforholdet er tro og undervisning (jf. Matt 28,20), og der var kvinder, som troede, og der var kvinder, som blev undervist i Jesu forkyndelse.⁶ Når vi tænker på den positive respons på Jesu forkyndelse, som vi hører om i evangelierne, så har Jesus mange disciple, og det store flertal af disciplene er fastboende. De forlader ikke hus og hjem, men lever troens liv, hvor de bor. Evan-

⁵ Jesus anerkender og forsvarer Marias ret til at blive undervist, det er nødvendigt og den gode del i denne konkrete situation, men kontrasten mellem husarbejde og undervisning er naturligvis ikke absolut.

⁶ Spencer, *Treatment*, s.138, skriver, at Jesu kvindelige disciple ligesom de mandlige disciple blev udsendt for at forkynde Guds rige. Det står der dog ikke noget om i teksterne. Der er ingen eksempler på, at Jesus sender kvindelige disciple ud for at forkynde Guds rige.

gelierne nævner Lazarus, Martha og Maria som eksempler. En del af Jesu disciple følger med ham på vejen, og Luk 8,1-3 fortæller om kvindelige disciple, som følger Jesus under en del af hans mission i Galilæa (Luk 8,1). Jesus er sammen med de tolv apostle og nogle kvinder. Lukas nævner tre ting om disse kvinder. a) De er sammen med Jesus ligesom de tolv apostle. En discipel er sammen med Jesus for at lære af Jesus. Det er et kendetegn for disciple, som ledsager Jesus (Mark 3,14). b) Kvinderne var blevet helbredt fra dæmoner og sygdomme (Luk 8,2), og c) »de sørgede for dem af deres egne midler« (Luk 8,3). Her beskrives deres funktion. Kvinderne har midler til rådighed, som de bruger til at understøtte Jesus og hans disciple. Det græske ord, der gengives med »de sørgede for« bruges ofte om at sørge for maden, men kan bruges bredere om at sørge for mad, logi og andre fornødenheder.⁷ Jesus og disciplene er en større gruppe, som ikke kan regne med gæstfrihed, mad og logi i de byer eller landsbyer, de kommer til. I datidens jødiske sammenhæng er det usædvanligt med kvindelige disciple og ikke mindre usædvanligt, at kvinder følger en omrejsende rabbi. Deres tilstedeværelse sammen med mænd bryder de normale regler for kvinders adfærd.

1.2. Kaldelse til tjeneste

Der er troende i Israel, mens Jesus virker på jorden. Der er disciple, som bor rundt omkring i landsbyer og byer, og der er disciple, som ledsager Jesus på rejser. To gange udsender Jesus disciple med evangeliserende formål (Matt 10,5ff; Luk 10,1-12). Denne tjeneste er tidsbegrænset. Mens Jesus virker, dannes der fællesskaber (Matt 12,46-50), men menigheden findes endnu ikke. Den stiftes først pinsedag, og Jesus giver ikke retningslinjer for bestemte tjenester i menigheden. De kommer senere med apostlene. Vi hører derfor ikke om be-

7 Spencer, *Treatment*, s.138, skriver, at de kvindelige disciple, som fulgte Jesus fra Galilæa, tilhørte inderkredsen og blev trænet i alt ligesom de mandlige disciple. Dette er uden belæg i evangelierne. Vi ved derimod fra direkte ud-sagn i evangelierne, at de tolv er inderkredsen, og at Peter, Jakob, Johannes og evt. Andreas tilhører en speciel kreds blandt de tolv, og vi ved, at de tolv blev trænet i alt (Mark 3,14; Joh 14,26; 15,26-27).

stemte embeder eller funktioner i menigheden i Jesu undervisning. Dog er der én undtagelse, og det er apostlene. Jesus udvælger tolv apostle (Matt 10,2-4; Mark 3,13-19). De er alle mænd.⁸ De har en unik position, og denne unikke position gælder de tolv apostle, som Jesus udvælger under sin mission,⁹ og de apostle, som Jesus senere efter sin opstandelse udvælger: Jesu brødre, Barnabas og Paulus. Apostlene er en lukket gruppe.¹⁰ Der er ikke flere end dem. Apostlene er modtagere af åbenbaring og formidlere af åbenbaring. Åbenbaringen er dels, hvad Jesus har gjort og talt (traditionen om ham)¹¹ og dels deres undervisning i menigheden, som sker under Helligåndens vejledning.¹² Som kaldede af Herren Jesus og som åbenbaringsmodtagere og -formidlere indtager de en unik position i menigheden. De er menighedens ledere (ApG 2,14; 5,12; 5,18; 5,40-42; 6,2-4; 9,29; 15,2; Gal 1,17),¹³ og menigheden bygger på deres lære (ApG 2,42; Ef 2,20; 3,5).¹⁴ Jesus udvælger altså de tolv sammen med de øvrige

- 8 Det er ikke rigtigt, når Payne, *Man*, s.59, skriver: »Although nothing in Jesus' teachings advocates male/female role distinctions or the subordination of women, Jesus' choice of the twelve disciples has been thought by some to imply these.« Valget af tolv mandlige apostle viser de facto en sådan forskel i rolle. Payne mener, at valget af tolv mænd er kulturelt og socialt betinget. Dette er ikke korrekt (se senere).
- 9 Judas Iskariot bliver senere erstattet af Matthias (ApG 1,21-26).
- 10 Spencer, *Treatment*, s.137-139, skriver om mandlige og kvindelige apostle hos Jesus og senere. Dette er ikke korrekt. Jesus udvælger kun mænd til apostle, og der er ingen eksempler på kvindelige apostle i den første menighed. Spencer har ikke forstået distinktionen mellem apostle i egentlig betydning (de tolv, Jesu brødre, Barnabas og Paulus), som opererer med en autoritet fra Jesus, og apostle i almindelig betydning, der bruges om menighedsudsendinge (2 Kor 8,23; Fil 2,25), og som opererer med en autoritet fra menigheden.
- 11 Mark 3,13-14; Luk 1,2; Joh 14,26; 15,26-27; ApG 1,21-22.
- 12 Joh 14,26; 16,13-15; Gal 1,1; 1,11-12; 1,15-16.
- 13 Når man læser apostlenes breve (f.eks. Paulus', Peters, Johannes') er det tydeligt, at de er menighedernes ledere, som skriver med guddommelig autoritet.
- 14 Belleville, *Women*, s.107, reducerer apostlenes autoritet til at gælde dæmonuddrivelse og helbredelse og betoner, at Jesus ikke tildelte dem autoritet til at forkynde og undervise; Spencer, *Treatment*, s.135, reducerer også apostlenes autoritet til en autoritet over dæmoner, sygdomme og død. De har ikke autoritet over mennesker. Det svarer imidlertid ikke til det billede,

apostle til at være menighedens ledere (Matt 16,18-19; Joh 20,22-23; 21,15-17; ApG 6,1-6). De taler, skriver og handler på Kristi vegne.¹⁵ Her handler det om Jesus og de tolv apostle. Der skal være tolv. Da Judas Iskariot forråder Jesus og falder fra, mangler der en, og gruppen bliver suppleret med Matthias (ApG 1,15-26). Det handler om nødvendig symbolik, for de tolv apostle danner kernen i det nye Guds folk. I den gamle pagt bestod Guds folk, Israel, af tolv stammer, og i den nye pagt er de tolv apostle kernen i det nye Guds folk. Apostlene er alle mænd.¹⁶ Jesus udvælger, hvem han vil (Mark 3,13). Hans vilje er styrende i udvælgelsen, så de tolv apostle skulle være mænd.¹⁷ Når man i den evangelikale feminisme hævder, at Jesus var nødt til at vælge mænd på grund af den kultur, han levede i, og at han blot tilpassede sig den, er det ikke rigtigt. Det er i modsætning til Mark 3,13, i modsætning til Jesu praksis, hvor han gentagne gange bryder med sociale, kulturelle og religiøse normer og i modsætning til hans guddommelighed.¹⁸ Apostolatet er et eksempel på en

vi finder i en række tekster (se f.eks. Matt 16,18-19; 19,28; 1 Kor 14,37; 2 Kor 10,8; Ef 2,10; 2 Pet 3,2). Spencer ophæver også enhver ledelse i menigheden via en henvisning til Jesu spørgsmål om, hvem der vil være stor eller den største (f.eks. Matt 20,26-27) og Jesu eksempel med, at han er kommet for at tjene (Matt 20,28). Jesus ophæver imidlertid ikke ledelse, men definerer ledelse som et tjenende lederskab, og han selv var det store eksempel på et tjenende lederskab, for han var den egentlige leder, der handlede med autoritet overfor mennesker og disciple i kaldelse, undervisning og irettesættelse (jf. Matt 23,8-12).

- 15 Kjær, *Apostlene*, s.101-12.
- 16 I dele af den evangelikale feminisme hævder man, at Jesus havde kvindelige apostle. Dette er ikke sandt. Der står eksplicit, at der er tolv og kun tolv apostle (Matt 10,1-2; Mark 3,13-16; Luk 6,12-13). Vi får deres navne (Matt 10,1-4; Mark 3,17-19; Luk 6,14-16), og det er navne på mænd, og vi hører, at Judas Iskariot skal suppleres med en mand (ApG1,21-22). Jesus har mange disciple – bosiddende eller medvandrende – men kun tolv apostle, og de er alle mænd.
- 17 I forbindelsen med udvælgelsen af en erstatning for Judas Iskariot kan vi se, at det er et krav, at apostlen skal være en mand (ApG 1,21): »Derfor bør en af de mænd, som var sammen med os hele tiden ...« Der bruges i teksten.
- 18 Jesus kritiserer farisæere, helbreder på en sabbat, renser templet, spiser med uvaskede hænder, spiser med toldere og syndere, afviser de gamles overlevering og taler med en samaritansk kvinde. Når det handler om etiske og religiøse standarder bøjer Jesus sig ikke for samtidens normer. Når det kun handler om kultur og social praksis, kan Jesus tilpasse sig.

tjenestedeling hos Jesus. Spørgsmålet er, hvor meget vi kan udlede af dette. Nogle vil udlede af dette faktum, at Jesus derved bekræftede, at mandligt lederskab er en blivende ordning.¹⁹ I NT kan vi se, at det er sandt, men jeg tror ikke, at vi kan udlede det af Jesu udvælgelse af mandlige apostle, fordi apostolatet er unikt, og det kan ikke sammenlignes med andre ledelsesfunktioner i menigheden (ældste/tilsynsmænd, lærere og hyrder, aposteludsendinge). Apostolatet er unikt i betydning, unikt i dets begrænsning i antal (de tolv og de få andre) og unikt i tid – de hører grundlæggelsen til, og Paulus er den sidste, der kaldes til apostel. Ledelsen i menigheden er ikke en videreførelse af apostolatet.²⁰

1.3. Kvindelige opstandelsesvidner

De første vidner til Jesu opstandelse er kvinder. En gruppe kvinder går tidligt søndag morgen ud til Jesu grav for at salve den afdøde. De finder en tom grav, møder engle, som giver dem et budskab til Jesu apostle, og senere møder de Jesus (Matt 28,1-10; Mark 16,1-8; Luk 24,1-12; Joh 20,1-18). Kvinderne er de første opstandelsesvidner. Kvinderne bliver sendt af engle eller af Jesus selv (Joh 20,17) med et budskab til apostlene, de bliver autoriseret dertil af engle eller Jesus, og de skal vidne om, hvad de har set og hørt. Det er bemærkelses-

19 Borland, *Teachings of Jesus*, s.122, og Grudem, *Evangelical*, s.172.

20 Spencer, *Treatment*, s.134-139, har et opgør med, at de tolv blev trænet til lederskab i menigheden. Spencers argumentation er følgende: a) Jesus siger ikke, at kun mænd kan være ledere i menigheden. Det er korrekt, men det er et *e silentio* argument. b) Apostlen har ikke autoritet over mennesker. Hertil vil jeg svare, at resten af NT viser, at de har. c) Apostolatet er ikke synonymt med lederskab. Det er korrekt. Der er f.eks. ældste og lærere i menigheden, der ikke er apostle. Det er bare ikke et argument i spørgsmålet om tjenestedelingen. d) Apostelgruppen er en større gruppe, som inkluderer både mænd og kvinder. Det er forkert. Spencer har ikke set, at der er et skel mellem apostle i egentlig forstand (de tolv, Jesu brødre, Barnabas og Paulus) med en unik position og apostle i almindelig betydning, som er menighedsudsendinge. Blandt den sidste gruppe omtaler NT kun mænd. e) Kvindelige disciple blev sendt ud for at forkynde Guds rige. Her argumenteres der igen *e silentio*, for der står intet om det i evangelierne. f) Kvindelige disciple blev trænet i alt ligesom de tolv, men der står intet om det i evangelierne. På denne måde udvides apostlene til at inkludere kvinder.

værdigt, at de første vidner til opstandelsen var kvinder, da man i datidens kultur satte kvinders vidnesbyrd meget lavt, men Gud og Jesus kunne bruge kvinders vidnesbyrd. De værdsatte dem som vidner. De vidste, at de ville være troværdige vidner. I den evangelikale feminisme slutter man fra de kvindelige opstandelsesvidner til, at kvinder kan forkynde evangeliet i menigheden. Deres vidnesbyrd og budskab om opstandelsen er evangelium, og det kan de bringe til mænd. De kan altså forkynde i menigheden, hvor der er mænd til stede. Argumentet lider af en afgørende svaghed. Menigheden er ikke indstiftet på dette tidspunkt, og kvindernes vidnesbyrd om opstandelsen aflægges derfor ikke i en menighedssituation, og de regler for kvinders tjeneste, vi læser om hos Paulus, handler om menigheden. Kvinder kan altså bringe budskab fra Gud/Jesus. Kvinder kan bringe vidnesbyrd om, hvad de har set og hørt. Det fortæller opstandelsesberetningerne om, men et vidnesbyrd er ikke det samme som undervisning og forkyndelse i menigheden, og kvindernes vidnesbyrd blev ikke aflagt i en menighed. Man kan derfor ikke udlede af de kvindelige opstandelsesvidner, at kvinder kan forkynde og undervise i menigheden.

1.4 Konklusion

Jesus virkede i en patriarkalsk kultur, men vi har ikke udsagn fra Jesus, hvor han bekræfter denne kultur med, at manden er overhoved og forsørger, og hustruen er den, som tager sig af hjem og børn. Vi har heller ikke udsagn fra Jesus, hvor han formulerer en vision om fuld ligestilling mellem mænd og kvinder i hjem, menighed og samfund, og vi har heller ikke udsagn fra Jesus, hvor han taler om mænds og kvinders ligeværd i forholdet til Gud og om mænds og kvinders forskellighed med hensyn til rolle og tjeneste i hjem og menighed. Til gengæld har vi hos Jesus en praksis, der viser mænds og kvinders ligeværd i forholdet til Gud og på ét punkt en forskel i tjeneste nemlig i udvælgelsen af mænd til apostle, og vi har et principielt udsagn om mænds og kvinders lige status i Guds familie (Matt 12,46-50). I sin praksis er det tydeligt, at Jesus ser kvinder som mennesker. Han ser dem, forstår dem og tager dem alvorligt. Han er sammen

med dem, taler med dem og underviser dem. Han modtager deres kærlighedshandlinger (Luk 7,44). Jesus respekterer og værdsætter kvinder som mennesker. Han udtaler sig ikke om kvinders natur, væsen, evner, kompetencer eller potentiale, og vi møder ingen nedvurderende udsagn om kvinder hos ham. Jesus ser dem som mennesker i relation til Gud: Skabte i Guds billede, ligeværdige i relation til Gud, ligeværdige i status i Guds familie. Han ser dem som sine disciple, elskede og værdifulde.²¹ I kontakten med Jesus kunne kvinder udvikle en ny selvforståelse og et nyt selvbillede og begynde at se sig som dem, de var skabt til at være: Værdifulde og ligeværdige i relation til Gud.²²

21 Hurley, *Man*, s.83, sammenfatter Jesu relation til kvinder på denne måde: »It may be said that the foundation-stone of Jesus' attitude to women was his vision of them as *persons* to whom and for whom he had come. He did not perceive them primarily in terms of their sex, age or marital status; he seems to have considered them in terms of their relation (or lack of one) to God. It is this axis which explains how Jesus was unaffected by the prejudices of his day toward the poor, the lepers, the Samaritans, the prostitutes, the tax collectors, and women in general.«

22 Jewett, *Man*, s.98.

2. 1 Kor 14,33b-36: Taleforbuddet

Paulus underviser om kvinders tjeneste tre steder. Det første sted er taleforbuddet i 1 Kor 14,33b-36.

2.1. Sammenhængen

I 1 Kor 14 underviser Paulus om tungetale og profetisk tale. I 1 Kor 14,26 kommer han med en opfordring til, at enhver skal have en salme, en undervisning, en åbenbaring, en tungetale og en profetisk tale.²³ Det gælder i menigheden. Denne opfordring regulerer Paulus i vers 27-28, i vers 29-33a og i vers 33b-36. I de tre afsnit giver Paulus nogle regler for gudstjenestens orden. Når det gælder tungetale i menighedsforsamlingen, skal to eller tre tale, og den, som taler i tunger, skal udlægge den. Men hvis den, som taler i tunger, ikke kan udlægge den, skal han tie (vers 27-28). Når det gælder profetisk tale i menighedsforsamlingen, skal to eller tre tale, men hvis en får en åbenbaring (dvs. en profeti), skal den første tie. Den profetiske tale skal bedømmes (vers 29-33a). Når det gælder kvinder, skal de tie (vers 33b-36). Kapitlet handler om tungetale og profetisk tale, og med ordet »at tie« som stikord tilføjer Paulus en befaling vedrørende kvinderne i menighedsforsamlingen. De skal tie og må ikke tale. Efter dette taleforbud er der en afrunding, hvor Paulus karakteriserer sine befalinger som Herrens bud, og han vender tilbage til temaet med profetisk tale og tungetale. De troende i Korinth skal stræbe efter at tale profetisk og ikke hindre nogen i at tale i tunger. Taleforbuddet er i sammenhængen et supplement, og med dette forbud

23 Ordet ἕκαστος har distributiv betydning. Det er velkendt, og »enhver« betyder blot, at en har f.eks. en salme, en anden en belæring etc., som gengivet i DO. Enhver er ikke enhver. F.eks. er det ikke enhver, som har en tungetale, men to eller højst tre. F.eks. er det ikke enhver, som har en profetisk tale, men to eller højst tre. De mange forskellige nådegaver, som fordeles på forskellige personer, betyder jo, at forskellige personer udfører forskellige funktioner.

regulerer Paulus kvinders tale i menighedsforsamlingen.²⁴

2.2. Forskellige tolkninger af taleforbuddet

Der er fremsat mange forskellige tolkninger af taleforbuddet, men jeg vil ikke gennemgå alle dem, jeg kender,²⁵ men vælger de mest udbredte i en bred evangelikal sammenhæng.

1) Teksten er en senere tilføjelse (en interpolation). Det handler om tekstkritik, idet nogle mener, at vers 34-35 er en senere tilføjelse til den oprindelige tekst. Vers 34-35 findes dog i alle håndskrifter. Nogle har placeret vers 34-35 efter vers 40, men det ændrer ikke, at versene findes i alle håndskrifter, og vers 34-35 er en del af Guds ord.

2) Taleforbuddet (vers 33b/34-35) er et citat fra korintherne, som Paulus gendriver i vers 36.²⁶ Vi har eksempler på citater eller slogans fra korinthermenigheden, som Paulus gengiver og gendriver, men vi er som regel ikke i tvivl om det, fordi der kommer en tydelig gendrivelse. Men der er ikke noget i vers 33b/34-35, som viser, at det er et citat fra korinthermenigheden, for a) der er intet i brevet, som viser, at korintherne har den holdning, som taleforbuddet giver udtryk for. b) 1 Tim 2,11-15 viser, at vers 34-35 svarer til Paulus' holdning, og c) vi mangler gendrivelsen, da vers 36 ikke fungerer som en gendrivelse.²⁷

3) Den larmende tolkning. Denne tolkning går ud på, at det er et lokalt problem i Korinth med larmende kvinder, som snakker og larmer og stiller forstyrrende og kritiske spørgsmål under gudstjenesten. De skal naturligvis tie stille og må ikke forstyrre gudstjenesten. Taleforbuddet refererer til dette. Denne tolkning går langt

24 Det er bedst at dele teksten mellem vers 33a og 33b, fordi vers 33b (*som i alle de helliges menigheder*) ikke passer sammen med det foregående. Det stemmer også med, at de to første regler slutter med en henvisning til Gud (vers 28 og 33a).

25 Mange er blot variationer af den samme tolkning, og andre er så specielle, at igen tager dem alvorligt. I min oversigt nævner jeg dem, som man generelt omtaler i den evangelikale feminisme. Oversigt findes hos Carson, *Showing*, s.121-129, og Carson, *Silent*, s.141-151.

26 Fitzmyer, *1 Corinthians*, s.530-531.

27 Jf. Carson, *Silent*, s.147-151.

tilbage, og det er en meget udbredt tolkning i den evangelikale femi-
nisme de sidste 40-50 år.²⁸ Denne tolkning er uden dækning i tek-
sten og i modsætning til tekstens ord.

a) Man antager, at der er et lokalt problem i Korinth med larmen-
de kvinder, som forstyrrer med deres spørgsmål. Det er en antagelse
uden belæg, for vi hører ikke i Første Korintherbrev om sådanne lar-
mende og forstyrrende kvinder. Der findes heller ikke andre tekster
udenfor 1 Kor, som fortæller om larmende og forstyrrende kvinder i
Korinth.

b) Tolkningen er ikke baseret på de ord, Paulus bruger, for sådan
som Paulus bruger ordene at tie, at tale og at spørge betyder de ikke
at larme, at støje eller at forstyrre. At tie er det modsatte af at tale,
og at tale er, som vi senere vil se, at forkynde og undervise, og at
spørge er at spørge for at få noget oplyst.

c) Tolkningen får den konsekvens, at det meste af taleforbudet er
overflødig. Det gælder vers 33b, vers 34 og vers 35b og vers 36. Paulus
kunne nøjes med vers 35a.

d) Tolkningen får den absurde konsekvens, at mænd åbenbart
godt må larme, da befalingen udelukkende er rettet til kvinder.

e) Det fremgår af vers 36-37, at det at tale er accepteret i menig-
heden, og da kan denne tale ikke være forstyrrende snak, da man
så har accepteret, at gudstjenesten forstyrres, og ingen ansvarlig vil
acceptere dette!²⁹

f) Paulus kunne så let som ingenting have skrevet, at kvinder
ikke må larme, forstyrre eller afbryde med deres spørgsmål under
gudstjenesten. Det kræver kun en eller to sætninger, og så ville vi
alle have forstået.³⁰

28 Jeg ved ikke, hvor langt tilbage tolkningen går. Söderlund, *Kvinnliga*, s.74,
nævner et skrift af Catherine Booth fra 1885. Schrage nævner i sin kom-
mentar Heinrici som den første og henviser til hans kommentar til Første
Korintherbrev fra 1880 (anden udgave 1896). Tolkningen er løbende blevet
fremsat siden da. I denne tolkning er teksten så uklar, at der gik 1850-1900
år, før man opdagede, hvad den betød.

29 Johansson, *Prästvigning*, s.48-49.

30 Jeg er ikke den eneste, som afviser tolkningen. Carson, *Silent*, s.147, skriver:
»The argument, that some of the women were too noisy cannot be taken

4) Den bedømmende tolkning.³¹ Taleforbuddet gælder kvinders deltagelse i bedømmelsen af profetisk tale.³² Tolkningen er baseret på to argumenter.

a) Det ene argument er strukturen i teksten. I vers 29-33a skriver Paulus om profetisk tale, og det er da naturligt, at vers 33b-36 også handler om profetisk tale, nemlig om bedømmelsen. Her overser man, at der er et brud mellem vers 33a og 33b. I vers 33a afrunder Paulus et afsnit og bringer det til afslutning, og i vers 33b indleder Paulus et nyt afsnit. Paulus har allerede i vers 26 skrevet, at han omtaler forhold i deres menighed, men det gentager han i udvidet form, idet han udvider perspektivet til alle menigheder. Med den nye introduktion (vers 33b) bryder Paulus den tætte forbindelse med de foregående vers. Vers 33b-36 er et nyt afsnit. Det er derfor ikke nogen tilfældighed, at der i DO og i den græske tekst (NA28) begynder et nyt afsnit i vers 33b. Dertil kommer, at Paulus i de foregående vers hver gang præcist og klart har fortalt, hvad han skriver om. Her skriver Paulus igen klart og præcist, at han skriver om »at tale« og altså ikke om at bedømme profeti. Paulus anvender aldrig »at tale« om bedømmelse af profetisk tale. Sprogbrugen i vers 34-35 hindrer også den tætte sammenknytning til det foregående, for Paulus bruger ikke i vers 33b-36 ord som »tungetale« eller »tolke« eller »profetisk tale« eller »bedømme«. Der er intet i vers 33b-36, som bare antyder, at det handler om bedømmelse af profetisk tale.

very seriously.« Schrage, *1 Korinther 3*, s. 489, affærdiger tolkningen. Grudem, *Evangelical*, s. 242-244 kalder de larmende kvinder for en myte.

- 31 Thiselton, *1 Corinthians*, s. 1156-1158 og Garland, *1 Corinthians*, s. 670-673. Garland mener, at det handler om mand og hustru, og at hustruer med deres spørgsmål tager del i bedømmelsen af profetisk tale, og dette er et brud på datidens sociale konventioner. Ciampa/Rosner, *1 Corinthians*, s. 722-730, mener, at det mest sandsynligt handler om hustruers spørgsmål til andre mænd under gudstjenesten.
- 32 Ifølge Schrage; *1 Korinther 3*, s. 489, er den fremsat første gang af R. Seeberg i 1906, dernæst af Margaret E. Thrall (*I and II Corinthians*, Cambridge 1965). Den udbygges af James B. Hurley (*Did Paul Require Veils or the Silence of Women*, WTJ 35, 1973, s. 190-220 og Hurley, *Man*, s. 188-192 og af Grudem, *Gift*, s. 249-255. Derefter spredes den, og specielt Carsons artikel om 1 Kor 14,22b-36 har været indflydelsesrig (Carson, *Silent*, s. 151-153).

b) Det andet argument er kvindernes spørgsmål i vers 35a, som man mener er kritiske og bedømmende spørgsmål til profetien. For Grudem er disse spørgsmål en del af bedømmelsen af profetisk tale,³³ og spørgsmålene er en dårligt tilsløret form for kritik.³⁴ Det samme gælder Hurley.³⁵ Man kan imidlertid ikke forstå kvindernes spørgsmål i vers 35 som en del af bedømmelsen af profetisk tale, da de sigter på deres egen oplysning og afklaring.

5) Den klassiske tolkning, som har været kirkens tolkning frem til nyere tid, findes i to udgaver. Enten er taleforbuddet et totalt forbud og refererer til enhver form for tale,³⁶ eller taleforbuddet er et generelt forbud med to undtagelser, nemlig at bede og profetere. Paulus omtaler kvinders bøn og profetiske tale i menigheden i 1 Kor 11,2-16, og de to er da undtagelser for forbuddet mod at tale. Når det gælder den klassiske tolkning, har man betonet, at forbuddet ikke er rettet mod individuelle eller kollektive aktiviteter som at synge, tilbede, lovprise og bekende, men er rettet mod forkyndelse og undervisning i menigheden. Denne tolkning er den eneste af de nævnte, som respekterer teksten, og jeg tilslutter mig den generelle tolkning med de to undtagelser.³⁷

33 Grudem, *Gift*, s. 252 note 27, skriver: »Paul does not want to say that women never can say anything by way of evaluation of prophecy (they can do it at home, vs. 35). He simply wants to prevent women from doing this in church, and so the phrase is necessary.« Grudem forstår spørgsmålene i vers 35 som spørgsmål, der indgår i bedømmelse.

34 Grudem, *Gift*, s.253, skriver til vers 35: »Then such questioning could be used as a platform for expressing in a non-too-veiled form the very criticism Paul forbids.« Grudem opfatter spørgsmålene som en dårligt tilsløret form for kritik.

35 Hurley, *Man*, s.192, skriver, at Paulus vil hindre kvinderne i at spørge »and in fact enter into the congregational judgment of the prophets«.

36 Her har man foreslået, at 1 Kor 11,2-16, som omtaler kvinders bøn og profetiske tale, refererer til den lukkede forsamling, som er forbeholdt de troende, og at 1 Kor 14,34-35 refererer til den åbne og ordnede gudstjeneste, som er åben for ikke-troende (Neuer, *Mann*, s.108-109), men der er intet i teksterne, som berettiger denne skelnen.

37 Der findes andre tolkninger. En af de mere kendte tolkninger er, at det handler om en læresamtale i menigheden, som kvinder ikke må deltage i (Johansson, *Præstvigning*, s.51-60). Dette er blot en variation indenfor den klassiske tolkning. Vi ved imidlertid ikke, om der har været en sådan lære-

2.3. Tolkningen af taleforbuddet

2.3.1. Introduktion (vers 33b)

Ὡς ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἀγίων (vers 33b) er en introduktion til taleforbuddet.³⁸ I det foregående har Paulus behandlet lokale forhold i menigheden i Korinth, men med »i alle de helliges menigheder« går Paulus over til at beskrive en principiel ordning, som gælder alle menigheder.³⁹ Vi får ikke hos Paulus en definition af, hvad en menighed er, men vi kan se af vers 34-35, at menigheden er en lokal samling af troende, hvor der er mænd til stede, og hvor Guds ord formidles. Formaningen i vers 33b-36 gælder altså en sådan situation, så når denne situation foreligger, gælder Paulus' formaning.⁴⁰ Introduktionen har en motiverende (Ὡς) og generaliserende (πάσαις) funktion. Det generaliserende bekræftes og gentages med ἐν ταῖς ἐκκλησίαις (vers 34) og med ἐν ἐκκλησίᾳ (vers 35). ταῖς ἐκκλησίαις er menighedsforsamlingerne, hvor de troende er samlet for at fejre gudstjeneste.⁴¹

samtale i menigheden. Det er muligt, at der har været en praksis med, at man stillede spørgsmål til forkyndelse og undervisning (jf. vers 35a), men vi ved det ikke. En anden tolkning går på, at taleforbuddet udelukkende er rettet til de gifte kvinder og sandsynligvis til profeters åndsudrustede hustruer (Ellis, *Pauline*, s.68-71). Ellis argumenterer med at »at deres egne mænd« refererer til ægtemænd, og det er muligt, og at »loven« refererer til 1 Mos 3,16, men det er forkert, da »loven« refererer til 1 Mos 2. Konsekvensen bliver, at kvinden som single har fuld frihed, men i det øjeblik hun bliver gift, indskrænkes denne frihed, og det harmoner ikke med, at forskellen i funktion er begrundet i skabelsen af de to køn. Kritik af denne tolkning findes hos Carson, *Showing*, s.128.

- 38 Man diskuterer, om vers 33b hører sammen med det foregående (vers 33a) eller med det følgende (vers 34). Det har ikke den store betydning, men jeg synes ikke, at det giver mening sammen med vers 33a. Det ville betyde, at Gud kun er fredens Gud i menighederne, men vers 33a er en beskrivelse af Guds karakter, og det ville betyde, at udsagnet er anfægtet i de menigheder, hvor der faktisk ikke hersker orden. Det er i så fald næppe sandt.
- 39 Dermed er ikke sagt, at det er alt, hvad der sker, når menigheden forsamles.
- 40 Dette er ikke en udtømmende definition, men fortæller i hvilken sammenhæng taleforbuddet gælder.
- 41 Det får ingen betydning for eksegese, om man tager vers 33a sammen med det foregående, da Paulus både i vers 34 og 35 skriver om, at det handler om i menigheden.

2.3.2. Taleforbuddet (vers 34-35)

Vers 34-35 er taleforbuddet. Paulus formulerer det tre gange, og det viser, at det er betydningsfuldt:

- 1) kvinderne skal tie i menighederne
- 2) det tillades dem ikke at tale
- 3) det er en skam for en kvinde at tale i menigheden.

αἱ γυναῖκες ἐν ταῖς ἐκκλησίαις σιγάτωσαν er den første formulering af taleforbuddet. αἱ γυναῖκες er kvinderne generelt, og forbuddet gælder alle kvinder, fordi de er kvinder. Det er bedst at forstå αἱ γυναῖκες som kvinder og ikke som hustruer, på grund af forbuddets generelle form i vers 34a og 35c og på grund af det parallelle 1 Tim 2,11-15, som handler om kvinder generelt.⁴² ἐν ταῖς ἐκκλησίαις er i menighederne. σιγάτωσαν er et tavshedspåbud. σιγάτωσαν står som modsætning til at tale (λαλεῖν), og denne modsætning definerer at tie som at afholde sig fra at tale (jf. 1 Kor 14,28 og 14,20).⁴³ Vers 34a er den første formulering af taleforbuddet. Det er et tavshedspåbud, som gælder i menigheden.

γὰρ er kausalt og indfører en begrundelse for tavshedspåbuddet. οὐ ἐπιτρέπεται αὐταῖς λαλεῖν, ἀλλ' ὑποτασσέσθωσαν er begrundelsen: Det tillades dem ikke at tale, men de skal underordne sig. οὐ ἐπιτρέπεται har betydningen »det tillades ikke« (jf. 1 Tim 2,12), og οὐ ἐπιτρέπεται er et autoritativt forbud, fordi a) det begrunder et forbud, fordi οὐ ἐπιτρέπεται er Guds ord (loven) og Herrens bud (vers 37). Det er en passivform, og bag passivformen står Gud. Han tillader ikke. αὐταῖς er kvinderne, og λαλεῖν er, hvad der ikke tillades kvinderne. λαλεῖν betyder blot »at tale« og det bruges om mange former

42 Taleforbuddet handler om kvindens underordning, og da denne er begrundet med skabelsen (1 Kor 11,2,-16; 1 Tim 2,13) og frelsen (Ef 5,22ff), er det et generelt forhold, som gælder alle kvinder. Paulus beskriver også i 1 Kor 11,2-16 et generelt forhold mellem mænd og kvinder. I vers 35a nævner Paulus hustruerne særskilt.

43 Paulus bruger σιγάω i Rom 16,25; 1 Kor 14,28. 30. 34 og jf. Luk 9,36; 18,39; 20,26; ApC 12,17; 13,41; 15,12-13.

for tale, og det kan få betydningen »at forkynde«. ⁴⁴ I sammenhængen refererer λαλεῖν til at tale i menigheden (vers 33b-36), ⁴⁵ og i vers 35 skriver Paulus eksplicit om at tale i menigheden, og tale i menigheden er forkyndelse og undervisning. Vi må ikke overse det indlysende, at det at tale i menigheden er formidling af apostolsk tradition, eller som vi i dag vil sige formidling af Guds ord. ⁴⁶ Det er jo det, som der tales om i menigheden, og formidling af Guds ord svarer til vores forkyndelse og undervisning.

a) Dette bekræftes af ordet at lære (DO »have noget at vide«), for eksemplet i vers 35a er relateret til talen i menigheden, og det som kvinderne skal lære er apostolsk tradition.

b) Dette bekræftes, når vi tænker på, at det at tale i menigheden er talenådegaver, og talenådegaverne (at tale visdom, at tale kundskab/undervise og at formane) er alle nådegaver, der formidler apostolsk tradition.

c) Taleforbuddet er sat i relation til vers 26, som bl.a. omtaler »en belæring«, så kvinder må ikke undervise.

d) Det bekræftes af parallellen i 1 Tim 2,11-15, hvor Paulus skriver, at en kvinde ikke må undervise. Så tale i menigheden er formidling

44 Det er en sejlivet myte, at λαλεῖν skulle betyde »at pludre« eller »at sludre«. Den betydning har det ikke i NT, og i vers 34-35 handler det også om tale i menigheden.

45 I 1 Kor 14 anvender Paulus ordet »at tale« om tungetale og profetisk tale, men det fremgår hver gang af sammenhængen, at det er tungetale eller profetisk tale. I 1 Kor 14,27 står det sammen med γλώσση, og da er der ingen tvivl om, at det er tungetale. I vers 28 står det alene, men på grund af sammenhængen med vers 27 er vi ikke i tvivl om, at det er tungetale. I 1 Kor 14,29 skriver Paulus om profeter, som taler, og så er vi ikke i tvivl om, at det er profetisk tale. I Kor 14,34-35 står det sammen med »i menigheden«, som angiver talens indhold.

46 Således mange i ældre og nyere forskning. F.eks. Zerbst, *Office*, s.47-51, Brunner, *Ministry*, s.22, Giertz, *23 teser*, s.8 (»Även 1 Kor 14:34 f avser ett sådant förbud att vid den gemensamma gudstjänsten tala Guds Ord«), Gärtner, *Embedet*, s.21 (»Når lalein anvendes i forbindelse med gudstjeneste og undervisning i NT, betyder det at forkynde, udlægge og undervise«). Johansson, *Prätvigning*, s.46-60 skriver, at tale i menigheden er forkyndelse i form af samtale. Bækgaard, *To*, s.130, definerer det at tale som »at have myndighed til at prædike ordet og have ansvar for læren«. Alle de nævnte har en embedsteologisk tolkning af forkyndelsen.

af apostolsk tradition og svarer til vores forkyndelse og undervisning, som er en formidling af apostolsk tradition. Og det at tale er også spørgsmål til forkyndelse og undervisning (vers 35).

οὐ ἐπιτρέπεται αὐταῖς λαλεῖν og ἀλλ' ὑποτασσέσθωσαν formulerer to sider af den samme sag.⁴⁷ Det betyder, at underordning her er tavshed. Underordningen manifesterer sig konkret i menigheden som tavshed. Med ὑποτασσέσθωσαν formulerer Paulus en norm for kvinderne i menigheden. ὑποτασσέσθωσαν står alene, og det debatteres, om det er relateret til menighedens orden eller til manden. Ofte argumenterer man med eksemplerne på orden i menigheden i vers 27-28 og 29-33, med at Gud ikke er uordenens Gud (vers 33) og med, at alt skal ske med orden (vers 41). Men denne argumentation er misvisende, fordi en kvindes underordning under manden også er en orden i menigheden, og kvindens underordning manifesterer sig også dér. ὑποτασσέσθωσαν er relateret til manden, for i mand-kvinde-forholdet i menighed og i ægteskabet er mandens hovedfunktion normen, og kvindens underordning er korrelateret til denne hovedfunktion (1 Kor 11,3; Ef 5,22-33; Kol 3,18-19; 1 Tim 2,11-15).⁴⁸ Verbet ὑποτάσσω betyder at underordne sig eller at adlyde, og når det bruges i forhold til andre personer, betyder det at underordne sig under en autoritet eller leder. Det bruges i NT om ordnede forhold, og her kan vi se, at denne orden er Guds vilje og Guds orden.

καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει er sammenlignende og begrundende. Der er ofte noget begrundende i καθὼς, og det giver god mening, da loven er normen. καὶ har betydningen »også«, og dvs. at det ikke kun er Paulus, som siger det, men også loven. Som begrundelse for, at kvinderne skal underordne sig, henviser Paulus til »loven«. Vi har ikke et enkelt bud i GT, der siger, at kvinderne skal underordne sig,

- 47 Det er et velkendt fænomen, at ἀλλὰ kan forbinde to sætninger, som formelt står som modsætninger, men som reelt beskriver den samme sag med forskellige ord.
- 48 Hvis det handler om kvinders underordning under menighedens orden, kan man med rette spørge om, hvorfor kun kvinderne omtales. Skal mænd ikke også underordne sig menighedens orden (jf. Carson, *Silent*, s.146 og Lindemann, *1 Korintherbrief*, s.315).

men vi ved fra andre steder hos Paulus, at han tænker på 1 Mos 2 (jf. 1 Kor 11,8-9 og 1 Tim 2,13). ὁ νόμος er en henvisning til GT eller til de fem Mosebøger. Det hævdes ofte, at kvindens underordning er en syndefaldsordning, men det er ikke sandt. Paulus begrundes kvindens underordning ud fra skabelsen, og det er derfor en skaberordning (1 Kor 11,8-9 og 1 Tim 2,13); han begrundes det ud fra syndefaldet (1 Tim 2,14), og han begrundes det ud fra frelsen,⁴⁹ og det er derfor også en frelsesordning (jf. Ef 5,22-33).⁵⁰

δέ i vers 35 er videreførende, og εἰ τι μαθεῖν θέλουσιν, ἐν οἴκῳ τοῦς ἰδίους ἄνδρας ἐπερωτάτωσαν er eksemplificerende. Det kan vi se af begrundelsen i vers 35b. Sætningen er en betingelsessætning, som formulerer et logisk forhold: Hvis de vil lære noget, så gælder det nødvendigvis, at de skal spørge deres egen mænd hjemme. Betingelsessætningen siger intet om virkeligheden, så vi kan ikke udlede af betingelsessætningen, at der har været kvinder i menigheden i Korinth, som stillede spørgsmål under gudstjenesten. Paulus opstiller en regel, som skal gælde i alle menigheder. τι er ubestemt: Et eller andet i den kristne tro, lære og liv. μανθάνω anvendes altid om at modtage undervisning.⁵¹ Vi kan gengive det med: Hvis de vil lære noget/have noget at vide/undervises om noget. Eksemplet handler om, at kvinder mangler viden om noget i den kristne tro. ἐν οἴκῳ τοῦς ἰδίους ἄνδρας ἐπερωτάτωσαν er følgen i betingelsessætningen. Den er formuleret som en befaling. Den beskriver, hvad kvinderne da skal gøre. De skal spørge deres egne mænd hjemme. ἐν οἴκῳ er hjemme i kontrast til menigheden. τοῦς ἰδίους ἄνδρας er deres egne mænd, dvs. ægtemænd eller andre mænd i hjemmet.⁵² Rammen for

49 I 1 Tim 2,13-14 begrundes Paulus, at kvinder ikke skal undervise og udøve autoritet i menigheden ud fra skabelse og syndefald.

50 På den baggrund kan »loven« ikke henvises til 1 Mos 3,16. Sådan argumenterer Paulus ikke, og 1 Mos 3,16 (»Du skal begære din mand, og han skal herske over dig«) er deskriptivt og ikke præskriptivt.

51 Hos Paulus findes det i Rom 16,17; 1 Kor 4,6; 14,31; 14,35; Gal 3,2; Ef 4,20; Fil 4,9; 4,11; Kol 1,7; 1 Tim 2,11; 5,4; 5,13; 2 Tim 3,7; 3,14 og Tit 3,14.

52 I 1 Kor 7,2 bruges »sin egen mand« om ægtemænd og tilsvarende i Ef 5,22 (»deres egne mænd«) om ægtemænd, men da forbuddet er generelt, gengiver vi det med »deres egne mænd«.

befalingen og den større sammenhæng hos Paulus viser, at taleforbuddet gælder alle kvinder. ἐπερωτάωσαν betyder, at »de skal spørge«. Det handler om at stille spørgsmål.⁵³ Det fremgår ikke af Paulus' ord, at kvinderne har stillet spørgsmål under gudstjenesten. Det er et rent principielt forhold, som Paulus tager op i forbindelse med taleforbuddet. Det fremgår heller ikke af Paulus' ord, at der er tænkt på larmende, støjende eller kritiske spørgsmål. Problemet er ikke, at kvinders spørgsmål forstyrrer, men at det er imod Guds ordening, at de stiller spørgsmål i menigheden. Det fremgår derimod af Paulus' ord, at det er ganske almindelige spørgsmål, som sigter på kvinders oplysning. Gud vil, at alle skal undervises i menigheden (1 Kor 14,31), og Paulus nævner eksplicit kvinderne i 1 Tim 2,11. På den baggrund betyder »hvis de vil lære noget«, at det handler om noget specifikt, som nogle kvinder ikke forstår eller har viden om, og som de derfor skal stille spørgsmål om hjemme for at få svar. Eksemplet i vers 35a viser, at det at tale også gælder at stille spørgsmål. Eksemplificeringen har en forstærkende funktion: Kvinderne må end ikke stille spørgsmål i menigheden, og det viser, hvor generelt taleforbuddet er.⁵⁴

γάρ er kausalt og indfører en begrundelse for, at kvinderne skal spørge deres egne mænd hjemme. αἰσχρὸν ἐστὶν γυναικὶ λαλεῖν ἐν ἐκκλησίᾳ er begrundelsen. Ordet αἰσχρὸν er sat sammen med Guds ordening, for Paulus begrunder taleforbuddet med, at det er Guds ord, loven (vers 34), og Herrens bud (vers 37). αἰσχρὸν er derfor det, som bryder Guds ordening. αἰσχρὸν er ikke sociologisk-kulturelt forstået, så det er en skam, fordi det bryder samfundets kulturelle og sociale normer,⁵⁵ men det er teologisk forstået. Når mennesker bryder Herrens vilje og ordening, bringer det skam over mennesket.⁵⁶ ἐστὶν γυναικὶ λαλεῖν ἐν ἐκκλησίᾳ viser, at det handler om

53 Verbet kan bruges i en juridisk sammenhæng, men her er det i menigheden.

54 Således Godet, *Korintherne II*, s.262 og Schrage, *Korinther 3*, s.491.

55 Ofte løsriver man ordet αἰσχρὸν fra sammenhængen og forstår det socialt-kulturelt, selvom Paulus sætter ordet αἰσχρὸν ind i en teologisk kontekst, hvor det handler om Guds ordening.

56 I 1 Kor 11,6 bruges αἰσχρὸς også om et brud på Guds ordening; i Ef 5,12 er

tale i menigheden. ἐν ἐκκλησίᾳ generaliserer forbuddet til at gælde alle menigheder. Et forbud mod, at kvinder stiller spørgsmål i menigheden, begrundes altså med, at det er en skam for en kvinde at tale i menigheden. λαλεῖν er derfor mere omfattende end at stille spørgsmål, og λαλεῖν ἐν ἐκκλησίᾳ kan ikke identificeres med at stille spørgsmål. Det er umuligt. a) Det at tale er begrundelsen for det at stille spørgsmål, og det begrundende er ikke identisk med det begrundede. b) Paulus har allerede skrevet to gange, at kvinder ikke må tale, og hvis det at tale er det samme som det at stille spørgsmål, så siger han det tre gange i træk plus en fjerde gang i vers 35b. Det meste af teksten bliver overflødig, da vers 33b, hele vers 34 og vers 35b kan undværes. De har ingen funktion.

c) Tekst skal tolke tekst, og i 1 Tim 2,11-15 skriver Paulus om, at kvinder ikke må undervise og ikke må lede i menigheden. d) Kunne Paulus ikke bare have sagt: Kvinder må ikke forstyrre med deres spørgsmål? Hvis altså det var det, han mente.

2.3.3. Afslutning (vers 36)

ἢ indleder en ny sætning i vers 36, som står i et modsætningsforhold til den foregående sætning, og ἢ («eller») markerer, at hvis korintherne benægter, at det er en skam for kvinder at tale i menigheden, så må de hævde, at Guds ord er udgået fra dem. Vi kan gengive det i parafraseret form: Hvis I afviser, at det er en skam for en kvinde at tale i menigheden, er det da sådan, at Guds ord er udgået fra jer? ἀφ' ὑμῶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐξῆλθεν er et retorisk spørgsmål, som skal besvares benægtende. ὁ λόγος τοῦ θεοῦ er ord fra Gud, og det er Guds ord, som afgør denne sag. Implicit får Paulus sagt, at taleforbuddet er Guds ord.⁵⁷ Det stemmer med, at han er apostel og skriver Guds ord, og det stemmer med, at han kalder sin befaling

αἰσχρὸς relateret til det syndige, og i Tit 1,11 bruges αἰσχρὸς om en skamfuld vinding, og det er en vinding, som opnås ved vranglære. Ingen af de fire eksempler hos Paulus handler om skam forstået socialt-kulturelt.

57 Paulus bruger ὁ λόγος τοῦ θεοῦ om evangeliet i 2 Kor 2,17; 4,2; Fil 1,14 (eventuelt); Kol 1,25 og 1 Thess 2,13; i Rom 9,6 er det Guds frelsesløfter i GT. Her i 1 Kor 14,36 er ὁ λόγος τοῦ θεοῦ bredere og refererer til den apostolske tradition, som indeholder formaninger vedrørende gudstjenesten.

for Herrens befaling i vers 37. ἀφ' ὑμῶν er fra korintherne. ἐξήλθεν betyder, at Guds ord har sin oprindelse i Korinth, og at menigheden derfor kan opstille deres egne ordninger og afvise Paulus' befalinger. Men Guds ord, evangeliet og den apostolske tradition, har ikke sin oprindelse i Korinth, men hos Jesus og hans apostle (jf. 1 Kor 15,1-11). ἢ introducerer det andet retoriske spørgsmål. εἰς ὑμᾶς μόνους κατήντησεν skal besvares benægtende. Paulus spørger, om Guds ord kom til dem alene, så de kan opstille deres egne ordninger uafhængigt af andre menigheder. εἰς ὑμᾶς μόνους modsvarer Ὡς ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων i 33b.⁵⁸ Dette er ikke tilfældet. Menigheden i Korinth har ikke en selvstændig autoritet, menigheden er ikke autonom, men skal følge de ordninger, som gælder alle menigheder (jf. vers 33b).

2.4. Konklusion

Paulus formulerer et forbud mod at tale i menigheden, og vi skal nærmere definere denne tale.

- 1) Taleforbuddet gælder i menigheden og ikke udenfor menigheden. Det gælder derfor ikke i evangelisation og mission.
- 2) Taleforbuddet gælder kvinderne og ikke mændene.
- 3) Taleforbuddet gælder i forhold til de troende mænd. Kvinders tale er et brud på underordningen under mænd. Det fremgår også af spørgsmålet i vers 35a. Det gælder ikke i forhold til ikke-troende mænd, andre kvinder, unge (der ikke er voksne) og til børn.
- 4) Taleforbuddet gælder tale generelt i menigheden, og tale i menigheden er formidling af apostolsk tradition. Det svarer til vores forkyndelse og undervisning. Taleforbuddet gælder også spørgsmål til forkyndelsen.

Når man læser taleforbuddet i dets nære sammenhæng, virker det

58 μόνους er maskulinum og refererer enten til mænd eller en blandet gruppe af mænd og kvinder.

som om, at det er absolut,⁵⁹ men i 1 Kor 11,2-16 skriver Paulus om kvinder, der beder og profeterer. Paulus skriver ikke direkte, at de gør det i menigheden, men specielt den profetiske aktivitet peger på en menighedssituation, for profetisk tale er til opbyggelse af menigheden (jf. 1 Kor 14,3-4; 14,24-25). 1 Kor 11,16 peger også på, at det handler om bøn og profetisk tale i menigheden. Tekst skal tolke tekst, og det betyder, at vi kan tale om to undtagelser for taleforbuddet nemlig at bede og at profetere.⁶⁰ Når det gælder denne tolkning, har man med rette betonet, at forbuddet ikke er rettet mod individuelle eller kollektive aktiviteter som at synge, tilbede, lovprise og bekende, men er rettet mod forkyndelse og undervisning i menigheden.

59 Fee, *1 Corinthians*, s.705-706, mener, at vers 34-35 er en interpolation, og han tolker taleforbuddet som et absolut forbud. Schrage, *1 Korinther 3*, s.488, mener også, at vers 34-35 er en interpolation, og han tolker ligeledes taleforbuddet som absolut.

60 Godet, *Korinthierne 2*, s.261-264.

3. 1 Tim 2,11-15: Undervisnings- og ledelsesforbuddet

Vi har set på taleforbuddet i 1 Kor 14,33b-36 og skal nu se på den anden undervisende tekst vedrørende kvinders tjeneste i menigheden. Det er 1 Tim 2,11-15. Jeg begynder med en mere tekstnær oversættelse end den, vi har i DO.

3.1. Oversættelse

- v.11 I tavshed skal en kvinde modtage undervisning i al underordning,
v.12 og jeg tillader ikke en kvinde at undervise eller at udøve autoritet over en mand, men (jeg vil) at hun skal være i tavshed.
v.13 For Adam blev skabt først, derefter Eva.
v.14 Og Adam blev ikke bedraget, men kvinden er, efter at hun er blevet bedraget, faldet i overtrædelse,
v.15 men hun frelses gennem barnefødsel, hvis de forbliver i tro og kærlighed og hellighed sammen med selvkontrol.

3.2. Sammenhængen

1 Tim 2,11-15 er en del af et formanende afsnit, som går fra 1 Tim 2,1 og til 3,16, og som beskriver adfærd i menigheden (jf. 1 Tim 3,15). Paulus begynder med en generel formaning til bøn og forbøn (1 Tim 2,1-7). Der er tænkt på bøn i menigheden, og formaningen gælder alle. Derefter går han over til nogle formaninger til henholdsvis mænd og kvinder. Der er en formaning til mændene om, at de på ethvert sted skal bede uden vrede og splid, når de løfter deres hellige hænder (1 Tim 2,8).⁶¹ »På ethvert sted« er i menighederne. Der er en

61 I 1 Tim 2,8 står der ifølge DO: »Jeg vil altså, at mændene alle vegne skal bede med fromt løftede hænder, uden vrede og uden splid.« Ifølge denne oversættelse har vi en befaling om, at mænd skal bede med løftede hænder. Oversættelsen er ikke korrekt. En mere præcis oversættelse er: »Jeg vil altså, at mændene skal bede på ethvert sted uden vrede og splid, når de løfter (deres)

formaning til kvinderne om, at deres smykke ikke skal være håropsætning, guld, perler og kostbar klædedragt, men gode gerninger (1 Tim 2,9-10).⁶² Det gælder deres fremtræden i menigheden. Der er en formaning til kvinderne om, at de skal modtage undervisning og ikke selv må undervise eller udøve autoritet over en mand (1 Tim 2,11-15). Det gælder i menigheden. Der er en formaning til mænd vedrørende kvalifikationer for tilsynsmænd (ældste; 1Tim 3,1-7). Der er en formaning til mænd vedrørende menighedstjenere (diakoner; 1 Tim 3,8-13). I 1 Tim 3,14-16 beskriver Paulus formålet med disse formaninger, og det er, at Timotheus skal vide, hvordan man færdes i Guds hus, menigheden. Formaningernes karakter og formålet (1 Tim 3,15) viser, at 1 Tim 2,11-15 primært handler om en ordening for menigheden, men ikke eksklusivt, da vers 15 sprænger den snævre menighedssammenhæng. Her skriver Paulus, at barnefødsel er kvindens gudgivne rolle.

3.3. Forskellige tolkninger

Der er fremsat en del forskellige tolkninger af forbuddet mod, at kvinder underviser og leder i menigheden, men jeg vil ikke gennemgå alle dem, jeg kender, men vælger nogle få, som er de mest udbredte i evangelikal sammenhæng. Der kan være et vist overlap mellem de forskellige tolkninger, men jeg gengiver dem i ren form.

1) Forbuddet skyldes, at kvinderne på den tid er uuddannede, og derfor må de ikke undervise og lede i menigheden. Men når de først er blevet oplært i den kristne tro, kan de undervise og lede på lige fod med mænd.⁶³ Så vil der være fuld ligestilling. Denne tolkning er

hellige hænder.« »Når de løfter (deres) hellige hænder« er beskrivende og ikke foreskrivende, dvs., det var praksis i menigheden at bede med løftede hænder, men det er ikke en befaling.

62 Vers 9-10 er en formaning om, at det skal være de gode gerninger og ikke håropsætninger og guld og perler og dyrt tøj, som skal være deres smykke under gudstjenesten. Det er derfor ikke en formaning om, at de ikke må sætte håret op bære smykker eller smukt tøj, men en formaning vedrørende, hvad der er deres smykke. Det er sikkert også en formaning mod luksus og det ekstravagante.

63 Keener, *Paul*, s.108-113.

uden dækning i teksten. Der står ikke, at kvinder er uuddannede, og Paulus begrundet ikke forbuddet med, at kvinder er uuddannede. Paulus begrundet forbuddet med skabelse og syndefald, som vi senere vil se. Det er også uforståeligt, at forbuddet kun gælder uuddannede kvinder og ikke uuddannede mænd.⁶⁴

2) Forbuddet skyldes hensynet til det omgivende samfund med dets kulturelle normer. Hvis kvinder underviser og leder i menigheden, vil det vække anstød og forargelse, og det er på grund af denne reaktion, at Paulus forbyder kvinder at undervise og lede. Formaningen er kulturelt bestemt.⁶⁵ Det handler om menighedens omdømme. Når samfundet udvikler sig, og det bliver kulturelt acceptabelt, at kvinder underviser og leder, gælder formaningen ikke længere. Denne tolkning er uden dækning i teksten. Forbuddet begrundes ikke med hensynet til samfundet, men med skabelse og syndefald, som vi senere vil se. Det vil også være uforståeligt, at Paulus ikke fjerner elementer som jomfrufødsel, en stedfortrædende offerdød, opstandelsen etc. fra sin forkyndelse, for alle disse elementer vækker anstød i datidens kultur.

3) Forbuddet skyldes kvindelige vranglærere.⁶⁶ Formaningen med dens påbud og forbud sigter på en helt speciel situation i menigheden med kvindelige vranglærere, og det er disse kvindelige vranglærere, som Paulus forbyder at undervise i menigheden.⁶⁷ Forbuddet er da et begrænset forbud, som gælder en bestemt situation. Det er ikke et universelt forbud, og kvinder må godt undervise og lede, hvis de ikke er vranglærere. Tolkningen begrundes a) ud fra brevet generelt, som handler rigtig meget om vranglære. Dette

64 Nogle vil supplere tolkningen med, at Eva ikke kendte Guds bud i Edens have, men det er i direkte modsætning til 1 Mos 3,2-3, hvor det tydeligt fremgår, at Eva kender buddet om ikke at spise af kundskabens træ.

65 Scholer, *Place*, s.195-202 og Sandnes, *Kvinnene*, 73-84. Problemet skyldes vranglære, som angreb det, som man betragtede som passende og ærefuld adfærd for kvinder.

66 Brox, *Pastoralbriefe*, s.133.

67 Brox, *Pastoralbriefe*, s.133, Scholer, *Place*, s.202-205, Witherington, *Women*, s.121-122, Synnes, *Vakthold*, s.142-145, Marshall, *Pastoral*, s.455, Belleville, *Teaching*, s.205-209 og Payne, *Man*, s.296-304.

er korrekt. Der er vranglære i menigheden, og rigtig meget i brevet handler om vranglære, men der er ikke et eneste ord om vranglære i 1 Tim 2,11-15.⁶⁸ b) Tolkningen begrundes med, at der findes kvindelige vranglærere med henvisning til 1 Tim 5,11-15 og 2 Tim 3,6-7. Man argumenterer med 1 Tim 5,11-14, som omtaler kvinder, som går rundt i hjemmene, er snaksalige, blander sig og siger ting, som ikke passer sig,⁶⁹ men Paulus skriver ikke, at de er vranglærere og heller ikke, at de underviser i menigheden. De løber med sladder. Man argumenterer med 1 Tim 5,15, som fortæller, at nogle kvinder har vendt sig bort og slået følge med Satan,⁷⁰ men vi hører ikke, at de er undervisere i menigheden. Tværtimod viser formuleringen i 1 Tim 5,15, at disse kvinder har forladt menigheden (jf. 1 Tim 1,20).⁷¹ Første Timotheus Brev viser, at kvinder er blevet påvirket af vranglære. Det er der ingen tvivl om (1 Tim 5,15 og jf. 2 Tim 3,6-7), men der findes ingen eksplicitte referencer til, at kvinder har udbredt denne vranglære i menigheden. De kvindelige vranglærere er en myte.⁷² c) Tolkningen begrundes med, at 1 Tim 2,13-14 gengiver aspekter af den kvindelige vranglære. Dette er ikke korrekt. 1 Tim 2,13-14 er ikke en illustration af vranglæren, men en begrundelse for forbuddet.⁷³ d) Tolkningen begrundes med, at der er mange eksempler på, at kvinder underviser og leder i menigheden, og derfor må forbuddet være et begrænset forbud, men der findes ingen eksempler i NT på, at kvinder underviser og leder i menigheden (se afsnit om eksempler på kvinders tjeneste).⁷⁴

68 Man argumenterer også med, at Paulus i 1 Tim 2,1 (»da«); 2,8 (»altså«) og eventuelt 2,9 (»ligeledes«) knytter til ved vranglære (1 Tim 1,18-20). De to første steder er korrekte, man kan diskutere vers 9-11, men i vers 11 er der ikke nogen markering, som viser, at vers 11-15 også skal knytte til ved 1 Tim 1,18-20.

69 Payne, *Man*, s.300-302.

70 Payne, *Man*, s.304.

71 Kjær, *Menigheden*, s.88-90.

72 Dette erkendes også af Belleville, *Teaching*, s.207. Belleville repræsenterer den evangelikale feminisme.

73 Marshall, *Pastoral*, s.458 og Payne, *Man*, s.297.

74 Grudem, *Evangelical*, s.283, tilføjer, at hvis der var kvindelige vranglærere, så skal man også påvise, at de kvindelige vranglærere havde det primære

4) Forbuddet er et universelt forbud, som gælder menigheden til enhver tid. Dette er den klassiske tolkning, som har været kirkens tolkning frem til nyere tid.⁷⁵ Tolkningen findes i to udgaver. Den ene mener, at det er et forbud mod, at kvinder varetager et bestemt embede, som undervisning og ledelse er knyttet til. Den anden mener, at det er et forbud mod at varetage funktionerne at undervise og at lede i menigheden. Forbuddet er begrundet med en skaberordning (vers 13) og med, at Eva blev bedraget. Den sidste begrundelse forstår man enten på den måde, at Eva blev bedraget, fordi hun brød sin skaberordning og ledte Adam, eller på den måde, at kvinden er mere sårbar over for bedrag. I den klassiske tolkning har man betonet, at forbuddet ikke gælder individuelle eller kollektive aktiviteter som at synge, tilbede, lovprise, bekende og profetere. Den universelle tolkning er den eneste, som respekterer teksten, og jeg tilslutter mig den i den variation, som mener, at det handler om funktioner i menigheden.

3.4. Tolkningen af 1 Tim 2,11-15

3.4.1. Påbud om underordning (vers 11)

Med Γυνή i vers 11 introducerer Paulus den nye formaning. Γυνή står uden den bestemte artikel og er ubestemt.⁷⁶ Formaningen handler om kvinder generelt.⁷⁷ ἐν ἡσυχίᾳ μανθανέτω ἐν πάσῃ ὑποταγῇ er

ansvar for udbredelsen af vranglære, og det kan man ikke. Grudem, *Evangelical*, s.287, nævner også som modargument, at Paulus' argument er unfair, fordi han forbyder alle kvinder at undervise, selvom der kun ville være nogle kvinder, som lærer vranglære.

- 75 Moo, *Meaning*, s.62-83, Moo, *Rejoinder*, s.198-222, Moo, *What*, s.179-193, Knight, *Pastoral*, s.138-149, Mounce, *Pastoral*, s.117-149, Grudem, *Evangelical*, s.279-328 og Yarbrough, *Letters*, s.170-189.
- 76 Der er tale om den »indefinitte« betydning (Wallace, *Greek*, s.244). Med en anden sprogbrug er γυνή generisk. Det ubestemte γυνή refererer til et medlem af en klasse, nemlig kvinder generelt, og det er tydeligt på grund af begrundelsen i vers 13-14, at det handler om kvinder generelt, fordi Paulus griber tilbage til skabelsen af Adam og Eva og syndefaldet.
- 77 At γυνή er »en kvinde« og ikke »en hustru« er oplagt på grund af vers 9, hvor Paulus skriver om kvinder generelt og på grund af vers 13-14, hvor Adam og Eva på grund af skabelsesaspektet er mand og kvinde. Der er heller ingen indikatorer i tekster (f.eks. sin *egen* mand; jf. 1 Kor 7,2 og Ef 5,22), som viser,

første del af formaningen. $\mu\alpha\nu\theta\alpha\nu\acute{\epsilon}\tau\omega$ er imperativ, og Paulus befaler, at kvinderne skal undervises i tavshed og i al underordning. $\mu\alpha\nu\theta\alpha\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ anvendes altid i NT (over 20 gange) om at modtage undervisning,⁷⁸ så kvinderne skal undervises i menigheden. $\mu\alpha\nu\theta\alpha\nu\acute{\epsilon}\tau\omega$ bestemmes nærmere af to led. Først bestemmes det af $\acute{\epsilon}\nu \eta\sigma\upsilon\chi\acute{\iota}\alpha$, som her betyder i tavshed.⁷⁹ I tavshed er måden, hvorpå kvinderne skal modtage undervisning på. Det handler om en menighedssituation. Tavsheden er underordningens konkrete manifestation over for undervisningen i menigheden. Dernæst bestemmes $\mu\alpha\nu\theta\alpha\nu\acute{\epsilon}\tau\omega$ nærmere af $\acute{\epsilon}\nu \pi\acute{\alpha}\sigma\eta \acute{\upsilon}\pi\omicron\tau\alpha\gamma\eta$, så i al underordning er måden, hvorpå kvinder skal modtage undervisning på. De semantiske muligheder i $\acute{\upsilon}\pi\omicron\tau\alpha\gamma\acute{\eta}$ er »underkastelse«, »underordning« og »lydighed«. Kvindens underordning er i relation til undervisningen i menigheden, som er en formidling, forklaring og applicering af autoritativ apostolsk tradition (se vers 12). $\acute{\upsilon}\pi\omicron\tau\alpha\gamma\eta$ gengives da bedst med »underordning«, da det handler om en autoritetsstruktur i menigheden, som kvinden indordner sig under. Denne underordning fra kvindernes side er Guds ordning (jf. vers 12-14). $\acute{\upsilon}\pi\omicron\tau\alpha\gamma\eta$ betyder da indordning under, lydighed mod og anerkendelse af den apostolske tradition.⁸⁰ Denne underordning er i forhold til undervisning, som varetages af mænd, og vers 12 supplerer, at det også er en underordning under menighedens ledelse, som varetages af mænd. $\pi\acute{\alpha}\sigma\eta$ udtrykker underordningens fuldstændighed. Det er en hel og fuldstændig underordning. Formaningen refererer til en menighedssituation og er ikke en generel formaning, som gælder alle livets forhold. Paulus forudsætter, at manden står som eksponent for den

at Paulus tænker på mand-hustru-relationen. Ellis, *Ministry*, s.72-78, mener, at vers 11-15 handler om gifte kvinder.

78 F.eks. Rom 16,17; 1 Kor 14,31; 14,35; Ef 4,20; Fil 4,9 og Kol 1,7

79 Jf. ApG 22,2; 2 Thess 3,12 og 1 Tim 2,12. $\acute{\epsilon}\nu \eta\sigma\upsilon\chi\acute{\iota}\alpha$ kan betyde »i ro«, »i stilhed« eller »i tavshed«. Betydningen »i tavshed« passer godt i relation til, at kvinderne skal modtage undervisning, og i relation til, at kvinderne ikke må undervise og lede. De skal tie. Dette bekræftes i 1 Kor 14,33b-36.

80 Substantivet $\acute{\upsilon}\pi\omicron\tau\alpha\gamma\acute{\eta}$ finder vi i 2 Kor 9,13; Gal 2,5; 1 Tim 2,11 og 3,4. Verbet $\acute{\upsilon}\pi\omicron\tau\acute{\alpha}\sigma\sigma\omega$ finder vi f.eks. i 1 Kor 14,34; Ef 5,22-33 og Kol 3,18-19, og verbet $\acute{\upsilon}\pi\omicron\tau\acute{\alpha}\sigma\sigma\omega$ anvendes typisk om ordnede forhold, hvor personer stiller sig ind under en andens autoritet og adlyder den.

apostolske tradition, og at han underviser i denne. Paulus kommenterer ikke den situation, hvor mandlige undervisere afviger fra den apostolske tradition, og han beskriver ikke, hvilken holdning kvinderne i givet fald skulle indtage. En kvinde skal altså modtage undervisning i tavshed og i al underordning.

3.4.2. Forbud mod at undervise (vers 12)

δὲ i vers 12 er videreførende.⁸¹ διδάσκειν γυναῖκι οὐκ ἐπιτρέπω οὐδὲ ἀθθεντεῖν ἀνδρός, ἀλλ' εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ er anden del af formaningen. Denne del står komplementært til vers 11, så en kvindes modtagelse af undervisning modsvares og suppleres med, at manden underviser og leder. Anden del af formaningen formuleres ved hjælp af οὐκ ἐπιτρέπω (»jeg tillader ikke«). Det svarer til »jeg vil ikke« i vers 8. Paulus er apostel, og han formulerer sig derfor med apostolsk autoritet og skriver på Kristi vegne. »Jeg tillader ikke« er det samme som: »Jesus Kristus tillader ikke«.⁸² Det er et autoritativt forbud (jf. 1 Kor

81 δὲ kan ikke være adversativt, da vers 12 ikke står som en modsætning til vers 11.

82 Payne, *Man*, s.320-22, hævder, at verbet ἐπιτρέπω refererer til en specifik situation og aldrig til en universelt applicerbar tilladelse. Dette er misvisende formuleret og kun delvist korrekt. Når vi har οὐ ἐπιτρέπω kan vi ikke tale om tilladelse, da det handler om forbud. Dette er det misvisende. Verbet ἐπιτρέπω refererer oftest til konkrete og begrænsede situationer (Matt 8,21; Mark 5,13; Luk 8,32; 9,59; 9,61; Joh 19,38; ApG 21,39; 21,40; 27,3; 28,16; 1 Kor 16,7 og Hebr 16,3). Det kan vi se i de respektive kontekster. Verbet bruges om en længerevarende tilladelse i Matt 19,8 og Mark 10,3. Det kan vi se i konteksten. Her handler det om en tilladelse i Moseloven, som gælder indtil Moselovens ophævelse med Kristus. I 1 Kor 14,34 bruges verbet om et autoritativt forbud (»for jeg tillader dem ikke at tale«), som gælder menigheden, og det bruges tilsvarende i 1 Tim 2,12. Det kan vi se i konteksten. Derfor har Payne kun delvist ret (jf. Moo, *Rejoinder*, s.199-200). Det er naturligvis klart, at verbet i 1 Kor 14,34 og 1 Tim 2,12 anvendes om en specifik situation, nemlig i menigheden, men det gælder, så længe menigheden består. Payne, *Man*, s.322, hævder, at verbet ἐπιτρέπω skal have en kvalifikation, som gør udsagnet universelt, ellers er det specifikt relateret til en bestemt situation. Her overser Payne det ubestemte γυναῖκι, som generaliserer udsagnet, og han overser begrundelsen i vers 13-14, som betyder, at forbuddet transcenderer den konkrete situation i Efesos. Begrundelsen gør forbuddet gældende til enhver tid og i enhver kultur.

14,34).⁸³ Det er også et principielt forbud vedrørende menigheden, da forbuddet er begrundet i skabelse og syndefald. Derfor bruges der det ubestemte *γυναῖκί*, som refererer til en hvilken som helst kvinde fra Eva og fremefter (vers 13-14). Præsensformen *ἐπιτρέπω* er da tidløs (gnomisk), og forbuddet gælder enhver kvinde i enhver menighed til enhver tid.⁸⁴

γυναῖκί fortæller, at forbuddet gælder kvinder generelt. *γυναῖκί* er ubestemt, fordi Paulus begrundet forbuddet med skabelsen og syndefaldet, så det er en ordning og et forhold, som gælder fra skabelsen af. Paulus forbyder kvinder to ting. *διδάσκειν* er den ene ting. Jeg vil nævne tre tolkninger.

1) *διδάσκειν* refererer til undervisning i vranglære.⁸⁵ I denne tolkning forudsætter man, at der er kvindelige vranglærere i menigheden, men som vi har set findes de kvindelige vranglærere ikke. Der er intet i 1 Tim 2,11-15, som antyder, at det handler om kvindelige vranglærere, og tolkningen er i modsætning til, hvad Paulus skriver. Han begrundet forbuddet med skabelse og syndefald og gør da forbuddet til et absolut forbud, som transcenderer tid, kultur og specielle forhold.

2) *διδάσκειν* refererer til overlevering af tradition, og *διδάσκειν* er ikke formidling, forklaring og applicering af apostolsk tradition

83 Man hævder ofte, at jeg-formen viser, at Paulus udtaler sin personlige mening, og at vers 12 ikke er en bindende formaning (Payne, *Man*, s.320-325). Dette er forkert. Paulus er apostel, og hans mening er bindende. I Rom 12,1; 16,17; 1 Kor 1,10; 4,16; 7,10; 2 Kor 10,1; Ef 4,1; Fil 4,2; 1 Thess 4,1; 4,10; 5,14; 2 Thess 3,6; 3,12; 1 Tim 2,1; 2,8; 5,14; 2 Tim 1,6 og Tit 3,8 bruger Paulus jeg-form om bindende formaninger. Dette bekræftes også af parallellen i 1 Kor 14,33b-36, hvor Paulus i vers 34 også bruger »jeg tillader ikke«, og dette svarer til, hvad »loven«, dvs. GT lærer, og GT er Guds ord, og dette karakteriserer Paulus i vers 36 som Herrens befaling. »Jeg tillader ikke« er et autoritativt og bindende udsagn.

84 Det hævdes ofte, at vi kun har ét forbud (vers 11), og at præsens indikativ ikke kan formulere et forbud. Det er ikke korrekt (jf. Wallace, *Greek*, s.525). Vi har mange eksempler på, at Paulus anvender præsens indikativ til at formulere bud/forbud (f.eks. Rom 12,1; 16,17; 1 Kor 1,10; 4,16; 7,10; 2 Kor 10,1; Ef 4,1; Fil 4,2; 1 Thess 4,1; 4,10; 5,14; 2 Thess 3,6; 3,12; 1 Tim 2,1; 2,8; 5,14; 2 Tim 1,6 og Tit 3,8).

85 Marshall, *Pastoral*, s.458 og Payne, *One*, s.297.

og svarer derfor ikke til vores forkyndelse.⁸⁶ Denne forståelse af διδάσκειν er ikke mulig af to grunde. a) Paulus kender og bruger de tekniske termer for at overlevere mundtlig tradition (1 Kor 11,23; 15,3; Gal 1,12 og 2 Thess 2,15), så det er mærkeligt, at han skulle bruge διδάσκειν om overlevering af mundtlig tradition. b) Hos Paulus er διδάσκειν ikke overlevering af mundtlig tradition. Det er tydeligt i Gal 1,12:

For jeg har heller ikke modtaget det af et menneske eller er blevet undervist (af et menneske).

- 86 Det er tesen i Dickson, *Hearing*, s.11-85. Dickson vil fastholde, at undervisning kun er overlevering af tradition. Dette stemmer ikke med NT. Dickson, *Hearing*, s.29: »In a nutshell: For Paul, »teaching« (in the technical sense) involved carefully preserving and laying down for the congregation traditions handed on by the apostles.« Dickson, *Hearing*, s.31, definerer undervisning som »transmitting intact the new covenant words of the apostles«. Konklusionen hos Dickson, *Hearing*, s.45, lyder således: »Consequently, both historical and biblical considerations suggest that »teaching« in 1 Timothy 2:12 refers to *preserving and laying down the body of oral traditions first handed down by the apostles.*« På baggrund af denne definition er undervisning ikke forkyndelse (s.48). Jesu bjergprædiken beskrives som undervisning, og Dickson hævder, at undervisning skal forstås som overlevering af tradition (s.54). Bjergprædikenen illustrerer imidlertid krystalklart, at det »at undervise« svarer til vores undervisning, for Jesus formidler sin undervisning ved hjælp af forklaring, uddybning, illustration (billeder, lignelser) og applicering. Dickson, *Hearing*, s.27, skriver, at undervisning er den eneste form for tale, som kvinder er udelukket fra, og her inddrager Dickson ikke 1 Kor 14,33b-36 med dets bredere »at tale«. Dickson forstår også at undervise og at udøve autoritet som én funktion, selvom det er to forskellige. Dickson, *Hearing*, s.23-27, mener, at »at formane« svarer til vores forkyndelse, men det at formane refererer til formaning, befaling, bud og forbud. Dickson, *Hearing*, s.22, mener, at »at profetere« svarer til vores forkyndelse, men profetisk tale er givet spontant ved åbenbaring. Der sker også en vis forskydning i sprogbrugen, så der kommer et specielt fokus på bevarelse af traditionen i undervisningen, og da vil Dickson skelne mellem undervisningen, som er en mundtlig bevarelse af traditionen, og NT som skrift. Dette skel er kunstigt, da både den mundtlige overlevering og undervisning og den skriftlige fiksering er formidling af apostolsk tradition.

Undervisning er andet og mere end blot overlevering.⁸⁷ διδάσκειν refererer til den didaktiske proces med forklaring, udfoldelse og applicering. Dette er tydeligt i 2 Thess 2,15:

Stå derfor fast, brødre, og hold jer til de overleveringer, som I er blevet undervist i, hvad enten det var i ord eller i brev fra os.

Undervisningen er noget andet og mere end blot overlevering. Det er forklaring, udfoldelse og applicering af det overleverede.

3) διδάσκειν refererer til GT og den apostolske tradition, dvs. Guds ord, og undervisning er formidling, forklaring og applicering af Guds ord.⁸⁸ Paulus bruger ordet at undervise/undervisning i forbindelse med GT (1 Tim 4,13), hvor formaningen og undervisningen er formidling og applicering af GT, og i 2 Tim 3,14-17, hvor han bl.a. skriver, at ethvert skrift er nyttigt til undervisning. Paulus bruger ordet at undervise i forbindelse med sin undervisning om Kristus og det nye liv (1 Kor 4,17; Kol 1,28; 2,7; 3,16 og 2 Thess 2,15) og i Pastoralbrevene anvendes διδάσκειν om Timotheus' undervisning i den apostolske tradition (1 Tim 4,11; 6,2 og 2 Tim 2,2).⁸⁹ I 1 Tim 4,11 formaner Paulus:

Det skal du påbyde og lære.

87 Ordet »at modtage« (παραλαμβάνειν) er den tekniske term for at modtage mundtlig tradition.

88 Moo, *Meaning*, s.65-66 og Johnstad, *Lærebegreb*, s.90-93.

89 Paulus anvender verbet διδάσκειν 16 gange og 13 gange positivt (Rom 12,7; 1 Kor 4,17; 11,14; Gal 1,12; Ef 4,21; Kol 1,28; 2,7; 3,16; 2 Thess 2,15; 1 Tim 2,12; 4,11; 6,2 og 2 Tim 2,2). I Rom 2,21 (to gange) bruger han det om jødiske lærere, en enkelt gang om naturen, der underviser (1 Kor 11,14), og det er positivt, og en enkelt gang om at undervise i vranglære (Tit 1,11). Når verbet står absolut uden nogen kvalifikation, anvendes det altid i positiv betydning. Her i 1 Tim 2,12 står det absolut. Substantivet διδασκαλία er oftest i Pastoralbrevene positivt. En enkelt gang i pluralis anvendes det negativt om dæmoners lærdomme (1 Tim 4,1). Paulus bruger διδάσκαλος to gang i Pastoralbrevene om sig selv i positiv betydning (1 Tim 2,7 og 2 Tim 1,11). Mønsteret i Pastoralbrevene er altså, at når Paulus bruger denne ordgruppe uden kvalifikation er det positivt, og når det refererer til noget negativt, så viser han det i konteksten. Ud fra mønsteret er det absolutte διδάσκειν positivt i 1 Tim 2,12 (Köstenberger, *Complex*, s.131-134).

Timotheus skal lære menigheden, hvad han har modtaget af Paulus (se vers 6-11). I 1 Tim 6,2 skriver Paulus:

Sådan skal du lære og formane.

Timotheus skal konkret lære menigheden, hvad Paulus har formidlet til Timotheus om slaver (1 Tim 6,1-4). 2 Tim 2,2 beskriver, hvad der skal undervises i:

*Hvad du har hørt af mig i mange vidners nærværelse,
skal du betro pålidelige mennesker,
som vil være duelige til også at undervise andre.*

Paulus skriver om en traditionsproces, der går fra ham selv til Timotheus og fra Timotheus til menighedens undervisere. Når Paulus anvender διδάσκειν alene som her, anvende han det altid positivt.

I sammenhængen (1 Tim 2,11-15) refererer διδάσκειν til noget positivt, for det er en undervisning i menigheden, som kvinder skal undervises i, og som de skal modtage i tavshed og lydighed. Det er da en sand undervisning i GT og den apostolske tradition.⁹⁰ Forbuddet mod at undervise begrundes med skabelse og syndefald (vers 13-14), og forbuddet er da begrundet i en skaberordning og er derfor et principielt forbud, som gælder fra skabelsen af og så længe, der er mennesker, og som transcenderer tid, situation og kultur. Manden (άνδρός) er objekt for διδάσκειν, fordi Paulus i vers 13-14 eksplisit sætter kvinden/Eva i relation til Adam/manden. Forbuddet mod at undervise er et forbud mod at undervise mænd i den apostolske tradition i menigheden. Infinitiven διδάσκειν beskriver en funktion i menigheden.⁹¹ διδάσκειν er en nådegave (f.eks. Rom 12,7 og 1 Kor 12,28). Det fremgår af Tit 2,3-4, at ældre kvinder skal være undervisere i det gode overfor de yngre kvinder, og når det gælder forholdet

90 Der er et stadigt fokus på undervisning i den apostolske tradition i brevet (1 Tim 1,10; 2,7, 3,2; 4,6; 5,11; 4,13; 4,16; 5,17; 6,1 og 6,2).

91 Paulus anvender aldrig ordet i dets positive betydning om en udadrettet og evangeliserende undervisning.

til børn, kan kvinder undervise (2 Tim 1,5; 3,14). Priskilla og Akvila underviser Apollos uden for menigheden (ApG 18,25-26).

3.4.3. Forbud mod at lede (vers 12)

οὐδὲ er videreførende (koordinerende), idet οὐδὲ indfører endnu et eksempel på en funktion, som Paulus ikke tillader. Det kan gengives med »heller ikke« eller med »eller«. οὐδὲ forbinder to infinitiver, og når vi ser på samtlige eksempler i NT, hvor οὐδέ/μηδέ forbinder verber,⁹² er der et klart og entydigt mønster. οὐδὲ forbinder enten to positive aktiviteter eller to negative.⁹³ Vi har set, at διδάσκειν er en positiv aktivitet, og dette entydige mønster peger på, at ἀυθεντεῖν er en positiv aktivitet. Jeg nævner to tolkninger af ἀυθεντεῖν.

1) ἀυθεντεῖν er negativt forstået og gengives ofte med »at dominere« eller tilsvarende negativt ladede vendinger. Denne tolkning er baseret på, a) at ἀυθεντεῖν har negativ betydning. Dette udleder man af brugen af ἀυθεντεῖν udenfor NT. Dette er ikke korrekt. ἀυθεντεῖν har ikke negativ betydning udenfor NT, og der er intet i konteksten, som viser, at det er negativt. b) διδάσκειν har negativ betydning og refererer til at undervise i vranglære, og derfor er ἀυθεντεῖν også negativt. Dette er ikke korrekt. Vi har set, at διδάσκειν refererer til at undervise i Guds ord og den apostolske tradition. c) Tolkningen underbygges ofte med, at διδάσκειν og ἀυθεντεῖν formulerer én ting: At undervise på en dominerende måde. Dette er ikke korrekt. De to infinitiver beskriver to adskilte funktioner.

Ordet ἀυθεντεῖν findes kun dette ene sted i NT, og den negative betydning udledes af brugen af ἀυθεντεῖν udenfor NT. Ords betydning ændrer sig med tiden, og vi finder de mest relevante eksempler i perioden frem til år 312 e.Kr. Wolters har analyseret de få eksempler på ἀυθεντεῖν, som findes frem til 312 e.Kr.,⁹⁴ og han konklude-

92 Verberne skal være parallelle via οὐδέ/μηδέ og dele det samme subjekt.

93 Köstenberger, *Complex*, s.122-131. Der er to former for mønstre. I det ene mønster vurderes de to aktiviteter eller begreber som positive i sig selv, men de forbydes i konteksten, og i det andet mønster vurderes de to aktiviteter eller begreber som negative i sig selv, og de forbydes.

94 Der er otte eksempler, hvoraf to er tekstkritisk usikre.

rer, at verbet har flere betydninger: »have authority«, »be superior to«, »originate«, »rule« og »act on one's own«. ⁹⁵ Verbet har ikke negativ, men positiv betydning. ⁹⁶ De ældste oversættelse bekræfter dette. De oversætter alle med én undtagelse ἀθηντεῖν som et positivt ord (»være i autoritet over«, »herske«). ⁹⁷ Den positive betydning bekræftes af den græske patristiske eksegese. ⁹⁸

2) ἀθηντεῖν er positivt forstået og gengives med »at have autoritet over« eller »at udøve autoritet«. ⁹⁹ a) Vi har set, at kombinationen med det positive διδάσκειν via οὐδὲ gør ἀθηντεῖν positivt. Mønsteret i NT er entydigt. οὐδὲ forbinder enten to aktiviteter, som er positive eller negative. b) διδάσκειν er en udøvelse af autoritet, og det peger på, at det parallelle ἀθηντεῖν ligeledes er en udøvelse af autoritet. c) Formaningen i vers 11-12 er bundet sammen, og mandens ἀθηντεῖν modsvares da af kvindens underordning. Det viser, at ἀθηντεῖν refererer til en autoritetsudøvelse. d) Forholdet til vers 11 viser, at ἀθηντεῖν refererer til en sand autoritetsudøvelse, for det er en ledelse, som kvinderne skal underordne sig. e) Begrundelsen bestemmer ἀθηντεῖν som en positiv og gudgiven funktion, for den er begrundet med skaberordningen, med kvindens væsen (vers 14)

95 Wolters, *Meaning*, s.83 og jf. Baldwin, ἀθηντεῖω, s.269-305. Wolters, *Meaning*, s.84-86, viser også, at de gamle oversættelser stort set gengiver verbet positivt, og at den patristiske eksegese forstår verbet i positiv betydning (s.86-89).

96 I analyser af ἀθηντεῖν har man ofte inddraget substantivet ἀθηντης, som betyder 1) »morder og 2) »herre«, men vi kan ikke inddrage alle substantivets betydninger i analysen af ἀθηντεῖν.

97 Undtagelsen er Peshitta (jf. Wolters, *Meaning*, s.84-86). Flere latinske bruger »dominare«, som er et positivt ord. Det bruges om Gud og Kristus.

98 Wolters, *Meaning*, s.86-89. Standardordbøgerne til NT er dog ikke entydige. Bauer/Aland: herrschen (verbet er normalt neutralt eller positivt på tysk). BDAG: to assume a stance of independent authority, give orders to, dictate og Louw/Nida: to control in a domineering manner - to control, to domineer

99 Knight, *Pastoral*, s.141-142, Grudem, *Evangelical*, s.304-305, Schreiner, *Dialogue*, s.194-195. Andre mener, at det har negative betydning. Scholer, *Place*, s.205, beskriver det ved hjælp af »usurpation and domination«. Ifølge Marshall, *Pastoral*, s.458, har verbet »the nuance of exercising autocratic power«, Belleville, *Teaching*, s.216, gengiver det med »to dominate« eller »gain the upper hand«. Payne, *Man*, s.394-397, gengiver verbet med »assume authority«.

og kvindes gudgivne rolle (vers 15). En skaberordning er en autoritetsstruktur, når det gælder forholdet mellem mand og kvinde i menighed og ægteskab (1 Kor 11,7-10). f) I 1 Kor 11,3 er mandens hovedfunktion i forhold til kvinden begrundet med det indre trinitariske forhold mellem Gud og Kristus, og en positiv forståelse af ἀϑεντεῖν korresponderer med mandens hovedfunktion. Som hoved har manden ledelse i ægteskab og menighed. På den baggrund kan vi ikke gengive ἀϑεντεῖν med »at dominere« eller »usurpere autoritet« eller lignende, men ἀϑεντεῖν betyder her »at udøve autoritet«. ἀϑεντεῖν er udtryk for en skaberordning, og er derfor en god ordning.¹⁰⁰ Med ἀϑεντεῖν ἀνδρός beskriver Paulus en ordning i menigheden: En kvinde må ikke udøve autoritet over en mand.

Paulus koordinerer διδάσκειν og ἀϑεντεῖν via οὐδὲ,¹⁰¹ og nogle mener, at οὐδὲ forbinder de to aktiviteter på en sådan måde, at de danner én samlet ide eller én samlet aktivitet.¹⁰² Sprogligt ville det kræve, at de to infinitiver var forbundet med et καί. Vi har heller ikke eksempler i NT på, at οὐδέ forbinder to aktiviteter til én aktivitet. Forholdet mellem de to aktiviteter afgøres ud fra, hvad de i konteksten betyder. διδάσκειν refererer til en autoritativ undervisning i GT og den apostolske tradition i menigheden, og διδάσκειν er i sig selv autoritativt. ἀϑεντεῖν refererer til en autoritativ udøvelse af ledelse i menigheden. De to verber har altså et fælles element, og det er autoritetsudøvelse, og vi kan sige, at διδάσκειν og ἀϑεντεῖν er beslægtede, hvad autoritet angår, men distinkte, hvad funktion angår. ἀϑεντεῖν er bredere og mere omfattende end διδάσκειν. Paulus går fra det specifikke og til det mere generelle. ἀϑεντεῖν refererer til ledelsens formaninger, befalinger, advarsler, vejledning og beslutninger. Kvinderne skal også høre og undervises i dem, og

100 En del vil gengive ἀϑεντεῖν med »assume authority« som regel forstået i negativ betydning, men ἀϑεντεῖν er ikke ingressivt. ἀϑεντεῖν er en præsens infinitiv, som beskriver en aktivitet.

101 Köstenberger, *Complex*, s.145-152.

102 Marshall, *Pastoral*, s.460, mener, at ἀϑεντεῖν beskriver undervisningens karakter (jf. Payne, *Man*, s.394-397). Belleville *Teaching*, s.219, samler de to aktiviteter til én aktivitet: »I do not permit a woman to teach with a view to dominating a man«. Nogle vil kalde det for en hendiadyt.

kvinderne skal også modtage denne ledelse i tavshed og underordning. Paulus formulerer to beslægtede, men distinkte aktiviteter, og det bekræftes i lister over kvalifikationer for tilsynsmænd, som også skelner mellem at undervise (1 Tim 3,2) og at lede (1 Tim 3,4-5).¹⁰³

ἀλλ' εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ indfører modsætningen til at undervise og udøve autoritet. Udsagnet er elliptisk, og vi skal supplere med f.eks. »jeg vil« (jf. vers 8). Mænds undervisning og ledelse i menigheden modsvarer af kvinders tavshed. ἐν ἡσυχίᾳ er en gentagelse fra vers 11, og på denne måde indrammer Paulus formaningen i vers 11-12 og viser, at formaningerne i vers 11 og 12 danner en enhed. De er komplementære. Kvinders modtagelse af undervisning svarer til og suppleres med mænds undervisning og ledelse. Dette stærke påbud om tavshed udelukker for kvinders vedkommende enhver form for undervisning i menigheden.¹⁰⁴

1 Tim 2,12 er et forbud mod, at kvinder underviser mænd i menigheden, og infinitiven διδάσκειν beskriver en funktion i menigheden. Med basis i 1 Tim 2,12 er der en stadig debat, om διδάσκειν skal begrænses til en bestemt autoritativ form for undervisning, eller om det er ubegrænset og gælder enhver undervisning i menigheden, og

103 Når man forbinder de to infinitiver til én aktivitet, får det enten negativ betydning (»at undervise på en dominerende måde«) eller positiv betydning (»at undervise autoritativt«). Begge betydninger skal forkastes pga. οὐδὲ, og når det gælder den positive version, er ordenes betydning imod dette, fordi undervisning i sig selv er autoritativ, da undervisning er en formidling, forklaring og applicering af Guds ord, som er vores autoritet. Denne sidste tolkning har spillet en stor rolle i vores danske sammenhæng, og den betyder, at Paulus kun forbyder en bestemt form for undervisning, nemlig den autoritative undervisning til forskel for andre former for undervisning. Skellet er ubibelsk. Enhver formidling af Guds ord er autoritativ, da autoriteten ligger i ordet selv. Skellet er også i modsætning til, at kontrasten til at undervise er tavshed, og det ville ikke være sandt, hvis Paulus kun forbød visse former for undervisning.

104 Det gælder en såkaldt ikke-autoritativ forkyndelse og undervisning, som i virkeligheden ikke eksisterer, da forkyndelse og undervisning formidler Guds autoritative ord og derfor er autoritativ. Det gælder den form for undervisning, som står under en øverste mandlig autoritet og ledelse. Denne form formidler også Guds autoritative ord og er derfor autoritativ. Autoritet ligger ikke i personen, embedet eller ordinationen, men i Guds ord.

sammenhængende med dette er der en stadig debat, om forbuddet sigter på embeder eller funktioner.

1) Hvis 1 Tim 2,12 handler om en bestemt autoritativ form for undervisning, betyder det, at denne form for undervisning er forbeholdt mænd, men at kvinder ellers kan undervise i menigheden. Argumentationen for en bestemt autoritativ form for undervisning ser således ud. a) Taleforbuddet i 1 Kor 14,33b-36 er ikke et absolut forbud, for kvinder må profetere, og det at profetere er det samme som at forkynde eller inkluderer det at forkynde.¹⁰⁵ Dette er ikke korrekt. Den profetiske nådegave er en anden end undervisningens nådegave (se afsnit om kvindelige profeter). b) Det at undervise og det at udøve autoritet (1 Tim 2,12) er ét begreb, som refererer til en bestemt autoritativ form for undervisning.¹⁰⁶ Dermed vil Paulus skelne mellem denne og andre former for undervisning, som så er tilladt for kvinder. Dette er ikke korrekt, idet διδάσκειν og αὐθεντεῖν er to adskilte funktioner (se min eksegesi). Vi kan ikke skelne mellem en autoritativ undervisning og en ikke-autoritativ undervisning, da enhver form for undervisning i GT og den apostolske tradition er autoritativ, for autoriteten ligger i Guds ord (GT og den apostolske tradition) og enhver formidling af Guds ord er derfor autoritativ. Paulus skriver altså ikke om en speciel autoritativ form for undervisning i 1 Tim 2,12. I praksis har det også vist sig vanskeligt at definere de to former præcist og skelne dem fra hinanden. Dette problematiserer også tolkningen.

2) Hvis 1 Tim 2,12 sigter på embeder,¹⁰⁷ betyder det, at embedet er forbeholdt mænd, men at kvinder kan undervise og forkynde i menigheden. Argumentationen for, at Paulus skriver om embeder ser således ud. Paulus skriver om, at en ældste/tilsynsmand skal være en god lærer (1 Tim 3,2), om ældste der slider med ordet og undervis-

105 Blomberg, *Neither*, s.345. Hvis taleforbuddet handler om bedømmelse af profeti, som mange mener, er det ikke relevant i denne sammenhæng, da det ikke handler om forkyndelse og undervisning.

106 Blomberg, *Neither*, s.364.

107 F.eks. Ciertz, *23 teser*, s.8, Brunner, *Ministry*, s.20, Johnstad og Bækgaard, *To*, s.133-142.

ning (1 Tim 5,17) og i Tit 1,5-9 om, at ældste/tilsynsmænd skal formane med den sunde lære og gendrive vranglærere.¹⁰⁸ Heraf slutter man, at undervisningen er betroet de ældste, og at Paulus forbyder kvinder at være ældste.¹⁰⁹ Paulus' sprogbrug passer imidlertid ikke sammen med, at vers 12 skulle beskrive embeder. Paulus beskriver funktioner (at undervise og at udøve autoritet; og jf. at tale i 1 Kor 14,33b-36). Han skriver ikke, at han ikke tillader en kvinde at være ældste eller hyrde. Denne tolkning betyder, at kvinder ikke kan varetage embedet som ældste, og det, vil man typisk sige, svarer til vores præsteembede eller embedet som prædikant, men ellers kan kvinder undervise, og det svarer til vores forkyndelse og undervisning i menigheden. En variation inden for den tolkning opererer med en øverste præst eller leder af menigheden, som skal være en mand, og som har den egentlige autoritet, og med præster eller forkyndere, som står under denne, og de kan være mænd og kvinder. Men den embedsteologiske tolkning mangler eksegetisk belæg.

3.4.4. *Begrundelse ud fra skabelsen (vers 13)*

I vers 13-15 giver Paulus en begrundelse for påbuddet i vers 11 og for forbuddet i vers 12. Via et γὰρ knytter Paulus vers 13-15 sammen med vers 11-12. Der er to tolkninger af γὰρ.

1) γὰρ er forklarende. Dette er den normale tolkning i den evangelikale feminisme. Det interessante er, at man ikke er i stand til at beskrive, hvordan vers 13-14 forklarer vers 11-12.¹¹⁰ Oftest skriver man, at det er forklarende uden at forklare på hvilken måde, det er forklarende, eller forklaringen er besynderlig.¹¹¹

108 I Tit 1,5-7 er det tydeligt, at ældste er det samme som tilsynsmænd.

109 Denne forståelse afspejles i DO1993, der gengiver διδάσκειν («at undervise») med at »optræde som lærer«.

110 En forklaring betyder, at man beskriver det foregående (vers 11-12) med andre ord eller udfolder det foregående for at gøre det forståeligt og tydeligt, men det sker ikke her. Det at Adam blev skabt først, og det at Eva og ikke Adam blev bedraget, og det at kvinden frelses gennem barnefødsel er ikke en udfoldelse, der nærmere forklarer, at kvinden ikke må undervise og lede i menigheden.

111 Scholer, *Place*, s.208-212. Scholer skriver, at Paulus er selektiv i sin brug af 1 Mosebog, idet han knytter til ved 1 Mos 2 og ikke til ved 1 Mos 1. Scholer

2) γὰρ er kausalt og indfører begrundelsen for befaling og forbud i vers 11-12.¹¹² Begrundelsen består af to led nemlig vers 13 og vers 14-15, og vers 13-15 begrunder både vers 11 og 12, da de to befalinger hører sammen. Ἀδὰμ πρῶτος ἐπλάσθη, εἶτα Εὐὰ er første del af begrundelsen. Udsagnet er ligetil: Adam blev skabt først og derefter Eva. Udsagnet knytter til ved menneskets skabelse, hvor Adam blev skabt som den første (1 Mos 2,7; jf. Rom 5,14 og 1 Kor 15,22; 15,45) og

sætter derved 1 Mos, som ikke har nogen rækkefølge i tid mellem kønnene, som modsætning til 1 Mos 2, som har en rækkefølge i tid mellem kønnene, idet Adam skabes først. Scholer skriver, at vers 13-14 »should be understood as an explanatory rationale for verses 11-12« (s. 211), og Scholer skriver i note 54 (s.211): »I would paraphrase the beginning of 1 Tim 2,13-14 as follows: »For Scripture provides a way of supporting these injunctions [2:11-12] in that Adam ...« Men Scholer forklarer ikke, hvordan det forklarer eller understøtter. Marshall, *Pastoral*, s.460, skriver, at γὰρ »gives a reason or explanation in the form of an illustration for the prohibition.« Marshall forklarer ikke, hvordan vers 13 illustrerer vers 11-12. Belleville, *Women*, s.128, mener, at γὰρ er forklarende og forstår vers 13-14 som Paulus' korrektiver. Dette er baseret på en fejlagtig indflydelse fra Artemis-kulten. Men vers 13-14 er ikke korrektiver til noget i vers 11-12. Belleville afviser, at vers 13-14 begrunder, at kvinder ikke må undervise, ud fra en skaberordning (vers 13) og det, at Eva blev bedraget (vers 14), og hendes argument er, at det er nonsens. Dette kan næppe kaldes et teologisk eller eksegetisk argument (note 96, s.128). Belleville; *Teaching*, s.222-223, skriver igen, at en skaberordning ikke giver mening. Belleville forkaster altså Paulus' argument og forstår vers 13 som en forklaring, som hun gengiver på denne måde: »If the sense of 1 Timothy 2:12 is that women are not permitted to teach in a domineering fashion, then 1 Timothy 2:13 provide the *explanation*: That Eva was created as Adam's partner (Gen 2:24) and not his boss.« Det er ikke, hvad Paulus skriver. Payne, *Man*, s.403, mener, at vers 13 betyder, at kvinden er formet af manden, og at det peger på den respekt, som kvinden skylder manden. Sammenhængen med det foregående er, at en kvindens stille underordning under undervisningen viser hendes respekt for hendes kristne undervisere. Payne, *Man*, s.404: »Therefore, understanding verse 13 as a call for woman to respect man, the source from whom woman was formed, provides appropriate support for every part of 1 Tim 2:11-12.« Det er bemærkelsesværdigt, at Payne anklager andre for at hente deres forståelse af vers 13 fra andre steder, når han selv gør det ved at henvise til 1 Kor 11, og det er bemærkelsesværdigt, at der ikke står noget om, at manden er kvindens kilde i vers 13.

112 Det er et mønster hos Paulus, at når vi har en imperativ eller et udsagn, som følges af en sætning, der begynder med γὰρ, så indfører γὰρ begrundelsen. Alene i Pastoralbrevene er der 21 eksempler på dette, og hver gang indfører γὰρ en begrundelse (Moo, *Rejoinder*, s.203).

derefter Eva som den anden (1 Mos 2,21-23 og jf. 2 Kor 11,3).¹¹³ ἐπλάσθη refererer til skabelsen af Adam og Eva, og Paulus bruger ligesom LXX verbet πλασσεῖν (1 Mos 2,8. 8. 15 (LXX) og jf. Rom 9,20). Paulus udleder af denne rækkefølge en ordning, og da undervisningen er en autoritativ formidling af Guds ord, og da ledelsen er en autoritativ ledelse, er denne ordning en autoritetsstruktur, hvor den først skabte udøver autoritet, og den sidst skabte er underordnet denne autoritet (jf. »underordning« i vers 11). Sådan fungerer begrundelsen.¹¹⁴ I 1 Kor 11,8-9 bruger Paulus kvindens skabelse af manden og for mandens skyld som begrundelse for en autoritetsstruktur (1 Kor 11,10). Rækkefølgen i skabelsen begrundes mandens autoritet og kvindens underordning, og når Paulus indfører denne rækkefølge som begrundelse for, at kvinder i Efesos mange tusind år senere skal modtage undervisning og ikke må undervise og udøve autoritet, og at mænd i Efesos mange tusind år senere skal undervise og udøve autoritet, må denne rækkefølge være udtryk for en ordning for mennesket. Det er en ordning, der er baseret på skabelsen. Det er da en skaberordning, og denne ordning gælder for alle mennesker, til alle tider og i alle kulturer. Paulus' brug af skaberordningen i brevet til Timotheus viser, at den fortsat gælder, for den gælder i menigheden i Efesos. Evangeliet har ikke ophævet ordningen.¹¹⁵

113 Ἀδάμ refererer til Adam, manden, da han står som kontrast til Eva. πρῶτος har temporal betydning.

114 Roloff, *Timotheus*, s.138; Knight, *Pastoral*, s.142, Mounce, *Pastoral*, s.130 og Yarbrough, *Timothy*, s.182. Paulus refererer til 1 Mos 2 og baserer ordningen på skabelsen og ikke på syndefaldet (1 Mos 3).

115 Synnes, *Vakthold*, s.146, mener, at vers 13 er begrundende og forstår vers 13 som en understregning af den helhed, som kvinden hører hjemme i, med manden som det givne udgangspunkt for samlivet. Tolkningen er uden basis i teksten. Ifølge Marshall, *Pastoral*, s.462-463, er vers 13 en retfærdiggørelse for vers 11-12, idet det først skabte er den bedste og overlegne. Tolkningen er uden basis i teksten. Marshall mener, at der bag referencen til 1 Mos 2 ligger en vranglære, som hævder kvinders lighed med mænd eller endog deres dominans over mænd. Dette er uden basis i teksten. Towner, *Timothy*, s.228, mener også, at der ligger en vranglære bag brugen af 1 Mos 2. Det hævdes ofte, at der ligger en værdidom i, at Adam er den første, så han er den bedste, mest værdifulde, den overlegne etc. (Holtz, *Pastoralbriefe*, s.70, Oberlinner, *1 Thimotheusbrief*, s.97; Marshall, *Pastoral*, s.462 og Towner,

3.4.5. Begrundelse ud fra syndefaldet (vers 14)

καὶ er videreførende (vers 14) og indfører anden del af begrundelsen (vers 14-15). Mandens funktion som underviser og leder i menigheden er også begrundet i syndefaldet og den faldne verden og i kvindens gudgivne rolle.¹¹⁶ Ligesom alt andet i denne tekst er tolkningen omstridt. Jeg nævner tre tolkninger til vers 14.

1) Den kætterske tolkning. Dette er den typiske tolkning i den evangelikale feminisme.¹¹⁷ Kvinder har udfordret de traditionelle kønsroller, tiltaget sig magt og autoritet og er begyndt at dominere mænd. Med vers 13-14 vil Paulus kalde til balance mellem kønnene, og det gør han ved at minde om, at Eva blev bedraget, ligesom de kvindelige vranglærere er blevet bedraget.¹¹⁸ Vi har imidlertid set, at de kvindelige vranglærere er en myte, og tolkningen skal derfor afvises. I vers 14 skriver Paulus ikke noget om, at Eva underviste Adam, og der står heller ikke 1 Mos 3 noget om, at Eva har undervist Adam.

2) Den initiativrige tolkning. Paulus begrunder påbud og forbud i vers 11-12, og begrundelsen er en påvisning af, hvad der sker, når en kvinde tager initiativ og leder en mand.¹¹⁹ Moo er en klassisk repræsentant for denne tolkning. Han skriver, at vers 14 skal minde kvin-

Timothy, s. 228), men det fremgår ikke af teksten.

116 Det sidste hører med til begrundelsen, da Paulus begrunder forhold i Efesos mange årtusinder senere.

117 Marshall, *Pastoral*, s. 466-467, mener, at kvinderne har hævet sig op over mændene og misbrugt deres autoritet og domineret mænd, så er der brug for balance for det først skabte mandlige modstykke. Det skal vers 13-14 give, og vers 14 illustrerer et tidlige fortillfælde for bedrag, som svarer til, at de nu bliver bedraget af vranglærere. Belleville, *Teaching*, s. 223, mener, at kvinderne i menigheden betragtede sig som »the superior sex«, og Paulus minder dem om at ligesom Eva blev bedraget, så er de i fare for at blive ledet bort fra deres hengivenhed for Kristus. Payne, *Man*, s. 405-406, mener, at Evas bedrag illustrerer de alvorlige konsekvenser, når en kvinde er bedraget og formidler dette til mænd. Det handler om de kvindelige vranglærere.

118 Marshall, *Pastoral*, s. 466-467 og Payne, *Man*, s. 406 og 415.

119 Moo, *What*, s. 190, Knight, *Pastoral*, s. 143-144, Schreiner, *Interpretation*, s. 215-216 (»The Genesis temptation, therefore, stands as the prototype of what happens when male leadership is abrogated«) og Yarbrough, *Timothy*, s. 184-185.

derne i Efesos om, at Eva blev bedraget af slangen i paradiset (1 Mos 3,13) netop ved at tage initiativet over for manden. På samme måde vil kvinderne i Efesos ved at nægte at lade sig belære og ved at efterstræbe roller, som er givet til mænd, bringe en lignende katastrofe over sig selv. Ved at bryde deres rolle vil kvinderne blive bedraget. a) I denne tolkning er der en tendens til, at Adam forsvinder ud af billedet, og man får ikke for alvor inddraget i tolkningen, at Adam ikke blev bedraget. b) Der er fokus på Evas initiativ og ledelse, men der siges ikke noget om Evas undervisning i vers 14 til trods for, at vers 11-12 handler om undervisning. Vi hører heller ikke i 1 Mos 3, at Eva underviser Adam. c) Tolkningen stemmer ikke med 1 Mos 3. Ifølge 1 Mos 3 bedrages Eva først af slangen, derefter spiser hun af frugten, og derefter giver hun Adam af frugten, og først da bryder hun sin underordning og tager initiativ over for manden. Ifølge denne tolkning bryder Eva først sin underordning og tager initiativ over for manden, leder og fører ham, og så føres hun ind i bedrag og falder i overtrædelse. I denne tolkning er rækkefølgen denne:

- 1) Eva bryder sin underordning
- 2) Eva tager initiativ og leder Adam
- 3) Eva bedrages

I 1 Mos 3 er rækkefølgen denne:

- 1) Eva bedrages af slangen
- 2) Eva spiser af frugten
- 3) Eva giver frugten til Adam

d) Tolkningen forklarer ikke, hvorfor Eva bedrages, når hun bryder sin orden. Der må være noget i hendes væsen, som gør, at hun bedrages. e) Konsekvensen af denne tolkning er, at hver gang en kvinde bryder sin gudgivne orden, da føres hun ind i bedrag og overtrædelse.

3) Den sårbare tolkning. Vi har tre tydelige parametre i verset og sammenhængen, der viser, hvordan vers 14 skal forstås. Det første

parameter er, at der er et tydeligt fokus på bedrag, det andet parameter er, at der en eksplicit kontrast mellem Adam, som ikke blev bedraget, og Eva, som blev bedraget, og det tredje parameter er, at Evas bedrag ved syndefaldet skal begrunde, at kvinder i Efesos ikke må undervise og lede.¹²⁰ Tolkningen skal tage højde for de tre parametre. Vers 14 begynder med Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη, og udsagnet refererer til syndefaldet (1 Mos 3). Det viser vers 13 og 14bc. Ἀδὰμ er manden, som blev skabt først. οὐκ ἠπατήθη fortæller, at han ikke blev bedraget i forbindelse med syndefaldet.¹²¹ Et bedrag er en form for forførelse, hvor et menneske manipuleres ved hjælp af løgn til at tro Satan fremfor Gud. Hvis bedraget lykkes, skabes der en ny overbevisning, et nyt syn og en ny vilje hos mennesker. Paulus konstaterer, at Adam ikke blev bedraget. Adam vidste, at det var forkert, da han spiste af frugten, men han gjorde det alligevel. Det var bevidst ulydighed fra hans side.¹²² Dette svarer til beretningen i 1 Mos 3, hvor der blot står, at Eva også gav frugten »til sin mand, der var hos hende, og han spiste«, og ordet bedrag bruges ikke om Adam. Adams handling var synd. Det var en overtrædelse (παράβασις) af Guds bud,¹²³ og Paulus bruger dette ord om Adams synd i Rom 5,14.¹²⁴ Med δὲ indfører Paulus modsætningen til Adam. Det er Eva, og hun blev

120 Moo, *Meaning*, s.69-70.

121 Verbet findes i 1 Mos 3,13 (LXX).

122 Flere hævder, at Adam også blev bedraget til trods for, at der eksplicit står i teksten, at Adam ikke blev bedraget (f. eks. Payne, *Man*, s.407-408, Schreiner, *Interpretation*, s.214-215 og Yarbrough, *Timothy*, s.183). Marshall, *Pastoral*, s.463-464, mener, at 1 Mos 3 tydeligt viser, at Adam blev bedraget. Der gives ingen henvisning, og det kan jeg godt forstå, fordi der står ikke i 1 Mos 3, at Adam blev bedraget. Nogle vil tilføje et »først«, så meningen er, at Adam ikke blev bedraget først, men det står der heller ikke. Payne, *Man*, s.407, argumenterer med, at Rom 7,11 refererer til Adam., og Payne vil underforstå et «af slangen» (Payne, *Man*, s.408). I Rom 7,11 står der, at synden forledte mig ved buddet og dræbte mig ved det. Der bruges verbet ἐξηπάτησέν, og det er det samme verbum, som bruges om Eva i 1 Tim 2,14. »Jeg'et« i Rom 7,7-13 er ikke Adam, da synden allerede findes i »jeg'et«, før det blev forledt, og det svarer ikke til, at Adam og Eva var uden synd for bedrag og syndefald (Kjær, »Jeg'et«, s.41-44).

123 Jf. Rom 5,12-14 og 1 Kor 15,21-22.

124 Paulus bruger »overtrædelse« (παράβασις) om ulydighed mod et af Gud verbalt formuleret bud, det være sig paradisdud eller Moseloven.

bedraget. ἡ γυνή er i sammenhængen Eva, da Paulus refererer til syndefaldet (jf. vers 13), men Paulus bruger her det generelle ἡ γυνή i stedet for Eva for at vise relevansen for kvinderne i Efesos flere tusinde år senere. Beskrivelsen af kvinden er baseret på 1 Mos 3, og 1 Mos 3,4-6 beskriver, at Eva blev bedraget. Slangen møder Eva, hun går i dialog med den, hun bliver forført af slangens ord, så hun tror dem. Eva bliver overbevist om, at slangen (Satan) har ret. Hun får et nyt syn på frugten, og hun spiser. Dette beskrives konkret i Mos 3,4-6, og Eva erkender det selv: »Slangen forledte (ἠπάτησέν; LXX) mig til at spise« (vers 13).¹²⁵ ἔξαπατηθεῖσα er sikkert en stilistisk variation i forhold til ἠπατήθη og har samme betydning.¹²⁶ ἔξαπατηθεῖσα er et partc. med temporal betydning (»og kvinden, efter at hun er blevet bedraget«).¹²⁷

Kontrasten mellem Adam og Eva indgår i begrundelsen for, at kvinder i Efesos ikke må undervise og lede. Denne kontrast er da karakteristisk for manden og kvinden. Adam repræsenterer mænd til alle tider, og Eva (kvinden) repræsenterer kvinder til alle tider. Det, at Eva blev bedraget, er da noget karakteristisk for kvinder til alle tider, for ellers kan det ikke begrunde, at kvinder i Efesos flere tusinde år senere ikke må undervise og lede mænd i menigheden. Kontrasten i vers 14 er absolut, men da Bibelen (f.eks. 2 Tim 3,13 og Tit 3,3) og vores erfaring giver mange eksempler på, at mænd også kan bedrages, og at ikke alle kvinder bliver bedraget, betyder kontrasten, at Eva, kvinden, er mere sårbar overfor bedrag, og derfor skal hun ikke undervise og lede i menigheden.¹²⁸ Dette kaldes for den

125 Moo, *What*, s.190, mener, at bedraget består i, at Eva tager initiativet overfor manden (»Eve was deceived by the serpent in the Garden (Gen 3:13) precisely in taking the initiative over the man«), men ifølge 1 Mos 3 består bedraget i, at Eva tror, at træet til kundskab om godt og ondt er godt at spise af og godt at få indsigt af (1 Mos 3,6). Eva bedrages ikke til at tage initiativ, men til at spise af kundskabens træ (således Payne, *Man*, s.411-412).

126 I 1 Mos 3,13 bruges ἀπατάω (LXX), og det er da usandsynligt, at Paulus bruger ἔξαπατάω i en anden og mere intens betydning. De to verber anvendes synonymt. Verbet ἔξαπατάω findes i Rom 7,11; 16,18; 2 Kor 11,3 (om Eva) og 2 Thess 2,3.

127 Partc. kan eventuelt have kausal betydning (»fordi hun blev bedraget«).

128 Dette er den klassiske tolkning i kirkens historie. Nyere repræsentanter

ontologiske tolkning, fordi den formulerer noget karakteristisk om mandens og kvindens væsen. Der er altså noget i kvindens væsen, som gør hende mere sårbar overfor bedrag, og derfor er hun ikke egnet til at undervise og lede menigheden. Denne tolkning afvises generelt i dag med argumenterne:¹²⁹ a) Kvinders større sårbarhed overfor bedrag forbyder enhver form for undervisning i menigheden fra kvinder, og dette er uforeneligt med kvinders undervisning af andre kvinder og børn.¹³⁰ I Tit 2,3-4 formaner Paulus, at de ældre kvinder skal være gode undervisere overfor de yngre kvinder (2 Tim 1,5; 3,15; Tit 2,3-4), og det ville han ikke gøre, hvis de var mere sårbare overfor bedrag. Argumentet holder ikke. Paulus forudsætter, at disse kvinder fastholdes i den rette lære gennem mænds undervisning og ledelse i menigheden, og derfor kan de undervise kvinder og børn. b) Kvindens større sårbarhed overfor bedrag er uforeneligt med, at kvinder kan profetere i menigheden (1 Kor 11,4). Argumentet holder ikke, da profetisk tale er givet ved åbenbaring og er åbenbaring fra Gud. c) Der står ikke noget i 1 Mos 3 og Bibelen i øvrigt om, at bedraget af Eva er karakteristisk. Argumentet holder ikke, da det, at Eva blev bedraget, er repræsentativt i vers 14. d) Fokus er på relationen mellem mænd og kvinder, og et udsagn om kvindens væsen ville føre diskussionen bort fra dette centrale tema. Argumentet er uforståeligt, da et udsagn om mænds og kvinders væsen fungerer perfekt som led i begrundelsen for, at kvinder ikke må undervise og lede i menigheden. e) Adams fuldt bevidste synd gør ham ikke bedre

er Clark, *Man*, s.203-204, Neuer, *Mann*, s.111, Doriani, *history*, s.262-267, Grudem, *Evangelical*, s.70-72 og Moo, *Meaning*, s.,70, som skriver, at »it is difficult to avoid the conclusion, that Paul cites Eve's failure as exemplary and perhaps causative of the nature of women in general and that this susceptibility to deception bars them from engaging in public teaching.« I Moo, *Rejoinder*, s.204, er han på et vist tilbagemod fra denne tolkning, og i Moo, *What*, s.190, betragter han den som usandsynlig og erstatter den med, at Eva blev bedraget ved at tage initiativet overfor manden.

129 Moo, *What*, s.190, Payne, *Man*, s.410-412 og Schreiner, *Interpretation*. s.214.

130 Payne, *Man*, s.413, udvider argumentet, så kvinders undervisning i samfundet også forbydes. Paulus skriver dog om forhold i menigheden, og han applicerer mandens hovedfunktion på ægteskab og menighed og ikke på samfundet.

egnet til at undervise og lede i menigheden end Evas bedrag. Det er et rationelt argument, som betvivler Paulus' argument. f) Kvinders større sårbarhed overfor bedrag anfægter, at Gud har skabt os godt. Argumentet holder ikke. Det samme argument kan bruges om den kendsgerning, at mennesket blev skabt på en måde, så det kunne synde.

Der er altså noget i kvindens væsen, som gør hende mere sårbar overfor bedrag. Paulus udfolder det ikke, men da kvinden er skabt til at være mandens hjælper (1 Mos 2,18) og med henblik på manden (1 Kor 11,9), er hun i sit væsen mere personorienteret og disponeret for det relationelle og integrerer lettere personer og sager med sig selv, og det gør hende mere sårbar for bedrag, hvad kristen lære angår.¹³¹ ἔν παραβάσει γέγονεν beskriver den tilstand, kvinden er indtrådt i, efter at hun er blevet bedraget.¹³² ἔν παραβάσει er synd som overtrædelse af et af Gud verbalt formuleret bud,¹³³ og γέγονεν beskriver en tilstand. Kvinden er faldet i og er nu i en tilstand af overtrædelse. Dette er en konsekvens af bedraget. Paulus beskriver i vers 15, hvordan kvinden frelses fra denne overtrædelse.

3.4.6. Kvindens frelse (vers 15)

δὲ i vers 15 er videreførende. Kvinden befinder sig i en tilstand af overtrædelse, og hun frelses gennem barnefødsel, hvis de holder fast i tro og kærlighed og hellighed med selvkontrol. Vers 15 er en del af begrundelsen for forbuddet mod, at kvinder underviser og leder i menigheden (vers 12), og Paulus begrundet også forbuddet med, at barnefødsel og ikke undervisning og ledelse i menigheden er kvindens gudgivne rolle. σωθήσεται er futurum set i forhold til kvindens overtrædelse.¹³⁴ »Hun« er Eva som repræsentant for alle kvinder (jf.

131 I denne tolkning er der kongruens mellem Guds vilje (skaberordning) i vers 13 og mandens og kvindens væsen i vers 14.

132 Til konstruktionen se Luk 22,44; ApG 22,17; 2 Kor 3,7 og Fil 2,7.

133 Paulus bruger altid παράβασις om en overtrædelse af et verbalt udtalt bud fra Gud – enten Moseloven (Rom 2,23; 4,13 og 5,14) eller paradisd bud (Rom 5,14 og 1 Tim 2,14).

134 Mounce, *Pastoral*, s.143. Alternativt er σωθήσεται eskatologisk, da verbet oftest har eskatologisk betydning hos Paulus.

vers 13-14). Det viser sammenhængen, for det, som er karakteristisk for Eva, er karakteristisk for kvinder i Efesos, og det viser fortsættelsen, der anvender flertal. Udsagnet gælder derfor Eva og alle kvinder – også dem i Efesos. σωθήσεται står som kontrast til ἐν παραβάσει γέγονεν, og denne kontrast definerer σωθήσεται som frelse fra synd (overtrædelse).¹³⁵ Denne tolkning bekræftes af fortsættelsen, som nævner tro, kærlighed og hellighed sammen med selvkontrol som betingelse. Troen frelser fra synd ved at formidle Guds tilgivelse og retfærdighed.¹³⁶ Til σωθήσεται er der knyttet διὰ τῆς τεκνογονίας, som er det mest omdiskuterede i dette vers. τεκνογονίας er et sjældent ord, som kun findes dette ene sted i NT. τεκνογονία betyder »barnefødsel« (jf. 1 Tim 5,14).¹³⁷ Det er givet. Til gengæld er det omdiskuteret, hvad διὰ betyder her.

1) διὰ τῆς τεκνογονίας kan være instrumentalt, så kvinden frelses ved barnefødslen.¹³⁸ Det er sprogligt muligt, og meningen er, at kvinden frelses ved sin barnefødsel og ved tro og kærlighed og hellighed med selvkontrol.¹³⁹ Denne tolkning skal afvises, da den er i

135 Mounce, *Pastoral*, s.144-145. Dette svarer til, at verbet σώζω altid beskriver en åndelig frelse i de paulinske breve.

136 Tolkninger såsom, at kvinden vil overleve barnefødsel, hvis hun fastholder troen, eller at kvinder vil blive bevaret fra vranglære, er imod tekstens sprogbrug og imod erfaringen. Troende kvinder dør også i forbindelse med fødsel. En anden tolkning går på, at børnefødslen refererer til fødslen af Messias, og at frelse er ved ham (Knight, *Pastoral*, s.146-147 og Payne, *Man*, s.418-424). Man argumenterer med, at det handler om Eva, og derfor refererer »barnefødsel« naturligt til 1 Mos 3,15, som er et løfte om Kristus. Tolkningen må afvises, 1) fordi Eva ikke frelses ved barnefødsel, men ved tro (vers 15b), 2) fordi Eva er repræsentativt forstået, og det viser flertalsformen i vers 15, 3) fordi vi skal tænke på Maria, Jesu moder, og der er ikke noget i teksten, som viser dette, og 4) fordi frelse ikke er ved inkarnationen eller ved Maria (således Mounce, *Pastoral*, s.145 og Schreiner, *Interpretation*, s.218-219).

137 Payne, *Man*, s.431-433. Det refererer ikke til at være gravid eller at opfostre børn, men til at føde børn. Artiklen er generisk på grund af den følgende flertalsform.

138 Mounce, *Pastoral*, s.147 og Schreiner, *Interpretation*, s.220-224. Mounce indfører et skel mellem det effektive middel (barnefødsel) og det ultimative middel (troen).

139 En variation af den instrumentale tolkning findes hos Moo, *Meaning*, s.72, Schreiner, *Interpretation.*, s.220-224, og Yarbrough, *Letters*, s.188-189. Her

modsatning til Paulus' lære om frelse alene ved tro på Jesus Kristus (Rom 1,16-17; Rom 3,22; 4,5).

2) διὰ τῆς τεκνογονίας kan være sociativt, og det sociative angiver det middel, hvorigennem noget sker,¹⁴⁰ eller det sociative angiver de omstændigheder, som ledsager en handling eller tilstand.¹⁴¹ Vi gengiver διὰ med »gennem« eller »i«. Den sociative tolkning giver god mening, den er baseret på teksten og uproblematisk.¹⁴² Med »gennem barnefødsel« beskriver Paulus kvindens karakteristiske situation. Kvinden er skabt af Gud til at føde børn. Det er hendes gudgivne rolle.¹⁴³ Når kvinden accepterer denne rolle, er hun i en situation, hvor hun kan frelses ved tro. Hun frelses ikke, når hun fornægter sin gudgivne rolle som moder. Paulus omtaler barnefødsel her, fordi der er vranglærere, som forbyder ægteskab og dermed moderskab (1 Tim 4,3). Denne tolkning giver god mening i sammenhængen, da vers 15 indgår i begrundelsen for, at kvinder ikke må undervise og lede i menigheden (vers 12). Barnefødsel/moderskab er kvindens rolle og ikke undervisning og ledelse. διὰ τῆς τεκνογονίας er valgt, fordi det er en del af Guds skaberordning, idet kvinden er skabt til at føde børn i modsætning til manden, og omtalen af »gennem barnefødsel« viser, at Paulus fortsat argumenterer transkulturelt, for

forstår man barnefødsel som en god gerning, som åbenbarer troen, som vi frelses ved, men her respekterer man ikke betingelsesætningen med dens årsag (»hun frelse gennem barnefødsel«) og følge (»hvis de holder fast ...«).

140 BDAG διὰ; A.3.c. Knight, *Pastoral*, s.147 og Marshall, *Pastoral*, s.470. Der er syv eksempler på σφζειν plus διὰ (ApG 15,11; Rom 5,9; 1 Kor 1,21; 3,15; 15,2; 1 Tim 2,15; 1 Pet 3,20), og i 1 Kor 3,15 og 1 Tim 2,15 har σφζειν plus διὰ betydningen frelst gennem noget og ikke frelst ved noget.

141 Harris, NIDNTT III, s.1182.

142 1 Kor 3,15 er en parallel, hvor Paulus skriver om nogen, som frelses »som gennem ild« (ὡς διὰ πυρός). Denne person frelses ikke ved ilden, men gennem ilden.

143 Moo, *Meaning*, s.71, skriver, at det er gennem sin egentlige rolle, som eksemplificeres i moderskabet, at kvinden erfarer frelse. Marshall, *Pastoral*, s.470, skriver om at bevare frelsen i kvindens egentlige rolle, som består i at føde og fostre børn. Mounce, *Pastoral*, s.146, skriver, at en kvindes frelse ikke består i at ændre hendes rolle i menigheden, men at frelsen finder sted i hendes gudgivne rolle. Schreiner, *Interpretation*, s.222-223. Hermed er naturligvis ikke alt sagt om kvinden.

kvindens barnefødsel er ikke begrænset til en bestemt tid eller kultur.¹⁴⁴ Barnefødsel er altså den situation, som kvinden frelses i.¹⁴⁵ Paulus skriver generelt om kvindens gudgivne rolle. Det gælder ikke enhver kvinde. Paulus kan anbefale cølibat (1 Kor 7,6), der er kvinder, som ikke kan føde børn, og der er kvinder, som ikke bliver gift. Barnefødslen skal ikke isoleres, så det kun handler om den, men barnefødsel skal forstås bredere om fødsel og det at tage sig af barnet (jf. 1 Tim 5,14).¹⁴⁶ ἐὰν μείνωσιν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἀγιασμῷ μετὰ σωφροσύνης er frelsens betingelse. Med μείνωσιν skifter Paulus til pluralis, og det viser, at γυνή (vers 14) står repræsentativt for alle kvinder. μείνωσιν ἐν fremhæver en forbliven i en tilstand, så det handler om frelsens bevarelse. Paulus betoner udholdenhed i tro og liv som nødvendig betingelse for at blive bevaret i frelsen. πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἀγιασμῷ μετὰ σωφροσύνης er, hvad kvinderne skal forblive i (jf. 1 Tim 1,14 og Tit 2,2). πίστει er frelsesbetingelse i den forstand, at troen modtager Guds frelse. Tro er tillid. Dette lærer Paulus mange steder, og han betoner, at det er troen alene som frelser. Troen er også det, som bevarer frelsen. καὶ ἀγάπῃ καὶ ἀγιασμῷ μετὰ σωφροσύνης er da troens frugter og kendetegn. De er vidnesbyrd om, at troen findes. ἀγάπῃ er selvhængivelse. Kærlighed er lovens opfyldelse (jf. Gal 5,6, 5,14 og 5,22). ἀγιασμῷ forstås bedst sammen med kærligheden som troens frugt og dermed som hellighed i tanker, følelser og handling. ἀγιασμῷ er en proces, og med kærlighed og hellighed beskriver Paulus helliggørelse. μετὰ σωφροσύνης

144 Paulus skriver ind i en situation, hvor ægteskab er det normale, og hvor vranglærere forbyder ægteskab. Paulus kan i 1 Kor 7,7 anbefale cølibat, hvis man har nådegaven dertil, og i vore dag er det velkendt, at mange kristne kvinder er singler, selvom de ikke ønsker det. Meningen er altså ikke, at en kvinde ikke kan blive frelst, hvis hun ikke har børn, men at en kvinde ikke må fornægte sin gudgivne opgave at føde børn, hvis det er muligt.

145 Vi skal skelne mellem at blive frelst ved barnefødsel, hvor barnefødsel er midlet til frelse, og at blive frelst i/gennem barnefødsel, hvor barnefødslen er den situation, som kvinden frelses i. F.eks. bliver vi ikke frelst ved vores lydighed, men vi bliver frelst i vores lydighed. Det er en væsentlig distinktion.

146 »Barnefødsel« er en synekdoke, som står for hendes rolle som mor, og hvad det indebærer (Moo, *Meaning*, s.72 og Schreiner, *Interpretation*, s.221-222).

lægger sig til ἀγάπη καὶ ἁγιασμῶ, og μετὰ σωφροσύνης har betydningen »med selvkontrol«, og det refererer i sammenhængen til selvkontrol og tilbageholdenhed i relation til påklædning (vers 9) og til aktiviteter som undervisning og ledelse i menigheden.

3.5. Konklusion

I 1 Tim 2,11-12 formulerer Paulus et påbud og et forbud. Begge gælder i menigheden. Påbuddet er, at en kvinde skal modtage undervisning i tavshed og i underordning. Der er tænkt på undervisning i GT og den apostolske tradition. Forbuddet er, at en kvinde ikke må undervise og udøve autoritet over en mand. Paulus skriver om to funktioner. Det ene er at undervise, og det at undervise er formidling, forklaring og applicering af GT og den apostolske tradition. Det svarer til vores forkyndelse og undervisning. Det andet er at udøve autoritet, og det at udøve autoritet refererer til ledelse. Der er tænkt på en menighedssituation og på nogle funktioner i forhold til mænd. Paulus begrundes påbud og forbud i vers 13-15. Først begrundes han det med skabelsen. Adam blev skabt først. Dette er en skaberordning og en blivende orden, som transcenderer tid og kultur. Dernæst begrundes Paulus påbud og forbud med syndefaldet. Adam blev ikke bedraget men Eva. Dette åbenbarer noget karakteristisk for kvindens væsen, nemlig at kvinden er mere sårbar overfor bedrag. Derfor skal en kvinde ikke undervise og lede i menigheden. Til sidst begrundes Paulus påbud og forbud med, at barnefødsel er kvindens gudgivne rolle og ikke undervisning og ledelse i menigheden.

4. 1 Kor 11,2-16: Om mænds og kvinders fremtræden i menigheden

Paulus underviser om kvinders tjeneste tre steder. Vi har set på 1 Kor 14,33b-36 og 1 Tim 2,11-15. Den sidste tekst er 1 Kor 11,2-16, hvor Paulus kommer ind på et aspekt af kvinders tjeneste. Han omtaler kvinder, som beder og profeterer (1 Kor 11,5), og der er sandsynligvis tænkt på en menighedssituation. Selvom Paulus kun nævner et enkelt aspekt ved kvinders tjeneste, er denne tekst vigtigt for mit emne, fordi Paulus beskriver hovedstrukturen i 1 Kor 11,3, som har betydning for tjenestedelingen mellem mænd og kvinder, og fordi denne tekst rejser spørgsmålet, om Paulus er tidsbestemt i sin beskrivelse af forskellen på mænd og kvinder. Denne tekst skal vi nu se på.

4.1. Sammenhæng og struktur

Paulus har undervist om forholdet til offerkød i sociale og kultiske sammenhænge i 1 Kor 8,1-11,1, og i 1 Kor 11,2-34 går han over til et nyt tema: Adfærd i menigheden. I 1 Kor 11,2-16 skriver Paulus om mænds og kvinders fremtræden i forbindelse med bøn og profetisk tale, og i 1 Kor 11,17-34 skriver han om forhold i forbindelse med nadverfejringen i menigheden.

Struktur

- v.2: Paulus' ros til menigheden
- v.3: Et fundamentalt princip: Hovedstrukturen
- v.4-5: Konsekvensen af dette princip:
 - a) v.4: Manden skal ikke tildække sit hoved
 - b) v.5ab: Kvinden skal tildække sit hoved
- v.5c-6: Begrundelse via sammenligning
- v.7-9: Begrundelse ud fra skaberordning
- v.10: Konsekvens af v.8-9

v.11-12: Supplement: Mand og kvinde er ikke uden hinanden i Herren

v.13-15: Opfordring til vurdering

v.16: Afslutning

4.2. Tolkningen af 1 Kor 11,2-16

4.2.1. Ros til menigheden (vers 2)

Ἐπαινῶ δὲ ὑμᾶς er indledningen til afsnittet (vers 2-16). Paulus roser menigheden. ὅτι πάντα μου μέμνησθε καί, καθὼς παρέδωκα ὑμῖν, τὰς παραδόσεις κατέχετε er begrundelsen for rosen. De husker ham og overholder de ordninger for menigheden, som han har overleveret til dem. καθὼς παρέδωκα ὑμῖν refererer til en overlevering af mundtlig tradition. Den kommer fra Paulus. Han er apostel, og traditionen er Guds ord. τὰς παραδόσεις er i sammenhængen ordninger for menigheden, og overleveringerne er autoritativ tradition, som menigheden derfor skal fastholde. Paulus indleder med en generel ros til menigheden, men siden hans afrejse er der opstået nogle problemer, som Paulus har hørt om (vers 18). Det ene problem drejer sig om kvinders hårlængde (vers 3-16).¹⁴⁷ Det andet drejer sig om nadverpraksis (vers 17-34). Med hensyn til det første er der opstået en diskussion, om kvinder kan klippe håret kort (vers 3-16) og derved synliggøre, at den gudskabte forskel på mand og kvinde er ophævet. Nogle i menigheden mener, at de allerede lever i fuldendelsen, og de mener derfor, at forskellen på de to køn er ophævet. Problemet befinder sig på diskussionsplanet. På grund af introduktionen i vers 17 til et nyt tema om nadverfejring, opstår der en stærk kontrast mellem vers 3-16 og 17-34. Paulus har intet at udsætte på dem, når det gælder kvinder, der beder og profeterer. Menigheden har vist deres lydighed overfor de ordninger, Paulus har undervist dem i, og Paulus forventer, at de modtager denne nye undervisning, som begrunder ordningen. Når det gælder nadverpraksis, kan Paulus ikke rose dem, fordi der er opstået splittelse blandt dem. Problemet med hårlængde er

¹⁴⁷ Den klassiske tolkning har været, at Paulus skriver om hovedbeklædning i vers 3-16. Jeg og mange andre mener, at det handler om kort eller langt hår, og det argumenterer jeg for senere.

altså et teoretisk problem, og selvom Paulus skriver om både mænd og kvinder, handler diskussionen primært om kvinderne. Det viser vers 5b-6.

4.2.2. Hovedstrukturen (vers 3)

Paulus har rost menigheden (vers 2). Den har holdt fast i de overleveringer, som han har givet dem. Efter denne generelle ros introducerer Paulus det specifikke tema, han vil ind på i vers 3-16. Temaet er mænds og kvinders fremtræden i forbindelse med bøn og profetisk tale i menigheden, og Paulus er blevet underrettet via brev (jf. 1 Kor 7,1) eller mundtligt (jf. 1 Kor 1,11) om, at menigheden diskuterer, om kvinder kan have kort hår, når de beder og profeterer i menigheden. Paulus introducerer dette tema ved at beskrive en hovedstruktur i vers 3. $\Theta\acute{\epsilon}\lambda\omega\ \delta\acute{\epsilon}\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma\ \epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ fortæller, at den er noget nyt for menigheden. Hovedstrukturen formulerer en principiel ordning, og Paulus beskriver hovedstrukturens konsekvenser for mænd og kvinder i vers 4-5ab og giver en supplerende begrundelse for denne konsekvens i vers 5c-6. Med hovedstrukturen giver Paulus et teologisk begrundet svar på denne problematik. $\acute{\omicron}\tau\iota\ \pi\alpha\nu\tau\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\delta\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \eta\ \kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}\ \acute{\omicron}\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu,\ \kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}\ \delta\acute{\epsilon}\ \gamma\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\nu\eta\rho,\ \kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}\ \delta\acute{\epsilon}\ \tau\omicron\upsilon\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\ \acute{\omicron}\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ er hovedstrukturen, og hovedstrukturen formulerer en principiel ordning, som er gældende i tre relationer, som er parallelle, de står side om side, og de er identiske, hvad $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}$ angår. Ordet $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}$ (»hoved«) har derfor den samme betydning i alle tre relationer. Ordet $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}$ (»hoved«) er metaforisk. Det er der enighed om, men dér slutter enigheden. Tolkningen af hovedstrukturen er uløseligt forbundet med, hvad det metaforiske $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}$ kan betyde, men jeg nævner først tolkningerne, og først derefter kommer jeg ind på den lingvistiske debat om betydningen af $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}$. Det gør jeg for at gøre det lidt mere overskueligt. Jeg fokuserer på forholdet mellem manden og kvinden.

A) $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}$ betyder »kilde«, og hovedstrukturen beskriver, at Kristus er kilden til liv for manden,¹⁴⁸ at manden er kilden til liv for

148 Der bruges typisk »source of life« i denne tolkning

kvinden, og at Gud er kilden til liv for Kristus. Mickelsens og Fee er de klassiske repræsentanter for denne tolkning i den evangelikale feminisme.¹⁴⁹ De formulerer både en argumentation mod, at κεφαλή betyder »at udøve autoritet«, og en argumentation for, at det betyder »kilde«. Deres argumentation gentages, udfoldes og suppleres i de følgende år. Argumenterne for denne tolkning er dels negative og dels positive. De negative er to.

1) Der er det lingvistiske argument, at κεφαλή ikke har betydningen »overhoved« eller »at udøve autoritet«, og dermed bortfalder denne tolkning. Dette er ikke korrekt, men spørgsmålet om de semantiske muligheder i κεφαλή venter jeg med.

2) κεφαλή i betydningen »overhoved« eller »at udøve autoritet over« kan ikke gennemføres i 1 Kor 11,3. Her forudsætter man for argumentets skyld, at κεφαλή har denne betydning, og så prøver man denne betydning på 1 Kor 11,3. Resultatet er entydigt: Denne betydning er umulig i 1 Kor 11,3. Her fremføres et sæt af argumenter.

a) Hvis Paulus havde ønsket at beskrive en hierarkisk rækkefølge, ville rækkefølgen være anderledes: Først Gud – Kristus, så Kristus – manden, og så manden – kvinden.¹⁵⁰ Her overser man, at fokus i konteksten er på mand-kvinde-relationen, og det forklarer rækkefølgen med først Kristus – manden, for denne relation bestemmer mandens relation til kvinden, dernæst manden – kvinden og til

149 Mickelsen, *What*, s.97-132. I forbindelse med 1 Kor 11,3 skriver de: »Here head seems to carry the Greek concept of source, base or derivation.« Deres argumentation gentages og udfoldes og suppleres hos Fee, *1 Corinthians*, s.501-505, som definerer κεφαλή som »source of life« og »one's being the source of the other's existence« (s.503). Fee, *Praying*, s.149-155, definerer »hoved« som »the source/ground of the other's being« i 1 Kor 11,3 (s.155); Payne, *Man*, s.117-137, bruger ordet »source« om »hoved«, og Westfall, *Gender*, s.80-90, definerer κεφαλή på denne måde: »This is how Paul uses κεφαλή: to refer to the origin or source of life and identity in the context of family relationship – husband and wife, church community as a family, and God the Father and his Son, Jesus Christ.«

150 Mickelsen, *What*, s.107, og Payne, *Man*, s.129. Payne mener, at rækkefølgen er kronologisk: Manden fra Kristus, kvinden fra manden og Kristus fra Gud ved inkarnationen, men relationen Kristus-Gud opstår ikke ved inkarnationen, så kronologien holder ikke. Mickelsen skriver karrikerende om en kommandokæde, som kræver en anden rækkefølge.

sidst som klimaks Kristus – Gud. På den måde indrammes relationen manden – kvinden af to identiske autoritetsrelationer, som bestemmer og legitimerer relationen mellem manden og kvinden, for det er kun den mand, som har Kristus som hoved, der kan være hoved for kvinden på rette måde, for manden som hoved for kvinden er kun en ret bibelsk orden, når den afspejler relationen mellem Gud og Kristus. Derfor har Paulus denne rækkefølge.

b) Forsøgene på at tolke κεφαλή som »autoritet over« ender med forskellige autoritetsrelationer.¹⁵¹ Payne skriver, at underordningen i de tre relationer er forskellig, og derfor beskrives der tre forskellige ordninger.¹⁵² Westfall udfolder denne kritik.¹⁵³ Hun mener ikke, at κεφαλή betyder »at udøve autoritet«, men forudsætter det i det følgende, og så viser hun, at denne forståelse er umulig i 1 Kor 11,3. Westfall skriver, at de tre relationer skal være identiske, men de er ikke identiske med hensyn til autoritetsrelationen. Hun skriver:¹⁵⁴

- 1) »Every man is not functionally subordinate to Christ in the present age.«
- 2) »There is no distinctive sense in which Christ would be the authority over a man but not over a woman.«
- 3) »No man experiences the degree or type of subordination to Christ that women experiences to men.«
- 4) »The Father and the Son are ontologically equal, men and women are ontologically equal, but men are not ontologically equal to Jesus Christ.«
- 5) »No man experiences the degree and type of subordination that Jesus would experience if he were indeed eternally subordinate to the father.«
- 6) »The pairs do not account for authority relationships between men.«

151 Payne, *Man*, s.129 og Westfall, *Gender*, s.87-88.

152 Hvorfor Payne skriver om forskellig underordning i sin kritik af autoritets-tolkningen er mærkeligt.

153 Westfall, *Gender*, s.87.

154 Jeg har nummeret punkterne.

Det er interessant, at Westfall ikke kritiserer autoritetstolkningen, men hvordan manden, kvinden og Kristus oplever underordningen. Dette beskriver teksten ikke. Teksten handler om autoritetsrelationer og ikke om, hvordan underordningen erfares. Punkt 1, 3 og 5 skal fjernes. Punkt to skal også fjernes, for Paulus skriver specifikt om manden, og det udelukker ikke, at Kristus også er kvindens hoved. Hvis jeg i en mail skriver, at jeg elsker min datter, udelukker det ikke, at jeg også elsker min søn. Punkt to er dårlig logik. Punkt seks skal også fjernes, da det er et eksempel på den samme form for logik. Paulus beskriver et autoritetsforhold mellem mand og kvinde, men det udelukker jo ikke, at der kan være et autoritetsforhold mellem mænd. Det kommer Paulus slet ikke ind på her. Tilbage er punkt fire, men det punkt holder heller ikke. Paulus skriver om tre autoritetsrelationer, og det er autoritetsrelationerne, der er parallelle. Han sammenligner naturligvis ikke de tre par. Paulus ved godt, at Gud og Kristus er forskellige fra mand og kvinde. Kritikken i punkt fire vil i øvrigt ramme hendes egen tolkning.

c) Betydningen »at udøve autoritet over« passer ikke i relationen Kristus – manden, for Kristus er ikke enhver mands autoritet.¹⁵⁵ Der bruges $\acute{\epsilon}\sigma\tau\upsilon\nu$, som beskriver et nutidigt forhold, og i denne tid er der mange mænd, som ikke anerkender Kristus som deres autoritet. Det sidste er korrekt. Kristus er ikke enhver mand autoritet i denne verden, men Paulus beskriver med $\acute{\epsilon}\sigma\tau\upsilon\nu$ en tidløs og principiel ordening,¹⁵⁶ som kun delvist realiseres i de troende. På samme måde realiseres det, at manden er kvindens hoved, kun delvist i nogle.

d) Betydningen »at udøve autoritet over« passer ikke i relationen mellem mand og kvinde, for kvinden er ikke underordnet manden. Her afviser man de tekster, der viser, at kvinden er underordnet manden i ægteskab og menighed (1 Kor 14,34; Ef 5,24; Kol 3,18; 1 Tim 2,13 og Tit 2,5)

e) Betydningen »at udøve autoritet over« passer ikke i relationen

155 Payne, *Man*, s.129 og jf. Westfall, *Gender*, s.87.

156 Det er en tidløs relation på grund af de analoge forhold mellem Kristus og manden og mellem Gud og Kristus.

mellem Gud og Kristus, for Kristus er ikke underordnet Gud.¹⁵⁷ Her afviser man de tekster, der viser, at Jesus er underordnet under Gud (f.eks. Mark 14,36; Joh 4,34; 5,36; 14,31; 17,4; Fil 2,8 og 1 Kor 15,23-28).¹⁵⁸ Man begrunder denne afvisning af Sønnens underordning under Faderen med en forvansket gengivelse af den klassiske oldkirkelige kristologi. Payne f.eks. hævder,¹⁵⁹ at oldkirkens klassiske teologi afviste Sønnens underordning under Faderen.¹⁶⁰ Det gjorde den ikke. Den afviste subordinationismen, der betød, at Sønnen var ringere end Gud, men oldkirkens klassiske teologi fastholdt både en ontologisk ligestilling, idet Sønnen var af samme væsen som Gud, og en funktionel underordning, idet Sønnen var underordnet Faderen som inkarneret eller evigt.

3) Der nævnes positive argumenter for, at κεφαλή betyder »kilde«.

a) Vers 8 (»kvinden er af manden«) viser, at Paulus bruger κεφαλή i betydningen »kilde«. Vers 8 er altså tolkningen af κεφαλή,¹⁶¹ og vers 8 identificerer κεφαλή som »kilde«. Argumentet holder ikke, da vers 8-9 er begrundelsen for, at kvinden er mandens ære, og ikke for, at manden er kvindens hoved. »Hoved« og »ære« er to vidt forskellige begreber.

b) Vers 10 er et modbevis mod, at κεφαλή betyder »at udøve autoritet over«, for her skriver Paulus om kvindens autoritet over sit eget hoved. Argumentet er ikke korrekt, da kvinden skal bære et tegn på at stå under mandens autoritet. Her henviser jeg til min tolkning af vers 10.

157 Fee, *Praying*, s.152, og Payne, *Man*, s.131-136. Westfall, *Gender*, s.88, afviser, at Jesus er underordnet Faderen i den nuværende tid.

158 Det at underordning er uforeneligt med lighed modbevises i Fil 2,6-11, som både fortæller, at Jesus er lige med Gud og underordnet Gud. Payne, *Man*, s.133-136, opererer med en falsk distinktion mellem frivillig underordning og en hierarkisk autoritetsstruktur. Jesu underordning under Faderen er frivillig, en del af hans væsen som Søn, men det er også et krav, så hvis Jesus ikke underordnede sig, var han ikke Guds Søn. Den troende mands underordning under Kristus er frivillig, for den udspringer af troen, men underordningen er et krav, og hvis manden ikke underordner sig Kristus, så går han fortabt.

159 Payne, *Man*, s.131-136.

160 Således også Lee, *Ministry*, s.181.

161 Mickelsen, *What*, s.107, Fee, *I Corinthians*, s.501-503 og Fee, *Praying*, s.151-152.

c) Vers 12 («for ligesom kvinden er af manden») viser, at Paulus bruger κεφαλή i betydningen »kilde«. Argumentet holder ikke, da vers 12 begrundes, at kvinden og manden ikke er uden hinanden i Herren. De er gensidigt afhængige af hinanden. Vers 12 begrundes ikke, at manden er kvindens hoved. Hvis vi anerkender argumentet, ender det i det absurde, at kvinden er mandens hoved, ligesom manden er kvindens hoved.

d) Paulus bruger gentagne gang ordet κεφαλή i betydningen »kilde« og aldrig i betydningen »at udøve autoritet over«, så det svarer til Paulus' sprogbrug.¹⁶² Det er ikke korrekt. Se ekskurs om κεφαλή.

Vi har set, at argumenterne for, at κεφαλή betyder »kilde« i vers 3, ikke holder, men vi vil alligevel se på, hvordan man forstår vers 3 under forudsætning af, at κεφαλή har betydningen »kilde«. Mickelsens gengiver tolkningen på den måde. »Man was the »source and beginning« of woman in the sense that woman was made from the side of Adam. Christ was the one through whom all creation came, as Paul states in 1 Corinthians 8:6b, »Jesus Christ, through whom all things and through whom we exist.« God is the source of Christ, as taught in John 8:42, »I proceeded and came forth from God.«¹⁶³ Fee gengiver tolkningen på den måde:¹⁶⁴ »Christ is the source of every Christian man«, »the man is the source of the woman's life«, og »God is the source of Christ«, men det gælder kun »the incarnational work of Christ«. Fee gengiver senere tolkningen på denne måde: »According to I Corinthians 8:6, all things (including Adam), were created »through Christ«; the man then became the »source« of the woman's being, while God was the »source« of Christ's incarnation.«¹⁶⁵ Payne har sammenfattet argumentationen fra ca.1980 til 2010, og han gengiver tolkningen på denne måde: »Christ as creator is uniquely the source of every man«, »Adam was the source from whom the woman was taken«, og »God was the source of Christ - source referring

162 Payne, *Man*, s.128.

163 Mickelsen, *What*, s.106-107.

164 Fee, *1 Corinthians*, s.504-505.

165 Fee, *Praying*, s.152.

to the incarnation».¹⁶⁶ Westfall gengiver tolkningen på denne måde: »Christ is the source of man's life because he is the creator who formed man in Genesis 2:4-9. Man is the source of woman's life because she was created out of man in Genesis 2:18-23. God the Father is the source of Christ the Son's life in eternity.«¹⁶⁷ Jeg har valgt de bedste repræsentanter for den evangelikale feminisme, og jeg vil nu vurdere, om den er mulig.

a) Er Kristus kilde til enhver mand? I 1 Mos 2,7 står der: »Da formede Gud Herren mennesket af jord og blæste livsånde i hans næsebor, så mennesket blev et levede væsen« (DO). Gud er skaberen, og ved at blæse livsånde i Adams næsebor kan man godt kalde Gud for kilde til livet for Adam, og Kristus er skabelsesmidleren, ved hvem Gud skabte (Joh 1,3 og 1 Kor 8,6). Kristus er ikke kilde til livet for Adam. Det er Gud.

b) Er manden kilde til kvinden? I 1 Mos 2,22 står der: »Af det ribben, Gud Herren havde taget fra Adam, byggede han en kvinde og førte hende til Adam.« Eva er bygget af noget fra Adam, og i den forstand kan man godt sige, at Adam er kilde til livet for Eva. Dette forhold gælder dog udelukkende Adam og Eva, og Paulus skriver her om forholdet mellem mænd og kvinder til alle tider i menighed og ægteskab, for han skriver om forholdet mellem kvinder og mænd i menigheden på hans egen tid og i Ef 5,23-24 om forholdet mellem mand og hustru i ægteskabet. Det er derfor ikke sandt, at manden generelt er kilde til livet for kvinden. I vers 12 afviser Paulus også eksplicit, at manden er kilde til kvindens liv, for manden er ved kvinden, og det refererer til, at manden er født af kvinden. Vers 12 er da Paulus' egen tolkning, som afviser, at manden er kilde til kvindens liv.

c) Er Gud kilde til Kristus. I Joh 8,42 siger Jesus: »... for det er fra Gud, jeg er udgået og kommet« (jf. Kol 1,15). I den forstand, at Jesus er udgået fra Gud, kan man sige, at Gud er »kilde« til Kristus.

Det vil sige, at tolkningen kun kan gennemføres i én af de tre relationer, nemlig i relationen Gud – Kristus, men ikke i relationen

166 Payne, *Man*, s.130-134.

167 Westfall, *Gender*, s.86.

Kristus – manden og manden – kvinden. I den evangelikale feminisme har man fastholdt, at 1 Kor 11,3 beskriver tre identiske relationen ved hjælp af ordet κεφαλή, og man har kritiseret autoritetstolkningen for, at den ikke lever op til dette krav, men den samme kritik skal rettes mod dens egen tolkning. I kildetolkningen skal relationerne også være identiske, men det er de ikke.

a) I relationen Kristus – manden er Kristus »kilde« i den forstand, at manden er skabt af Gud af jord og livsånde og med Kristus som skabelsesmidler.

b) I relationen manden – kvinden er manden »kilde« i den forstand, at kvinden er bygget af et ribben fra manden, og her er manden (Adam) passiv, og dette gælder kun i forholdet Adam og Eva.

c) I relationen Gud – Kristus, er Gud »kilde« i den forstand, at Kristus udgår fra Gud, og her er Gud aktiv. Det vil sige, at der med κεφαλή beskrives tre forskellige relationer. Tolkningen kan ikke leve op til kravet om tre identiske relationer.

B) κεφαλή betyder »foremost, prominent, pre-eminent«.¹⁶⁸ Perriman har to argumenter for denne betydning i 1 Kor 11,3. a) Han skriver, at hovedstrukturen ikke er præmis, men skal tolkes ud fra vers 4-5, og at »hoved« foregriber det følgende argument med, at kvinden er mandens ære (vers 4-7). Dette er en yderligere udvidelse af den metaforiske brug af κεφαλή. Ordet κεφαλή skal da forstås ud fra begrebet »ære«. Jeg har to kritikpunkter. For det første er det mærkeligt, at vers 3 ikke er præmis, da det står først, og da vers 4-5 ikke kan forklare, hvorfor Paulus også skriver om Kristus og Gud i verset. For det andet er det en fejl at inddrage begrebet ære i definitionen af κεφαλή, for vers 7 indleder et nyt argument for, at kvinden skal bære langt hår, og dette nye argument begrundes i vers 8-9. κεφαλή og ære er to forskellige begreber. b) Perriman skriver om betydningen af »hoved« i datidens kultur. Han skriver: »It is because the man holds the pre-eminent position in the patriarchal family, because he represents the family in the public sphere, that he is susceptible to dishonour brought upon him by his wife's behaviour. The

168 Perriman, *Speaking*, s.34.

metaphor of headship naturally defines the visible or social aspect of the relationship; the whole passage has to do with appearance and attire, not with inner relationship of subservience or origination.« Det fremførte er et kulturelt baseret argument, der er fremmed for sammenhængen, da Paulus argumenterer med hovedstruktur, skaberordning og Guds lov i naturen, og ikke ud fra datidens kulturelle koder, når det gælder langt og kort hår.¹⁶⁹ Thiselton er en anden repræsentant for denne tolkning. Thiselton oversætter vers 3 på denne måde: »However, I want you to understand that while Christ is preeminent (or *head? source?*) for man, man is foremost (or *head? source?*) in relation to woman, and God is preeminent (or *head? source?*) in relation to Christ.«¹⁷⁰ Oversættelsen er interessant, fordi Thiselton åbenbart ikke kan eller vil oversætte κεφαλή på samme måde i de tre parallelt opbyggede sætninger. Hvis κεφαλή virkelig betød »det prominente« eller »præeminente«, måtte vi gengive det som Perriman (»the prominent partner«), så at Kristus er den præeminente partner i relation til manden, manden er den præeminente partner i relation til kvinden, og Gud er den præeminente partner i relation til Kristus. Thiselton benytter sig af nogle overordnede argumenter, a) at det ikke handler om tvungen underordning men om kærlighed (»shared love«),¹⁷¹ b) at det handler om gensidighed og symmetri,¹⁷² c) at der er en dialektik mellem en kønsspecifik skabelsesorden og evangeliets orden med gensidighed,¹⁷³ d) at der er en interaktivitet mellem det fysiske hoved og forestillingen om det prominente,¹⁷⁴ og e) at det skal forstås i sammenhæng med de stærke og de svage.¹⁷⁵ Der er dog ingen tekstuel baseret argumentation. Tolkningen hos Perriman og Thiselton betyder, at Gud er mere fremtrædende i status, er først i position og har en højere status eller rang end Kristus.

169 Andre repræsentanter for denne tolkning er Thiselton, 1 Corinthians, s. 821-822 og Garland, 1 Corinthians, s. 516. Garland henviser blot til Perriman.

170 Thiselton, 1 Corinthians, s. 800.

171 Thiselton, 1 Corinthians, s. 804.

172 Thiselton, 1 Corinthians, s. 805.

173 Thiselton, 1 Corinthians, s. 811.

174 Thiselton, 1 Corinthians, s. 821.

175 Thiselton, 1 Corinthians, s. 821.

Kristus er ringere end Gud. Dette er ubibelsk. Kristus er af samme væsen som Gud og lige med Gud i status, også selvom han underordner sig Gud. Tolkningen betyder, at manden er mere fremtrædende, er først i position og har en højere status eller og rang end kvinden, men dette er ubibelsk, da mand og kvinde er lige i status og værdi i forhold til Gud (Gal 3,28). Jeg kender heller ingen i den evangelikale feminisme, som har denne tolkning.

C) κεφαλή betyder »overhoved«, »leder« og »at udøve autoritet over.¹⁷⁶ Denne tolkning bygger på både negative og positive argumenter. 1) De negative argumenter er to. a) Her afviser man med rette, at κεφαλή kan betyde »kilde«. Det er ikke en del af ordets semantiske muligheder (se ekskurs om κεφαλή). b) Tolkningen kan ikke gennemføres i 1 Kor 11,3. Se kritikken af tolkningen i det foregående. De positive argumenter er, a) »at udøve autoritet«, »overhoved« og »leder« er en af de semantiske muligheder. κεφαλή kan altså have den betydning.¹⁷⁷ b) ἐξουσίαν i vers 10 identificerer κεφαλή som en autoritetsudøvelse, for kvinden skal have et tegn på mandens myndighed på sit hoved. Dette identificerer betydningen af κεφαλή i vers 3. c) »Leder« og ikke »kilde« giver mening, da vers 3 beskriver position og ikke tilblivelse,¹⁷⁸ d) Denne tolkning bekræftes af det sproglige mønster hos Paulus. Hver gang Paulus bruger κεφαλή metaforisk om en relation mellem personer, har det betydning »at udøve autoritet«. Se ekskurs: Kan κεφαλή betyde »kilde«? e) Hovedstrukturen er relateret til forhold i menigheden og til tjeneste i menigheden, og når Paulus beskriver kvindens tjeneste i menigheden, er normen kvindens underordning, som modsvares af mandens hovedfunktion (1 Kor 14,34 og 1 Tim 2,11). Dette bekræfter, at κεφαλή i vers 3 har betydningen »leder« eller »at udøve autoritet over«. f) Tolkningen kan

176 F.eks. Grudem, *Does*, s.49-80, Grudem, *Meaning*, s.425-468 og Schreiner, *Head*, s.127-130. Med undtagelse af den evangelikale feminisme er det efterhånden generelt anerkendt, at κεφαλή har denne betydning. Når man ikke kan påvise, at κεφαλή har betydningen »kilde« før, på og efter NT's tid, skal der være noget tvingende i konteksten, der får os til foreslå, at så må det betyde »kilde«, men det er der ikke.

177 Se ekskursen: Hvad betyder κεφαλή (»hoved«)?

178 Zeller, *1 Korinther*, s.353.

gennemføres, for Kristus er enhver mands hoved, uanset om det erkendes af manden, manden er kvindens hoved i relation til hustruen og i menigheden, uanset om det erkendes af kvinden, og Gud er Kristi hoved, uanset om det erkendes af Kristus. Alle tre ordninger er bibelske og kan dokumenteres ud fra Bibelen. g) Den større kontekst bekræfter denne forståelse, for Bibelen lærer, at Gud udøver autoritet over Kristus, at Kristus udøver autoritet over manden, og at manden udøver autoritet over kvinden.¹⁷⁹ Vi ser nærmere på de tre relationer.

1) πάντος ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός ἐστίν («Kristus er hver mands hoved») er den første relation. Paulus beskriver en principiel ordening. ἐστίν er tidløst på grund af de to andre relationer. Kristus er mandens »hoved« i den forstand, at Kristus leder og udøver autoritet over manden, og at manden skal underordne sig Kristus. Paulus skriver »enhver« (πάντος), og det viser, at ordningen er en principiel ordening, som gælder alle mænd. Ordningen realiseres dog kun delvist i den troende (vers 4).¹⁸⁰ I den troende udøver Kristus i praksis autoritet over manden. Kristi hovedfunktion i forhold til manden er en bibelsk tanke, og dette forhold er baseret på skabelsen (1 Kor 8,6 og Kol 1,15-16), den realiseres delvist i genoprettelsen her i tiden (Ef 5,23-24) og fuldstændigt i evigheden (Fil 2,9-11 og Åb 22,3). Paulus nævner her manden, men Kristus er også kvindens hoved (1 Kor 8,6; Ef 2,22 og 5,23-24). Hovedfunktionen modsvares af underordning (Ef 5,23-24), og underordningen under Kristus er konstituerende for

179 Udviklingen i de videnskabelige kommentarer til Første Korintherbrev er interessant. Frem til Barrett (1968) er den totalt dominerende tolkning, at κεφαλὴ betyder »autoritet«, fra Barrett og indtil Schrage er den dominerende tolkning, at ordet betyder kilde. Conzelmann (1981) skriver dog om underordning. Schrage (1995) når ikke frem til en tolkning af κεφαλὴ, og fra Schrage og fremefter er ordet »kilde« forsvundet. Witherington (1995) har »leder« og »autoritet«, Wolff (1996) »herredømme« og »ære«, Thiselton (2000) har »det prominente«, Lindemann (2000) »det præminente«, Garland (2003) ligeså, Fitzmyer (2008) »det præminente«/»autoritet«, Ciampa/Rosner (2010) »autoritet«, Zeller (2010) »overhoved« og Schottrof (2021) »Herrschaft«.

180 Ordningen realiseres helt ved Jesu genkomst og dommen (jf. 1 Kor 15,25-28; Fil 2,11).

mandens væsen, for det er han skabt til, og det er han forløst til. I denne ordning når han sin gudgivne bestemmelse og realiserer sig selv som den mand, Gud har skabt ham til at være. Manden bliver sig selv i denne relation til Kristus.

2) κεφαλή δὲ γυναικὸς ὁ ἀνὴρ («men manden er kvindens hoved») er den anden relation. Paulus beskriver en ordning, og manden er kvindens »hoved« i den forstand, at manden er leder og udøver autoritet i forhold til kvinden, og kvinden skal underordne sig manden (jf. Ef 5,24). Ordningen er en principiel ordning, som delvist realiseres af dem, der lever i overensstemmelse med de bibelske formaninger. Ordet »enhver« mangler her, så det er ikke en generel ordning mellem enhver mand og kvinde, men det er en ordning på to områder: 1) I ægteskabet er manden hustruens hoved (Ef 5,22-33). I forbindelse med ægteskabet bruger Paulus ordet »hoved« om mandens funktion (Ef 5,23) og underordning om kvindens funktion (Ef 5,22. 24). I ægteskabet er manden leder, og hustruen underordner sig sin mand og ikke andre mænd. 2) I menigheden er manden leder, og manden forkynder, underviser og leder (1 Kor 14,33b-36; 1 Tim 2,11-15), og kvinden underordner sig menighedens ledelse. Her bruger Paulus ikke ordet »hoved«, men ledelse, forkyndelse og undervisning er konkretiseringer af hovedfunktionen, som modsvares af kvindens underordning (1 Kor 14,34 og 1 Tim 2,11).¹⁸¹ Mandens hovedfunktion er Guds ordning for ægteskab og menighed, og det er konstituerende for mandens væsen at være hoved i forhold til kvinden i de to ordninger, og det er konstituerende for kvindens væsen at være underordnet manden i de to ordninger. Dette er mand og kvinde skabt og forløst til. I denne ordning når de deres gudgivne bestemmelse og realiserer sig selv i forhold til Gud og i forholdet til det andet køn.

3) κεφαλή δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός («men Gud er Kristi hoved») er den tredje relation. Paulus beskriver en principiel ordning, som realiseres fuldt ud. Gud er Kristi »hoved« i den forstand, at Gud er leder og udøver autoritet over Jesus, og at Jesus underordner sig Faderen.

¹⁸¹ 1 Kor 11,4-5 viser også, at mandens hovedfunktion vedrører menigheden.

Det er en evig ordning. Dette er bibelsk lære. Jesus (Sønnen) underordner sig Gud Fader (Mark 14,36; 1 Kor 3,23; 15,23-28 og Fil 2,8). Forholdet mellem Gud og Kristus er baseret på, at Gud er Gud Fader, og Kristus er Sønnen. Det er konstituerende for Gud Faders væsen at være hoved og for Kristi væsen at være underordnet Faderen. Tre steder i Første Korintherbrev kommer Paulus ind på Jesu Kristi underordning. Det første sted er 1 Kor 3,23: »Men I tilhører Kristus, og Kristus Gud.« De troende er underordnet Kristus og afhængige af ham. På samme måde er Kristus underordnet Gud og afhængig af ham. I analogi med forholdet mellem de troende og Kristus er Kristus underordnet i tiden nu og i den kommende tid (vers 22). I Kor 15,28 står der, at Jesus selv skal underlægge sig Gud, for at Gud kan være alt i alle. Her skriver Paulus om en underordning i evigheden.

Hovedstrukturen beskriver tre ordninger, og de tre ordninger står parallelt og har derfor den samme betydning. Samtidig er der et hierarkisk forhold mellem dem, og det viser anvendelsen af »hoved« i de tre relationer. Det hierarkiske forhold er Gud – Kristus, Kristus – manden og manden – kvinden. I og med at Gud er hoved for Kristus, sætter han også forholdet mellem Kristus og manden og forholdet mellem manden og kvinden. De tre forhold er Guds vilje. Paulus kunne have brugt andre ord og vendinger til at formulere de tre autoritetsstrukturer, men årsagen til, at han bruger κεφαλή, er sandsynligvis, at de tre autoritetsstrukturer beskriver ledelse i en enhed. Kristus og manden befinder sig i en enhed og i et fællesskab i menigheden. Manden og kvinden befinder sig i en enhed i menigheden og ægteskabet, og Kristus og Gud er en enhed. I denne bog er mit fokus på, at manden er kvindens hoved, og Paulus giver fire begrundelser for denne ordning.

1) En indre-trinitarisk begrundelse. Relationen mellem Gud og Kristus er et indre-trinitarisk forhold.¹⁸² Gud Fader er Gud, og Kristus er Gud, så det hører med til Guds væsen at være en jeg-du-relation.

¹⁸² Helligånden er ikke omtalt i vers 3, og derfor tager jeg ham ikke med ind i denne beskrivelse af de indre-trinitariske forhold.

Guds hovedfunktion modsvarer af Kristi underordning, og det betyder, at både hovedfunktion og underordning findes i Guds væsen. Derved legitimeres både hovedfunktion og underordning som guddommelige ordninger. Anvendelsen af hoved i forbindelse med Guds forhold til Kristus begrundes Kristi relation til manden og mandens relation til kvinden, fordi Gud som hoved bestemmer forholdet mellem Kristus og manden og forholdet mellem manden og kvinden. Anvendelsen af parallelismen viser, at den indre-trinitariske relation mellem Gud og Kristus afspejles i relationen mellem Kristus og manden og i relationen mellem manden og kvinden. I relationen mellem Kristus og manden er Kristus hoved, og manden er underordnet, og i relationen mellem manden og kvinden er manden hoved, og kvinden er underordnet. Paulus giver altså en indre-trinitarisk begrundelse for mandens hovedfunktion i relation til kvinden.

2) Paulus begrundes hovedstrukturen vedrørende mand og kvinde ud fra skabelsen i 1 Tim 2,13. Paulus bruger ikke ordet »hoved« i 1 Tim 2,11-15, men han konkretiserer mandens hovedfunktion i forbuddet mod, at kvinder underviser og leder i menigheden. Det hører altså til mandens hovedfunktion at undervise og lede i menigheden. Forbuddet til kvinden begrundes Paulus med, at Adam blev skabt først (1 Mos 2,18-25). Skabelsens orden med Adam først og derefter Eva begrundes altså mandens hovedfunktion i menigheden, og det viser, at skabelsens oprindelige orden er en orden for mennesket til alle tider og i alle kulturer. Hovedstrukturen for mandens vedkommende og underordningen for kvindens vedkommende er en skaberorden. Manden er skabt til at være hoved, og kvinden er skabt til underordning. Det betyder, at hovedfunktion er en del af mandens gudskabte væsen, og at underordning er en del af kvindens gudskabte væsen. Gud har skabt os til de funktioner, og det afspejles i vores væsen som mand og kvinde.

3) I 1 Tim 2,11-15 konkretiseres mandens hovedfunktion i forbuddet mod, at kvinder underviser og leder i menigheden. Dette forbud begrundes Paulus ud fra syndefaldet. Dette sker i 1 Tim 2,14. Her skriver Paulus, at det ikke var Adam men Eva, der blev bedraget, og det refererer til fristelsen og syndefaldet i 1 Mos 3. Når Paulus be-

grunder forbuddet med, hvad der skete for mange tusinde år siden i fristelsen, må dette, at Eva blev bedraget, være noget karakteristisk for kvinden til alle tider og i alle kulturer. Kvinden er altså mere sårbar overfor bedrag, og derfor skal kvinden ikke undervise og lede menigheden. Dette er det såkaldte ontologiske argument, som begrunder hovedfunktionen negativt ud fra kvindens væsen.

4) Paulus begrunder hovedstrukturen vedrørende mand og kvinde ud fra frelsens ordening. Det gælder Ef 5,22-33. Paulus skriver, at Kristus er menighedens hoved. Dette er en ordening for menigheden, og Paulus sammenligner manden med Kristus og hustruen med menigheden, så manden er sin hustrus hoved. Dette er en ordening for ægteskabet. Sammenhængen viser, at dette ikke blot er en sammenligning, men at Kristus er et forpligtende forbillede, både hvad angår hovedfunktion og kærlighed (vers 28). Det betyder, at mandens hovedfunktion afspejler Kristi hovedfunktion i forhold til menigheden. Ef 5,22-31 viser, at mandens hovedfunktion er gældende i ægteskabet.¹⁸³

Den indre-trinitariske begrundelse for hovedfunktionen viser, at det er en gyldig ordening, den skabelsesteologiske begrundelse for hovedfunktionen viser, at det er en gyldig ordening, og anvendelsen af hovedfunktionen på menighed og ægteskab viser, at det er en gyldig ordening også i frelsens orden.

Ekskurs: Sønnens underordning

Der har været og er en stadig debat, om man kan sige, at Guds Søn er underordnet Faderen. I dele af den evangelikale feminisme afviser man, Jesus er underordnet Faderen, i andre dele mener man, at Jesus kun var underordnet Faderen som inkarneret, og i andre del igen mener man, at Jesus først bliver underordnet under Faderen ved genkomst og dom. Vi skal se på, hvad Bibelen siger om Jesu underordning under Faderen. Her skal vi ikke kun se på selve ordet

183 Nogle argumenterer med, at den grundlæggende »hovedstruktur« (eller kefale-struktur) findes i ægteskabet, at den er begrundet ud fra ægteskabet, og at den så kan appliceres på menigheden i en eller anden udstrækning. Jeg kan dog ikke finde den bibelske begrundelse for dette.

»underordning«, men på de formuleringer, som viser, at Gud Fader har en overordnet autoritet i forhold til Sønnen. a) Sønnen er underordnet fra evighed af, for Faderen er Fader fra evighed af, og Sønnen er Søn fra evighed af. I Ef 1,3-5 skriver Paulus om Gud som »vor Herre Jesu Kristi fader«, og Gud har før verden blev grundlagt, udvalgt os »i ham«, altså i Jesus Kristus. Faderen og Sønnen eksisterede i evigheden. Paulus skriver, at Gud forudbestemte os til barnekår hos sig ved Jesus Kristus, og bekræfter derved, at Gud Fader og Gud Søn eksisterede i evigheden som Fader og Søn. I Rom 8,29 skriver Paulus, at dem, som Gud forud har kendt, »har han også forudbestemt til at formes efter sin søns billede« og det betyder, at Gud Fader var Fader i evigheden, og Sønnen Jesus var Søn i evigheden. Vi har tekster, som fortæller, at Jesus var Guds Søn før skabelsen, for Sønnen er den, ved hvem Guds skabte verden (Joh 1,3 og 1 Kor 8,6). I Hebr 1,2 står der: »Men nu ved dages ende har han talt til os gennem sin søn, hvem han har indsat som arving til alle ting, ved hvem han også har skabt verden.« Det er ved Guds Søn, at Gud skabte verden. Jesus, Guds Søn, er præeksistent og skabelsesmidleren. Guds Søn eksisterede før sendelsen til verden (Joh 3,17 og Gal 4,4), og formuleringer som, at Gud Fader skabte ved Sønnen, at Gud Fader sendte Sønnen, og at Gud Fader gav sin søn til verden, tegner et billede af Gud Fader, som overordnet og Guds Søn som underordnet. Gud Fader er den, som sender og giver, og Guds Søn er den, som sendes og gives. Dette autoritetsforhold mellem Faderen og Sønnen formuleres eksplicit i Joh 4,34 og 6,38. I Joh 4,34 står der: »Jesus sagde til dem: Min mad er at gøre hans vilje, som har sendt mig og fuldføre hans værk.« I Joh 6,38 står der: »For jeg er kommet ned fra himlen, ikke for at gøre min egen vilje, men hans vilje, som har sendt mig.« I Jesu præeksistens er Guds vilje kommunikeret til Sønnen, og han sendes til jorden for at opfylde den. Gud er Fader og Jesus er Søn før inkarnationen. b) Som inkarneret var Guds Søn underordnet Faderen (Mark 14,36; Joh 4,34; 5,23; 5,30. 37; 6,37-38; 6,57 og 12,49). Et udsagn som Joh 5,22 viser også, at Sønnen er underordnet Faderen, for det er Faderen, som har autoriteten til at dømme, og den uddelegerer han til Sønnen. Jesu bøn til Faderen, som Faderen opfylder (Joh 14,16), viser

samme forhold, nemlig at Sønnen er underordnet Faderen. Paulus skriver om Jesu lydighed som inkarneret i Fil 2,8, idet Jesus blev lydigg indtil døden. c) Som ophøjet er Jesus, Guds Søn, underordnet Faderen. I NT hører vi mange gange, at Jesus efter ophøjelsen tager sæde ved Faderens højre, og denne position er en underordnet position i forhold til Faderen. Jesus administrerer Guds magt. Han er Guds viceregent (f.eks. Matt 26,64; ApG 2,33; Rom 8,34 og Ef 1,20). I 1 Pet 3,22 står der, at engle, myndigheder og magter »er blevet underlagt ham« underforstået af Gud. Ifølge Rom 8,34 går Jesus i forbøn for os, og det viser igen, at Gud Fader har en overordnet autoritet. d) Jesus er underordnet Faderen i evigheden. I Kor 15,28 står der, at Jesus, efter at alle fjender er lagt under hans fødder, selv skal underlægge sig Gud, for at Gud kan være alt i alle. Her skriver Paulus om en underordning i evigheden. Her kan man også nævne de tidløse udsagn som 1 Kor 3,23 (»Men I tilhører Kristus, og Kristus Gud«) og 1 Kor 11,3. e) Faderen er altså Fader fra evighed og til evighed; Sønnen er Søn fra evighed og til evighed, og vi har ikke bibelsk belæg for, at relationen mellem dem ændres på noget tidspunkt, hvad underordning angår. Sønnens underordning under Faderen er evig, og det er konstituerende for Faderens væsen at være overordnet og udøve autoritet og konstituerende for Sønnens væsen at være underordnet og lydigg mod Faderen. Det betyder, at Joh 5,17b og udfoldelsen i vers 19-23 er et principielt udsagn om relationen mellem Faderen og Sønnen. Jesus sammenligner sig med Faderen i vers 17b: »Min fader arbejder stadig, og jeg arbejder også.« En bedre oversættelse er: »Min far arbejder indtil nu, og jeg arbejder.« Gud Fader og Sønnen har altså arbejdet indtil nu. I vers 19-23 udfolder Jesus denne sammenligning og forklarer, at Sønnen intet kan gøre af sig selv, men kun det, han ser Faderen gøre. Han forklarer, at Faderen viser Sønnen alt, og at Faderen vil vise ham større gerninger. Her nævner Jesus at levdegøre og at dømme. I vers 19-23 beskriver Jesus sin underordning under Faderen og sin afhængighed af Faderen, og denne underordning og afhængighed går fra skabelse og indtil det tidspunkt, Jesus taler. Med basis i det bibelske materiale skal vi forstå dette som en principiel og eksemplarisk beskrivelse af forholdet mellem Faderen

og Sønnen i evigheden før skabelse, i tiden og i evigheden efter genkomst og dom, for dette forhold med underordning og afhængighed er begrundet med, at Faderen er Fader og Sønnen er Søn, og dette er et evigt forhold. Underordning og afhængighed er altså konstituerende for det at være Guds Søn.

4.2.3. Hovedstrukturens konsekvenser (vers 4-5ab)

Vers 3 formulerer en ordning. Manden er kvindens hoved, og vers 4-5 formulerer konsekvensen af denne ordning. Først for mandens vedkommende. πᾶς ἀνὴρ er enhver mand, gift som ugift. προσευχόμενος ἢ προφητεύων er deskriptive og karakteriserer manden som bedende og profeterende.¹⁸⁴ προσευχόμενος er en bred betegnelse for forskellige former for bøn, og προφητεύων refererer til den profetiske nådegave (se afsnittet om kvindelige profeter). Paulus tænker på en menighedssituation, fordi profetisk tale er tale til menigheden. κατὰ κεφαλῆς ἔχων karakteriserer manden, når han beder og profeterer. κατὰ κεφαλῆς ἔχων betyder »med [noget] ned fra hovedet« eller »med [noget] på hovedet«.¹⁸⁵ Der er to tolkninger.

1) Leddet skal suppleres med ἰμάτιον (»kappe«), og der er tænkt på, at man trækker kappen op over hovedet, så det fungerer som en hovedbeklædning.¹⁸⁶ Dette har været den traditionelle tolkning, og ofte har man forudsat, at der er tale om en hovedbeklædning. Argumentationen for denne tolkning er: a) Det var praksis i græsk-romersk kultur, at kvinder havde en sådan hovedbeklædning i det offentlige rum, og man forudsætter, at sådan var det også i menigheden. Argumentet holder ikke, da det ikke handler om en græsk-romersk praksis, men om en teologisk begrundet praksis. b) Sprogbrugen viser, at det handler om en hovedbeklædning. Argumentet holder ikke, da den anvendte sprogbrug både kan bruges i forbindelse med hovedbeklædning og hår. Det betyder, at ingen af de anvendte ord i vers 2-16 entydigt identificerer »dette noget på hovedet« som

184 προσευχόμενος kan bruges om ønsker, forbøn og tungetale.

185 BDR 2252.

186 F.eks. Fee, *1 Corinthians*, s.505-510 og Schreiner, *Head*, s.125-126. Hvis man taler om slør, er det et slør, som dækker håret og siderne, men ikke ansigtet.

en hovedbeklædning. c) I 1 Kor 11,15 bruges der περιβολαίου, og det viser, at Paulus tænker på en hovedbeklædning. Ordet περιβόλαιον betyder »dække«, »omhæng« eller »kappe«, men i vers 15 er det kvindens lange hår, som fungerer som et dække eller en kappe. Argumentationen holder ikke.

2) Leddet skal suppleres med τὴν κομὴν (»langt hår«), og det er minoritetstolkningen.¹⁸⁷ a) Den anvendte terminologi er semantisk åben i den forstand, at konteksten må afgøre, hvad der dækker hovedet. b) Paulus omtaler ikke et slør, en kappe eller lignende i vers 2-11, og der er først i vers 15, at han skriver, at det lange hår er givet kvinden i stedet for et slør. c) I vers 14-15 skriver Paulus eksplicit om langt hår, som er en vanære for manden og en ære for kvinden. d) I vers 15 skriver Paulus eksplicit, at kvindens lange hår er givet hende som eller i stedet for et slør. Kvinden har da ikke brug for en hovedbeklædning. e) Når Paulus tænker på kort og langt hår, bliver hans argumentation i vers 5b-6 logisk, for her fører Paulus argumentationen ad absurdum, når han skriver, at kvinden med kort hår lige så godt kan klippe håret helt af. f) Paulus' formaning til, at kvinderne ikke skal smykke sig med kunstfærdig håropsætning, er overflødig, hvis de bærer en kappe over hovedet (1 Tim 2,9-10; jf. 1 Pet 3,3).

κατὰ κεφαλῆς ἔχων betyder altså »med langt hår ned fra hovedet« eller »med langt hår på hovedet«, og når manden beder eller profeterer med langt hår, bringer det skam over hans hoved, som er Kristus (vers 3).¹⁸⁸ κατασχώνει τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ betyder at bringe skam over Kristi hoved. Manden vanærer Kristus, fordi han med sit lange hår fornægter, at Kristus er hans hoved. I og med at skammen er en konsekvens af hovedstrukturen i vers 3, er skammen udtryk for, at manden bryder Guds orden. κατασχώνει er skabelsesteologisk bestemt og ikke konventionel bestemt. Manden bringer ikke skam over Kristi hoved, fordi han bryder tradition og normer i datidens

187 F.eks. Hurley, *Man*, s.168-171, Schrage, *I Korinter II*, s.505-506 og Payne, *Man*, s.141-146, 199-107. Mange indenfor denne tolkning mener, at det handler om, at kvinder ikke må have langt løst hår, men skal sætte det op, men der er ikke noget i teksten, der peger i retning af en bestemt frisure.

188 Vers 4 er en konsekvens af vers 3, og τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ er da Kristi hoved.

kultur, men fordi han bryder Guds ordning. Paulus' argumentation kan virke fremmed på os, men for Paulus har det lange hår symbolsk betydning: Det signalerer, at han står under en mands autoritet og ikke under Kristi autoritet.

Vers 3 formulerer en ordning. Manden er kvindens hoved, og vers 5 formulerer konsekvensen for kvindens vedkommende. *πάσα γυνή* er enhver kvinde, gift som ugift. *προσευχομένη ἢ προφητεύουσα* beskriver kvinden som bedende og profeterende. Der er tænkt på en menighedssituation. Kvinder kan altså bede og profetere i menigheden. *ἀκατακάλυπτος τῆ κεφαλῆ* karakteriserer kvinden, når hun beder og profeterer. *ἀκατακάλυπτος τῆ κεφαλῆ* («med utildækket hoved») er med kort hår (jf. vers 4). Kvinden har ikke langt hår, som dækker hendes hoved. *καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτῆς* betyder at bringe skam over mandens hoved, for manden er kvindens hoved (vers 3). Kvinden vanærer manden. *καταισχύνει* er skabelsesteologisk bestemt og ikke konventionelt bestemt (vers 4). Kvinden bringer skam over manden, fordi hun bryder Guds ordning. Paulus' argumentation kan virke fremmed på os, men for Paulus har det korte hår symbolsk betydning: Det signalerer, at kvinden har brudt med mandens autoritet.

4.2.4. Begrundelse via konsekvens (vers 5c-6)

Med *γάρ* i vers 5c begrundet Paulus, at det er en skam for en kvinde at bede og profetere med kort hår. *ἔν ἐστιν καὶ τὸ αὐτὸ τῆ ἐξυρημένη* er begrundelsen, og begrundelsen er, at kort hår er det samme som intet hår. *ἔν ἐστιν καὶ τὸ αὐτὸ* betyder »det er ét og det samme som«, og *τῆ ἐξυρημένη* er, hvad det er det samme som. *τῆ ἐξυρημένη* betyder »som at hun har ladet [håret] rage/barbere af«. ¹⁸⁹ Paulus har begrundet, at det er en skam for kvinden, fordi hun bryder hovedstrukturen (vers 3). Her begrundet han det med, at det er en skam for kvinden selv (vers 6). Argumentationen er komprimeret. Den kan udfoldes ved hjælp af vers 6:

189 Verbet *ξυράω* anvendes end del steder i LXX om at lade håret rage af (3 Mos 14,8-9; 4 Mos 6,9; 6,18; 6,20; 5 Mos 21,4; Ez 44,20; Mik 1,16). I NT findes det udover 1 Kor 11,5-6 også i ApG 21,24.

Præmis: Det er en skam med afraget hår

Præmis: Kort hår er det samme som afraget hår

Konklusion: Derfor er det en skam for en kvinde at bede og profetere med kort hår.

γὰρ i vers 6 er eksplikativt, og Paulus forklarer, at kvindens korte hår er ét og det samme som, at hun har barberet håret af. Forklaringen består af to betingelsessætninger. εἰ οὐ κατακαλύπτεται γυνή, καὶ κείρασθω er den første betingelsessætning. Paulus fremsætter et logisk argument: »Hvis en kvinde ikke tildækker [sit hoved]«, dvs. hvis hun har kort hår, så skal hun lade [hovedet] rage¹⁹⁰. Det er den logiske følge. Det er formuleret som et retorisk argument, da Paulus ikke ønsker det, men han opfordrer kvinderne til at være konsekvente for at opnå en chokeffekt. Det skal få kvinderne til at standse op. Forudsætningen for argumentet er, at det er en skam for en kvinde, at lade håret klippe helt af (vers 6b). εἰ δὲ αἰσχρὸν γυναικὶ τὸ κείρασθαι ἢ ξυράσθαι, κατακαλυπτέσθω er den anden betingelsessætning og anden del af forklaringen til vers 5c. Paulus fremsætter igen et logisk argument. Han opfordrer dem til at være konsekvente. Paulus fastslår, at det er en skam for kvinde, at hendes hår er raget helt af, og det er en skam, fordi kvinden derved bryder Guds ordening, som lærer hende, at det lange hår er en ære for kvinden (vers 14). κατακαλυπτέσθω er den logiske følge. Hvis det er en skam med afraget hår, så skal kvinderne tildække sit hoved, dvs. bære langt hår. Hvis Paulus tænker på kvindens korte hår i vers 5ab, er hans argumentation logisk, fordi han da slutter fra kort hår til afraget hår. Dette bekræfter, at Paulus tænker på kort respektive langt hår i dette afsnit.

4.2.5. Begrundelse via skaberordening (vers 7-9)

Paulus skriver om mænds og kvinders fremtræden under gudstjenesten. Manden skal have kort hår og kvinden langt hår, når de beder

190 Verbet κείρω har betydningen »at skære af/at klippe af«; om mediumsformen: »sich den Kopf scheren lassen«, BDR 317. κείρω og ξυράω er her synonyme.

og profeterer. Det handler om det korte respektive lange hårs symboliske betydning. Dette begrundes Paulus med hovedstrukturen (vers 3), da disse krav er konsekvenser af hovedstrukturen (vers 4-5ab). Han begrundes det også med, at det er en skam for en kvinde at lade sit hår rage af, og at det korte hår svarer til det afregede hår (vers 5c-6). I vers 7-9 giver Paulus en ny begrundelse for, at manden skal bede og profetere med langt hår og kvinden med kort hår. Begrundelsen er, at manden er Guds ære (δόξα), og kvinden er mandens ære (δόξα). Begrundelsen står parallelt med begrundelsen i vers 3:

Kristus er mandens hoved

– derfor skal manden bede og profetere med kort hår

Manden er Guds ære

– derfor skal manden bede og profetere med kort hår

Manden er kvindens hoved

– derfor skal kvinden bede og profetere med langt hår

Kvinden er mandens ære

– derfor skal hun bede og profetere med langt hår

De to begrundelser er parallelle, men ikke identiske. κεφαλή er et ontologisk-funktionelt begreb, der beskriver mandens væsen og funktion som leder, der udøver autoritet i relation til kvinden. Korrelateret er kvindens underordning. δόξα er et relationelt begreb, der fortæller, hvad manden er i relation til Gud og kvinden i relation til manden. δόξα står for at ære og fremhæve en anden, og modsætningen er at bringe skam over en anden. Ære er noget reflekteret. κεφαλή og δόξα tilhører to forskellige begrebsverdener. δόξα hører tæt sammen med spørgsmålet om at bede og profetere med utildækket/tildækket hoved, for manden er Guds ære, når han beder og profeterer med kort hår, og dermed manifesterer han Guds autoritet i sin fremtræden, og kvinden er mandens ære, når hun beder og profeterer med langt hår, og dermed manifesterer hun mandens autoritet i sin fremtræden. δόξα θεοῦ er i konteksten en manifestation af Guds autoritet (vers 3). I vers 3 sætter Paulus manden i relation til Kristus, her sætter Paulus manden i relation til Gud. Det viser Paulus' trinitariske

tænkning. δόξα er altså relateret til mandens autoritet. Det ser vi i vers 7 og 10. Manden viser Gud ære ved at reflektere Guds autoritet i sit liv og fremtræden, og kvinden viser manden ære ved at reflektere mandens autoritet i sit liv og fremtræden.¹⁹¹

Med γὰρ i vers 7 begrundes Paulus opfordringen i vers 6b til kvinden om at tildække sit hoved. Begrundelsen er en begrundelse ud fra dets modsætning: Manden skal *ikke* tildække sit hoved. Ἀνὴρ er generelt, og οὐκ ὀφείλει formulerer en forpligtelse, for det lange hår er uforeneligt med hovedstrukturen (vers 3) og med, at manden er Guds ære (vers 7b). Her beskriver Paulus en ordening, der udspringer af mandens bestemmelse: Han er bestemt til at manifestere Guds ære i sit liv. κατακαλύπτεσθαι er at have langt hår, og τὴν κεφαλὴν er mandens eget hoved. εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων er en participial-sætning med kausal betydning. Paulus begrundes, hvorfor manden ikke skal tildække sit hoved. ὑπάρχων betegner en tilstand og beskriver et principielt forhold. Manden og kvinden er begge skabt i Guds billede (1 Mos 1,26-27). Begge mistede gudbilledligheden ved syndefaldet (Rom 3,23), og i begge genskabes gudbilledligheden ved troen (jf. 2 Kor 3,18; Ef 4,24; Kol 3,10 og Rom 3,23-24). Paulus beskriver derfor det principielle forhold mellem Gud og manden, hvor gudbilligheden er reetableret, og hvor manden er Guds billede og ære. εἰκὼν θεοῦ refererer til gudbilledligheden, og det egentlige i gudbilledligheden er en relation til Gud, der kan karakteriseres som retfærdighed, hellighed og erkendelse (Ef 4,24; Kol 3,10 og Rom 3,23-24). Jesus Kristus er Guds billede, og i troen genskabes gudbilledligheden. Den troende kvinde er derfor også Guds billede, og når Paulus skriver om, at manden er Guds billede, er det, fordi han vil skelne mellem billede (εἰκὼν) og ære (δόξα).¹⁹² δόξα θεοῦ er Guds ære i betydningen årsag

191 Garland, *1 Corinthians*, s.523-524, og Ciampa/Rosner, *1 Corinthians*, s.524-527, mener, at kvinden med et slør skal skjule mandens herlighed, for i gudstjenesten må der ikke være noget, som distraherer fra Guds herlighed, og derfor skal mandens herlighed skjules. Denne tolkning løsriver vers 7-9 fra sammenhængen med κεφαλή-strukturen i vers 3. Det lange hår/sløret manifesterer mandens autoritet.

192 Paulus kan bruge δόξα om gudbilledligheden (Rom 3,23), men her er kontrasten til kvinden, så δόξα er noget andet end gudbilledligheden.

til ære. δόξα betyder ære, da det står som modsætning til skam (vers 5).¹⁹³ Manden er Guds ære i den forstand, at han bringer Gud ære,¹⁹⁴ og det gør han, når han i liv og fremtræden manifesterer Guds autoritet.¹⁹⁵ Manden er i alt underordnet Kristus/Gud (jf. vers 3), dette er en grundholdning, og når manden viser denne underordning i lydighed, tro og tilbedelse, så æres Gud ved hans liv og fremtræden. Han reflekterer Guds autoritet i sit liv. Denne ære viser, hvem Gud er. Dette er et aspekt ved Guds ære. Der er noget smukt, ophøjet og rigtigt ved at være Guds ære, for det er mandens gudskabte bestemmelse. Dette fremhæver mandens værdighed. ἡ γυνὴ δὲ δόξα ἀνδρός ἐστὶν er videreførende. Kvinden er årsag til mandens ære, og det sker, når hun i sit liv og fremtræden manifesterer mandens autoritet. Kvinden er i menighed og ægteskab underordnet manden, dette er en grundholdning, og når kvinden viser denne underordning i sit liv, så æres manden ved hendes liv og fremtræden. Hun reflekterer mandens position i sit liv. Dette sker synligt under gudstjenesten, når hun beder og profeterer med langt hår. Der er noget smukt, ophøjet og rigtigt ved at være mandens ære. Det fremhæver kvindens værdig-

- 193 Der findes en del forskellige tolkningen af δόξα. 1) εἰκὼν og δόξα er synonyme og et samlet udtryk for mandens gudbilledlighed, og kvinden er skabt i Adams billede. Det kan man forstå på den måde, at Adam direkte blev skabt i Guds billede, og at Eva arver gudbilledligheden fra Adam, ligesom resten af os arver den fra vores forældre (Ciampa/Rosner, *1 Corinthians*, s.522-522). Dette strider dog mod 1 Mos 1,26-27. Både mand og kvinde er skabt direkte i Guds billede. 2) δόξα er »afglans«, manden er Guds billede og afglans, så manden er en afglans af Gud, og kvinden er en afglans af manden. Dette strider dog mod 1 Mos 1,26-27. Både mand og kvinde er skabt i Guds billede, og begge ligner Gud. Tankegangen er ikke, at manden reflekterer Guds herlighed og kvinden mandens herlighed. Man kan ikke inddrage 2 Kor 3,18 og 4,4, fordi versene beskriver det omvendte forhold, nemlig at mennesket reflekterer Kristi herlighed. Det sker, når vi skuer Herrens herlighed og forvandles efter det billede, vi skuer. 3) δόξα er »guddomsherlighed«, som åbenbarer Guds herskermagt. Dette strider mod, at manden er kvindens δόξα, da δόξα skal have den samme betydning i vers 7b og 7c. Manden åbenbarer heller ikke en synlig guddomsherlighed eller guddomsstråleglans.
- 194 Vi har den samme sprogbrug i 2 Kor 8,23 og 1 Thess 2,20, hvor Paulus skriver, at de troende er Paulus' og Kristi ære.
- 195 Vægten i sætningen ligger på δόξα. Det ses af fortsættelsen, der kun omtaler δόξα i relationen mellem mand og kvinde.

hed (jf. Ordsp 31,10-31). Manden finder sin ære i kvindens liv. Denne ære viser, hvem manden er. Dette er et aspekt ved mandens ære. Begrundelsen i vers 8-9 belyser vers 7c. Kvinden er mandens ære, fordi hun er af manden, og fordi hun er skabt for mandens skyld. Det sidste viser, at kvinden ikke er en autonom og selvberørende person i relationen til manden, men i sit væsen rækker ud mod manden for at gøre ham godt. Der er noget i hendes væsen, som rækker ud mod en anden. Paulus refererer til 1 Mos 2,18: »Gud Herren sagde: Det er ikke godt, at mennesket er alene. Jeg vil skabe en hjælper, der svarer til ham.« Kvinden skabes som mandens komplementære modstykke, så der både er forskel og lighed mellem dem, og hun skal gøre hans liv godt ved den, hun er. Det fortæller også, at manden ikke er en autonom og fuldstændig person, som alt kredser om, men at han ikke er hel uden kvinden. Når kvinden er mandens ære, forudsætter det hendes værdighed som menneske, og hendes ligeværdighed med manden i forholdet til Gud.

γάρ i vers 8 er kausalt, og Paulus begrundes, at kvinden er mandens ære, og begrundelsen er, at kvinden er skabt af manden. Med οὐ ἐστὶν ἀνήρ ἐκ γυναικὸς afviser Paulus først, at manden er skabt af kvinden. Gud formede manden af jorden (1 Mos 2,7), og med ἀλλὰ γυνὴ ἐξ ἀνδρός skriver Paulus, at kvinden er skabt af manden. Gud byggede kvinden af Adams ribben (side; 1 Mos 2,18-25). Oprindelse bestemmer position (jf. 1 Tim 2,13), og kvindens oprindelse af manden bestemmer hendes position i forhold til manden: Hun skal ære ham ved at manifestere hans autoritet i sit liv og i sin fremtræden (vers 3). Paulus argumenterer ud fra skabelsen og ikke ud fra syndefaldet. Det er altså en skaberordning, at kvinden er mandens ære. Dertil er hun skabt.

καὶ γὰρ (vers 9) indfører endnu en begrundelse for, at kvinden er mandens ære. Vers 8 og 9 er parallelle. Den nye begrundelse er, at kvinden er skabt for mandens skyld. Med οὐκ ἐκτίσθη ἀνήρ διὰ τὴν γυναικα afviser Paulus først, at manden er skabt for kvindens skyld. διὰ τὴν γυναικα er finalt. Kvinden blev skabt med henblik på manden. Det fremgår af 1 Mos 2,18-25. Med ἀλλὰ γυνὴ διὰ τὸν ἄνδρα bekræfter Paulus, at kvinden er skabt for mandens skyld, dvs. hun blev

skabt som en hjælper, der svarer til manden,¹⁹⁶ og som skal gøre hans liv godt og helt ved at være hans komplementære modstykke. Det fremgår af 1 Mos 2,18-25. Paulus argumenterer igen ud fra skabelsen og beskriver derfor en skaberordning. διὰ τὸν ἄνδρα er finalt, og det finale er skabelsesteologisk bestemt.

4.2.6. Konsekvens (vers 10)

Med διὰ τοῦτο introducerer Paulus konsekvensen, som er baseret på vers 8-9.¹⁹⁷ Fordi kvinden er skabt af manden og for mandens skyld, skal kvinden bære et tegn på autoritet på sit hoved. Med ὀφείλει formulerer Paulus en forpligtelse, der er baseret på en skaberordning (vers 8-9). ἡ γυνή ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους er forpligtelsen. Her fremhæver man ofte, at dette udsagn er mærkeligt, uforståeligt eller i det mindste ekstremt vanskeligt at forstå.¹⁹⁸ Det problematiske skyldes dog primært inddragelse af religionshistorisk materiale, som blot forvirrer, og at man ikke læser verset i dets sammenhæng. Problemerne lokaliseres generelt til, hvad ἐξουσίαν betyder, hvad ἐπὶ τῆς κεφαλῆς betyder, og hvad διὰ τοὺς ἀγγέλους betyder.

1) Jeg begynder med ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, og her diskuterer man, om det skal gengives med »over hovedet« eller »på hovedet«. I konteksten er det dog uproblematisk, da det refererer til det lange hår. Det kan vi se af den tætte sammenhæng med vers 7 og den lidt større sammenhæng med vers 3-6 og vers 13-15. Hår har man på hovedet og ikke over hovedet. Vers 10 handler om det samme, og ἐπὶ τῆς κεφαλῆς betyder derfor »på hovedet«.

2) Her diskuterer man, hvad ἐξουσίαν ἔχειν betyder. ἐξουσίαν kan betyde »frihed«, »ret«, »autoritet«, »fuldmagt«, »magt« og »kontrol«, og da det ikke giver mening, at kvinden har frihed/ret/autoritet/

196 Schreiner, *Head*, s.133.

197 διὰ τοῦτο kan pege bagud og referere til vers 8-9 eller pege fremefter og referere til διὰ τοὺς ἀγγέλους. Nogle foreslår begge dele. Det giver ikke nogen forskel i betydning, fordi englens står som vogtere af Guds skaberordning, der formuleres i vers 8-9.

198 F. eks. Fee, *1 Corinthians*, s.518 og Schrage, *1 Korinther II*, s.513.

fuldmagt/magt/kontrol på hovedet, har man normalt og helt korrekt forstået ἐξουσίαν som en metonymi for »tegn på frihed/ret/autoritet« etc. Dette er givet i konteksten. Til gengæld er der to grundtolkninger med hensyn til, hvem der har denne ἐξουσίαν, og hvad der mere præcist ligger i ἐξουσίαν. Der er en del variationer i de to grundtolkninger.

a) Ifølge den ene hovedtolkning refererer ἐξουσίαν til kvindens egen ἐξουσία. Man kan da forstå ἐξουσίαν som kvindens autoritet, ret, kontrol eller frihed til at bede og profetere.¹⁹⁹ Det mest sandsynlige i denne tolkning er, at ἐξουσίαν betyder »autoritet«, og meningen er, at når kvinden taler til Gud i bøn og forkynder hans budskab i profeti, behøver hun en autoritet fra Gud. Hendes lange hår (evt. hovedbeklædning) symboliserer da denne autoritet til at bede og profetere. Der er to hovedargumenter for denne tolkning. Det ene er, at ἐξουσία altid er aktivt og refererer til en aktiv udøvelse af magt eller autoritet.²⁰⁰ Hvis ἐξουσίαν refererer til mandens autoritet, får ἐξουσίαν en passiv betydning, og det er i modsætning til brugen af ἐξουσίαν i NT. Hooker skriver i tilknytning til dette, at ἐξουσίαν får en mærkelig betydning, fordi dette hoveddække ikke forstås som et symbol på autoritet, men som det modsatte nemlig et symbol på underordning.²⁰¹ Hvis der virkelig er noget mærkeligt i forbindelse med vers 10, er det denne tolkning, som hævder, at ἐξουσίαν er passivt og ikke aktivt, når det refererer til mandens autoritet, for

199 Thiselton, *1 Corinthians*, s. 839, mener, at det handler om, at kvinden bevarer kontrollen over hovedet, og det gør hun ved at fastholde sløret. Allerede Robertson/Plummer, *1 Corinthians*, s. 232, overvejer, om meningen er, at kvinden skal have kontrol over sit hoved. Lockwood, *1 Corinthians*, s. 370. 373-374, mener, at det er et symbol på kvindens værdighed. Garland, *1 Corinthians*, s. 525, mener, at det betyder, at kvinden udøver kontrol over sit hoved, og det gør hun ved at bære sløret, hvorved hun demonstrerer sin troskab mod manden og anerkendelse af hans status. Ciampa/Rosner, *1 Corinthians*, s. 532-533, mener, at det betyder symbol på kvindens egen autoritet til at bede og profetere.

200 Weiss, *1 Korintherbrief*, s. 274, Hooker, *Authority*, s. 413-414, Hurley, *Man*, s. 176-177, Fee, *1 Corinthians*, s. 519 og Schrage, *1 Korinther II*, s. 514.

201 Tilsvarende Robertson/Plummer, *1 Corinthians*, s. 232 og Fee, *1 Corinthians*, s. 519, note 22, som spørger, hvorfor Paulus siger »autoritet«, når han mener »underkastelse«.

ἐξουσίαν er netop aktivt og ikke passivt, når det forstås som et tegn eller symbol på mandens autoritet. Det er jo et tegn på mandens udøvende autoritet. Det er jo en konsekvens af κεφαλή-strukturen i vers 3 og skaberordningen i vers 8-9. Kvindens lange hår symboliserer, at hun står under mandens autoritet. Det andet hovedargument er, at vendingen »at have autoritet« altid refererer til den, der besidder denne magt eller autoritet.²⁰² Hen henviser man til eksempler på konstruktioner med ἔχειν plus ἐξουσία plus ἐπί, og de konstruktioner formulerer en persons magt eller autoritet over noget andet end en selv (Matt 9,6; 28,18; Luk 10,19; Åb 2,26; 6,8; 11,6; 13,7; 14,18; 16,9; 20,6 og 22,14). Disse eksempler kan ikke umiddelbart sammenlignes med 1 Kor 11,10, a) fordi alle eksemplerne handler om en autoritet over nogen anden eller noget andet end en selv, mens Paulus skriver om en ἐξουσία på ens eget hoved, og b) fordi Paulus anvender ἐξουσία som en metonymi. Formuleringen hos Paulus er altså enestående i forhold til de andre eksempler i NT. Denne tolkning af vers 10 er et eksempel på, hvor galt det kan gå, når man ikke tolker udsagn i deres kontekst. Robertson/Plummer formulerede allerede i 1914 (1911), hvilken betydning konteksten spiller.²⁰³ De skriver: »There is no real doubt as to the meaning, which is clear from the context. The difficulty is to see why the Apostle has expressed himself in this extraordinary manner.« I konteksten er der virkelig ikke nogen tvivl om betydningen. Kvindens lange hår er en konsekvens af hovedstrukturen og er et tegn på mandens autoritet (vers 3-5), og kvindens lange hår udtrykker kvindens position i forhold til manden (vers 7-9). I konteksten forventer vi lige præcis, at ἐξουσίαν er et tegn på man-

202 Weiss, *1 Korintherbrief*, s.274, skriver: »Ein ἐξουσίαν ἔχων muss immer der Besitzer einer Macht, kann nie der Untergebene sein.« Dette gentages af Fee, *1 Corinthians*, s.519. Fee formulerer problemet på den måde, at den græske sætning siger noget helt andet end det, man forventer i konteksten, og det, man forventer, er, at Paulus skriver om mandens autoritet. Det er korrekt, at det er netop det, man forventer i konteksten. Fee har dog ikke ret i, at vers 10 siger noget andet.

203 Robertson/Plummer, *1 Corinthians*, s.232. Det første i Robertson/Plummers formulering er rigtigt, det andet er forkert. Det sidste udsagn går på, at Paulus siger »autoritet«, når han mener underkastelse.

dens aktive autoritet, men hvis man tolker ἐξουσία som kvindens egen gudgivne autoritet til at bede og profetere, bryder man sammenhængen i vers 7-10 og får en tolkning, som er i modsætning til de foregående vers (vers 3-6 og vers 7-9)²⁰⁴ og i modsætning til de efterfølgende vers (vers 13-15), som beskriver, at kvinden skal have det lange hår som tegn på at stå under mandens autoritet.

b) Ifølge den anden hovedtolkning refererer ἐξουσίαν ἔχειν til mandens autoritet, og ἐξουσίαν er en metonymi for »tegn på autoritet« eller »symbol på autoritet«.²⁰⁵ Kvindens lange hår er et symbol på at stå under mandens autoritet.²⁰⁶ a) Kvindens lange hår er en konsekvens af hovedstrukturen og derfor et tegn på at stå under mandens autoritet. b) Vers 8-9 er begrundelsen for, at manden ikke skal tildække sit hoved (vers 7), og for at kvinden skal (vers 10). Vers 7 og 10 er parallelle. Det at bære et tegn på autoritet refererer til denne tildækning (det lange hår). ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς manifesterer kvindens relation til manden. c) Tegnet på autoritet er begrundet med, at kvinden er skabt af manden og for mandens skyld (vers 8-9), og denne begrundelse kan *ikke* begrunde kvindens autoritet, ret eller frihed, men *kun* mandens autoritet. Vers 8-9 begrunder mandens autoritet. d) En tolkning, der fremhæver kvindens ret eller frihed harmonerer ikke med sprogbrugen i vers 10, hvor Paulus skriver, at kvinden er forpligtet (ὀφείλει) på at bære dette tegn på autoritet. e) Det, at kvinden skal bære et tegn på mandens autoritet, og det, at kvinden er mandens ære, er komplementære, og de manifesterer begge mandens position i relation til kvinden. f) Konteksten kræver denne tolkning, mens den alternative tolkning er i modsætning til konteksten. g) Denne tolkning fungerer fint sammen med

204 Strukturen i vers 7-10 er klar. Paulus begrunder i vers 8-9, at manden ikke skal tildække sit hoved, fordi han er Guds ære, mens kvinden er mandens ære og skal tildække sit hoved, og vers 8-9 begrunder også kravet i vers 10 om et tegn på autoritet på kvindens hoved. Det betyder, at dette tegn på autoritet i vers 10 refererer til, at kvinden skal tildække sit hoved. Tegnet på autoritet er da et tegn på mandens autoritet.

205 Godet, *1 Korinthierne*, s.114, Lenski, *1-2 Corinthians* s.445, Schreiner, *Head*, s.134-13 og som mulighed Zeller, *1 Korinther*, s.359.

206 Jeg har delvist fulgt argumentationen hos Schreiner, *Head*, s.135-136.

kvalifikationen i vers 11-12, for når Paulus betoner mandens autoritet i vers 10, er det relevant med et præciserende element, der betoner kvindens ligeværdighed med manden. Men vers 11-12 fungerer ikke sammen med vers 10, hvis vers 10 beskriver kvindens autoritet eller frihed, for da bliver det let adversative element i præciseringen uforståelig. h) Denne tolkning fastholder, at ἐξουσίαν er aktivt, og i) det giver ikke mening, at ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς er et tegn på kvindens autoritet eller frihed til at bede og profetere, for manden har også autoritet og frihed til at bede og profetere, men må ikke til-dække sit hoved.²⁰⁷ På grund af disse argumenter er ἐξουσίαν et tegn på at stå under mandens autoritet.

3) Vi skal se på, hvad διὰ τοὺς ἀγγέλους betyder. Det hævdes ofte, at omtalen af englene er mærkelig og uforståelig, og der inddrages ofte religionshistorisk materiale til belysning af leddet.²⁰⁸ Det er dog unødvendigt, da betydningen er klar i konteksten. Paulus beskriver en ordening, som er begrundet ud fra hovedstrukturen og ud fra skabelsen, og med διὰ τοὺς ἀγγέλους begrundet han denne ordening. Der kommer da ikke noget nyt frem med διὰ τοὺς ἀγγέλους, hvad angår ordningen,²⁰⁹ men hvad angår begrundelse. Englene omtales da, fordi englene er til stede under gudstjenesten, og optræder som vidner til eller vogtere af Guds ordening.

4.2.7. En præcisering (vers 11-12)

Vers 11-12 er præciserende. Det indføres via πλὴν (»dog«, »imidlertid

²⁰⁷ Grudem, *Evangelical*, s.339.

²⁰⁸ Ofte knytter man fejlagtigt til ved 1 Mos 6,1-4, og meningen er, at kvinderne skal skjule sig bag et slør for ikke at vække engles seksuelle begær. Englene er da faldne og onde engle, men engle i NT er altid gode, og der er intet i konteksten, som peger på et seksuelt motiv.

²⁰⁹ Den tætte forbindelse mellem vers 8-9 og vers 10 gør διὰ τοὺς ἀγγέλους til en integreret del af argumentationen. Der kommer ikke en ny årsag til, at kvinderne skal bære langt hår, men de to årsager henholdsvis vers 8-9 og διὰ τοὺς ἀγγέλους er identiske, og vers 8-9 og vers 3 bliver da nøglen til forståelsen. Englene er vogtere af Guds ordening.

tid«).²¹⁰ πλὴν ophæver ikke det foregående,²¹¹ men tilføjer et præciserende aspekt, som er vigtigt. Det er altså sandt, at kvinden er af manden, og at kvinden er skabt for mandens skyld (vers 8-9), men i Herren er de ikke uden hinanden, for ligesom kvinden er af manden, således er manden ved kvinden.²¹² Paulus vil sandsynligvis hindre, at læserne drager forkerte konsekvenser af det foregående.

- 210 Konjunktionen πλὴν har forskellige betydninger; det er kontrasterende (»men«, »dog«, »imidlertid«), det er konkluderende og resumerende, idet det fremhæver det væsentligste (»blot«, »i hvert fald«), og det er afbrydende og indleder noget nyt (»men«, »dog«). πλὴν har ikke konkluderende eller resumerende betydning, da Paulus beskriver et nyt aspekt i vers 11-12. I vers 3-10 har han beskrevet relationen mellem mand og kvinde og forskellen mellem dem. I vers 11-12 beskriver Paulus mandens og kvindens relation til Herren Jesus og ligheden mellem dem. πλὴν introducerer et nyt aspekt, selvom der også gentages et enkelt element fra det foregående. På grund af det nye aspekt i vers 11-12 er der et kontrasterende element i πλὴν, som ikke er adversativt eller ophævende men supplerende. Det gengives bedst med det danske »dog«.
- 211 Nogle overvejer, om Paulus ophæver det, han har skrevet i det foregående. Man taler om en selvkorrektur, og at Paulus er kommet på bedre tanker (f.eks. Lindemann, *1 Korintherbrief*, s.245 og Zeller, *1 Korinther*, s.360). Liefeld, *Women*, s.146-147, mener, at vers 11-12 betyder en ophævelse af det foregående. Der har Paulus tilpasset sig til samtidens normen, men i vers 11-12 bevæger Paulus sig fra jødedom og til kristendom, fra GT og til NT. Nu er det forkert at karakterisere vers 3-10 som tilpasning til samtidens kulturelle og sociale normen, da Paulus argumenterer teologisk ud fra hovedstruktur og skaberordning, og hvis vers 11-12 er en tilbagetrækning eller ophævelse af det foregående, så er der ikke længere konsistens i Paulus' argumentation, og så tolker vi ikke længere Paulus' ord som Guds ord. Andre mener med basis i Bauer/Aland og BDR 449 (afsluttende og fremhævende det væsentligste) BDAG (afbrydende og fremhævende det væsentligste), at Paulus i vers 11-12 fremhæver det væsentligste i argumentationen (vers 2-16). Det gælder f.eks. Payne, *Man*, s.189. Argumentet er, at sådan bruger Paulus altid ordet πλὴν (1 Kor 11,11; Ef 5,33; Fil 1,18; 3,16 og 4,14). Det problematiske i denne tolkning er, at Paulus hverken afslutter, afbryder eller fremhæver det væsentligste, da vers 11-12 indfører et nyt tema i forhold til det foregående, og Paulus fortsætter sit tema med langt/kort hår i vers 13-15. Denne konstatering umuliggør denne tolkning. Fee, *Praying*, s.157-158, skriver, at πλὴν indfører en kvalifikation, men det skal ikke forstås på den måde, at Paulus vil trække noget tilbage i vers 8-9 eller tillade, at det skal forstås på en subordinerende måde. Det sidste skriver han uden nogen argumentation.
- 212 Indholdet i vers 11-12 fortæller, at Paulus præciserer vers 8-9, for begge steder skriver Paulus om skaberordning.

Ud fra vers 11-12 kan de falske konsekvenser være, at manden tror, at han er verdens centrum, autonom og uafhængig af kvinden, og kvinden skal ikke tro, at hun er mindreværdig og uden selvstændig værdi. Med οὔτε γυνή χωρὶς ἀνδρός οὔτε ἀνὴρ χωρὶς γυναικός beskriver Paulus,²¹³ at kvinden ikke er uden manden, og at manden ikke er uden kvinden. χωρὶς betyder »uden« eller »adskilt fra«, der mangler et verbum, og vi indsætter et »er«. Forklaringen i vers 12 viser, at Paulus stadig tænker ud fra skabelsesberetningen (jf. vers 8-9). Kvinden er ikke uden manden, for hun er skabt til et livsforandrende fællesskab med manden (1 Mos 2,18-24). De er sammen, og de står sammen. Manden er ikke uden kvinden, for han er skabt til et livsforandrende fællesskab med kvinden (1 Mos 2,18-24). De er sammen, og de står sammen. Dette gensidige forhold er ἐν κυρίῳ («i Herren»), hvor κυρίῳ refererer til Kristus. Paulus skriver om en skaberordning, som er gyldig i troens relation til Herren. Derved anerkender og sanktionen Paulus skaberordningen som evangeliets ordning. Skaberordningen løftes ind i evangeliet, bekræftes og helliges. Den nærmere betydning af det dobbelte οὔτε ... χωρὶς fremgår af eksplikationen i vers 12. Eksplikationen er en analogi taget fra Guds skaberordning, og analogien fremhæver den gensidige afhængighed. Kvinden er afhængig af manden, ligesom manden er afhængig af kvinden, og når vi sætter denne gensidige afhængighed ind i de troendes relation til Herren, implicerer denne afhængighed fællesskab, samhørighed, forbundethed og hengivenhed. De to køn står ikke isolerede og alene i relationen til Herren Kristus, men sammen, og i den gensidige afhængighed er de sig selv. Dette gælder naturligvis også, når kvinden bærer et tegn på mandens autoritet, når hun beder og profeterer under gudstjenesten. Vers 11 er sammen med vers 12 en præcisering, som ikke ophæver de foregående vers.

γὰρ i vers 12 er eksplikativt, og Paulus forklarer vers 11 via en analogi fra den skabte verden.²¹⁴ ὡςπερ καὶ ὁ οὕτως καὶ er sammenlignende. ἡ γυνή ἐκ τοῦ ἀνδρός refererer til kvindens skabelse

213 Der mangler et verbum, og det enkleste er at supplere med ἐστιν.

214 γὰρ er ikke kausalt, da vers 11 og 12 beskriver forhold på to forskellige områder.

ud af Adam (1 Mos 2,18-25). ἐκ τοῦ ἀνδρός beskriver en umiddelbar oprindelse ud af Adam. Det gælder Eva. ὁ ἀνήρ διὰ τῆς γυναικός refererer til, at kvinden har født manden. διὰ τῆς γυναικός beskriver en formidling: Kvinder føder manden. Det gælder alle mænd efter Adam. τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ er en tilføjelse, som fortæller at både mand og kvinde har deres oprindelse i Guds plan og vilje. τὰ πάντα er i konteksten, kvindens skabelse af Adam og mandens skabelse ved kvinden. Dette er Guds vilje og ordening. Analogien fortæller, at mand og kvinde ikke er uden hinanden, men er gensidigt afhængige af hinanden.

4.2.8. Opfordring til vurdering (vers 13-15)

Paulus har argumenteret for, at manden skal have kort hår og kvinden langt hår ud fra hovedstrukturen: Manden er kvindens hoved (vers 3-7). Han har argumenteret for denne ordening ud fra skaberordeningen (vers 7-10): Kvinden er mandens ære og skal have et tegn på mandens autoritet på sit hoved. I vers 11-12 kommer Paulus med en præcisering: I Herren er mand og kvinde gensidigt afhængige af hinanden. Til slut argumenterer Paulus for denne ordening med kort og langt hår ud fra naturen (vers 13-15). Korintherne skal bedømme dette ud fra, hvad naturen lærer dem. Ἐν ὑμῖν αὐτοῖς κρίνατε introducerer den sidste argumentation. Det er en opfordring til, at korintherne selv vurderer det, Paulus skriver. Ἐν ὑμῖν αὐτοῖς er »i jer selv« eller »ved jer selv«, og Ἐν ὑμῖν αὐτοῖς kvalificeres i vers 14 som naturen i dem, og κρίνατε kvalificeres som, hvad naturen lærer. Naturen er da en indre instans i dem, og bedømmelsens indhold er naturens lære. Paulus lægger ikke op til en fri og ukvalificeret vurdering, hvad dette emne angår. Han lægger op til en vurdering, der er baseret på, hvad naturen lærer dem. Naturen giver dem den viden, de skal vurdere ud fra. πρέπον ἐστὶν γυναικῶ ἀκατακάλυπτον τῷ θεῷ προσεύχασθαι er, hvad menigheden skal vurdere. Menigheden skal vurdere, om det er passende, at en kvinde beder utildækket, dvs. med kort hår. Spørgsmålet skal besvares benægtende. Det viser hele konteksten. Paulus anvender πρέπον om det, der stemmer med naturen, dvs. Guds vilje. I NT angiver πρέπον altid en korrespondance

med en teologisk norm.²¹⁵ Det anvendes aldrig i social-kulturel betydning om det, der er passende eller sømmeligt ud fra et samfunds sociale og kulturelle normer. Det passende er her det, som stemmer med naturen.

οὐδὲ i vers 14 indleder et spørgsmål, som skal besvares bekræftende: Jo! Sådan er det. ἡ φύσις αὐτῆ er naturen selv,²¹⁶ og ἡ φύσις er en betegnelse for Guds ordning i det skabte, som er indfældet i menneskets bevidsthed, og som erkendes umiddelbart. ἡ φύσις er naturlov. Der er to grunde til at vælge denne forståelse. a) Paulus anvender φύσις i den betydning i Rom 1,26 og 2,14, og b) den passer ind i sammenhængen, fordi naturen lærer det samme som hovedstrukturen (vers 3) og skaberordningen (vers 8-9).²¹⁷ ἡ φύσις er da en ordening, Gud har skrevet i menneskets hjerte. Alle mennesker kender denne ordening, og alle mennesker har et umiddelbart kendskab til denne ordening. Socialisering og opdragelse kan fortrænge dette

215 Matt 3,15; Ef 5,3; 1 Tim 2,10; Tit 2,1; Hebr 2,10 og 7,26.

216 Paulus bruger ordet »natur« (φύσις) om fødsel (Rom 2,27; Gal 2,15 og evt. Ef 2,3); om de naturlige grene (Rom 11,21), om et træs art eller sort (Rom 11,24), om væsen (Gal 4,8 og evt. Ef 2,13) og om naturlig lov (Rom 1,26; 2,14).

217 »Selv« betoner, at det er naturen uden ydre påvirkning, der underviser dem. Naturen har en didaktisk funktion, og »jer« er individualiserende: Hver enkelt af jer. En udvidet begrundelse for denne tolkning ser sådan ud. a) Vendingen »naturen selv« og det parallelle »døm i jer selv« peger på, at naturen er en instans inde i dem, og at Paulus tænker på en undervisning inde i dem. Det peger i retning af, at der ikke kan være tænkt på ydre ordninger i natur og skabelse eller på samfundets normer (sædovane). b) »Sømmer det sig for en kvinde at bede for Gud utildækket« er et teologisk begrundet udsagn. Det skal korintherne bedømme. Naturens undervisning er normen, og det peger entydigt på, at undervisningen stammer fra Gud. Paulus lader jo ikke teologisk begrundede udsagn vurdere af menneskers fornuft, af kultur eller af samfundets normer. c) Det parallelle eksempel i 1 Kor 10,15 bekræfter dette. Paulus appellerer til korinthernes vurdering. Paulus opfordrer dem, der har indsigt, til at vurdere. Han tænker på deres indsigt i nadvermåltidets og det israelitiske offermåltid, og på basis af den indsigt appellerer Paulus til deres vurdering. Korintherne skal altså vurdere ud fra den apostolske undervisning. d) Paulus anvender φύσις i denne betydning i Rom 1,26 og 2,14. e) Denne tolkning passer ind i sammenhængen; naturens lære korresponderer med hovedstrukturen (vers 3) og skaberordningen (vers 8-9). Anvendelsen af »natur« på dette sted peger på, at »natur« står for Guds bud skrevet i menneskets hjerte.

kendskab og udviske det, men denne ordning findes indfældet i os. ἡ φύσις har her en didaktisk funktion.²¹⁸ Det viser διδάσκει ὑμᾶς. ὅτι ἀνὴρ μὲν ἐὰν κομᾶ ἀτιμία αὐτῷ ἐστὶν angiver, hvad naturen lærer os. Verbet κομᾶ betyder »at have langt hår« eller »at lade håret vokse langt«. Det lange hår er altså en vanære for manden. Derved bryder han Guds ordning, og det, som bryder Guds ordning, bringer vanære eller skam. I samtiden havde mænd i græsk-romersk kultur kort hår, men der var undtagelser (filosoffer, præster, bønder, barbarer). I en jødisk kultur havde manden kort hår, men der var undtagelser (nazirærløftet).

δὲ i vers 15 er videreførende, og Paulus skriver om kvinden. γυνὴ ἐὰν κομᾶ δόξα αὐτῇ ἐστὶν fortæller, at det er en ære for kvinden at have langt hår.²¹⁹ ὅτι ἡ κόμη ἀντὶ περιβολαίου δέδοται αὐτῇ er kausalt og begrundet, hvorfor det er en ære for kvinden at bære langt hår. Begrundelsen er, at det lange hår er givet kvinden »i stedet for et slør«. ἡ κόμη er langt hår. δέδοται er en passivum divinum. Det lange hår er givet til kvinden af Gud. ἀντὶ περιβολαίου kan enten betyde »som et slør« eller »i stedet for et slør«. περιβολαίου betyder »kappe«, »omhæng«, hylster« eller »dække«, og περιβολαίου refererer til, at kvinden skal have et tildækket hoved, når hun beder eller profeterer. Hvis man vælger betydningen »som« for ἀντὶ, skriver Paulus om ækvivalens. Det lange hår svarer til dette dække. De, der mener, at Paulus i det foregående har tænkt på en hovedbeklædning, vælger betydningen »som« og forstår Paulus' argument som et analogi-ar-

218 De to alternative tolkninger er 1) at natur er biologi, så kvindens og mandes biologi lærer os dette, så kvinden fra naturens hånd har længere hår end manden. Kritik: a) Paulus bruger ikke φύσις i denne betydning, og b) Paulus forudsætter, at manden kan have langt hår, så han kan ikke argumentere med biologien. 2) »Natur« er kultur og sædvane, og Paulus baserer sin argumentation på samfundets sociale-kulturelle normer (med variationer Schrage; 1 Korinther II, s.521-522, Thiselton, 1 Corinthians, s.844-845 og Garland, 1 Corinthians, s.530). Kritik: a) Paulus bruger ikke φύσις i denne betydning, og b) Paulus kan ikke argumentere med, hvad kulturen lærer om hårlængde, fordi kulturen forskellige steder til forskellige tider har lært det stik modsatte.

219 I den samtidige græsk-romerske og jødiske kultur havde kvinderne langt hår.

gument: Når naturen har givet kvinden det lange hår som et dække, peger det på, at kvinden yderligere skal være tildækket med en kappe, når hun beder eller profeterer.²²⁰ Her halter logikken. Det logiske vil være, at når det lange hår er givet kvinden som dække, behøver kvinden ikke et yderligere dække. ἄντι i betydningen »som« implicerer erstatning. ἄντι kan også betyde »i stedet for«, og det er den bedste betydning, da Paulus skriver om kvindens lange hår i 1 Kor 11,2-16. Kvinden skal ikke tildække sig med et klædestykke, for kvinden har det lange hår, som fungerer som denne tildækning. Paulus begynder altså sin argumentation med, at kvinden skal være tildækket, når hun beder og profeterer, og i vers 15 forklarer han, at kvindens lange hår opfylder dette krav.

4.2.9. Afslutning (vers 16)

Paulus afrunder sin argumentation. Han formulerer en betingelsesætning. Εἰ δέ τις δοκεῖ φιλόνηκος εἶναι introducerer en stridslysten eller rethaverisk person. Det refererer til en, som vil strides og diskutere det, som Paulus har skrevet i det foregående. ἡμεῖς τοιαύτην συνήθειαν οὐκ ἔχομεν οὐδὲ αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ er apodosis.²²¹ τοιαύτην συνήθειαν kan referere til stridslysten (vers 16a),²²² til at kvinder skal bære langt hår, der er som et dække over kvindens hoved, så Paulus trækker sin argumentation tilbage,²²³ eller til at kvinder beder og profeterer med utildækket hoved.²²⁴ Det sidste er det eneste, som giver mening i sammenhængen. Paulus vil sige:

220 Således f.eks. Garland, *1 Corinthians*, s.530 og Ciampa/Rosner, *1 Corinthians*, s.539-540. Rigtigt Schrage, *1 Korinther II*, s.523.

221 Apodosis står ikke som en følge af protasis.

222 Det er besynderligt at kalde stridslyst en sædvane og endog en kirkelig sædvane. Stridslyst er en synd.

223 Der er nogle, som mener, at τοιαύτην συνήθειαν refererer, til at kvinden skal have langt hår, og at Paulus derfor afviser dette krav. Han går da imod alt det, han har skrevet og argumenteret for i vers 2-15. Hvorfor så først argumentere teologisk med hovedstrukturen, skaberordning og naturen for, at kvinden skal have langt hår?

224 Godet, *1 Korintherne 2*, s.122, Robertson/Plummer, *1 Corinthians*, s.235, Schrage, *1 Korinther II*, s.523-524, Lockwood, *1 Corinthians*, s.378, Schreiner, *Head*, s.138, Garland, *1 Corinthians*, s.532 og Zeller, *1 Korinther*, s.362.

Jeg har sagt det, der skal siges. Nu ikke mere vrøvl. ἡμεῖς τοιαύτην συνήθειαν οὐκ ἔχομεν refererer til Paulus og hans medarbejdere pga. kontrasten til Guds menigheder. οὐδὲ αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ refererer til menighederne generelt. En sådan skik med at bede og profetere med kort hår findes ikke i menighederne. Med dette kommer der en sidste begrundelse for denne praksis: Det er en generel menighedspraksis.

4.3. Konklusion

I 1 Kor 11,2-16 behandler Paulus mænds og kvinders fremtræden i menigheden, når de beder og profeterer. Manden skal have kort hår, og det har symbolsk betydning og signalerer, at han står under Kristi autoritet, og kvinden skal have langt hår, og det har symbolsk betydning og signalerer, at hun står under mandens autoritet. Paulus begrundes denne ordening med a) hovedstrukturen (vers 3), b) at manden er Guds ære, og kvinden er mandens ære, og dette begrundes med skaberordningen, c) at det lærer den naturlige lov og d), at det er menighedspraksis overalt. Begrundelsen er stærk. Hovedstrukturen er begrundet med Guds væsen, med skaberordningen, som transcenderer tid, sted og kultur, og med den naturlige lov, som er Guds lov, og som er indfældet i menneskets bevidsthed. Normalt har man skelnet mellem begrundelsen, som man accepterer, og dens tidsbestemte udtryk, som vi er frit stiller overfor. I den lutherske kirke har man skelnet mellem en gyldig og blivende ordening på den ene side og dens tidsbestemte udtryk på den anden side.²²⁵ Normalt har man tolket 1 Kor 11,2-16 på den måde, at det handler om en hovedbeklædning (et slør). Andre bruger formuleringen princip og applikation. Hovedstrukturen er princippet, som vi er forpligtet på. Applikationen er vi frit stillet overfor.²²⁶ Det begrundes man med, at i datidens kultur er kvindens afvisning af en hovedbeklædning et signal om, at hun afviser mandens autoritet. Det er det ikke i dag, så i dag må vi finde andre måder at applicere prin-

225 Confessio Augustana, artikel 28, 54-55.

226 Schreiner, *Head*, s.138-139 og Grudem, *Evangelical*, s.332-339.

cippet på, som er forståelige for os. Jeg mener ikke, at vi kan skelne mellem gyldig ordning og tidsbestemt udtryk eller mellem princip og applikation. Som nævnt mener jeg, at det handler om kort hår til mænd og langt hår til kvinder, og denne ordning er en konsekvens af hovedstrukturen, og at den derved får sit udtryk fra hovedstrukturen. Jeg mener, at naturen står for den naturlige lov, så denne forskel er Guds ordning indfældet i vores bevidsthed. Formelt set kan vi heller ikke hævde, at det korte respektive lange hår er applikationen af hovedstrukturen,²²⁷ da det lange hår for kvindens vedkommende er et tegn på mandens autoritet. Hovedstrukturen appliceres på ægteskabet (manden er sin hustrus hoved; Ef 5,23) og på menigheden, da forkyndelse, undervisning og ledelse er mandens hovedfunktion (1 Kor 14,33b-36; 1 Til 2,11-15), men hovedstrukturen appliceres ikke på mænds og kvinders fremtræden i 1 Kor 11,2-16. Deres fremtræden under bøn og profeti er et *tegn* på denne ordning. 1 Kor 11,2-16 er forpligtende, hvad angår hårlængde. Det er der få, der mener, og hvis man føler sig tryk ved den klassiske lutherske læsning, skal man naturligvis følge den. Min forståelse, at det handler om hårlængde, og at det er forpligtende, har ingen konsekvenser for tolkningen af taleforbud og undervisnings- og ledelsesforbud. Tolkningen af de to forbud står fast uanset, om man mener, at Kor 11,2-16 handler om hårlængde eller slør og om det er forpligtende eller ikke.

227 Det samme gælder, hvis Paulus skriver om et slør.

5. Eksempler på kvinders tjeneste

Dette studie er ikke en generel beskrivelse af kvinders tjeneste, men fokuserer alene på, om kvinder ifølge NT kan forkynde og undervise i menigheden og lede menigheden. Med at forkynde og undervise er der tænkt på formidling, forklaring og applicering af Guds ord, og med at lede er der tænkt på ledelsen af en menighed. Vi har set, at 1 Kor 14,33b-36 forbyder kvinder at tale, dvs. at forkynde Guds ord og undervise i Guds ord i menigheden, og vi har set, at 1 Tim 2,11-15 forbyder kvinder at undervise, dvs. formidle, forklare og applicere Guds ord i menigheden, og at lede menigheden. Vi har set, at i den evangelikale feminisme mener man generelt, 1) at hovedstrukturen ikke er en autoritetsstruktur, 2) at 1 Kor 14,33b-36 er en tekst, som handler om larmende kvinder, og derfor kan den ikke anvendes på spørgsmålet om kvindelige præster og forkyndere, og 3) at 1 Tim 2,11-15 handler om kvindelige vranglærere, og derfor kan den ikke anvendes på kvindelige præster og forkyndere. I den evangelikale feminisme mener man derfor, at vi skal gå til de klare tekster, og det er de tekster, som i NT omtaler kvinders tjeneste i menigheden, for at afgøre spørgsmålet, om kvinder kan være præster, forkyndere og prædikanter. Med præster, forkyndere og prædikanter tænker jeg på personer, som forkynder og underviser i menigheden, og som i vekslende udstrækning har ledelsesansvar over menigheden. I det følgende gennemgår jeg de tekster, som beskriver de forskellige former for tjeneste, som kvinder varetager. Det drejer sig om tekster om 1) kvindelige profeter, 2) kvindelige lærere, 3) kvindelige medarbejdere, 4) kvindelige diakoner, og 5) så skal vi se på, om der findes kvindelige apostle.²²⁸

5.1. Kvindelige profeter

Både GT og NT omtaler kvindelige profeter. I GT er der Miriam (2 Mos

²²⁸ Der findes gode oversigter hos Schreiner, *Ministries*, s.209-224 og Köstenberger, *Women*, s.221-247.

15,20), Debora (Dom 4,4-5) og Hulda (2 Kong 22,14-20). I NT nævnes Anna (Luk 2,36-38) og Filips fire døtre (ApG 21,9). Der er profetien i Joels Bog om, at jeres sønner og døtre skal profetere (ApG 2,17-18), og der er 1 Kor 11,5, som beskriver kvinder, som beder og profeterer. Kvinder har altså fungeret som profeter i GT, og Gud har givet den profetiske nådegave til kvinder i NT. Eksistensen af kvindelige profeter er ofte blevet anvendt som argument for, at kvinder kan lede, forkynde og undervise i menigheden.

5.1.1. Profeter i GT

Vi ser først på de kvindelige profeter i GT. Miriam har udelukkende virket blandt kvinder (2 Mos 15,20). Debora var både profet og dommer, og spørgsmålet er, om det kan forenes med hovedstrukturen.

a) Der er meget, som tyder på, at Debora virkede i en nødsituation (Dom 5,6-8), som vi skal være varsomme med at generalisere ud fra.

b) Deboras dommerfunktion var speciel, for det virker ikke, som om hun har nogen militær funktion i modsætning til de andre dommere. De andre førte Israel i krig, mens Debora modtager et ord fra Herren om, at Barak skal lede Israel i krig. Debora kræver ikke dette lederskab. c) Der er en indirekte kritik af Barak, fordi han ikke vil drage i krig alene, og æren vil derfor gå til en kvinde. Debora talte altså Herrens ord, men påberåbte sig ikke lederskab over Israel, men Herren overlod lederskabet til en mand gennem Deboras ord. d) Deboras profetiske tjeneste har ikke været offentlig i den forstand, at hun gik omkring og forkyndte, som mandlige profeter har gjort, men hendes tjeneste har haft en mere privat karakter. Folk kom til hende (Dom 4,5. 6. 14). Når vi samler de fire punkter sammen, peger det entydigt på, at Debora ikke udøvede lederskab over mænd som de andre dommere. Hulda var profet og kendt som profet, og hun formidlede Herrens ord til mænd, som opsøgte hende (2 Kong 22,14-22). I GT omtales få kvindelige profeter og en enkelt kvindelig dommer, men de tilhører den gamle pagt, og disse eksempler kan ikke anvendes på den nye pagt, som vi tilhører.

5.1.2. Profeter og profetisk tale i NT

Som nævnt omtaler NT kvindelige profeter, og Paulus skriver om den profetiske nådegave og om dens brug i menigheden. I 1 Kor 11,4-5 skriver Paulus om mænd og kvinder, som taler profetisk i menigheden, i listerne over nådegaver finder vi nådegaven at tale profetisk (Rom 12,6; 1 Kor 12,10; 12,28 og Ef 4,11), og i 1 Kor 14 udfolder Paulus den profetiske nådegave. Profetien i Joel (ApG 2,17-21) og 1 Kor 11,4-5 viser, at den profetiske nådegave er for både mænd og kvinder, og i det følgende skal vi nærmere indkredse den profetiske nådegave. Jeg begynder med Paulus og hans undervisning om profetiens nådegave, da denne undervisning er det mest relevante, når det gælder mit fokus på, om kvinder kan forkynde og undervise i menigheden. Man har ofte i den evangelikale feminisme legitimeret kvinders forkyndelse og undervisning i menigheden ud fra den profetiske nådegave. Dette er et misbrug af den profetiske nådegave. I det følgende beskriver jeg udelukkende den profetiske nådegave ud fra Paulus' breve, og først til sidst (punkt 5.1.2.2.) kommer jeg ind på omtalen af profeti i andre tekster i NT.

5.1.2.1. Profetisk tale hos Paulus

a) En definition

Jeg begynder med en definition af profetisk tale hos Paulus, og denne definition er baseret på en række elementer i Paulus' beskrivelse af den profetiske tale.²²⁹ Jeg kommer senere med begrundelser for denne definition, men jeg begynder med en samlet forståelse af profetisk tale, som jeg udfolder i det følgende. I den profetiske nådegave skal vi skelne mellem indhold og formidling. Indholdet i den profetiske nådegave er åbenbaring fra Gud, og åbenbaringen kommer direkte, spontant og uforberedt. Formidlingen af denne åbenbaring til menigheden er den profetiske tale, så vi først har profetisk tale, når den lyder i menigheden. Åbenbaringen har et kognitivt indhold, for den formidler apostolsk tradition (Guds ord) i aktuel og appliceret form. På grund af sprogbrugen (»åbenbaring«/«at åbenbare«)

229 De to bedste fremstillinger af profetisk tale er Grudem, *Gift* og Carson, *Showing*.

består åbenbaringen ikke i en vision, et billede eller en drøm, men har et kognitivt indhold. Åbenbaringen er indsigt og forståelse af Guds ord i aktualiseret form. Profetisk tale er forståelig for menigheden. Definitionen af den profetiske nådegave er da: Profetisk tale er en spontan åbenbaring med et kognitivt indhold, der består i en aktualisering af Guds ord, og som delvist formuleres med profetens egne ord og begreber. Eller med en kortere definition: Profetisk tale er en aktualisering af Guds ord i menighedens situation givet spontant af Gud. Ud fra vores erfaring og sprogbrug svarer den profetiske nådegave til, at Gud har lagt os noget på sinde, som vi skal formidle til menigheden, at Gud har mindet os om noget, vi skal formidle, eller at Gud giver os et budskab til menigheden. I det følgende udfolder og begrundes jeg denne definition.

b) Åbenbaring

I listerne med nådegaver skriver Paulus om profeti i Rom 12,6;1 Kor 12,10 og 13,2 (»profetisk gave« og »at tale profetisk«), om »profeter« (1 Kor 12,28-29 og Ef 4,11), og med »profeter« er der tænkt på personer, som regelmæssigt frembærer profetiske budskaber. I 1 Kor 14 sammenligner og udfolder Paulus tungetale og profetisk tale, og ud fra udfoldelsen kan vi nærmere bestemme den profetiske nådegave. I 1 Kor 14,29-33 eksemplificerer Paulus den profetiske nådegave. Han beskriver en situation, hvor det er blevet aftalt, hvem der skal tale profetisk. Den første er begyndt at formidle sit profetiske budskab, som han eller hun har modtaget hjemme, men så sker det, at en anden får en åbenbaring. 1 Kor 14,30:

Men får en anden, som sidder der, en åbenbaring, skal den første tie stille.

Det sker i menigheden, og åbenbaringen kommer spontant og uforberedt. Ud fra dette eksempel, kan vi se, at åbenbaring fra Gud er konstituerende for profetisk tale, og at denne åbenbaring kommer spontant og uforberedt. Profetisk tale er noget, Gud giver direkte. Paulus' sprogbrug viser, at dette er en karakteristik af den profeti-

ske nådegave.²³⁰ Dette bekræftes i 1 Kor 14,6, hvor »kundskab« og »belæring« svarer til hinanden, og »åbenbaring« og »profeti« svarer til hinanden. Indholdet i profeti er åbenbaring. I 1 Kor 14,26 skriver Paulus om, at en har en åbenbaring, og det er i sammenhængen en betegnelse for profeti. Indholdet i den profetiske nådegave er altså åbenbaring fra Gud, og det er konstituerende for den profetiske nådegave.²³¹

Paulus bruger åbenbaring/at åbenbare om den profetiske tale, og vi skal se nærmere på Paulus' sprogbrug. Paulus bruger verbet »at åbenbare« atten gange. En del gange bruges det i eskatologisk betydning om en synliggørelse ved genkomsten (Rom 8,18 og 1 Kor 3,13) og om Antikrists fremtræden (2 Thess 2,3. 6. 8). I en ikke-eskatologisk betydning bruger Paulus det én gang om Jesu synlige åbenbaring i et lys for ham på vejen mod Damaskus (Gal 1,16). En del gange bruger Paulus det i effektiv betydning. I Rom 1,17 om åbenbaringen af Guds retfærdighed, hvor åbenbaringen har et kognitivt indhold, er effektiv og skaber tro og vished. I Rom 1,18 om en effektiv non-verbal åbenbaring af Guds vrede, som er effektiv, og som erkendes af mennesker. I 1 Kor 2,10; Gal 3,23; Ef 3,5 og Fil 3,15 om en effektiv åbenbaring, som har et kognitivt indhold, og som skaber tillid, overbevisning eller giver indsigt. Det er i denne sidste gruppe af ikke-eskatologisk brug af »at åbenbare«, at vi finder parallellerne til brugen af verbet i 1 Kor 14,30. Der er tale om en åbenbaring fra Gud, der er tale om en usynlig åbenbaring, der gives til profeten, der er tale om et kognitivt indhold, og der er tale om en bevidst proces, så modtageren ved, at det er åbenbaring fra Gud. Paulus bruger substantivet »åbenbaring« en del gange i eskatologisk betydning om en synliggørelse (Rom 2,5; 8. 19; 1 Kor 1,7 og 2 Thess 1,7), fire gange

230 »Men får en anden, ... , en åbenbaring« viser, at Paulus eksemplificerer, hvad profeti er. Paulus skriver ikke, om noget specielt, men om det karakteristiske for profetisk tale.

231 Selvom budskabet gives spontant ved en åbenbaring, vil personen, som får åbenbaringen, forberede formidlingen af budskabet og derfor overveje, hvordan budskabet skal lægges frem. Han eller hun vil memorere budskabet fra Gud og gennemtænke formidlingen, så budskabet står klart for menigheden.

har det kognitiv betydning (Rom 16,25; Gal 1,2; Ef 1,17 og 3,3), og tre gange bruges det i forbindelse med profeti (1 Kor 14,14,6; 14,26 og Gal 2,2). I 2 Kor 12,1 og 12,7 står det sammen med syner, og selvom nogle vil mene, at »åbenbaring« og »syner« er synonyme, er det bedst på grund af Paulus' sprogbrug at adskille dem, så syner refererer til noget visuelt, og åbenbaringer til noget hørt og kognitivt. Anvendelsen af åbenbaring/at åbenbare skal også adskilles fra andre ord, der bruges om Guds hørbare ord: »Gav anvisninger«/»fik varsel«/»talte guddomsord« (Hebr 8,5; 11,7 og 12,25); »guddomssvaret« (Rom 11,4) og formuleringer såsom, at Guds røst lød fra himlen (Matt 3,17 plus par.). Anvendelsen af åbenbaring/åbenbare skal også adskilles fra syner (Matt 17,9; Luk 1,22; 24,23; ApG 2,17; 7,31; 9,10. 12; 10,3. 17. 19; 11,5; 12,9; 16,9. 10; 18,9; 26,19 og 2 Kor 12,1. 7) og drømme (Matt 1,20; 2,12. 13. 19. 22; 27,19; ApG 2,17 og Judas 8).²³² Da profetisk tale er formidling af apostolsk tradition, da profeten er bevidst om modtagelsen af åbenbaringen, peger Paulus' sprogbrug på, at åbenbaringen har et kognitivt indhold. Gud giver indsigt og forståelse af den apostolske tradition. Åbenbaringen består ikke i en ydre og direkte tale eller i en vision, billede og drøm.

Det er tydeligt, at åbenbaringen er en gave (1 Kor 12,11). Det er noget, Gud giver, når han vil det, og i den situation, han vil. Profetisk tale er afhængig af Gud og ikke noget, et menneske selv kan fremkalde. Profetisk tale er ikke noget, vi kan planlægge, gennemtænke og forberede. Profetisk tale er ikke en forberedt og nedskrevet prædiken. Den er åbenbaring fra Gud. Det er tydeligt, at den pågældende person erfarer, at Gud giver ham eller hende noget, der skal bringes videre. Han/hun er bevidst om at modtage åbenbaring fra Gud. Det er tydeligt, at åbenbaringen kan komme hjemme eller i menigheden. I 1 Kor 14,30 kommer profetien spontant i menigheden, men det kan også ske hjemme, for de to til tre, som efter aftale skal frembære deres budskaber i menigheden, har fået et profetisk budskab hjemme, som de så senere under gudstjenesten formidler til menigheden. Det er tydeligt, at Gud giver denne åbenbaring til troende,

²³² Bemærk at jeg i dette afsnit beskriver profetisk tale ud fra Paulus.

som er åbne for denne gave, og som lever med Gud. Det sidste er en forudsætning for den profetiske nådegave, og det er sådan, at jo rigere et liv vi lever med Gud, jo mere åben vil vi være for den profetiske gave, som Gud giver os. Det er tydeligt, at de tilstedeværende hører et budskab fra Gud. De erfarer, at Gud taler til dem via profeten (1 Kor 14,24-25).

c) Profetisk tale er ikke Guds ord

Profetisk tale er åbenbaring fra Gud, men vi kan ikke identificere denne tale med Guds ord. 1) Profetisk tale skal bedømmes (1 Kor 14,29). Paulus skriver, at »de andre skal bedømme, hvad de siger«. De andre skal ikke bedømme profeten, om han er Guds profet, men de udsagn, der bæres frem i menigheden.²³³ Ordet »bedømme« betyder, at andre skal bedømme den profetiske tale på den apostolske tradition, så man finder, at det hele er sandt, eller at kun noget er sandt og noget andet er falsk, eller at det hele er falsk (1 Thess 5,19-22). Det peger på, at »profetisk tale« *ikke* er Guds ord. 2) Eksemplet med, at den første profet skal tie stille og ikke får lov til at fortsætte bagefter, fortæller, at den profetiske tale ikke er så betydningsfuld, at den nødvendigvis skal kommunikeres. Det peger på, at profetisk tale *ikke* er Guds ord. 3) I 1 Kor 14,36 skriver Paulus:

*Eller er det fra jer, Guds ord er udgået,
eller er det kun jer, det er nået til?*

Paulus afviser, at Guds ord er udgået fra menigheden i Korinth. Det betyder, at de profetiske udsagn, der har lydt i menigheden, *ikke* er Guds ord. 4) I 1 Kor 14,37-38 tillægger Paulus sig større autoritet end en profet. Paulus er apostel. Hvis en profet afviser Paulus ord, vil Gud afvise ham, fordi en apostel taler og skriver Guds ord. Det betyder, at en profet *ikke* taler Guds ord.²³⁴

Profetisk tale i NT er derfor ikke det samme som profeti i GT. Pro-

²³³ »De andre« er sandsynligvis hele menigheden på grund af 1 Thess 5,19-22.

På dette sted er bedømmelsen lagt hen til hele menigheden.

²³⁴ Jeg har her fulgt Grudem, *Gift*, s.70-88.

feterne i GT talte ord fra Gud, og profeternes ord var identisk med Guds ord. Deres ord har en guddommelig autoritet. Det har den profetiske tale i NT ikke. På den baggrund kan vi nærmere definere, hvad det vil sige, at indholdet i profetisk tale er åbenbaring fra Gud. Åbenbaring betyder, at Gud giver Guds ord i appliceret form, som profeten så formulerer med sine egne ord og begreber, og hvor denne åbenbaring fra Gud kan forvanskes helt, delvist eller slet ikke. Derfor er et profetisk udsagn potentielt fejlagtigt. Derfor skal det bedømmes på Bibelen. Derfor står det under Bibelen. Vi skal altså ikke samle den profetiske tale i bøger, som har den samme autoritet som Bibelen. Profetisk tale er ikke ny autoritativ åbenbaring, men som vi vil se, er profetisk tale en formidling af apostolsk tradition, dvs. af Guds ord. Profetisk tale er en formidling af eksisterende åbenbaring. For så vidt den profetiske tale formidler Guds ord, er den autoritativ, men som vi vil se, består åbenbaringen i en aktualisering af Guds ord ind i menighedens eller i menneskers situation, så profetisk tale er typisk mere end blot en formidling af Guds ord, og den profetiske tale skal bedømmes, og det peger på, at modtagerne af åbenbaringen formidler åbenbaringen med delvist egne ord, begreber og forståelse.

d) Indhold og virkning

I 1 Kor 14 og Ef 4,11 kan vi indkredse, hvad der er den profetiske tales indhold. I 1 Kor 14 kan vi se, at profetisk tale er forståelig tale i modsætning til tungetalen (1 Kor 14,2-3). Profetisk tale er til mennesker, og dens mål er opbyggelse, formaning og trøst (1 Kor 14,3). Den, der taler profetisk, opbygger menigheden (1 Kor 14,4). Guds ord er det eneste, som kan opbygge, formane og trøste, og derfor er profetisk tale formidling af Guds ord. Dette syn på den profetiske tales indhold bekræftes i Ef 4,11, hvor Paulus skriver om nogle nådegaver. Ef 4,11:

Og han har givet os nogle til at være apostle, andre til at være profeter, andre til at være evangelister og andre til at være hyrder og lærere.

De fire nådegaver har den samme funktion.²³⁵ De skal udruste de hellige til at gøre tjeneste. Ef 4,12:

for at udruste de hellige til at gøre tjeneste, så Kristi legeme bygges op,

Denne udrustning sker gennem en formidling og applicering af Guds ord. Dette er det eneste, der kan udruste de hellige. Målet for denne udrustning er opbyggelse af Kristi legeme, menigheden. Ef 4,13:

indtil vi alle når frem til enheden i troen og erkendelsen af Guds søn, til at være et fuldvoksnet menneske, en vækst, som kan rumme Kristi fylde.

Paulus beskriver, hvad denne opbyggelse består i, nemlig enhed i troen og erkendelsen og åndelig modenhed, hvor vi kan rumme Kristi fylde. Denne enhed i tro og erkendelse og denne vækst i modenhed kan kun virkes gennem formidling af Guds ord. I Ef 4,11 står profeten sammen med apostle, evangelister og hyrde-lærere om denne opgave, og Paulus fokuserer på det fælles for de fire nådegaver og skriver ikke om, hvad der måtte være af specielt for den enkelte nådegave, men vi kan se, at profeten formidler Guds ord, og som vi vil se i en aktualiseret form.

I 1 Kor 14,24-25 giver Paulus et eksempel på den profetiske tales virkning på ikke-troende. 1 Kor 14,24-25:

Men hvis alle taler profetisk, og der kommer en ikke-troende eller udenforstående ind, så ser han sig afsløret af alle, bedømt af alle; det åbenbares, hvad der skjult i hans hjerte, og så vil han falde på sit ansigt, tilbede Gud og udbryde: Gud er virkelig hos jer.

Vi har set, at profetisk tale formidler Guds ord, og her kan vi se, at dette ord har en aktuel form, som afslører den ikke-troende. Profetisk tale er Guds ord i appliceret form. Vi kan også se, at den ikke-troende oplever, at Gud taler til ham. Det viser hans reaktion: Han

²³⁵ »Hyrder og lærere« er én nådegave: Hyrde-lærer (Kjær, *Nådegaver*, s.52-54).

tilbeder Gud og hører Gud tale gennem det profetiske ord. Han oplever, at Gud er til stede. 1 Kor 14,24-25 er et konkret eksempel, og vurderet ud fra den profetiske nådegaves indhold (Guds ord) og dens virkning (opbyggelse, formaning og trøst) er det et eksempel, for sådan virker profetisk tale ikke altid. Men når vi vurderer profetisk tale ud fra dens virkninger, peger det på, at Guds ord har en applicerende og aktualiserende form.

e) En fejlslutning

Under det foregående punkt har vi været inde på den profetisk tales virkning. Vi har set, at profetisk tale opbygger, formaner og trøster (1 Kor 14,3). Det kan Paulus samle i ordet opbygger (1 Kor 14,4). Vi har set, at profetisk tale afslører, hvad der er skjult i hjertet (1 Kor 14,24-25). Vi har set, at profetisk tale formidler apostolsk tradition til enhed i troen og erkendelsen og til vækst (Ef 4,11-13). I 1 Kor 14,31 skriver Paulus, at profetisk tale lærer og formaner. Guds ord er det eneste, der kan opbygge, formane, trøste, give enhed i tro og erkendelse, give vækst og undervise. I kirkens historie og også i vores tid har vi set mange eksempler på fejlslutninger, som er baseret på den profetiske tales virkninger. En typisk slutning således ud:

- Forkyndelse er opbyggende, formanende og trøstende
- Profetisk tale er opbyggende, formanende og trøstende
- Altså er profetisk tale forkyndelse

Det er en fejlslutning, for vi kan ikke slutte fra profetisk tales virkning og til, hvad profetisk tale er. En tilsvarende fejlslutning lyder.

- Undervisning er belærende
- Profetisk tale er belærende
- Altså er profetisk tale undervisning

Dette er igen en logisk fejlslutning. Vi kan altså ikke slutte baglæns fra profetisk tales virkning og til, at profetisk tale er forkyndelse eller undervisning. Vi kan derimod slutte fra den profetisk tales virknin-

ger og til, at den formidler Guds ord. I og med at profetisk tale formidler apostolsk tradition, er den også undervisende, og i 1 Kor 14,30 bruges der et ord, der anvendes om undervisningens modtagelse.

f) *Bedømmelse*

Profetisk tale skal bedømmes. Paulus omtaler profetisk tale i 1 Thess 5,19-22 og 1 Kor 14,29-33, og begge steder formaner Paulus, at den profetiske tale skal bedømmes.²³⁶ Paulus karakteriserer denne nådegave som »at bedømme ånder« i 1 Kor 12,10, og i 1 Kor 14,32 anvender han det samme ord (»ånder«), om profetiske udsagn. Nådegaven »bedømmelse« er bedømmelse af profetiske udsagn. I 1 Kor 14,29-32 beskriver Paulus, hvordan profeter kan formidle deres profetier. I Kor 14,29:

*To eller tre kan tale profetisk,
og de andre skal bedømme, hvad de siger.*

»De andre« er nogle andre end profeterne, og der er sikkert tænkt på hele menigheden, og den skal bedømme de profetiske udsagn, så det bliver klart, hvilke dele der er fra Gud, og hvilke dele, der kommer fra profeten selv. 1 Thess 5,19-22 beskriver en sådan bedømmelse. Profetien skal bedømmes ud fra Bibelen, som er normen for sand kristen tro, lære og liv.²³⁷

g) *Forhold til andre nådegaver*

Profetisk tale er ikke tungetale eller undervisning (forkyndelse). I

²³⁶ Kjær, *Nådegaver*, s.63-64.

²³⁷ I Rom 12,6 skriver Paulus: »Den, der har profetisk gave, skal bruge den i overensstemmelse med troen«. Ofte har man forstået »troen« objektivt som Bibelens lære, og Paulus kommer med en opfordring til, at profeten skal tale i overensstemmelse med Bibelen som norm. Jeg mener, at troen er subjektivt forstået, og at meningen er, at en profet skal tale i overensstemmelse med, hvad han har modtaget i troen. En profet må ikke hævde at have modtaget en åbenbaring, når han ikke har det, eller hævde at have modtaget mere, end han har. Han skal profetere i overensstemmelse med, hvad han har fået i troen og er overbevist om at have fået. Denne tolkning passer bedst ind i sammenhængen, der ikke handler om falsk lære, men om grænser for udøvelse af nådegaverne. Den grænse sættes af troen.

nådegavelisterne omtaler Paulus forskellige nådegaver og nævner blandt andet profetisk tale og tungetale (1 Kor 12,7-11 og 12,27-31). Profetisk tale er altså ikke tungetale. Det er to forskellige nådegaver, og i 1 Kor 14 sammenligner Paulus tungetale og profetisk tale. Det er to forskellige nådegaver. Tungetale er uforståelig tale for menigheden (1 Kor 14,2),²³⁸ mens profetisk tale er forståelig (1 Kor 14,3). Tungetale er bøn til Gud, mens profetisk tale er tale til menigheden. Vi skal altså holde profetisk tale og tungetale adskilte. I nådegavelister omtaler Paulus visdomstale og kundskabstale (1 Kor 12,8), som han samler i nådegaven lærer (1 Kor 12,28-29; og jf. Ef 4,11), som svarer til undervisningens nådegave (Rom 12,7). Med »lærer« tænker Paulus på en person, som regelmæssigt underviser i menigheden. Men i listerne nævner han også profetisk tale/profet (1 Kor 12,10; 12,28-29 og Rom 12,6), så undervisning/lærer og profetisk tale/profet er to forskellige nådegaver. Nådegaven undervisning er formidling, forklaring og applicering af den apostolske tradition, Guds ord. Den profetiske nådegave formidler og applicerer også apostolsk tradition, Guds ord, men Guds ord gives ved en spontan åbenbaring i en aktualiseret form. Nådegaven undervisning er ikke en spontan og uforberedt åbenbaring. Her formidler læreren eksisterende åbenbaring, forklarer og applicerer. Undervisningen er planlagt, forberedt og gennemtænkt. Profeten formidler eksisterende åbenbaring, som gives til ham eller hende på ny ved en spontan og uforberedt åbenbaring. Den profetiske tale er ikke planlagt og forberedt, men har en spontan og uforberedt karakter, når det gælder modtagelsen.²³⁹ Åbenbaring ligger altså bag profetisk tale. Studie ligger bag undervisning (forkyndelse). Profetisk tale begynder med åbenbaring. Undervisning begynder med forberedelse. Det betyder ikke, at Gud ikke kan give den, der underviser, et budskab, men så sker det gennem bøn og tekstarbejde.

238 Paulus omtaler én form for tungetale i 1 Kor 14. I ApG 2,1-13 har vi en anden form for tungetale, som består i at tale kendte fremmedsprog.

239 Nådegaverne profetisk tale og undervisning har et vist overlap, da de begge formidler apostolsk tradition, men de er forskellige: De listes under to forskellige navne i nådegavelisterne, profetisk tale gives ved en spontan åbenbaring, og det gør undervisningen ikke, og kvinder kan tale profetisk, men ikke undervise i menigheden (1 Kor 14,33b-35 og 1 Tim 2,11-12).

h) Profetisk tale bryder ikke underordningen

Paulus formulerer et generelt taleforbud i 1 Kor 14 og et undervisnings- og ledelsesforbud i 1 Tim 2, men han anerkender, at kvinder kan profetere i menigheden. Den profetisk tale bryder altså ikke kvindens underordning. Årsagen er sandsynligvis, at profetisk tale er givet ved en åbenbaring og har en spontan og uforberedt karakter, og at den skal bedømmes. Den profetiske tale manifesterer ikke en persons autoritet. Dog forlanger Paulus, at kvinder, når de profetere, skal udtrykke deres underordning under manden gennem deres lange hår (1 Kor 11,5). De kvindelige profeters tjeneste har haft en supplerende og komplementerende karakter, og de kvindelige profeters tjeneste har været med til fremme og manifestere mandligt lederskab.

i) Profetisk tale er for alle

Paulus kan skrive om profeter, og det er personer, som ofte fremfører profetiske budskaber, og om, at den profetisk nådegave er åben for alle, for han formaner menigheden til at stræbe efter at tale profetisk (1 Kor 14,1 og 14,39). Nådegaven er for alle, dog er der nogle, som mere regelmæssigt får åbenbaringer fra Gud.

j) Profetisk tale er kortere budskaber

Reguleringer med, at to eller tre må tale profetisk i menigheden, peger på, at det er kortere budskaber (1 Kor 14,29).

Gud giver kvinder profetisk tale, men den profetiske tale svarer ikke til nådegaven lærer/undervisning. Denne nådegave er formidling, forklaring og applicering af apostolsk tradition (dvs. Guds ord). Undervisning svarer da til vores forkyndelse og undervisning i menigheden, som netop er en formidling, forklaring og applicering af Guds ord. Vi kan derfor ikke begrunde kvinders ret til at forkynde og undervise i menigheden med, at Gud giver kvinder den profetiske tale.²⁴⁰

²⁴⁰ I den evangelikale feminisme inddrager man Ef 2,20 og 3,5 og mener, at Paulus sidestiller apostle og profeter. Det betyder, at profeter har den samme autoritet som apostle. Dette er ikke tilfældet. Paulus skriver, at

5.1.2.2. Profetisk tale i andre dele af NT

Jeg har beskrevet profetisk tale ud fra Paulus, men vi har eksempler på profetisk tale i andre dele af NT. Dem skal vi se på nu. I Luk 2,25-35 hører vi om Simeon, der har modtaget en åbenbaring om, at han vil se Herrens salvede, og i Luk 2,36-38 hører vi om Anna, der er en profetinde, og som taler om det nyfødte barn. I ApG 2,17-18 forkynder Peter, at pinseunderet er en opfyldelse af Joel 3,1-5, og dér bruger han »syner« og »drømme« om profeti, så profetisk tale er formidling af syner og drømme. I ApG 11,28 hører vi om Agabos, som varslede ved Ånden, at der ville blive en stor hungersnød. Han præsenteres som profet i vers 27. Profetien er en forudsigelse, som brødrene i Antiokia bruger positivt, så de sender hjælp til brødrene i Judæa. Forudsigelsen formidles til Agabos via Guds Ånd, men vi kan ikke sige, i hvilken form forudsigelsen kom til ham på. I ApG 20,22-23 hører vi, at Helligånden i by efter by forkynder for Paulus, at lænker og trængsler venter ham. Der er sikkert tænkt på gentagne forudsigelser om Paulus' skæbne. I ApG 21,4 hører vi om disciple, som ved Ånden siger til Paulus, at han ikke skal rejse til Jerusalem. »Ved Ånden« peger på, at det er et profetisk udsagn, som sikkert har været en forudsigelse om Paulus' skæbne i Jerusalem, men disciplene har misforstået profetien og gengiver den som en advarsel mod at rejse til Jerusalem. Paulus afviser deres profeti og rejser til Jerusalem. Disciplenes forudsigelse var sand, men deres tolkning og gengivelse var falsk. I ApG 21,9 hører vi om Filips fire døtre som profeterede. I

menigheden »er bygget på apostlenes og profeternes grundvold med Kristus Jesus som hovedhjørnesten«. Apostlene er de egentlige apostle, som taler, handler og skriver på Kristi vegne. Deres ord er Guds ord. Profeterne er næppe de gammeltestamentlige profeter på grund af rækkefølgen. De taler Guds ord. Profeterne er ikke de nytestamentlige profeter, da de ikke har den samme autoritet som apostlene. Profeterne i NT er underordnet apostlene (1 Kor 12,10; 14,29; 14,37-38 og 1 Thess 5,20-21). Der er derfor tænkt på én gruppe i Ef 2,20 og 3,5: Apostle-profeter. Rent sprogligt er dette muligt, da apostlene og profeterne er bundet sammen af én artikel, og det kan pege på, at de er én gruppe. Nogle gange henviser man også til ApG 13,1-3, som nævner, at der var profeter og lærere i menigheden i Antiokia. Men teksten fortæller ikke, hvilket forhold der er imellem dem, men blot, at profeter og lærere er to forskellige grupper.

ApG 21,10-11 hører vi om Agabos' tegnhandling og om hans budskab fra Helligånden:

Dette siger Helligånden: Sådan skal jøderne i Jerusalem binde den mand, som ejer dette bælte, og de skal overgive ham i hedningernes hænder.

Agabos kaldes for profet, og han gengiver en tegnhandling og et budskab fra Helligånden. Hans budskab er dog fejlagtigt. Jøderne i Jerusalem binder ikke Paulus, men det er romerne, der lænker ham, og jøderne udleverer ham ikke til hedningerne (romerne), men forsøger at dræbe ham, så det er romerne, som må befri Paulus fra jøderne (se ApG 21,27-35). En mulig forklaring er, at Agabos har fået et syn (vers 11a), som han så gengiver med fejlagtige detaljer. Profetien er ikke korrekt. Vender vi tilbage til Paulus, så siger han noget tilsvarende om profetisk gave. I 1 Tim 1,18 skriver Paulus om nogle profetier vedrørende Timotheus, og i 1 Tim 4,14 skriver Paulus om, at Timotheus ikke må forsømme den nådegave, som han fik i kraft af profetier og under håndspålæggelse. Der er sikkert tænkt på forudsigelser vedrørende Timotheus' tjeneste og nådegave(r) (jf. Gal 2,2). De nævnte eksempler er alle konkrete profetier vedrørende fremtiden, og de formidles til menigheden eller enkeltpersoner. Vi ser også, at der er fejlagtige elementer i profetien, og i en enkelt tilfælde er forudsigelsen blevet misforstået.

Ligesom der er forskellige slags tungetale, er der forskellige slags profetisk tale. Vi har en form hos Paulus, som er baseret på åbenbaring fra Gud, og som formidler den apostolske tradition i appliceret form, og så har vi i NT og også hos Paulus en anden form, som er forudsigelser, syner og drømme og konkrete budskaber til mennesker. Jeg har fokuseret på den første form hos Paulus, da min bog handler om kvinders tjeneste i menigheden, og primært om kvinder kan forkynde, undervise og lede i menigheden. I den evangelikale feminisme har man primært inddraget denne første form for at legitimere, at kvinder kan forkynde og undervise i menigheden, men vi har set, at profetisk tale er en anden form for tale end forkyndelse og undervisning. Formidling af forudsigelser,

syner og drømme og konkrete budskaber til mennesker svarer heller ikke til forkyndelse og undervisning, som er en formidling af Guds ord.

5.2. Kvindelige lærere

I den evangelikale feminisme hævder man, at kvinder underviste i menigheden. Det beskrives som en given ting, men der findes ingen eksempler i NT på, at kvinder underviste mænd i menigheden. Spørgsmålet er ikke, om kvinder har undervist andre, men om de har undervist mænd og i menigheden. I den evangelikale feminisme plejer man altid at nævne Priskilla. Hun underviste Apollos (ApG 18,26), og vi ser da et tydeligt eksempel på, at kvinder kan undervise mænd, hævder man. Det fremføres ofte på den måde, at Priskilla alene har undervist, selvom det skete sammen med Akvila. Teksten fortæller ikke, hvor meget eller lidt Priskilla bidrog med i denne undervisning. ApG 18,26:

*Han begyndte nu frimodigt at tale i synagogen.
Da Priskilla og Akvila hørte ham, tog de ham med sig
og forklarede ham Guds vej mere udførligt.*

Det handler om Apollos, som taler offentligt i synagogen. Han har ikke helt styr på teologien, og ægteparret Priskilla og Akvila tager ham med sig,²⁴¹ da de forlader synagogen,²⁴² og så forklarer de Guds vej for ham.²⁴³ Det foregår hjemme hos ægteparret. Det sker i privat regi. Teksten beskriver ikke en menighedssituation, og ordet »me-

241 Her nævnes Priskilla først, og vi har denne rækkefølge i ApG 18,18; 18,26; Rom 16,3 og 2 Tim 4,19. I ApG 18,2 og 1 Kor 16,19 er rækkefølgen omvendt med Akvila først. Vi kan ikke sige noget præcist om, hvorfor Priskilla nævnes først i fire ud af seks tilfælde. Man har foreslået, at hun kommer fra et højere socialt lag end manden, at hun kom til tro først, at hun har haft en mere betydningsfuld rolle i menighedens liv, eller at hun var den ledende i ægteparret. Det er alt sammen gæt.

242 »Tog de ham med sig« markerer en kontrast til synagogen.

243 Der står faktisk ikke, at Priskilla underviste Apollos, og der står ikke noget sted i NT, at Priskilla underviste nogen.

nighed« mangler også.²⁴⁴ Distinktionen mellem menighed og hjem er en væsentlig distinktion,²⁴⁵ da Paulus forbyder kvinder at tale i menigheden (1 Kor 14,33b-36) og at undervise og lede i menigheden (1 Tim 2,11-15) men ikke udenfor menigheden.²⁴⁶ I den evangelikale feminisme plejer man også at nævne nådegaverne, og en af nådegaverne er undervisning. I listerne over nådegaver er der ingen antydning af, at kvinder er udelukket fra denne nådegave. I 1 Kor 12,7 står der:

Det, som Ånden åbenbarer, får hver enkelt til fælles gavn.

Paulus skriver om nådegaver og fremhæver, at Ånden udruster hver enkelt med nådegaver til fælles gavn. I 1 Pet 4,10 står der:

Som gode forvaltere af Guds mangfoldige nåde skal enhver tjene de andre med den nådegave, han har fået.

Her fremhæver Peter, at enhver i menigheden har fået en nådegave. Det er der ingen tvivl om. Der er heller ingen tvivl om, at det er Gud/Ånden, som suverænt tildeler sine nådegaver til de troende. Men vi kan ikke spille Guds Ånd ud mod Guds ord. Guds Ånd modarbejder ikke Guds ord, og Guds Ånd tildeler ikke kvinder nådegaver som undervisning og ledelse til brug i menigheden, når Guds ord forbyder kvinder at tale, forkynde, undervise og lede i menigheden (1 Kor 14,33b-36 og 1 Tim 2,11-12).

I den evangelikale feminisme plejer man også at nævne 1 Kor 14,26 og Kol 3,16. I 1 Kor 14,26 står der:

244 Moo, *Rejoinder*, s.201, omskriver et berømt Churchill citat vedrørende Priskilla: »Seldom have so many made so much out of so little.«

245 De første menigheder var typisk husmenigheder, hvor man samledes i private hjem, og det, som gør disse samlinger til menighed, er, at troende samles med henblik på at synge og bede og at høre forkyndelse og undervisning.

246 I den evangelikale feminisme afviser man denne distinktion, selvom den er bibelsk. Det er man også tvunget til, hvis man skal bruge Priskilla som eksempel på en kvindelig lærer i menigheden (Crudem, *Evangelical Feminism*, s.177-179).

*Hvad da, brødre? Når I kommer sammen, har den ene en salme,
en anden en belæring, én har en åbenbaring,
én har tungetale, en anden har tolkningen.
Alting skal være til opbyggelse.*

Paulus tænker på en menighedssammenhæng, hvor de enkelte kristne kommer med deres bidrag. Det betyder ikke, at alle bidrager, for det er f.eks. ikke alle, som taler i tunger, men to højst tre (1 Kor 14,27-28). Det er heller ikke alle, der taler profetisk, men to højst tre (1 Kor 14,29-33a). Det betyder heller ikke, at alle kvinderne bidrager med alle former for tale, for de skal tie i menigheden, medmindre de hører til blandt dem, som beder eller profeterer (1 Kor 14,33b-36). I Kol 3,16 står der:

*Lad Kristi ord bo i rigt mål hos jer.
Undervis og forman med al visdom hinanden med salmer,
hymner og åndelige sange,
syng med tak i jeres hjerte til Gud.*

Den danske oversættelse er temmelig misvisende, idet vi bør oversætte:

*Lad Kristi ord bo i rigt mål hos jer,
idet I underviser og formaner hinanden med al visdom,
idet I synger med salmer og åndelige hymner med tak i jeres hjerte til Gud.*

Det betyder, at Kristi ord bor hos dem, når de underviser og formaner, og når de synger salmer og åndelige hymner.²⁴⁷ Paulus bruger flertalsformen »I« i forbindelse med undervisning og formaning, fordi flere har den funktion i menigheden, men »I« er ikke alle, men kun dem, som har nådegaverne at undervise og formane, og »I« er ikke kvinder, for opgaven at undervise og formane er givet til mænd

²⁴⁷ Sætningerne »idet I underviser og formaner« og »idet I synger« er modale participier, som beskriver måden, hvorpå Kristi ord bor rigeligt hos dem.

(1 Kor 14,34b-36 og 1 Tim 2,11-12). Paulus modsiger ikke sig selv. Nådegaverne reguleres af taleforbuddet (1 Kor 14,33b-36) og undervisnings- og ledelsesforbuddet (1 Tim 2,11-12). Kvinder får også undervisningens nådegave, som de skal anvende i børne-, junior- og kvindearbejde (1 Tim 5,10 og Tit 2,3).

Konklusion: Der findes ingen eksempler i NT på, at kvinder underviser mænd i menigheden. De kvindelige lærere i menigheden er en myte.

5.3. Kvindelige medarbejdere

I den evangelikale feminisme hævder man, at vi har mange eksempler på, at kvinder var ledere i menigheden, underviste og udøvede autoritet over for mænd i menigheden. Dette er en myte. Der findes ingen eksempler i NT på, at kvinder var ledere i menigheden. Paulus nævner en del kvindelige medarbejdere. Han bruger ordet »medarbejder« (*synergos*) om dem eller skriver, at de har arbejdet/slidt i Herren eller bruger lignende udtryk. I den evangelikale feminisme forudsætter man, at disse ord refererer til ledelse, selvom det ikke fremgår af ordene i deres sammenhæng. Teksterne siger blot, at kvinder har deltaget i et kristent arbejde, men ikke på hvilken måde eller i hvilken sammenhæng. Der står ikke nogen af stederne, at kvinderne f.eks. har undervist eller har haft ledelsen i menighederne. I Rom 16 er der en del hilsner til forskellige personer. Nogle omtaler han som sine medarbejdere, og det gælder både mænd og kvinder. Rom 16,3:

Hils Priska og Akvila, mine medarbejdere i Kristus.

Priska er den samme som Priskilla, og ægteparret omtales som »medarbejdere«, men det fremgår ikke af teksten, hvad deres arbejde har bestået i. Rom 16,6:

Hils Maria, som har gjort et stort arbejde for jer.

Der bruges et ord, som Paulus bruger om udbredelse af evangeliet,

men det fremgår ikke specifikt af teksten, hvilken karakter hendes store arbejde havde. Rom 16,12:

Hils Tryfæna og Tryfosa, som har arbejdet i Herren.

Der bruges det samme ord som i vers 6, men det fremgår ikke af teksten, hvilken specifik karakter de to kvinders arbejde havde udover, at det var »i Herren«. I Fil 4,2 formaner Paulus Euodia og Syntyke, og han skriver om dem, at

de har kæmpet for evangeliet sammen med mig og sammen med Clemens og mine andre medarbejdere.

De to kvinder har stået i en kamp for evangeliets udbredelse sammen med Paulus, og han kalder dem for »medarbejdere«, ²⁴⁸ men det fremgår ikke af teksten, hvilken specifik karakter deres arbejde havde, udover at det var en kamp for evangeliet. De har altså sammen med andre været engageret i udbredelsen af evangeliet.

Man nævner Nymfa i Kol 4,15. Menigheden samles i hendes hus og deraf udleder man, at hun var menighedens leder. Det står der ganske vist ikke noget om. Man argumenterer med, at i romersk kultur var husejeren automatisk leder for den gruppe, de samlede i huset. Men det er ikke romersk kultur, der sætter normen for menigheden, men Paulus, der sætter normen for menighed, og Paulus lærer, at lederen (den ældste) skal være en mand, som skal være i besiddelse af en række kvalifikationer (1 Tim 3,1-7).²⁴⁹

I alle disse tekster mangler vi de afgørende oplysninger. Der står ikke, hvor de arbejdede. Der står ikke, om det var uden for eller inden for menigheden. Der står ikke, hvad de arbejdede med. Der står

²⁴⁸ Paulus sidestiller dem med Klemens og hans andre medarbejdere.

²⁴⁹ Her nævner man også Maria (ApG 12,12), Lydia (ApG 16,15) og Kloe (1 Kor 11,1). Det betyder, at når Lydia indbyder Paulus til at opholde sig i hendes hus, så er hun automatisk leder. Det er ikke seriøs eksegese. Vi hører om Kloe i 1 Kor 11,11 (»Kloes folk har fortalt mig om jer, at I ligger i strid med hinanden«), men vi ved ikke, hvem Kloes folk er, om det er slægtninge eller udsendinge. Vi ved ikke, hvilken status eller funktion Kloe har i menigheden.

f.eks. ikke, om det var evangelisation, eller om det var undervisning og ledelse i menigheden.²⁵⁰ Ordene »medarbejder«, »at arbejde med« og »at arbejde« har en bred betydning og dækker mange områder, så vi ikke kan slutte fra ordene til en bestemt funktion, og der er ikke noget i sammenhængen, som viser, at disse kvinder havde ledelsen eller forkyndte og underviste i menigheden.²⁵¹ De kvindelige ledere i menigheden er en myte.

5.4. Kvindelige menighedstjenere/diakoner

I Rom 16,1-2 anbefaler Paulus Føbe, som er et medlem af menigheden (»vor søster«), og som er menighedstjener i Kenkræa.²⁵² Paulus anvender *diakonos*, som han bruger i to forskellige betydninger.

1) Han bruger *diakonos* i almindelig og generel betydning, hvor det betegner en person, som tjener andre. Paulus anvender f.eks. ordet om Kristus (Gal 2,17), om Apollos og sig selv (1 Kor 3,5), om Satans tjenere (2 Kor 11,15), om jøderne (2 Kor 11,23) og om forskellige enkeltpersoner (Tykikus (Ef 6,21) og Timotheus (1 Tim 4,6)).²⁵³ Det er en

250 I 1 Kor 16,16 er der en opfordring til, at menigheden underordner sig under Stefanus' hus. En mere præcis oversættelse ser således ud: »At også I underordner jer sådanne og enhver, som arbejder med og slider. Flertalsformen »sådanne« refererer til flere fra Stefanus' hus; ordet »underordner jer« viser, at de er en gruppe ledere fra denne familie, og »og enhver, som arbejder med og slider« er andre ledere i menigheden, da menigheden også skal underordne sig dem. Stefanus er en mand, og der er ikke omtalt nogen kvinder her, og »som arbejder med« er ikke ordet »medarbejder« (*synergos*), men det tilsvarende udsagnsord, som bruges i forskellige sammenhænge (Rom 8,28; 2 Kor 6,1 (om Guds/Kristi medarbejdere) og Jak 2,22). Man kan altså ikke slutte ud fra 1 Kor 16,16, at ordet »medarbejder« er en betegnelse for en leder.

251 Selve omtalen af Euodia og Syntyke i brevet ser nogle som et argument for, at de er ledere. Det er dog et rent gæt.

252 Føbe omtales kun her i NT.

253 I Rom 13,4 bruges Guds tjener om myndigheden, i Rom 15,8 om Kristus, der er tjener for de omskårne; i 1 Kor 3,5 om Apollos og Paulus; i 2 Kor 3,6 om tjenere for en ny pagt; i 2 Kor 6,4 karakteriserer Paulus sig sammen med andre som Guds tjenere (vi-form); 2 Kor 11,15 bruger Paulus det om Satans tjenere; i 2 Kor 11,23 spørger Paulus, om jøderne er Kristi tjenere; i Gal 2,17 spørger Paulus, om Kristus er syndens tjener; i Ef 3,7 bruger han tjener om sin tjeneste for hemmeligheden; i Ef 6,21 karakteriseres Tykikos som den trofaste tjener; i Fil 1,1 står tjenere ved siden af tilsynsmænd; i Kol 1,7 kaldes Epafros en tro tjener; i Kol 1,23 kalder Paulus sig en tjener for evangeliet; i

generel betegnelse for en, der tjener andre. Der er knyttet et element af funktionel underordning til denne brug af *diakonos*, idet en person tjener i lydighed mod Gud og tjener til bedste for en anden. Der er et element af tilsidesættelse i ordet »tjener«. Ordet *diakonos* kan bruges om personer, der er ledere og står i en autoritetsstilling, men vi skal altid skelne mellem et ords betydning og dets referent. Dette er en klassisk semantisk distinktion, så man kan ikke slutte fra, at *diakonos* bruges om Paulus, der er apostel og leder, og til, at Føbe så er apostel og leder.²⁵⁴ Man kunne med lige så stor ret slutte fra, at *diakonos* bruges om Satans tjenere, og til, at Føbe er Satans tjener. Konteksten må afgøre om en tjeneste udøves af en leder.

2) Ordet *diakonos* kan også have en specifik betydning og bruges om et embede i menigheden. Sådan bruges det i Fil 1,1, hvor det står sammen med »tilsynsmænd« (ældste), som er et embede, og derfor er det naturligt, at »tjenere« også er et embede. I 1 Tim 3,8 og 12 skriver Paulus om menighedstjenere, som varetager et embede, og Paulus lister deres kvalifikationer. I denne brug af *diakonos* er der også knyttet et element af underordning, idet menighedstjeneren stiller sig til rådighed for andre og opfylder deres behov. Vi har altså eksempler på, at troende har haft et embede som tjenere i menigheden. Føbe kaldes for »menighedstjener«, og selve formuleringen kunne pege på, at Føbe er en menighedstjener i officiel betydning og varetager et embede. Det er dog usikkert, men under alle omstændigheder er der ikke den store forskel mellem de to betydninger bortset fra, at Føbe i den anden betydning varetager et embede som tjener i menigheden.

Føbe skal rejse fra Kenkræa og til Rom, og Paulus anbefaler Føbe

Kol 1,25 kalder Paulus sig en tjener for menigheden; i Kol 4,7 kaldes Tykikos en tro tjener; i 1 Thess 3,2 kaldes Timotheus en tjener for Kristi evangelium; i 1 Tim 3,8 og i 1 Tim 3,12 skriver Paulus om en menighedstjeners kvalifikationer, og i 1 Tim 4,6 skriver han om Timotheus, at han er en god tjener, når han underviser menigheden i traditionen fra Paulus.

²⁵⁴ F.eks. Sumner, *Men*, s.242-243, der slutter fra, at Paulus kalder sig tjener (Kol 1,23 og 2 Kor 3,5), og han er leder, og til, at så er Føbe også en leder. Samme fejlslutning findes hos Payne, *Man*, s.61. Mere forsigtigt Keener, *Women*, s.239. Belleville, *Women*, s.102, skriver om Føbe som leder.

overfor menigheden i Rom. DO er noget upræcis, og jeg gengiver min næsten ordrette oversættelse, som jeg bruger i det følgende. Rom 16,2:

*For at I skal modtage hende i Herren værdigt de hellige
og hjælpe hende i det (egentlig: den sag), hun har brug for afjer,
for hun har også været en velgører for mange og for mig selv.*

Formålet med denne anbefaling er dobbelt. Det ene formål er, at de skal vise hende gæstfrihed, når hun kommer (Fil 2,29). Det er det, der ligger i ordet at modtage. Denne gæstfrihed skal være »i Herren«, som beskriver deres lydighed mod Herren Jesus. En del af denne lydighed er gæstfriheden overfor tilrejsende. Denne gæstfrihed skal være »værdigt de hellige«. Menighedens medlemmer er hellige; de tilhører Gud, og som en del af dette tilhørsforhold skal de vise Føbe gæstfrihed. Den er værdigt deres status. Det andet formål er at hjælpe Føbe med, hvad hun har brug for. Paulus skriver generelt og uspecifikt om hjælp, og målestokken er, hvad hun har brug for. Ordene »brug for, »i det/i den sag« og sammenhængen med gæstfriheden peger entydigt på, at Paulus tænker på praktisk hjælp.²⁵⁵ Føbe er rejst til Rom i et privat ærinde, og menigheden skal hjælpe hende i forbindelse med dette ærinde. Denne tolkning bekræftes i den sidste sætning i vers 2, som gør det mere tydeligt, hvad der har ligget i Føbes tjeneste i menigheden.

Paulus begrundes, at menigheden i Rom skal vise hende gæstfrihed og hjælpe hende (vers 2ab), og begrundelsen er (vers 2c):

For hun har også været en velgører for mange og for mig selv.

Vers 2c kan oversættes på flere forskellige måder, men først skal vi se på forholdet mellem de to formål og begrundelsen. Med denne begrundelse fremstår der en korrespondance mellem den hjælp,

²⁵⁵ Der bruges »sag« om Føbes ærinde; Paulus kan bruge ordet om konflikter, der kan føre til retssager (1 Kor 6,1), om konflikten mellem menigheden og ham selv (2 Kor 7,11) og om utugt (1 Thess 4,6).

Føbe gav til menigheden, og den hjælp, menigheden i Rom skal give Føbe. Sådan fungerer begrundelsen. Det betyder for det første, at en del af Føbes hjælp bestod i at vise gæstfrihed, at tage sig af rejssende og boligløse og give dem mad og logi. Gæstfrihed definerer en del af ordet »velgører«. Det betyder for det andet, at ordet »hjælp« er med til at definere »velgører« (προστάτις), som en betegnelse for en, der hjælper andre. I Rom 16,2c bruger Paulus ordet »velgører« (DO »stået ... bi«) om Føbe, og ordet kan betyde, »leder«, »beskytter« og »patron«/»velgører«, og det bruges om en patron (velgører), der varetager andres (klienternes) interesser.²⁵⁶ Sprogbrugen giver to tolkninger. Inden for den evangelikale feminisme mener man, at Føbe er menighedens patron, og dermed menighedens leder, som har styret, forkyndt og undervist menigheden.²⁵⁷ Tolkningen er baseret på to ting, dels på at Føbe kaldes tjener, som man mener er en betegnelse for en leder, men vi har set, at dette er fejlagtigt, og dels på, at *prostatis* (προστάτις) kan betyde patron (velynder), og at det refererer til en leder.²⁵⁸ Det afgørende er ikke, at *prostatis* (προστάτις) kan betyde patron, for det kan det, men hvad der ligger i dette ord i sammenhængen. Der er en række forhold, der går imod, at Føbe er leder i forhold til menigheden. a) Paulus' anbefaling af Føbe vender forholdet mellem patron og klient på hovedet. Det er en patron, som anbefaler en klient. b) Føbes funktion overfor mange inklusive Paulus udelukker, at hun er menighedens patron i betydningen leder,²⁵⁹ for »mange« betyder en indskrænkning i forhold til hele menigheden. c) Paulus beskriver ikke status men funktion. d) Hvis Føbe er

256 Bauer/Aland gengiver *προστάτις* med »Beschützerin«, »patronin« og oversætter vers 2c med »sie ist für viele zum Beistand geworden und auch für mich selbst«; BDAG gengiver det med »a woman in a supportive role, patron, benefactor«, og man oversætter vers 2c således: »She has proved to be of great assistance to many, including myself«. Louw/Nida har »helper«, »patroness« og beskriver ordet med »a woman who is active in helping«.

257 En kritik af denne tolkning findes hos Schreiner, *Ministries*, s.219-220, Moo, *Romans*, s.915-916 og Ng, *Phoebe*, s.4-6.

258 Payne, *Man*, s.62-63.

259 Wolter, *Römer 2*, s.462, skriver med rette, at ordet »mange« udelukker, at *προστάτις* betyder menighedens »forstander«, »præsident« eller »leder«. Med *προστάτις* beskrives et forhold mellem enkeltpersoner.

Paulus' patron, og dermed hans leder, så vendes forholdet mellem Føbe og Paulus på hovedet. Han er apostel og leder, og han er ikke underordnet nogen menneskelig leder.²⁶⁰ Han er kun underordnet Jesus Kristus. Paulus anerkender end ikke, at de tolv eller menighedens søjler har en større status end ham (Gal 2,6-10). e) Hvis *prostatis* (προστάτις) angiver patronat og ledelse, brydes korrespondancen i verset mellem Romeremenighedens hjælp til Føbe og Føbes hjælp til mange inklusive Paulus, og den korrespondance viser, at Føbe har vist gæstfrihed og hjulpet andre materielt.²⁶¹ f) Føbes patronat og ledelse er i modsætning til hovedstrukturen, som betyder, at en kvinde ikke kan være leder i menighed og ægteskab. g) Føbes patronat og ledelse er i modsætning til menighedens praksis, for der er ingen eksempler på, at kvinder var ledere i menigheden.

Ud fra sammenhængen i vers 1-2 skal vi forstå *prostatis* (»velgører«) som en tjener, der har vist enkeltpersoner i menigheden gæstfrihed, praktisk hjælp og eventuelt formidling af kontakter.²⁶² Der er ikke tale om økonomisk støtte, da Paulus afviser at have modtaget økonomisk støtte i Arkaja inklusive Korinth og Kenkræa (2 Kor 11,9-10).²⁶³ Korrespondancen peger på gæstfrihed og anden praktisk hjælp.²⁶⁴ Føbe har været en velstående kvinde.

Det er omdiskuteret, om Paulus i 1 Tim 3,11 omtaler kvindelige menighedstjenere (diakoner). Paulus skriver om nogle kvinder, og på grund af ordet »ligeledes« kunne det være kvindelige menighedstjenere, men det er det næppe. For det første bryder omtalen af kvindelige menighedstjenere sammenhængen, idet Paulus i vers 8-10 og vers 12 omtaler mandlige menighedstjenere. For det andet omtales

260 Repræsentanter for den evangelikale feminisme skriver eksplicit, at Føbe er Paulus' leder (f.eks. Payne, *Man*, s.62)

261 Murray, *Romans 2*, s.227.

262 Whelan, *Amica*, s.82-85, gengiver *προστάτις* med »patron«, men præciserer, at det ikke beskriver et normal patron-klient-forhold. Paulus ser sig ikke som klient for nogen, hvad åndelig autoritet angår, og ser sig ikke som no-gens klient. Whelan mener, at Føbe har ydet Paulus finansiell støtte og givet ham adgang til hendes netværk.

263 Der er det samme forhold mellem Føbe og de mange som mellem Føbe og Paulus, og det sidste udelukker, at der er tale om økonomisk støtte.

264 Ng, *Phoebe*, s.9-11.

kvinderne ikke som menighedstjenere i modsætning til mændene (vers 8 og 12). For det tredje er »kvinder« i vers 11 adskilt fra menighedstjenere (jf. vers 12-13), idet Paulus begynder med »menighedstjener« i vers 12, som derved fungerer som en kontrast til vers 11. For det fjerde mangler kvalifikationen »én mands hustru«, og denne kvalifikation (én kvindes mand) nævnes altid som en nødvendig kvalifikation for en tjeneste i pastoralbrevene. Det enkleste er derfor, at »kvinder« i vers 11 er menighedstjenernes hustruer. Derved får vi sammenhæng i teksten, idet vers 11 omtaler endnu en kvalifikation for de mandlige menighedstjenere, nemlig at deres hustruer skal være agtværdige, ikke sladderagtige, ædruelige og tro i alt. Menighedstjenere har sandsynligvis en mere praktisk hjælpetjeneste, og det baserer man 1) på selve ordet »menighedstjener« (diakon), 2) på en sammenligning med listen over kvalifikationer for tilsynsmænd (ældste), og der mangler i denne liste det at være en god underviser (1 Tim 3,2) og det at tage sig af Guds menighed (1 Tim 3,2.5), og dvs. at undervisning og menighedsledelse ikke hører til menighedstjenernes område, og 3) på en sammenligning med de syv fattigforstandere i ApG 6,1-6.

Føbe var menighedstjener, og hendes funktion var at yde praktisk hjælp. Føbe er ikke beskrevet som en leder af menigheden.

5.5. Kvindelige apostle

I den evangelikale feminisme hævder man, at der findes kvindelige apostle, som har den samme autoritet som de tolv apostle og Paulus. Dette er en myte, for der findes ingen eksempler på, at kvinder var apostle i egentlig betydning.²⁶⁵ Når det gælder dette spørgsmål, er Junia/Junias gået fra en position i relativ ubemærkedhed og til en position i rampelyset. I Rom 16,7 står der ifølge DO92:

²⁶⁵ Jeg skelner mellem apostle i egentlig og almindelig betydning (Kjær, *Apostlene*, s.101-112). Apostle i egentlig betydning er de tolv, Paulus, Barnabas og Jesu brødre. De er kaldet direkte af Jesus, og har autoritet til at tale, skrive og handle på Jesu vegne. Apostle i almindelig betydning er udsendinge fra menigheden (2 Kor 8,23 og Fil 2,25), og de har deres autoritet fra menigheden.

*Hils Andronikos og Junias, mine landsmænd og medfanger.
De nyder megen anseelse blandt apostlene,
og de har tilmed været i Kristus før mig.*

I den nyere debat vedrørende Junia/Junias er der tre problemfelter. Det første problemfelt drejer sig om kønnet. Skal *Junian* i den græske tekst gengives med *Junia*, og da er det en kvinde, eller skal det gengives som i DO92 med *Junias*, og da er det en mand. I den første del af kirkens tid var *Junian* oftest en kvinde, der var dog undtagelser, fra ca. det 13. århundrede begynder *Junian* at skifte køn og bliver en mand, og det varer indtil for ca. 30-40 år siden, hvor *Junian* igen skifter køn og bliver en kvinde, og det har siden været konsensus-tolkningen. Der er dog på ny opstået debat om *Junians* køn.²⁶⁶ Jeg er ikke i stand til at ikke afgøre, om *Junian* er afledt af et latinsk kvindenavn, eller om det er afledt af et hebraisk mandsnavn,²⁶⁷ så jeg lader spørgsmålet stå åbent og gengiver navnet med *Junia/Junias*. Hvis *Junian* er en kvinde, er *Andronikos og Junia* et ægtepar. Det andet problemfelt er, hvad »de nyder megen anseelse blandt apostlene« (DO92) betyder. På græsk står der: οἴτινές εἰσιν ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις, og det er en karakteristisk af *Andronikos og Junia/Junias*. Denne konstruktion har man forstået på to måder.²⁶⁸

1) I den ene forståelse gengiver man den græske sætning således: »som er højt ansete blandt apostlene«. Det betyder, at *Andronikos og Junia/Junias* ikke kun er apostle, men også højt ansete apostle. Det kaldes ofte den inklusive tolkning, da *Andronikos og Junia/Junias* er inkluderet i apostelgruppen. Hvis Paulus skriver om en kvinde (*Junia*), og det er ikke givet, så har vi et eksempel på en højt anset kvindelig apostel.

2) I den anden forståelse gengiver man den græske sætning såle-

266 Der er en god oversigt over forskningen hos NG, *JUNIA(S)*, s.517-525.

267 Det er Wolters, *Romans 16:7*, s.397-408, som har genåbnet debatten.

268 Den græske konstruktion kan forstås inklusivt, så *Andronikos og Junia* tilhører apostelgruppen og er apostle, eller eksklusivt, så at *Andronikos og Junia* ikke tilhører apostelgruppen, men sættes højt af apostlene. Vedrørende de sproglige muligheder se f.eks. Burrer/Wallace, *Junia*, s.76-91, Bauckham *Gospel Women*, s.172-180 og Wolter, *Römer 2*, s.475-477).

des: »som er højt ansete af apostlene«. Det betyder, at Andronikos og Junia/Junias ikke er apostle, men at apostlene sætter dem højt. Det kaldes ofte den eksklusive tolkning, da Andronikos og Junia/Junias ikke hører til apostelgruppen.

Vi skal se nærmere på konstruktionen (ἐπίσημοι + ἐν + dativ (om person)). I ældre og nyere kommentarer til Romerbrevet brugte man ofte subjektive argumenter. Ofte henviste man til Lightfoot, som mente, at det var naturligere med den inklusive forståelse, så Andronikos og Junia/Junias var apostle.²⁶⁹ Det er først en artikel af Burrer og Wallace fra 2001, som har givet os mere fast grund, fordi de har undersøgt brugen af denne konstruktion i den relevante græske litteratur. Deres artikel er blevet kritiseret af Bauckham (2002), Belleville (2005) og Epp (2005).²⁷⁰ Burrer/Wallace er blevet delvist støttet af Huttar (2009) og Burrer (2015), som forsvarer og udbygger den oprindelige artikel af Burrer/Wallace. På den ene side har vi altså Belleville og Bauckham, som mener, at konstruktionen har inklusiv betydning, og på den anden side har vi Burrer/Wallace, Huttar og Burrer, som mener, at konstruktionen har eksklusiv betydning. Der er to lag i diskussionen. Det ene lag handler om, hvilken betydning konstruktionen har i den græske litteratur på den tid, og det andet lag handler om, hvad konstruktionen betyder i Rom 16,7. Når det gælder det første lag, mener Belleville, at konstruktionen altid har inklusiv betydning,²⁷¹ mens Burrer/Wallace mener, at konstruktionen

269 Eksempler på en subjektiv argumentation findes hos Sanday/Headlam, *Romans*, s. 423, Cranfield, *Romans II*, s. 789 og Moo, *Romans*, s. 923. Det er udgaven fra 1996. Moo har dog nogle sproglige argumenter. Han mener, at hvis Paulus ville sige højt anset af apostlene, kunne vi forvente, at han ville bruge dativ eller *hypo* plus genitiv.

270 Jeg har ikke haft adgang til bogen af E. P. Epp: *Junia. The First Woman Apostle*, Fortress, Minneapolis 2005.

271 Belleville, *Re-examination*, s. 231 og 248-249. Belleville underbygger sin tolkning med, at i oldkirken tolkede man altid konstruktionen i inklusiv betydning. Dette er ikke rigtigt, og det har Huttar, *Did*, s. 760-778, vist. Hans konklusion lyder (s. 777-778): »Thus the patristic evidence may be more accurately said to be two commentators and one non-commentator in favor of the inclusive view, where neither of the commentators presents a very full and scholarly discussion. On the other hand, the non-inclusive view is supported by three commentators, two of whom have the highest

med person i dativ altid har eksklusiv betydning. Sandheden befinder sig et sted i mellem, da der er eksempler på, at konstruktionen har eksklusiv betydning, og eksempler på, at konstruktionen har inklusiv betydning.²⁷² Det betyder, at vi ikke kan argumentere ud fra selve konstruktionen, men at begge betydninger er mulige, og at vi ikke længere må nøjes med subjektive fornemmelser om, hvad der er mest naturligt.²⁷³ Konteksten afgør om Paulus' konstruktion har inklusiv eller eksklusiv betydning. Dette spørgsmål involverer også betydningen af »apostlene«, og i det følgende forudsætter jeg, at der er tale om apostle i egentlig betydning.

Der er ikke mange argumenter ud fra konteksten for den inklusive betydning. Wolters argument for den inklusive tolkning er, at den eksklusive tolkning forudsætter, at apostlene er en fast afgrænset gruppe, hvor alle kender hinanden. Dette er ikke tilfældet, mener Wolter, da apostel er en ren funktionsbestemmelse, og da gruppen af apostle er en diffus størrelse.²⁷⁴ Jeg er uenig. Paulus opererer med en fast afgrænset gruppe apostle i egentlig betydning (1 Kor 9,5; 2 Kor 11 og Gal 1,19), og det har også været nødvendigt for den første menighed præcist at vide, hvem der var apostle på grund af deres autoritet. Lin har to argumenter. Det første er baseret på Gal 1,16-17; 2,6 og 2 Kor 10,12, og hun skriver i tilknytning dertil, at »it seems highly unlikely that, in Rom 16:7, Paul would mean Andronicus and Junia are 'esteemed by the apostles.' Such reliance on human approval contradicts every indicator of Paul's stance on human judgment.«²⁷⁵ Dette er et interessant argument, som rammer Lin selv som en boomerang. Ifølge den inklusive tolkning, som Lin går ind for, så er Andronikos og Junia/Junias ansete blandt apostlene, men derved bedømmer Paulus apostle og kalder dem ansete, hvad han ifølge Lin ikke vil. Nu udtaler Paulus en vurdering af *apostle!* Argumentet rammer Lin selv. Argumentet rammer ikke den eksklusive

credentials in terms of their competency.«

272 Se f.eks. Wolter, *Römer 2*, s. 475-477.

273 Subjektive argumenter finder man f.eks. hos Perriman, *Speaking*, s. 69-70.

274 Wolter, *Römer 2*, s. 476.

275 Lin, *Was*, s. 202-204.

tolkning, for så er Andronikos og Junia/Junias ikke apostle, men apostlene udtaler en vurdering, og vi har mange eksempler på, at Paulus anbefaler og roser medarbejdere. Så Lin's argumentation er i virkeligheden et argument for den eksklusive tolkning. Det andet argument hos Lin er baseret på, at Andronikos og Junia/Junias har været i Kristus før Paulus (Rom 16,7d). Denne vending er for Lin en betegnelse for en apostel, og Lin henviser til Gal 1,17, hvor Paulus skriver om apostlene før ham.²⁷⁶ I Gal 1,16 er »før mig« sat sammen med apostlene, og derfor må »før mig« i Rom 16,7d også være relateret til apostlene og derfor en karakteristisk af apostle. Argumentet holder ikke, da »før mig« i Rom 16,7d er sat sammen med »har været i Kristus«, dvs. før omvendelsen. Vendingen i Rom 16,7d betyder blot, at de er kommet til tro før Paulus, og en konsekvens af Lin's argument er, at alle, der er kommet til tro før Paulus, så er apostle! Nogle mener, at beskrivelsen af Andronikos og Junia/Junias som Paulus' medfanger også er en karakteristisk af apostle. Dette er uden dækning i teksten, og det vil medføre, at alle, der har været fængslet for evangeliets skyld, er apostle. Argumentationen for den inklusive tolkning er svag, og som kritik mod den inklusive tolkning kan man nævne følgende. a) Hvis Andronikos og Junia/Junias er højt ansete apostle, er det mærkeligt at Paulus ikke nævner dem først i sin liste i Rom 16. De kommer som nummer fem i rækken. Apostlene i egentlig betydning er de mest prominente, hvad autoritet angår, og skulle nævnes først (jf. 1 Kor 12,28 og Ef 4,11). b) Hvis Andronikos og Junia/Junias er apostle, udtaler Paulus en vurdering af dem, og det er imod Paulus' praksis. c) Hvis Andronikos og Junia/Junias er ansete apostle, så kender menigheden i Rom dem allerede, og en introduktion af dem er unødvendig.²⁷⁷ d) Hvis Andronikos og Junia/Junias er højt ansete apostle, er det overraskende, at vi ikke ved noget om dem. De omtales kun her. I forbindelse med de fire argumenter imod den inklusive tolkning har jeg ladet det stå åbent om Paulus skriver en Junia (en kvinde) eller en Junias (en mand). Men hvis

²⁷⁶ Lin, *Was*, s.205-208.

²⁷⁷ De tre argumenter findes hos Huttar, *Did*, s.756-760 og NG, *JUNIA(S)*, s.526-527.

Paulus skriver om en kvinde (Junia), kan man fremsætte yderligere to argumenter mod den inklusive tolkning. e) Alle kendte apostle er mænd. Det gælder de tolv og Paulus, Barnabas og Herrens brødre.²⁷⁸ Mønsteret er entydigt, og det vil være usædvanligt med en kvindelig apostel. f) Konstruktionen kan ikke have inklusiv betydning, hvis Paulus skriver om Junia. Det viser 1 Kor 9,5. Paulus skriver om retten til at have en søster med på rejse for Barnabas og ham selv »ligesom de andre apostle og Herrens brødre og Kefas«. Placeringen mellem »de andre apostle« og »Kefas«, som er apostel, viser, at Herrens brødre er apostle. Sammenligningen viser, at Paulus og Barnabas er apostle, og alle apostlene er mænd, for det handler om at tage en søster med på rejsen. Paulus skriver om apostlene i egentlig betydning og som kategori, og de er alle mænd. Derfor kan Paulus ikke skrive om, at en kvinde, Junia, er en apostel.²⁷⁹ Da modsiger han sig selv.

Der er en del argumenter ud fra konteksten for den eksklusive tolkning. En del er allerede nævnt i forbindelse med den inklusive tolkning. a) Hvis Andronikos og Junia/Junias ikke er apostle er rækkefølgen i Rom 16,1-7 forståelig. b) Hvis Andronikos og Junia/Junias ikke er apostle, er vurderingen af dem uproblematisk, for vi har mange eksempler i NT på anbefalinger af troende, der ikke er apostle. c) Hvis Andronikos og Junia/Junias ikke er apostle er det forståeligt, at vi ellers ikke kender dem. d) Hvis Andronikos og Junia/Junias ikke er apostle svarer det til, at apostle som kategori er mænd. e) Hvis Andronikos og Junia/Junias ikke er apostle, svarer det til autoritetsstrukturen i NT med, at manden er kvindens hoved (1 Kor 11,3). Mandens hovedfunktion betyder, at det er mænd, der er apostle, og at det er mænd, der formidler, forklarer og applicerer apostlens tradition og har ledelsen i menigheden (1 Kor 14,33b-36 og 1 Tim 2,11-15). En kvindelig apostel er også i modsætning til praksis i NT. Alle apostle i egentlig betydning er mænd (de tolv, Paulus, Barnabas og Jesu brødre). f) Andronikos og Junia er ellers ukendte. De omtales kun her, og det virker mærkeligt, hvis de ikke alene skulle være

278 Jeg har argumenteret for, at det er de tolv, Paulus, Barnabas og Herrens brødre som er apostle i egentlig betydning (Kjær, *Apostlene*, s.101-105).

279 Se NG, JUNIA(S), s.523.

apostle i egentlig betydning, men også ansete blandt apostlene. NT nævner ellers, at Peter, Johannes og Jakob er de ansete (Gal 2,6. 9 og ApG 15,1-21).

Det helt afgørende er autoritetsstrukturen i NT, som appliceres på ægteskab og menighed, og ifølge denne autoritetsstruktur er det umuligt at have en kvindelig apostel i egentlig betydning.

Det tredje problemfelt handler om betydningen af »apostlene«. Jeg har i det foregående forudsat, at »apostlene« er apostle i egentlig betydning, men ordet »apostel« kan også i NT bruges i almindelig betydning. a) En apostel i almindelig betydning er en udsending fra en menighed, og vedkommende har sin autoritet fra menigheden (2 Kor 8,23 og Fil 2,25). Det er da en mulighed, at Andronikos og Junia/Junias er menighedsudsendinge og højt ansete blandt dem. De handler da på menighedens autoritet og udfører menighedens opgaver. En menighedsudsending er underlagt apostlene i egentlig betydning. Denne tolkning er mulig, selvom det virker mærkeligt, at Paulus opererer med en fast gruppe af sådanne menighedsudsendinge. b) Ordet »apostel« kan bruges i egentlig betydning om udsendinge fra Kristus. De repræsenterer Kristus og kan tale, handle og skrive på Kristi vegne. Det mest sandsynlige er, at »apostlene« refererer til apostle i egentlig betydning. Det er også normaltolkningen, og i så fald er konstruktionen eksklusivt forstået, og Andronikos og Junia/Junias er personer, som apostlene i egentlig forstand sætter højt. De er værdsatte af apostlene, men de er ikke apostle, og har ikke nogen speciel autoritet. Den tolkning passer sammen med, at »apostlene« er en bestemt og afgrænset kategori, og tolkningen giver anbefalingen vægt og betydning.

Konklusionen er, at vi ikke har eksempler på kvindelige apostle i egentlig betydning i NT.

5.6. Konklusion

Denne oversigt viser tydeligt, at der ikke i NT findes eksempler på, at kvinder har undervist og forkyndt i menigheden eller haft ledelsen i menigheden. Praksis stemmer altså overens med hovedstrukturen, taleforbud og undervisnings- og ledelsesforbud.

6. Konklusion og applicering

Jeg har analyseret nogle tekster fra NT vedrørende kvinders tjeneste i menigheden. Mit fokus har været på, om kvinder kan forkynde, undervise og lede i menigheden. 1 Kor 14,33b-36 handler om tale i menigheden, og når det gælder denne tale, skal kvinderne tie. Tale i menigheden er formidling, forklaring og applicering af apostolsk tradition (Guds ord). Det svarer til vores forkyndelse og undervisning. Paulus forbyder altså, at kvinder forkynder og underviser, dvs. formidler, forklarer og applicerer Guds ord. Paulus forbyder, at kvinder stiller spørgsmål i menigheden. 1 Tim 2,11-15 handler om at undervise og om at udøve autoritet i menigheden. Paulus forbyder kvinder at undervise dvs. at formidle, forklare og applicere apostolsk tradition, og han forbyder kvinder at lede i menigheden. Vi har ikke hos Paulus en definition af, hvad en menighed er, men vi kan se af de to forbud i 1 Kor 14,33b-36 og 1 Tim 2,11-15, at de to forbud gælder i en lokal forsamling af troende, hvor der er mænd til stede, og hvor Guds ord tales og undervises. Når denne situation foreligger, gælder Paulus' formaning. De to forbud gælder altså i menigheden forstået på denne måde og ikke uden for menigheden, og de gælder i forhold til voksne mænd. Kvinder kan forkynde og undervise kvinder, børn og unge. 1 Kor 11,2-16 handler om en hovedstruktur og dens konsekvenser. Hovedstrukturen er et fundamentalt princip: Kristus er hver mands hoved, manden er kvindens hoved, og Gud er Kristi hoved. Konsekvensen af denne hovedstruktur er, at kvinden skal bære et tegn på mandens autoritet, når hun beder og profeterer i menigheden. Dette tegn er kvindens lange hår eller eventuelt et slør, som har symbolsk betydning. Kvinden skal altså i sin fremtræden vise sin anerkendelse af mandens hovedfunktion. I NT er der mange eksempler på kvinders tjeneste, og praksis stemmer overens med hovedstruktur, taleforbud og undervisnings- og ledelsesforbud, for der er ingen eksempler på, at kvinder forkynder eller underviser i menigheden, hvor der er mænd til stede, og der er ingen eksempler på,

at kvinder har været ledere i menigheden, hvor der er mænd til stede. Billedet er helt entydigt.

Når det gælder applicering, er der nogle ting, som er enkle og klare, og andre, som er mere vanskelige, fordi vores menighedsstruktur er noget anderledes end i NT, og vi har former for formidling, som vi ikke kender fra NT.

1) Det enkle og klare er, at kvinder ikke må formidle, forklare og applicere Guds ord i menigheden, hvor mænd er til stede. Dette svarer til vores forkyndelse og undervisning, hvor vi netop formidler, forklarer og applicerer Guds ord. Vi kan ikke skelne skarpt mellem vores forkyndelse, hvor vi mere er i vores verden, og undervisningen, hvor vi mere er i tekstens verden. Grænserne er flydende. Guds ord er vores autoritet. Guds ord er derfor autoritative, og enhver formidling af Guds ord, er derfor en formidling af noget autoritativt. Vi kan derfor ikke skelne mellem former for autoritativ og ikke-autoritativ forkyndelse og undervisning. Sker der en formidling af Guds ord, sker der formidling af Guds autoritative ord. Det er uanset om formidlingen varer 5, 10, 20 eller 30 minutter. Mange opererer med et skel mellem forkyndelse/undervisning, som ikke er en autoritativ formidling, og en forkyndelse/undervisning, som er en autoritativ formidling. Dette skel kender NT ikke, og dette skel fornægter, hvor autoriteten findes, nemlig i Guds ord. Autoriteten ligger ikke i en bestemt form for formidling, i personen eller embedet. Autoriteten ligger i indholdet, Guds ord.

2) Det enkle og klare er, at Paulus tillader kvinder at bede og profetere i menigheden. Vi har set, at profetisk tale er korte budskaber, som er givet ved åbenbaring, som derfor kommer spontant og uforberedt hjemme eller i menigheden. Det er Guds aktuelle tale til os. Det kan være en bibelsk beretning, et ord fra Bibelen, som Gud har lagt profeten på sinde, eller en drøm, vision eller forudsigelse.

3) Det enkle og klare, at kvinder ikke må stille spørgsmål i menigheden. Dette er dækket af taleforbuddet.

4) Det enkle og klare er, at kvinder ikke må lede menigheden. De må ikke stå som ledere eller være ældste.

5) Det enkle og klare er, at forbuddene ikke gælder individuelle

eller kollektive aktiviteter som at synge, lovsynge, bede og bekende i menigheden.

Det mere vanskelige gælder de former for tale i menigheden, som vi har udviklet, og som vi ikke kender fra NT. a) Det gælder et personligt vidnesbyrd, som er en formidling af en oplevelse og erfaring, og når centrum i vidnesbyrdet er, hvad jeg har oplevet, er det ikke omfatter af forbuddene. Men der kan være flydende grænser mellem vidnesbyrdet og en formidling, forklaring og applicering af Guds ord. b) Det gælder beretninger fra arbejdsgræne, og de falder udenfor de i NT nævnte. Hvis det blot er en orientering om arbejdet, er det tilladt. Her kunne der nævnes flere eksempler, men her må den enkelt menighed gå ind og vurdere.

Ud fra Guds ord kan en kvinde ikke være en præst, fordi en præst taler i menigheden. En præst forkynder og underviser i menigheden og har en ledelsesfunktion. Ud fra Guds ord kan en kvinde ikke være en forkynder eller underviser i menigheden, da hun derved formidler, forklarer og applicerer Guds ord. Den eneste form for tale i menigheden, som er legitim, er den profetiske tale. Det kan ikke betones nok, at taleforbud og undervisnings- og ledelsesforbud gælder i menigheden og ikke udenfor menigheden, og at de gælder i en menighed, hvor mænd er til stede.



Ekskurs: Gal 3,28: De troendes enhed i Kristus Jesus

Gal 3,28 er ofte blevet inddraget i forbindelse med spørgsmålet om kvinders tjeneste i menigheden, selvom verset ikke omhandler dette tema.

1. Tolkningen i den evangelikale feminisme

Den evangelikale feminisme mener, at verset har en altomfattende betydning og derfor også handler om tjenester i menigheden, at verset skal forstås på den måde, at forskellen på mand og kvinde er ophævet vedrørende tjenester og funktioner i menigheden, og at udsagnet har sociale implikationer, så vi også skal overføre det på samfundet. Det betyder, at kvinder kan varetage alle funktioner og embeder i menigheden. De kan derfor forkynde og undervise ligesom mænd. De kan derfor være præster og menighedsledere som mænd, og derfor diskriminerer vi kvinder, hvis vi mener, at nogle funktioner og embeder i menigheden kun kan varetages af mænd. Vi er da i modsætning til Gal 3,28. Denne tolkning er uden dækning i teksten.

1) Det fremgår direkte af Gal 3,28, at det handler om en enhed, som angår de troendes relation til Kristus Jesus. Paulus skriver ikke om funktioner i menigheden eller om forhold i samfundet. Tolkningen er ikke baseret på teksten.²⁸⁰

2) Tolkningen er løsrevet fra sammenhængen. Paulus skriver om en status som Guds børn ved troen (vers 26), om dåbens iklædning af Kristus (vers 27) og om de troende som Abrahams efterkommere og arvinger (vers 29). Sammenhængen bekræfter, at vers 28 handler om de troendes relation til Kristus.²⁸¹

²⁸⁰ Hvis vi tager tre typiske repræsentanter for denne tolkning (Snodgrass, *Galatians 3:28*, s.161-181, Fee, *Male*, s.172-185 og Payne, *Man*, s.79-104), så argumenterer ingen af dem for deres forståelse, men forudsætter den blot.

²⁸¹ Snodgrass, Fee og Payne ignorerer sammenhængen, som bestemmer tolk-

3) Tolkningen er i modsætning til mange andre tekster hos Paulus. Han betoner, at der i menigheden er forskellige lemmer (1 Kor 12,12-26), som varetager forskellige tjenester (Rom 12,3-8; 1 Kor 12,7-11; 12,27-31 og Ef 4,11). Paulus betoner, at der er forskel på mænds og kvinders tjeneste i menigheden (1 Kor 14,33b-36 og 1 Tim 2,11-15), og at der er forskel på jøde og græker i Guds frelseshistorie (Rom 1,16; 2,9-10 og 11,25-32), på slave og fri i samfundet (Ef 6,5-9 og Kol 3,22-25) og på mænds og kvinders rolle i ægteskabet (Ef 5,22-33; Kol 3,18-19 og Tit 2,5).²⁸²

2. Gal 3,28 i dets kontekst

Vi skal se på, hvad Gal 3,28 betyder. I Gal 3,28 står der (DO):

*Her kommer det ikke an på at være jøde eller græker,
på at være træl eller fri, på at være mand og kvinde,
for I er alle én i Kristus Jesus.*

En mere præcis oversættelse lyder:

*Der er ikke jøde eller græker,
der er ikke slave eller fri,
der er ikke mand og kvinde,
for I er alle én i Kristus Jesus*

Vers 28 er en del af afsnittet Gal 3,23-29, som handler om, at de troende i fortiden var under loven. Den var deres opdrager til Kristus. Men da de kom til tro, skete der et afgørende vendepunkt i deres liv. De gik fra at være under loven (opdrager) og til at være Guds sønner (og døtre). Det skete i dåben, hvor de lod sig iklæde Kristus. I vers 28 udfolder Paulus, hvad det betyder, at alle troende er Guds sønner (vers 26), og

ningen. Sammenhængen handler om troens relation til Kristus.

²⁸² Snodgrass, Fee og Payne tager ikke alvorligt de mange tekster, som beskriver, at der forsat er forskel på jøde og græker, slave og fri og mand og kvinde. Ingen af dem tager alvorligt, hvad Paulus skriver om en tjenstedeling i 1 Kor 14,34-35 og 1 Tim 2,11-15 og om forholdet mellem mand og hustru i ægteskabet.

at alle lod sig iklæde Kristus i dåben (vers 27). Det betyder, at forskellen på jøde og græker, slave og fri og mand er ophævet, hvad angår tro, status og dåb. Det begrundes af Paulus med, at de alle er én i Kristus Jesus. I vers 29 sammenfatter Paulus og skriver, at når de tilhører Kristus, så er de Abrahams efterkommere og arvinger. Sammenhængen handler om at gå fra at være under loven og til at være sønner, om at være døbt til Kristus og om at være arvinger til velsignelsen (evangeliet). Sammenhængen handler ikke om tjenester og funktioner i menigheden og handler ikke om sociale forhold i samfundet.

Paulus beskriver tre par.²⁸³ *Der er ikke jøde eller græker* er det første par (1 Kor 6,5; Kol 3,11 og Jak 1,17),²⁸⁴ og her knytter Paulus til ved en religiøs-etnisk baseret forskel. *Græker* står for hedninger generelt på grund af modsætningen til jøder. Jøderne er det udvalgte folk. Forskellen er etnisk og religiøs. *Der er ikke jøde eller græker* betyder, at forskellen mellem dem er ophævet, hvad angår tro, status som Guds barn og dåb. Forskellen i denne relation til Kristus Jesus er ophævet. Det viser sammenhængen og begrundelsen i vers 28d. Hedningerne (grækerne) skal ikke blive jøder for at blive frelst eller for at kunne tilhøre Guds folk. Den større paulinske kontekst bekræfter denne tolkning. Den etniske forskel mellem jøder og grækere (hedninger) er ikke ophævet. Der er stadig to folk (Rom 1,16; 2,9-10 og 11,11-31). Der gælder stadig »et for jøde først og derefter for græker«. Jødernes specielle udvælgelse og deres frelseshistoriske fortrin er ikke ophævet (Rom 3,1-2; 9,4-5 og 11,28-29), og i kraft af udvælgelsen har de fået specielle løfter om Guds troskab (Rom 3,1-2) og et løfte om en kommende frelse for hele folket (Rom 11,25-27). Hvad frelse og dom angår, er der ikke forskel (Rom 2,6-11). Hvad placering og funktion i frelseshistorien er der forskel, og denne forskel er begrundet med Guds udvælgelse.

283 1 Kor 12,13 og Kol 3,11 er parallelle udsagn. I 1 Kor 12,13 skriver Paulus om jøder og grækere og om slaver og frie, og i Kol 3,11 skriver han om græker og jøde, omskåren og uomskåren, barbar og skyter og om slave og fri.

284 Hove: *Equality*, s.62-64 og 80. Formuleringen betyder naturligvis ikke, at der ikke længere eksisterer jøder og grækere, slaver og frie og mænd og kvinder, for det gør der jo.

Der er ikke slave eller fri er det andet par, og her knytter Paulus til ved en socialt baseret forskel.²⁸⁵ Den grundlæggende sociale og juridiske forskel i datidens kultur er mellem slave og fri. En slave har ingen social, juridisk og økonomisk frihed, men det har den frie. *Der er ikke slave eller fri* betyder, at forskellen mellem dem er ophævet, hvad angår tro, status som Guds barn og dåb. Forskellen i denne relation til Kristus Jesus er ophævet. Det viser sammenhængen og begrundelsen i vers 28d. Slaverne skal ikke blive frie for at blive frelst eller for at kunne tilhøre Guds folk. Den større paulinske kontekst bekræfter denne tolkning. De sociale forskelle mellem slave og fri er ikke ophævet. Der er stadig to sociale klasser i samfundet, og Paulus kan i sine formaninger forholde sig til de to forskellige klasser og give dem forskellige formaninger (Ef 6,5-9; Kol 3,22-4,1 og Filem 8-16). Paulus giver imidlertid ingen teologisk begrundelse for denne sociale forskel. Slaveriet er ikke guddommeligt sanktioneret.²⁸⁶

Der er ikke mand og kvinde er det tredje par, og her knytter Paulus til ved en forskel baseret på køn. Paulus anvender to lidt specielle ord

285 Det første par er relevant i sammenhængen, da det handler om hvem, der tilhører Abraham, og om lovens betydning, og på den baggrund er det bedst at forstå de to næste par som en udfoldelse af den første.

286 I 1 Kor 7,17-24 skriver Paulus om, at enhver uanset etnisk/religiøs baggrund og social situation (slave – fri) kan tilhøre Kristus. Formaningen i afsnittet er, at enhver skal vandre, som Gud har kaldet ham (vers 17), og at enhver skal blive i det, han blev kaldet i (vers 24). Ofte forstår man det sociologisk, så Paulus beskriver kaldelsen til frelse og kaldelsens situation, idet Paulus inkluderer den etniske og sociologiske situation i kaldelsen. Vægten ligger dog på situationen, og Paulus formaner til, at den kristne bliver i den etniske eller sociologiske situation, han befandt sig i, da han blev kaldet. Der er to problemer i denne tolkning. 1) Paulus bruger aldrig verbet »at kalde« og substantivet »kaldelse« i denne dobbelte betydning, men altid om kaldelse til frelse. 2) Denne tolkning er i modsætning til resten af kapitlet. Paulus formaner, tilråder eller tillader igen og igen, at de kristne ændrer deres sociologiske situation. Formaningen er da en formaning til, at man skal leve i overensstemmelse med kaldet til frelse. Ved kaldet sættes de kristne ind i en frelsesvirkelighed, og den skal de kristne leve i, og det kan de, uanset om de er omskårne eller uomskårne eller slaver eller fri. Dog opfordrer Paulus slaven til at blive fri, hvis det er muligt (vers 21). I brevet til Filemon hører vi, hvordan Paulus sender slaven Onesimus tilbage til Filemon og formaner Filemon til ikke at se Onesimus som en slave, men som en kær broder (vers 16). Her underminerer Paulus slaveriet indefra.

for *mand* og *kvinde*, som vi finder i skabelsesberetningen (1 Mos 1,27), og der er sandsynligvis en allusion til den (jf. Matt 19,4; Mark 10,6 og jf. Rom 1,26-27). De to ord fremhæver kønskarakteren. Her beskriver Paulus den grundlæggende forskel i menneskeheden med hensyn til køn. *Der er ikke mand og kvinde* betyder, at forskellen mellem dem er ophævet, hvad angår tro, status som Guds barn og dåb. Forskellen er i denne relation til Kristus Jesus ophævet. Det viser sammenhængen og begrundelsen i vers 28d. Kvinderne skal ikke blive mænd for at blive frelst eller for at kunne tilhøre Guds folk. Den større paulinske kontekst bekræfter denne tolkning. Der er stadig to køn. Frelsen eliminerer ikke denne forskel. Gud har skabt mennesket som mand og kvinde, og det er en blivende skaberordning, som Paulus bekræfter (1 Kor 1,7-9 og 1 Tim 2,13-14). Paulus giver også forskellige formaning til de to køn vedrørende ægteskab (Ef 5,22-33 og Kol 18-19) og funktioner i menigheden (1 Kor 11,2-16; 14,34-36 og 1 Tim 2,11-15).

Med *for* giver Paulus en begrundelse for, at der ikke længere findes forskel på jøde og græker, slave og fri og mand og kvinde. Begrundelsen er, at alle er én i Kristus Jesus. *Alle* er alle de troende galatere, han skriver til (jf. vers 26-27), og *alle* fremhæver, at det gælder alle uanset, om de er jøder eller grækere, slaver eller frie, eller mænd eller kvinder. *I er alle én* beskriver de troendes enhed eller helhed. Dette er en af de betydninger, som *én* har, idet ordet anvendes om forskellige eller adskilte dele, der forenes til en helhed, og i denne helhed eller enhed er de forskellige parter fælles om noget. *Én* implicerer lighed på et bestemt område.²⁸⁷ Denne forståelse af *én* passer fint i sammenhængen, da vi har tre forskellige par, der danner en enhed, hvor de er fælles om en bestemt relation til Kristus. Konteksten fremhæver, at alle troende er Guds sønner (vers 26), at alle døbte lod sig iføre Kristus (vers 27), og at alle er Abrahams efterkommere og arvinger (vers 29). Deri består elementet af lighed. Enheden er en fælles delagtighed i Kristus, hvad angår tro, status og dåb. Her er

²⁸⁷ Hove, *Equality*, s.70-76. Vi har nogle parallelle udtryk, hvor ting eller folk er én (Matt 19,6; Mark 10,8; Joh 10,30; 17,11; 17,21; 17,22; 17,23; Rom 12,5; 1 Kor 3,8; 10,17; 12,5 og 1 Joh 5,8). Det fælles for disse vendinger er, at forskellige elementer er én, og at de er fælles om noget i en eller anden forstand.

forskellene ophævede. Enheden er altså kristologisk bestemt, og enheden etableres i troens og dåbens relation til Jesus Kristus. Dette bekræftes eksplicit af *i Kristus Jesus*, der viser, at relationen til Kristus skaber enheden, og som beskriver, hvor denne enhed er gældende. I *Kristus Jesus* beskriver her troens og dåbens relation til Kristus, så enheden er for troende.

3. Konklusion

I Gal 3,28 skriver Paulus om troendes status og om deres enhed i relation til Kristus Jesus.²⁸⁸ Med hensyn til status er der noget nyt. Her er forskellene ophævet. Med hensyn til enheden er der en lighed, og denne lighed er beskrevet i relation til Kristus Jesus og ikke i relation til andre troende. Paulus beskriver ikke, hvilken betydning denne enhed og lighed har i relation til andre troende, og han udfolder den ikke med hensyn til funktioner i denne enhed. Det gør han andre steder. Han bruger metaforen legeme om menigheden til at udtrykke både lighed og forskellighed med hensyn til tjeneste (Rom 12,3-8; 1 Kor 12 og Ef 4,7-16). Han skriver om en autoritetsstruktur med embeder (Fil 1,1 og 1 Tim 3,1-17), og han skriver om en tjenstedeling med hensyn til mænd og kvinder (1 Kor 14,34-36; 1 Tim 2,11-15 og jf. 1 Kor 11,2-16).

288 Schreiner, *Galatians*, s.257-259, Hove, *Equality*, s.60-86, Moo, *Galatians*, s.254-255 og Das, *Galatians*, s.383-388. Schreiner, Moo og Das skriver også om sociale konsekvenser eller implikationer.

Ekskurs: Kan κεφαλή («hoved») betyde »kilde«?

Der har været en intens debat om betydningen af κεφαλή («hoved») fra omkring 1980 og fremefter. Som så ofte er debatten stivnet i en stillingskrig. I den evangelikale feminisme har man argumenteret for, at κεφαλή betyder »kilde« eller »oprindelse«, og man har generelt stillet sig afvisende til, at κεφαλή kan betyde »overhoved«, »leder« eller »at udøve autoritet over«, når det bruges i overført betydning om relationer mellem personer.²⁸⁹ Jeg ser som det første på de sproglige data, som det andet på den metaforiske brug af κεφαλή hos Paulus og som det tredje og sidste på de relevante ordbøger.

1) De sproglige data. a) Man har ikke påvist betydningen »kilde« i klassisk græsk. Dette er omdiskuteret, men man har kun fremvist ét eksempel på denne betydning i et orfisk fragment, som findes flere gange.²⁹⁰

»Zeus [er] hoved, Zeus [er] midten, Zeus fra hvem alt er blevet frembragt.«

Betydningen »kilde« er ikke mulig, da denne betydning ikke fungerer sammen med »midten«, mens betydningen »begyndelse« som er en af de anerkendte betydninger af κεφαλή, fungerer fint. Da er der sammenhæng i udsagnet med begyndelse og midte. Betydningen »kilde« fungerer heller ikke sammen med det sidste led, som beskriver Zeus som skaberen.

b) I LXX har man ikke påvist betydningen »kilde«. Dette er der enighed om. Derimod er der ikke enighed om, at κεφαλή har betydningen »leder« eller »overhoved« i LXX. I LXX er der imidlertid 16 eksempler på, at κεφαλή i metaforisk betydning betyder »overhoved«,

²⁸⁹ Mickelsen, *What*, s.107, Fee, *I Corinthians*, s.503-504, Payne, *Response*, s.126, Fee, *Praying*, s.149-155 og Payne, *Man*, s.117-137.

²⁹⁰ I klassisk græsk findes dette citat tre gange (jf. Grudem, *Evangelical*, s.574-581).

»hersker« eller »leder«. Dom 10,18: Folket, Gileads høvdinge, sagde til hinanden: »Hvor er den mand, som vil åbne kampen mod ammoniterne? Han skal være hoved for alle indbyggerne i Gilead.« Κεφαλή betegner her et overhoved, en leder eller en hersker (jf. Dom 11,8). 2 Sam 22,44 (2 Kong): »Du redder mig, når folkene strides, du gør mig til folkeslagenes hoved, et folk, jeg ikke kender, skal tjene mig.« David omtaler her sin herskerstilling over folkene, og LXX anvender κεφαλή til at beskrive denne herskerstilling. Es 7,8: »For Arams hoved, er Damaskus, og Damaskus' hover er Resin.« Κεφαλή betyder her hersker, fordi Damaskus er den by, der hersker over Aram, og Resin er den konge, som hersker over Damaskus (jf. Es 7,9).²⁹¹ »Overhoved« eller »leder« er altså en etableret og kendt betydning af κεφαλή i LXX, og det er velkendt, at sprogbrugen i LXX smitter af på NT's sprogbrug.

c) Sprogbrugen på nytestamentlig tid. Her skal vi se på Filon og Josefus. Der er blevet nævnt nogle eksempler fra Filon, hvor κεφαλή skulle betyde »kilde«. F.eks nævner man et citat, der beskriver Esau

»as the head of the living body, the progenitor of all the members mentioned.«²⁹²

På dansk kan man gengive citatet ud fra den græske tekst:

»Men som hoved for den levende krop, stamfader for/hersker over alle de nævnte medlemmer«²⁹³

Der er ikke noget i konteksten, som hjælper os til en nærmere tolkning af »hoved«. Nogle mener, at det betyder kilde, idet man tolker det ud fra »stamfader«, men det er også muligt, at »hoved« betyder »leder«, idet man tolker det ud fra »hersker«. Da kilde ikke er en

291 Andre eksempler på, at κεφαλή betyder »overhoved«, »leder« eller »hersker«, er 5 Mos 28,13; 28,44; 1 Kong 8,1 (3 Kong); Dom 11,8; 11,9: 11,11; Sal 18,44 (17,43); Klag 1,5; Es 7,9; 9,14-16 og Jer 31,7 (38,7).

292 Philo: On Mating with the Preliminary Studies XII,61. Jeg har citeret fra Loeb's udgave.

293 Det græske ord kan betyde 1) stamfader« og 2) »hersker« (Jf. LS, 342).

etableret betydning for κεφαλή, er det bedst at forstå »hoved« som leder eller overhoved. Der nævnes et andet citat fra Filon, hvor κεφαλή skulle betyde »kilde«:

»... so too he means that the virtuous one, whether single man or people, will be the head of the human race and all the others like the limbs of a body which draw their life from the forces in the head and at the top.«²⁹⁴

Man mener, at κεφαλή betyder »kilde« på grund af analogien med legemets lemmer og hovedet, så at legemets lemmer drager deres liv fra kræfterne i hovedet.²⁹⁵ Vi skal altid læse udsagn i deres sammenhæng, og i sammenhængen handler det om sindet (*nous*), som leder livet rigtigt. Det er et sind, som drikker af Guds visdom, og det er da et sind, som er Guds hus. I det sind er slaveriet under laster og lyster brudt, og det er et sind, der er løftet op til hovedet (VIII: 122-124). Dette sammenfatter Filon i VIII: 125-126. På samme måde, som sindet leder mennesket, vil den vise lede menneskeheden. »Head of the human race« betyder da leder af menneskeheden via sin visdom. Umiddelbart før den citerede tekst skriver Filon om, at sindet »er blevet løftet op til hovedet«, og den forestilling kan ikke forenes med, at κεφαλή så skulle betyde »kilde«. »Draw their life from the forces in the head« betyder da, at hovedet er det styrende og ledende element. Hvis κεφαλή betyder »kilde«, får vi i konteksten den fremmede forestilling, at hele kroppen får sit liv fra hovedet, mens det i konteksten handler om den vise mand eller folk, som Gud ophøjer til at være hoved, og således vil lede via sin visdom resten af den menneskelige race og i den forstand give liv, der er visdom.²⁹⁶ Konklusionen er klar: Der er ingen eksempler på at κεφαλή betyder »kilde«.

Til gengæld har vi eksempler fra Filon og Josefus på, at κεφαλή betyder »overhoved«. »leder« og lignende. Filon skriver om ptolomærkongen Philadelphus, som udmærkede sig blandt ptolomærne, at han blev

294 Philo: On Rewards and Punishments XIII,125. Jeg har citeret fra Loeb's udgave.

295 Payne, *Man*, s.125.

296 Grudem, *Meaning*, s.443.

»Igesom den ledende part i den levende krop på en måde kongernes hoved.«²⁹⁷

Filon (On Special Laws, Book III. XXXIII. 184) skriver:

»Just as nature conferred the sovereignty of the body on the head...«²⁹⁸

Filon (On Rewards and Punishments, XIX, 114) skriver

»So then one such man in a city, if such be found, will be superior to the city, one such city to the country around, one such nation will stand above other nations, as the head above the body, to be conspicuous on every side, not for its own glory but rather for the benefit of the beholders.«

Filon (On Dreams, Book II, XXXI, 207) skriver:

»»Head« we interpret allegorically to mean the ruling part of the soul.«

Der er altså en del eksempler fra Filon på, at κεφαλή betyder »overhoved« eller »leder« og lignende. Josefus skriver (Jewish War, Book IV, 261) om Jerusalem, at den er

»the head of the whole nation«

d) De Apostolske Fædre. Fra Hermas »Hyerden« er der et eksempel på, at κεφαλή betyder »overhoved«, idet Hermas omtales som »husets hoved«. ²⁹⁹ En dansk oversættelse gengiver det med »familiens overhoved«. ³⁰⁰

Konklusionen er klar: »Kilde« er ikke en etableret betydning, mens »overhoved«, »leder« etc. er en etableret betydning, og det betyder, at læsere af I Kor 11,3 kan forstå, at κεφαλή betyder »overho-

297 Philo, Moses 1 and 2, V.30 247. Teksten er fra Loeb, men oversættelsen er min egen.

298 Fitzmyer, *Look*, s.509.

299 Hermas Sim VII.3 – græsk tekst i »The Apostolic Fathers (Loeb).

300 Hallbäck. *Hermas*, s.310.

ved«, »leder« at udøve autoritet over«.

2) Anvendelsen af det metaforiske κεφαλή hos Paulus. Han anvender κεφαλή i betydningen »overhoved« eller »leder«. Ef 1,22:

Alt har han lagt under hans fødder, og givet ham som hoved over alle ting til kirken.

I Ef 1,20-23 beskriver Paulus Kristi magtstilling. Gud satte ham ved sin højre hånd over alle magter og lagde alt under hans fødder. Denne magtstilling sammenfatter Paulus med ordet »hoved« (κεφαλή). Her betyder κεφαλή »overhoved« eller »hersker«. Ef 4,15-16:

Men sandheden tro i kærlighed skal vi i ét og alt vokse op til ham, som er hovedet, Kristus. Ud fra ham føjes hele legemet sammen og holdes sammen.

I den evangelikale feminisme mener man, at »hoved« har betydningen »kilde«, og man peger specielt på »ud fra ham« (ἐξ οὗ). Det er dog en misforståelse og i modsætning til den metaforiske sprogbrug. I sammenhængen er Kristus beskrevet som den ophøjede Herre (vers 7-10), som styrer menigheden ved suverænt at tildele nådegaver og ved at føje og holde menigheden sammen. Denne sammenføjning og sammenholdelse er metaforisk og skal forstås i ledelses- og magtkategorier. Man vokser heller op til en kilde, men til en Herre. »Ud fra ham« (ἐξ οὗ) handler ikke om noget, der strømmer ud fra en kilde, men om bevidst ledelse ved tildeling af nådegaver. Ef 5,22-24:

I hustruer under jeres mænd som under Herren; for en mand er sin hustrus hoved, ligesom Kristus er kirkens hoved og sit legemes frelser. Ligesom kirken underordner sig under Kristus, sådan skal I hustruer underordne jer under jeres mænd i alt.

Her er det tydeligt at »hoved« ikke kan betyde »kilde«, da en mand ikke er sin hustrus kilde og oprindelse. En hustru udleder ikke sin eksistens af manden. »Hoved« betyder »overhoved« og refererer til den, som har autoritet. Dette svarer til Kristi forhold til menigheden. Han er dens herre og autoritet, og denne forståelse bekræftes af

underordningen, som betyder, at kirken og hustruen stiller sig ind under en ordning, hvor Kristus og manden har autoritet. Kol 1,18:

Han er hoved for legemet, kirken.

Med »hoved« opsummerer Paulus det foregående, som har beskrevet Jesu herredømme over alt det skabte. Alt er skabt ved ham og til ham. Jesus Kristus er denne verdens herre, og han er herre over menigheden. »Hoved« har betydningen »overhoved« eller »herre«. Kol 2,10:

Og i ham, som er hoved for al magt og myndighed, er I blevet fyldt med den.

Her udtrykker hoved en overordnet magtstilling i forhold til alle magter og myndigheder. Kol 2,19:

Og som ikke holder sig til ham, der er hovedet, og ud fra hvem hele legemet, støttet og sammenholdt af sener og led, vokser Guds vækst.

Dette sted minder en del om Ef 4,15-16, og igen er metaforikken i modsætning til, at »hoved« skulle kunne betyde »kilde«.

Jeg har her nævnt alle de steder, hvor Paulus bruger »hoved« i metaforisk betydning om relationer mellem personer, og Paulus bruger ikke κεφαλή i betydningen »kilde«, men i betydningen »overhoved«, »hersker« og »at udøve autoritet over«.

3) Ordbøgerne. Sprog er levende og ændrer sig gennem tiden. Ord mister noget af deres betydning, får nye nuancer eller nye betydninger. De relevante ordbøger til græsk er derfor dem, der er specialiserede i græsk på nytestamentlig tid, og de tre relevante ordbøger har alle betydningen »hersker«, »overhoved« eller lignende. Det gælder Bauer-Aland (»Oberhaupt«), den bearbejdede amerikanske udgave BDAG (»a being of high status, head«) og Louw/Nida (»one who is of supreme or pre-eminent status, in view of authority to order or command – one who is the head of, one who is superior to, one who is supreme over«). Det gælder også den ældre Thayer. Den største ord-

bog (Liddell & Scott) til oldgræsk generelt har betydningen »kilde« ét sted om en flods kilder, men den har ikke betydningen »kilde« i relationen mellem mennesker i metaforisk forstand. De videnskabelige og specialiserede ordbøger har altså ikke betydningen »kilde« for κεφαλή, men de har alle betydningen »overhoved« og lignende.

Ekskurs: Slaveri

I den evangelikale feminisme sammenligner man ofte tjenstedeling i menigheden med slaveri, og man argumenterer på denne måde. Slaveriet er en ordning, som er sanktioneret og legitimeret af Gud, vi har med rette afskaffet slaveriet, fordi det er en ond og afskyelig institution, og det er vi enige om i dag. Vi er altså gået længere end Bibelen og har ophævet en bibelsk ordning. Det skal vi også gøre, for der er ansatser i Bibelen, der legitimerer dette skridt (Gal 3,28). På helt samme måde skal vi gøre med tjenstedelingen i menigheden. Den er en guddommelig ordning, den skal vi ophæve, fordi den er nedværdigende og undertrykkende over for kvinder, og følger vi udviklingen vil vi også en dag afskaffe tjenstedelingen og være enige om, at det er godt og rigtigt. Vi skal altså gå længere end, hvad Bibelen lærer og ophæve en bibelsk ordning, og det skal vi gøre, fordi der er ansatser i Bibelen, der legitimerer dette skridt (Gal 3,28).

Vurdering

Argumentationen er baseret på den forudsætning, at slaveri er en guddommelig ordning. Slaveri er da en ordning, der er indstiftet af Gud og sanktioneret af Gud. Denne forudsætning holder ikke. Intet sted i vores bibel er slaveri beskrevet som en guddommelig ordning, som Gud har indsat i denne verden. Intet sted i vores bibel hører vi, at slaveri er hans vilje. Vi har regler i Moseloven vedrørende slaveri, men de er ophævede for os kristne, da vi ikke er forpligtet på Moseloven (Gal 3,19; Ef 2,15 og ApG 15). Vi har formaninger i NT vedrørende slaveri, idet slaver og slaveejere får specifikke formaninger, men intet sted argumenteres der med, at slaveri er Guds ordning, som Gud har indsat i denne verden, og som er Guds vilje. Formaningerne er situationsbestemte. De er formaninger, der er gældende, når slaveri

findes, men formaningerne legitimerer ikke ordningen.³⁰¹

Ofte vil man argumentere med, at når Gud giver etiske retningslinjer, som regulerer slaveri, da betyder det, at Gud accepterer slaveri og legitimerer det. Det er et eksempel på dårlig logik. Vi har mange eksempler på etiske bud, der regulerer forhold, der er onde, syndige og umenneskelige, uden at Gud accepterer og legitimerer disse forhold. Gud accepterer og legitimerer ikke vold, udnyttelse, undertrykkelse, forfølgelse, tyveri og fængslinger, men giver etiske retningslinjer for, hvordan vi skal forholde os til disse. Matt 5,39:

*Men jeg siger jer, at I ikke må sætte jer til modværge mod dem,
der vil jer noget ondt.*

Det er Guds formaning vedrørende forholdet til dem, der vil os noget ondt, men denne formaning betyder ikke, at Gud accepterer og legitimerer ondt, for de ti bud viser, at Gud ikke vil eller accepterer noget ondt. Matt 5,39:

Men slår nogen dig på din højre kind, så vend også din anden til.

Det er Guds formaning vedrørende forholdet til dem, der håner og fornærmer os, men denne formaning betyder ikke, at Gud accepterer og legitimerer dette, for de ti bud viser, at Gud ikke vil eller accepterer hån og fornærmelse. Gud vil, at næstens liv, ægteskab, sandhed og ejendom beskyttes. Matt 5,40:

301 Vi skelner mellem tidsbestemte, situationsbestemte og generelle formaninger. De tidsbestemte formaninger er gyldige en tid. Det gælder Moseloven. Det afgørende er her, at det er Bibelen selv, som bestemmer, om noget er tidsbestemt. Bibelen alene kan ophæve formaninger i Bibelen. De situationsbestemte formaninger er formaninger, der er gyldige i nogle bestemte situationer. Formaninger vedrørende mand og hustru er gyldige i ægteskabet og ikke udenfor. Formaninger vedrørende mænd og kvinder i menigheden er gyldige i menigheden og ikke udenfor menigheden. Formaninger vedrørende slaveri er gyldige i slaveforholdet og ikke udenfor slaveriet. De generelle formaninger er altid gyldige.

Og vil nogen ved rettens hjælp tage din kjortel, så lad ham også få kappen.

Det er Guds formaning vedrørende trusler og pression, men denne formaning betyder ikke, at Gud accepterer og legitimer trusler og pression, for de ti bud viser, at Gud ikke vil eller accepterer trusler, pression og overgreb. Gud vil, at næstens liv, ægteskab, sandhed og ejendom beskyttes. Hebr 10,34:

For I led med de fængslede, og I fandt jer med glæde i, at man røvede jeres ejendom.

Denne formaning betyder ikke, at Gud accepterer og legitimer forfølgelse og tyveri. Man nævner ofte 1 Kor 7,24:

Brødre, over for Gud skal enhver blive i det, som han blev kaldet i.

Man kan også nævne vers 17 og 20. Man forstår det som en beskrivelse af sociologisk status (omskåren/uomskåren; gift/ugift og slave/fri), og Paulus befaler, at enhver skal blive i den sociologiske situation, man blev kaldet i. Den kristne skal ikke ændre den, men leve som kristen i den. Paulus befaler da, at slaven skal blive i sit slaveri. Dette forstår man som en klar begrundelse for slaveriet. Men den sociologiske tolkning af 1 Kor 7,24 (og vers 17 og 20) er forkert. Der er nemlig tre problemer i denne tolkning. Det ene problem er, at Paulus ellers aldrig anvender »at kalde« og »kald«/«kaldelse» i denne dobbelte betydning, hvor det betegner både akten at kalde til frelse og den situation, hvor kaldet lyder. Paulus anvender alle andre steder »at kalde« og »kald« om kaldelse til frelse. Det andet problem er, at denne tolkning er i modsætning til resten af kapitlet. Paulus formaner, tilråder eller tillader igen og igen, at de kristne ændrer deres sociologiske situation:

Den ugifte skal gifte sig (vers 2)

Ugifte og enker skal forblive ugift eller gifte sig (vers 8-9)

Den fraskilte skal forblive ugift eller forlige sig med sin mand (vers 11)

Den kristne skal acceptere skilsmisse fra en ikke-kristen ægtefælle (vers 15)

Slaven opfordres til at blive fri, hvis det er muligt (vers 21)

Jomfruen kan gifte sig (vers 27-28 og 36ff)

Den trolovede kan gifte sig (vers 28)

Det tredje problem er, at Paulus i vers 21 opfordrer slaven til at benytte sig af muligheden for at blive fri. 1 Kor 7,24 (og vers 17 og 20) er en befaling, om at man skal leve i overensstemmelse med kaldet til frelse. Ved kaldet sættes de kristne ind i frelsens virkelighed, og den skal de kristne leve i. De skal forblive i den frelse, de blev kaldet ind i. Dér skal de leve som kristne. Dér skal de opfylde Guds bud. Dette formuleres i vers 17 og gentages i vers 20 og 24.

Slaveri er ikke Guds ordning. Slaveri er ikke en institution, som Gud accepterer som noget godt og legitimerer som noget, der er efter hans vilje, så vi kan ikke bruge slaveri som eksempel på, at vi skal gå videre end Bibelen. For når vi afviser slaveri som en ond og umenneskelig ordning, går vi ikke imod Bibelen, og vi går ikke længere end Bibelen, for Bibelen sanktionerer ikke slaveri.

Konklusion

Ægteskabet er en skaberordning. Mand og kvinde er skabt til ægteskab. Ægteskabet findes i paradiset (1 Mos 2,24). Slaveri er ikke en skaberordning, og det findes ikke i paradiset. Slaveri opstår på grund af menneskers synd og ondskab. Mandens hovedfunktion er en skaberordning. Den er baseret på skabelsen af manden (1 Kor 11,8-9 og 1 Tim 2,13). Den er han skabt med og til. Den findes i paradiset. Mandens hovedfunktion består i hans ledelse, og denne hovedfunktion appliceres på ægteskab (Ef 5,22-33) og menighed (1 Kor 14,33-36 og 1 Tim 2,11-15). Denne forskel mellem ægteskab og dets ordning og menigheden og dens ordning på den ene side og slaveri på den anden side er også tydelig i de nytestamentlige formaninger vedrørende slaveri, for slaveriet begrundes ikke i forbindelse med disse (Ef 6,5-9; Kol 3,22-4,1; 1 Tim 6,1-2; Tit 2,9-10 og 1 Pet 2,18). Forskellen er f.eks. markant i Ef 5,22-6,9; for forholdet mellem mand og hustru i æg-

teskabet begrundes ud fra forholdet mellem Kristus og menighed. Ægteskabet er en guddommelig ordning. Forholdet mellem børn og forældre begrundes ud fra det fjerde bud. Det er en guddommelig ordning, men forholdet mellem slave og slaveejer begrundes ikke med, at det er en guddommelig ordning.

I NT findes der ikke en opfordring til at afskaffe slaveriet. Afskaffelse af slaveriet er ikke et politisk program. Men der findes to ting vedrørende slaveri. Det ene er formaninger til slaver og slaveejere. Det er situationsbestemte formaninger, der er gyldige, når situationen foreligger. Det andet er, at NT's lære om næstekærlighed, og om at der ikke er forskel på slave eller fri i Kristus (Gal 3,28) og Paulus' formaninger til slaveejereren Filemon (Filem 16) er nogle principper, som med nødvendighed vil ophæve slaveriet blandt kristne. Hvordan kan en elsket broder være ens slave (Filem 16)? Det er umuligt. NT's lære vil underminere slaveriet indefra.

Ekskurs: Kulturel læsning af formaningerne

I den evangelikale feminisme har man benyttet sig af to strategier i forholdet til teksterne om de to køns tjeneste i menigheden. Den ene er beskrevet i det foregående og består i nogle nye og alternative tolkninger af teksterne. Den anden skal vi se på her. Den består i en bestemt hermeneutisk tilgang til de bibelske formaninger.³⁰² Her skelner man mellem nogle ideer, som beskrives som sædekorn, og ideernes implementering. Ideerne udtrykker Guds egentlige vilje, og Guds egentlige vilje er fuld ligestilling mellem de to køn. Denne ligestilling er den egentlige kerneværdi i NT, men på grund af datidens kultur kunne man ikke implementere den fuldt ud. NT's forfattere gik så langt, de kunne, men hensynet til datidens patriarkalske kultur hindrede en fuld implementering. Hvis man forkyndte og lærte en fuld ligestilling i praksis, ville man støde mennesker fra sig og lægge hindringer i vejen for evangeliets udbredelse. Derfor tilpassede man sig en patriarkalsk kultur og var nødt til det. Vi lever i en anden kultur med ligestilling, og i vores kultur kan og skal vi implementere denne kerneværdi, og hvis vi ikke gør det, hindrer vi udbredelsen af evangeliet. I denne hermeneutiske tilgang skelner man altså mellem de egentlige kerneværdier og deres midlertidige kulturelle udformning. Kerneværdien er en fuldstændig enhed og lighed mellem de to køn i menighed. Den skal vi beholde. Foraningerne vedrørende tjenestedeling i 1 Kor 14,33b-36 og 1 Tim 2,11-15 er den kulturelt betingede udformning. De formulerer ikke kerneværdierne, men formulerer et patriarkalsk, kvindeundertrykkende og kvindenedvurderende syn. De konkrete formaninger i 1 Kor 14,33b-36 og 1 Tim 2,11-15 skal vi forkaste. Denne hermeneutiske tilgang har som forudsætning, at vi i NT kan fin-

³⁰² JF. Webb, *Slaves*, s.21-70. Webb anvender denne hermeneutik på forholdet til slaver, kvinder og homoseksuelle.

de en kerneværdi, som formulerer en fuld ligestilling i samfund, menighed og ægteskab. Problemet er, at vi ikke kan finde den. Man har henvist til Gal 3,28, men som vi har set, handler det vers ikke om roller og funktioner i samfund, menighed og ægteskab, men om de troendes status og enhed i relation til Jesus Kristus. Kerneværdien findes ikke.

Denne hermeneutiske tilgang får nogle konsekvenser. For det første skal vi operere med en modsætning i NT mellem kerneværdi og de kulturelt bestemte formaninger i 1 Kor 14,33b-36 og 1 Tim 2,11-15. Denne tilgang overskrider den røde linje i forhold til Bibelen. Det handler formelt og reelt om bibelsyn, for i denne tilgang opererer man med modsætninger i Bibelen. For det andet afviser man i denne tilgang de bibelske formaninger vedrørende de to køn, når det gælder menighed og ægteskab. Man afviser altså bibelske ordninger, og dermed handler det om bibelsyn. Denne hermeneutiske tilgang kan ikke kaldes en bibeltro tilgang.

Denne hermeneutiske tilgang er et klassisk eksempel på liberal teologi. Jeg bruger liberal teologi om en bestemt periode i kirkens historie fra ca. slutningen af 1800-tallet og frem til første verdenskrig. Den liberale teologi skelnede mellem de egentlige værdier, som var gyldige, og den kulturelle udformning af dem, som man afviste. Det gjaldt både teologi og etik. I den liberale teolog mente man ikke, at Bibelen var Guds ord, og man havde nogle værdier, som man satte over Bibelen. På samme måde har man i denne hermeneutiske tilgang en norm, og det er total ligestilling, og den norm sætter man over Bibelen, og så vurderer man, hvad der stemmer overens med normen, og det er gyldigt for os, og det, der ikke stemmer overens med normen, forkastes. Bibelen er ikke længere normen. Det handler om bibelsyn, for Bibelen er vores norm.

Når vi taler om formaninger i Bibelen, skal vi skelne mellem tidsbestemte, generelle og situationsbestemte formaninger.

a) De tidsbestemte er gældende for en tid, og så ophæves de. Det gælder Moseloven. Den blev givet til Israel med henblik på bosættelsen, og den var gyldig indtil Kristus. Men det er kun Bibelen selv, der kan ophæve bud og formaninger. Så det er kun, fordi NT ophæ-

ver Moselovens gyldighed (Gal 3,19 og Ef 2,15), at vi kan sige, at den er tidsbestemt.

b) De situationsbestemte formaninger er gyldige i en bestemt situation. Formaninger til ægtefæller gælder i ægteskabet og ikke i samfundet. Formaninger til forældre og børn gælder familien og ikke generelt i samfundet. Formaninger til slaver er også situationsbestemte formaninger og gælder slaver. Når vi har slaveri, som er en ond og afskyelig ordning, gælder formaning om, at slaver skal adlyde deres herrer. Formaninger vedrørende menigheden gælder i menigheden og ikke udenfor i samfundet. Som vi har set, er der en markant forskel på slaveri som ordning og ægteskab og menighed som ordning. Slaveriet er ikke en guddommelig ordning. Det går ikke tilbage til paradiset. Det er ikke indstiftet af Gud. Det er ikke en skaberordning. Ægteskabet er indstiftet af Gud i paradiset. Det er en skaberordning. Menighed er indstiftet af Gud. Det er en guddommelig ordning. De situationsbestemte formaninger vedrørende ægteskab og menighed er altså gyldige for os. De formulerer Guds forpligtende ordning.

c) De generelle formaninger har generel betydning. Det er f.eks. de ti bud. De er absolutte og gyldige.

I klassisk bibelsk hermeneutik mener man, at der er enkelte formaninger i NT, som har fået en bestemt kulturel udformning, så de passer ind i kulturen på Jesu tid, men ikke ind i kulturen i vores tid. Man plejer at nævne fodvaskningen (Joh 13,12-17), slør og/eller langt hår (1 Kor 11,2-16), det hellige kys (2 Kor 13,12), og nogle gange måltidsfællesskab i menigheden (1 Kor 5,9-11) og hilsner (2 Joh 10-11). Det er ikke meget. Når det gælder disse formaninger, skelner man mellem et gyldigt princip og en bestemt kulturel udformning af princippet. Vi er da forpligtet på princippet, men ikke den kulturelle udformning af princippet. Når det gælder fodvaskningen, er vi ikke forpligtet på at vaske hinandens fødder, men forpligtet på princippet, som er tjenende kærlighed. Vi skal da finde andre måder at udtrykke den tjenende kærlighed på. I denne klassiske bibelske hermeneutik er formaningerne gyldige i deres kulturelle udformning. De er sande og forpligtende formaninger. Her respekterer vi

den kulturelle udformning af princippet som en bibelsk formaning. Vi afviser den ikke og siger, at den er i modsætning til princippet, men vi finder i vores tid andre gyldige kulturelt bestemte udformninger af princippet, som fungerer og giver mening i vores tid. Nogle af den slags formaninger har et materielt udtryk (fodvaskningen, slør/hår og måltidsfællesskab) andre har indbygget i sig et kulturelt betinget udtryk (helligt kys og hilsen). Jeg er ikke helt enig i denne forståelse, da fodvaskningen blot er et eksempel på tjenende kærlighed, da det korte/lange hår er forpligtende, og måltidsfællesskabet handler om måltider i menigheden med personer, som er ekskommunikerede, og denne formaning er forpligtende.³⁰³ Når det gælder det hellige kys og hilsner, så er der indbygget i dem en bestemt kulturel forståelse, som vi i dag kan udskifte med andre udtryk.³⁰⁴ Men når det gælder formaninger vedrørende de to køn i menigheden, er de ikke kulturelt bestemte, da Paulus begrundet dem ud fra hovedstrukturen, karakteriserer dem som bud fra Herren og baserer dem på skabelse og syndefald. Formaninger til de to køn vedrørende menigheden transcenderer tid og kultur. De er forpligtende også i dag. En kvinde må ikke forkynde, en kvinde må ikke undervise og en kvinde må ikke lede i menigheden. Dette er Guds vilje.

303 Kjær, *Menigheden*, s.66-68.

304 Kjær, *Menigheden*, s.92-94.

Litteratur

- Baldwin, H. Scott: ἀθηνάϊω in *Ancient Greek Literature*, s.269-305 i Köstenberger/Schreiner/
- Baldwin: *Women in the Church. A Fresh Analysis of 1 Timothy 2:9-15*, Baker 1995
- Bauckham, Richard: *Gospel Women. Studies of the Named Women in the Gospels*, T & T Clark 2002
- Belleville, Linda L.: *Teaching and Usurping Authority: 1 Timothy 2:11-15*, s.205-223 i Pierce, Ronald W./Groothius, Rebecca Merrill: *Discovering Biblical Equality. Complementarity without Hierarchy*, IVP 2005
- Belleville, Linda L.: *Women in Ministry*, s.75-154 i Beck, James R./Blomberg, Craig L.: *Two Views on Woman in Ministry*, Zondervan 2001
- Brox, Norbert: *Die Pastoralbriefe*, Pustet 1969
- Brunner, Peter: *The Ministry and the Ministry of Women*, Concordia 1971
- Burrer, Michal/Wallace, Daniel: *Was Junia Really an Apostle?* NTS 47, 2000, s.76-91
- Bækgaard, Hans-Ole (red.): *Kvinder på Herrens mark. Essays om kvinder og menighed*, Hovedland 2007
- Bækgaard, Hans-Ole: *To særlige tekster*, s.120-142, i Bækgaard, Hans-Ole (red.): *Kvinder på Herrens mark. Essays om kvinder og menighed*, Hovedland 2007
- Carson, D.A.: »Silent in the Churches«: *On the Role of Women in 1 Corinthians 14:33b-36*, s.140-153 i Piper, John/Grudem, Wayne: *Recovering Biblical Manhood & Womanhood. A Response to Evangelical Feminism*, Crossway 1991
- Carson, D. A.: *Showing the Spirit. A Theological Exposition of 1 Corinthian 12-14*, Paternoster 1995
- Ciampa, Roy E./Rosner, Brian S.: *The First Letter to the Corinthians*, Eerdmans 2010

- Clark, Stephen B.: Man and Woman in Christ. An Examination of the Roles of Men and Women in Light of Scripture and the Social Sciences, Servant 1980
- Conzelmann, Hans, Der erste Brief an die Korinther, Vandenhoeck & Ruprecht 1981
- Das, A. Andrew: Galatians, Concordia 2014
- Dickson, John: Hearing Her Voice, Zondervan 2014
- Dorani, Daniel: History of the Interpretation of 1 Timothy 2, s.213-267, i Köstenberger/Schreiner/Baldwin: Women in the Church. A Fresh Analysis of 1 Timothy 2:9-15, Baker 1995
- Edsinger, Olof: Olika och jämlika. Manligt och kvinnligt ur ett kristet perspektiv, Apologia 2020
- Ellis, E. Earle: Pauline Theology. Ministry and Society, Eerdmans 1990
- Fee, Gordon D.: The First Epistle to the Corinthians, Eerdmans 1991
- Fee, Gordon D.: Praying and Prophesying in the Assemblies: 1 Corinthians 11:2-16, s.142-160 i Pierce, Ronald W./Groothuis, Rebecca Merrill: Discovering Biblical Equality. Complementarity without Hierarchy, IVP 2005
- Fee, Gordon D.: Male and Female in the New Creation, s.172-185 i Pierce, Ronald W./Groothuis, Rebecca Merrill: Discovering Biblical Equality. Complementarity without Hierarchy, IVP 2005
- Fitzmyer, Joseph A.: Another Look at *Kephale* in 1 Corinthians 11.3, NTS 35, 1989, s.501-511
- Fitzmyer, Joseph A.: First Corinthians, Yale 2008
- Foh, Susan T.: Women and the Word of God, Presbyterian and Reformed 1979
- Garland, David E.: 1 Corinthians, Baker 2003
- Gärtner, Bertil: Embedet, manden og kvinden i Det nye Testamente, Re-formatio 1990
- Giertz, Bo: 23 teser om skriften kvinnan och prästämbetet, Pro Veritate 1981
- Godet, F.: Pauli Første Brev Til Korinthierne II, Høst & Søn 1895
- Grudem, Wayne: The gift of Prophecy In 1 Corinthians, Lanham 1982

- Grudem, Wayne: Does *Kephale* (»head«) Mean »Source« or »Authority Over« in Greek Literature? A Survey of 2,336 Examples, s.49-80 i Knight III, George W.: The Role Relationship of Men and Women. New Testament Teaching, Presbyterian and Reformed 1985
- Grudem, Wayne: The Meaning of *Kephale* (»Head«): A Response to Recent Studies, s.425-468 i Piper, John/Grudem, Wayne: Recovering Biblical Manhood & Womanhood. A Response to Evangelical Feminism, Crossway 1991
- Grudem, Wayne: Evangelical Feminism & Biblical Truth, Inter-Varsity 2004
- Hallbäck, Geert: Hermas' »Hyrden«, s.243-344 i Cappelørn/Hyldahl/Wiberg: De Apostolske Fædre, Det danske Bibelselskab, 1985
- Holtz, Gottfried: Die Pastoralbriefe, Evangelische Verlagsanstalt 1980
- Hooker, Morna D.: Authority on Her Head: An Examination of 1 Cor XI.10, NTS 10, 1963-1964, s.410-416
- Hove, Richard: Equality in Christ? Galatians 3:28 and the Gender Dispute, Crossway 1999
- Hurley, James B.: Man and Woman in biblical Perspective, IVP 1981
- Huttar, David: Did Paul call Andronicus an Apostle?, JETS 52.4. 2009, s.747-778
- Jewett, Paul K.: Man as male and female, Eerdmans 1975
- Johnstad, Gunnar: Lærebegrep og kirkeforståelse i pastoralbrevene. Et bidrag til forståelsen av læreforbudet i 1 Tim 2,12, s.89-103 i Eikli, Gunnar (red.): Kvinner – i Bibelen, – i kirken, – i misjonen, Nye Luther Forlag 1991
- Keener, Craig S.: Paul, Women & Wives. Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul, Hendrickson 1998
- Keener, Craig S.: Learning in the Assemblies: 1 Corinthians 14:34-35, s.161-171 i Pierce, Ronald W./Groothuis, Rebecca Merrill: Discovering Biblical Equality. Complementarity without Hierarchy, IVP 2005
- Kjær, Torben: Når menigheden sætter grænser, DBI 2001
- Kjær, Torben: Lille bog om nådegaver, Lohse 2011
- Kjær, Torben: Apostlene – deres identitet og autoritet, s.101-112 i

- Fjell, Konrad (red.): Guds ord. Fundamentet for evangelisk luthersk tro, Nyt Livs forlag 2017
- Knight, George W.: Commentary on the Pastoral Epistles, Eerdmans 1992
- Köstenberger, Andreas J.: Women in the Pauline mission i Bolt, Peter/Thompson, Mark: The Gospel to the Nations. Perspectives on Paul's Mission, IVP 2000
- Köstenberger, Andreas J.: A Complex Sentence: The Syntax of 1 Timothy 2:12, s.117-161 i
- Köstenberger, Andrea J./Schreiner, Thomas R.: Women in the Church. An Interpretation and Application of 1 Timothy 2:9-15, Crossway 2016
- Köstenberger, Andreas J./Köstenberger, Margaret E.: God's design for Man and Women. A Biblical-Theological Survey, Crossway 2014
- Kroeger, C. C.: Head, s.375-377 i Hawthorne, Gerald F./Martin, Raph P: Dictionary of Paul and his Letters, IVP 1993
- Lee, Dorothy A.: The Ministry of Women in the New Testament. Reclaiming the Biblical Vision for Church Leadership, Baker 2021
- Lin, Yii-Jan: Junia. An Apostle Before Paul, JBL 139.1, 2020, s.191-209
- Lindemann, Andreas: Der erste Korintherbrief, Mohr Siebeck 2000
- Lockwood, Gregory J.: 1 Corinthians, Concordia 2000
- Marshall, I Howard: The Pastoral Epistles, T & T Clark 1999
- Mickelsen, Berkeley & Alvera: What Does *Kephale* Mean in the New Testament?, s.97-110 i
- Mickelsen, Alvera: Women, Authority & the Bible, IVP 1986
- Moo, Douglas J.: 1 Timothy 2:11-15: Meaning and Significance, s.62-83, Trinity Journal 1 NS, 1980
- Moo, Douglas J.: The Interpretation of 1 Tim. 2:11-15: A Rejoinder, Trinity Journal 2.2., 1981, s.198-222
- Moo, Douglas J.: What Does It Mean Not to Teach or Have Authority Over Men?, s.179-193 i Piper, John/Grudem, Wayne: Recovering Biblical Manhood & Womanhood. A Response to Evangelical Feminism, Crossway 1991
- Moo, Douglas J.: Galatians, Baker 2013

- Mounce, William D.: Pastoral Epistles, Thomas Nelson 2000
- Neuer, Werner: Mann und Frau in christlicher Sicht, Brunnen 1982
- Ng, Ester Yue L.: Phoebe as *Prostatis*, TrinJ 25NS, 2004, s.3-13
- Oberlinner, Lorenz: Kommentar zum Ersten Timotheusbrief, Herder 1994
- Payne, Philip B.: Man and Woman, One in Christ. An Exegetical and Theological Study of Paul's Letters, Zondervan 2009
- Peppiatt, Lucy: Unveiling Paul's Women. Making Sense of 1 Corinthians 11:2-16, Cascade 2018
- Perriman, Andrew: The Head of a Woman: The Meaning of KEPHALE in I Cor, 11:3, JTS 45,2, 1994, s.602-622
- Perriman, Andrew: Speaking of Women. Interpreting Paul, Apollos 1998
- Pierce, Ronald W./Groothuis, Rebecca Merrill: Discovering Biblical Equality. Complementarity without Hierarchy, IVP 2005
- Piper, John/Grudem, Wayne: Recovering Biblical Manhood & Womanhood. A Response to Evangelical Feminism, Crossway 1991
- Robertson, Archibald/Plummer, Alfred: An Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle Of St Paul To The Corinthians, T & T Clark 1914
- Roloff, Jürgen: Der erste Brief an Timotheus, Benziger 1988
- Sandnes, Karl Olav: »Kvinnene skal tie i Forsamlingen«, s.66-84 i Eikli, Gunnar (red.): Kvinner – i Bibelen, – i kirken, – i misjonen, Nye Luther Forlag 1991
- Scholer, David M.: 1 Timothy 2:9-15 & the Place of Women in the Church's Ministry, s.193-224 i Mickelsen, Alvera: Women, Authority & the Bible, IVP 1986
- Schottroff, Luise: Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth, Kohlhammer 2021
- Schrage, Wolfgang: Der erste Brief an die Korinther II, Benziger 1995
- Schrage, Wolfgang: Der erste Brief an die Korinther III, Benziger 1999
- Schreiner, Thomas R.: Head Coverings, Prophecies and the Trinity: 1 Corinthians 11:2-16, s.124-139 i Piper, John/Grudem, Wayne: Re-

- covering Biblical Manhood & Womanhood. A Response to Evangelical Feminism, Crossway 1991
- Schreiner, Thomas R.: The Valuable Ministries of Women in the Context of Male Leadership: A Survey of Old and New Testament Examples and Teaching, s.209-224 i Piper, John/Grudem, Wayne: Recovering Biblical Manhood & Womanhood. A Response to Evangelical Feminism, Crossway 1991
- Schreiner, Thomas R.: An Interpretation of 1 Timothy 2:9-15: A Dialogue with Scholarship, s.163-225 i Köstenberger, Andrea J./Schreiner, Thomas R.: Women in the Church. An Interpretation and Application of 1 Timothy 2:9-15, Crossway 2016
- Schreiner, Thomas R.: Galatians, Zondervan 2010
- Smith, Claire S.: Pauline Communities as Scholastic Communities, Mohr 2012
- Snodgrass, Klyne R.: Galatians 3:28 – Conundrum or Solution, s.161-181 i Mickelsen, Alvera: Women, Authority & the Bible, IVP 1986
- Spencer, Aída Besancon: Jesus' Treatment Of Women In The Gospels, s.126-141 i Pierce, Ronald W./Groothuis, Rebecca Merrill: Discovering Biblical Equality. Complementarity without Hierarchy, IVP 2005
- Sumner, Sarah: Men and Women in the Church, IVP 2003
- Synnes, Marin: Vakthold om »Den skjønnne skatt«. Innføring i pastoralbrevene og kommentar til første Timoteusbrev, Luther Forlag 1996
- Thiselton, Anthony C.: The First Epistle to the Corinthians, Eerdmans 2000
- Towner, Philip H.: The letters to Timothy and Titus, Eerdmans 2006
- Wagner, Ulrike: Die Ordnung des »Hauses Gottes«, Mohr 1994
- Wallace, Daniel B.: Greek Grammar beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament, Zondervan 1996
- Webb, William J.: Slaves, Women & Homosexuals. Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis, InterVarsity 2001
- Weiss, Johannes: Der erste Korintherbrief, Vandenhoeck & Ruprecht 1925
- Westfall, Cynthia Long: Paul and Gender. Reclaiming the Apostle's

- Vision for Men and Women in Christ, Baker 2016
- Whelan, Caroline F.: *Amica Pauli: The Role of Phoebe in the Early church*, JSNT 49, 1993, s.67-85
- Witherington, Ben III: *Women in the Ministry of Jesus*, Cambridge 1988
- Witherington, Ben III: *Women in the Earliest Churches*, Cambridge 1991
- Witherington, Ben III: *Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Eerdmans 1995
- Wolff, Christian: *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Evangelische Verlagsanstalt 2000
- Wolter, Michael: *Der Brief an die Römer II*, Patmos 2019
- Wolters, Al: *The Meaning of Αὐθεντέω*, s.65-115 i Köstenberger, Andrea J./Schreiner, Thomas R.:
- Women in the Church. An Interpretation and Application of 1 Timothy 2:9-15*, Crossway 2016
- Wolters, Al: *JOYNIAN (Romans 16:7) and the Hebrew Name Yehunni*, JBL 127, no 2, 2008, s.397-408
- Yarbrough, Robert W.: *The Letters to Timothy and Titus*, Eerdmans 2018
- Zeller, Dieter: *Der erste Brief an die Korinther*, Vandenhoeck & Ruprecht 2010
- Zerbst, Fritz: *The Office of Woman in the Church. A Study of Practical Theology*, Concordia 1955







