

1. INDLEDNING

I diskussionen om kvindelige præster, der føres på den såkaldte højrefløj af dansk kirkeliv i dag, inddrages en række paulinske tekster. Denne opgave udspringer af et ønske om at dykke ned i disse tekster for at se hvilket syn på kvindelig tjeneste, de afspejler. Formålet er da ud fra disse tekster at bestemme dels, hvilke roller eller funktioner kvinderne *rent faktisk* havde i datidens menigheder, dels hvilke roller de ifølge disse tekster *kunne* og *burde* have.

Det hedder i titlen på denne opgave, at det er en undersøgelse af kvindens rolle i de *paulinske menigheder*, og det er vigtigt her til indledning at præcisere, hvilke menigheder, der tænkes på. Med udtrykket paulinske menigheder hentydes der i denne opgave til menigheder, som er adresseret eller omtalt i breve tilskrevet Paulus¹.

I første del af opgaven foretager jeg en eksegetisk undersøgelse af de tekster i Corpus Paulinum², som kan bidrage til en forståelse af kvindens rolle i disse menigheder. Der findes ikke én enkelt tekst, der samlet redegør for dette emne, men derimod en række tekster, som direkte eller indirekte omtaler det. Der er tale om tekster af ret forskellig karakter: paranetiske tekster, hvor kvinder formaner til en bestemt adfærd i menigheden (1 Kor 11,2-16; 1 Kor 14,33b-40; Fil 4,2f.; 1 Tim 2,8-15; 1 Tim 3,11; 1 Tim 5,3-16), en tekst med hilsener til kvinder i menigheden (Rom 16), en tekst af mere principiel karakter (Gal 3,28) samt tekster, der egentlig handler om kvindens rolle i hjemmet, men som indirekte kan sige noget om kvindens rolle i menigheden (1 Kor 7 og Ef 5,21-33). Jeg gennemgår i det følgende disse tekster enkeltvis for at afdække, hvad de hver især kan bidrage med til forståelsen af kvindens rolle i de paulinske menigheder

I anden del af opgaven arbejder jeg med spørgsmålet om, hvad kvindens rolle i de paulinske menigheder betyder for diskussionen om kvindelige præster i Den danske Folkekirke i dag. Den diskussion, jeg refererer til, føres blandt konservative teologer, der alle anser de paulinske tekster for at være normerende for kristnes livsførelse i dag og dermed også afgørende for, om der skal være kvindelige præster i kirken eller ej. Den problemstilling, der tages op, er altså, hvordan der argumenteres for og imod kvindelige præster *ud fra de paulinske tekster*, og ikke hvordan der *kan* argumenteres i det hele taget. Jeg bestemmer først, hvilket præsteembede der er tale om, ud fra folkekirkens bekendelsesskrifter, præstevielsesritual og præsteløfte. Derefter giver jeg eksempler på, hvordan der i de senere år er blevet argumenteret for og imod kvin-

¹ Pastoralbrevene er ikke adresseret til en menighed, men omtaler en række forhold i menigheden henholdsvis i Efesus og på Kreta.

² Hermed tænkes der på alle de breve, der er tilskrevet Paulus.

delige præster i Danmark og Norge på baggrund af de paulinske tekster. Norske tekster inddrages sammen med de danske pga. de store ligheder mellem Den danske Folkekirke og Den norske Kirke samt præsteembedet i disse kirker. I dette afsnit kommer jeg desuden ind på nogle hermeneutiske overvejelser omkring læsningen af de paulinske tekster samt den rolle, som embedssynet spiller i denne diskussion om kvindelige præster.

2. KVINDENS ROLLE I DE PAULINSKE MENIGHEDER

I dette hovedafsnit gennemgås en række paulinske tekster, der alle kan bidrage til en forståelse af, hvilken eller hvilke roller kvinder havde i de paulinske menigheder.

2.1 1 KOR 7: KVINDE OG MAND I ÆGTESKAB OG UGIFT STAND

Denne tekst handler ikke direkte om kvindens rolle i menigheden, men derimod om ægteskab og ugift stand for såvel mænd som kvinder. Teksten siger dog noget centralt om Paulus' syn på kvinden, og derfor skal en kort omtale med.

2.1.1 Kontekst og opbygning

Kapitel 7, hvis paulinske forfatterskab ikke betvivles, fremstår som et svar på et spørgsmål fra korinterne (περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε). Således indleder denne tekst et nyt afsnit, hvor Paulus besvarer skriftlige spørgsmål fra menigheden³. Sammenhængen med det foregående er dog klar: i 6,12-20 tages der stilling til en libertinistisk strømning i menigheden, i kapitel 7 til en asketisk. Der synes at have været en fremherskende entusiastisk åndsforståelse forbundet med en ”ophøjelseskristologi” og præsentisk eskatologi i den korintiske menighed. Denne forståelse har åbenbart ført til to forskellige syn på det seksuelle samliv mellem mand og kvinde: dels et libertinistisk dels et asketisk syn, som Paulus kommenterer i kapitel 6-7⁴.

Kapitel 7 er altså ikke en teoretisk behandling af emnet ægteskab og ugift stand, men derimod en stillingtagen til konkrete spørgsmål og aktuelle problemer i den korintiske menighed⁵. De emner, der tages stilling til, er, om seksuelt samkvem er teologisk foreneligt med troen på Jesus Kristus, om kristne kan gifte sig, og hvordan de skal forholde sig, hvis de allerede er gift⁶.

Kapitlet er bygget op således, at v. 1-7 er en generel diskussion af ægteskab og ægteskabelige rettigheder, mens der i v. 8ff. gives råd, vejledning og påbud til forskellige grupper: v. 8f.: ugifte og enker; v. 10f.: gifte; v. 12-16: dem, der lever i blandede ægteskaber; (v. 17-24: digression: applicering af princippet ”bliv i din stand” på etnisk og social status); v. 25-38: dem, der er forlovede eller overvejer at blive det; v. 39f.: gifte kvinder og enker (jf. v. 8-11)⁷.

³ At der er tale om svar på korinthernes spørgsmål markeres af vendingen περὶ δὲ (7,1.25; 8,1.4; 12,1; 16,1.12) (Lang p. 87).

⁴ Lang p. 88.

⁵ Schrage VII/2 p. 51.

⁶ Lang p. 88.

⁷ Schrage VII/2 p. 51, Witherington 1988 p. 41.

2.1.2 Kvinde og mand i ægteskab og ugift stand

Hvad enten udsagnet i v. 1 om, at det er bedst for en mand ikke at røre en kvinde, er et citat af korinterne eller Paulus' egne ord, så gør han i v. 1-7 indsigelser imod, at det også skulle gælde for gifte par. Mand og hustru er forpligtede til at have seksuelt samkvem, da det er ægtefællen og ikke manden eller kvinden selv, der råder over legemet. De tillades kun at holde sig fra hinanden en tid for efter gensidig aftale at hellige sig bøn til Herren⁸. Paulus gør således radikalt op med et asketisk syn på forholdet mellem mand og kvinde, der ifølge ham ikke gælder i ægteskabet.

Parallelismen mellem mand og kvinde er i dette afsnit slående. Paulus henvender sig således direkte til både mand og kvinde, og bemærkelsesværdigt nok er det det samme, han siger til dem. Mand og kvinde har altså de samme forpligtelser og rettigheder i det seksuelle samliv⁹.

Den overordnede tanke i de følgende vers er, at man skal blive i den stand, man blev kaldet i. Derfor skal den gifte ikke søge at blive skilt (v. 10-16), og den ugifte anbefales at forblive ugift (v. 7-9, 25-40). At være ugift fordrer en nådegave, og det er derfor heller ikke en befaling, at alle skal leve således. Dog mener Paulus, at det er at foretrække, at en kristen er ugift. De begrundelser, han giver herfor, er følgende: den nuværende nød (v. 26), den gifte vil få besvær i det daglige (v. 28), tiden er knap (v. 29-31), den ugifte kan mere helhjertet tjene Herren (v. 32-34). Vejledningen om ægteskab og ugift stand i dette kapitel er altså bl.a. bestemt af eskatologien¹⁰.

Den parallelle henvendelse til såvel mand som kvinde, som jeg påpegede i v. 1-7 fortsætter i resten af kapitlet. De vers, hvor denne parallelle henvendelse forekommer, er v. 2, 3, 4, (8), 10f., 12f., 14-16, 28, 32b-34; dertil kommer de vers, hvor mand og kvinde tiltales eller omtales samlet: 5, 17, 28b, 32a, 35. Det er bemærkelsesværdigt, at det altså stort set er det samme, der gælder for både mænd og kvinder i forhold til ægteskab og ugift stand¹¹.

2.1.3 Udblik til samtidens syn på forholdet mellem mand og kvinde.

Det er uden for denne opgaves rammer at give en fyldestgørende redegørelse for forholdet mellem mand og kvinde i samtiden generelt. For at kunne forstå de paulinske tekster om dette emne,

⁸ Witherington 1988 p. 41.

⁹ Witherington 1988 p. 29.

¹⁰ Käehler p. 83.

¹¹ V. 36-38 er en undtagelse fra denne struktur, idet det her kun er manden, der tiltales. Hvorvidt det handler om en mands giftermål med sin forlovede eller om en fars ret til at bortgifte sin datter er ikke klart.

er det dog væsentligt at have en fornemmelse af, hvilket syn der var fremherskende i det samfund, som Paulus og menighederne orienterede sig ud fra. I det følgende giver jeg derfor nogle få eksempler på tekster fra den antikke oikonomia-litteratur¹², der kan belyse kvindens stilling i forhold til manden¹³: Pseudo-Kallistenes: ”Det sømmer sig (πρέπον ἐστὶν) for en kvinde at underordne sig (ὑποτάσσεσθαι) sin mand”¹⁴. Filo skriver, at det er skamfuldt for en kvinde at blande sig i en diskussion mellem mænd, selv om hensigten er at komme sin mand til undsætning. Endog i krig og krisetider er det vigtigere at bevare sømmeligheden end at bidrage til sejr ved at optræde skamfuldt, dvs. kaste sig ud i diskussion eller kamp. Går hun ud over de grænser, som naturen har sat for hendes køns optræden, afklæder hun sit køn. Dette er skamfuldt. Denne orden varetages ved at kvindens ansvar og liv udledes inden for hjemmets fire vægge. Det offentlige liv er mandens sag¹⁵.

Den samme tankegang møder man hos Aristoteles, der hævder, at kvindens plads er i hjemmet, hvor hun er den daglige leder, hvorimod hun i alle andre forhold skal adlyde sin mand. Hun skal således afstå fra at mene noget med hensyn til det offentlige liv, men holde sig til det, som hendes mand mener og siger, og betragte hans ord som gudernes love¹⁶.

Den romerske ægteskabslovgivning indebærer endvidere ifølge Dionysios Halicarnassus, at kvinden skal lade sig forme efter sin mands vilje, og manden skal styre hende som sin ejendom¹⁷. Et eksempel på, hvad dette kunne indebære, findes i filosofen Plutarks skrift ”Råd til Brudgom og Brud”: ”A wife ought not to make friends of her own, but to enjoy her husband’s friends in common with him. The gods are the first and most important friends. Wherefore it is becoming for a wife to worship and to know only the gods that her husband believes in, and to shut the frontdoor tight upon all queer rituals and outlandish superstitions. For with no god do stealthy and secret rites performed by woman find any favour”¹⁸.

Der tegner sig ud fra sådanne tekster et billede af et samfund med klare forventninger til kvindens underordnede position i forhold til manden.

¹² Dvs. tekster, der omtaler forholdene i storfamilien (Sandnes 1996 p. 289).

¹³ Eksemplerne er taget fra Sandnes 1991 pp. 82-84.

¹⁴ Pseudo-Kallistenes 1,22-19-20.

¹⁵ Spec. Leg 3, 169-173.

¹⁶ Arist. Oec. III.1.

¹⁷ Dio Hal. 11.25:4

¹⁸ 140D.

2.1.4 Konklusion

1 Kor 7 giver udtryk for en gensidighed mellem mand og kvinde på lige vilkår, som adskiller sig radikalt fra samtidens generelle syn på forholdet mellem mand og kvinde. Mand og hustru har ifølge denne tekst stort set *samme rettigheder og forpligtelser* i forholdet til hinanden i modsætning til en række antikke tekster, hvor kvinden synes underlagt manden. Teksten giver endvidere udtryk for en ligestilling mellem kønnene, hvad angår ugift stand. Kvinder gives således mulighed for at fravælge ægteskab helt på linje med mænd. Faktisk anbefaler Paulus, at ugifte kvinder og enker forbliver ugifte, for at de kan koncentrere sig om at tjene Herren og være hellige både i legeme og ånd (v. 34). Også på dette område adskiller Paulus sig fra det kvindesyn, der var herskende i den patriarkalske kultur, han levede i. Witherington udtrykker det på følgende måde:

”Paul’s strong advocacy of singleness, however, would have allowed some women the opportunity to establish their own lives and work ‘in the Lord’ in a way that went against the grain of the patriarchal culture, which liked to keep family property, including female family members, in the hands of one or another male of the family.¹⁹”

2.2 1 KOR 11,2-16: KVINDERS BØN OG PROFETI MED TILDÆKKET HOVED

I denne tekst formaner der om mænds og kvinders hovedbeklædning under bøn og profeti. Det forudsættes således, at begge køn beder og profeterer, og der argumenteres for, at det for kvinders vedkommende skal ske med tildækket hoved og for mænds vedkommende med utildækket hoved.

2.2.1 Tekstkritik

Der er ingen vidnesbyrd om udeladelse eller forskellige placeringer af disse vers i nogle af de græske håndskrifter, hvilket taler for tekstens autenticitet. Ud fra konteksten har der været argumenteret for, at teksten skulle være en interpolation, idet 11,17ff. om Herrens måltid fint kunne knyttes til 11,2a, som runder kapitel 8-10 om afgudsofferkød af. Også i dette afsnit inddrages nadveren nemlig (10,14-22). Dette argument er dog på ingen måde tvingende, da 11,2-16 passer godt sammen med de følgende vers og kapitler, der også har gudstjenesten som kontekst²⁰. At

¹⁹ Witherington 1995 p. 177.

²⁰ Schrage VII/2 pp. 496f.

der i denne tekst forekommer ord og vendinger, som ikke er almindelige for Paulus²¹, kan tilskrives, at han her behandler et specifikt emne, som ikke omtales andre steder²².

2.2.2 Kontekst

Der har været rejst tvivl om, hvorvidt der er tale om bøn og profeti ved menighedens gudstjeneste eller i mindre forsamlinger. At der skulle være tale om små private møder²³ eller en anden offentlig forsamling uden for gudstjenesten, forekommer dog ikke sandsynligt. Der er klare vidnesbyrd om, at såvel profeti (1 Kor 14,3-5.22) som bøn (1 Kor 14,13-15) har hørt hjemme i gudstjenesten, og da der efter dette afsnit følger et afsnit om nadveren, taler meget for en gudstjenestekontekst. Spørgsmålet er endvidere, om det er muligt at skelne mellem mindre private møder og gudstjenester i de små husmenigheder, der samledes privat.

1 Kor 11,2-16 indleder da et større paranetisk afsnit med gudstjenesten som tema, der strækker sig til og med kapitel 14. Dette afsnit, der muligvis er struktureret ud fra spørgsmål fra den korintiske menighed²⁴, kan deles op i tre underafsnit:

11,2-16: Om mænds og kvinders hovedbeklædning ved gudstjenesten

11,17-34: Om fejringen af Herrens måltid

12-14: Om nådegaver

Bailey præsenterer en mere udførlig inddeling af 1 Kor 11-14, der i sin opbygning udgør en *kiasme*:

1. Uorden i gudstjenesten a. Kvindelige og mandlige profeters påklædning (11,2-16)

b. Uorden ved nadveren (11,17-34)

2. Nådegaver (12)

3. Kærligheden (13)

4. Nådegaver (14,1-25)

5. Uorden i gudstjenesten a. Profeter taler i munden på hinanden (14,26-33a)

b. Kvinder taler i kirken (14,33b-36)²⁵

Denne inddeling tydeliggør, at afsnittet omkranses af formaninger om orden i gudstjenesten, og at det er i sammenhæng med disse, at formaninger specifikt til kvinder optræder. Det er således

²¹ F.eks. ξυράομαι, ἀκατακαλύπτος, κατὰ κεφαλῆς ἔχω.

²² Witherington 1988 pp. 78f.

²³ Danbolt p. 263.

²⁴ Vendingen περὶ δέ forekommer først i 12,1, men Lang anser det for sandsynligt, at også kapitel 11 er svar på spørgsmål fra menigheden (Lang p. 137).

²⁵ Bailey p. 16.

bemærkelsesværdigt, at Paulus både indleder og afslutter sine formaninger om gudstjenesten i Korinth med formaninger specifikt til kvinderne i menigheden.

Selv om 11,2-16 altså indleder et nyt afsnit, er det dog vigtigt at holde sig sammenhængen med det foregående for øje. Flere fortolkere peger på, at tolkningsnøglen til denne tekst i høj grad er at finde i de foregående kapitler, hvilket jeg vender tilbage til senere.

Skønt det både er mænds og kvinders hovedbeklædning, som omtales i teksten, er det dog formaningen til kvinderne om at tildække sig (v.6), der er det centrale. Det er således bemærkelsesværdigt, at kvinder på den ene side forudsættes at have del i nådegaverne og kunne bede og profetere ved gudstjenesten, men at dette på den anden side skal ske med tildækket hoved.

I det følgende redegør jeg kort for profetiens betydning hos Paulus for derefter at diskutere hvilken form for hovedtildækning, der her formaner til, og særligt hvordan der argumenteres herfor.

2.2.3 Profeti

I 1 Kor 12-14 tegner Paulus et billede af den mangfoldighed af nådegaver i menigheden, som virkes af den ene og samme Ånd. Af disse tager Paulus to op, nemlig tungetale og profeti, som han sammenligner i 1 Kor 14. Hvor korinterne tydeligvis har favoriseret tungetalen, fremhæver Paulus derimod profetien som en gave, de bør stræbe efter (14,1), da den er vigtig til menighedens opbyggelse (14,4.12). Desuden er profeti i modsætning til tungetale tale med forstanden (14,19) og således forståelig kommunikation, som selv ikke-troende kan høre og blive overbevist af (14,24f.). Tungetale bliver derimod først forståelig og medvirker til menighedens opbyggelse, hvis den bliver tolket.

Profeti er en nådegave, som nogle, men ikke alle i menigheden har (1 Kor 12,29). Som alle andre nådegaver gives den til enkeltpersoner, men skal bruges i tjeneste for menigheden. Termen ”profet” synes ikke at henvise til et fast embede i menigheden, men til en person, der inspireret af Helligånden rejste sig op og profeterede²⁶.

Det fremgår af 1 Kor 14,30 at profeti er inspireret tale, der bygger på åbenbaring. På trods af dette skal den udtalte profeti alligevel underkastes bedømmelse. Profeti kan således ikke

²⁶ Witherington 1988 pp. 94f.

være identisk med åbenbaring, selv om den udspringer heraf, så selv om profeti er inspireret tale, skal den bedømmes²⁷.

Profeti er ikke det samme som undervisning, og at være profet er ikke identisk med at være lærer, hvilket fremgår af 1 Kor 12,28f., hvor profeter og lærere tydeligvis er to forskellige grupper. Selv om begge er Åndens gaver, der har hele menigheden som adressat, og selv om der indholdsmæssigt kan være tale om store overlapninger, så adskiller profeti sig derved, at den bygger på en spontan åbenbaring (1 Kor 14,30). Af samme grund kan profeti heller ikke blot oversættes med forkyndelse²⁸, der kan bestå i videregivelse af traditionen.

Ud over Paulus' fremhævelse af profeti i 1 Kor 14, er det værd at bemærke, at profeti er den eneste nådegave, der figurerer i alle Paulus' lister over sådanne²⁹. Profet rangerer desuden umiddelbart efter apostel, men før lærer i 1 Kor 12,28f. I Ef 2,20 nævnes profeter side om side med apostle, som den grundvold, menigheden er bygget på. Det er dog muligt, at der her er tale om profeterne fra GT. Uanset, kan det konkluderes, at Paulus tillægger profeti en meget stor betydning, og det er derfor væsentligt, at kvinder forudsættes at tale profetisk ved menighedens gudstjeneste.

Intet i 1 Kor 12-14,33a³⁰ tyder på, at profeti eller nogle af de andre nådegaver har været forbeholdt mænd³¹. Ud fra denne tekst kan det derfor ikke slutes, at kvinder og mænd foreskrives forskellige aktiviteter i gudstjenesten, men derimod blot forskellig *måde* at udføre dem på.

2.2.4 Hovedtildækningen

Paulus formaner altså kvinder til at have tildækket hoved, når de beder og profeterer. Ud fra konteksten synes det naturligt at antage, at anledningen til denne formaning er, at nogle kvinder i menigheden har nægtet at tildække deres hoved ved gudstjenesten³². Denne opførsel hang måske sammen med deres baggrund i deres tidligere hedenske, ekstatiske religion³³, eller måske blev den blot af disse kvinder betragtet som en direkte konsekvens af den nye kristne frihed.

²⁷ Ibid. p. 95.

²⁸ Clark p. 105.

²⁹ Rom 12,6-8; 1 Kor 12,7-11.28-31; (13,1-3); Ef 4,11.

³⁰ Tolkningen af 1 Kor 14,33b-40 diskuteres i afsnit 2.3.

³¹ ApG 2,17f.; 21,9 vidner også om, at kvinder profeterede i de ældste menigheder.

³² Evans antager, at menigheden har fulgt Paulus' anvisninger, men er blevet i tvivl om, hvorvidt kvindernes fortsatte tildækning stred mod friheden (og ligheden) i Kristus (Evans pp. 83f., 94f.). Den tunge argumentation, som Paulus giver for hovedtildækningen tyder dog på, at han snarere her korrigerer et misbrug, end at han blot opfordrer til at fortsætte deres nuværende praksis.

³³ Witherington 1988 pp. 81f., jf. 1 Kor 12,2.

Foranlediget af et spørgsmål fra menigheden svarer Paulus nu ved at insistere på, at de af forskellige teologiske og kulturelle grunde skal tildække hovedet ved gudstjenesten.

Der findes overordnet set to tolkningsnøgler til denne tekst, der begge er begrundet ud fra konteksten. Den ene mulighed er at tolke teksten i lyset af princippet om at indrette sin adfærd efter det, der er til evangeliets fremme, hvilket er et gennemgående motiv i kapitel 8-10³⁴. Dette princip understreges i 10,31-33, der ud over at runde det foregående afsnit af, kan opfattes som en overskrift til det følgende³⁵. Samtidigt skal denne tekst læses i lyset af de følgende kapitler, hvor det bliver klart, at gudstjenestens orden i Korinth var truet pga. forskellige gruppers hensynsløse optræden. Paulus må således korrigere deres nadverfejring (11,17-34) og deres forvaltning af nådegaverne (kapitel 14) og kvindernes manglende hovedtildækning af hensyn dels til menighedens opbyggelse dels til udenforståendes modtagelse af evangeliet. Kvindernes manglende hovedtildækning kan ifølge denne tolkning hænge sammen med deres udlægning af den nye kristne frihed³⁶.

En anden mulighed er at tolke teksten i lyset af det opgør med afgudsdyrkelse som både findes i de foregående kapitler og i det efterfølgende afsnit. Korinterne beskrives som tidligere afgudsdyrkere (12,2), hvoraf nogle tilsyneladende har haft svært ved at aflægge deres tidligere tro og religiøse praksis (10,14-22). At nadverfejringen forvandles til drikkegilder (1 Kor 11,21), og brugen af nådegaver synes at have taget ekstatiske former, der af udenforstående betragtes som vanvid (1 Kor 14,23), peger tillige i retning af en religiøs synkretisme, som kvindernes bøn og profeti med utildækket hoved muligvis skal sættes i forbindelse med³⁷. Ifølge denne tolkning gør Paulus med sin formaning om kvinders hovedtildækning op med synkretistiske strømninger i menigheden. Mere om dette senere, efter at jeg har gennemgået selve teksten.

Hvilken *form* for hovedtildækning, Paulus formaner til, er ikke entydigt. Traditionelt har man tolket det som en formaning til at bære slør, men det græske ord κάλυμμα optræder ikke i teksten³⁸. I dag er meningerne delte, idet nogle fortolkere antager, at der blot er tale om kvindernes hårlængde eller frisure³⁹, andre, at der er tale om et slør eller tørklæde⁴⁰. Vers 15, der taler om, at kvinden har fået håret som et dække (ἀντὶ περιβολαίου), kunne pege i retning af, at der er tale om langt hår. Fiorenza mener, Paulus formaner kvinderne til at have opsat hår, da udslået

³⁴ Se særligt 8,13; 9,12.19.23; 10,28.31-33.

³⁵ Evans p. 82, Kähler p. 44.

³⁶ Jf. 1 Kor 6,12; 10,23.

³⁷ Hjort, RVT pp. 58f.

³⁸ Nogle håndskrifter har κάλυμμα i v. 10 i stedet for ἕξουσίαν, hvilket må opfattes som en forklarende glosse.

³⁹ Evans pp. 87f. Jf. 1 Tim 2,9; 1 Pet 3,3.

⁴⁰ Witherington 1988 pp. 82f.

hår er skændigt og i GT forbindes med kultisk urene personer⁴¹. Udslået hår var desuden brugt i Isiskult⁴². Problemet med denne tolkning er dog, at hvis der med tildækket hoved blot menes opsat hår, hvad betyder det så for mændene, der formaner til at bede og profetere med utildækket hoved? V 10 tyder derimod på, at der er tale om en anden form for hovedtildækning end håret, idet det ikke forekommer naturligt, at Paulus skulle omtale kvindernes hår som ἔξουσία, de skal bære på hovedet af hensyn til englene. Ifølge denne tolkning er v. 5f. og 13-15 blot *sammenligninger* med håret, der dog ikke er den egentlige sag. Ingen af disse tolkninger kan udelukkes, men det er sandsynligt ud fra vers 10, at der er tale om en anden form for tildækning end blot langt eller opsat hår.

Spørgsmålet rejser sig nu, om denne skik var almindelig praksis også uden for gudstjenestens rum. Herom hersker der ikke enighed blandt fortolkerne, og der synes endvidere at have været forskellig praksis i forskellige geografiske områder⁴³. Witherington anfører, at det var traditionel praksis, som var kendt både i jødisk, græsk og romersk kultur, at voksne kvinder havde tildækket hoved i offentligheden og specielt i en rituel kontekst⁴⁴. Hvis dette er korrekt, er det altså ikke en fremmed eller specifik jødisk skik, som Paulus foreskriver den etnisk blandede menighed i havnebyen Korinth. Paulus' henvisning til konventionerne tyder da også på, at det har været en tidligere selvfølgelig skik for korinterne, der nu har givet anledning til diskussion.

2.2.5 Argumentationen

Paulus tager en række forskellige argumenter i brug, når han skal argumentere for kvindernes tildækkede hoveder ved gudstjenesten. Han anvender følgende teologiske argumenter:

v. 3: manden er kvindens hoved

v. 7-12: det skabelsesgivne

v. 10: englene

- og kulturelle argumenter:

v. 4-6.13: skam/ære – sømmelighed

v. 14f.: naturens lære

v. 16: almindelig kirkelig praksis

Jeg kommenterer først de kulturelle argumenter.

⁴¹ 4 Mos 5,18 om en utro hustru; 3 Mos 13,45 om en spedalsk.

⁴² Fiorenza pp. 159f.

⁴³ Keener pp. 24f.

⁴⁴ Witherington 1988 pp. 81f.

I v. 4-6 inddrager Paulus spørgsmålet om skam i sin argumentation for kvindernes hovedbeklædning. Hvis en mand beder og profeterer med tildækket hoved bringer han skam (καταισχύνει) over sit hoved, modsat kvinden, der bringer skam over sit hoved ved bøn og profeti uden tildækket hoved. Paulus spiller på forskellige betydninger af κεφαλή i v. 3-6, og spørgsmålet i v. 4-6 er, hvilket hoved der bringes skam over: mandens og kvindens eget fysiske hoved, altså dem selv, eller deres metaforiske hoved omtalt i v. 3: henholdsvis Kristus eller manden. V. 5b og 6, der sammenligner med, at kvinden lod sig klippe, kunne pege i retning af, at der er tale om mandens og kvindens eget fysiske hoved⁴⁵. Meningen er i så fald, at det er vanærende for en person at følge en skik, som i samfundet anses for at være skændig. Sammenligningen med at kvinden lader sig rase eller klippe, skal understrege denne pointe. Fælles for de to handlinger er, at de tegn, der ifølge skik og brug markerer kønsforskelle, bliver udvisket⁴⁶, og ved på denne måde at sammenligne med noget, som korinterne anså for at være vanærende eller usømmeligt, baner Paulus vejen for sin formaning i v. 6: κατακαλυπτέσθω.

Ikke blot i v. 4-6, men i teksten i det hele taget, spiller sømmelighedsaspektet en afgørende rolle, hvilket den følgende oversigt over ord, der relaterer til dette, skal vise:

v.4-5: καταισχύνει: bringe skam over (to gange)

v. 6: αἰσχρόν: skam

v. 13: πρέπον ἐστίν: sømme sig

v. 14: ἀτιμία: skam/vanære

v. 15: δόξα: ære

(v. 16: συνήθεια: skik)

Omgivelsernes konventioner for, hvad der er sømmeligt eller skændigt er med andre ord væsentligt for menighedens praksis. Denne indretning efter det socialt accepterede kan som nævnt ses i lyset af kapitel 8-10, hvor Paulus argumenterer for at indrette sin adfærd efter det, som er til evangeliets fremme⁴⁷.

V. 13 med vendingen ἐν ὑμῖν αὐτοῖς κρίνατε overlader ikke korinterne til deres eget skøn om denne sag⁴⁸, men er derimod et retorisk spørgsmål, hvis svar er klart i lyset af det foregående, ligesom henvisningen i v. 14f. til naturens lære om mænds og kvinders hårlængde tydeligvis er et argument, der skal underbygge det allerede sagte.

⁴⁵ Kähler p. 55, Witherington pp. 85f.

⁴⁶ Keener p. 35.

⁴⁷ Sandnes 1988 p. 97.

⁴⁸ Liefeld p. 147.

I v. 16 henviser Paulus endelig til almindelig kirkelig skik. Der tænkes sandsynligvis på, at kvinder beder og profeterer uden tildækket hoved⁴⁹. En sådan skik har de øvrige menigheder ikke, og korinterne skal heller ikke indføre den.

Ud over disse argumenter, der relaterer til datidens konventioner, giver Paulus en *vægtig teologisk argumentation* for hovedtildækningen. Bl.a. sker dette i v. 3, som indeholder det omstridte udsagn, at manden er kvindens hoved. Dette antropologiske udsagn omkranses af et kristologisk og et teologisk udsagn: at Kristus er mandens hoved, og Gud er Kristi hoved – på baggrund af v. 3 har man ofte talt om en *kefalæ-struktur*.

Evans anfører fire afklarende spørgsmål, som bør stilles til dette vers: 1. Hvad betyder hoved? 2. Er der tale om et fireleddet hierarki eller tre analoge forhold? 3. Gælder dette udsagn kun ægtefæller eller alle mænd og kvinder? 4. Er udsagnet om manden som kvindens hoved en illustration, der underbygger situationen, eller er den et teologisk princip?⁵⁰

Til spørgsmålet om, hvorvidt der er tale om alle mænd og kvinder⁵¹ eller blot ægtefæller⁵², er det mest sandsynlige svar ud fra v. 3-5, hvor der tales om $\pi\acute{\alpha}\varsigma \ \acute{\alpha}\nu\eta\rho$ og $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha \ \gamma\upsilon\nu\eta$, at det drejer sig om såvel ugifte som gifte mænd og kvinder.

Når det gælder besvarelsen af det afgørende spørgsmål om, hvad hoved betyder i v. 3, er meningerne delte. En form af $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}$ bruges ni gange i 1 Kor 11, og her i v. 3 er det uden tvivl i en metaforisk betydning. Ordet forekommer seks andre steder i Corpus Paulinum i en metaforisk brug: om Kristus som hoved for alting (Ef 1,22), om Kristus som hoved for menigheden (Ef 4,15f.; 5,23b; Kol 1,18), om Kristus som hoved for magt og myndigheder (Kol 2,10) og om manden som hustruens hoved (Ef 5,23a).

Overordnet er der to tolkninger af, hvad $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}$ betyder her i 1 Kor 11,3: A. leder/overordnet B. udspring/ophav.

Ifølge den første tolkning er der i v. 3 tale om et hierarki med fire led, der har Gud på den øverste og kvinden på den nederste plads. På hebraisk kan $\psi\kappa\tau$ bruges i betydningen leder eller overhoved, men i Septuaginta vælges der almindeligvis et andet ord for leder, $\acute{\alpha}\rho\chi\omega\nu$, i stedet for at oversætte direkte⁵³. Således synes $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}$ ikke at være almindeligt i betydningen leder hverken i Septuaginta eller anden samtidig litteratur⁵⁴, og Nordhaug lægger desuden vægt på, at

⁴⁹ Witherington 1988 pp. 89f.

⁵⁰ Evans p. 84.

⁵¹ Witherington 1988 p. 85.

⁵² Foh pp. 102f.

⁵³ F.eks. 4 Mos 1,4; 25,15; Dom 10,18; 11,8,9; 1 Krøn 5,7,15 (Hatch – Redpath pp. 166-169). Jf. Fee pp. 502f.

⁵⁴ Nordhaug pp. 24-26, Mickelsen pp. 98-105.

אָרֶחֶת kan oversættes ἀρχή begyndelse, i Septuaginta⁵⁵. Κεφαλή forekommer dog i enkelte tilfælde i betydningen leder⁵⁶, så denne brug af ordet er ikke ukendt.

Om κεφαλή her i 1 Kor 11,3 betyder leder/overhoved må afgøres ud fra konteksten. V. 7, hvor manden omtales som Guds billede og afglans og kvinden som mandens afglans, kunne pege i denne retning. I Ef 5,22f. forbindes det, at manden er kvindens hoved, direkte med kvindens underordning⁵⁷, og det er derfor muligt, at det også er den betydning, κεφαλή har i denne tekst⁵⁸.

En anden mulighed er altså, at κεφαλή i denne sammenhæng betyder udspring eller ophav. Denne brug af ordet er velbevidnet i ikke-bibelsk græsk litteratur⁵⁹, og Nordhaug argumenterer for, at det også er denne betydning, der er den fremherskende de øvrige steder, hvor ordet forekommer i Corpus Paulinum⁶⁰.

V. 8-9, der henviser til mandens kronologiske prioritet i skabelsen ud fra 1 Mos 2,18ff., taler for denne tolkning. At Kristus beskrives som mandens hoved skulle da være en henvisning til Kristus som skabelsesmidler (1 Kor 8,6; Kol 1,16), og denne forståelse passer også godt på forholdet mellem Gud og Kristus. Gud er ikke af højere rang end Jesus, men Gud er Jesu ophav – uanset om der tænkes på Guds sendelse af sin søn, da han fødtes som menneske (Gal 4,4) eller Jesu før-jordiske tilblivelse som Guds visdom (1 Kor 1,30; 2,7)⁶¹. Ifølge denne tolkning er der tale om tre analoge forhold, hvor den ene part: hovedet, er den andens ophav. Nordhaug mener, at κεφαλή skal oversættes ”begyndelse” (jf. oversættelsen med ἀρχή i Septuaginta). Denne betydning er mulig ved alle tre par, selv om leddet Gud-Kristus adskiller sig derved, at der her ikke er tale om kronologi, men derimod ontologi⁶².

Hvis κεφαλή betyder udspring eller ophav udgør v. 3 ikke et selvstændigt argument, men skal ses i sammenhæng med v. 7-9. At manden er kvindens hoved vil således sige, at han blev skabt først. Man bemærker i øvrigt, at der her i v. 3 tales om, at Kristus er *hver* mands (παντός ἀνδρός) hoved, hvorimod der ikke tales om enhver mand som enhver kvindes hoved. Derimod

⁵⁵ F.eks. 1 Kong 13,17f.; Dom 7,19; Klages 2,19; Ordsp 8,23 (Hatch – Redpath pp. 164f.).

Nordhaug pp. 25f.

⁵⁶ F.eks. Es 7,8f.; 2 Sam 22,44.

⁵⁷ Jf. afsnit 2.6.

⁵⁸ Foh pp. 101f.

⁵⁹ Witherington 1988 pp. 84f., Lidell- Scott p. 945.

⁶⁰ Nordhaug pp. 26-28.

⁶¹ Witherington 1988 pp. 84f.

⁶² Nordhaug p. 37.

siges det blot, at manden (ὁ ἀνὴρ) er kvindens (γυναικός) hoved. Ifølge denne forståelse refererer ὁ ἀνὴρ altså til Adam og γυναικός til Eva⁶³.

Ingen af de to tolkninger kan på forhånd udelukkes, og jeg finder det sandsynligt, at begge betydninger klinger med. Således kan kronologisk prioritet indebære autoritet eller en overordnet position. I konklusionen på dette afsnit vender jeg tilbage til, hvad Paulus bruger denne metafor til i denne sammenhæng.

Afslutningsvis skal der knyttes endnu et par bemærkninger til v. 3. Hjort hævder, at når forholdet Gud-Kristus inddrages, indikerer det, at der er tale om et religiøst anliggende i 11,2-16. Med andre ord angiver det, at det, som Paulus her opponerer imod, ikke har at gøre med mand-kvinde-relationen i al almindelighed, men mand-kvinde-relationen i et religiøst perspektiv. Problemet med kvindernes bøn og profeti uden tildækket hoved er ifølge denne tolkning, at denne skamfulde adfærd, som modsiger det skabelsesgivne, har stået i forbindelse med afgudsdyrkelse. Således anfægtes Guds suverænitet som skaber og som overordnet hoved gennem denne form for kønsudviskning⁶⁴. Denne tolkning, som jeg tidligere har været inde på, hænger sammen med det synkretistiske religiøse klima i Korinth generelt, og er en plausibel forståelse af teksten.

I v. 7-12 argumenterer Paulus ud fra skabelsen. I v. 7 betegner Paulus manden som Guds billede, hvilket i skabelsesberetningen i 1 Mos 1,26f. er et prædikat, som tillægges både mand og kvinde. Manden er tillige Guds δόξα (afglans/ære), hvorimod kvinden betegnes som mandens δόξα. Det er vigtigt at fastholde, at kvindens gudbilledlighed ikke benægtes i dette vers, selv om det ser ud til, at Paulus er på nippet til det. Hvad det vil sige, at kvinden ikke er Guds afglans, men derimod mandens, udlægges i det følgende. Ifølge 2 Mos 2,18ff. blev manden oprindeligt skabt først, og kvinden blev skabt ud af ham og for hans skyld. Paulus bruger således 1 Mos 2 som tolkningsnøgle for 1 Mos 1 og lægger sig her tæt op ad rabbinisk tradition, der på samme måde har tolket 1 Mos 1,27 om Adam alene⁶⁵. Hvorfor mandens kronologiske prioritet på en særlig måde skulle indebære, at han er Guds afglans synes ikke klart ud fra skabelsesberetningerne selv, og hvorfor dette skulle indebære, at manden ikke behøver at tildække sit hoved, forekommer heller ikke særlig indlysende.

Men i hvert fald står det klart, at Paulus bruger dette som argument for, at kvinderne skal bære ἔξουσία på hovedet af hensyn til englene (v.10). Ordet ἔξουσία er overraskende i denne

⁶³ Fee p. 504.

⁶⁴ Hjort, RVT pp. 55-59.

⁶⁵ Schrage p. 509.

sammenhæng, og nogle håndskrifter har da også rettet til κάλυμμα, slør. Ἐξουσία oversættes traditionelt med myndighed eller autoritet, og det har været diskuteret, hvorvidt Paulus henviser til, at kvinden er under mandens autoritet⁶⁶, eller til kvindens egen autoritet til at bede og profetere⁶⁷. Jeg finder den sidste tolkning mest plausibel, idet kvinder nu tillades at gøre noget, som de ikke tidligere gjorde. I synagogen forventedes kvinderne at tie, men hovedtildækningen er tegn på, at de – som kvinder – har autoritet til at tale⁶⁸. Denne tolkning passer også bedre med vers 11, hvor kvinden nævnes først – kvinden har altså myndighed eller autoritet til at tale (v. 10), dog i Herren er kvinden intet uden manden, ligesom manden intet er uden kvinden (v. 11)⁶⁹.

Henvisningen til englene er i denne sammenhæng mærkværdig og har da også været genstand for en del diskussion i tidens løb. At der skulle være tale om faldne engle, som kvinderne skal beskyttes imod, er ikke længere en udbredt tolkning. En mere sandsynlig tolkning er derimod, at Paulus henviser til englene som overvågere af skabelsesordenen og måske også af ordenen i gudstjenesten. Sløret autoriserer da kvinder til at bede og profetere i gudstjenesten, uden at de oprindelige skabelsesgivne forskelle mellem kønnene ophæves, og uden at gudstjenestens orden forstyrres⁷⁰.

Efter disse udsagn i v. 7-10 synes Paulus med v. 11f. at ville vægre sig mod misforståelse. Paulus modificerer her det foregående og præciserer, at det ikke drejer sig om, at kvinden er mindreværdig⁷¹, for trods forskelle mellem mand og kvinde er de gensidigt afhængige af hinanden ἐν κυρίῳ, hvilket kan opfattes som en henvisning til kirken, som er Kristi legeme⁷². Som kvinden oprindeligt blev skabt ud af manden, fødes enhver mand af en kvinde – men begge er skabt af Gud.

Foh har ret i, at der strengt taget ikke tales om, hvorvidt kvinden er lige med manden eller ej, men blot om deres indbyrdes afhængighed. Direktøren har brug for pedellen og omvendt, men dette gør dem ikke lige⁷³. Kähler tolker derimod disse vers som et udtryk for mænds og kvinders ligestilling, idet begge er skabt af Gud og tilsammen udgør menneskeheden⁷⁴. Liefeld tolker det således, at Paulus, som indtil nu har argumenteret så kraftigt for tilpasning til

⁶⁶ Clark p. 170.

⁶⁷ Hayter p. 123, Haubert pp. 55f.

⁶⁸ Witherington 1988 pp. 87f.

⁶⁹ Haubert p. 56, Foh p. 114.

⁷⁰ Witherington pp. 88f.

⁷¹ Evans p. 92.

⁷² Witherington p. 89.

⁷³ Foh p. 114, jf. Clark p. 179.

⁷⁴ Kähler pp. 64f.

de sociale konventioner, her må bekræfte, at der åndelig set ikke er forskel eller prioritet mellem mand og kvinde⁷⁵. Udsagnet minder om Gal 3,28, som kommenteres i afsnit 2.5.

Flere fortolkere har set en uløselig konflikt mellem v. 3-10 og 11f. Det hævdes således, at teksten rummer to forskellige teologier eller antropologier. På den ene side forudsættes det, at kvinderne har del i nådegaverne og kan både bede og profetere ved menighedens gudstjenester. Kvinderne har fået nye roller og nyt ansvar, og der tales om mands og kvindes ligeværd, hvilket begrundes kristologisk (v. 11f.). På den anden side fastholdes (den jødiske) skik, at kvinderne skal have tildækket hoved, og det hævdes, at manden er kvindens hoved (v. 3), og at hun er mandens afglans (v. 7), hvilket begrundes ud fra skabelsen. På baggrund af dette sluttes det, at der er tale om en spænding mellem kvindernes rolle ifølge den nye skabelse (Gal 3,28) og den gamle skabelse (1 Mos 1-2)⁷⁶.

Kähler tilskriver v. 3-10 en antignostisk polemik, og anfører således, at v. 11f. er Paulus' egen sammenfatning og dermed det almengyldige i teksten. I disse vers argumenterer Paulus nemlig ud fra frelsesordningen for ligheden mellem mand og kvinde, hvorimod han i v. 3-10 argumenterer for kønnenes ulighed ud fra skabelsen for at imødegå en gnostisk lighedstanke, der indebar kvindeemancipation⁷⁷. Hvordan v. 13-16 passer ind, kommenterer hun ikke.

Jeg mener ikke, der nødvendigvis er tale om to forskellige teologier, men derimod om forskellige måder at argumentere for den samme sag. Det skal understreges, at Paulus ikke i denne tekst sætter sig for at give en principiel redegørelse for forholdet mellem mand og kvinde, men derimod at argumentere for kvindernes hovedtildækning ved gudstjenesten. I sin argumentation herfor inddrager han både konventionen og skabelsen, og selv om disse argumenter kan synes meget principielle, er det vigtigt at fastholde, at de ikke kan løsrives fra sagen. Sagen er i denne sammenhæng kvindernes hovedtildækning, der dog blot er den ydre konsekvens af det, der er Paulus' egentlige ærinde: kønsdifferentieringen.

Sømmeligheden og skabelsen korresponderer ifølge Paulus med hinanden og tolker hinanden, og konklusionen, som kan udledes, er, at mand og kvinde er skabt forskelligt og derfor skal fastholde forskellig skik. Den tunge argumentation skal således tjene til en opretholdelse af kønsforskellene, og det er også kønsdifferentieringen, der er det primære i tanken om manden som kvindens hoved. Det væsentlige er således ikke, om hoved betyder leder/overordnet eller ophav (eller at begge betydninger klinger med), men derimod at Paulus bruger termen til at ar-

⁷⁵ Liefeld p. 147.

⁷⁶ Dautzenberg pp. 209-214, Lang p. 137.

⁷⁷ Kähler pp. 50f., 64f.

gumentere for forskellen mellem mand og kvinde. Hermed er der svaret på det sidste spørgsmål, som Evans stiller til v. 3⁷⁸, nemlig hvorvidt udsagnet om manden som kvindens hoved er en illustration, der underbygger situationen, eller om den er et teologisk princip. Denne tekst er ikke en principiel redegørelse for forholdet mellem mand og kvinde, men en tekst, der handler om kvinders hovedtildækning. Talen om manden som kvindens hoved, skal altså underbygge denne sag. Når tildækningen fungerede som et socialt symbol på kvindelighed, ville det være en benægtelse af hendes kvindelighed, hvis en kvinde profeterede med utildækket hoved⁷⁹. Med andre ord har Paulus ikke noget imod, at en kvinde beder og profeterer, men det, han har noget imod, er, hvis hun gør det på en måde, der benægter hendes gudsskabte kvindelighed.

2.2.6 Konklusion – formålet med kvindernes hovedtildækning

Jeg har i det foregående gennemgået den tunge argumentation, som Paulus giver for kvindernes hovedtildækning, og peget på, at det, som Paulus i sidste ende er ude efter, er kønsdifferentieringen. Han ønsker ikke forskellene mellem mand og kvinde udvisket, og i sin argumentation mod dette, inddrager han såvel teologiske som kulturelle argumenter.

Der kan være to hensyn, Paulus ønsker at tage med sin fastholden ved hovedtildækningen, og jeg finder efter gennemgangen af teksten, at begge tolkninger er mulige. Det ene er hensynet til sømmeligheden, der spiller en fremtrædende rolle i argumentationen. Henvisningen til de skabelsesgivne forskelle mellem mand og kvinde har da til opgave at understøtte denne argumentation. I sidste ende handler det om evangeliets fremme, der kunne hindres af, at visse kvinder – måske affødt af en overrealiseret eskatologi – ikke ville bære slør ved menighedens gudstjenester. For ikke at vække anstød hos udenforstående (og svage samvittigheder i menigheden) bør menigheden følge skik og brug på dette punkt (jf. 10,31ff.).

Det andet hensyn er bekæmpelsen af den synkretisme, som synes at have trivedes inden for menighedens egne rammer. Måske gøres der her op med religiøse strømninger i menigheden, der har talt for kønsudligning. Det kan f.eks. dreje sig om præ-agnostiske strømninger, der har ført til en misforståelse af Paulus' budskab om lighed mellem kønnene og forbundet frelsen med at være fri fra at være bundet til et bestemt køn⁸⁰. Dette understøttes af senere gnostiske tekster, der har kønsudligning som ideal. Udsagnet, som runder Thomasevangeliet af: ”For enhver kvin-

⁷⁸ Jf. s. 13.

⁷⁹ Haubert pp. 54f.

⁸⁰ Hjort, RVT pp. 60f., Kähler p. 50.

de, der gør sig selv mandlig skal gå ind i Guds rige”⁸¹ adskiller sig således radikalt fra Paulus’ tankegang, hvor kvinderne netop har del i Guds rige *som kvinder* og ikke ved at benægte deres kvindelighed. En anden mulighed er, at der er tale om religiøse strømninger med forbindelse til Dionysoskult⁸². Grunden til, at Paulus inddrager skabelsen og udsagn om Gud som Kristi hoved i sin argumentation for kvinders tildækning, er da, at kvindernes utildækkede hoveder er udtryk for kønsudligning i forbindelse med en form for afgudsdyrkelse. Det, der ifølge denne tolkning er på spil, er altså Gud som hoved og skaber af mand og kvinde med forskelle, der ikke skal søges udslettet.

En vigtig pointe er under alle omstændigheder, at nyskabelsen ikke ophæver den gamle skabelsesorden. Selv om kvinderne har fået del i en ny frihed i Kristus, betyder det ikke, at de gamle skabelsesgivne forskelle mellem mand og kvinde er ophævet. Kvinderne tillades i denne tekst at bede og profetere, men forbydes at udviske deres kønsidentitet.

Formålet med kvindernes hovedtildækning er da at: 1. bevare den rette orden i gudstjenesten af hensyn til evangeliets fremme, 2. autorisere kvinder til at bede og profetere uden at ophæve de skabelsesgivne forskelle mellem kønnene⁸³, og evt. 3. dæmme op for afgudsdyrkelse, der har impliceret kønsudviskning⁸⁴.

2.3 1 KOR 14,33b-40: TALEFORBUD FOR KVINDER

I denne tekst gives et taleforbud eller tiepåbud til kvinder i menigheden. Disse få vers har spillet en stor rolle ikke mindst i den nyere diskussion om kvindelige præster. Formålet med dette afsnit er at diskutere forskellige tolkninger af tekstens betydning på affattelsestidspunktet, mens jeg i sidste del af opgaven vender tilbage til dens betydning for diskussionen om kvindelige præster.

2.3.1 Tekstkritik

V. 33b kan dels læses i forbindelse med de foregående vers, dels som indledning til de følgende. Ingen af mulighederne kan udelukkes, men jeg har i nærværende opgave valgt at følge den inddeling, som Nestle-Aland⁸⁵ foreslår, nemlig at læse v. 33b sammen med de følgende vers.

⁸¹ Giversen p. 139.

⁸² Hjort, RVT pp. 63-66.

⁸³ Witherington 1988 p. 89.

⁸⁴ Hjort, RVT pp. 66f.

⁸⁵ Jeg anvender 27. udgave i denne opgave.

I dette århundrede er der blevet sået tvivl om, hvorvidt v. 34f., der indeholder det om- diskuterede taleforbud til kvinderne, er autentiske Paulus-ord eller en senere interpolation. Ar- gumenterne for, at disse vers er en interpolation, er af fire typer: 1. tekstkritisk, 2. litterærkritisk, 3. sproglig, 4. indholdsmæssig (her tænkes på den tilsyneladende modsætning til 1 Kor 11,5).

1. Tekstkritisk argument: V. 34f. er medtaget i alle håndskrifter, men der hersker usik- kerhed om versenes placering, der enten er her eller efter v. 40. Den sandsynligste forklaring på de to forskellige placeringer er ifølge mange fortolkere, at disse vers ikke oprindeligt var en del af teksten, men derimod en tidlig glosse, der senere er blevet placeret forskelligt⁸⁶. Svagheden ved dette argument er imidlertid, at der ikke er noget tekstbelæg for helt at udelade disse to vers.

2. Litterærkritisk argument. V. 34f. bryder argumentationsrækken fra det foregående, som handler om Åndens manifestationer i menigheden og særligt diskussionen af tungetale og profeti som middel til menighedens opbyggelse. I disse vers nævnes hverken tungetale, profeti eller opbyggelse, og det giver god mening at lade v. 36 følge efter v. 33⁸⁷.

Imod dette kan anføres, at disse to vers har en del signifikante ord til fælles med såvel de foregående som de efterfølgende vers, hvilket peger på en nær sammenhæng. En form af ὑποτάσσομαι findes således både i v. 34 og v. 32, og forskellige former af λαλεῖν forekommer adskillige gange i kapitel 14. Imperativen σιγάτωσαν i v. 34 findes i ental i v. 28 og 30, og ven- dingen ἐν ταῖς ἐκκλησίαις findes både i v. 34 og v. 28 (dog i ental) i forbindelse med et tiepå- bud⁸⁸.

3. Sprogligt argument: I disse vers optræder ord og vendinger, som Schrage finder upau- linske i deres brug. Det gælder vendingen καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει, der her erstatter Paulus' vanlige vending καθὼς γέγραπται efterfulgt af et citat, verberne ἐπερωτάτωσαν og ἐπιτρέπεται, der er sjældne i de paulinske breve, samt adjektivet αἰσχρόν, som angiveligt her skulle anvendes anderledes end i 1 Kor 11,6⁸⁹. Argumentet forekommer dog på ingen måde tvingende.

4. Indholdsmæssigt argument: Disse vers modsiger åbenlyst 1 Kor 11,5, hvor kvinder forudsættes at bede og profetere i menigheden. Desuden kommer versene i modsætning til πάντες i v. 23f. og 31 samt ἕκαστος i v. 26, hvor kvinderne ikke undtages, men forudsættes at deltage aktivt i gudstjenesten⁹⁰.

⁸⁶ Fee pp. 699f., Schrage VII/3 p. 482.

⁸⁷ Schrage VII/3 pp. 482-484.

⁸⁸ Witherington 1988 p. 91.

⁸⁹ Schrage VII/3 p. 484.

⁹⁰ Fee p. 702, Schrage VII/3 p. 484.

Modsætningen til 11,5 er det vægtigste og hyppigst citerede argument for, at 14,34f. må være en interpolation. Om de to tekster modsiger hinanden, må imidlertid afhænge af tolkningen af 1 Kor 14,34f., hvorfor jeg ikke kan tage stilling til dette, før en nærmere undersøgelse af disse vers har fundet sted. Spørgsmålet er dog, om det er sandsynligt, at en interpolator skulle have oversat modsætningen til 11,5, hvis den er så åbenlys, og ligeledes kan det undre, at ingen af de senere afskrivninger har udeladt denne tekst for at undgå denne modsætning, (jf. den tekstkritiske regel om *lectio difficilior*)⁹¹.

På baggrund af disse argumenter antages det, at disse vers er deuteropaulinske eller tritopaulinske og måske skrevet af én fra den kreds, som står bag pastoralbrevene, (der således også forudsættes at være deuteropaulinske). Især bliver ligheden med 1 Tim 2,12 påpeget⁹². Om der er tale om en modsætning til 11,5 vender jeg tilbage til, men jeg finder ikke, at nogle af de øvrige argumenter for interpolation er tvingende. Heller ikke placeringen efter v. 40 er at foretrække, da den fortrinsvis findes i vestlige og ret sene tekster, og da en sådan placering indholdsmæssigt giver større problemer end den nuværende placering. Disse vers kommer nemlig ved en placering efter v. 40 til at indeholde et forbud mod at tale profetisk (v. 39), hvilket som nævnt er i strid med 11,5. Derfor vælger jeg at behandle teksten ud fra dens nuværende placering.

2.3.2 Kontekst

1 Kor 14,33b-40 udgør afslutningen på det store afsnit om gudstjenesten, som begynder i 11,2. Fra 12,1 drejer det sig om brugen af nådegaverne i gudstjenesten, og i kapitel 14 mere specifikt om profeti og tungetale. V. 33b-40 danner endvidere afslutning på det underafsnit, der indledes i v. 26. Omsorgen for gudstjenestens orden af hensyn til menighedens opbyggelse er det bærende tema i dette afsnit, hvilket udfoldes i en række konkrete anvisninger til forskellige grupper i menigheden.

En måde at inddele dette afsnit på er følgende:

⁹¹ Witherington 1988 p. 92.

⁹² Schrage VII/3 p. 486.

v. 26: Overordnet udsagn: alt skal ske til opbyggelse.

v. 27-36: Regleringer af tre forskellige grupper:

v. 27f.: Regler for tungetalere

v. 27: reguleringen, v.28: konkretisering

v. 29-32: Regler for profeter

v. 29: reguleringen, v. 30: konkretisering, v. 31-33a: argumentation

v. 33b-36: Regler for kvinder

v. 34a: reguleringen, v. 35a: konkretisering, v. 34b.35b: argumentation

Den tredje regulering er udvidet med et dobbelt retorisk spørgsmål i v. 36⁹³.

En anden mulighed for at inddele teksten hænger sammen med en bestemt tolkning af 33b-36, som indebærer, at taleforbudet har at gøre med tolkning af profeti. Ifølge denne tolkning gives der i dette afsnit kun regler for to forskellige gruppers ytringer, nemlig tungetaleres og profeters (og herunder fortolkeres)⁹⁴. Inddelingen af v. 29-36 bliver da:

v. 29-36: Regler for profeter og fortolkere

v. 29a: reguleringen, v. 30: konkretisering, v. 31-33a: argumentation

v. 29b: reguleringen, v. 33b-36: konkretisering

(som indeholder endnu en regulering).

For begge inddelinger gælder, at v. 37-40 regnes som konklusion på hele afsnittet.

2.3.3 Taleforbudet

V. 34f. indeholder altså et taleforbud til kvinderne, som gentages hele tre gange i disse to vers: ”kvinderne skal tie stille i menighederne”, ”de må ikke tale”, ”det sømmer sig ikke for en kvinde at tale i menigheden”. Dette taleforbud eller tiepåbud er udstyret med en tung argumentation, hvor der henvises til såvel generel kirkelig praksis (v. 33b, 36), underordning (v. 34), loven (v. 34), sømmeligheden (v. 35), Herrens bud (v. 37).

Om taleforbudet gælder alle kvinder eller blot gifte kvinder, er der ikke enighed om, da $\gamma\upsilon\upsilon\eta$ kan betyde såvel kvinde som hustru. Fiorenza argumenterer for, at taleforbudet kun gælder gifte kvinder, hvorimod 1 Kor 11 handler om ugifte kvinder, der ifølge 1 Kor 7,32-35 kan være ”hellige i legeme og ånd”. Disse tillod Paulus sikkert at tale i menigheden, hvorimod de gifte

⁹³ Jf. Fiorenza p. 160.

⁹⁴ Sandnes 1991 pp. 71f. Tolkningen omtales nærmere på s. 26f.

kvinder af hensyn til omverdenen og evangeliets fremme skulle underordne sig og tie⁹⁵. Der er dog intet i 1 Kor 11,2-16, der antyder, at det blot skulle dreje sig om ugifte kvinder.

Henvisningen i 1 Kor 14,35 til kvindernes egne mænd, peger i retning af, at der er tale om gifte kvinder, men det kan ikke udelukkes, at ugifte kvinder også er inkluderet i dette forbud. Dog har gift stand været det almindelige og derfor det, der tages udgangspunkt i.

De to verber, der er anvendt i forbindelse med forbudet er *λαλεῖν* og *σιγῆν*. Det er helt almindelige verber, der ikke i sig selv sigter til en bestemt form for tale. Det må derfor være konteksten, der bestemmer verbernes betydning. Alene i kapitel 14 optræder former af *λαλεῖν* 24 gange og i flere forskellige betydninger: 14 gange om tungetale⁹⁶ (præciseret med *γλώσση* eller *γλώσσαις*), i v.19 desuden også om tale med forstanden, to gange om profetisk tale⁹⁷, én gang om tale ved åbenbaring/ kundskab/ profeti/ belæring⁹⁸ og fem gange i ordets almene betydning⁹⁹. Dertil kommer de to gange ordet anvendes om kvindernes tale i v. 34f.

Tiepåbud med brug af verbet *σιγῆν* findes ud over v. 34 også i v. 28 og 30. I v. 28 formanes den, der kan tale i tunger, til at tie stille, hvis der ikke er nogen til at tolke det, og i v. 30 den, der taler profetisk, til at tie stille, hvis en anden får en åbenbaring. Der er altså ikke tale om totale tiepåbud, men om påbud, der afgrænses ud fra sammenhængen.

Når det drejer sig om taleforbudet eller tiepåbudet til kvinderne, er der givet en række forskellige tolkninger af, hvilken slags tale, det er, kvinderne forbydes. Tolkningerne er følgende:

1. totalt forbud
2. forbud mod autoritativ forkyndelse og undervisning i menigheden
3. forbud mod forskellige former for forstyrrende tale:
 - a. småsnak
 - b. spørgsmål til forkyndelsen
 - c. spørgsmål i forbindelse med prøvning af profeti
4. forbud mod en anden form for inspireret tale end profeti:
 - a. tungetale
 - b. prøvning af profeti
5. v. 34f. er et citat af Paulus' modstandere.

⁹⁵ Fiorenza pp. 160f.

⁹⁶ v. 2, 4, 5, 6, 13, 18, 19, 23, 27, 28, 39.

⁹⁷ v. 3, 29.

⁹⁸ v. 6.

⁹⁹ v. 9, 11, 21.

1. Totalt forbud.

Ved en umiddelbar og løsrevet læsning af v. 34f. er det mest nærliggende at læse dem som et totalt forbud mod, at kvinder kan tale ved gudstjenesten. Modsætningsforholdet til 1 Kor 11,5, hvor kvinder forudsættes at bede og profetere kan løses på to forskellige måder:

a. Situationen i de to tekster er forskellig. I 1 Kor 11 er der tale om små private sammenkomster, hvorimod der i 1 Kor 14 er tale om hele menighedens gudstjeneste. Forbudet til kvinderne gælder da al tale i forbindelse med den offentlige gudstjeneste¹⁰⁰. Imod dette kan indvendes, at der ikke er noget i 1 Kor 11,2-16, som peger i retning af, at der er tale om private møder. Sammenhængen med de følgende vers om nadveren peger tværtimod på en gudstjenestekontekst¹⁰¹.

b. Paulus giver kun modstræbende kvinder tilladelse til at tale i 1 Kor 11,5, men giver sin egentlige mening til kende her i disse vers, hvor han forbyder kvinder at tale¹⁰². Det virker dog ikke sandsynligt, at Paulus først argumenterer så kraftigt for kvinders hovedtildækning under bøn og profeti, for så tre kapitler senere at forbyde dem at udføre dette overhovedet.

At 14,34f. indeholder et forbud til kvinderne mod enhver form for tale i gudstjenesten, er endvidere svært at forene med 14,23f.26.31, hvor konteksten tydeligvis er menighedens gudstjeneste. Her forudsættes det, at alle – og kvinderne undtages ikke – kan deltage aktivt i gudstjenesten med forskellige nådegaver, hvor følgende nævnes: tungetale, tolkning, profeti, salme og belæring.

Hvor denne tolkning altså antager, at det drejer sig om den samme slags tale i 1 Kor 11,2-16 og 1 Kor 14,33b-36, (at bøn og profeti er inkluderet i taleforbudet i 1 Kor 14), men at *situationen* muligvis er en anden, så forudsætter samtlige følgende tolkninger, at det drejer sig om to *forskellige slags tale* i de to tekster.

2. Forbud mod autoritativ forkyndelse og undervisning i menigheden.

Taleforbudets tunge argumentation kan indikere, at verset må dreje sig om andet og mere end blot at forhindre forstyrrende småsnak¹⁰³. Endvidere kan det hævdes, at henvisningen til ikke-tidsbestemte faktorer som loven og Herrens bud udelukker, at der blot er tale om et situationsbestemt forbud¹⁰⁴. Da det ikke kan dreje sig om bøn og profetisk tale, som kvinder – i hvert fald

¹⁰⁰ Danbolt p. 263.

¹⁰¹ Jf. afsnit 2.2.2.

¹⁰² Lietzmann p. 75.

¹⁰³ Bjerkholt 1991 pp. 134f.

¹⁰⁴ Danielsen p. 112.

indirekte – tillades i 1 Kor 11,5, konkluderes der, oftest i lyset af 1 Tim 2,11-15, at det må dreje sig om undervisning eller forkyndelse.

Det er korrekt, at der er store lighedspunkter og begrebssammenfald mellem denne tekst og 1 Tim 2,11-15, hvilket fremgår af følgende oversigt¹⁰⁵:

- | | |
|------------------------------|---------------------------|
| 1. ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις | (1 Kor 14,33b, jf. 34) |
| ἐν παντὶ τόπῳ | (1 Tim 2,8) |
| 2. γυνή | (1 Kor 14,34; 1 Tim 2,9) |
| 3. σιγάω | (1 Kor 14,34) |
| ἐν ἡσυχίᾳ | (1 Tim 2,11.12) |
| 4. μανθάνω | (1 Kor 14,35; 1 Tim 2,11) |
| 5. ἐπιτρέπω | (1 Kor 14,34; 1 Tim 2,11) |
| 6. ὑποτάσσω | (1 Kor 14,34) |
| ὑποταγή | (1 Tim 2,11) |
| 7. ἀνήρ | (1 Kor 14,35; 1 Tim 2,12) |

I 1 Tim 2,11f. gives der et forbud til kvinder mod at undervise, διδάσκειν, og ved at tolke λαλεῖν i lyset heraf fremkommer den tolkning, at det, som kvinderne forbydes i 1 Kor 14,34, er at undervise¹⁰⁶.

Svagheden ved denne forståelse af λαλεῖν er, at der ikke er noget i konteksten, som peger i retning af den. Hvis denne tolkning er korrekt, indebærer det således, at Paulus i v. 33b-36 bruger λαλεῖν i en helt anden betydning end tidligere i kapitlet. Spørgsmålet er da, om det er holdbart at finde sin tolkningsnøgle til denne tekst i 1 Tim 2,11f., der er skrevet langt senere, i stedet for at finde den i den nære kontekst (og særligt v. 35). Διδαχή nævnes ganske vist i v. 26 som én af de nådegaver, der kan komme til udtryk ved menighedens gudstjeneste, men i lyset af v. 35 virker det ikke naturligt, at det er denne form for tale, kvinderne forbydes. Her er der intet, som tyder på, at kvinderne ønsker at undervise andre, men snarere at de selv ønsker at lære noget (τι μαθεῖν)¹⁰⁷. Det forekommer således ikke naturligt, at alternativet til, at kvinder underviser, er, at de skal spørge deres mænd hjemme.

3. Forbud mod forskellige former for forstyrrende tale.

Ifølge denne tolkning forbydes kvinderne en form for forstyrrende tale, som har udgjort et problem i Korinth. Der er med andre ord tale om et *situationsbestemt* forbud, som har til formål at sikre orden (τάξις v. 40) i gudstjenesten, så alt kan ske til menighedens opbyggelse.

¹⁰⁵ Jf. Witherington 1988 p. 117.

¹⁰⁶ Frøkjær-Jensen pp. 21f.

¹⁰⁷ Kähler p. 79.

a. Forstyrrende småsnak.

Λαλεῖν kan i klassisk græsk betyde pludre eller småsnakke¹⁰⁸, men ordet bruges ikke i denne betydning andre steder i de paulinske breve.

Haubert nævner endvidere korinternes kultiske baggrund fra tiden før, de blev kristne, som baggrund for formaningen. Denne kultiske sammenhæng var kendt for sine højlydte religiøse udtryk, hvilket kvinderne i menigheden måske har overført på den kristne gudstjeneste¹⁰⁹.

b. Spørgsmål til forkyndelsen.

For denne forståelse taler v. 35: hvis de vil vide/lære noget (τι μαθεῖν), kan de spørge (ἐπερωτάτωσαν) deres egne mænd hjemme, for det er usømmeligt for en kvinde at tale (λαλεῖν) i menigheden. Kvinderne har ifølge denne tolkning forstyrret gudstjenesten med deres højlydte spørgsmål¹¹⁰, fordi de ønskede at lære eller få afklaret noget. Spørgsmålene kan måske tilskrives, at mange af disse kvinders græskkundskaber ikke var så gode som deres mænds, og at de derfor havde svært ved at følge med ved en græksproget gudstjeneste¹¹¹. Dette gav dels anledning til at stille afklarende spørgsmål, dels til at små-snakke (tolkning 3a). Fordi deres spørgsmål forstyrrede gudstjenestens orden, får de, ligesom tungetalere og profeter, påbud om at ophøre med den forstyrrende tale. Det usømmelige (ἀσχηρόν) består altså ikke i, at kvinder tager til orde i gudstjenesten, men i, at de gør det på en *måde*, så det forstyrrer gudstjenesten.

c. Spørgsmål i forbindelse med prøvningen af profeti.

Denne tolkning hænger nøje sammen med den netop refererede tolkning, men argumentet for, at det specifikt er i forbindelse med prøvningen af profeti, kvinderne har stillet deres spørgsmål, er begrundet i afsnittets struktur (jf. s. 22). Det problem, der omtales i v. 34-36, opfattes som et eksempel på det, der omtales i v. 29b, nemlig tolkning af profeti, mens v. 30-33a er et eksempel på det, der omtales i v. 29a, nemlig profeti¹¹². At formaningerne til kvinderne ikke er at se som et tredje og selvstændigt eksempel, men derimod skal underordnes reguleringen af profeti, begrunder Sandnes med, at v. 28 og 30 skildrer de specifikke situationer, hvor en bestemt optræden kræves. Beskrivelsen af disse situationer indledes med ἐὰν δέ, hvilket mangler i 33b-36. Han udleder derfor, at der ikke er tale om en ny situation i disse vers. Desuden omtaler Paulus kun tungetale og profeti i sin opsamling på afsnittet i v. 39, hvorimod formaningerne til kvinderne ikke synes at spille en selvstændig rolle.

¹⁰⁸ Liddell – Scott pp. 1025f.

¹⁰⁹ Haubert p. 60.

¹¹⁰ Köhler pp. 78f.

¹¹¹ Bailey pp. 16f.

¹¹² Sandnes 1991 pp. 71f., Witherington 1988 p. 103.

Det, som kvinderne forbydes, er ifølge denne tolkning at stille spørgsmål til udtalte profetier med sigte på at lære noget, da dette er usømmeligt. Dette sidste anfører Paulus umiddelbart efter, at han har nævnt ægtemanden, hvilket kan lede til den antagelse, at det drejer sig om kvinders spørgsmål stillet til deres egne mænds profetier¹¹³. Der var fare for, at det kunne udvikle sig til en situation, hvor mandens ære blev sat på spil af en kritisk og prøvende kone. I stedet for at spørge under gudstjenesten formaner hun til at stille sine spørgsmål i hjemmet. Hvor 11,2-16 altså handler om kvindens opførsel, når hun selv profeterer, handler denne tekst ifølge denne tolkning om hendes opførsel, når hendes mand profeterer.

Styrken ved både denne og den foregående tolkning er, at de lader konteksten, det vil sige v. 35, bestemme tolkningen af taleforbudet: Hvis de vil *lære* noget, kan de *spørge* deres egne mænd hjemme, for det er usømmeligt at *tale* i menigheden.

At det specifikt skulle dreje sig om spørgsmål til profetier fremført af kvindernes egne mænd, anser jeg dog ikke for at være godtgjort. Jeg finder det ikke sandsynligt, at Paulus formaner kvinderne til at *prøve* profeti hjemme, idet Paulus' anliggende i kapitel 14 netop er at regulere profeti i rammen af *menighedslivet*. Derfor passer det dårligt ind i sammenhængen, hvis prøvningen af profeti skal flyttes ud af menigheden.

4. Forbud mod en anden form for inspireret tale end profeti

a. Tungetale.

Denne tolkning er baseret på, hvordan $\lambda\lambda\epsilon\iota\nu$ i øvrigt anvendes i kapitel 14. Ud af 24 forekomster af en form af dette verbum bruges det som nævnt 14 gange om tungetale, og det hævdes i forlængelse heraf, at det er denne form for tale, som kvinderne forbydes.

Imod denne forståelse kan anføres, at $\lambda\lambda\epsilon\iota\nu$ næsten hver gang bestemmes nærmere med $\gamma\lambda\acute{\omega}\sigma\sigma\eta$ eller $\gamma\lambda\acute{\omega}\sigma\sigma\alpha\iota\varsigma$, når det bruges om tungetale, hvilket ikke er tilfældet her. Der synes heller ikke at være noget i det foregående, der tyder på, at kvinder ikke kunne tale i tunger; $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma$ i v. 23 og paralleliseringen med profetisk tale, som kvinder var tilladt, peger i den modsatte retning. Den væsentligste indvending er dog, at det ikke harmonerer med denne tolkning, at kvinderne i stedet skal spørge deres egne mænd hjemme (v. 35).

¹¹³ Sandnes 1991 pp. 71f., Evans p. 99f.

Sandnes har pr. e-mail gjort opmærksom på, at han har ændret syn på tolkningen af 1 Kor 14,34f. Han mener således ikke længere, det specifikt drejer sig om kritiske spørgsmål i forbindelse med prøvningen af mandens profeti, men derimod om forstyrrende spørgsmål generelt i iver efter at lære noget.

b. Prøvning af profeti.

Denne tolkning er svær at adskille fra tolkning 3c, spørgsmål i forbindelse med tolkning af profeti, og argumenterne for de to tolkninger er da også næsten identiske. Nogle fortolkere lægger imidlertid stor vægt på forskellen mellem inspireret og ikke-inspireret tale. Hvor spørgsmål til profeti er ikke-inspireret tale, hvilket vil sige kvindernes egne, kritiske spørgsmål, så er prøvning af profeti inspireret tale, en nådegave givet af Helligånden. Det er som nævnt afsnittets struktur, der taler for, at det skulle dreje sig om tolkning af profeti, da disse vers dermed er en udfoldelse af det, der omtales i v. 29b. Ifølge denne tolkning forbydes kvinderne at bedømme profeti – eller måske blot deres egne mænds profeti – fordi det strider mod underordningen (under manden)¹¹⁴.

Herimod kan indvendes, at bedømmelse af profeti vel ikke er forbundet med større autoritet eller strider mere mod en underordning end profeti, som kvinderne gerne må udføre i menigheden¹¹⁵. Såvel profeti som bedømmelse af profeti er nådegaver, som skal bruges til menighedens opbyggelse. Tolkningen harmonerer heller ikke med v. 35, hvor det bliver klart, at det drejer sig om at stille spørgsmål, ikke om at bedømme (profeti).

5. V. 34f. gengiver Paulus' modstanderes holdning.

Odell-Scott opfatter v. 33b-35 som et citat af en gruppe kønsdiskriminerende mænd i menigheden. Disse mænd var sikkert judaister eller legalister, hvilket ses af deres henvisning til loven, og emnet om kvindernes deltagelse i gudstjenesten indgår således i den større debat om lovens plads i hedningekristne menigheder. Paulus imødegår deres udsagn i v. 36, hvor maskulinumsformen $\mu\acute{o}\nu\omicron\upsilon\varsigma$ markerer, at han henvender sig til mænd. Guds ord er ikke udgået fra dem, og de har ikke særlige privilegier, blot fordi de er mænd¹¹⁶.

Argumenterne for denne tolkning er, at Paulus flere steder i 1 Kor bruger den fremgangsmåde først at citere sine modstandere for derefter at imødegå eller kommentere deres synspunkter¹¹⁷. Desuden argumenterer Odell-Scott for, at partiklen η , som indleder v. 36, fungerer som disjunktiv eller komparativ konjunktion mellem to forskellige ideer eller overbevisninger, og at den i interrogative sætninger oftest introducerer en modsætning eller et argument *ex contrario*. Som eksempel anfører han 1 Kor 11,20-22, hvor Paulus refererer et misbrug i v. 20f.,

¹¹⁴ Key p. 146.

¹¹⁵ Fee pp. 703f.

¹¹⁶ Odell-Scott p. 92.

¹¹⁷ F.eks. 1,12ff.; 6,12ff.; (7,1ff.); 10,23f.

hvorefter han i v. 22 kommer med sin egen indsigelse, v. 22b indledt med partiklen ἢ. Odell-Scott antager da, at 1 Kor 14,33b-36 er en strukturel parallel til disse vers, hvor v. 34f. er citat af Paulus' modstandere, mens v. 36 er Paulus' modsigelse af dette¹¹⁸.

Selv om denne tolkning løser problemet med forholdet til 1 Kor 11,5, er der dog flere indvendinger mod den¹¹⁹. For det første betyder maskulinumsformen ἄνδρας i v. 36 ikke nødvendigvis, at det er mænd, der tales, da maskulinum kan bruges om grupper, der både indeholder mænd og kvinder, og da Paulus i hele passagen bruger maskulinum som fællesbetegnelse for alle i menigheden. For det andet adskiller dette sted sig fra de øvrige, hvor Paulus citerer sine modstandere, idet han dér imødegår eller kommenterer dem i det følgende. Ingen andre steder er det eneste svar til modstanderne et par sarkastiske, retoriske spørgsmål. For det tredje kan det tilføjes, at partiklen ἢ ikke altid fungerer som disjunktion, men også kan fungere som konjunktion. I lyset af disse indvendinger og konteksten, hvor Paulus tillige giver tiepåbud til to andre grupper i menigheden, finder jeg ikke denne tolkning sandsynlig.

På denne baggrund finder jeg, at tolkning 3b er den mest plausible forståelse af taleforbudet. Problemet har da været, at nogle kvinder i menigheden i Korinth har stillet forstyrrende spørgsmål under gudstjenesten, og at de af hensyn til gudstjenestens orden formanet til at stille dem hjemme til deres mænd i stedet.

2.3.4 Argumentationen

Som nævnt er taleforbudet udstyret med en tung argumentation.

For det første henvises der, ligesom det var tilfældet i 1 Kor 11,16, til almindelig kirkeleg praksis (v. 33b, 36). Korinterne har således på flere områder haft en adfærd, der adskilte sig fra det, der var normen i de øvrige menigheder, hvilket Paulus argumenterer imod.

For det andet henvises der til, at kvinderne skal underordne sig (v. 34). Kvindernes underordning opstilles således i v. 34 som en modsætning til det, at de taler. Verbet ὑποτάσσομαι bruges om forskellige relationer i NT, f.eks. om hustruen i relation til ægtemanden¹²⁰, slaverne i forhold til deres herrer¹²¹, kristne i forhold til sekulære myndigheder¹²² og menigheden i forhold til Kristus¹²³.

¹¹⁸ Odell-Scott pp. 90f.

¹¹⁹ Witherington 1988 pp. 98f.

¹²⁰ Ef 5,22; Kol 3,18; Tit 2,5.

¹²¹ Tit 2,9; 1 Pet 2,18.

¹²² Rom 13,1; Tit 3,1; 1 Pet 2,13.

¹²³ Ef 5,24.

Det usædvanlige ved brugen i dette vers er, at det ikke angives, hvem eller hvad det er, kvinderne skal underordne sig. Henvisningen til deres egne mænd i v. 35b kunne pege i retning af, at det er underordning under disse, der er tænkt på¹²⁴. En anden mulighed, som hænger sammen med hele afsnittets tema, er, at der er tale om at underordne sig kirkens eller gudstjenestens orden¹²⁵. Konteksten taler for denne tolkning, da hele afsnittet i princippet handler om at underordne sig kirkens eller gudstjenestens orden, så at menigheden kan opbygges. Verbet ὑποτάσσομαι anvendes i v. 32 om profeternes ånder, der underordner sig profeterne. Også her sker underordningen i hvert fald *af hensyn til* gudstjenestens orden. Det forekommer således sandsynligt, at kvinderne her formaner til at underordne sig gudstjenestens orden, selv om det er en usædvanlig sprogbrug. Om så der skulle tænkes på at underordne sig manden, er det da også stadig gudstjenestens orden, der er på spil, og det er muligt, at kvindens underordning under manden blev fordret, for at denne orden kunne opretholdes¹²⁶.

For det tredje henvises der til *loven* (ὁ νόμος) i argumentationen for taleforbudet (v. 34). Det er omstridt hvilken lov, Paulus her refererer til, og forståelsen heraf afhænger i høj grad af, hvilken tolkning man giver taleforbudet og den underordning, som loven angiveligt skulle omhandle.

Der er følgende tolkninger:

1. 1 Mos 3,16. Såvel Nestle-Aland som den danske oversættelse fra 1992 henviser til dette vers i margenen. Der er i så fald tale om en underordning under manden, som er begrundet i den forbandelse over kvinden, der var straffen for syndefaldet. Det forekommer dog ikke særlig sandsynligt, at syndefaldets følger skulle danne begrundelse for en formaning¹²⁷.
2. 1 Mos 1-2 og her særligt 1,26ff og 2,21ff. Henvisningen til skabelsen skal begrunde kvindens underordning under manden. En lignende argumentation findes i 1 Tim 2,13¹²⁸.
3. Hele GT/pentateuken. Paulus bruger ofte loven som en samlebetegnelse for hele GT.
4. Bud i GT, der omhandler gudstjenesten/gudsdyrkelsen. Hvis der er tale om underordning under gudstjenestens orden, må denne tolkning være mulig.
5. Mundtlig jødisk tradition. Denne mulighed er særlig sandsynlig, hvis det antages, at v. 34f. er et citat af legalister i Korinth. Disse legalister har så henvist til jødisk halaka for at begrunde kvindens underordning¹²⁹.

¹²⁴ Witherington 1988 p. 101, Clark p. 186.

¹²⁵ Kähler pp. 79, 81, Witherington pp. 102f.

¹²⁶ Jf. argumentet ud fra sømmeligheden.

¹²⁷ Clark p. 187.

¹²⁸ Danielsen p. 118.

6. Jødisk eller hedensk lov generelt. Henvisning til almindelige love i det 1. århundrede, der regulerede kvinders aktiviteter bl.a. i kultisk sammenhæng¹³⁰. Imod denne tolkning taler, at Paulus henviser til *loven* i bestemt form.

Det er vanskeligt at afgøre, hvilken lov Paulus her refererer til, men hvis den tolkning af underordningen er korrekt, som jeg ovenfor har argumenteret for, er tolkning 3. eller 4. mest sandsynlig, idet der enten henvises til hele GT eller bud i GT, der specifikt omhandler gudsdyrkelsen.

For det fjerde argumenteres der for taleforbudet ud fra sømmeligheden (v. 35). Det regnes således for en skam/usømmeligt (*αἰσχρόν*), at en kvinde taler i menigheden. Ligesom i 1 Kor 11,2-16 spiller spørgsmål om skam, ære og sømmelighed altså også en rolle i denne tekst. Jeg har i 2.1.3 været inde på nogle af de forventninger, der var til en kvinde i datiden. At optræde sømmeligt kan defineres som at opfylde det omgivende samfunds forventninger, hvorimod det bringer skam over én selv, éns ægtefælle og familie, hvis man bryder med de sociale krav¹³¹.

For det femte gør Paulus i v. 37 gældende, at det, han skriver, er Herrens bud. Dette kan enten være en henvisning til et ukendt Jesus-ord eller blot til Paulus' egen apostolske autoritet, der indebærer, at han taler Herrens ord. Da Paulus andre steder skelner mellem det, der er fra ham selv, og det, der er fra Herren¹³², finder jeg den første tolkning mest sandsynlig¹³³. Hvad det nærmere bestemte er i konteksten, som Paulus refererer til som Herrens bud, er der tre forskellige tolkninger af:

1. V. 26-36 eller evt. hele kapitel 14. Ifølge denne tolkning er v. 37-40 konklusion på afsnittet, og "Herrens bud" henviser til alt fra vers 26¹³⁴. Flertalsformen af det relative pronomen (*ἃ*) i v. 37 peger på denne tolkning, idet der kunne oversættes: "de ting, som jeg skriver til jer, er Herrens bud", og det er en logisk følge heraf, at nogle håndskrifter har rettet *κυρίου ἐστὶν ἐντολή* til flertal. Ifølge denne tolkning refererer Paulus til et bud fra Herren, der påbyder, at alt skal ske til opbyggelse.

2. V. 33b-36. Paulus henviser med "Herrens bud" til formaningerne om kvinderne. Det er usandsynligt, at Jesus ville instruere sine disciple om orden ved gudstjenesten, hvorfor vers 37

¹²⁹ Evans p. 99.

¹³⁰ Haubert pp. 62f., Liefeld p. 149.

¹³¹ Sandnes 1991 p. 83.

¹³² 1 Kor 7,10.12.25.

¹³³ Jf. Danielsen p. 121.

¹³⁴ Sandnes 1991 p. 67.

skal læses i nær sammenhæng med v. 33b-36, og ikke i forlængelse af alt fra v. 26. Vers 37 (og 38) udgør således konklusionen på disse vers¹³⁵.

3. V. 26-33.36: Hvis v. 34f. er en interpolation, må v. 37 knytte sig til versene forud for disse.

Jeg finder det mest naturligt at læse v. 37-40 som en afslutning på hele afsnittet. Således går henvisningen til Herrens bud og dommen over den, der ikke anerkender Paulus' ord som sådanne, på hele afsnittet. I v. 39 samles der op på formaningerne angående profeter og tungetalere (men ikke angående kvinderne). Afsnittets tema, der også er tolkningsnøglen til taleforbudet til kvinderne, slås endeligt fast i den afrundende replik i v. 40 om, at alt skal gå sømmeligt og ordentligt til.

Det er interessant at bemærke, hvor store lighedspunkter, der er i argumentationen for kvinders hovedtildækning i 1 Kor 11,2-16 og taleforbudet 1 Kor 14,33b-36. For begge tekster gælder, at sømmelighedsaspektet spiller en fremtrædende rolle, og at Paulus henviser til almindelig kirkelig praksis. Dertil kommer, at der i begge tilfælde gives en teologisk argumentation under henvisning til skriften. Der er altså i begge tekster en tungtvejende argumentation af såvel kulturel som teologisk karakter for formaningerne om kvinders adfærd under gudstjenesten.

2.3.5 Konklusion

Jeg har i det foregående argumenteret for, at 1 Kor 14,34f. er autentiske Paulus-ord, som med deres partielle taleforbud ikke er i konflikt med 1 Kor 11,5, hvor kvinder forudsættes at kunne bede og profetere ved menighedens gudstjeneste.

Versene indgår i et afsnit, der handler om gudstjenestens orden med henblik på menighedens opbyggelse, og tre forskellige grupper, som i Korinth har udgjort en trussel mod denne, formaner. Det gælder (mandlige og kvindelige) tungetalere, hvor to eller tre kan tale én ad gangen ved en gudstjeneste, men kun såfremt der er én til at tolke. Tungetalerne får derimod tiepåbud, hvis der ikke er en tolk – de kan så tale i tunger, når de er alene med Gud. Det gælder (mandlige og kvindelige) profeter, hvor to eller tre kan tale ved en gudstjeneste, og andre skal bedømme det. Men en profet får tiepåbud, såfremt en anden får en åbenbaring. Og det gælder kvinderne, der med deres højlydte spørgsmål har forstyrret gudstjenesten. De får i denne sammenhæng tiepåbud, og formaner til i stedet at spørge deres mænd hjemme. Der er således *tre tiepåbud* i teksten, som alle er *betingede af situationen*.

¹³⁵ Aalen, Sverre 1960 pp. 82-85, Clark p. 188.

Formaningen til kvinderne skal altså læses som et svar på et specifikt problem med orden i gudstjenesten i Korinth. At Paulus bruger så tung en argumentation og kan henvise til generel kirkepraksis viser, hvor stor betydning han tillagde dette ordensperspektiv. Orden ved gudstjenesten skulle dels sikre menighedens opbyggelse (v. 26), dels har omgivelsernes syn på de kristnes gudstjeneste spillet en rolle (v. 23).

På baggrund af den tolkning af taleforbudet, som jeg her har argumenteret for, må jeg konkludere, at 1 Kor 14,33b-36 ikke siger noget principielt om kvinders rolle i menigheden til forskel fra mænds. For kvinderne gælder det samme som for de mænd, der forstyrrede, at de formanet til at underordne sig gudstjenestens orden. At det specifikt er kvinderne, der bliver fremhævet og formanet skyldes, at de i denne konkrete menighed udgjorde et problem med deres forstyrrende spørgsmål.

Når teksterne om kvinder sættes i relation til 1 Kor generelt fremkommer følgende billede: Der tales tilsyneladende ikke om faste embeder i 1 Kor¹³⁶, men derimod om forskellige nådegaver, der af Ånden skænkes til menigheden. Der gives da formaning til, at enhver skal tjene med den eller de nådegaver, han eller hun har fået tildelt. Der er intet i sammenhængen, der tyder på, at nogle af disse nådegaver skulle være forbeholdt det ene køn, og det nævnes eksplicit at kvinderne havde del i profetiens nådegave, som netop fremhæves af Paulus.

Af hensyn til menighedens opbyggelse og udenforståendes modtagelse af evangeliet har det været nødvendigt at regulere forskellige elementer i gudstjenesten i Korinth. Det gælder bl.a. kvindernes hovedtildækning, brugen af nådegaverne, kvindernes spørgsmål og nadverfejringen, da der på disse områder havde udviklet sig visse misbrug. Kvinderne har formentlig udgjort et særligt problem i denne menighed, idet Paulus to gange giver formaninger specifikt til dem. For kvinderne gælder det samme som for mændene i menigheden: at hensynet til menighedens opbyggelse skal styre deres adfærd. På baggrund af 1 Kor 11-14 kan det altså ikke sluttes, at mænd og kvinder har haft forskellige funktioner, men blot forskellig måde at udføre dem på (kvinderne skulle have tildækket hoved) i overensstemmelse med samtidens udtryk for kønsforskelle.

¹³⁶ Se dog 1 Kor 12,28.

2.4 KVINDELIGE MEDARBEJDERE

Paulus nævner i sine breve forskellige kvindelige medarbejdere. F.eks. er det opsigtsvækkende, at Paulus i sine hilsener til menigheden i Rom (Rom 16), hvor 29 enkelt-personer hilses, nævner 9-10 kvinder. I dette afsnit omtaler jeg de tekster, der nævner kvindelige medarbejdere, for om muligt at bestemme, hvilken funktion de har haft i menighederne.

Til indledning skal det nævnes, at der er blevet sået tvivl om, hvorvidt kapitel 16 oprindeligt har været en del af Romerbrevet, eller om det har hørt hjemme i et brev til Efesus. Det har også været foreslået, at kapitel 16 skulle udgøre et selvstændigt brev. Ingen af disse forslag betvivler dog, at det er Paulus, der er forfatteren¹³⁷.

2.4.1 Rom 16,1f.: Føbe, en kvindelig diakon

I Rom 16,1f. anbefaler Paulus en kvinde ved navn Føbe til menigheden. Ud over betegnelsen søster (ἀδελφή), der indikerer, at hun er kristen, føjes endnu to ord til beskrivelsen af Føbe: διάκονος og προστάτις.

Διάκονος er en maskulinumsform, men bruges altså her til at betegne en kvinde. Ordet betyder egentlig blot ”tjener”, men kom senere til at betegne en officiel stilling i kirken. I Corpus Paulinum anvendes ordet mere end 20 gange og langt de fleste gange i betydningen ”tjener” i bred forstand. Maskulinumsformen, der her knyttes til en kvinde, samt det faktum, at hun omtales som diakon knyttet til én bestemt menighed, peger dog her i retning af, at der er tale om en eller anden form for fast tjeneste eller stilling¹³⁸. To andre steder i Corpus Paulinum bruges ordet som betegnelse for et embede, nemlig i Fil 1,1 og 1 Tim 3,8.12, hvor diakoner omtales side om side med tilsynsmænd. Den sidstnævnte tekst er dog skrevet noget senere og i en sammenhæng med en generelt mere veludviklet embedsstruktur.

Hvilke opgaver og funktioner, der har været knyttet til diakonen på det tidspunkt, hvor Rom 16 er blevet affattet, kan ikke bestemmes med sikkerhed. De omtalte steder i Corpus Paulinum samt ApG peger i retning af, at termen er blevet brugt om personer i menigheden, der var udpeget til at tage sig af trængende og nødlidende¹³⁹. En diakon har i så fald allerede på NT's tid været en person, der har udført praktisk og karitativt arbejde i menigheden. Ud over denne tekst vidner 1 Tim 3,11¹⁴⁰ om, at der blandt diakonerne i de første menigheder har været kvinder.

¹³⁷ Witherington 1988 p. 113.

¹³⁸ Wilckens p. 131, Dunn pp. 886f.

¹³⁹ Witherington 1988 p. 113.

¹⁴⁰ Se afsnit 2.8.1.

Paulus skriver endvidere om Føbe, at hun har været προστάτις for mange, inklusive Paulus selv. Der hersker ikke enighed om betydningen af dette ord. Dunn mener således, at der er tale om en patron eller beskytter, hvilket indebærer en lederrolle; maskulinumsformen af ordet anvendes nemlig i denne betydning i anden samtidig litteratur¹⁴¹. Witherington mener derimod blot, at ordet skal oversættes med hjælper eller beskytter, og at Paulus hermed henviser til den omsorg og hjælpsomhed, som Føbe har udvist¹⁴².

I hvert fald omtaler og anbefaler Paulus her en kvindelig medarbejder, der sandsynligvis har haft en form for fast tjeneste som diakon i Kenkræa. Om hun tillige har haft en lederrolle i menigheden kan ikke afgøres med sikkerhed.

2.4.2 Rom 16,3-5; (1 Kor 16,19; 2 Tim 4,19): Priska, en nær medarbejder

I Rom 16,3f. sender Paulus en hilsen til nogle af sine nære medarbejdere, som synes at have spillet en fremtrædende rolle i missionsarbejdet. Der er tale om ægteparret Priska, også kaldet Priscilla, og Akvila, som ud over dette sted omtales to gange i Corpus Paulinum (1 Kor 16,19; 2 Tim 4,19) samt i ApG 18,2f.18.26.

Det er bemærkelsesværdigt, at Paulus i sine hilsener til dette ægtepar nævner Priska før Akvila (jf. ApG 18,18.26). Det antages derfor ofte, at hun har været den mest betydningsfulde af de to¹⁴³, men kan også være et udtryk for, at hun var af højere social status¹⁴⁴.

I ApG 18 gives der yderligere informationer om parret, dets baggrund og virksomhed. Ligesom Paulus var de jødekristne og telmagere af fag, som selv finansierede deres missionsaktiviteter gennem deres arbejde. Da Claudius' edikt bød alle jøder at forlade Rom (år 49), slog de sig ned i Korinth, hvor Paulus sluttede sig til dem og arbejdede sammen med dem (ApG 18,2f.). Derfra rejste de sammen med Paulus til Efesus (ApG 18,18), hvor de synes at have bosat sig en tid, og en menighed har holdt til i deres hus (1 Kor 16,19). Her fortælles det, at de bl.a. underviste Apollos, en forkynder fra Alexandria, som senere blev en af de store missionærer. Han havde, da parret mødte ham, kun kendskab til Johannes' dåb, men de "forklarede ham Guds vej mere udførligt" (ApG 18,26).

¹⁴¹ Dunn p. 888, jf. Haubert pp. 72f.

¹⁴² Witherington 1988 p. 114.

¹⁴³ Schlier p. 443, Dunn p. 892.

¹⁴⁴ Dunn p. 892.

Rom 16,3-5 forudsætter, at parret er vendt tilbage til Rom (efter Claudius' død i år 54)¹⁴⁵, og at det også her er lykkedes at få etableret en menighed med tilholdssted i deres hus. 2 Tim 4,19 placerer dem derimod tilbage i Efesus.

Rom 16,3-5 samt de øvrige tekster, hvor Priska omtales, vidner om, at en af Paulus' nære medarbejdere i arbejdet for evangeliets udbredelse, var en kvinde. Sammen med sin mand har hun deltaget i missionsarbejdet og været leder for husmenigheder i såvel Efesus som Rom (og måske også i Korinth). Intet i teksterne tyder på, at Priska blot har været medfølgende hustru, og at det kun er hendes mand, der har deltaget aktivt i forkyndelsen. Tværtimod indikerer det faktum, at Priska flere gange nævnes først, at hun har været den mest betydningsfulde af de to.

2.4.3 Rom 16,7: En kvindelig apostel?

To mennesker er fremhævet i Rom 16,7 som ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις, hvilket kan forstås på to måder. Dels kan denne sætning betyde, at de er fremstående *blandt* apostlene, således forstået at de også selv regnes med i gruppen af apostle¹⁴⁶. Dels kan sætningen betyde, at de er velansete *af* apostlene, sådan at forstå at de ikke selv er apostle, men blot nyder anseelse blandt disse¹⁴⁷.

Hvor apostelbetegnelsen i ApG med et par enkelte undtagelser udelukkende anvendes om de tolv, så bruger Paulus termen anderledes. Også han anvender begrebet om en snæver kreds, men i 1 Kor 15,5.7 bliver det klart, at Paulus regner flere for apostle end blot de tolv, og det er endvidere grundlæggende for hans egen selvforståelse, at han regner sig selv for apostel¹⁴⁸.

Ordet ἀποστόλος betyder udsending, og brugen i NT har muligvis forbindelse til *schaliach*-institutionen, som kendes i den antikke jødedom. Der er her tale om et juridisk begreb, som bruges om en befuldmægtiget stedfortræder. En *schaliach* optræder således på vegne af en anden og har samme ret som den, der har udsendt ham¹⁴⁹. Væsentligt for de nytestamentlige apostle er, at de er *Jesu Kristi* apostle – de er sendt *af* Kristus til *i hans navn* at forkynde *om* ham. Det er åbenbart, at apostlene har spillet en afgørende rolle for forkyndelsen og menighedsdannelsen i urkirken¹⁵⁰.

¹⁴⁵ Ibid. p. 891.

¹⁴⁶ Ibid. p. 894, Wilckens p. 135.

¹⁴⁷ Clark p. 130, Foh p. 97.

¹⁴⁸ Muligvis knytter Paulus også apostelbetegnelsen til Jakob (Gal 1,18f.) og Barnabas (1 Kor 9,5f.).

¹⁴⁹ Rengstorff pp. 414-424.

¹⁵⁰ Ef 2,20; 1 Kor 12,28f.

Hvis Paulus regner de to personer, som omtales i Rom 16,7, for apostle, er det sandsynligvis fordi, de har været blandt de øjenvidner, der har set den opstandne Kristus (1 Kor 15,6f.) og er blevet udsendt af ham¹⁵¹. Paulus siger da også eksplicit, at de har bekendt sig til Kristus, inden han selv gjorde det.

Paulus omtaler i øvrigt disse to personer som sine συγγενεῖς, landsmænd, hvilket vil sige, at de er jøder, samt συναιχμαλώτους, medfanger, hvilket kan pege i retning af, at de har missioneret sammen med eller i nærheden af Paulus og i den forbindelse har været fængslet sammen med ham¹⁵². Der er i hvert fald tale om to medarbejdere, der med en vis sandsynlighed her tillige omtales som apostle.

Interessen samler sig her om den ene af de to personer, som benævnes Ἰουλιαν. Dette er en akkusativform, og da accenter oprindeligt ikke anvendtes, kan det ikke bestemmes, om det er en maskulinumsform eller en femininumsform. Ordet kan altså dels læses som Ἰουλιᾶν, der er akkusativ af Ἰουλιᾶς, dels som Ἰουλίαν, der er akkusativ af Ἰούλια. Med andre ord kan det altså ikke ud fra ordet selv afgøres, om der er tale om en mand eller en kvinde.

Hvis man ser på, hvordan denne tekst traditionelt er blevet forstået, er det slående, at alle kirkefædrene har antaget, at der var tale om en kvinde. På samme måde har såvel den syriske Peshitta som arabiske håndskrifter en femininumsform¹⁵³. Faktisk skal man helt op til middelalderen¹⁵⁴, før en maskulinumsform af ordet forekommer! Maskulinumsformen er i dag den mest udbredte – såvel Nestle-Aland som den danske bibeloversættelse vælger også at antage, at Paulus i dette vers omtaler to mænd¹⁵⁵. Et vigtigt argument imod denne tolkning er dog, at drenge-navnet Junias ikke optræder andre steder i antikkens litteratur, mens Junia synes at have været et almindeligt romersk navn, der optræder mere end 250 gange. Hvis Paulus her omtaler en mand ved navn Junias, er der altså tale om et helt enestående tilfælde¹⁵⁶.

Meget taler således for, at Paulus med navnet Ἰουλιαν refererer til en kvinde. Det er således nærliggende at antage, at Andronikus og Junia har været et ægtepar ligesom Priska og

¹⁵¹ Dunn p. 895, Lohfink p. 330.

¹⁵² Lohfink p. 330.

¹⁵³ Bailey p. 12.

¹⁵⁴ Aegidius (1245-1315) og Faber Stapulensis i 1512 rettede således femininumsformen til en maskulinumsform. Den sidste blev bestemmende for Luthers tyske oversættelse, og på baggrund af denne blev det almindeligt i Vestkirken at antage, at Ἰουλιαν var en mand. Først i det 19. århundrede blev det almindelig kendte femininumsnavn til maskulinum i Østkirken. Dette skift til maskulinum blev ikke i nogen af tilfældene begrundet tekstmæssigt, men derimod er det nærliggende at antage, at det blev foretaget, fordi man ræsonnerede, at når der var tale om en apostel, måtte det være en mand (Lohfink p. 328, Bailey p. 12).

¹⁵⁵ *King James Version* har derimod "Junia".

¹⁵⁶ Dunn p. 894, Lohfink p. 328.

Akvila¹⁵⁷. I så fald er der tale om endnu et jødekristent par, der har været blandt Paulus medarbejdere, og de har muligvis også været regnet blandt apostlene. Hvis disse antagelser er korrekte, er der her et eksempel på en navngiven kvindelig apostel i den første kirke.

2.4.4 Andre eksempler på kvindelige medarbejdere

Paulus' mest anvendte betegnelse for dem, der hjalp ham i hans tjeneste, er συνεργός¹⁵⁸. Ordet anvendes således hyppigt til at betegne betroede medarbejdere i arbejdet med at udbrede evangeliet¹⁵⁹, og det er bemærkelsesværdigt, at betegnelsen også knyttes til kvinder. Som tidligere anført omtales Priska og Akvila som συνέργου (Rom 16,3), og i Fil 4,2f. hæfter Paulus højest sandsynligt betegnelsen til to kvinder kaldet Euodia og Syntyke. Disse to kvinder, som ikke nævnes andre steder i NT¹⁶⁰, formaner her til at enes, og alene det, at deres uenighed tages op i et brev til hele menigheden, tyder på, at kvinderne har spillet en så betydelig rolle, at det ville give problemer for menigheden, hvis ikke de blev forsonet¹⁶¹. Paulus siger om Euodia og Syntyke, at de har kæmpet for evangeliet sammen med ham og sammen med Clemens og Paulus' øvrige medarbejdere. Det må her anses for mest naturligt at opfatte καὶ τῶν λοιπῶν συνεργῶν μου således, at kvinderne ligesom Clemens regnes med blandt Paulus' medarbejdere. Verbet συναθλέω, der benyttes til at betegne kvindernes kamp for evangeliet, stammer fra atletikkens verden og blev bl.a. brugt om gladiatorkampe¹⁶². Dette udtryk peger ikke i retning af en passiv eller stilfærdig rolle i evangeliets udbredelse, men derimod på en aktiv indsats som missionærer¹⁶³.

En almindelig sprogbrug i de paulinske breve er i øvrigt anvendelsen af verbet κοπιᾶω, arbejde hårdt/slæde, eller substantivet κόπος, arbejde/møje, om arbejdet med at udbrede evangeliet¹⁶⁴. Det er derfor interessant, at Paulus i Rom 16 sender hilsener til fire forskellige kvinder, der har arbejdet i Herren. Det drejer sig om Maria, der har "arbejdet for menigheden" (πολλὰ ἐκόπιασεν εἰς ὑμᾶς v. 6) samt Tryfæna, Tryfosa og Persis, der alle har "arbejdet i Herren" (τὰς κῶπιώσας ἐν κυρίῳ / ἐκοπίασεν ἐν κυρίῳ v. 12). Selv om det ikke formuleres eksplicit, hvori disse

¹⁵⁷ Wilckens p. 135, Bailey p. 11.

¹⁵⁸ Witherington 1988 p. 111.

¹⁵⁹ F.eks. om Timoteus (Rom 16,21; 1 Thes 3,2), Titus (2 Kor 8,23) og Filemon (Filem 1,1).

¹⁶⁰ At den ene af disse kvinder kunne være identisk med purpurhandleren Lydia i Acta 16,14 (Hawthorne p. 179), kan ikke godtgøres.

¹⁶¹ Witherington 1988 p. 112, Hawthorne p. 179.

¹⁶² Witherington 1988 p. 112, Hawthorne p. 180.

¹⁶³ Witherington 1988 p. 112.

¹⁶⁴ F.eks.: Kol 1,29; 1 Thes 3,5; 5,12; 1 Tim 5,17.

kvinders arbejde har bestået, så kan denne sprogbrug pege i retning af, at de har haft en rolle i det forkyndende missionsarbejde¹⁶⁵.

Endelig skal det nævnes, at 1 Kor 9,5 er blevet tolket således, at der her er tale om ægtepar, hvor begge ægtefæller spiller en aktiv rolle i missionsarbejdet. Der tales her om retten til at tage en *søster* (ἄδελφή) som hustru med på missionsrejserne, og brugen af denne term indikerer ifølge denne tolkning, at kvinder har taget aktivt del i forkyndelsen af evangeliet sammen med deres mænd¹⁶⁶. Ἄδελφή kan dog også blot markere, at der er tale om *kristne* kvinder, og i så fald siger denne tekst intet om, hvorvidt de medfølgende hustruer selv har forkyndt, eller om de blot har ledsaget deres mænd på deres rejser for at udbrede evangeliet.

2.4.5 Værter for husmenigheder

Betegnelsen husmenigheder dækker over mindre grupper af kristne, der samledes til gudstjeneste i private huse. Disse husmenigheder spillede en central rolle for den urkristne mission og menighedsdannelse. NT nævner såvel mænd som kvinder, der havde den fornødne plads og vilje til at lægge hus til menighedens (eller dele af menighedens) sammenkomster. Om disse personer gjorde andet og mere end blot at bidrage med husly, kan ikke afgøres med sikkerhed, men såvel Lohfink som Fiorenza mener, at det at huse en menighed har været forbundet med lederskab for den¹⁶⁷. Lohfink anfører således, at menighedens vært højst sandsynlig har været den, der har ledet menighedens gudstjenester¹⁶⁸.

Kun i ganske få tilfælde nævnes navnene på dem, der ejede de huse, hvor menigheden mødtes. Blandt disse figurerer et par kvinder. Som nævnt drejer det sig om Priska (1 Kor 16,19; Rom 16,5), og i Kol 4,15 sendes der hilsener til en kvinde ved navn Nymfa og menigheden i hendes hus. Desuden kan Filem 1f. og muligvis også Rom 16,15 tolkes som vidnesbyrd om, at kvinder har været med til at stå for husmenigheder¹⁶⁹. Disse eksempler viser, at kvinder har været med til at huse menigheder og i den forbindelse måske også haft en lederfunktion for disse i urkirken.

¹⁶⁵ Weiser pp. 178f., Fiorenza p. 156.

¹⁶⁶ Fiorenza p. 157, Lohfink p. 329.

¹⁶⁷ Fiorenza p. 156, Weiser pp. 173f.

¹⁶⁸ Weiser p. 174.

¹⁶⁹ Ibid. p. 173, Fiorenza p. 156.

I ApG 16,13-15.40 fortælles endvidere, at menigheden i Filippi tog sin begyndelse med purpurhandleren Lydias omvendelse til kristendommen, og hun synes at have stillet sit hus til rådighed for den kristne mission.

2.4.6 Konklusion

Kvinder har tilsyneladende spillet en aktiv rolle i de paulinske menigheder, idet Paulus omtaler flere kvindelige medarbejdere. Blandt disse er der et eksempel på en diakon, der sandsynligvis har foretaget praktisk og karitativt arbejde i menigheden. Desuden nævnes en række kvindelige medarbejdere, der med stor sandsynlighed har deltaget i missionsarbejdet. Priska, Junia, Maria, Tryfæna, Tryfosa, Persis, Euodia og Syntyke har således sammen med Paulus og hans mandlige medarbejdere arbejdet på at udbrede evangeliet. Desuden er der eksempler på, at kvinder har været værter og måske også ledere af husmenigheder. Kvinder synes således side om side med mænd at have taget aktivt del i menighedens liv og vækst.

2.5 GAL 3,26-29: ALLE ER ÉN I KRISTUS

V. 28 med udsagnet om, at det ikke kommer an på at være mand eller kvinde, anses af mange for den mest programmatisk tekst om kvindens rolle i Paulus' forfatterskab. Teksten er hyppigt citeret af kvindesagsforkæmpere og i forbindelse med argumentationen for kvindelige præster. Andre vil dog hævde, at der langt fra er tale om en nøgletekst i dette spørgsmål, idet temaet i disse vers er et andet, og der kun i forbifarten refereres til mænds og kvinders enhed i Kristus.

2.5.1 Kontekst

Det tema, som behandles i Gal 3, er lovgerninger kontra tro som frelsesvej. Den konkrete anledning til, at dette tema tages op, er, at judaister i menigheden har forlangt omskærelse af hedningekristne (5,1-12). Paulus modsætter sig dette, fordi de ved at fastholde omskærelsen forpligter sig på hele loven og dermed fornægter troen som frelsesvej. Under inddragelse af Abraham, der skildres som alle troendes fader, fastslår Paulus, at mennesket retfærdiggøres ved tro (v. 24). Galaterne har ved troen på og dåben til Kristus fået del i hans død og opstandelse, hvilket har bragt dem i en helt ny situation. De er nu Guds børn (v.26), og i og med at de tilhører Kristus, er også de blevet Abrahams afkom (v. 29).

2.5.2 Gal 3,26-29

I v. 26-29 sker der et stilistisk skifte, idet Paulus skifter til 2. person pluralis og dermed henvender sig direkte til galaterne. Det betonedede πάντες i v. 26 og 28 markerer, at det, der her

siges om troen, dåben og retfærdiggørelsen gælder dem alle. Det kommer således ikke an på at være¹⁷⁰ jøde eller græker, træl eller fri, mand og kvinde, for de er *alle* én i Kristus.

Af de tre par, som nævnes i v. 28, har kun jøde-græker umiddelbart forbindelse til brevets tema: kravet om omskærelse af hedningekristne og spørgsmålet om lovgerninger eller tro som middel til frelsen. Når Paulus alligevel nævner alle tre par kan det skyldes, at han her citerer traditionen¹⁷¹, jf. 1 Kor 12,13 og Kol 3,11. I disse to tekster forekommer ordparret mand-kvinde ikke, men det er tydeligt, at der i øvrigt trækkes på samme tradition. Det gælder for alle tre tekster, at der er tale om par og om enheden i Kristus, samt at de er præget af dåbsterminologi. Dette har fået mange til at slutte, at der højst sandsynligt er tale om en tidlig og måske førpaulinsk dåbsformel¹⁷². Der peges således i denne tekst på dåben som det nye pagtstegn, der har erstattet omskærelsen. Ved dåben til Kristus er de alle blevet én på tværs af etniske, sociale og kønsmæssige forskelle.

Det er muligt, at Gal 3,28 og parallelteksterne er formuleret i bevidst modsætning til den daglige jødiske bøn¹⁷³, hvor den mandlige jøde takker for, at Gud ikke har skabt ham som slave, kvinde eller hedning¹⁷⁴. I jødedommen var kun den frie, mandlige jøde nemlig fuldt ansvarligt medlem af den tilbedende forsamling¹⁷⁵. Paulus anfører herimod, at alle døbt nu er én i Kristus, og at de alle er Guds børn. Der tales således om en eskatologisk virkelighed, om nyskabelsen i Kristus, hvor forskellen mellem omskåren og ikke-omskåren, træl og fri, mand og kvinde har mistet sin betydning¹⁷⁶.

2.5.3 Her kommer det ikke an på at være mand og kvinde

I det følgende koncentrerer jeg mig hovedsageligt om ordparret mand og kvinde, idet jeg gennemgår de forskellige tolkninger af teksten med specielt henblik på at afdække, hvad den siger om dette forhold.

For det første er det bemærkelsesværdigt, at der ikke i Gal 3,28 anvendes de almindelige græske ord for mand og kvinde, men derimod ἄρσεν og θήλυ, der egentlig betyder mandlig og kvindelig. Paulus spiller med dette ordvalg på LXX 1 Mos 1,27, hvor det i forbindelse med skabelsberetningen siges, at Gud skabte mennesket i sit billede, som mand (ἄρσεν) og kvinde

¹⁷⁰ Egentlig blot: der er ikke (οὐκ ἔνι) jøde eller græker...

¹⁷¹ Dautzenberg p. 215.

¹⁷² Witherington 1981 p. 597.

¹⁷³ En parallel til denne bøn findes på hellenistisk grund (Witherington 1981 p. 594, Boucher p. 53).

¹⁷⁴ Bab. Tal. Menahoth 43b; Ber 7,18 (Witherington 1981 p. 594, Boucher p. 53).

¹⁷⁵ Clark p. 147.

¹⁷⁶ Jf. Gal 5,6; 6,15.

(θηλυ) skabte han dem. At der hentydes til dette vers, markeres i øvrigt også ved, at ἄρσεν og θήλυ er forbundet med καί frem for οὐκ...οὐδέ som de to andre ordpar. Et væsentligt spørgsmål bliver da, om Paulus her modsiger skabelsesberetningen og hævder, at nyskabelsen ophæver den første skabelse.

Overordnet set er der tre tolkninger af, hvad Gal 3,28 drejer sig om:

1. Gal 3,28 drejer sig udelukkende om forholdet til Gud. *Coram Deo* er alle lige, derimod siger teksten intet om, hvorvidt sociale og kønsmæssige forskelle skal ophæves.
2. Gal 3,28 ophæver alle forskelle. Skabelsesordenen ophæves her eksplicit.
3. Gal 3,28 handler om forholdet til Gud, men må nødvendigvis også få sociale implikationer i menigheden.

1. En sammenligning med de tekster, der formaner til kvindens underordning under manden (1 Kor 11,3; 1 Kor 14,34; hustavlerne), gør det ifølge denne tolkning klart, at Paulus ikke med Gal 3,28 vil hævde, at alle forskelle mellem mand og kvinde er ophævet. I den sociale orden formannes kvinden fortsat til at være underordnet manden, hvorimod dette udsagn alene handler om kvindens stilling *coram Deo*. I forhold til Gud er kvinden stillet nøjagtigt ligesom manden. Også hun er en synder, der alene frelses ved troen på og dåben til Kristus, der gør hende til Guds barn.

Foh gør gældende, at der ikke i teksten er tale om *lighed*, men derimod blot om *enhed* i Kristus. Enhed udelukker ikke hierarki – tværtimod kan hierarki og nogles underordning under andre være en betingelse for enheden¹⁷⁷. Hun finder dette eksemplificeret i 1 Kor 12,13.28, hvor der ifølge hendes tolkning er tale om et hierarki mellem nådegaverne, lemmerne, som er nødvendigt, for at menigheden, legemet, kan være en enhed.

Ofte antages det, at kristendommen overtog tanken om kvindens underordning i familie og samfund fra jødedommen, hvorimod det nye i kristendommen var, at kvinden overfor Gud regnedes for lige med manden¹⁷⁸. Boucher har dog påpeget, at der også i jødedommen findes tekster, der taler om religiøs lighed, hvorimod social ulighed fastholdes. Disse tekster er nedskrevet senere end NT, men fandtes muligvis i mundtlig form på NT's tid. Hun mener således, at der kan være tale om kontinuitet mellem rabbinerne og Paulus¹⁷⁹.

De tre par i Gal 3,28 er ifølge Boucher udtryk for kontrasten mellem personer af høj og lav status. Pointen er således, at personer med høj status (jøde, fri, mand) i kirken bliver bragt

¹⁷⁷ Foh pp. 140f.

¹⁷⁸ Stendahl p. 31.

¹⁷⁹ Boucher pp. 53-55.

sammen med personer med lav status (græker, træl, kvinde). Paulus er ikke med dette vers ude efter sociale reformer eller udligning af forskellene i kirken, men argumentationsgangen i verset er, at når den ringere slave og kvinde havde plads i kirken, så burde det samme gælde for hedningen. Den eneste praktiske konsekvens, som skulle drages af dette vers, var altså, at hedninger skulle have adgang til kirken (jf. brevets tema). På denne måde fastholder Paulus de sociale forskelle og tager netop sit udgangspunkt heri, men hævder samtidig en religiøs lighed¹⁸⁰. På NT's egen tid har det ifølge Boucher ikke udgjort et problem at skelne mellem lighed for Gud og underordning i den sociale orden, hvilket også 1 Kor 11,3-16 og 1 Pet 3,1-7 er udtryk for¹⁸¹.

2. Stendahl skal her nævnes som eksempel på en fortolker, der mener, at Gal 3,28 ophæver alle forskelle, inklusive skabelsesordenen. Stendahl erkender blankt, at der er en konflikt mellem denne tekst og de tekster i NT, der handler om kvindens underordning. Han tænker her på 1 Kor 11,2-16; 1 Kor 14,34f.; Ef 5,22; 1 Tim 2,9-15, for hvilke det gælder, at kvindens underordning er begrundet i skabelsen (Ef 5,22 dog primært kristologisk). 1 Kor 11,11f., der taler om kvindens og mandens gensidige afhængighed ”i Herren” ligger derimod på linje med Gal 3,28. Således forekommer der i NT tekster om kvinders underordning, som er skabelsesteologisk begrundet, side om side med tekster om kvindens lighed med manden, som er kristologisk begrundet. Stendahl anfører, at ethvert forsøg på at harmonisere disse to tekstgrupper er dømt til at mislykkes¹⁸².

I Gal 3,28 hævdes det, at Kristus har transcenderet loven på tre områder. Skellet mellem jøde og græker samt skellet mellem slave og fri, der var foreskrevet i loven, er således overvundet. Endelig er også det mest oprindelige skel, som blev sat i selve skabelsen, nemlig skellet mellem mand og kvinde, overvundet. Tilbage står, at *mennesket* er skabt i Guds billede¹⁸³.

Det var tydeligvis ikke kun *coram Deo*, at skellet mellem jøde og græker var brudt ned. Paulus gjorde tværtimod alt, hvad der stod i hans magt for at føre dette princip ud i praksis. Gal 2,11-14, hvor Paulus i sit opgør med Peter argumenterer for bordfællesskab med hedninger, er således et godt eksempel på, at den nye enhed i Kristus skal manifestere sig i de sociale dimensioner i kirken. Når det gælder ophævelsen af skellet mellem slave og fri, er billedet derimod ikke helt klart. Filemonbrevet samt 1 Kor 7,21 (hvis dette oversættes i overensstemmelse med

¹⁸⁰ Ibid. pp. 56f.

¹⁸¹ Ibid. p. 57.

¹⁸² Stendahl pp. 28-32.

¹⁸³ Ibid. p. 32.

afsnittets tema ”bliv i den stand, du blev kaldet i”) tyder ikke på, at Paulus argumenterede for slaveriets ophævelse. Gal 3,28 fik dog stor betydning i den senere kamp herfor¹⁸⁴. Stendahl er af den opfattelse, at der skal trækkes praktiske konsekvenser af ophævelsen af skellene i alle tre par, og at den grad af virkeliggørelse heraf, som fandtes i de paulinske menigheder, ikke nødvendigvis er normativ¹⁸⁵. Denne diskussion vender jeg tilbage til i sidste del af opgaven.

Hvis Stendahl har ret i, at skabelsesordenen er overvundet, kan der ses bort fra de tekster, der argumenterer skabelsesteologisk. Spørgsmålet er dog, om det er i overensstemmelse med de øvrige paulinske tekster at påstå, at skabelsesordenen er ophævet. En sådan tolkning synes i hvert fald kun mulig, hvis man ophøjer Gal 3,28 til at have større vægt end de øvrige tekster. Således har jeg tidligere omtalt 1 Kor 11,2-16, hvor fastholdelsen af forskellene mellem mand og kvinde, som er givet i skabelsen, spiller en afgørende rolle. Denne tekst peger netop på, at de gamle skabelsesgivne forskelle *ikke* er ophævet, selv om kvinderne har fået en ny frihed i Kristus.

3. Endelig er der den tredje tolkning, som er en mellemposition i forhold til de to foregående. Ifølge denne tolkning tales der i Gal 3,28 om en åndelig, eskatologisk virkelighed: den ene person i Kristus, som mennesker kommer ind i ved tro og dåb uanset deres etniske, sociale eller kønsmæssige baggrund. Men denne *åndelige virkelighed* må nødvendigvis få *implikationer for den sociale orden i menigheden*. De omtalte forskelle eksisterer fortsat, men er ikke den bærende virkelighed i menigheden¹⁸⁶.

Når Paulus modsætter sig omskærelse som ”adgangstegn” til menigheden, er det først og fremmest fordi, det placerer den kristne under loven i stedet for i et umiddelbart forhold til Gud via troen. Derudover er det tankevækkende, at han også dermed benægter et udelukkende mandligt pagtstegn. Judaisternes betoning af omskærelse samt overholdelse af tider og fester, ville nemlig automatisk medføre, at kvinder fik en underordnet rolle. Dels kunne de ikke omskæres, dels kunne de være forhindret i at overholde bestemte tider, fordi menstruation kunne gøre dem urene på det forkerte tidspunkt. Tanken om, at det var en pligt at gifte sig og få børn, var udbredt på Paulus’ tid, og muligvis har den også floreret blandt judaisterne, som har hævdet, at en kvin-

¹⁸⁴ Ibid. pp. 32f.

¹⁸⁵ Ibid. pp. 33f.

¹⁸⁶ Witherington 1981 pp. 600f.

de kun kunne få del i pagten via sin mand (eller søn). Paulus giver derimod udtryk for, at der er en plads for kvinder uden mænd (og omvendt) i menigheden (1 Kor 7,32-34)¹⁸⁷.

Hvor Witherington også kan tale om, at enheden i Kristus *transcenderer forskellene*, så kan han ikke godtage Stendahls udsagn om, at skabelsesordenen er ophævet. Paulus indikerer som nævnt ikke andre steder, at sådanne forskelle er ophævet eller uden betydning, men henviser tværtimod ofte til skabelsen. Nyskabelse modsiger derfor ikke den første skabelse, der også fandt sted med Kristus som midler. Det er i øvrigt også værd at bemærke, at der i Kol 3,10f., som er parallel til Gal 3,28, henvises til skaberens. Dette tyder heller ikke på, at den første skabelse er uden betydning efter nyskabelsen¹⁸⁸.

Ifølge denne tolkning er der altså primært tale om forholdet til Gud i Gal 3,28, men dette må også få praktiske konsekvenser for, hvordan menigheden indretter sig¹⁸⁹. Enheden implicerer således lighed eller lige vilkår overfor Gud, og denne enhed og lighed må manifestere sig i menighedens liv og struktur.

En parallel til Gal 3,28 findes i ApG 2,17f., hvor profetien fra Joel 3,1f. citeres, fordi denne nu anses for at være gået i opfyldelse. Teksten skildrer, hvordan Ånden nu arbejder på tværs af mand-kvinde, ung-gammel, træl-fri. Disse forskelle har altså ingen betydning for Åndens manifestationer.

2.5.4 Konklusion

Jeg anser den tredje tolkning af Gal 3,28 for at være mest sagsvarende. Teksten taler primært om menneskets stilling overfor Gud, men denne enhed i Kristus, der svarer til legemstanken andetsteds, må også få praktiske konsekvenser i menighedens liv. Paulus drog som nævnt praktiske konsekvenser af, at skellet mellem jøde og græker var overvundet af enheden i Kristus. På baggrund af de foregående afsnit kan jeg konkludere, at Paulus også drog praktiske konsekvenser af, at skellet mellem mand og kvinde er transcenderet ved Kristusbegivenheden. Således har jeg i det foregående behandlet tekster af Paulus, der omtaler kvinder, som tog aktivt del i gudstjenesten, betroede kvindelige medarbejdere inden for mission og diakoni samt kvindelige værter for husmenigheder.

¹⁸⁷ Ibid. p. 595. Jf. afsnit 2.1.

¹⁸⁸ Ibid. p. 598.

¹⁸⁹ Evans pp. 62-64, Hayter pp. 135f.

2.6 HUSTAVLER

Betegnelsen hustavler stammer fra Luthers lille katekismus, hvor den knyttes til formaninger eller regler for husets medlemmer. Denne betegnelse har siden vundet hævd og bruges almindeligvis om følgende nytestamentlige tekster: Kol 3,18-4,1; Ef 5,21-6,9; Tit 2,1-10 og 1 Pet 2,18-3,7.

Det er klart, at konteksten for disse teksters formaninger ikke primært er menigheden, men derimod familien. Når jeg alligevel vælger at inddrage hustavlerne, hænger det sammen med brugen af huset som metafor for menigheden. Husholdet eller hjemmet er det dominerende billede på kirken i Corpus Paulinum. Således kaldes de kristne for brødre og søstre¹⁹⁰, Paulus kan sammenligne sig selv med en far¹⁹¹ eller mor¹⁹² til nogle kristne og kalde dem sine børn¹⁹³. Det er desuden tydeligt i pastoralbrevene, at strukturer og rollemønstre fra familien overføres på menigheden. Derfor er hustavlerne, der bl.a. handler om mænds og kvinders roller i hjemmet, relevante for spørgsmålet om kvinders rolle i menigheden.

Tekster, der i form og indhold minder om de nytestamentlige hustavler, findes i såvel stoicismen som i den hellenistiske jødedom, og i overensstemmelse med en bred hellenistisk moraltradition om livet i storfamilien (den såkaldte oikonomia-litteratur) beskriver NT's hustavler forholdene mand-hustru, forældre-barn og herre-slave som relationer, der er bestemt af kvindens, barnets og slavens underordning¹⁹⁴. Der er dog nogle iøjnefaldende forskelle på NT's hustavler i forhold til de øvrige, bl.a. at de enkelte grupper, og altså også den underordnede part, adresseres direkte, og at formaningerne begrundes kristologisk i både Kol og Ef¹⁹⁵.

De store ligheder mellem hustavlerne i NT indbyrdes har fået mange til at antage, at der er tale om en overtaget tradition, der er ændret og udvidet alt efter hvilken sammenhæng, den skulle anvendes i. Hvor afsnittet om slaver og hustruer er udvidet i 1 Pet, så er det i Kol særligt formaninger til slaver og i Ef formaninger til ægtemænd, der er udvidet¹⁹⁶. I det følgende omtaler jeg kun hustavlen i Ef 5,21-6,9, da det er den, der mest udførligt behandler mand-hustrurelationen. Først knytter jeg imidlertid et par kommentarer til forfatterproblematikken vedrørende dette brev.

¹⁹⁰ F.eks. Rom 16,1; 1 Kor 1,10f.; 1,26; 2,1; 3,1; 4,6.

¹⁹¹ 1 Kor 4,15; 1 Thess 2,11.

¹⁹² 1 Thess 2,7.

¹⁹³ 1 Kor 4,14.17; Gal 4,19.

¹⁹⁴ Sandnes 1996 p. 289.

¹⁹⁵ Ibid. p. 289.

¹⁹⁶ Witherington 1988 p. 48.

2.6.1 Forfatterproblematik

I de senere år er der blevet stillet spørgsmålstejn ved Kolossenserbrevets og Efeserbrevets paulinske forfatterskab¹⁹⁷, og de to breve, der tydeligvis er såvel sprogligt som indholdsmæssigt beslægtede, bedømmes som deuteropaulinske af mange forskere i dag. Begrundelserne er for det første de variationer i sprogbrug og stil, som fremkommer ved en sammenligning med de øvrige paulinske breve. For det andet er den teologiske vægtlægning indenfor kristologien, ekklesiologien og eskatologien anderledes i disse breve end i de øvrige. Uanset om den ændrede sprogbrug og teologiske vægtlægning kan tilskrives brevsituationen, eller om det skal tilskrives, at forfatteren er en anden, er der tale om en videreudvikling af de tidligere paulinske breve. Selv om Efeserbrevet skulle være skrevet af Paulus' efterfølgere, er det således alligevel en del af den paulinske tradition og derfor væsentligt, når der spørges efter kvindens rolle i de *paulinske* menigheder.

2.6.2 Ef 5,21-6,9

Hustavlen er en del af det paranetiske afsnit om den kristne livsførelse, som udgøres af Ef 4,1-6,20. Den er opbygget på følgende måde:

5,21: Overskrift: formaning til gensidig underordning

5,22-33: Formaninger til kvinder og mænd om deres indbyrdes forhold

6,1- 4: Formaninger til børn og forældre om deres indbyrdes forhold

6,5-9: Formaninger til slaver og herrer om deres indbyrdes forhold

På trods af de store ligheder med Kol 3,18-4,1 i opbygning, indhold og ordvalg, er der også tale om nogle iøjnefaldende variationer: for det første er denne hustavle to-tre gange så lang, og for det andet bruges langt mere plads (60% af hustavlen) på mand-hustru-relationen¹⁹⁸. Som nævnt er det især den del, der henvender sig til mændene, som er udvidet. For det tredje er den kristologiske motivation for formaningerne stærkt fremhævet og udfoldet i denne tekst.

I det følgende kommenterer jeg udelukkende v. 21-33 om forholdet mellem hustruer og mænd. Kendetegnende for disse formaninger er, at der drages en sammenligning mellem relationen mand-hustru og relationen Kristus-menigheden, hvilket markeres gennem hele teksten (ὡς i v. 23, 24, οὕτως i v. 24, 28, og καθὼς i v. 25, 29).

Afsnittet kan inddeles i fire underafsnit:

¹⁹⁷ Lincoln pp. lx-lxiii.

¹⁹⁸ Witherington 1988 p. 54.

1. v. 21: Formaning til alle troende om at underordne sig hinanden i ærefrygt for Kristus
2. v. 22-24: Formaning til kvinderne om at underordne sig deres mænd som (de underordner sig) Herren
3. v. 25-32: Formaning til mændene om at elske deres hustruer, som Kristus har elsket kirken
4. v. 33: Opsamling: formaning til manden om at elske sin hustru som sig selv og til hustruen om at have ærefrygt for sin mand

Det kan diskuteres, om v. 21 med formaning til gensidig underordning hører med til hustavlen eller ej. Participiumsformen ὑποτασσόμενοι¹⁹⁹ knytter på den ene side forbindelsen bagud til v. 18 med formaning til at lade sig fylde af Ånden. V. 19f. udfolder i en række participier konsekvenserne af denne Åndens fylde, og den gensidige underordning kan tillige ses som en konsekvens heraf²⁰⁰. V. 21 knytter sig dog på den anden side også tæt til de efterfølgende formaninger, hvilket tydeliggøres af, at verbet er udeladt i v. 22 og underforstået fra v. 21²⁰¹. Således forstået danner dette vers bro mellem formaningerne til hele menigheden i det foregående og formaninger til specifikke grupper i det følgende²⁰². V. 22ff. bliver således en udmøntning eller eksemplificering af v. 21, der igen er en konsekvens af v. 18.

Der er forskellige tolkninger af dette vers. Clark mener ikke, der er tale om gensidig underordning, men opfatter derimod blot udsagnet om underordning ἀλλήλοις som en formaning til, at der skal være underordning *blandt* menighedens medlemmer. Med andre ord siger v. 21 blot, at der i menigheden skal være nogle, som underordner sig andre, hvilket udfoldes i v. 22ff.²⁰³. Witherington mener derimod, at der er tale om alle kristnes *gensidige* underordning. De specifikke formaninger i v. 22ff. er således baseret på den generelle formaning til alle kristne i v. 21 om gensidig underordning²⁰⁴. Jeg finder ud fra sprogbrugen den sidste tolkning mest sandsynlig. Ἐν φόβῳ Χριστοῦ angiver motivet for underordningen, frygt eller ærefrygt for Kristus. Det er væsentligt, at formaningens således gives en *kristologisk* motivation.

I v. 22-24 formaner kvinderne til at underordne sig deres egne (ιδίους) mænd. Det drejer sig her om den gifte kvindes aktive underordning under sin mand, (ikke at manden underordner hende under sig, men at hun selv underordner sig ham). Hustruen formaner *ikke* som børnene og slaverne til at adlyde (ὑπακούειν), men derimod til at underordne sig (ὑποτάσσεσθαι underforstå-

¹⁹⁹ Om brugen af dette verbum i Corpus Paulinum se s. 29f.

²⁰⁰ Seim pp. 174f., Keener p. 159.

²⁰¹ Nordhaug p. 28.

²⁰² Lincoln p. 365.

²⁰³ Clark pp. 74-76.

²⁰⁴ Witherington 1988 p. 56.

et fra v. 21), hvilket kvalificeres nærmere i v. 24 til at gælde på alle områder (ἐν παντί). Ὡς τῷ κυρίῳ udtrykker ifølge Kähler, at det egentlig er Kristus, kvinden er underordnet, og at hun derved indtager en plads, hun anvises af ham²⁰⁵. Det udmøntes ikke i hustavlen, hvordan denne underordning under manden skal komme til udtryk.

Begrundelsen for kvindens underordning er, at manden er hendes hoved, ligesom Kristus er kirkens hoved (v. 23). Hvor termen κεφαλή i 1 Kor 11,3 kunne oversættes med udspring/ophav, fordi den her optrådte i en sammenhæng, hvor kvindens skabelse ud af manden var på tale (1 Kor 11,7f.)²⁰⁶, så finder jeg ikke denne oversættelse nærliggende her. Selv om det er blevet påvist, at det er en ualmindelig sprogbrug i såvel Septuaginta som anden samtidig litteratur at bruge det græske ord κεφαλή i betydningen leder/overordnet²⁰⁷, så finder jeg det dog mest sandsynligt at antage, at termen i denne sammenhæng, hvor der tales om kvindens underordning, indeholder denne betydning²⁰⁸. Dog skal det understreges, at denne lederrolle eller overordnede position nytolkes i lyset af Kristi selvhengivende kærlighed, hvilket bliver klart i det følgende.

I v. 23b sammenlignes manden som kvindens hoved med Kristus som menighedens hoved. Omtalen af Kristus som σωτήρ τοῦ σώματος gør det klart, at der ikke kan være tale om identifikation eller direkte sammenligning mellem de to relationer. Forfatteren ville således ikke kunne sige, at manden er sin hustru frøler! Relationen Kristus-menighed fungerer som et *forbillede* eller eksempel for mand-hustru-relationen, men der er *ikke* tale om relationer af samme art²⁰⁹.

I v. 25 indledes det lange tekstafsnit med formaning til mændene. Mændene formaneres til at elske (ἀγαπάτε) deres hustruer, hvilket egentlig er overraskende i sammenhæng med de foregående formaninger til kvindens underordning. Man kunne have forventet en formaning til at lede snarere end at elske, hvilket da også er mere almindeligt i antikkens litteratur²¹⁰. Formaningen til mændene om at elske forekommer da heller ikke i andre af samtidens hustavler²¹¹, og det er derfor særegent, at hustruens underordning under manden modsvares af mandens kærlighed til hende²¹², der har Kristi kærlighed til menigheden som model og forbillede²¹³.

²⁰⁵ Kähler pp. 102f.

²⁰⁶ Jf. afsnit 2.2.5.

²⁰⁷ Nordhaug pp. 24-26, Mickelsen pp. 98-105.

²⁰⁸ Lincoln pp. 368f.

²⁰⁹ Kähler pp. 103f.

²¹⁰ Keener p. 167.

²¹¹ Lincoln p. 374, Witherington 1988 p. 51.

²¹² Jf. Kol 3,19.

V. 26f. uddyber Kristi kærlighed og frelseshandling for kirken, hvilket ikke kan overføres direkte på mand-kvinde-relationen. Forfatteren har med andre ord en selvstændig interesse i at udfolde temaet Kristus-kirken, selv om det ikke er denne relation, der er primær i paranesen. Budskabet i v. 25-27 er, at manden formaner til en kærlighed af en sådan art, at han er villig til at ofre sig selv for sin hustru²¹⁴. Denne udfoldelse af, hvad mandens lederrolle eller position som familiens hoved indebærer, vender med andre ord tingene på hovedet, idet manden formaner til selvopofrende kærlighed til sin hustru²¹⁵.

Formaningen til at elske hustruen gentages i v. 28, denne gang forklaret således, at manden skal elske hende som sit eget legeme (jf. v. 33). I v. 29b-30 sammenlignes der igen med Kristi kærlighed til kirken, som er Kristi legeme. Også her gælder det, at sammenligningen ikke skal presses for hårdt, da der er forskel på de to relationer. Manden skal elske sin hustru som sit eget legeme, dvs. som sit eget jeg, men hun *er* ikke hans legeme. Kristus elsker derimod menigheden, der *er* hans legeme²¹⁶. Selv om kvinden ikke er mandens legeme, så tænker forfatteren dog alligevel på, at de to udgør en enhed, hvilket bliver klart i v. 31. Her citeres 1 Mos 2,24 med udsagnet om, at manden skal forlade sin far og mor og binde sig til sin hustru, så de to kan blive ét kød. På denne måde betones mandens og kvindens enhed i ægteskabet. Den store hemmelighed (μυστήριον), som omtales i v. 32, kan enten henvise til ægteskabet, til Kristi forhold til kirken²¹⁷, eller til forholdet mellem de to relationer Kristus-menighed og mand-hustru²¹⁸. I lyset af 32b finder jeg det nærliggende, at der her henvises til Kristi forhold til kirken.

V. 33 fungerer som en opsamling eller konklusion på dette afsnit. Manden formaner til at elske sin hustru som sig selv (jf. 3 Mos 19,18), og hustruen formaner, ikke til underordning, men til at frygte eller have ærefrygt (φοβῆται) for sin mand. På den måde dannes en inclusio med ἐν φόβῳ i vers 21, alle menighedens medlemmer skal frygte Kristus, og φοβῆται i v. 33, hustruen skal frygte manden²¹⁹.

²¹³ Jf. 5,1f. hvor alle troende formaner til kærlighed med Kristi selvhengivende kærlighed som forbillede.

²¹⁴ Lincoln p. 374.

²¹⁵ Evans p. 75.

²¹⁶ Kähler pp. 123-125.

²¹⁷ Lincoln p. 380.

²¹⁸ Kähler pp. 133f., 139.

²¹⁹ Lincoln p. 384.

2.6.3 Konklusion

Det kan nu konkluderes, at datidens patriarkalske samfundsmønster på den ene side fastholdes i de paulinske hustavler, idet kvinder, børn og slaver formaneres til underordning. Der er således både sproglige og indholdsmæssige ligheder mellem Paulus og samtidens tekster²²⁰.

På den anden side giver Paulus stor plads til nuanceringer af disse sociale forventninger, og her i hustavlerne nydefineres rollerne mellem ægtefæller således, at den overordnede rolle forvandles til en tjenerrolle. Mandens selvopofrende kærlighed bliver således det, der definerer, hvad det vil sige at være kvindens hoved. På den måde adskiller denne *kristologisk begrundede* hustavle sig alligevel radikalt fra samtidens kønsrollemønstre, idet tanken om de enkelte menighedsmedlemmers gensidige underordning (v. 21) får sin konkrete udfoldelse i ægteskabet i kvindens underordning og mandens hengivne kærlighed.

Ef 5,22-33 med formaninger rettet direkte til såvel hustruer som mænd kan betragtes som en parallel til 1 Kor 7. I begge tekster behandles hustruer lige med mændene som ansvarlige mennesker, der adresseres direkte, og gensidigheden i ansvar og forpligtelser understreges. Selv om mænds og hustruers roller eller funktioner kan være forskellige (som hustavlerne er et udtryk for), så skal ægtefællernes forpligtelse overfor hinanden i Herren være fuldstændig²²¹.

2.7 1 TIM 2,8-15: UNDERVISNINGSFORBUD FOR KVINDER

Disse vers med forbudet mod at en kvinde underviser, er af afgørende betydning for diskussionen om kvindelige præster. Modstanden herimod bygger nemlig primært på disse få meget om diskuterede vers. Da det er væsentligt for forståelsen af denne tekst at holde sig pastoralbrevens karakter og anledning for øje, gør jeg rede for dette i det følgende.

2.7.1 Pastoralbrevene

1 og 2 Timotheusbrev og Titusbrevet, der samlet kaldes pastoralbrevene, har en særstilling inden for den paulinske brevsamling, og siden begyndelsen af 1800-tallet er det blevet udbredt at betragte dem som deuteropaulinske²²². Denne antagelse bygger på såvel sproglige som indholdsmæssige argumenter.

²²⁰ Jf. afsnit 2.1.3.

²²¹ Witherington 1988 p. 73.

²²² Synnes 1996 pp. 12-18.

De sproglige argumenter går kort fortalt ud på, at disse breve indeholder en række *hapax legomena*, og blandt disse nogle nye centrale teologiske begreber, som er kendetegnende for pastoralbrevens teologiske profil²²³. Omvendt mangles i pastoralbrevene en del af de begreber og sproglige vendinger, som karakteriserer de øvrige paulinske breve²²⁴.

Indholdsmæssigt adskiller pastoralbrevene sig fra de øvrige breve, idet der her afspejles en udviklet embedsstruktur og fokuseres eksplicit på menighedens ordning og ledelse. Der omtales således ældste²²⁵, tilsynsmænd²²⁶, diakoner²²⁷ og måske også et særligt enkeembede²²⁸. Der synes at være tale om faste, varige embeder, og der henvises flere steder til ordination²²⁹. Det er dog ikke muligt ud fra pastoralbrevene at give en præcis indholdsbestemmelse af disse embeder, og f.eks. synes der at være store overlapninger mellem ældstes og tilsynsmænds funktioner.

Mange finder, at denne fokusering på menighedens ledere er svær at forene med det billede, der tegnes i 1 Kor 12-14, hvor Ånden tildeler gaver til hver enkelt i menigheden²³⁰. Man har således set en modsætning mellem en menighedsopbygning, der baseres på de troendes nådegaver, og en menighedsstruktur med markante ledere eller autoritetspersoner.

Sandnes gør dog opmærksom på, at 1 Kor ikke kan sammenlignes direkte med pastoralbrevene, da de sidste er adresseret til enkeltpersoner. Hvor 1 Kor henvender sig til hele menigheden, er pastoralbrevene stilet til to af Paulus' betroede medarbejdere, og dette kan være én af grundene til, at der ikke tales om Åndens udrustning af de troende i disse breve. Desuden er pastoralbrevens indhold i høj grad bestemt af den situation, menighederne i Efesus og på Kreta står i, hvor de er truet indefra af vranglære. I denne situation er pastoralbrevene optagede af at sikre traditionen fra Paulus og lægger derfor stor vægt på lærergerningen. Timotheus og Titus formaner således til at indsætte mennesker til at undervise, for at evangeliet, der skildres som en betroet skat, kan blive bevaret²³¹.

Det er dog ikke kun pastoralbrevene, der er optagede af at sikre evangeliet og den rette lære. Også i de uomtvistede Paulusbreve er det tydeligt, at Paulus ikke blot forkyndte evangeliet, men tillige grundlagde menigheder og arbejdede for, at de kristne skulle bevare troen indtil Kristi dag. På samme måde som i pastoralbrevene, påberåber Paulus sig i de øvrige breve at være

²²³ F.eks. ἡ ὑγιαίνουσα διδασκαλία, den sunde lære; ἡ παραθήκη, den betroede skat; εὐσέβεια, gudsfrygt.

²²⁴ F.eks. δικαιοσύνη θεοῦ, Guds retfærdighed; ἔργα νόμου, lovens gerninger (Synnes 1996 pp. 33-39).

²²⁵ 1 Tim 5,17-20; Tit 1,5f.

²²⁶ 1 Tim 3,1-7; Tit 1,7-9.

²²⁷ 1 Tim 3,8-13.

²²⁸ 1 Tim 5,3-16.

²²⁹ 1 Tim 1,18; 4,14; 5,22; 2 Tim 1,6-8.

²³⁰ Kähler pp. 154f.

²³¹ 2 Tim 2,2; Tit 1,5 (Sandnes 1996 p. 248).

normativ bærer af evangeliet²³², og den løbende kontakt med menighederne via breve, besøg og udsendinge er udtryk for hans fortsatte omsorg for menighedens liv og tro²³³.

Selv om det af mange benægtes, at Paulus er forfatteren, er det anerkendt, at brevene er skrevet af én eller flere, der forstår sig selv som legitime arvtagere af og repræsentanter for Paulus²³⁴. Uanset forfatterskab er der altså tale om en udvikling af paulinsk tankegang og praksis²³⁵, og derfor hører disse breve med, når spørgsmålet om kvindens rolle i de *paulinske* menigheder skal behandles.

Inden jeg går over til at behandle de konkrete tekster, hvor kvinder omtales, skitserer jeg kort, hvad det er for en vranglære, der har givet anledning til pastoralbrevene, og hvordan den har påvirket menighedens liv og tro.

2.7.2 Vranglæren

Der siges ikke meget konkret om indholdet af vranglæren, men det fremgår dog, at der er tale om en lære, der fremhæver et asketisk liv på bekostning af familieforpligtelser og barnefødsler og kræver overholdelse af strenge spiseforskrifter²³⁶. Endvidere påstås det, at opstandelsen allerede er sket²³⁷, samtidigt med at der spekuleres i ”myter og endeløse stamtavler”²³⁸, der endvidere karakteriseres som jødiske²³⁹. Ud fra disse oplysninger synes der at være tale om en bevægelse, der med den begrundelse, at frelsen allerede var fuldt virkeliggjort, stillede krav om en asketisk livsførelse²⁴⁰. Denne opfattelse af frelsen har tilsyneladende paralleller i Korinth (1 Kor 4,8), hvor den entusiastiske kristendom synes at have haft betydning for synet på kroppen, sex og ægteskab (1 Kor 6-7), for holdningen til de ”svage” og nydelsen af afgudsofferkød (1 Kor 8 og 10) samt måske for synet på kvindens optræden i menighedens forsamling (11,2-16)²⁴¹.

På baggrund af det, der siges om vranglæren i pastoralbrevene, er det nærliggende at slutte, at der er tale om en lære, der er gnostisk i sit grundpræg²⁴². Termen $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ (1 Tim 6,20), der blev et nøglebegreb i det 2. århundredes gnosticisme, må opfattes som et vigtigt stikord i

²³² F.eks. Gal 1,8f. (Pilgaard p. 403).

²³³ Sandnes 1996 pp. 249f.

²³⁴ Pilgaard p. 402.

²³⁵ Witherington 1988 pp. 76, 117.

²³⁶ 1 Tim 4,3.

²³⁷ 2 Tim 2,18.

²³⁸ 1 Tim 1,4; 4,7; 2 Tim 4,4.

²³⁹ Tit 1,14.

²⁴⁰ Pilgaard p. 402.

²⁴¹ Synnes 1996 pp. 113f. Jf. afsnit 2.2.4 og 2.2.6.

²⁴² Pilgaard pp. 402f.

denne sammenhæng. Desuden skimtes der et dualistisk verdensbillede med et negativt syn på det skabte og på det at leve i skaberordninger. Frelsen synes således at bestå i, at blive sat fri for sådanne bindinger til det materielle²⁴³. Spekulationen i myter og stamtavler peger desuden på, at der er tale om præ-agnostiske strømninger²⁴⁴.

Da pastoralbrevene affattes, har vranglæren åbenbart haft fremgang i menighederne, og kvinderne synes særligt at være blevet indfanget heraf²⁴⁵. Pastoralbrevenes svar på denne vranglære er da som nævnt en styrkelse af menighedsledelsen i kampen for den ”sunde lære”.

Efter denne redegørelse vender jeg mig nu til 1 Tim 2,11-15.

2.7.3 Kontekst

Versene indgår i et afsnit, der udgøres af 2,1-3,16, som har menighedens ordening som tema. Hvor der i kapitel 3 særligt opregnes krav til tilsynsmænd og diakoner, så formaner menigheden i 2,1-7 til forbøn for alle mennesker, særligt nævnes landets ledere. Formålet med denne bøn synes i første omgang at være, at menighedens medlemmer kan leve et roligt og agtværdigt liv (v. 2). Det egentlige formål med menighedens forbøn (og det respektable liv) kommer dog først til udtryk i v. 3f., der beskriver Guds universelle frelservilje (understreget af πάντες i v. 1, 2, 4, 6), hvilket udfoldes med et citat fra traditionen i v. 5f.²⁴⁶. Menighedens respektable liv er med andre ord væsentligt af missionsstrategiske hensyn.

Et andet motiv, der kan være strukturerende for v. 1-7 (som for brevet i det hele taget), er den vranglære, som forfatteren allerede i kapitel 1 har vendt sig skarpt imod. Ønsket om, at alle mennesker skal komme til erkendelse af sandheden (v. 4), kan da forstås som modsætning til vranglære, og talen om én Gud og én midler (v. 5f.) kan da også være formuleret i modsætning til tanker om flere guder og midlere²⁴⁷. Perspektiverne fra v. 1-7 fortsætter med stor sandsynlighed i det følgende, således at v. 8-15 skal læses dels i lys af tanken om Guds universelle frelservilje, dels i lys af truslen fra vranglære.

2.7.4 Formaning til kvinder og mænd om deres deltagelse i gudstjenesten

V. 8-15 er bygget op på følgende måde:

v. 8: Formaning til mænd angående bøn

²⁴³ Synnes 1996 p. 115.

²⁴⁴ Kroeger 1992 pp. 60f.

²⁴⁵ 2 Tim 3,6f.; muligvis også 1 Tim 5,11-15.

²⁴⁶ Synnes 1996 p. 121.

²⁴⁷ Kroeger pp. 67-70.

v. 9-15: Formaninger til kvinder:

v. 9f.: Formaning til kvinder angående påklædning og udsmykning

v. 11f.: Formaning til kvinder angående holdningen til undervisning

v. 13-14: Argumentation

v. 15: Positivt modstykke til den afsporede adfærd.

Den differentierede henvendelse til forskellige grupper er en struktur, som også kendes fra hustavlerne. Det er dog iøjnefaldende i denne tekst, at formaningerne til mændene kun optager et enkelt vers (v. 8), mens formaningerne til kvinderne udfoldes i seks vers (v. 9-15).

Stedsangivelsen ἐν παντὶ τόπῳ kan tolkes på to måder. Enten er der tale om en ukvalificeret stedsbestemmelse²⁴⁸, hvilket understreger det universelle perspektiv, eller også er der tale om en henvisning til stedet for menighedens forsamling²⁴⁹, altså til husmenighederne²⁵⁰. Den sidste tolkning er svær at underbygge, da udtrykket ikke forekommer i denne betydning i NT i øvrigt. Toews mener da heller ikke, at konteksten for disse formaninger er gudstjenesten, men derimod hjemmet²⁵¹. Jeg finder det dog ikke sandsynligt, at tekstens formaninger om mænds bøn samt kvinders klædedragt og undervisning skulle referere til en familiesituation. Selv om sprogbrugen således ikke kan belægges andre steder, anser jeg det for mest sandsynligt, at forfatteren med denne stedsangivelse henviser til husmenigheder, og at rammen for disse formaninger er gudstjenesten²⁵².

I forlængelse af v. 1-7 er det stadig menighedens forbønstjeneste, der er på dagsordenen i v. 8. Hvor v. 1-2 beskæftigede sig med bønnens *indhold*, så er det her bønnens *form*, der gives formaninger om. Mændene skal bede med fromt løftede hænder og uden vrede og splid (χωρίς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ). Denne sprogbrug kan pege i retning af, at forfatteren her korrigerer en konkret adfærd i gudstjenesten i Efesus²⁵³. Mændene i menigheden har formentlig brugt bønnen til at fremme egne interesser og synspunkter²⁵⁴.

Formaningerne til kvinderne i de følgende vers berører to temaer: deres påklædning og udsmykning (v. 9f.) samt deres holdning til undervisning (v. 11f.). Overgangen mellem v. 8 og 9 er syntaktisk uklar, og det kan ikke afgøres med sikkerhed, om v. 9 er styret af βούλομαι πρὸ

²⁴⁸ Jf. 1 Thess 1,8.

²⁴⁹ Jf. Mal 1,11.

²⁵⁰ Synnes 1996 p. 132.

²⁵¹ Toews pp. 86-89.

²⁵² Witherington 1988 p. 119.

²⁵³ Kähler p. 149.

²⁵⁴ Wiik p. 44.

σεύχεσθαι eller blot af βούλομαι. Hvis det første er tilfældet, er det altså kvindernes påklædning og udsmykning *i forbindelse med bønnen*, der korrigeres. Versindledningen ὡσαύτως [καὶ] γυναικας kan således pege i retning af, at det fortsat er bønspørelsen, der er på tale²⁵⁵. Sproglig set er det dog mest naturligt at lade βούλομαι styre to akkusativer med infinitiv, nemlig πρὸ σεύχεσθαι τοὺς ἄνδρας og γυναῖκας κοσμεῖν²⁵⁶. I så fald er det kun mændenes bønspørelse, der korrigeres, og desuden altså kvindernes påklædning. Dette ændrer dog ikke ved, at det er gudstjenesten, der er konteksten²⁵⁷, og det faktum at v. 9 knyttes til v. 8 med et ὡσαύτως, får det til at virke unaturligt at lade v. 9 indlede et helt nyt afsnit, som den danske bibeloversættelse gør.

Også i v. 9f. er det naturligt at opfatte formaningerne som en korrektion af specifikke misbrug i den lokale menighed²⁵⁸. Kvinderne forbydes her fire former for pryde, der karakteriserede datidens luksuskvinde: håropsætninger, guldsmykker, perler og dyrt tøj²⁵⁹. Årsagen kan dels være, at denne ekstravagance tiltrak sig mændenes opmærksomhed og måske ligefrem associerede til skøge²⁶⁰, dels kunne den virke ydmygende på svagt bemidlede kvinder²⁶¹. Kvinderne formaneres i stedet til at være ærbart/anstændigt og ikke prangende klædt og smykke sig med gode gerninger, som det sømmer sig (ὁ πρέπει) for dem. Spørgsmålet om sømmelighed er altså ligeledes et fremtrædende motiv i denne formaning om kvindernes fremfærd i gudstjenesten, jf. 1 Kor 11,2-16 og 1 Kor 14,34f. Tanken om at kvindens skønhed ikke ligger i det ydre, i frisurer, smykker og klæder, men derimod i det indre, kommer også til udtryk i 1 Pet 3,3f., der på mange måder kan minde om denne tekst. Denne opfattelse og de formaninger, den afføder, har desuden paralleller i såvel jødisk som hellenistisk litteratur²⁶². Formaningerne i v. 9f. er med andre ord i overensstemmelse med de normer og dyder, som blev hyldet i samtiden.

Ord af samme rod som κοσμίος og σωφροσύνη forekommer også i 3,2 i forbindelse med kravene til tilsynsmænd. Disse krav opsummeres i 3,7 med, at han skal have et godt omdømme blandt dem udenfor, og det er således værd at bemærke, at κοσμίος og σώφρων her kædes sammen med forholdet til mennesker udenfor menigheden²⁶³.

²⁵⁵ Witherington 1988 pp. 119f.

²⁵⁶ Bassler pp. 47f.

²⁵⁷ Foh p. 125.

²⁵⁸ Kähler p. 149.

²⁵⁹ Synnes 1996 p. 134.

²⁶⁰ Witherington 1988 pp. 119f.

²⁶¹ Wiik p. 44.

²⁶² Keener p. 106, Scholer p. 201.

²⁶³ Sandnes 1988 pp. 100-102.

2.7.5 Lærepåbud og undervisningsforbud

V. 11f. indeholder to formaninger til kvinden angående undervisning: hun formaneres til at lade sig belære i al underordning (v. 11), og hun forbydes at undervise (v. 12). Disse formaninger er indrammet af ἐν ἡσυχίᾳ. Dette er ikke nødvendigvis en formaning om at tie (som i 1 Kor 14,34). I v. 2b henviser dette ord til det stille, respektable liv, og det er sandsynligt at ordet bruges i samme betydning om kvinderne her i v. 11f. Hvis dette er tilfældet, er det altså ikke et totalt forbud mod at tale, men derimod et påbud om korrekt opførsel af én, som er i færd med at lære noget, i modsætning til at διδάσκειν.....αὐθεντεῖν ἀνδρός²⁶⁴.

Det forudsættes her, at kvinder får del i menighedens undervisning. Dette er på jødisk baggrund en væsentlig ændring af kønsrollemønsteret, og der findes radikale rabbiniske udsagn, som forbyder at give kvinder del i toraundervisningen²⁶⁵. I den situation, som menigheden står i, er det imidlertid væsentligt for forfatteren at formane til, at kvinderne får del i ”den sunde lære”.

Kvindernes indlæring skal foregå i al underordning, anføres der endvidere. Som det er tilfældet i 1 Kor 14,34, siges det heller ikke her, hvem eller hvad kvinderne skal underordne sig. Synnes finder det sandsynligt, at der er tale om at underordne sig ægtemanden, da dette er den hyppigste form for underordning, kvinder formaneres til i NT²⁶⁶. Hvis denne tolkning er rigtig, er der specifikt tale om gifte kvinder i denne tekst og ikke om kvinder i det hele taget. Formaningen *kan* således være givet af hensyn til ægteskabet, der ikke må skandaliseres af kvinden, ved at hun bryder med den underordning, som Synnes karakteriserer som en loyal indordning²⁶⁷. Bailey mener derimod, der er tale om at underordne sig *den sunde lære*²⁶⁸ i modsætning til vranglæren, mens Evans finder det mest sandsynligt, at der er tale om at underordne sig menigheden²⁶⁹. Det er vanskeligt at afgøre med sikkerhed, hvad eller hvem, det er, kvinden skal underordne sig, men jeg finder det sandsynligt i sammenhæng med αὐθεντεῖν ἀνδρός, at der er tale om en underordning under manden. Wiik anfører, at det primære er, at kvinderne formaneres til en respektabel og sømmelig adfærd (jf. v. 10), og at underordning på affattelsestidspunktet hang uløseligt sammen hermed²⁷⁰.

²⁶⁴ Witherington 1988 p. 120.

²⁶⁵ Synnes 1996 p. 135. Dog findes der også eksempler på tekster, der tillod kvinder at blive undervist (Bailey p. 19).

²⁶⁶ Kol 3,18f.; Ef 5,21f,24; Tit 2,5; 1 Pet 3,1.5.

²⁶⁷ Synnes 1996 pp. 137f.

²⁶⁸ Bailey p. 20.

²⁶⁹ Evans p. 101.

²⁷⁰ Wiik p. 47.

Kvinderne forbydes i v. 12 at διδάσκειν og at αὐθεντεῖν ἄνδρός. Forholdet mellem de to infinitiver er væsentligt, når indholdet af dette forbud skal bestemmes. Den dobbelte nægtelse οὐκ...οὐδέ kan lægge op til forskellige betydninger: Der kan være tale om ligestillede forbud ”hverken...eller”, eller den dobbelte nægtelse kan intensivere: ”jeg tillader slet ikke...”. Det er desuden afgørende om αὐθεντεῖν indholdsbestemmer διδάσκειν, så αὐθεντεῖν gengiver indirekte tale styret af διδάσκειν²⁷¹. Denne tolkning er grammatisk mulig og kan blive udslagsgivende, når forbudet skal indholdsbestemmes.

Afgørende er dog først og fremmest indholdsbestemmelsen af de to verber. Der er tre forskellige tolkninger af, hvilken betydning διδάσκειν har i dette vers:

1. at undervise
2. at have en bestemt funktion eller et bestemt embede som lærer
3. at undervise i vranglære

1. Διδάσκειν betyder i bred forstand at undervise, og den forståelse, der ligger lige for, er, at der er tale om et totalt forbud mod, at kvinder underviser. Kvinder skal ikke undervise, men derimod lade sig belære i stilhed (v. 11), synes budskabet at være. Den mest plausible forklaring på dette radikale forbud er da den konkrete situation med vranglære, der tilsyneladende har haft stor indflydelse på menighedens kvinder²⁷². I denne sammenhæng forbydes kvinderne at undervise, og der er således i forlængelse af v. 8-10 tale om en formaning, der er bestemt af situationen i menigheden i Efesus. Et generelt og tidløst undervisningsforbud synes derimod at komme i strid med tekster i Corpus Paulinum, der omtaler kvindelige medarbejdere²⁷³.

2. Det er dog også muligt at opfatte teksten således, at der ikke er tale om et totalt, men kun et partielt undervisningsforbud. Det er i den forbindelse en udbredt tolkning, at διδάσκειν her henviser til et bestemt embede i menigheden, og at det kun er dette embede, kvinderne forbydes at have. Denne forståelse hænger sammen med pastoralbrevens generelle lærebegreb, der som nævnt betones i kampen mod vranglæren. Således nævnes former af roden διδάσκω- 22 gange i pastoralbrevene alene, og lærevirksomheden knyttes på en særlig måde til lederfunktionerne i menigheden. Når kvinderne her forbydes at undervise, forbydes de da at have det læreansvar, der er betroet menighedens ledere²⁷⁴. Den danske bibeloversættelse oversætter i overensstem-

²⁷¹ Synnes 1996 p. 139.

²⁷² 2 Tim 3,6f.

²⁷³ Jf. afsnit 2.4.

²⁷⁴ Johnstad pp. 90-92, Clark pp. 196, 199.

melse med denne tolkning διδάσκειν ”at optræde som lærer”. Der er da ikke tale om et generelt undervisningsforbud, men derimod om et ”lærerforbud”.

Dette ”lærerforbud” skal ses i sammenhæng med pastoralbrevens kirkeforståelse, hvor 1 Tim 3,15 er blevet udpeget som et nøglested. I dette vers beskrives kirken som Guds hus, og denne husterminologi medfører, at de strukturer og relationer, der findes mellem familiemedlemmerne i hjemmet, har sin analogi i menighedens liv. Således ses f.eks. tilsynsmandens funktioner i analogi til husfaderens i hjemmet (1 Tim 3,4f.). Evnen til at lede familien godt er en betingelse for at kunne lede menigheden²⁷⁵, og ligesom husfaderen har en særlig opgave og et særligt ansvar i hjemmet, har menighedslederen en husholderopgave i menigheden. Forbudet mod at kvinden har læreansvar og udøver autoritet over manden i menigheden er da en konsekvens af hendes underordning i hjemmet (Tit 2,5)²⁷⁶.

Imod tolkningen af διδάσκειν som henvisning til et bestemt embede kan indvendes, at selv om διδάσκ-ordgruppen ofte knyttes til menighedens leder, så bruges det ikke udelukkende i denne betydning. I 1 Tim 1,3; 4,1; 2 Tim 4,3b; Tit 1,11 bruges ord fra denne ordgruppe således om vranglæren, og i Tit 2,3 bruges καλοδιδασκάλους om ældre kvinders undervisning af yngre. Ingen steder forekommer ordet διδάσκαλος som en embedstitel – det nærmeste, det kommer, er, når denne betegnelse bruges om Paulus’ egen rolle i 1 Tim 2,7; 2 Tim 1,11 – og først i 3,1bff. sættes de navngivne embeder i fokus²⁷⁷. Sandnes peger endvidere på, at det i 3,1-7, hvor der gives retningslinjer til tilsynsmanden, er en selvfølge, at tilsynsmanden er en mand. Han finder det derfor ikke sandsynligt, at det i 2,12 forbydes kvinder at indehave et embede, som ifølge 3,1-7 med selvfølgelighed varetages af en mand²⁷⁸. Desuden er det bemærkelsesværdigt, at alternativet til kvindernes undervisning er, at de skal ”være i stilhed”. Som nævnt behøver dette ikke nødvendigvis betyde, at de skal tie, men Sandnes nævner, at denne betydning er et underligt alternativ til at være lærer. Alternativet peger snarere på en videre forståelse af undervisningsforbudet, end blot et forbud mod at optræde som lærer²⁷⁹. På baggrund af dette finder jeg det ikke særlig sandsynligt, at forfatteren med det brede verbum διδάσκειν i 2,12 har haft et bestemt embede i tankerne.

3. Den sidste tolkning går ud på, at διδάσκειν henviser til vranglære. Det, som kvinderne ifølge denne tolkning forbydes, er da at sprede deres vranglære i menigheden. Tesen er, at for-

²⁷⁵ Jf. Tit 1,6.

²⁷⁶ Johnstad pp. 94-97, jf. Pilgaard p. 405.

²⁷⁷ Sandnes 1991 pp. 77f., Synnes 1996 p. 140.

²⁷⁸ Sandnes 1991 pp. 78f.

²⁷⁹ Sandnes 1991 p. 78.

mer af διδάσκειν aldrig forekommer i en neutral betydning i pastoralbrevene, men skal tolkes ud fra sammenhængen. I dette tilfælde er sammenhængen verbet αὐθεντεῖν, der ifølge denne tolkning definerer undervisningens indhold²⁸⁰. Spørgsmålet bliver da, hvordan αὐθεντεῖν skal forstås. Denne problematik tages op i det følgende, hvorefter jeg vender tilbage til tolkningen af διδάσκειν.

Verbet αὐθεντεῖν forekommer kun denne ene gang i NT, og figurerer i det hele taget sjældent i samtidens litteratur²⁸¹. Der hersker ikke enighed om, hvordan det skal oversættes, men der er især to muligheder, som diskussionen drejer sig om. Den ene mulighed er, at det skal oversættes "have/øve autoritet over". Verbet er i denne betydning neutralt, og forbudet til kvinderne bliver da et forbud mod at øve autoritet over manden overhovedet. Den anden mulighed er, at oversætte αὐθεντεῖν med "dominere" (eller "herske over"). Der er da tale om et misbrug af autoritet, og herved er det kun dette misbrug, kvinderne forbydes, og ikke autoritetsudøvelse over mænd generelt.

Knight argumenterer ud fra andre kilder for den første mulighed. Han påviser, at verbet hyppigst bruges i en neutral eller positiv betydning, at øve autoritet. Han finder desuden, at dette er den naturlige forståelse ud fra sammenhængen med διδάσκειν og ἐν πάσῃ ὑποταγῇ, der betegner den frivillige underordning²⁸². Omvendt finder Keener, at brugen af dette usædvanlige ord peger i retning af, at der ikke blot er tale om almindelig brug af autoritet, men om en dominerende brug heraf²⁸³. Bailey mener i forlængelse heraf, at ordet indikerer, at nogle kvinder havde absolut autoritet over mænd og brutaliserede dem verbalt og måske også teologisk²⁸⁴.

Dette kan have en sammenhæng med den udbredte Artemisdyrkelse i Efesus. Her lå det store tempel, hvor kvinder og kastrerede mænd havde ledende funktioner i præsteskabet. Templet, der var regnet for ét af verdens syv vidundere, spillede en stor rolle for byen og kan have præget mænds og kvinders relationer til hinanden²⁸⁵. ApG 19,23-40 fortæller om den opstand Paulus' forkyndelse i Efesus gav anledning til startet af håndværkere, som så deres virksomhed med at lave Artemistempler truet. Det endte ifølge denne beretning med, at en stor folkeskare råbte: "Stor er efesernes Artemis" i næsten to timer, før byskriveren fik beroliget forsamlingen.

²⁸⁰ Kroeger p. 81.

²⁸¹ Lidell – Scott p. 275, Knight p. 150.

²⁸² Knight pp. 143-155, jf. Clark pp. 197f.

²⁸³ Keener p. 109.

²⁸⁴ Bailey p. 21.

²⁸⁵ Kroeger pp. 50-54, Bailey pp. 18f.

Dette er et vidnesbyrd om Artemisdyrkelsens udbredelse og betydning i byen, der kunne give anledning til sammenstød med kristendommen.

En tredje tolkning, der er en variant af de foregående, er at oversætte ἀθροῦνται "tilrane sig autoritet". Det vil sige, at kvinderne forbydes at tiltage sig en autoritet, der ikke tilkommer dem²⁸⁶. Der kan således være tale om, at nogle kvinder ikke ville anerkende den etablerede autoritet i menigheden, men selv stræbte efter at indtage denne position²⁸⁷.

Kroeger nævner desuden, at ἀθροῦνται kan oversættes: "være ophav til" eller "have ansvar for". Oversættelsen af v. 12f. lyder da: "Jeg tillader ikke en kvinde at undervise eller at fremstille sig selv som mandens ophav[...]for Adam blev skabt først, derefter Eva". Som tidligere nævnt er det også grammatisk muligt, at ἀθροῦνται gengiver indirekte tale og altså her definerer, hvad det er, kvinderne underviser i: "Jeg tillader ikke en kvinde at undervise, at...". Ifølge denne tolkning retter forbudet sig mod gnostiske myter, hvor Eva skildres som livgiver til Adam²⁸⁸. Som jeg vil komme ind på i det følgende kan også v. 13 læses som et modtræk til sådanne myter. Denne tolkning af ἀθροῦνται kan da føre til den opfattelse af διδάσκειν, at det henryder til kvindernes gnostiske vranglære.

Det kan konkluderes, at διδάσκειν kan tolkes på tre forskellige måder, hvilket hænger tæt sammen med tolkningen af ἀθροῦνται. Som nævnt anser jeg det ikke for særlig sandsynligt, at der her skulle være tale om et egentligt lærerembede. Tilbage er da to muligheder, enten at der er tale om et generelt læreforbud, eller at der er tale om et forbud mod vranglære. På trods af det bemærkelsesværdige ἀθροῦνται, er jeg ikke overbevist om, at der blot er tale om et forbud mod vranglære. Denne tolkning forudsætter i hvert fald, at ἀθροῦνται indholdsbestemmer undervisningens art. Selv om denne tolkning ikke kan udelukkes, finder jeg det mere sandsynligt, at der er tale om et generelt undervisningsforbud, der dog er betinget af en situation med vranglære. Betydningen af ἀθροῦνται er vanskelig at afgøre, men pga. den usædvanlige sprogbrug samt den følgende argumentation, finder jeg det sandsynligt, at der er tale om en form for misbrug eller uretmæssig brug af autoritet – ikke om udøvelse af autoritet over mænd generelt²⁸⁹.

²⁸⁶ Kroeger pp. 88f.

²⁸⁷ Sandnes 1988 p. 98.

²⁸⁸ Kroeger pp. 99-104.

²⁸⁹ Jf. 1 Kor 11,10, se afsnit 2.2.5 s. 15f.

2.7.6 Argumentationen

I v. 13f. følger en argumentation for det foregående. Det kan diskuteres, om det γάρ, der står i begyndelsen af v. 13, er af begrundende eller forklarende karakter, hvilket får vidtrækkende konsekvenser for forståelsen af disse vers. Mere om det senere.

I v. 13 argumenteres der ud fra skabelsen, nærmere bestemt ud fra 1 Mos 2, hvor det fortælles, at Adam blev skabt først, hvorefter Eva blev dannet af hans ribben. Argumentationen kan bygge på en udbredt forestilling i antikken, som tillige er nedfældet i rabbinisk jødedom, om den første som den med forrang og den mest værdifulde. Denne brug af teksten synes dog ikke at bygge på, hvad 1 Mos 2 oprindeligt fortæller om skabelsen af de to mennesker. I 1 Mos 2 synes der således ikke at være tale om en værdimæssig gradering mellem de to²⁹⁰.

Vers 13 kan som nævnt også læses som en skarp afvisning af præ-agnostisk vranglære, der gav udtryk for, at Eva eksisterede før Adam og var livgiver ved hans tilblivelse²⁹¹. På samme måde kan v. 14 læses som opposition til myter, der fremhævede Eva som den, der fik visdom fra slangen, og hyldede hende, fordi hun gav den videre til manden²⁹². Eva blev i flere tilfælde identificeret med de kvindelige guddomme (bl.a. Artemis), som spillede en stor rolle i Lilleasien²⁹³. Kirkefædrene vidner om denne forherligelse og dyrkelse af Eva i det 2. århundrede, og Kroeger finder det sandsynligt, at det allerede er begyndt i det 1. århundrede²⁹⁴; f.eks. synes Filo (ca. 20 f.Kr.–50 e.Kr.) at være påvirket af disse tanker²⁹⁵.

V. 14 med udsagnet om, at Adam ikke blev forledt, men at kvinden lod sig forlede og overtrådte budet, er omdiskuteret. Muligvis trækkes der her på rabbiniske udlægninger, der betone Evas skyld i syndefaldet frem for Adams²⁹⁶, og konsekvent gennemført ville denne tolkning modsige centrale udsagn hos Paulus om Adams skyld i syndefaldet (Rom 5,12-21; 1 Kor 15,21f.). Spørgsmålet er da, hvorfor denne tekst så ensidigt betoner, at Eva blev forledt, når det ved en gennemlæsning af 1 Mos 3 bliver klart, at også Adam (i anden omgang) lod sig forlede til at synde.

Det bringer mig tilbage til spørgsmålet om, hvorvidt der er tale om et begrundende eller forklarende γάρ. Hvis der her er tale om en begrundelse, må ræsonnementet være, at kvinder generelt, fordi de er Evas efterkommere, er lettere at forlede og derfor skal afholde sig fra at

²⁹⁰ Synnes 1996 p. 146, Keener p. 116.

²⁹¹ Kroeger pp. 117-119.

²⁹² Ibid. pp. 123-125.

²⁹³ Ibid. pp. 153-160.

²⁹⁴ Ibid. p. 164.

²⁹⁵ Ibid. pp. 146-148.

²⁹⁶ Sandnes 1988 p. 99, Keener p. 114.

undervise²⁹⁷. Den anden mulighed er, at γάρ her indleder et forklarende eksempel eller en typologi, der skal illustrere situationen i Efesus. I så fald er der tale om en analogi mellem Eva og kvinderne i Efesus, der også er ved at blive forledt og i færd med at forlede andre, nemlig med vranglære²⁹⁸.

Den sidste tolkning er klart at foretrække, idet den første tolkning kommer i konflikt med 1 Mos 3 og flere tekster i Corpus Paulinum. Hvis Evas rolle i syndefaldet derimod bruges som analogi til situationen i Efesus, er v. 14 en parallel til 2 Kor 11,3, hvor Eva, der blev forledt af slangen, bruges som billede på menigheden i Korinth. Også her anvendes sammenligningen i en situation med vranglære, og i denne tekst er det hele menigheden, hvilket vil sige både kvinder og mænd, der sammenlignes med Eva. Eva er således ikke noget standardsymbol for alle kvinder, ligesom Adam ikke er det for alle mænd, men også kan bruges om begge køn (Rom 5; 1 Kor 15)²⁹⁹.

Den selektive brug af 1 Mos 2-3 skyldes da, at der er tale om en ad-hoc-argumentation, der skal *forklare*, hvilke konsekvenser det kan have, når en kvinde bliver bedraget og misbruger eller tiltager sig en autoritet, der ikke tilkommer hende³⁰⁰. I en situation, hvor vranglæren vinder frem – særligt blandt kvinder – gives der følgelig forbud mod, at kvinder underviser. Både v. 11f. og 13f. er med andre ord ifølge denne tolkning bestemt af situationen, hvor vranglære truer menigheden.

2.7.7 Kvinden skal frelses gennem barnefødslen

V. 15 udgør det positive modstykke til den adfærd, der forbydes kvinderne i v. 9-14. Det siges her, at kvinden skal frelses ved (δία) barnefødslen under betingelse af, at de (uden eksplicit angivelse af, hvem denne flertalsform refererer til) holder fast ved tro, kærlighed og hellighed med σωφροσύνη, besindighed eller ærbarhed/anstændighed.

At kvinder skal frelses gennem (instrumentalt) barnefødslen strider mod den grundlæggende tanke i NT, at mennesker frelses ved tro på Kristus. Det har derfor ført til den antagelse, at verbet σώζειν her har en anden betydning end den eskatologiske. Således har det været foreslået, at det skulle betyde redde i fysisk forstand, så v. 15a er et løfte til kvinden om at komme

²⁹⁷ Danielsen p. 133.

²⁹⁸ Witherington 1988 p. 122, Scholer pp. 209-211.

²⁹⁹ Keener p. 117.

³⁰⁰ Witherington 1988 p. 122.

sikkert igennem barnefødsler. Denne brug af verbet er dog helt ukendt i pastoralbrevene i øvrigt, hvor det altid har eskatologisk betydning³⁰¹. Jeg finder derfor ikke denne tolkning sandsynlig.

En anden og meget gammel tolkning er at lade σῶζειν beholde sin eskatologiske betydning og lade διὰ τῆς τεκνογονίας referere til Jesu fødsel³⁰². Denne tolkning, der hænger sammen med en kristologisk forståelse af 1 Mos 3,15 om kvindens afkom, der skal knuse slangens hoved, bringer teksten i overensstemmelse med det billede, der i øvrigt tegnes af frelse i NT – nemlig at det sker ved Kristus. Det virker dog påfaldende, at forfatteren ikke føjer en nærmere bestemmelse til τῆς τεκνογονίας, hvis der er tale om Jesu fødsel³⁰³.

En tredje tolkning går ud på, at διὰ ikke skal opfattes instrumentalt. Et forslag har været, at διὰ τῆς τεκνογονίας skulle oversættes selv om/på trods af barnefødslen, men sproglig set er denne tolkning ikke plausibel³⁰⁴. En fjerde mulighed er, at διὰ henviser til en omstændighed. Meningen er da at kvinden skal frelses *inden for* sit moderkald og ikke ved at bryde med det. Denne tolkning ligger godt i forlængelse af teksten i øvrigt, da der i så fald er tale om en replik mod den vranglære, der vurderede ægteskab og moderkald negativt³⁰⁵. Dette udsagn er da et polemisk, anti-asketisk udsagn, der i lighed med de foregående vers er betinget af den konkrete situation med vranglære i menigheden.

Hvor v. 15a er en spidsformulering, modererer v. 15b. Kvinden skal frelses gennem (eller inden for) sit moderkald, men kun under betingelse af det, der anføres i 15b. Der optræder her en flertalsform, hvis subjekt ikke anføres eksplicit. Der er tre forskellige muligheder. Den første er, at der er tale om kvinderne i menigheden. Ligesom der i 15a med entalsformen refereres til menighedens kvinder, er det også dem, der skal holde fast ved tro, kærlighed og hellighed, for at de kan blive frelst³⁰⁶.

En anden mulighed er, at det er børnene, der er subjekt. Kvinden er med andre ord ansvarlig for, at børnene opdrages til at leve et kristent liv. Ulrichsen, der taler for denne tolkning, henviser til den vægt, der lægges på børnenes lydighed og tro, når der er tale om tilsynsmænd (1 Tim 3,4f.), diakoner (1 Tim 3,12) og ældste (Tit 1,6). Der er dog den forskel, at det her synes at have eskatologiske følger for kvinden, hvis hun ikke er i stand til at opdrage kristne børn. Det er altså ifølge denne tolkning ikke selve barnefødslen, men opdragelsen af og ansvaret for den næ-

³⁰¹ Ulrichsen p. 20, Kroeger p. 171.

³⁰² Spencer p. 220.

³⁰³ Ulrichsen p. 21, Kroeger p. 172.

³⁰⁴ Ulrichsen p. 21.

³⁰⁵ Synnes 1996 pp. 47f., jf. 1 Tim 4,3.

³⁰⁶ Sandnes 1988 pp. 99f.

ste generation, der er afgørende³⁰⁷. Imod denne tolkning taler dog, at det strider mod en grundtanke i NT, at kvinders frelse skulle være afhængig af andres tro.

Den tredje mulighed er, at der med flertalsformen refereres til ægtemand og hustru. Synnes mener således, at flere ting i teksten peger på, at der er tale om den gifte kvinde: underordningsprincippet, sammenligningen med Adam og Eva samt barnefødslen³⁰⁸. Den danske bibeloversættelse lader også perspektivet være den gifte kvinde i forhold til sin ægtemand og oversætter således i v. 12: "[...]heller ikke at byde over *sin* mand[...]" (min kursivering). I v. 15b forekommer det dog ikke særlig sandsynligt ud fra den nære kontekst, at der er tale om kvindens og hendes ægtemands tro.

Jeg mener derfor, at den mest sandsynlige tolkning er, at flertalsformen i 15b i lighed med entalsformen i 15a refererer til menighedens kvinder. Vers 15 siger da, at kvinder frelses ved/inden for deres moderkald, såfremt de (selv) holder fast ved tro, kærlighed og hellighed med besindighed/anstændighed (σωφροσύνη). Dette sidste ord, der som nævnt også blev brugt til at karakterisere, hvordan kvinderne skulle være klædt (v. 9), indikerer, at sømmelighedsperspektivet og hensynet til det socialt accepterede stadig er til stede i teksten.

2.7.8 Konklusion

Jeg har i det foregående argumenteret for, at formaningerne i 1 Tim 2,8-15 er betingede af den konkrete situation i Efesus. Forfatteren korrigerer konkrete misbrug angående mænds bønsskik og kvinders påklædning i gudstjenesten, og giver ligeledes i en situation, hvor vranglære vinder frem og særligt synes af have tiltrukket menighedens kvinder, formaning til kvinderne om at lade sig belære, men forbud mod at undervise. I argumentationen herfor inddrages motiver fra 1 Mos 2-3, idet kvinderne i Efesus sammenlignes med Eva, der blev forledt af slangen. Muligvis ligger der i denne argumentation en polemik mod gnostiske myter, der forherligede Eva som den, der var livgiver til Adam og gav ham visdom. Til sidst bringer forfatteren det positive alternativ til kvinderne, der med sin spidsformulering samtidigt kan opfattes som en replik mod den gnostiske vranglære med et asketisk, cølibatært frihedsideal og negativt syn på barnefødsler. Kvinderne skal frelses ved/inden for moderkaldet, hvis de da i øvrigt holder fast ved deres tro.

³⁰⁷ Ulrichsen pp. 23f.

³⁰⁸ Synnes 1996 pp. 138, 146, 148.

Ud over perspektivet med vranglære optræder tillige et andet vigtigt aspekt i teksten, nemlig sømmelighedsaspektet. Forholdet til det socialt acceptable, der slås an som tema i v. 2b, hvor det stille, gudfrygtige og respektable liv er i fokus, er således et strukturerende element for resten af kapitlet. Guds universelle frelsesvilje fordrer menighedens anstændige opførsel, og den offentlige gudstjeneste må ikke skandaliseres gennem provokerende adfærd, som kan tolkes som socialt oprør³⁰⁹. Sandnes har påpeget, at formaninger til et respektabelt og ærbart liv og omgivelsernes syn på budskabet er centralt i pastoralbrevene generelt³¹⁰, og han ser hustavlen i Tit 2 som en parallel til denne tekst³¹¹. Her gives der, med begrundelser, som peger på menighedens omdømme blandt udenforstående (Tit 2,5.8.10), formaninger til kvinder, mænd og slaver.

2.8 KVINDER I PASTORALBREVENE I ØVRIGT

I det følgende omtaler jeg kort de øvrige tekster fra pastoralbrevene, der kan bidrage til at belyse kvindens rolle i de paulinske menigheder.

2.8.1 1 Tim 3,11: Kvindelige diakoner

I 1 Tim 3,1 indledes et afsnit, der anfører kvalifikationskrav til de navngivne embeder i menigheden. Hvor det i v. 1-7 angives, hvordan en tilsynsmand bør være, så er det i v. 8-13 kravene til indehaverne af menighedens diakonembede, der opregnes. Det anføres ikke, hvilke opgaver diakonerne skal varetage, og hvorvidt de ud over karitative funktioner også har haft en forkyn- eller vidnefunktion er ikke til at afgøre³¹².

I v. 11 omtales i forbindelse med kravene til diakoner kvinder (γυναῖκας). Dette ord, der kan betyde såvel kvinder som hustruer, har fået nogle fortolkere til at antage, at der er tale om diakonernes hustruer. V. 12 med kravet om, at en diakon skal være én kvindes mand, kan tale for denne tolkning³¹³. Flere vægtige argumenter taler dog for, at der her er tale om *kvindelige diakoner*:

1. v. 11a, indført med ὡσαύτως og opregning af nye krav, indikerer, at det fortsat drejer sig om en form for menighedstjeneste³¹⁴. Selv om de andre ”embedsspejle” også lægger vægt på

³⁰⁹ Ibid. pp. 148f.

³¹⁰ 1 Tim 3,7.8; 5,7.14; 6,1.

³¹¹ Sandnes 1988 pp. 103-105.

³¹² Synnes 1996 p. 169f.

³¹³ Ibid. p. 159.

³¹⁴ Ibid. p. 159.

embedsbærerens familieforhold, så ville det være helt enestående, hvis der særskilt var anført krav til diakonernes hustruer³¹⁵. Desuden er kravene, der stilles til disse kvinder, helt parallelle med de krav, der stilles til mandlige diakoner: kvinderne skal være σεμνάς, agtværdige (jf. v. 8), μὴ διαβόλους, ikke sladderagtige, hvilket svarer til μὴ διλόγους (v. 8), νηφαλίους, ædruelige, der svarer til μὴ οἴνω πολλῶ προσέχοντας (v. 8), og πιστὰς ἐν πάσιν, der kan læses på linje med udsagnet i v. 9 eller som et udtryk for trofasthed og pålidelighed³¹⁶.

2. Man kunne have forventet et pronomen i genitiv (αὐτῶν), hvis der var tale om de mandlige diakoners hustruer³¹⁷. Diakonens forhold til én kvinde synes derimod først at komme ind i billedet i v. 12. En mulig forklaring på, at dette vers er efterstillet formaningerne til kvinderne, er, at kvindelige diakoner normalt var ugifte (enker)³¹⁸.

3. Endelig har nytestamentlig græsk ikke nogen term for ”diakonisse”, hvilket kan være grunden til, at de kvindelige diakoner her blot betegnes γυναῖκας³¹⁹. At der fandtes kvindelige diakoner i de paulinske menigheder, er desuden bevidnet i Rom 16,1f.³²⁰.

Alt i alt tyder det ud fra 1 Tim 3,8-13 på, at kvinder har kunnet have et af de faste navngivne embeder i menigheden, nemlig diakonembedet. Det var de samme krav, som blev stillet til såvel mandlige som kvindelige diakoner, og intet i selve teksten tyder derfor på, at der har været forskel på de funktioner, de mandlige og kvindelige diakoner kunne varetage.

2.8.2 1 Tim 5,1f.: Kvindelige ældste?

Omtalen af πρεσβυτέρῳ og πρεσβυτέρας i 1 Tim 5,1f. kan tolkes på to forskellige måder. Den første og mest almindelige forståelse går ud på, at der med disse termer henvises til gamle mænd og kvinder, ligesom der med ordene νεωτέρους og νεωτέρας henvises til unge mænd og kvinder³²¹. Ifølge denne tolkning indleder disse vers et nyt afsnit og giver regler for, hvordan Timotheus skal behandle mennesker i forskellige aldersgrupper.

Der er imidlertid en anden tolkning, som bl.a. Bailey tilslutter sig. Ifølge denne tolkning indleder disse vers ikke et nyt afsnit, men skal derimod ses i nær sammenhæng med både det foregående og det efterfølgende. Bailey mener således, at versene 4,6-6,22 udgør ét afsnit, hvis

³¹⁵ Oberlinner p. 140.

³¹⁶ Synnes 1996 p. 160.

³¹⁷ Oberlinner p. 140; Hurley p. 138.

³¹⁸ Synnes 1996 pp. 159f.

³¹⁹ Ibid. p. 160, Hurley p. 139.

³²⁰ Jf. afsnit 2.4.1.

³²¹ Synnes 1996 pp. 211-213, Oberlinner pp. 216-218.

tema er menighedens embeder. Πρεσβυτέρω og πρεσβυτέρας i 5,1f. henviser således til embedsindehavere, nemlig mandlige og kvindelige ældste³²².

Denne tolkning når Bailey frem til ved at påvise, at hele afsnittet er bygget op som en *kiasme*:

1. Formaninger/instruktioner (til embedsbæreren) 4,6-11
2. Timotheus og de ældste (og de unge) 4,12-5,2
3. Ældre enker (og de unge) 5,3-16
4. Timotheus og de ældste 5,17-20
5. Regler (i forbindelse med ordination) 5,21-22

Bailey ser således v. 4,12-5,2 og 5,17-20 som paralleller, og i de sidstnævnte vers er der ingen tvivl om, at der med πρεσβύτεροι henvises til indehavere af ældsteembedet og ikke blot til gamle mænd. Bailey anfører endvidere, at der i begge tekster tales om to grupper af ældste. I 5,17f. drejer det sig om "gode" ældste, i 5,19f. om "besværlige" ældste. På samme måde omtaler 4,12-16 ældstes indsættelse eller ordination af Timotheus, hvilket er ukritisabelt, og 5,1f. de ældste, som Timotheus kan være fristet til at angribe, altså de ældste, der volder problemer³²³.

At der omtales unge i 5,1f. indikerer ikke nødvendigvis, at der med πρεσβυτέρω og πρεσβυτέρας blot henvises til gamle mennesker. Bailey peger derimod på, at der to gange yderligere i dette afsnit omtales unge i en sammenhæng, hvor embeder er på tale, nemlig i 4,12-16 og 5,9-16³²⁴.

På baggrund af dette konkluderer Bailey, at det i 1 Tim 5,1f. bevidnes, at man har haft såvel mandlige som *kvindelige ældste* i menigheden i Efesus.

På trods af Baileys argumentation, er jeg dog ikke overbevist om, at der her er tale om kvindelige ældste. Jeg finder det derimod mest nærliggende, at teksten drejer sig om Timotheus' behandling af forskellige aldersgrupper i menigheden. Forholdet til disse aldersgrupper sammenlignes med familierelationer, hvilket ligger i god forlængelse af pastoralbrevenes sammenligning af menighed og familie i øvrigt. I sin form ligner denne tekst endvidere hellenistiske tekster, der foreskriver ærbødighed overfor personer med forskellig alder og position³²⁵. Tanken om kvindelige ældste strider derimod mod en grundtanke i brevet, hvor menighedens analogi til hjemmet som nævnt implicerer mandligt lederskab.

³²² Bailey pp. 13f.

³²³ Ibid. p. 14.

³²⁴ Jf. 1 Pet 5,1-5 (Bailey p. 15).

³²⁵ Synnes 1996 p. 211.

2.8.3 1 Tim 5,3-16: Enker

I 1 Tim 5,3-16 giver apostlen vejledning angående enker. Omsorgen for enkeres underhold er et bærende motiv i teksten (v. 16), og samtidig rummer formaningerne en påmindelse om at vise dem ærbødighed (v. 3). Det er imidlertid dem, ”der virkelig er enker”, som dominerer perspektivet i teksten. Deres fromme liv med vedholdende bøn fremhæves i v. 5.

I v. 9-10 oplistes en række kriterier for, hvem der kan regnes som enke. Ud over alder, troskab mod én mand og moderrolle, kræves gode gerninger, gæstfrihed og hjælp til de trængende. Opregningen af disse kvalifikationer tyder på, at der har været tale om en særlig enkestand. Enkeres kirkelige status i forhold til de øvrige embedsbærere, siges der dog ikke noget om, og det er derfor svært at afgøre, om der har været tale om et egentligt ”enkeembede”³²⁶. De krav, der stilles til enkerne, kunne tyde på, at de har varetaget visse karitative funktioner.

Det er tydeligt, at ikke alle kan indtræde i enkestanden. Opmærksomheden rettes specielt mod unge enker, som erfaringerne viser, kan svinge deres første tro (v. 11f.). Det er muligt, at πίστις her skal oversættes ”løfte” – der tænkes måske i så fald på et løfte, der er blevet afgivet ved indgangen til at være ”virkelig enke”³²⁷. Disse unge enker står endvidere i fare for at lære lediggang, gå rundt i husene og blande sig i sager, der ikke vedkommer dem, samt sige ting, der ikke passer sig (v.13). Nogle af dem har allerede vendt sig bort og har slået følge med Satan, anføres det endvidere (v. 15). En plausibel tolkning af v. 13-15 er, at disse kvinder bliver bytte for den vranglære, der trænger sig på i menigheden³²⁸. På denne baggrund indskærpes kvinderne (i lighed med 2,9-15) et bestemt rollemønster med vægt på ægteskab, at føde børn og tage vare på hjemmet (v. 14). At menighedens renommé i omverdenen er et væsentligt perspektiv i disse formaninger, kommer til udtryk i v. 7 og 14.

Jeg kan konkludere, at der har været en gruppe af enker – og måske en særlig enkestand – i menigheden i Efesus. Derimod er det ikke muligt at bestemme præcist, hvori deres funktioner har bestået. Unge enker kunne ikke regnes til denne gruppe, men blev derimod anbefalet at gifte sig og få børn. Den sidste formaning skal muligvis ses som et modtræk til vranglæren.

³²⁶ Ibid. p. 227.

³²⁷ Ibid. p. 223; Oberlinner pp. 237f.

³²⁸ Synnes 1996 p. 224. Jf. 1 Tit 1,11.

2.8.4 Tit 2,3-5: Kvindelige undervisere

Omtalen af de ældre kvinder som *καλοδιδασκάλους*, undervisere i det gode, i Tit 2,3 har fået nogle fortolkere til at antage, at kvinder kunne have undervisende funktioner i menigheden på Kreta³²⁹. Der synes dog ikke at være tale om nogen officiel undervisning, men derimod om den vejledning og opdragelse, der finder sted i hjemmet. Imidlertid anfører Synnes dertil, at det næppe er muligt at trække en skarp grænse mellem privatsfæren og den offentlige gudstjeneste i pastoralbrevene³³⁰. De ældre kvinder formaner til at tage ansvar for, at de unge kvinder opdrages til at være gode husmødre, der elsker mand og børn og underordner sig deres mand. Formålet med dette er, at Guds ord ikke skal blive til spot (v. 5). Det er med andre ord omgivelsernes syn på Guds ord, der skal være drivkraften bag de ældres undervisning af de yngre, og det ideal, teksten afspejler, står i skarp kontrast til vranglæren med det asketiske og cølibatære frihedsideal.

Pastoralbrevene nævner endvidere de kvinder, der har oplært Timotheus i skrifterne (2 Tim 1,5; 3,14f.) samt Priskilla (2 Tim 4,19), som jeg har omtalt i afsnit 2.4.2.

2.8.5 Konklusion

Der er i pastoralbrevene tale om en fastere embedsstruktur i forhold til de tidligere breve.

Der nævnes således både tilsynsmænd, ældste og diakoner, og da strukturerne fra hjemmet overføres på menigheden, synes det at være mænd, der har stået for menighedens ledelse³³¹. Kvinderne får desuden i en situation med vranglære og af hensyn til omgivelserne undervisningsforbud. Kvinder synes dog ikke at have været passive i menigheden, da der har været kvindelige diakoner og måske også et særligt enkeembede. I hjemmet har ældre kvinder tillige spillet en rolle i forbindelse med opdragelse af de yngre kvinder i kampen mod vranglæren, så Guds ord ikke bliver til spot.

2.9 DELKONKLUSION

Efter nu at have læst en række paulinske tekster er det tid til at sammenfatte, hvilket billede der har tegnet sig af kvindens rolle i de paulinske menigheder.

Jeg kan for det første konkludere, at kvinder *har* spillet en rolle, og også en aktiv rolle, i de paulinske menigheder. 1 Kor 11-14 vidner således om, at kvinder på linje med mænd har

³²⁹ Haubert p. 75.

³³⁰ Synnes 1996 p. 140.

³³¹ Jf. 1 Tim 3,1-7; Tit 1,5-9.

deltaget aktivt i menighedens gudstjeneste. Det nævnes eksplicit, at kvinder bad og profeterede ved gudstjenesten, og kvinder synes heller ikke undtaget fra at have del i de øvrige nådegaver. Tværtimod fortælles det, at Ånden tildeler *hver enkelt* nådegaver, og alle formaner til at bruge dem i tjeneste for menigheden. Kønsforskellene og gudstjenestens orden skal dog opretholdes, hvorfor Paulus må korrigere nogle af kvindernes adfærd i den korintiske menighed, da de dels har nægtet at have tildækket hoved, dels har stillet forstyrrende spørgsmål (1 Kor 11,2-16; 14,34f.).

Rom 16 samt Fil 4,2f. vidner endvidere om, at Paulus også har haft kvindelige medarbejdere. Kvinder synes således at have taget aktivt del i missionsarbejdet og have varetaget også mere officielle tjenester som diakontjenesten (Rom 16,1f.) i de paulinske menigheder. På denne baggrund kan jeg konkludere, at Paulus ikke blot lod tanken om, at mand og kvinde er én i Kristus, gælde i forholdet til Gud, men at der også blev draget praktiske konsekvenser heraf i menigheden.

Det er bemærkelsesværdigt, at der gennem de paulinske breve synes at ske en udvikling frem mod en større fokusering på roller og funktioner i det hele taget. Hvor roller i menigheden kun omtales som ét af mange emner i de ældste paulinske breve, så er dette spørgsmål netop et hovedtema i pastoralbrevene. Her fokuseres der således eksplicit på menighedens ordning og dermed også på de forskellige ”roller” eller tjenester. I disse breve, der afspejler en langt mere veludviklet embedsstruktur, synes kvinder at få en mere tilbagetrukket rolle. I en situation med vranglære fik kvinderne således undervisningsforbud. Kvinderne spillede dog stadig en aktiv rolle i menigheden som diakoner og enker.

I de ældste paulinske breve synes der at være en tendens til, at de tekster, som handler om forhold i *menigheden*, går i retning af, at mænd og kvinder kan have de samme roller (1 Kor 11,2-16; Rom 16; Gal 3,28), uden at kønsforskellene dog ophæves. Hustavlerne afspejler derimod, hvordan kønsforskellene i højere grad medfører forskellige roller i *familien*. Dette svarer til Paulus’ forsigtighed, når det angår de kristnes forhold til andre områder i samfundslivet, jf. 1 Kor 7,17 og Rom 13,1-7. Evangeliet ændrer således ikke nødvendigvis menneskers sociale position i samfundet, hvorimod forskelle i nationalitet, status og køn er ubetydelige i menigheden, hvor alle er én i Kristus (Gal 3,28)³³². I pastoralbrevene bliver det dog i høj grad strukturerne fra hjemmet, der bliver bestemmende for menighedens indretning, og det var derfor mænd, der stod for menighedens ledelse. Dette skal ses i sammenhæng med en situation, hvor vranglære truede,

³³² Jf. Sandnes 1996 pp. 290-292.

og hvor fastholdelsen af den paulinske arv var altafgørende for menighedens overlevelse. Da kvinderne var influerede af vranglæren, måtte de nødvendigvis formånes til en tilbagetrukket rolle.

En væsentlig faktor i Paulus' omtale af kvinders rolle i menigheden synes da at være situationen i den menighed, han skrev til. Når han gik imod nogle, der overbetonede den nye lighedstanke i Kristus, fremhævede han de skabelsesgivne forskelle (1 Kor 11); derimod var han radikal med de nye tanker om enheden i Kristus i sin argumentation mod nogle, der overbetonede de gamle forskelle (Gal 3)³³³.

³³³ Stendahl p. 37.

3. SPØRGSMÅLET OM KVINDELIGE PRÆSTER

I debatten om kvindelige præster, som føres blandt konservative teologer, er der flere forskellige faktorer, der gør sig gældende. Én af disse faktorer er *tolkningen* af bestemte bibeltekster, særligt 1 Kor 14,33b-36 og 1 Tim 2,11-15. Ét er tolkningen af teksterne, men den efterfølgende *applikation* er endvidere væsentlig. I denne forbindelse kan *bibelsynet* blive afgørende. Spørgsmålet om kvindelige præster, som det diskuteres på højrefløjen, er således ikke blot et eksegetisk spørgsmål, men et *hermeneutisk* spørgsmål, der implicerer såvel eksegesi som applikation³³⁴. Endelig kan *embedssynet* også spille en afgørende rolle. Synet på præsteembedet samt tjeneste og tjenere i kirken i det hele taget, influerer således enhver stillingtagen til spørgsmålet om kvindelige præster³³⁵.

I det følgende beskæftiger jeg mig først med embedssynet og præsteembedet i Den danske Folkekirke. Derefter inddrages nogle hermeneutiske overvejelser i forbindelse med læsningen af de relevante bibeltekster, inden jeg vender mig til den moderne diskussion om kvindelige præster.

3.1 PRÆSTEEMBEDET

Her omtales kort forskellige typer af embedssyn, hvorefter folkekirkens præsteembede diskuteres.

3.1.1 Embedssyn

Der findes grundlæggende to forskellige embedssyn: et *personalt* og et *funktionalt*.

Det *personale* embedssyn har den opfattelse af det kirkelige embede eller ”hyrde- (og lærer-) embedet”, at det er noget helt specielt både i forhold til andre tjenester i kirken og i forhold til lægfolket. Gud har indstiftet en særlig stilling, embedet, som bestemte personer, embedsbærerne, får del i ved ordinationen, der tillægges afgørende betydning. Embedsbærerne tilhører således en særlig stand, og embedet opfattes som en videreførelse af apostolatet. Som apostlene skulle repræsentere Kristus i verden, skal embedsbærerne gøre det i dag. Dette embedssyn karakteriseres ofte som ”højkirkeligt”³³⁶.

Det *funktionale* embedssyn lægger derimod vægt på, at Kristi befaling om tjeneste med ord og sakramenter er givet til hele den kristne kirke, ikke bare til en bestemt gruppe. Alle døbte

³³⁴ Stendahl p. 9, France pp. 23-25.

³³⁵ Sannes p. 144.

³³⁶ Ibid. pp. 145-147, Kvalbein p. 108.

har således fået ansvar for forkyndelse og sakramentsforvaltning, og hvordan dette ansvar fordeles, er et praktisk ordningsspørgsmål, som er variabelt. Hovedvægten ligger med andre ord på, at nådemidlerne skal forvaltes efter Kristi befaling, og ikke på *hvem*, der forvalter dem. De specielle ordnede tjenester er vigtige, fordi det er Guds vilje, at der skal være orden, og fordi det er afgørende, at Guds ord og sakramenterne forvaltes rigtigt. Ordination er en god måde at indsætte folk i et lederansvar, men der er ikke noget skel mellem ordinerede og lægfolk. Apostlene betragtes således som model for alle kristne, som skal tjene med de nådegaver, de hver især har fået tildelt³³⁷. Dette embedssyn kan betegnes som ”lavkirkeligt”.

Ud over disse to grundlæggende embedssyn findes der naturligvis også forskellige blandingsformer. Sannes nævner således et *institutionelt* embedssyn, der taler om en dobbelt sendelse: én af hele kirken (det almindelige præstedømme) og én af en særlig gruppe, embedsbærerne³³⁸. Desuden nævnes et såkaldt *biblicistisk* embedssyn. Dette syn indebærer, at alt, hvad der står i NT om ordninger i menigheden, kan og skal overføres direkte på vores kirke i dag. Ifølge denne opfattelse var der et bestemt antal tjenester i NT, som vi i princippet også skal have i dag. Nogle tjenester er åbne for både mænd og kvinder, andre kun for mænd³³⁹.

De nævnte embedssyn optræder sjældent i rendyrket form, og der findes alle slags kombinationer af disse. For alle embedssyn gælder, at de af deres tilhængere anses for at være udledt af NT og i overensstemmelse med folkekirkens bekendelsesskrifter.

3.1.2 Folkekirkens præsteembede

For at tage stilling til spørgsmålet om kvindelige præster, må man gøre sig klart, hvilket embede, det er, der tages stilling til, hvorvidt kvinder kan være indehavere af. Jeg vil i det følgende kort skitsere, hvordan Den danske Folkekirkens præsteembede omtales i kirkens bekendelsesskrifter, nærmere bestemt i Confessio Augustana (CA), samt i præstevielsesritualet og præsteløftet.

3.1.2.1 Præsteembedet ifølge bekendelsesskrifterne

Først skal der knyttes nogle kommentarer til CA artikel 5, der har fået overskriften ”Om det kirkelige embede”³⁴⁰. Denne overskrift viser sig ved en nærmere gennemlæsning af artiklen ikke at

³³⁷ Sannes pp. 146f., Kvalbein p. 108.

³³⁸ Sannes p. 147.

³³⁹ Ibid. pp. 147f.

³⁴⁰ Grane 1993 p. 49.

være dækkende for indholdet, da artikel 5 egentlig ikke handler om embedet, men om nådemidlerne³⁴¹. Artiklen fortæller dog noget centralt om det embede, der svarer til præsteembedet i Den danske Folkekirke.

Forbindelsen til den foregående artikel, der handler om retfærdiggørelse af tro, markeres ved den indledende finale bisætning i artikel 5: ”For at vi skal nå til denne tro[.....]” Det drejer sig med andre ord om, *hvordan* mennesker kan få del i den retfærdiggørende tro, som blev omtalt i artikel 4, og svaret er: gennem ord og sakramenter. Det er nemlig gennem disse, at Helligånden gives, som virker troen i hjerterne, ”hvor og når Gud vil”. Her kommer embedet ind i billedet. Embedet er nemlig indstiftet til at forkynde evangeliet og forvalte sakramenterne, så mennesker kan komme til tro.

Endvidere siges det i artikel 5, at dette embede er indstiftet af Gud. I den tyske tekst anføres det eksplicit, at det er Gud, der har indstiftet det, hvorimod subjektet for denne indstiftelse er underforstået i den danske oversættelse³⁴².

Ud fra artikel 5 kan følgende altså udledes om præsteembedet: det er indstiftet af Gud til at bringe Ordet til mennesker, så de kan få del i den retfærdiggørende tro. Embedet betragtes således som nødvendigt og som tjeneste for menigheden.

Artikel 14 i CA bærer overskriften: ”Om den kirkelige ordning”³⁴³. Den handler om retten til at undervise offentligt og forvalte sakramenterne i kirken, og det anføres som en betingelse, at den, der udfører dette, skal være retteligt kaldet. Spørgsmålet er da, hvad der menes med udtrykket ”retteligt kaldet” (*rite vocatus*). Artiklen uddyber ikke, hvori den rettelige kaldelse består, og der har da også været fremført ret forskellige tolkninger heraf på baggrund af forskellige embedssyn. Grane lægger vægt på det almindelige præstedømme, og at kaldsretten knyttes hertil³⁴⁴. Kaldsretten tilhører således menigheden, også selv om andre kan udøve den på menighedens vegne. Grane fremhæver desuden, at det alene er *kaldet*, der er uundværligt for embedet. Ordinationen er blot en udøvelse af kaldsretten og tilføjer intet nyt. At være præst er således ikke at være optaget i en stand, men derimod at føre et embede, der dog er befalet af Gud og nødvendigt for kirken³⁴⁵.

³⁴¹ Grane 1972 p. 51.

³⁴² Prenter 1978 p. 68.

³⁴³ Grane 1993 p. 54.

³⁴⁴ Grane 1972 pp. 128-131.

³⁴⁵ Ibid. p. 130.

Prenter betoner, at det er *Gud*, der kalder til embedet, men at han benytter sig af menneskelige mellemmand³⁴⁶. Prenter anfører endvidere, at overskriften for artikel 14 nok nærmere burde oversættes ”om den kirkelige *stand*”, da det latinske ord *ordo* ofte anvendes i denne betydning. Embedsbærerne udgør ifølge denne tolkning en særlig stand, hvilket vil sige en udsondret gruppe af mennesker, der har evangelieforkyndelse og sakramentsforvaltning som livsopgave³⁴⁷. Denne stand bliver til ved *kaldelsen*.

Rite vocatus betyder ifølge Prenter: ”kaldet i overensstemmelse med gældende sædvane”. Den sædvane, der her er tale om, bestemmer Prenter nærmere som den apostolske skik eller sædvane, nemlig at apostlene indviede og udsendte andre med bemyndigelse til at forkynde evangeliet. Denne tolkning bygger på artikel 28, hvor biskoppernes magt, nøglemagten, begrundes med Jesu ord til apostlene³⁴⁸. Således anfører Prenter, at apostelgerningen, der er villet af Herren og ikke må ophøre, før han kommer igen, videreføres i præsteembedet³⁴⁹. Retteligt kaldet er da den, der er valgt, indviet og sendt efter den apostolske skik, sådan som den under de givne forhold lader sig gennemføre, konkluderer Prenter³⁵⁰. I en anden sammenhæng anfører han, at ordinationen med en vis sandsynlighed også er indbefattet i udtrykket *rite vocatus*³⁵¹.

Der er tale om ret forskellige tolkninger af artikel 14 hos Grane og Prenter, som afspejler deres forskellige embedssyn. Ud fra artiklen selv kan disse tolkninger hverken be- eller afkræftes, men det kan blot slås fast, at ikke alle og enhver kan forestå den kirkelige undervisning og forvalte sakramenterne i kirken, men at der fordres en rettelig kaldelse hertil.

Artikel 5 og 14 er de vigtigste artikler, når det drejer sig om præsteembedet, men der er også andre artikler, som bør nævnes. For det første artikel 8³⁵², hvor det i modsætning til oldkirkens donatister hævdes, at det er tilladt at modtage sakramenter, der forvaltes af onde, da sakramenterne og ordet uafhængigt af embedsbæreren er virksomme i kraft af Kristi indstiftelse og befaling.

Desuden skal artikel 23 og 28 nævnes, som findes i det afsnit af CA, hvor konkrete misbrug omtales. Artikel 23 ophæver cølibatskravet til embedsbærere³⁵³, og artikel 28 modsætter sig, at nøglemagten, som er kaldelsen til at forkynde evangeliet og forvalte sakramenter, sam-

³⁴⁶ Prenter 1978 p. 139.

³⁴⁷ Ibid. p. 138.

³⁴⁸ Grane 1993 p. 89.

³⁴⁹ Prenter 1978 p. 139.

³⁵⁰ Ibid. p. 141.

³⁵¹ Prenter 1965 pp. 52f.

³⁵² Grane 1993 pp. 50f.

³⁵³ Ibid. pp. 66-69.

menblandes med verdslig magt. Biskoppernes myndighed er således en rent åndelig myndighed, som udøves ved Ordet³⁵⁴.

Sammenfattende siger folkekirkens bekendelsesskrifter følgende om det embede, der i folkekirken får sin konkrete skikkelse i præsteembedet: Embedet er indstiftet af Gud, og dets funktioner er at forkynde evangeliet og forvalte sakramenterne, så mennesker kan få del i den retfærdiggørende tro, der skænkes ved Helligånden – hvor og når Gud vil. Embedsindehaveren skal være retteligt kaldet, og sakramenterne afhænger ikke af embedsbærerens person, men af Kristi indstiftelse.

3.1.2.2 Præstevielsesritualet

Ifølge Danske Lov er det en betingelse for at udøve præstetjeneste i Den danske Folkekirke, at vedkommende er ordineret³⁵⁵. Ordinationen foretages af en biskop i forbindelse med en gudstjeneste og foregår efter et særligt ritual, som findes i folkekirkens ritualbog. I det følgende knyttes nogle kommentarer til de dele af ritualet, hvor synet på præsteembedet særligt kommer til udtryk, og her lægges mest vægt på forbindelsen mellem de paulinske breve og det danske præsteembede.

Først bør indledningskollekten kommenteres³⁵⁶. Der er i ritualet fra 1992 tre forskellige muligheder, men jeg omtaler kun den første, der er overtaget fra det foregående ritual³⁵⁷. Bønnen om trofaste, fromme forkyndere og lærere af Guds ord, om at de må blive bevaret i den rette og sunde lære, dygtiggjorte til at forkynde Jesu Kristi evangelium og gendrive al falsk lære samt med et helligt og ulasteligt levned ære deres tjeneste, så at menigheden kan blive opbygget, leder med sin sprogbrug tankerne hen på pastoralbrevene og deres formaninger til tilsynsmænd og ældste³⁵⁸. Vægtlægningen af lærergerningen i kampen for den sunde lære mod vranglæren samt krav til embedsbærernes livsførelse er således karakteristisk for såvel denne indledningskollekt som for pastoralbrevene.

Det næste, der skal omtales, er den indledende læsning³⁵⁹. Der kan frit vælges mellem to tekster, og den sidste, der delvist blev anvendt i det tidligere ritual³⁶⁰, er fra Ef 4,1-13. Her omta-

³⁵⁴ Ibid. pp. 88-97.

³⁵⁵ Danske Lov 2-3-2 (Espersen pp. 85f.). Desuden er også kollats en forudsætning for at kunne tiltræde som præst i folkekirken (Espersen pp. 86f.).

³⁵⁶ Præstevielse 1994 p. 130.

³⁵⁷ Præstevielse 1989 p. 112.

³⁵⁸ 1 Tim 3,1-7; 1 Tim 5,17-20; Tit 1,5-9.

³⁵⁹ Præstevielse 1994 pp. 132f.

³⁶⁰ Præstevielse 1989 p. 113.

les nådegaverne: ”Hver enkelt af os har fået nåden givet som gave tilmålt af Kristus[...]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 for at udruste de hellige så Kristi legeme bygges op[...]”. Præsteembedet er altså at betragte som en nådegave, der skænkes af Kristus.

De fire ordinationslæsninger, der nærmere defineres som ”den hellige skrifts vidnesbyrd om ordets tjeneste”, skal ligeledes fremhæves³⁶¹. Der er i 1992-ritualet indført flere forskellige valgfri muligheder til hver læsning, og det er karakteristisk, at forbindelsen til pastoralbrevene er blevet svækket. Hvor det tidligere³⁶² kun var den første læsning, der var en evangelietekst (nemlig Matt 28,16-20), er de første to tekster nu taget fra evangelierne, og hvor de tre sidste læsninger tidligere blev udgjort af Tit 1,5-9; 1 Pet 5,2-4 og 2 Tim 4,1-5, så kan der nu blot som den sidste læsning vælges én af disse tre – og alle tre kan udelades til fordel for Fil 2,5-11. Pilgaard har påpeget, at præstens rolle som forbillede er forsvundet fra det nuværende ritual³⁶³, og det er sandt, at hvis både 1 Pet 5,2-4 og Tit 1,5-9 med formaninger til ældstes livsførelse udelades, og hvis der vælges en anden indledningskollekt end den, jeg her har omtalt, så er dette moment fuldstændig forbigået.

Læsningerne fra evangelierne taler om Jesu udsendelse af disciplene og om disciplenes stilling i forhold til Jesus. I den tredje læsning, hvor der kan vælges mellem fire paulinske tekster, tales der om at være udsending i Kristi sted, om at være Kristi tjener og forvalter af Guds hemmeligheder, om at være tjenere for en ny pagt m.m. alt efter hvilken læsning, der vælges. Endelig kan den sidste læsning som nævnt knytte til ved pastoralbrevenes (eller 1 Pet’s) formaninger til Timotheus/ældste eller være en bredere formaning til at have det tjenersind, som Kristus havde (Fil 2,5-11).

Til sidst skal selve ordinationen nævnes³⁶⁴, som følger efter de fire læsninger. Biskoppen indleder her med at appellere til det, læsningerne har givet udtryk for: at Herren har indstiftet en ordets tjeneste og ved sine apostle vidnet om dens nødvendighed for kirken. Derpå forpligtes ordianterne til at forkynde Guds ord i overensstemmelse med Bibelen og kirkens bekendelseskrifter, forvalte sakramenterne efter Kristi indstiftelse, undervise og vejlede.

Efter at have givet lovning på dette knæler ordianterne, og der bedes en bøn under håndspåleggelse. Jeg er hermed nået til det, der må betragtes som den afgørende liturgiske akt i

³⁶¹ Præstevielse 1994 pp. 138-144.

³⁶² Præstevielse 1989 pp. 117-119.

³⁶³ Pilgaard pp. 411f.

³⁶⁴ Præstevielse 1994 pp. 144-147.

ordinationen³⁶⁵. Allerede i intimationen³⁶⁶ blev der peget frem på denne akt med ordene: ”De, som i dag efter apostlenes skik under bøn og håndspålægelse skal indvies til Guds ords tjeneste, er[...]”. Denne replik er vigtig, fordi den forbinder ordinationen af præster i folkekirken med de tekster i pastoralbrevene og ApG, som hentyder til ordination³⁶⁷. Præsteembedet knyttes således sammen med nogle af de tjenester og embeder, der fandtes i de første menigheder.

I selve bønnen³⁶⁸ omtales præsteembedet som ”det hellige præste- og prædikeembede” og som Guds ords tjeneste. Ordinanterne overgives med denne bøn til Gud, og der bedes om, at han vil udruste og styrke dem til tjenesten³⁶⁹. Ifølge Prenter udtrykker håndspålægelsen det samme som selve bønnen: at ordinanten overgives til Gud til tjeneste for ham³⁷⁰.

Sammenfattende siger ordinationsritualet følgende om præsteembedet: Embedet er en nådegave, der er givet af Kristus. Præsten er med andre ord udsendt af Kristus selv. Præsteembedet beskrives endvidere som en tjeneste for Guds ord. Således forstået er præsteembedet både helligt og nødvendigt, og det har en forbindelse, (om end tilknytningen til pastoralbrevene er svækket i 1992-ritualet), til embederne i de paulinske menigheder. Særligt er der en forbindelse til embedet som tilsynsmand eller ældste, som det er beskrevet i pastoralbrevene, hvor undervisning i den kristne lære og ledelse af menigheden synes at have været de primære opgaver³⁷¹.

3.1.2.3 Præsteløftet

I ansættelsesloven bestemmes det, at den, der ansættes som præst i folkekirken, skal aflægge folkekirkens præsteløfte, hvis indhold er fastlagt ved kongelig resolution³⁷². Løftet består af en indledning og tre afsnit³⁷³.

I indledningen bevidner kandidaten, at vedkommende er lovlig kaldet og i sin samvittighed ved sig fri for ”at have benyttet noget uhæderligt middel for at komme ind i dette embede”. Kandidaten markerer hermed, at han er sig sin kaldelses legitimitet bevidst både over for mennesker (lovlig kaldet) og over for Gud (*i sin samvittighed ved sig fri for[...]*)³⁷⁴.

³⁶⁵ Prenter 1965 p. 35.

³⁶⁶ Præstevielse 1994 p. 134.

³⁶⁷ 1 Tim 1,18; 4,14; 5,22; 2 Tim 1,6; ApG 6,6; (13,3); 14,23.

³⁶⁸ Præstevielse 1994 p. 146.

³⁶⁹ Jf. også epiklesen tidligere i ritualet.

³⁷⁰ Prenter 1965 p. 37.

³⁷¹ 1 Tim 3,2.5; 5,17f.; Tit 5,9.

³⁷² Espersen p. 87.

³⁷³ Præsteløftet pp. 149f.

³⁷⁴ Prenter 1965 pp. 16f.

Den første del af præsteløftet handler om embedets funktioner, først og fremmest de gudstjenestelige. Kandidaten lover således at beflitte sig på at forkynde Guds ord i overensstemmelse med Bibelen og den danske evangelisk-lutherske kirkes bekendelsesskrifter, forvalte sakramenterne efter Kristi indstiftelse og her som ved de øvrige hellige handlinger at udføre alt i overensstemmelse med de for folkekirken gældende forskrifter.

Anden del af løftet viser, som Prenter udtrykker det, at præsteembedet ikke kun er et prædike- og sakramentforvaltningsembede, men som sådant et styreembede eller *hyrdeembede*³⁷⁵. Kandidaten lover her at ville værne eller vogte menigheden ved at modarbejde misbrug af nådemidlerne, bekæmpe vranglære samt arbejde for ungdommens kristendomsundervisning.

I sidste del af præsteløftet lover kandidaten fortsat at danne og duelliggøre sig til præsteembedet ”ved flittig og alvorlig granskning af Guds ord og troens hellige lærdomme”. Endvidere lover kandidaten at stræbe efter at være et godt eksempel for menigheden, rette sig efter de kirkelige love og anordninger og udvise et sådant forhold til foresatte og kaldsfæller, at de ikke har noget at udsætte. Prenter anfører, at denne del af præsteløftet rummer tre synspunkter på præstens liv uden for de egentlige gudstjenestelige funktioner, nemlig præstens liv med Gud i læsningen af de hellige skrifter, præstens liv med sine sognebørn i den daglige gerning og præstens liv med sine kaldsbrødre³⁷⁶.

3.1.2.4 Konklusion

Hvilket billede af folkekirkens præsteembede står da tilbage efter at have læst CA, præstevielsesritualet og præsteløftet? For det første tales der om en ordets tjeneste, der er indstiftet af Gud. Præsteembedet kan derfor omtales som helligt, fordi det er Gud selv, der udsender og udruster til tjenesten. Præstens funktioner er primært at forkynde evangeliet og forvalte sakramenterne. Endvidere skal præsten vogte og værne om menigheden ved at forkynde og undervise i den sunde lære samt ved at bekæmpe vranglære. Præsten skal desuden være et godt forbillede for menigheden. Forbindelsen til embederne (særligt ældste- eller tilsynsembedet) i de paulinske menigheder er klar, særligt i præstevielsesritualet.

³⁷⁵ Ibid. pp. 24, 26.

³⁷⁶ Ibid. p. 31.

3.2 NOGLE HERMENEUTISKE OVERVEJELSER

Når der skal tages stilling til spørgsmålet om kvindelige præster, spiller synet på Bibelen samt de hermeneutiske principper, man lægger til grund for sin læsning af de relevante bibeltekster en afgørende rolle. Det er ikke muligt inden for rammen af denne opgave at komme med en fyldestgørende redegørelse for denne problemstilling, men blot en skitsering heraf.

Jeg omtaler her kort (og meget forenklet) tre forskellige bibelsyn. Ifølge det første syn betragtes Bibelen som en samling historiske dokumenter, principielt på linje med andre historiske tekster. Bibelen skildrer således, hvordan mennesker erfarede Gud dengang, og er at betragte som tidsbestemte udtryk for en dybereliggende sandhed. Kun denne dybereliggende sandhed er tidløs og afgørende for kristne i dag³⁷⁷. Dette syn kan i høj grad fritage fra at tage Bibelens tekster om f.eks. kirkeordning og kvinder i betragtning, når spørgsmålet om kvindelige præster i dag skal afgøres.

Noget andet er, hvis man betragter Bibelen som Guds åbenbaring. Dette syn på Bibelen afføder den holdning, at Bibelen alene er absolut autoritet for kristnes tro og liv i dag. Der findes imidlertid to forskellige måder, dette syn på Bibelen kan udfoldes på. Ifølge det ene syn skal alt i Bibelen (også det, der står om kirkelige ordninger) overføres direkte på kirken i dag³⁷⁸. Det andet syn lægger derimod vægt på at læse teksterne i deres historiske sammenhæng og se på, hvad der er de saglige pointer i teksterne selv. Bibelens ord om mange konkrete forhold (bl.a. kirkeordninger), kan ifølge denne tolkning ikke uden videre overføres direkte på vores situation i dag³⁷⁹. Den diskussion om kvindelige præster, som omtales i næste afsnit, føres af teologer, der vedkender sig ét af de to sidstnævnte bibelsyn.

Liefeld nævner tre forskellige syn på de paulinske tekster om kvindens rolle, som i nogen grad svarer til de forskellige bibelsyn³⁸⁰: 1. Formaningerne om kvinder afslører Paulus' førkristne baggrund og er ikke forpligtende. 2. Formaningerne skal overholdes i den samme form, som de forekommer i NT. 3. Princippet i disse formaninger skal overholdes, men de specifikke formaningers betydning i dag afhænger af, hvor tæt den nuværende situation er på den, som forekommer i NT³⁸¹.

Wiik tilslutter sig den tredje mulighed og betoner vigtigheden af at anerkende, at alle formaningsstekster har såvel en tidløs som en situationsbestemt side. Fordi formaningerne i NT

³⁷⁷ Sannes kalder dette syn "historisk-radikalt bibelsyn", p. 154.

³⁷⁸ Sannes kalder dette syn "biblicistisk bibelsyn", pp. 154f.

³⁷⁹ Sannes kalder dette syn "konservativt evangelisk-historisk skriftsyn", p. 154.

³⁸⁰ Liefeld pp. 134-136.

³⁸¹ Ibid. pp. 135f.

altid er rettet til en bestemt adressat i en konkret historisk situation, er de at betragte som tidsbestemte applikationer af altid gyldige normer, bud og værdier³⁸². Læsningen af formaningsstekster må da ifølge denne tolkning foregå i tre trin: a. formaningen skal afklædes sin tidsaktuelle dragt. Der må således spørges efter adressat, situation, det kulturelle og sociale miljø m.m. b. formaningsens tidløse etiske princip skal udledes. Det gælder om at bestemme hvilke værdier eller hvilke bud, den konkrete formaning er en aktualisering af. c. den tidsaktuelle betydning, som formaningen har *i dag*, skal udledes. *Formålet* med formaningen skal overføres på situationen i dag, idet man må overveje, hvordan dette kan realiseres³⁸³.

Efter disse hermeneutiske overvejelser vender jeg mig nu til selve diskussionen om kvindelige præster.

3.3 DISKUSSIONEN OM KVINDELIGE PRÆSTER

Jeg har her valgt at tage mit udgangspunkt i nyere primært danske og norske tekster, der alle har det syn på spørgsmålet om kvindelige præster, at de paulinske tekster er væsentlige for en afgørelse heraf. Det viste sig gennem arbejdet med at bestemme folkekirkens præsteembede, at der er en klar forbindelse mellem dette embede og de paulinske tjenester og embeder, og derfor er det relevant at inddrage paulinske tekster, når spørgsmålet om kvindelige præster skal afgøres. Det følgende er ikke en udtømmende redegørelse for, hvordan der *kan* argumenteres både for og imod kvindelig præstetjeneste, men *eksempler* fra nyere tid på, hvordan der fra konservativt hold rent faktisk argumenteres.

3.3.1 Tolkningen af 1 Kor 14,33b-36(37) og 1 Tim 2,11-15

I diskussionen om kvindelige præster spiller tolkningen af bestemte skriftsteder en afgørende rolle. Som modstanderne mod kvindelige præster udtrykker det i udtalelsen fra det norske menighedsfakultets lærerråd: ”Når det kommer til stykket, vil spørgsmålet måtte afgøres ut fra det standpunkt man tar til dette sted [1 Kor 14,33b-38] og det parallelle sted 1 Tim 2,11-12, samt til de steder i Det nye testamente som taler om kvinnens underordnede stilling i forhold til mannen³⁸⁴.” Tilhængerne af kvindelige præster udtrykker det i den samme udtalelse således, at sagen ifølge luthersk tradition skal vurderes i lyset af Bibelen og kirkens bekendelse. Man må i første

³⁸² Wiik p. 42.

³⁸³ Ibid. pp. 42f.

³⁸⁴ Kvinnelig prestatjeneste p. 12.

omgang analysere de bibelsteder, der anføres mod kvindelig præstetjeneste, men dernæst skal sagen sættes i relation til bekendelsesskrifternes lære om det kirkelige embede og om menighedsordningernes vægt og betydning i kirken. Der er således behov for et ”eksegetisk-dogmatisk arbejde” for at nå frem til en afgørelse³⁸⁵.

I det følgende giver jeg eksempler på, hvordan de afgørende bibeltekster tolkes af henholdsvis modstandere og tilhængere af kvindelige præster. Jeg vil ikke i denne forbindelse komme med en grundig eksegetisk gennemgang af teksterne, da jeg har gjort dette tidligere i opgaven.

Tolkningen 1 Kor 14,33b-36(37) er som nævnt et af de skriftsteder, der leder til stor uenighed. Hovedspørgsmålet i forbindelse med tolkningen af disse vers er, hvad *λαλεῖν* i v. 34 betyder. Hvilken form for tale er det, kvinderne her forbydes? På baggrund af 1 Kor 11,5, hvor det forudsættes at kvinder beder og profeterer, er der bred enighed om, at det ikke kan dreje sig om et totalt forbud mod enhver form for tale i gudstjenesten³⁸⁶. Modstandere af kvindelige præster hævder, at det, kvinderne forbydes, er at have den offentlige lærefunktion i menigheden (eller deltage i læresamtalen)³⁸⁷. Den tunge teologiske argumentation, der omfatter en henvisning til almen kirkelig skik (v. 33b og 36), loven (v. 34) og Herrens bud (v. 37) udelukker nemlig, at det blot kan være et forbud mod kvindernes småsnak³⁸⁸. Henvisningen til loven kan være en henvisning til 1 Mos 3,16, men sikkert først og fremmest til skabelsen, som den er skildret i 1 Mos 2³⁸⁹. I 1 Tim 2,11-15 henvises der nemlig til skabelsen, og denne tekst anses for at være en parallel til 1 Kor 14,33b-36. Den underordning, som kvinden her formanet til, er da en underordning under manden, hvilket er en gudvillet orden, der blev lagt i skabelsen. Det er derfor usømmeligt uanset tid, sted og kultur, at en kvinde udøver myndighed over mænd ved at varetage den offentlige lærerfunktion³⁹⁰. Henvisningen til Herrens bud i v. 37 viser, at det er Jesus selv, som har befalet, at kvinder ikke må praktisere denne form for tale, jf. at Jesus blot kaldte mænd til apostle³⁹¹.

Andre vil derimod tolke *λαλεῖν* ud fra ordets nærmeste kontekst. Fra 14,26 gives der specifikke formaninger om, hvordan menighedslivet skal udfoldes, så alt sker til opbyggelse. En

³⁸⁵ Ibid. p. 3.

³⁸⁶ Dog hævdes det af nogle, at der i 1 Kor 11,5 er tale om mindre private møder og ikke den offentlige gudstjeneste (Danbolt p. 263), jf. afsnit 2.2.2.

³⁸⁷ Kvinnelige præster p. 49, Højlund pp. 174f.

³⁸⁸ Højlund pp. 174f., Frøkjær-Jensen p. 22., Bjerkholt pp. 134f.

³⁸⁹ Brunner p. 175, Gärtner p. 21.

³⁹⁰ Frøkjær-Jensen pp. 21-23.

³⁹¹ Aalen, Sverre 1960 p. 94, Kvinnelig præstetjeneste p. 13.

forudsætning for, at dette kan ske, er, at alt foregår med orden, og det er i dette perspektiv, at taleforbudet til kvinderne skal forstås. *Λαλεῖν* tolkes da i lyset af *ἐπερωτάτωσαν* i v. 35, og man når således frem til, at det drejer sig om et forbud mod at stille spørgsmål i gudstjenesten³⁹². Af hensyn til gudstjenestens orden formaner kvinderne da til at stille deres spørgsmål hjemme, da det er usømmeligt (*αἰσχρόν*) at stille dem i menigheden³⁹³. Henvisningen til Herrens bud i v. 37 går ikke specifikt på forbudet til kvinderne, men derimod på hele afsnittet fra 14,26, hvilket flertalsformen af det relative pronomen da også indikerer³⁹⁴. Argumentationen for taleforbudet, der henviser til såvel sømmelighed som underordning og almen kirkelig skik, er i høj grad parallel med den argumentation, som gives for undervisningsforbudet i 1 Tim 2,9-15 og for kvinders hovedtildækning i 1 Kor 11,2-16. Hovedvægten ligger på orden, sømmelighed og indordning i den enkelte menighed og kirkens helhed³⁹⁵. At det er ordensperspektivet og spørgsmålet om sømmelighed, der er på spil i hele afsnittet, understreges tillige i det afsluttende v. 40. Ifølge denne tolkning kan teksten ikke bruges som begrundelse mod kvindelige præster, da der ikke er tale om, at kvinder forbydes at stå for den læremæssige forkyndelse, men derimod blot at stille forstyrrende spørgsmål.

Den anden (og vigtigste) bibeltekst i argumentationen mod kvindelige præster, er 1 Tim 2,11-15. Ofte undlader man dog at kommentere v. 15 og benytter blot v. 11-14. Det afgørende er her v. 12, hvor kvinder forbydes *διδάσκειν*, hvilket ifølge modstandere skal oversættes ”at optræde som lærer”. Det påpeges således, at former af roden *διδασκ-* i pastoralbrevene knyttes til de faste tjenester, og at forbindelsen med verbet *ἀθροεντεῖν*, der oversættes ”at øve autoritet over”, indikerer, at der hentydes til den overordnede lærerfunktion, hvor der øves autoritet over hele menigheden³⁹⁶. Forbudet til kvinderne, er da et forbud mod at have lærerembedet i menigheden, for herved sætter kvinden sig i en autoritetsposition over for manden. Dette er uforeneligt med skabelsesordenen, hvor Adams primat begrunder hans overordnede position (v. 13), og med den rolle, som Eva spillede ved syndefaldet (v. 14)³⁹⁷. Kvinder kan derfor ikke være præster,

³⁹² Kvinnelige præster p. 48, Kvinnelig prestatjeneste p. 4.

³⁹³ En variant af denne tolkning, der fremkommer ved en strukturanalyse, indholdsbestemmer taleforbudet til at være et forbud mod, at kvinder prøver profeti, sandsynligvis deres egne mænds profeti (Sandnes 1991 pp. 71f., Kvinnelige præster p. 49), jf. afsnit 2.3.2. og 2.3.3.

³⁹⁴ Kvinnelige præster pp. 48f.

³⁹⁵ Kvinnelig prestatjeneste p. 6.

³⁹⁶ Kvinnelige præster pp. 49f.

³⁹⁷ Brunner p. 171.

fordi den ordinerede præst i dag varetager det lærerembede, som kvinderne her forbydes at have³⁹⁸.

Mange tilhængere af kvindelige præster hævder derimod, at διδάσκειν blot betyder ”at undervise”, uden at der sigtes til et bestemt embede eller en særlig funktion. Det påpeges, at ord af roden διδάσκ- ikke udelukkende knyttes til menighedens ledere i pastoralbrevene, og at talen om faste embeder først kommer ind i billedet i kap. 3³⁹⁹. I dette kapitel forudsættes det i øvrigt, at tilsynsmanden er en mand, og det anses derfor for usandsynligt, at kvinder i 2,12 forbydes at have et embede, som kun mænd har. Nøglen til at forstå det radikale undervisningsforbud ligger derimod i v. 15, der med sin spidsformulering gør det klart, at der er tale om polemik mod den vranglære, der argumenterede for et cølibatært frihedsideal, som førte væk fra ægteskab og barnefødsler⁴⁰⁰. Hensynet til accepterede sociale mønstre for ikke at bringe menigheden i vanry i omgivelserne spiller tillige en central rolle. V. 15 samt sømmelighedsaspektet i teksten i øvrigt viser, at teksten ikke kan bruges i en diskussion om nutidens præsteembede. Tekstens forbud mod, at kvinder underviser, er således forankret i en bestemt situation, hvor vranglære truer menigheden⁴⁰¹. V. 13f. med henvisningen til Evas rolle i skabelse og syndefald er ifølge denne tolkning at betragte som et forklarende eksempel eller en typologi, der skal illustrere situationen i Efesus, hvor kvinderne er blevet forledt og er i færd med at forlede andre med deres vranglære.

Det kan altså slås fast, at tolkningen af 1 Kor 14,33b-36(37) og 1 Tim 2,11-15 står centralt i diskussionen om kvindelige præster. Modstandere tolker forbudet mod såvel λαλεῖν som διδάσκειν som et forbud mod at have den overordnede lærerfunktion i menigheden, og idet der lægges vægt på den skabelsesteologiske argumentation, hævdes det, at dette forbud er tidløst. Tilhængere tolker derimod forbudet mod λαλεῖν som et forbud mod at stille forstyrrende spørgsmål og mod διδάσκειν som et generelt undervisningsforbud, og idet der lægges vægt på sømmelighedsaspektet og situationen med vranglære i 1 Tim 2, hævdes det, at forbudene er situationsbestemte.

3.3.2 *Tekster om mand-kvinde-relationen*

En tredje tekst, som ofte inddrages i diskussionen, er 1 Kor 11,2-16. Modstanderne af kvindelige præster lægger vægt på, at der også i denne tekst argumenteres skabelsesteologisk (v. 7-9) for

³⁹⁸ Kvinnelige prester p. 50.

³⁹⁹ Sandnes 1991 pp. 77f., Kvinnelige prester p. 49.

⁴⁰⁰ Sandnes 1991 pp. 79f., Kvinnelige prester p. 49.

⁴⁰¹ Kvinnelige prester p. 50.

kvindens underordning under manden, som er udtrykt i den såkaldte kefalé-struktur i v. 3⁴⁰². Man finder således, at der er tale om en skabelsesgivet struktur, der er forpligtende i dag, hvorimod selve hovedtildækningen blot er et historisk betinget *tegn* på underordningen, som ikke er forpligtende i dag⁴⁰³. At selve tegnet på underordningen ikke er forpligtende, kan ses deraf, at påbudet om kvinders hovedtildækning ved bøn og profeti i menigheden ikke er så skarpt formuleret som de på- og forbud, der findes i 1 Kor 14 eller 1 Tim 2. Der siges således blot, at kvinder *bør* (ὀφείλει) have et myndighedstegn på hovedet (v. 10), ikke at de skal; ligeledes lægger vendingen *døm selv* (ἐν ὑμῖν αὐτοῖς κρίνατε) i v. 13 op til, at det er læsernes eget skøn⁴⁰⁴. Desuden spiller sømmelighed, skik, natur mm. en afgørende rolle i denne tekst⁴⁰⁵, og teksten adskiller sig derfor fra de to ovenfor omtalte tekster. Ifølge denne tolkning er det, der omtales i 1 Kor 14 og 1 Tim 2 en del af selve ordningen, nemlig forholdet mellem mand og kvinde, mens hovedtildækningen er et omskifteligt *tegn* på den blivende ordning⁴⁰⁶. Det, der således står tilbage i 1 Kor 11, er princippet om kvindens underordning, der i enhver tid må finde sine udtryk.

Andre fremhæver derimod, at κεφαλή kan betyde ophav, hvilket for det første er mere almindeligt i samtiden, og for det andet en naturlig tolkning her i lyset af v. 12 (og v. 7-9)⁴⁰⁷. Det afgørende ved denne kefalé-struktur er da, at leddene i disse par henviser til hinanden. Henvisningen til skabelsen i v. 7-9 skal først og fremmest begrunde mands og kvindes indbyrdes samhørighed, og hovedtildækningen kan tolkes som et udtryk for, at kvinden tilhører manden i ægteskabet. Selv om κεφαλή primært betyder ophav, kan v. 3 dog også implicere et over- og underordningsforhold, da det at være kronologisk først også gerne betød først hvad angår rang. Den skabelsesgivne kønspolaritet manifesterede sig således i samtiden som kvindens underordning. Denne tolkning lægger vægt på sømmelighedsaspektet i teksten og sammenhængen med det foregående princip om at leve således, at man ikke vækker anstød i omgivelserne (1 Kor 10,32). I lyset af kapitel 8-10 mener man, at dette princip begrundes i evangeliets mulighed for at blive hørt som evangelium og ikke som socialt oprør. Dette motiv føres videre i kapitel 11, hvilket indikeres af ord for skam og ære⁴⁰⁸.

Hvor modstandere af kvindelige præster i tolkningen af 1 Kor 11 hævder, at underordningen fortsat står fast i kraft af den principielle argumentation, der forankrer dette forhold i

⁴⁰² Frøkjær-Jensen p. 28, Kvinnelige præster p. 47.

⁴⁰³ Frøkjær-Jensen p. 28, Kvinnelige præster p. 47.

⁴⁰⁴ Frøkjær-Jensen p. 29.

⁴⁰⁵ Kvinnelige præster pp. 51f.

⁴⁰⁶ Frøkjær-Jensen p. 29.

⁴⁰⁷ Kvinnelige præster p. 47.

⁴⁰⁸ Ibid. p. 47.

skabelsen, så hævder tilhængere, at den teologiske argumentation ikke kan løsrives fra den historiske sammenhæng, som den begrundes⁴⁰⁹. Her rejses et afgørende hermeneutisk spørgsmål, som tillige er afgørende for tolkningen af 1 Kor 14 og 1 Tim 2, om en teologisk argumentation i sig selv angiver, at et udsagn har varig gyldighed. Dette spørgsmål, vender jeg tilbage til senere, idet de forskellige syn på formaningerne til kvindens underordning samt synet på Gal 3,28 først skal kommenteres.

Formaningerne om kvindens underordning kommer bl.a. til udtryk i hustavlerne, hvor hustruen formaneres til at underordne sig sin mand, mens han til gengæld skal elske hende med en selvhengivende kærlighed. Da denne relation er begrundet i forholdet mellem Kristus og kirken, betragtes det af mange som et tidløst princip⁴¹⁰. Kefalé-strukturen, der blev lagt i skabelsen, implicerer således kvindens underordning. I Kristus kan kefalé-strukturen udtrykkes med det paradoksale udsagn om gensidig underordning (Ef 5,21), men dette betyder ikke en ophævelse af den kefalé-struktur, der er sat i skabelsen (Ef 5,22f.). Dog skal denne struktur igen fremtræde i sin oprindelige mening, befriet for den hårdhed, som indtrådte med syndefaldet (1 Mos 3,16), og præges af den selvopofrende kærlighed, der er kommet til verden ved Kristi forsoningsværk⁴¹¹.

Kvindens underordning under manden kan begrundes i skabelsen (1 Kor 11,3ff.; 1 Tim 2,13), syndefaldet (1 Tim 2,14) og forløsningen i Kristus (Ef 5,21ff.), og står derfor fast⁴¹². Denne underordning skal ikke blot gælde i hjemmet, men også afspejles i menigheden, der sammenlignes med huset⁴¹³. Også her skal det være manden, der forvalter lederansvaret (1 Tim 2,11-15), der dog udmøntes som en tjeneste for menigheden. Selv om mand og kvinde er én i Kristus (Gal 3,28) og dermed lige overfor Gud, er forskellene mellem mand og kvinde i det praktiske liv ikke ophævet. Enhed er således ikke det samme som lighed, men forudsætter derimod forskel i opgaver (legemstanken)⁴¹⁴.

Formaningen til kvindens underordning kan ifølge dette syn ikke sammenlignes direkte med formaningen til slaverne, fordi slaveriet intet sted skildres som en orden, der er givet af Gud, men derimod må betragtes som en menneskeskabt institution⁴¹⁵. Selv om der gives formaninger til slaver, påbydes slaveriet ikke og kunne derfor ophæves uden at komme i konflikt med de paulinske forskrifter.

⁴⁰⁹ Ibid. p. 47.

⁴¹⁰ Frøkjær-Jensen p. 8.

⁴¹¹ Brunner pp. 179-185.

⁴¹² Ibid. p. 186.

⁴¹³ Ef 2,19; 1 Tim 3,15.

⁴¹⁴ Kvinnelig prestatetjeneste p. 14.

⁴¹⁵ Frøkjær-Jensen pp. 30f., Bjerkholt 1991 p. 124.

Andre, og en del af tilhængerne af kvindelige præster, lægger vægt på, at underordningen trods afgjort kristne særtræk står i forbindelse med givne sociale strukturer i det samfund, som teksterne blev til i. Teksterne er således kristent kvalificeret, men svarer til de basale strukturer i det sociale liv i antikken. Verbet *ὑποτάσσεσθαι* er nemlig ikke en særlig kristen term, men skal forstås i lyset af andre tekster i antikken, som omhandler relationen mand-kvinde. Det hævdes således, at sømmelighedsaspektet klinger med i hustavlerne, selv om det ikke er nævnt direkte i disse tekster⁴¹⁶. Endvidere hævdes det, at underordningen skal ses som en konkret udfoldelse af nogle overordnede etiske principper. Den gensidige underordning, som påbydes i Ef 5,21, implicerede således i datidens patriarkalske samfund kvindens underordning. Formaningen til underordning, der i 1 Tim 2,12 kædes sammen med forbudet mod at undervise er endvidere bestemt af en situation med vranglære. Det dybereliggende motiv for formaningerne til kvinden om at underordne sig er desuden ofte hensynet til evangeliets udbredelse – for ikke at vække anstød blandt udenforstående, skal kvinden underordne sig i overensstemmelse med datidens begreber om ære og sømmelighed (jf. Tit 2,4f.)⁴¹⁷. Med andre ord fastholdes antikkens strukturer til dels af missionsstrategiske hensyn.

Paulus tilkendegiver, at mand og kvinde er én i Kristus og dermed ligeværdige i forholdet til Gud (Gal 3,28; 1 Kor 11,11f.). På det vertikale plan hævder Paulus altså en lighed, mens han på det horisontale plan, mellemmenneskeligt, til en vis grad fastholder sit samfunds patriarkalske opbygning. Paulus *opløser* således ikke de strukturer, der fandtes i samfundet, men giver dem alligevel et bemærkelsesværdigt *nyt indhold*⁴¹⁸. Det er tydeligt ud fra f.eks. Ef 5,21-6,9, at forholdet mellem kvinde og mand (samt slave og fri) ændres radikalt i lyset af troen på Kristus, og at et princip om gensidighed fremkommer.

Spørgsmålet er da, om det, vi ser i de paulinske breve, kun er starten på en udvikling, der må resultere i ligestilling mellem mand og kvinde, ligesom den måtte resultere i slaveriets afskaffelse. Kvalbein anfører således, at formaningerne til såvel slaver som kvinder i hustavlerne var ret vejledning ud fra datidens forhold, men at formaningerne i evangeliets lys har en kim i sig, som sprænger tanken om et tidløst rangforhold mellem mand og kvinde⁴¹⁹. Og Stendahl stiller det principielle hermeneutiske spørgsmål, om NT indeholder elementer, der peger ud over, eller måske direkte *imod* det herskende syn og den herskende praksis i kirken på NT's tid,

⁴¹⁶ Kvinnelige præster p. 48.

⁴¹⁷ Sannes pp. 159-161.

⁴¹⁸ Münster pp. 165f.

⁴¹⁹ Kvalbein p. 115.

og svarer bekræftende på dette. Han hævder således, at ophævelsen af de skel, der fandtes mellem jøde-græker, træl-fri og mand-kvinde, har samme ret og potentiale for at blive virkeliggjort i kirkens liv og struktur. Udsagnet i Gal 3,28 fik såvel sociale som ekklesiologiske konsekvenser for forholdet mellem jøder og grækere allerede indenfor rammen af de paulinske menigheder. Således blev ikke-jøder inddraget i menighedslivet og i arbejdet med at udbrede evangeliet. Men ud fra Gal 3,28 var det ligeledes rigtigt at argumentere for slaveriets ophævelse, selv om Paulus ikke selv trak denne konsekvens. På samme måde skal også ligheden mellem mand og kvinde føres ud i praksis. Den grad af virkeliggørelse af kvinders og mænds lighed, som fandtes i det 1. århundrede er altså ifølge denne tankegang ikke automatisk normativ i det 21. århundrede⁴²⁰.

Denne anskuelse er karakteristisk for en del ja-sigere i diskussionen om kvindelige præster⁴²¹, uden at alle dog kan tilslutte sig Stendahls radikale udsagn om, at Kristus ifølge Gal 3,28 har overvundet skabelsesordenen, hvilket får den konsekvens at de tekster, der argumenterer skabelsesteologisk for kvindens underordning har mistet deres autoritet⁴²².

Med disse tanker har jeg bevæget mig væk fra tolkningen af de konkrete bibeltekster til mere principielle, hermeneutiske overvejelser, der også spiller en afgørende rolle for diskussionen om kvindelige præster.

3.3.3 Anvendelse af teksterne

Uanset bibelsyn hersker der enighed om, at der i Bibelen gives bud, som ikke er forpligtende i dag. Det gælder de bud, som det senere i Bibelen siges, at vi ikke længere er forpligtet på, samt formaninger, som knytter til ved en bestemt situation eller ved et bestemt forhold i samtiden, som ikke er til stede i dag⁴²³. Der er således enighed om, at formaningerne til f.eks. slaverne er givet ud fra et bestemt historisk forhold i samtiden, som ikke længere er til stede. Uenigheden melder sig imidlertid, når formaningerne til kvinderne sammenlignes med formaningerne til slaverne. Hvor nogle som tidligere nævnt vil mene, at der er en principiel forskel på formaningerne til de to grupper, vil andre hævde, at disse formaninger i høj grad er parallelle, da de optræder parallelt i hustavlerne og afspejler datidens samfundsstruktur⁴²⁴.

Frøkjær-Jensen anfører endnu et par tolkningsprincipper, der kan anvendes for at afgøre, om en formaning er tidsbestemt eller gældende i dag, nemlig om adressaten er begrænset eller

⁴²⁰ Stendahl pp. 33f.

⁴²¹ Münster pp. 164-167.

⁴²² Stendahl pp. 28-32.

⁴²³ Frøkjær-Jensen p. 25, Kvinnelige præster p. 51.

⁴²⁴ Kvinnelige præster p. 51.

universel, og om der er tale om et omskifteligt tegn på en gudgiven orden eller ordningen selv⁴²⁵. Ingen af disse kriterier er dog uproblematiske, da de er svære at efterprøve. Således diskuteres det jo netop ved teksterne om kvinder, i hvor høj grad de er bestemt af den konkrete adressat og dennes situation, samt om formaningerne er tidsbestemte applikationer af grundlæggende principper eller ej. Nogle stiller da 1 Tim 2 og 1 Kor 11 helt parallelt, og betegner begge som applikationer af skabelsesordenen. Ingen forlanger i dag, at kvinden skal bede og profetere med tildækket hoved, skønt dette påbud lige såvel er en konkret følgeslutning af skabelsesordenen som undervisningsforbudet. Ud fra dette slutter man, at de praktisk-konkrete følgeslutninger af de skabelsesgivne forskelle mellem mand og kvinde ikke er afgjort en gang for alle med de bibelske forskrifter, men at de må blive genstand for teologisk vurdering i hvert enkelt tilfælde⁴²⁶. Omvendt hævder andre som nævnt, at der er en principiel forskel på 1 Tim 2 og 1 Kor 11, idet den første tekst drejer sig om selve forholdet mellem mand og kvinde, mens hovedtildækningen, som er omtalt i 1 Kor 11, kun er et *tegn* på dette forhold.

Et afgørende spørgsmål for hermeneutikken er, om teologisk argumentation i de paulinske tekster i sig selv begrundet varig gyldighed af en formaning. I den teologiske vurdering af spørgsmålet om kvindelige præster fra Det norske Misjonsselskab tilslutter både modstandere og tilhængere af kvindelige præster sig, at en teologisk begrundelse ikke alene er tilstrækkelig begrundelse for at etablere gyldighed. I 1 Kor 11,2-16; 14,33b-36 og 1 Tim 2,11-15 er argumentationen langt hen ad vejen parallel, men der er ingen i udvalget fra Det norske Misjonsselskab, der giver alle tre tekster bindende gyldighed. Med andre ord ses argumentationen altid i sammenhæng med andre forhold⁴²⁷.

3.3.4 I lyset af bekendelsesskrifterne

Også i folkekirkens bekendelsesskrifter, nærmere bestemt i CA artikel 28, findes der en skelnen mellem varige og tidsbestemte formaninger i Bibelen⁴²⁸. Der tales således om ordninger, som var nødvendige for at det kunne gå sømmeligt til i kirken. Disse ordninger er ikke nødvendige til frelse, men blev efterlevet, fordi de tjente evangeliets sag. Som eksempler nævnes 1 Kor 11,5f.; 14,30 og ApG 15,23-29.

⁴²⁵ Frøkjær-Jensen pp. 25f.

⁴²⁶ Münster p. 167, Kvinnelig prestedtjeneste pp. 8f.

⁴²⁷ Kvinnelige prester p. 50.

⁴²⁸ Grane 1993 pp. 94-96.

En anden vigtig artikel i CA er i denne forbindelse artikel 7, hvor følgende angives: "[...]Og til kirkens sande enhed er det tilstrækkeligt at være enig om evangeliets forkyndelse og sakramenternes forvaltning. Det er ikke nødvendigt, at der overalt er ensartede menneskelige traditioner og riter eller ceremonier, der er indstiftet af mennesker, sådan som Paulus siger: 'Én tro, én dåb, én Gud og alles Fader osv.'"⁴²⁹.

Denne artikel tolkes af nogle tilhængere af kvindelige præster i lyset af artikel 28. Således mener man ikke, at der blot i artikel 7 sigtes til ordninger, der er opstået *efter* NT's tid, da artikel 28 giver eksempler på forskrifter, der betragtes som tidsbestemte, selv om de er givet med apostolsk myndighed. Det konkluderes således, at NT's ordningsforskrifter i det hele taget ikke er forpligtende, og at det ikke er muligt at skelne mellem nogle ordninger, der er forpligtende (f.eks. 1 Tim 2,11f.) og nogle, der ikke er (f.eks. 1 Kor 11,2ff.). Fordi formaninger om kirkeordning ikke er forpligtende, mener man heller ikke, at spørgsmålet om kvindelige præster kan betragtes som et samvittighedsforpligtende eller kirkesplittende spørgsmål (artikel 7)⁴³⁰.

Andre påpeger, at embedet er indstiftet af Gud/Kristus, og man afviser, at præsteembedet, restriktionerne til kvinderne eller den bagvedliggende kefalé-struktur, der implicerer kvindens underordning, kan betragtes som ordningsspørgsmål uden blivende gyldighed. Endvidere hævdes det, at CA artikel 28 ikke kan gælde som argument *for* kvindelige præster, da både Luther og Melancton var imod kvindelige præster, hvilket kommer frem i andre sammenhænge⁴³¹.

Af stor betydning for diskussionen om kvindelige præster er således også det *embedssyn*, der nås frem til på baggrund af de bibelske skrifter og bekendelsesskrifterne.

3.3.5 Embedssyn

Et *funktionalistisk* embedssyn vil ofte resultere i den holdning, at en kvindelig embedsbærer kan være lige så egnet som en mand. Embedet virker således ikke ved sin ydre form eller konkrete skikkelse, men gennem sine *funktioner*, og det er derfor ikke fundamentalt *hvem*, der forvalter nådegaverne, men derimod om evangeliet bliver forkyndt ret og sakramenterne forvaltet i overensstemmelse med Guds ord⁴³².

⁴²⁹ Ibid. p. 50.

⁴³⁰ Kvinnelig prestatjeneste p. 7, Münster p. 169.

⁴³¹ Kvinnelige prester p. 51, Kvinnelig prestatjeneste p. 14.

⁴³² Mæland p. 20.

Et *personalt* eller *institutionelt* embedssyn vil derimod ofte resultere i et nej til kvindelige præster, da der lægges vægt på, at Jesus kun udvalgte mænd til apostle, og at det er den lederfunktion, der ligger i forlængelse af apostolatet, som kvinderne i 1 Kor 14,33b-36 og 1 Tim 2,11-15 forbydes at have⁴³³.

3.3.6 Kvindelige medarbejdere i de paulinske menigheder

Endelig skal endnu en række paulinske tekster omtales, som spiller en rolle for diskussionen om kvindelige præster. Det drejer sig om de tekster, der nævner kvindelige medarbejdere. Grunden til, at disse tekster først nævnes nu, er, at deres tolkning i forbindelse med denne diskussion i høj grad er afhængig af tolkningen af 1 Kor 14,33b-36 og 1 Tim 2,11-15 og af embedssynet.

Væsentlige er især de tekster, hvor kvindelige medarbejdere omtales med ord og udtryk, der peger i retning af en aktiv rolle i missionsarbejdet⁴³⁴. Dertil kommer, at profetiens nådegave tillægges stor betydning, og at kvinder har haft og brugt denne ved menighedens gudstjeneste⁴³⁵. I 1 Kor 14,3 bestemmes hensigten med profeti som opbyggelse, formaning og trøst, og ifølge 14,19.31 bestemmes dens nærmere indhold og mål som lære (κατηχήσω; μαθηάωσιν). Desuden rangeres profeterne i 1 Kor 12,28 umiddelbart efter apostlene og før menighedens lærere, hvorfor det kan virke besynderligt, hvis kvinder blev nægtet adgang til at være lærere, når de godt kunne virke som profeter i menigheden.

Teksterne om kvindelige medarbejdere udlægges på to måder i forbindelse med diskussionen om kvindelige præster. Modstandere af kvindelige præster (med et *personalt* eller *institutionelt* embedssyn) understreger, at den rolle, som kvinderne spillede i missionsarbejdet og i gudstjenesten, falder inden for rammen af det almindelige præstedømme. På denne baggrund kan kvinder også i dag tilskyndes til at tage del i arbejdet for evangeliets udbredelse. Imidlertid kan dette ikke spilles ud mod det faktum, at Paulus i 1 Kor 14 og 1 Tim 2 begrænser kvinders rolle og forbeholder en vis aktivitet for mænd. Dette lader sig bedst forklare således, at forbudet gælder embedet. Tilhængere af kvindelige præster (med et *funktionalt* embedssyn) er derimod mere åbne for, at den lærevirksomhed, som kvinder varetog i de paulinske menigheder, kan tjene som et argument for kvinders ordination i dag. Dette skal sammenholdes med, at man ikke anser 1 Kor 14,33b-36 og 1 Tim 2,11-15 for primært at tale om et specifikt embede⁴³⁶.

⁴³³ Kvinnelig prestatjeneste p. 14; Kvinnelige prester p. 46.

⁴³⁴ Rom 16,1f.3.6.7.12; Fil 4,2f. m.fl.

⁴³⁵ 1 Kor 11,2-16; ApG 21,9.

⁴³⁶ Kvinnelige prester pp. 46f.

3.3.7 Afsluttende bemærkninger

Jeg har nu givet forskellige eksempler på, hvordan der argumenteres for og imod kvindelige præster blandt konservative teologer. Diskussionens tre hovedmomenter er følgende: 1. Tolkning (og applikation) af 1 Kor 14,33b-36(37) og 1 Tim 2,11-15. 2. Tolkning (og applikation) af de paulinske tekster, der taler om kvindens underordning, samt Gal 3,28. Også 1 Kor 11,2-16 samt de tekster, der nævner kvindelige medarbejdere, spiller en rolle. 3. Synet på præsteembedet.

Jeg vil her knytte nogle kommentarer til hvert moment:

1. I tolkningen af 1 Kor 14,33b-36 og 1 Tim 2,11-15 går diskussionen primært om indholdsbestemmelsen af verberne $\lambda\lambda\epsilon\acute{\iota}\nu$ og $\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$. Spørgsmålet bliver da, om det er en korrekt tolkning at lade disse verber svare til præsteembedet i folkekirken i dag.

Argumentationen for formaningerne får afgørende betydning for tolkningen, og der er her stor forskel på, hvilke perspektiver i teksten, der vægtlægges. Modstandere lægger vægt på talen om kvindens underordning og tillægger det stor betydning, at der i 1 Tim 2,13f. henvises til skabelsen (og faldet). Man udleder derfor, at det beror på en skabelsesordning, at kvinder skal være underordnede, og at det er af den grund, de forbydes $\lambda\lambda\epsilon\acute{\iota}\nu$ og $\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$.

Tilhængere af kvindelige præster lægger vægt på sømmelighedsperspektivet i teksterne, og det hævdes, at begreber som sømmelig, skammelig m.m. kun giver mening i forhold til det samfund, de udtales på baggrund af, og at teksterne derfor ikke kan læses løsrevet fra den situation, de oprindeligt hørte hjemme i. Det er ifølge dette syn væsentligt at tage højde for, at teksterne er konkrete formaninger til konkrete menigheder, der stod i en konkret situation, når der spørges efter, hvad teksterne har at sige os i dag. Betegnende nok vil modstandere af kvindelige præster i tekstafsnittet 1 Tim 2,8-15 også tilskrive dele af teksten situationen, og derfor hævde at de givne formaninger ikke er forpligtende i dag. Det gælder således for v. 8-10, mens v. 11f. altså tillægges varig gyldighed.

2. Når det diskuteres, hvordan teksterne skal appliceres på vores situation i dag, melder sig et spørgsmål, som jeg har antydnet tidligere i opgaven, nemlig om spørgsmålet om kvindelige præster skal og kan behandles uafhængigt af synet på mand-kvinde-relationen i al almindelighed. I en opgave som denne kan der være en tendens til at isolere dette spørgsmål, men blandt andre Stendahl har påpeget, at det ikke er i overensstemmelse med de paulinske tekster. Når kvindens rolle i disse tekster er bestemt af underordning på alle områder af livet, så er det ikke

holdbart i dag at modsætte sig kvindelige præster under henvisning til de paulinske breve, mens man tilslutter sig kvinders ligestilling med mænd på alle andre områder. Det ville også være paradoksalt netop at fastholde kvindens underordning i menigheden, da den paulinske tale om mænds og kvinders enhed i Kristus i Gal 3,28 netop skulle være bestemmende i menigheden. Stendahl hævder således, at man, hvis man hylder kvinders ligestilling på andre områder af livet, også, og måske særligt, må hylde ligestillingen i menigheden og lade kvinder få adgang til præsteembedet. Omvendt må man, hvis man modsætter sig kvindelig præstetjeneste, med nødvendighed gå ind for kvinders underordning inden for alle områder af livet. Stendahl finder dog ikke, at denne sidste holdning er tro mod Bibelen, men derimod et udtryk for at man ønsker at "lege", at vi stadig befinder os i det 1. århundrede. Spørgsmålet om kvindelige præster er ifølge denne tolkning ikke kun et spørgsmål om embeder, men om det rette forhold mellem mand og kvinde i Kristus på alle livets områder, konkluderer han⁴³⁷.

Jeg mener, at meget taler for Stendahls indvending mod, at spørgsmålet om kvindelige præster løsrives fra spørgsmålet om kvinders stilling generelt. Jeg mener således, at man har et forklaringsproblem, hvis man hævder, at kvindens underordning under manden er en varig skaberordning, men kun drager den ene konsekvens af denne underordning, at kvinder ikke kan blive præster. På denne måde reduceres et bredt skabelsesteologisk udsagn til et internt og afgrænset ekklesiologisk.

Modstandere mod kvindelige præster vil herimod hævde, at der i de paulinske tekster kun formanes til kvindens underordning i menigheden (1 Tim 2) og i ægteskabet (hustavlerne), men derimod ikke i samfundslivet⁴³⁸. Selv om det ikke nævnes eksplicit i disse tekster, må det dog underforstås, at kvindens underordning også på affattelsestidspunktet blev fordret i samfundet – alt andet ville i samtiden være utænkeligt.

3. Synet på præsteembedet spiller endvidere en rolle for diskussionen om kvindelige præster. Et såkaldt højkirkeligt embedssyn kan f.eks. alene ud fra repræsentationstanken resultere i et nej til kvindelige præster uden at 1 Kor 14 eller 1 Tim 2 nødvendigvis inddrages.

Ifølge min egen forståelse af de paulinske tekster gives der ikke noget påbud om en bestemt menighedsopbygning og embedsstruktur. Det ser således ud til, at der har været varierende menighedsordninger alt efter, hvad der passede med de lokale forhold. Det står efter min mening fast, at der skal udpeges personer til at have det åndelige lederansvar eller hyrdetjenesten i menigheden, men hvordan det i øvrigt skal udformes, må bero på pragmatiske vurderinger (jf. CA

⁴³⁷ Stendahl pp. 38-43.

⁴³⁸ Aalen, Sverre 1973 p. 45.

artikel 7 og 28). Selv om kvinder altså muligvis ikke havde dette overordnede ansvar i de (sene- re) paulinske menigheder (hvilket 1 Tim 3,1-7 peger i retning af), kan det godt være formålstjen- ligt for evangeliets udbredelse at have kvindelige præster i Den danske Folkekirke i dag. Samti- dig kan det ikke udelukkes, at der også i dag kan være menigheder i såvel Den danske Folkekir- ke som andre kirker, hvor kvindelige præster pga. menighedens sammensætning og syn på dette spørgsmål ville udgøre en hindring for evangeliet, og hvor det derfor må undlades, at en kvinde kaldes til at varetage denne tjeneste.

3.4 DELKONKLUSION

Efter at jeg i første del af denne opgave har arbejdet med at bestemme kvindes rolle i de paulin- ske menigheder, har jeg i denne del først bestemt Den danske Folkekirkes præsteembede ud fra dens bekendelsesskrifter, præstevielsesritual og præsteløfte. Derefter har jeg set på forbindelsen mellem de to områder i den nyere diskussion om kvindelige præster ved at arbejde med spørgs- målet om, hvordan kvindens rolle i de paulinske menigheder bruges i diskussionen om, hvorvidt kvinder kan indehave folkekirkens præsteembede.

I forbindelse med min omtale af præsteembedet, blev det klart, at flere forskellige em- bedssyn er mulige inden for rammen af NT, bekendelsesskrifterne og ritualerne. Selv om det er klart, at denne tjeneste er indstiftet af Gud, og at der er tale om en Ordets tjeneste, hvis primære opgaver er forkyndelsen af evangeliet og forvaltningen af sakramenterne, hersker der altså ikke enighed om, hvordan dette skal forstås. En forbindelse til embederne i de paulinske menigheder er dog klar – særligt i præstevielsesritualet.

Jeg har i afsnit 3.3 præsenteret en række af de argumenter, som optræder i den nyere danske og norske diskussionen om kvindelige præster blandt konservative teologer. Der kan ikke gives et enkelt billede af, hvordan der argumenteres af modstandere og tilhængere, da der er forskel på, hvor højt enkelte skriftsteder (1 Kor 14,33b-36; 1 Tim 2,11-15), en helhedsforstå- else af mand-kvinde-relationen og embedssyn vægtlægges. Selv om disse tre dele alle er frem- trædende i diskussionen, er de altså ikke nødvendigvis ligestillede i den enkeltes argumentation. Det har gennem arbejdet med denne diskussion vist sig, at selv om der er tale om teologer, der alle vil hævde, at de paulinske skrifter er normerende, så er der alligevel forskel på, hvordan teksterne tolkes og anvendes. En afgørende forskel ligger således i opfattelsen af, hvor meget den konkrete situation, som formaningerne er talt ind i, skal tillægges af betydning.

4. KONKLUSION

På baggrund af nærværende opgave må det konkluderes, at kvinder har spillet en aktiv rolle i de paulinske menigheder. Kvinder har således haft del i nådegaverne og taget aktivt del i menighedens gudstjeneste i lighed med mændene i menigheden (1 Kor 11-14). Når kvinderne i 1 Kor 14,34 får taleforbud, er det derfor ikke et forbud mod at ytre sig i gudstjenesten overhovedet, men derimod et forbud mod at stille forstyrrende spørgsmål (jf. v. 35). Desuden omtales en række kvindelige medarbejdere, og selv om det ikke er muligt præcist at definere deres funktioner, er der meget, som peger i retning af, at kvinder har deltaget aktivt i det forkyndende missionsarbejde (Rom 16; Fil 4,2f.). Desuden omtales også en kvindelig diakon (Rom 16,1f.).

I pastoralbrevene fokuseres der eksplicit på menighedens ledelse, og kvinder synes ikke at have taget aktivt del i denne. Dette skal dog ses i sammenhæng med en situation, hvor menigheden trues af vranglære, og hvor besindelsen på traditionen derfor bliver væsentlig. Da kvinderne i menighederne var tiltrukket af vranglære, får de forbud mod at undervise (1 Tim 2,11f.) Kvinder har dog spillet en aktiv rolle som diakoner (1 Tim 3,11) og enker (1 Tim 5,3-16).

Samtidig med at kvinderne har været aktive i menighederne, er det væsentligt, at kønsforskellene ikke ophæves (1 Kor 11,2-16). Selv om mand og kvinde er én i Kristus (Gal 3,28), er de med andre ord ikke ens, og vigtigt er netop, at kvinderne kan tage del i gudstjenesten *som kvinder* og ikke ved at blive til mænd.

I en række tekster formaner kvinder til at underordne sig. I hustavlerne formaner kvinden således i overensstemmelse med antikkens oikonomia-litteratur i øvrigt til at underordne sig sin mand. Samtidigt formaner ægtemanden dog til at elske sin hustru med en selvhengivende kærlighed, og på denne måde adskiller de kristne hustavler sig fra de øvrige, idet et princip om gensidighed opstår. Også i tekster, hvor konteksten er gudstjenesten formaner kvinder til at underordne sig (1 Kor 14,34; 1 Tim 2,11). I disse tekster siges det ikke hvem eller hvad, de skal underordne sig, og det er sandsynligt, at der i hvert fald i 1 Kor 14,34 er tale om at underordne sig gudstjenestens orden. Der kan dog også være tale om at underordne sig manden, men i dette tilfælde stadig *af hensyn til* gudstjenestens orden.

I mit arbejde med at bestemme folkekirkens præsteembede ud fra bekendelsesskrifterne, præstevielsesritualet og præsteløftet blev det klart, at der tale om en Ordets tjeneste, der er indstiftet af Gud, hvis primære funktioner er forkyndelsen af evangeliet og forvaltningen af sakramenterne. Denne tjeneste har en forbindelse med embederne i de paulinske menigheder – særligt

til tilsynsmand eller ældsteembedet, der ligeledes havde forkyndelse, undervisning og menighedsledelse som primære opgaver. Samtidigt blev det også klart, at flere forskellige embedssyn er mulige inden for rammen af NT og folkekirkens bekendelsesskrifter og ritualer.

I min omtale af diskussionen om kvindelige præster, kom det frem, at tolkningen af 1 Kor 14,33b-36 og 1 Tim 2,11-15 spiller en afgørende rolle. Nærmere bestemt er det forbudene til kvinder mod *λαλεῖν* og *διδάσκειν*, hvis tolkning bliver afgørende. Ud fra de tolkninger, som jeg har tilsluttet mig i denne opgave, kan disse to skriftsteder ikke tjene som argument for et forbud mod kvindelig præstetjeneste. Jeg har således argumenteret for, at forbudet i 1 Kor 14,34 er et forbud mod at stille forstyrrende spørgsmål i gudstjenesten, og at forbudet i 1 Tim 2 ikke er et forbud mod at have et bestemt embede, men et forbud mod at undervise i det hele taget i en situation, hvor vranglære truer menigheden. Jeg mener således ikke, der er belæg for at hævde, at kvinder blot forbydes ordineret tjeneste, da det brede verbum *διδάσκειν* efter mit skøn ikke henviser til et bestemt embede. Historisk set indeholder dette undervisningsforbud naturligvis et forbud mod at have lærerembedet, (hvilket kvinder ifølge 1 Tim 3,1-7 tilsyneladende heller ikke havde), men forbudet var efter mit skøn bestemt af en særlig situation ligesom de øvrige formaninger i denne tekst (v. 8-10). Et generelt undervisningsforbud synes i hvert fald at komme i modsætning med andre paulinske tekster, som omtaler kvindelige medarbejdere.

Tolkningen af 1 Kor 14,33b-36 og 1 Tim 2,11-15 skal da sammenholdes med embedssynet, der tillige spiller en afgørende rolle i denne diskussion. Jeg finder ikke, at der påbydes en bestemt menighedsordning eller embedsstruktur i de paulinske tekster. På baggrund af disse tekster, CA og præstevielsesritualet står det efter min mening fast, at der skal udpeges personer til at have det åndelige lederansvar i menigheden, men hvordan dette skal udformes, må bero på pragmatiske vurderinger af, hvad der i en given situation tjener evangeliet bedst (1 Kor 9,23; 10,31-33). I lyset af dette syn på menighedsordning og embede – og fordi de paulinske tekster efter min mening ikke forbyder det – er der ikke basis for et *principielt nej* til kvindelige præster.

Endelig er der spørgsmålet om, hvordan helhedssynet på mand-kvinde-relationen i de paulinske tekster påvirker en stillingtagen til spørgsmålet om kvindelige præster og kvindens stilling i det hele taget. Det er for mig at se vanskeligt at afgøre, i hvor høj grad teksterne, der taler om kvindens underordning, er bestemt af samtidens kønsrollemønster. I hvert fald er det ikke holdbart at hævde, at kvindens underordning er en skaberordning, og så udelukkende lade det få den konsekvens, at kvinder ikke må være præster. Hvis kvindens underordning er en ska-

berordning, må underordningen vel gælde i samme grad på alle områder? Så kan kvinder vel heller ikke være ledere i det verdslige liv, undervisere, politikere eller beklæde andre stillinger, hvor de har autoritet over mænd?

En anden mulighed er altså, at formaningerne om kvindens underordning skal tilskrives situationen. De var ret vejledning ud fra datidens forhold ligesom formaningerne til slavens underordning og lydighed (eller formaningerne til kvinderne angående smykker og håropsætninger), men er ikke nødvendigvis ret vejledning i dag. Endelig kan formaningerne om kvindens underordning tolkes i lyset af formaningerne til manden om selvhengivende kærlighed. Herved kan man konkludere, at det overordnede princip om gensidighed er det centrale og forpligtende i disse formaninger. Denne tolkning vil i praksis medføre en ophævelse af kvindens underordning.

Udsagnet om, at mand og kvinde er én i Kristus og læren om, at Ånden udruster hver enkelt, indikerer, at mand og kvinde er lige i Guds øjne, der kalder og udruster hvem, han vil, til tjeneste i sit rige. Efter mit skøn er det afgørende for, hvorvidt en person kan have præsteembedet, derfor ikke vedkommendes køn, men derimod kaldet og nådegaven hertil. På samme måde afhænger ret embedsforvaltning ikke af, om præsten er mand eller kvinde, men om evangeliet forkyndes ret, og om sakramenterne forvaltes i overensstemmelse med Kristi indstiftelse.

SUMMARY

In the contemporary debate about women's priesthood Pauline texts are used. This thesis examines a number of these Pauline texts in order to expose what they actually say about female service. Firstly focus is brought to the part women played in Pauline congregations. Secondly the debate in contemporary Denmark (and Norway) concerning women's priesthood will be examined.

Women played an active part in the Pauline congregations – for instance they participated actively when the congregation gathered for service (1 Cor 11-14) and a number of female co-workers are mentioned (Rom 16). Some of these women seem to have played an active part in preaching the gospel and other have been active as deacons (Rom 16.1-2; 1 Ti 3.11).

The pattern of sex roles of Antiquity demand subordination of women and some Pauline texts show agreement with this sentiment while Gal 3.28 argues that there is neither male nor female for all are one in Christ.

Two texts are of particular importance when discussing the subject of female ministers, these are 1 Cor 14.33b-36 where women are prohibited from talking (*λαλεῖν*) and 1 Ti 2.11-15 where women are prohibited from teaching (*διδάσκειν*). The conclusion is that while 1 Cor 14.34 exhorts against interrupting the service by asking questions, 1 Ti 2.12 exhorts not against having a particular ministry but against all teaching in the specific situation where false doctrines were threatening the congregation.

The Pauline texts play an important role in the contemporary debate about women's priesthood in the Danish Lutheran Folk Church. Three areas are of interest here, the actual exegesis, hermeneutical considerations on the view of the biblical scriptures, and the view of ministry in the church.

LITTERATURLISTE

- Bailey, Kenneth E.: "Women In the New Testament: A Middle Eastern Cultural View" i *Anvil 11:1 1994*, pp. 7-24. 18 sider
- Baldwin, Joyce: "Women's ministry: a new look at the biblical texts" i Lees, Shirley (ed.): *The Role of Women*, Leicester 1984, pp. 158-176. 19 sider
- Bassler, Jouette: "Adam, Eve, and the Pastor. The Use of Genesis 2-3 in the Pastoral Epistles" i Robbins, Gregory Allen (ed.): *Genesis 1-3 in the History of Exegesis*, Queenston 1988, pp. 43-65. 23 sider
- Bekken, Harald: "Kvinnelige prester. Merknader til de afgjørende spørsmål" i *Ung Teologi 4:2 1971*, pp. 98-119. 22 sider
- Bjerkholt, Thomas: "Derfor er jeg mot kvinnelige prester" i Eikli, Gunnar (ed.): *Kvinner i Bibelen, i kirken, i misjonen*, Oslo 1991, pp. 119-139. 21 sider
- Bjerkholt, Thomas: "Kvinnelige prester. Kommentar og spørsmål til Harald Bekkens Artikkel" i *Ung Teologi 5:1 1972*, pp. 62-66. 5 sider
- Blum, Georg Günter: "Das Amt der Frau im Neuen Testament" i *Novum Testamentum 7 1964*, pp. 142-161. 20 sider
- Boucher, Madeleine: "Some Unexplored Parallels to 1 Cor 11,11-12 and Gal 3,28: The NT on the Role of Women" i *Catholic Biblical Quarterly 31 1969*, pp. 50-58. 9 sider
- Brunner, Peter: "Om kvinners adgang til hyrde- og læreembetet" i Aalen, Leiv (ed.): *Kvinnelige prester – hvorfor ikke? Kirken og dens embete i dagens debatt*, Oslo 1961, pp. 148-210. 63 sider
- Bussmann, Claus: "Gibt es christologische Begründungen für eine Unterordnung der Frau im Neuen Testament?" i Dautzenberg, Gerhard; Merklein, Helmut; Müller, Karlheinz: *Die Frau im Urchristentum*, Freiburg - Basel - Wien 1983, pp. 254-262. 9 sider
- 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*, Michigan 1980, pp. 47-231, 680-697. 203 sider
- Danielsen, Lars Johan; Kleppa, Johannes; Landro, Mikael; Sæle, Finn Jarle: *Fri til teneste. Om kvinna sin plass og funksjon i kyrkjelyden*, Oslo 1982, pp. 1-176. 176 sider
- Dautzenberg, Gerhard: "Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden" i Dautzenberg, Gerhard; Merklein, Helmut; Müller, Karlheinz: *Die Frau im Urchristentum*, Freiburg - Basel - Wien 1983, pp. 182-224. 43 sider

- Eikli, Gunnar: "Ortodoksi på avveier" i Eikli, Gunnar (ed.): *Kvinner i Bibelen, i kirken, i misjonen*, Oslo 1991, pp. 165-194. 30 sider
- Evans, Mary J.: *Woman in the Bible*, Exeter 1983, pp. 61-132, 152-160. 81 sider
- Fiorenza, Elisabeth Schüssler: "Women In The Pre-Pauline And Pauline Churches" i *Union Seminary quarterly review* 33 1978, pp. 153-166. 14 sider
- Foh, Susan T.: *Women and the Word of God. A Response to Biblical Feminism*, Phillipsburg, New Jersey 1979, pp. 89-143, 232-258. 82 sider
- France, R.T.: *Women in the Church's Ministry. A Test-case for Biblical Hermeneutics*, Carlisle 1995, pp. 1-96. 96 sider
- Frøkjær-Jensen, Flemming: *Det positive nej til kvindelige præster*, Århus 1986, pp. 1-32. 32 sider
- Gärtner, Bertil: *Embedet, manden og kvinden i Det nye Testamente*, Esbjerg 1990, pp. 1-27. 27 sider
- Giversen, Søren: *Thomasevangeliet*, København 1959, pp. 61-62, 139-140. 4 sider
- Grane, Leif: *Confessio Augustana*, København 1972³, (artikel 5 og 14) pp. 50-60, 18 sider
- Haubert, Katherine M.: *Women as Leaders. Accepting the challenge of Scripture*, Monrovia, Californien 1993, pp. 29-95. 67 sider
- Hayter, Mary: *The New Eve in Christ. The Use and Abuse of the Bible in the Debate about Women in the Church*, Grand Rapids, Michigan 1987, pp. 118-145. 28 sider
- Helland, Tore: "Skapelse og syndefall – et argument mot kvinnelige prester?" i Eikli, Gunnar (ed.): *Kvinner i Bibelen, i kirken, i misjonen*, Oslo 1991, pp. 57-64. 8 sider
- Hjort, Birgitte Graakjær: "Manden som kvindens hoved. Om Paulus og de korintiske kvinder" i *Nyhedsbrev (Det teologiske fakultet ved Aarhus Universitet)* 18:1 2000, pp. 9-14 (Hjort, NB). 6 sider
- Hombres, N. J.: "Let Women Be Silent in Church: A Message concerning the worship service and the decorum to be observed by women." i *Calvin theological journal* 4 1969, pp. 5-22. 18 sider
- Hurley, James B.: "Women in ministry" i Lees, Shirley (ed.): *The Role of Women*, Leicester 1984, pp. 121-140. 20 sider
- Højlund, Asger Christian: "Et ja og et nej - om kvindelige præster" i *IXΘΥΣ* 4 1997, pp. 170-180. 11 sider

- Johnstad, Gunnar: "Lærebegrep og kirkeforståelse i pastoralbrevene – et bidrag til bedre forståelse av læreforbudet i 1 Tim 2,12" i Eikli, Gunnar (ed.): *Kvinner i Bibelen, i kirken, i misjonen*, Oslo 1991, pp. 89-103. 15 sider
- Kähler, Else: *Die Frau in den paulinischen Briefen – unter besonderer Berücksichtigung des Begriffes der Unterordnung*, Zürich 1960, pp. 1-310. 310 sider
- Keener, Craig S.: *Paul, Women & Wives. Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul*, Massachusetts 1992, pp. 1-350. 350 sider
- Key, Daphne: "Women in the church" i Lees, Shirley (ed.): *The Role of Women*, Leicester 1984, pp. 141-152. 12 sider
- Knight, George W: "AYΘENTEΩ in Reference to Women in 1 Timothy 2.12" i *New Testament Studies vol. 30:1 1984*, pp. 143-157. 15 sider
- Kroeger, Catherine Clark og Richard Clark: *I Suffer Not a Woman. Rethinking 1 Timothy 2:11-15 in Light of Ancient Evidence*, Grand Rapids, Michigan 1992, pp. 1-253. 253 sider
- Kvalbein, Hans: "Embete og nådegaver – menighetsordninger i Det nye testamente og dagens diskusjon om kvinnens plass i forsamlingen" i Eikli, Gunnar (ed.): *Kvinner i Bibelen, i kirken, i misjonen*, Oslo 1991, pp. 105-117. 13 sider
- "Kvinnelige prester, en teologisk vurdering. Utredning fra en arbeidsgruppe i NMS" i *Årbok for Det Norske Misjonsselskab 1989*, pp. 44-52. 9 sider
- "Kvinnelig prestedtjeneste. Uttalelse fra lærerrådet ved Menighetsfakultetet" i *Luthersk Kirketidende 1 1973*, pp. 2-15. 14 sider
- Liefeld, Walther L.: "Women, Submission & Ministry in 1 Corinthians" i Mickelsen, Alvira (ed.): *Women, Authority & the Bible*, Downers Grove, Illinois 1986, pp.133-160. 28 sider
- Lohfink, Gerhard: "Weibliche Diakone im Neuen Testament" i Dautzenberg, Gerhard; Merklein, Helmut; Müller, Karlheinz: *Die Frau im Urchristentum*, Freiburg - Basel - Wien 1983, pp. 320-338. 19 sider
- Longenecker, Richard N.: "Authority, Hierarchy & Leadership Patterns in the Bible" i Mickelsen, Alvira (ed.): *Women, Authority & the Bible*, Downers Grove, Illinois 1986, pp. 65-96. 32 sider
- Marshall, I. Howard: "The role of women in the church" i Lees, Shirley (ed.): *The Role of Women*, Leicester 1984, pp. 177-197. 21 sider
- Mickelsen, Berkeley og Alvera: "What does *Kephalē* Mean in the New Testament?" i Mickelsen, Alvira (ed.): *Women, Authority & the Bible*, Downers Grove, Illinois 1986, pp. 97-132. 36 sider

- Münster, Kirsten: "Et forsvar for kvindelige præster" i *IXΘΥΣ* 4 1997, pp. 160-169. 10 sider
- Mæland, Jens Olav: "Kvinnernes tjeneste – et 'bekjennelsesspørsmål'?" i Eikli, Gunnar (ed.): *Kvinner i Bibelen, i kirken, i misjonen*, Oslo 1991, pp. 15-27. 13 sider
- Nordhaug, Halvor: "'Mannen er kvinnens hode.' Termen kefalæ ('hode') og dens betydning i Paulus' syn på forholdet mellom mann og kvinne" i *Ung Teologi 11:1* 1978, pp. 23-40. 18 sider
- Odell-Scott, David W.: "Let the Women Speak in Church. An Egalitarian Interpretation of 1 Cor 14:33b-36" i *Biblical theology bulletin 3* 1983, pp. 90-93. 4 sider
- Pilgaard, Aage: "Pastoralbrevene og deres betydning for præstetjenesten i dag" i *Præsteforeningens Blad 19* 1994, pp. 401-412. 12 sider
- Prenter, Regin: *Kirkens embede. Udkast til en det kirkelige embedes dogmatik med luthersk udgangspunkt*, København 1965, pp. 15-55. 41 sider
- Prenter, Regin: *Kirkens lutherske bekendelse. En aktuel theologisk udlægning af den augsburgske bekendelse 1530*, Fredericia 1978, (artikel 5 og 14) pp. 68-74, 138-142. 12 sider
- "Præstevielse" og "Præsteløftet" i *Gudstjenesteordning for Den Danske Folkekirke. Ritualbog*, København 1994, pp. 129-150. 22 sider
- Rengstorff, Karl Heinrich: "ἀπόστολος" i Kittel, Gerhard (ed.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Erster Band*, Stuttgart 1933, pp. 406-446. 41 sider
- Sandnes, Karl Olav: "'.....et liv som vinner respekt.' Et sentralt perspektiv på 1 Tim 2:11-15" i *Tidsskrift for Teologi og Kirke 2* 1988, pp. 97-108. 12 sider
- Sandnes, Karl Olav: "'Kvinnene skal tie i forsamlingen' – til forståelse av 1 Kor 14,33b-40 og 1 Tim 2,11-15" i Eikli, Gunnar (ed.): *Kvinner i Bibelen, i kirken, i misjonen*, Oslo 1991, pp. 66-85. 20 sider
- Sannes, Kjell Olav: "Kvinnernes tjeneste i kirken – i lys av embetssyn – skriftsyn og synet på forholdet mellom mann og kvinne" i Eikli, Gunnar (ed.): *Kvinner i Bibelen, i kirken, i misjonen*, Oslo 1991, pp. 140-163. 24 sider
- Scholer, David M.: "1 Timothy 2:9-15 & the Place of Women in the Church's Ministry" i Mickelsen, Alvira (ed.): *Women, Authority & the Bible*, Downers Grove, Illinois 1986, pp. 193-224. 32 sider

- Seim, Turid Karlsen: "A Superior Minority? The Problem of Men's Headship in Ephesians 5" i Hellholm, David; Moxnes, Halvor; Seim, Turid Karlsen (ed.): *Mighty Minorities? Minorities in Early Christianity - Positions and Strategies (F.S. Jervell)*, Oslo - København - Stockholm - Boston 1995, pp. 167-181. 15 sider
- Skaar, Kr. Edvard: "Underordning – i dag" i *Ung Teologi* 8:1 1975, pp. 1-24. 24 sider
- Snodgrass, Klyne R.: "Galatians 3:28 – Conundrum or Solution?" i Mickelsen, Alvira (ed.): *Women, Authority & the Bible*, Downers Grove, Illinois 1986, pp. 161-192. 32 sider
- Spencer, Aída Dina Besançon: "Eve at Ephesus" i *Journal of the Evangelical Theological Society* 4 1974, pp. 215-222. 8 sider
- Stendahl, Krister: *The Bible and the Role of Women. A Case Study in Hermeneutic*, Philadelphia 1966, pp. 1-48. 48 sider
- Stendal, Magne: "Skaparordning mellom kvinne og mann utan basis i den første skapinga?" i *Ung Teologi* 8:2 1975, pp. 37-49. 13 sider
- Synnes, Martin: "Mann og kvinne i Paulinske tekster. Et eksegetisk bidrag" i *Ung Teologi* 9:2 1976, pp. 55-66. 12 sider
- Toews, John E.: "Women in Church Leadership. I Timothy 2:11-15, A Reconsideration" i Dueck, A. J.; Giesbrecht, H. J.; Shillington, V. G.: *The Bible and the Church. Essays in honour of Dr. David Ewert*, Winnipeg, MB, Canada 1988, pp. 75-93. 19 sider
- Ulrichsen, Jarl Henning: "Noen bemerkninger til 1. Tim 2,15" i *Norsk teologisk tidsskrift* 84:1 1983, pp. 19-25. 7 sider
- Ulstein, Jan Ove: "Kvinnelege prestar - eit problem" i *Ung Teologi* 6:1 1973, pp. 27-39. 13 sider
- Wiik, Jofrid: "Tilhøvet mellom kvinne og mann – Bibelsk perspektiv med særleg tanke på spørsmålet om underordning" i Eikli, Gunnar (ed.): *Kvinner i Bibelen, i kirken, i misjonen*, Oslo 1991, pp. 29-55. 27 sider
- Witherington, Ben: "Rite and Rights for Women – Galatians 3.28" i *New Testament Studies* vol. 27:5 1981, pp. 593-604. 12 sider
- Witherington, Ben: *Women in the Earliest Churches*, Cambridge 1988, pp. 1-127, 221-265. 172 sider
- Zerbst, Fritz: *The office of Woman in the Church. A Study in Practical Theology*, Saint Louis, Missouri 1955, pp. 1-81. 81 sider

Aalen, Leiv: "Kristendom og kvinnesyn" i <i>Ung Teologi</i> 6:2 1973, pp. 81-95.	15 sider
Aalen, Sverre: "Eksegese til spørsmålet om kvinnelige prester" i <i>Tidsskrift for Teologi og Kirke</i> 31:1-2 1960, pp. 4-21, 81-96.	34 sider
Aalen, Sverre: "Ad cand. theol. Harald Bekkens artikkel om 'Kvinnelige prester'" i <i>Ung Teologi</i> 6:1 1973, pp. 40-47.	8 sider
I alt	3100 sider

SUPPLERENDE LITTERATUR

Danbolt, Erling: *Paulus' første brev til korinterne*, Credo kommentaren, København 1985.

Dunn, James D. G.: *Romans 9-16*, Word Biblical Commentary vol. 38B, Dallas 1988.

Espersen, Preben: *Kirkeret. Almindelig del*, København 1993, pp. 29, 80, 85-87.

Fee, Gordon D.: *The First Epistle to the Corinthians*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Michigan 1987.

Gnilka, Joachim: *Der Epheserbrieff*, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament Bd. X. 2, Freiburg - Basel - Wien 1977.

Gnilka, Joachim: *Der Philipperbrieff*, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament Bd. X, Freiburg - Basel - Wien 1976.

Grane, Leif: *Den danske Folkekirkes bekendelsesskrifter*, Frederiksberg C 1993, (CA artikel 5, 7, 8, 14, 23 og 28) pp. 49, 50-51, 54, 66-69, 88-97.

Hatch, Edwin og Redpath, Henry A.: *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament*, Graz 1954.

Hawthorne, Gerald F.: *Philippians*, Word Biblical Commentary vol. 43, Waco 1983.

Hjort, Birgitte Graakjær: "Kønsligt hierarki eller religiøs androgyni. En læsning af 1 Kor 11,2-16" i *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 37 2000, pp. 49-70 (Hjort, RVT).

Lang, Friedrich: *Die Briefe an die Korinther*, NTD Bd. 7, Göttingen - Zürich 1986¹⁶.

Liddell, Henry George og Scott, Robert: *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968⁹.

Lietzmann, Hans: *An die Korinther I-II*, Handbuch zum Neuen Testament Bd. 9, Tübingen 1969⁵.

Lincoln, Andrew T.: *Ephesians*, Word Biblical Commentary vol. 42, Dallas 1990.

Oberlinner, Lorenz: *Die Pastoralbriefe. Erste Folge: Kommentar zum ersten Timotheusbrieff*, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament Bd. XI/2, Freiburg - Basel - Wien 1994.

Sandnes, Karl Olav: ... *I tidens fylde... En innføring i Paulus' teologi*, Oslo 1996.

Schlier, Heinrich: *Der Römerbrieff*, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament Bd. VI, Freiburg - Basel - Wien 1979.

Schrage, Wolfgang: *Der erste Brief an die Korinther*, EKK VII/2, Solothurn - Düsseldorf 1995.

Schrage, Wolfgang: *Der erste Brief an die Korinther*, EKK VII/3, Zürich - Düsseldorf 1999.

Synnes, Martin: *Vakthold om "Den skjønne skatt". Innføring i pastoralbrevene og kommentar til første Timoteusbrev*, Oslo 1996.

Weiser, Alfons: "Die Rolle der Frau in der urchristlichen Mission" i Dautzenberg, Gerhard; Merklein, Helmut; Müller, Karlheinz: *Die Frau im Urchristentum*, Freiburg - Basel - Wien 1983, pp. 158-181.

Wilckens, Ulrich: *Der Brief an die Römer*, EKK VI/3, Zürich - Einsiedeln - Köln - Neukirchen-Vluyn 1982.

Witherington, Ben: *Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Grand Rapids, Michigan - Carlisle 1995.