

«Hver mann skal elske sin kone som seg selv, og hun skal ha respekt for sin mann» (Ef 5:33)

En tolkning av Ef 5:21-33

Av Andreas Evensen

Masteravhandling i kristendomskunnskap

NLA Høgskolen, Bergen 2012

Forord

Arbeidet med masteravhandlingen har vært både spennende og lærerikt, og jeg har i hvert fall lært én ting i løpet av månedene jeg har fått studere Ef 5:21-33 på nært hold: Jeg har et høyt mål å strekke meg etter som kristen ektemann; Kristi selvhengivende kjærlighet! Nå er oppgavearbeidet (endelig) over, og jeg vil benytte anledningen til å takke noen «spesielt utvalgte»:

Først vil jeg takke Herborg Kari og Samuel; takk for at dere er de dere er og for alt dere betyr for meg! Jeg vil også takke familie og svigerfamilie ellers for interesse og oppmuntring. En spesiell takk går til Gunnar Johnstad for god veiledning og for smittende engasjement for både Bibelen, Jesus og temaet som jeg har arbeidet med. Takk til Johannes Kleppa for korrekturlesning av avhandlingen, og for at du har lært meg at «pietismen er noko positivt!» Til mine medstudenter på NLA Høgskolen gjennom årenes løp; takk for lange luncher, nervepirrende bordtenniskamper og lærerike samtaler. Biblioteket på NLA fortjener også en takk, mest av alt for deres langmodighet med meg og mine sene innleveringer av bøker!

Sist, men ikke minst, en stor takk til Gud, «*vår Herre Jesu Kristi Far, han som i Kristus har velsignet oss med alle Åndens velsignelse i himmelen.*» (Ef 1:3)

Bergen, oktober 2012

Andreas Evensen

Innhold

1 Innledning.....	9
1.1 Problemstilling, avgrensning og metode	9
1.2 Anvendt litteratur	10
2 Forskningshistorie	11
2.1 Hustavlene	11
2.2 Terminologi og tekster	11
2.3 Oversikt over forskningshistorien	13
2.3.1 Stoisk pliktlære	13
2.3.2 Jødisk opprinnelse.....	14
2.3.3 Spesifikk kristen opprinnelse	15
2.3.4 Oikonomia-litteraturen.....	16
2.3.5 Etter oikonomia-litteraturen.....	18
3 Innledende spørsmål.....	21
3.1 Isagogiske spørsmål.....	21
3.1.1 Forfatter	21
3.1.2 Mottaker.....	22
3.2 Forholdet mellom Efeserbrevet og Kolosserbrevet	22
3.2.1 Brevene	22
3.2.2 Hustavlene	24
3.3 Hustavlens plass i Efeserbrevet	25
3.3.1 Formaningene i Efeserbrevet	26
3.3.2 Teologiske hovedtanker	37
4 Eksegese av Ef 5:21-33	44
4.1 Struktur	44
4.1.1 Parenetisk struktur	44
4.1.2 Mimesis struktur	46
4.2 Nærkontekst.....	47
4.2.1 5:15-21	47
4.2.2 6:10-20	47
4.2 5:21	48
Ekskurs: Gjensidig underordning	52
4.3 5:22-24.....	60
Ekskurs: Kefalé-debatten	67
4.4 5:25-27.....	84
4.5 5:28-32.....	90
4.6 5:33	103
5 Hermeneutisk utblikk	106
6 Avslutning.....	110
7 Litteratur.....	112

Forkortelser

BDAG: Danker, F. W. (rev. and ed. by) (2000): *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3rd ed. Basert på Bauer, W.: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. The University of Chicago Press: Chicago and London.

BF97: Bibelforlaget 2007.

Bibel11: Bibelskapet 2011.

LSJM: Liddell, Henry George/Scott, Robert/Jones, Henry Stuart/McKenzie, Roderick (1968): *A Greek-English Lexicon*. At the Clarendon Press: Oxford.

LXX: Septuaginta (1979) Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

NA27: Novum Testamentum Graece, Nestle-Aland 27. utgave.(1993) Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.

NB88: Norsk Bibel 1988.

NB88/07: Norsk Bibel 1988, revidert 2007.

NO78: Bibelskapet 1978.

NO78/85: Bibelskapet 1978/1985.

NT05: Bibelskapets oversettelse av NT 2005.

TDNT VI: Theological Dictionary of the New Testament (1968): Volume VI. WM. B. Eerdmans publishing company: Grand Rapids.

TDNT IX: Theological dictionary of the New Testament (1974): Volume IX. WM. B. Eerdmans publishing company: Grand Rapids.

TIDB: The Interpreters Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia. E-J. 13. Utg. 1982. Abingdon Press: Nashville

Bibelske bøker forkortes som i Bibel11, unntatt Mosebøkene, der jeg bruker følgende forkortelser:

1. Mosebok: **Gen** (Genesis);
2. Mosebok: **Ex** (Exodus);
3. Mosebok: **Lev** (Leviticus);
4. Mosebok: **Num** (Numeri);
5. Mosebok: **Deut** (Deuteronomium).

1 Innledning

“Ephesians 5:22-33 provides the most detailed teaching on Christian marriage that can be found in Scripture. Every married couple (and every couple anticipating marriage) should work through this passage in detail while asking the Lord for help to live out the vision it presents.”¹

Tekstavsnittet denne oppgaven i stor grad vil omhandle har vært mye diskutert blant «lek og lærd», men har etter min erfaring vært lite fremme i offentlig forkynnelse og undervisning. Samtidig er ekteskapet er «i krise». Mange ektepar, kristne som «ikke-kristne», har det ikke godt sammen, og en del ekteskap ender av flere grunner i skilsmisse. Midt i denne situasjonen gir Clinton Arnold en utfordring til meg som er gift: Jeg skulle studere Ef 5:21-33, og med Herrens hjelp leve ut Paulus` formaninger i praksis.

1.1 Problemstilling, avgrensning og metode

Den formulerte tittelen jeg skal arbeide med, er: «*Hver mann skal elske sin kone som seg selv, og hun skal ha respekt for sin mann*» (Ef 5:33). En tolkning av Ef 5:21-33. Hovedsaken i denne oppgaven vil være en eksegesi av Ef 5:21-33, som vil utgjøre oppgavens kap. 4. Gjennom et historisk-eksegetisk tekstarbeid vil jeg søke å arbeide fram tekstens opprinnelige meningsinnhold. Jeg vil særlig gjøre bruk av en kontekstbasert filologisk-lingvistisk-orientert tekstanalyse hvor jeg velger ut og konsentrere meg om sentrale ord og uttrykk (blant annet «å underordne» og «hode») for å sikre en bredest mulig forståelse av disse ordenes mening. Ordenes litterære kontekst vil være viktig i arbeidet, sammen med den kulturelle og teologiske bakgrunnen for ordene og tekstene.² Selv om det er (den gang) da-konteksten som er den primære i dette arbeidet, vil det være vanskelig helt å unngå nå-kontekstuelle aspekter i teksttolkningen, på tross av at jeg prøver å skille disse to fra hverandre. Arbeidet med nå-konteksten, og de appliserings-hermeneutiske kommentarene, vil først og fremst være en del av det jeg har kalt et *hermeneutisk utblikk*, i kap. 5. Første del av oppgavens tittel er hentet fra siste del av Ef 5:33, og er oppsummeringen av innholdet i tekstavsnittet. Med dette antyder jeg hva jeg vil legge vekt på i tolkningen, nemlig forholdet mellom mann og kvinne. Ef 5:21-

¹ Arnold 2010: 399

² Til kontekstens betydning for teksttolkningen jf. blant annet Louw/Nida Vol. 1 s. xvi: “*differences in meaning are marked by context, either textual or extratextual ... Since any differences of meaning are marked by context, it follows that the correct meaning of any term is that which fits the context best.*”

33 er en del av en større litterær enhet, en såkalt «hustavle», hvor Paulus gir formaninger til de ulike delene av den antikke husholdningen. Første del, 5:21-33, er rettet til mann og kvinne i ekteskapet, samtidig som Paulus bruker mye plass på konsepsjonen Kristus og kirken, som forholdet mellom mann og kvinne blir sammenlignet med og begrunnet i. Jeg vurderer det slik, og vil argumentere for det i eksegese delen, at det er formaningene til mann og kvinne som er hovedsaken i tekstavsnittet, og jeg kommer derfor til å ha mest fokus på disse. Konsepsjonen Kristus og kirken vil vektlegges i den grad forholdet mellom mann og kvinne blir sammenlignet eller begrunnet i denne. Det vil i tillegg være viktig for meg å forsøke å tolke avsnittet i lys av Efeserbrevet som helhet, og jeg kommer særlig til å konsentrere meg om en del av de teologiske hovedtankene i brevet og formaningene som hustavlen er en del av. Dette vil utgjøre en stor del av kap. 3. Dette kapitlet vil også omhandle spørsmålene om Efeserbrevets forfatterskap og adressat, og en redegjørelse for forholdet mellom Efeserbrevet og Kolosserbrevet. Hustavlene har lenge vært et omdiskutert tema i den nytestamentlige forskningen, og av den grunn vil jeg gi en kortfattet fremstilling av forskningshistorien i kap. 2.. Til slutt, i oppgavens kap. 6 (avslutning), vil jeg gi en oppsummering av oppgavens innhold.

1.2 Anvendt litteratur

Av viktig litteratur for denne avhandlingen vil jeg for det første nevne NT generelt, og for det andre Efeserbrevet spesielt. Hvis ikke annet er anført, bruker jeg Bibelselskapets 2011-utgave av Bibelen. Andre norske bibeloversettelser blir brukt i mindre grad. Den greske teksten er tatt fra NA27-utgaven av NT. Av kommentarer til Efeserbrevet som jeg har gjort bruk av, vil jeg trekke frem Arnold og Hoehner. Begge har vært gode med tanke på tolkningen av enkeltbegreper, og tolkningen av 5:21-33 i lys av Efeserbrevet som helhet. Til kapitlet om forskningshistorien vil Herings bok om hustavlene være særlig sentral, både når det gjelder redegjørelse av de ulike forskerne og Herings egne vurderinger. Av artikler om enkeltemner i eksegesen som vil være viktige, vil jeg nevne Wayne Grudem sine artikler om hodebegrepet.

2 Forskningshistorie³

2.1 Hustavlene

Begrepet "hustavle" har innen forskningen de siste hundre årene blitt brukt om en mindre gruppe tekster i NT med formaninger rettet mot de ulike medlemmene av huset.⁴ Det er blitt forsket en god del på disse "hustavlene", fra og med Martin Dibelius (1883-1947) på begynnelsen av 1900-tallet. Forskningen har stort sett konsentrert seg om to hovedspørsmål. For det første har en spurt etter hustavlenes religions- og tradisjonshistoriske opprinnelse eller bakgrunn, og for det andre har en spurt etter hustavlenes intensjon og funksjon, som også er spørsmålet om hva som er årsaken(e) til at hustavlene oppstod. I det følgende vil jeg gjøre rede for hovedtrekk i forskningshistorien fra Dibelius og frem til de nyeste bidragene spesielt med tanke på disse to spørsmålene. Først vil jeg foreta noen terminologiske avklaringer.

2.2 Terminologi og tekster⁵

Begrepet "hustavle" forekommer ikke i tekstene i NT. Det går forskningsmessig tilbake til Martin Dibelius og særlig hans elev K. Weidinger,⁶ som på sin side hadde overtatt begrepet fra Martin Luther.⁷ Siden Weidinger har "hustavle" i forskningen blitt brukt som teknisk term for disse tekstene.⁸ Enkelte forskere velger heller begrepet "Standstavle", da de mener formaningene er rettet mot de ulike stendene som går på tvers av husene.⁹ En har ofte regnet hustavle-tekstene som tilhørende en spesiell litteraturform ("Gattung") som kan identifiseres ved enkelte kjennetegn, selv om en del etter hvert har sådd tvil om dette.

Dibelius regnet følgende tekster i NT som hustavler: Kol 3:18-4:1; Ef 5:22-6:9; 1 Pet 2:18-3:7; Tit 2:1-10; og 1 Tim 2:8-15; 6:1-2.¹⁰ Senere har en del kortet ned på denne listen,¹¹

³ Mesteparten av det som er skrevet under dette punktet, er en bearbeidet utgave av en oppgave skrevet av undertegnede i faget KMA 306.2 ved NLA Høgskolen, høsten 2011. Det var en oppgave i metode for masteroppgaven hvor jeg skrev om forskningshistorien til hustavlene.

⁴ Kone-ektemann, barn-foreldre, slave-herre.

⁵ Til dette avsnittet jf. særlig Hering 2007: 1-11

⁶ Weidinger brukte begrepet i tittelen på sin bok om hustavlene i NT: Die Haustafeln. Ein Stück urchristlicher Paränese.

⁷ Han brukte "Haustafel" som overskrift over en samling tekster i NT rettet mot de ulike sosiale gruppene i menigheten. Se Brunvoll 1972: 144-148

⁸ TIDB opererer med begrepet "NT station codes" som blir delt inn i tre deler: «Station codes proper» (Kol 3:18-4:1; Ef 5:21-6:9; 1 Pet 2:13-3:7; Rom 13:1-7), «Church-order regulations» (tekstene fra pastoral-brevene og fra noen av de apostoliske fedre), og «The Didache and Barnabas». TIDB 1982: 546

⁹ Jf. J. Gnllka, Der Kolosserbrief, Freiburg 1980, s.205. H.-J. Klauck, Hausgemeinde und Hauskirche in früher Christentum, Stuttgart 1981, s. 41.

¹⁰ Han inkluderte også en del tekster fra de apostoliske fedre i HT-gruppen, 1 Klem 21:3-9; IgnPol 5:1-2; PolFil 4:2-6:3; Barn 19:5-7 og Did 4:9-11.

og mange regner bare med de tre førstnevnte, selv om 1 Pet 2:18-3:7 blir iblant regnet som litt "tvilsom" da den mangler noen av kjennetegnene.¹²

2.2.1 Kjennetegn

Strukturelle og formelle kjennetegn på hustavlene i NT er: direkte tiltale, treleddet struktur,¹³ gjensidige formaninger, den underordnede adressaten nevnes først, tiltalen følges av en imperativisk formaning og formaningen har en forklaring/motivasjon.¹⁴

2.2.2 Opprinnelse og funksjon

Begrepene «opprinnelse» og «funksjon» trenger noen utfyllende kommentarer. Grunntanken i forskningen har vært at en finner igjen enten formen, eventuelt ulike elementer av den, og/eller innholdet i kilder utenfor NT. Hvorfor tenker en slik? Jeg bruker her James E. Crouch som eksempel for noen av grunnene til denne tanken. Han peker på både unik form, komposisjon og innhold som grunner for å tenke at det er tale om et skjema som går forut for NT. Han mener også at Kol 3:18-4:1 sin løse forbindelse med sammenhengen er en indikasjon på det samme.¹⁵ En annen grunn til at en søker etter opprinnelse, har å gjøre med hvilken funksjon man tillegger hustavlene. Dette skal jeg komme tilbake til.

Når forskerne taler om opprinnelse eller bakgrunn, fyller de disse begrepene med ulikt innhold alt etter hvilken konklusjon de kommer frem til. Dette gjelder spørsmål som hvilke kilder de første kristne har brukt, hva de har brukt eller overtatt og de første kristnes rolle i utformingen. Noen vil hevde at det er et direkte *genealogt* forhold mellom hustavlene i NT og parallellene i antikken, dvs. at både form og innhold er likt. Andre vil hevde at det er et mer *analogt* forhold mellom dem. Likhetene mellom hustavlene i NT og parallellene har sin grunn at de taler inn i samme situasjon, dvs. «huset».¹⁶ Forskjellene mellom de ulike forskerne på dette området vil komme klart frem når jeg skal gjøre rede for de ulike bidragene.

Når det gjelder funksjon/intensjon, kan en dele inn synspunktene på dette i to

¹¹ Tekstene fra pastoralbrevene kalles av mange for menighetstavler da de mangler noen av de viktigste kjennetegnene på en hustavle.

¹² Den mangler leddet foreldre/fedre-barn, og formaningen til herrene.

¹³ Kvinne-mann, barn-foreldre, slave-herre.

¹⁴ Hering 2007: 1.10

¹⁵ Crouch 1972: 10-11

¹⁶ Longenecker 2011: 381

hovedkategorier: enten er det indrekirkelige forhold som er bakgrunnen, eller forholdet til dem utenfor. Som nevnt er det noen forskere som leter etter opprinnelsen på grunn av en tenkt funksjon. De første kristne måtte vise at de hadde en konservativ livsførsel og at de ikke var opprørere, da myndighetene var mistenksomme mot nye bevegelser. For å vise dette overtok en mønsteret i oikonomia-litteraturen, og hustavlene i NT fikk en apologetisk funksjon.¹⁷

John Howard Yoder peker på noen viktige følger av teoriene om at de første kristne har lånt hustavle-stoffet fra kilder utenfor NT, dvs. hustavlenes opprinnelse. Dette gjelder spesielt teoriene om at de kristne lånte dette stoffet fordi etikken som stammet fra Jesus, ikke var tilstrekkelig i møte med tidens praktiske utfordringer. For det første åpner teorien for at også dagens kristne kan overta samtidens tanker på det etiske området. Hvis de første kristne mente at Jesu etikk ikke «holdt mål», kan vi også felle samme dommen over etikken i NT og låne ikke-bibelsk moralsk innsikt til vårt bruk i dag. For det andre fører denne teorien til at en ser på den tidlige kirken som en svært konservativ institusjon som ikke utfordret samtidens syn på for eksempel kvinner og slavehold, men ble den etablerte klassens religion.¹⁸

2.3 Oversikt over forskningshistorien

2.3.1 Stoisk pliktlære

I 1913 kom Martin Dibelius med sin teori om hustavlens opprinnelse.¹⁹ Hustavlene i NT var en “kristnet” versjon av en hustavle-form som han fant både innen stoicismen og i hellenistisk jødedom. Han begrunnet sin teori ved å vise til noen begreper i teksten som minnet om vanlige sosiale verdier. “Kristningen” bestod av uttrykk som “i Kristus” (Kol 3:20). I tillegg til dette peker Yoder på at de ulike pliktene/formaningene i hustavlene knyttet til hvilken *rolle* de ulike personene innehar. Dette mente Dibelius å finne igjen hos stoikeren Epiktet: «... *The result of this...[is] that each person passes his life to himself, free from pain, fear, and perturbation, at the same time maintaining with his associates both the natural and the acquired relationships, those namely of son, father, brother, citizen, wife, neighbor, fellow traveler, ruler, and subject.*»²⁰ Hustavlenes funksjon var at en måtte *”tilpasse seg de gitte*

¹⁷ Baasland 1991: 174-175

¹⁸ Yoder 1994: 165-167

¹⁹ Dibelius var ikke første ute med å forske på hustavlene, men den første som forsket seriøst ved hjelp av formkrittisk metode. Av forskere før Dibelius kan vi nevne A. Seeberg. Se Hering 2007: 14-17

²⁰ Epiktet, Olfather 1961: 308-309

samfunnsrealiteter”²¹ på grunn av avtakende eskatologisk entusiasme da Jesu snare gjenkomst uteble.²²

Karl Weidinger var Dibelius' elev og videreutviklet lærerens teori. Han hevdet at Dibelius' eksempler faktisk var “hustavler” som kun skilte seg fra NTs hustavler ved sin mangel på kristen motivasjon. Det var ingen forskjell på hustavle-formen som en fant i hellenisme, jødedom eller kristendom. Hustavle-skjemaet bygget først og fremst på stoisk pliktlære, som igjen bygget på grekernes “uskrevne regler”.²³ Han konkluderte med at verdiene en fant i NTs hustavler, ikke var kristne, men hedensk import.²⁴

2.3.2 Jødisk opprinnelse

Ernst Lohmeyer var enig med Dibelius/Weidinger i at hustavlen hadde en før-kristen opprinnelse, men var den første til å kritisere deres syn ved å finne denne opprinnelsen i tradisjonell jødedom.²⁵ Han mente hovedvekten i hustavlen var på kvinner, barn og slaver, den samme trioen som ikke var fullverdige medlemmer av menigheten og som var utelatt fra en del kultiske bestemmelser.²⁶

I 1972 kom James E. Crouch med sitt bidrag i debatten om hustavlene i NT sin intensjon/funksjon og opprinnelse.²⁷ Han bruker form-kritisk metode, men Hering sier at vi likevel fra og med Crouch kan se “*a methodological shift in the pursuit of the HT origins.*” Crouch sitt mål er ikke å finne den eksakte parallellen til hustavlen utenfor NT, da han mener at denne ikke finnes. De store spørsmålene er hvor de kristne har funnet materialet de har brukt da de laget hustavlen, og hva det var som førte til at en ville lage en kristen hustavle.²⁸ Crouch hevder at de første kristne har hentet materialet fra hellenistisk jødedom.²⁹ Han er klar

²¹ Baasland 1991: 174

²² Crouch 1972: 18-19. Jf. Yoder 1994: 164-164

²³ Crouch 1972: 19. De uskrevne reglene handlet blant annet om ens plikter mot sine foreldre.

²⁴ Hering 2007: 20

²⁵ Hering 2007: 20-21. Av jødiske kilder nevner jeg Josefus og hans skrift *Contra Apionem*, se spesielt 2. 201, i Thackeray, H. ST. J., ed. (1993): *Josephus I. The Life Against Apion. Loeb Classical Library*. Harvard University Press: Cambridge/London.

²⁶ Balch 1981: 5

²⁷ Boken: The origin and intention of the Colossian haustafel.

²⁸ Hering 2007: 32-34

²⁹ Av kjente hellenistiske jøder nevner jeg Filo av Alexandria. I skriftet *De Decalogo* sier han følgende om det femte bud: «*In the fifth commandment on honouring parents we have a suggestion of many necessary laws drawn up to deal with the relations of young to old, rulers to subjects, benefactors to benefited, slaves to masters. For parents belong to the superior class of the above-mentioned pairs, that which comprises seniors, rulers, benefactors and masters, while children occupy the lower position with juniors, subjects, receivers of benefit and slaves.*» Filo. *De Decalogo*, 165-166, Colson 1968: 88-89. Her er Filo blant annet

over parallellene mellom stoisk pliktlære og en del hellenistisk-jødiske ”hustavler”, men mener likevel at *”the codes which vary most widely from the Stoic material show the greatest similarity with the Haustafel schema which we have observed in Colossians.”*³⁰ Han hevdet at de gjensidige pliktene var den klareste parallellen til hustavlen. Han kritiserte Dibelius/Weidinger for å vektlegge kilder som bare viser en generell likhet med NTs hustavler. Lohemeyers jødiske ”hustavle” blir vurdert som en teoretisk konstruksjon uten rot i virkeligheten.³¹ Når det gjelder funksjon/intensjon, sier han at *”the ethic which they³² brought with them from Hellenistic Judaism was adapted and ”Christianized” only as various needs arose.”*³³ Han mener at vektleggingen i hustavlen er på de underordnede, spesielt slavene, og *”as Christians they are to play the role which society expects of them.”*³⁴ Den har altså sin funksjon med tanke på dem som er utenfor. Crouch mener også å finne likhet mellom hustavlens funksjon og 1 Kor 7:20 – *”Enhver må bli i det kall han var i da han ble kalt.”*

2.3.3 Spesifikk kristen opprinnelse

Mange forskere vil mene at opprinnelsen til hustavlene er å finne i blant annet hellenistiske kilder, men de to jeg nå skal se på, mener at verken form eller innhold er å finne igjen i førkristne kilder (utenom GT). Derfor sier vi at de hevder en *spesifikk kristen opprinnelse* for hustavlen.

Karl Heinrich Rengstorf gikk imot Dibelius/Weidinger sin teori om hustavlens hellenistiske. Han hevdet at det var store både form- og innholdsmessige forskjeller mellom NTs hustavler og samtidens hellenistiske parenese. Det gjaldt blant annet formanings gjensidighet og vektleggingen på kjærlighet.³⁵ I følge Rengstorf skulle NTs hustavler fungere som et motsvar til mulige radikale slutninger av Paulus' forkynnelse om alle menneskers

inne på forholdet mellom foreldre og barn, og herrer og slaver, dvs. to av leddene vi finner i hustavlene i Efeser- og Kolosserbrevet. Samtidig skiller Filo seg likevel fra hustavlen blant annet ved at han ikke kommer inn på hvilke plikter de ulike personene innehar. I skriftet *Hypothetica* derimot skriver han blant annet om kvinners ansvar overfor sine ektemenn: *«Other rules again there are of various kinds: wives must be in servitude to their husbands, a servitude not imposed by violent ill-treatment but promoting obedience in all things.»* Filo. *Hypothetica*, 7.3, Colson 1967: 424-425. Jf. også *Filo, Spec. Leg., ii.231.*

³⁰ Crouch 1972: 83

³¹ Crouch 1972: 20-24

³² Hellenistiskjødiske kristne.

³³ Crouch 1972: 121

³⁴ Crouch 1972: 122

³⁵ Crouch 1972: 24-25

likeverd (jf. Gal 3:28³⁶). Vekten i hustavlen ligger i følge Rengstorf på mannen som hode. Hustavlen var en unik kristen komposisjon som oppstod som følge av de første kristnes interesse for huset (oikos). De skulle etablere «*the household as the 'Ordnung Gottes'*». ³⁷ Hustavlene var et uttrykk for Guds skapervilje.

David Schroeder brukte, som forskere før ham, formkritisk metode for å identifisere hustavle-formen, men kom likevel til et annet resultat. Han hevdet at en eventuell førkristen hustavle måtte ligne NTs hustavler i både form og innhold. Ved å sette opp en del karakteristikk av hustavlen i kontrast til kildene som forgjengerne mente å ha funnet, for eksempel direkte tale og imperativ, utelukket han både den stoiske pliktlæren og tradisjonell jødedom som begrunnelse for hustavlene. ³⁸ I følge Schroeder var hustavlen laget av Paulus, og han mente at noen av elementene kunne føres tilbake til Jesu egen undervisning, og at formen/strukturen ³⁹ var hentet fra de apodiktiske lovene i GT. Konklusjonen var da at NTs hustavler var en unik kristen komposisjon. ⁴⁰ Han var likevel kritisk til Rengstorf og spesielt hans vektlegging av oikos, ⁴¹ men var enig i hans teori om hustavlenes funksjon. ⁴²

2.3.4 Oikonomia-litteraturen

Fra midten av 70-tallet kom det en del forskere på banen som hadde som fellesnevner at de på en eller annen måte knyttet NTs hustavler til antikkens oikonomia-litteratur. Tre "topoi" ble diskutert under temaet "politikk" i antikken, og et av dem var "*concerning the household*". ⁴³ Dette var en diskusjon som gikk helt tilbake til Platon og Aristoteles og fortsatte flere hundre år fremover, både blant grekere og jøder. ⁴⁴ En av tekstene disse forskerne brukte, er skrevet av

³⁶ Gal 3:28: Her er ikke jøde eller greker, her er ikke trell eller fri, her er ikke mann og kvinne. For dere er alle én i Kristus Jesus.

³⁷ Hering 2007: 23

³⁸ Hering 2007: 26-28

³⁹ Tiltale, imperativ og begrunnelse.

⁴⁰ Crouch 1972: 26-27

⁴¹ Hering 2007: 26-28

⁴² Crouch 1972: 27

⁴³ Balch 1981: 1

⁴⁴ At dette var en diskusjon som fortsatte i flere år fremover, kan en se hos Seneca. Dette er en tekst fra Paulus' tid, og er en kritikk av det noe ensidige fokuset på «husholdning» som Seneca mener å finne i filosofien. «*Ein Teilgebiet der Philosophie gibt besondere Vorschriften jeder Person und bildet der Menschen nicht insgesamt, sondern rät dem Ehemann, wie er sich verhält gegenüber seiner Frau, dem Vater, wie er erzieht die Kinder, dem Herrn, wie er seine Sklaven anleitet. Das haben manche Philosophen als einziges gutgeheissen, die übrigen Gebiete als Gleichsam ausserhalb unseres Nutzens befindlich ausser Betracht gelassen – als ob jemand in einem Teil Rat erteilen könnte, wenn er nicht vorher den Inbegriff menschlichen Lebens umfassend in sich aufgenommen hatte.*» Seneca. Ad Luculium. Ep. Morales 94.1 i Rosenbach

Aristoteles i *Politica* I:

“Når vi nå har vist hvilke deler staten består av, må vi først diskutere husholdet; de delene enhver stat består av, er jo husholdene... Ethvert element må først undersøkes i de minste enhetene, og de første og minste delene i et hushold er herre og slave, mann og hustru, og far og barn. Vi må dermed undersøke hva hvert av disse tre forholdene innebærer, og se hvordan de bør være...”⁴⁵

Jeg vil i det følgende fokusere på tre av forskerne innen denne retningen. I 1981 kom David L. Balch ut med en monografi som handlet om hustavlen i 1. Peters brev. Han er ikke, som en del av forgjengerne, ute etter å finne en "ur-tavle", men ønsker å påvise at hustavlen er tilknyttet en kjent tradisjon, nemlig oikonomia-litteraturen.⁴⁶ Han vil finne den første kulturen som tok i bruk det han kaller et *“balanced pattern”* som handler om underordning. Denne mener han å finne i oikonomia-litteraturen og hevder at Aristoteles-sitatet er *“the most important parallell to the NT codes. It demonstrates that the pattern of submissiveness...was based upon an earlier Aristotelian topos ‘concerning household management’; the discussion of these three relationships in a household was not a Jewish or Christian innovation.”⁴⁷*

En annen som mente å se likheter mellom NTs hustavler og oikonomia-litteraturen, var Klaus Thraede. Han valgte et ganske bredt utvalg av tekster, og pekte spesielt på det tredelte skjemaet, de gjensidige formaningerne og en (formildet) tanke om underordning. Han mente en måtte forstå hustavlene ut fra den historiske konteksten og vektleggingen på autoritet og lydighet. NTs hustavler stod ikke over de samtidige parallellene på noen måte, og de inneholdt heller ikke en kritikk av de sosiale forhold i samtiden. Thraede var kritisk til en del forskere som han mente drev med ”eisegese”, og prøvde å gjøre hustavlen mer spiselig for det moderne mennesket ved å forsøke å fjerne anklagen om patriarkalisme. NTs hustavle var ”a phenomenon of that age”.⁴⁸

Dieter Lührmann er den siste av forskerne jeg vil nevne som satte hustavlen i forbindelse med oikonomia-litteraturen. Han mente at en del tidligere forskning hadde den

1999:416-417.

Norsk oversettelse: «Den del av filosofien som gir spesielle råd til enkeltpersoner og ikke tar sikte på mennesket i sin helhet, men gir ektemannen råd om hvordan han skal forholde seg overfor sin kone, faren om hvordan han skal sture sine tjenere: noen beskjefter seg bare med den. De lar andre deler [av filosofien] ligge, som noe som beveger seg utenfor det som er nyttig for oss. Men hvem kan vel gi råd i enkeltsaker, hvis han ikke først har tilegnet seg og fattet grunntankene som angår hele livet?» Baasland 1991: 172

⁴⁵ Aristoteles. *Politica* I, II. I (=1253b) Eide 2007: 33

⁴⁶ Hering 2007: 38-39

⁴⁷ Balch 1981: 34

⁴⁸ Hering 2007: 41-44

svakhet at en ikke kom frem til nye, mer sannsynlige tekster/kilder for hustavlens opprinnelse. Det var et bredt utvalg av oikonomia-litteraturen som kunne positivt bidra til å forstå hustavlen. Lührmann er ikke så opptatt av opprinnelsen eller av å finne en eksakt "Gattung", men er mer interessert i den sosiale konteksten. Fokuset i hustavlen er på huset, som var grunnstammen i det antikke samfunnet. Hustavlen hadde en sosial og økonomisk funksjon og viste at de første kristne forholdt seg til og levde i samfunnet. De første kristne var ingen motkultur, og hustavlen får heller ikke noe særlig teologisk vektlegging hos Lührmann.⁴⁹

2.3.5 Etter oikonomia-litteraturen

Franz Laub er en av dem som legger vekt på den sosiologiske konteksten som hustavlen var skrevet inn i, og er mindre opptatt av selve formen. Det er "*the contemporary social reality, not traditional literature (which) determines the form of, and lends understanding to, a particular text.*"⁵⁰ En må ikke først og fremst spørre etter en foregående tradisjon, men hva hustavlen betydde i den første kristne menigheten. Ifølge Laub, og dette er en konsekvens av hans metode, er hustavle-formen som vi finner i NT en unik kristen form. Det er den første kristne menigheten som definerer formen, og derfor finnes det heller ingen analogi for denne i samtiden eller tiden forut. Samtidig ser han på hustavlen som en import av antikkens regler for huset, men NTs hustavle er en unik kristen form av disse. Det som spesielt skiller seg ut som "ekte kristent" i hustavlen, er at alle medlemmene av husholdningen blir adressert, ikke bare mannen.⁵¹

I 1988 kom Lars Hartman med en artikkel⁵² om hustavlene som hadde en original fremgangsmåte og vinkling. Han kritiserer forskningens forsøk på å finne en førkristen hustavleform som han er skeptisk til at i det hele tatt finnes. Han skriver: "*so far nothing of the sort is known – only thought patterns that reappear in different text types, text forms, text form variants, etc.*"⁵³ Ved hjelp av lingvistiske verktøy analyserer han både NTs hustavler og kildene som de ulike forskerne har benyttet seg av. De første kristne, og hustavlene, har blitt påvirket av tiden de levde i, også andre tanker om husholdningen, men ikke av en spesiell

⁴⁹ Hering 2007: 44-48

⁵⁰ Hering 2007: 50

⁵¹ Hering 2007: 48-52

⁵² Some unorthodox thoughts on the "Household-code Form".

⁵³ Hartman 1997: 187

hustavle – en "Gattung".⁵⁴

I 2007 kom James Hering med et nytt bidrag til debatten om hustavlens opprinnelse og funksjon. Etter en gjennomgang av forskningshistorien konkluderer han med å stille spørsmålsteget ved om hustavle-formen i det hele tatt finnes utenfor NT. Det er for store forskjeller mellom NTs hustavler og alle de ulike parallellene mange har ment å finne i andre kilder, i tillegg til en del unike elementer i NT. Han ser ikke bort fra at hustavlen til en viss grad kan være en unik kristen komposisjon.⁵⁵ For å komme frem til det unikt kristne ved hustavlene må en se dem i sammenheng med brevene de er deler av, og i lys av brevenes teologi. Det unike ved NTs hustavler er først og fremst Jesu Kristi person.⁵⁶

Jeg vil her også kort nevne andre "nyere" bidrag til debatten. En av disse er Marlis Gielen som utga med en stor monografi om hustavlen i 1990.⁵⁷ Ifølge Hering går hun til en viss grad tilbake til Schroeder og holder med ham i at NTs hustavler er påvirket av gammeltestamentlig apodiktisk lov, samtidig som de er avhengig av samtidig oikonomia-litteratur.⁵⁸ Ben Witherington III bør også nevnes, selv om han ikke har gitt noe eget verk om hustavlene. Han er som Hartman skeptisk til at det skulle finnes en egen hustavle-form før NT og ser ikke bort fra at Paulus selv kan være opphavsmann til det skjema som vi finner i NTs hustavle.⁵⁹ Harold Hoehner har heller ikke skrevet et eget verk om hustavlene, men har skrevet en del om den og dens forskningshistorie i sin store kommentar til Efeserbrevet. Han henviser til Hartman og advarer mot å identifisere hustavlen med en spesiell kilde. Han holder den for å være en spesiell kristen etikk utviklet av de første kristne. Han hevder videre at hustavlen ikke har en apologetisk funksjon, men skal vise hvordan de ulike familiemedlemmene som er blitt frelst og har fått et nytt liv, lever sammen som en familie.⁶⁰

En siste jeg nevner, er Timothy G. Gombis, som i en artikkel skriver om hustavlens funksjon i Efeserbrevet. Han ser en likhet mellom oikonomia-litteraturen og hustavlen og mener dette betyr at Ef 5:21-6:9 har en videre bruk enn kun i den kristne kjernefamilien. Samtidig vektlegger han det unikt kristelige ved hustavlen ved å si at den er "*a manifesto for*

⁵⁴ Hartman 1997: 191

⁵⁵ Se definisjon på dette på s. 15.

⁵⁶ Hering 2007: 58-59.261

⁵⁷ Marlis Gielen, *Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelthik*, Athenaeums Monografien: eds. Frank-Lothar Hossfeld und Helmut Merklein, Bonner Biblische Beiträge, vol. 75 (Frankfurt: Anton Hain, 1990), s.3f

⁵⁸ Hering 2007: 32, fotnote 83

⁵⁹ Witherington 1988: 42-47

⁶⁰ Hoehner 2002: 725-727

a radically New Humanity, giving concrete instruction regarding the manner in which the new creation people of God are to conduct relationships.”⁶¹

⁶¹ Gombis 2005: 317

3 Innledende spørsmål

3.1 Isagogiske spørsmål

3.1.1 Forfatter

Ifølge Efeserbrevets 1:1 er forfatter og avsender av brevet Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ – Paulus, Kristi Jesu apostel ved Guds vilje.⁶² I 3:1 skriver forfatteren om seg selv at han er Παῦλος ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ [Ἰησοῦ] – Paulus, Jesu Kristi fange...⁶³ I forbindelse med slike angivelser sier Carson og Moo: “*Any letter coming down from antiquity should be held to be by the author it mentions unless there is strong evidence to the contrary.*”⁶⁴ I tillegg til angivelsene i brevet har vi en rekke vitnesbyrd fra ulike kirkefedre som hevdet at brevet var skrevet apostelen Paulus, det er dermed god tradisjon for å mene at Paulus skrev brevet.⁶⁵ På tross av dette er det blitt diskutert mye om hvem som opprinnelig skrev brevet. Det omtales ofte som et deutero-Paulinsk brev, kanskje skrevet av en Paulus-elev. Av hensyn til avhandlingens omfang og vektlegging kan jeg ikke gå inn på denne diskusjonen.⁶⁶ Jeg forutsetter kort og godt at apostelen Paulus er brevetts forfatter. Antakelsen av paulinsk forfatterskap gir meg muligheten til å trekke inn Paulus sine tidligere brev i tolkningen av hustavlen, både det han ellers skriver om mann-kvinne og sentrale ord og begrepet han bruker.

Når skrev så Paulus Efeserbrevet? I brevet presenterer som sagt Paulus seg som ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ [Ἰησοῦ] – Kristi Jesu fange (3:1), og ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ – en fange i Herren (4:1).⁶⁷ Han skriver i tillegg at han er i lenker (6:20), og de fleste mener at dette betyr at han var i fengsel da han skrev brevet.⁶⁸ Efeserbrevet er av denne grunn regnet som et av fangenskapsbrevene, sammen med Filipperbrevet, Kolosserbrevet og brevet til Filemon. Neste spørsmål er hvor han satt i fengsel da han skrev brevet. Både Cæsarea og Efesos er blitt lansert som mulige steder. De fleste forskere mener likevel at Efeserbrevet ble skrevet i Roma, der Paulus satt i husarrest i ca. 60-62 e. Kr.⁶⁹ Efeserbrevet er da blitt skrevet engang i

⁶² Egen oversettelse.

⁶³ Egen oversettelse.

⁶⁴ Carson/Moo 2005: 480

⁶⁵ Hoehner 2002: 2-6

⁶⁶ Til diskusjonen rundt brevetts forfatterskap se blant andre Hoehners meget omfattende fremstilling i Hoehner 2002: 2-61, og Hvalvik/Stordalen 2006: 310-311

⁶⁷ Egen oversettelse. Bibel 11 og NB88/07 har «fange for Herrens skyld.»

⁶⁸ Carson/Moo 2005: 486-487

⁶⁹ Jf. Apg 28:30

dette tidsrommet. Hoehner foreslår slutten av år 61 eller slutten av år 62 som avfattelsestidspunkt.⁷⁰

3.1.2 Mottaker

Ifølge Ef 1:1 er mottakeren av brevet τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν [ἐν Ἐφέσῳ] – de hellige (værende) i Efesos.⁷¹ Alle tekstkopiene man hadde tilgang til frem til 1800-tallet, inneholdt denne hilsenen og hadde dessuten overskriften ΠΡΟΣ ΕΦΕΣΙΟΥΣ – til Efeserne.⁷² Dette gjorde at det var lite eller ingen diskusjon om brevets adressat frem til 1800-tallet. Men på 1800-tallet fant man fem meget troverdige håndskrifter som manglet ordene «i Efesos», noe som i ettertid har ført til ulike teorier om hvem brevet egentlig ble skrevet til. Av hensyn til avhandlingens omfang kan jeg ikke gå i dybden i dette spørsmålet, men vil bare kort nevne et par viktige momenter. (1) Det er gode grunner for å anta at ἐν Ἐφέσῳ faktisk angir den originale adressaten for brevet, blant annet mengden av greske tekstkopier som faktisk inneholder ordene, og vitnesbyrd fra enkelte kirkefedre.⁷³ (2) Samtidig var det ikke bare én stor menighet i Efesos, men en god del mindre husmenigheter som i tillegg hadde god kontakt med menighetene i områdene rundt. I Apg 19:9-10 skriver Lukas at alle som bodde i Asia, fikk høre Guds ord gjennom Paulus sin undervisning i Efesos. Derfor er det ikke en fremmed tanke at brevet kan ha vært et rundskriv til en rekke hedningkristne menigheter i Lilleasia. Et annet moment som taler for det samme, er brevets generelle karakter, det vil si mangelen på personlige hilsener i brevet og at brevet ikke er skrevet på bakgrunn av en spesiell situasjon i menigheten.⁷⁴

3.2 Forholdet mellom Efeserbrevet og Kolosserbrevet

3.2.1 Brevene

En viktig problemstilling vedrørende Efeserbrevet er brevets forhold til Kolosserbrevet. Brevene fremviser en rekke likhetspunkter, for eksempel vektleggingen av Kristi kosmiske

⁷⁰ Hoehner 2002: 92-97

⁷¹ Egen oversettelse.

⁷² Overskriften er selvsagt ikke skrevet på av Paulus, men er skrevet på av noen andre. Men overskriften sier likevel noe om hvem de fleste anså som brevets adressat.

⁷³ Ordene «i Efesos» synes samtidig å ha vært ukjent for mange av kirkefedrene.

⁷⁴ Arnold 2010: 23-29

herredømme (Ef 1:19:23/Kol 2:9-10), Kristus som hode for kroppen (Ef 1:22-23/Kol 1:18), dvs. kirken, og formaningen om å avkle det gamle menneske og ikle seg det nye (Ef 4:22-24/Kol 3:1-9). I tillegg finner man mye av det samme vokabularet i begge brevene. Dette gjelder både generelt en del ord som en ikke finner i andre paulinske brev, og spesielt et par vers som beskriver Tykikos sin rolle som leverandør av brevene. Disse versene, Ef 6:21-22 og Kol 4:7-8, har 32 identiske ord.⁷⁵ I tillegg til alt dette inneholder begge brev en hustavle med formaninger rettet mot de samme personene.

Likhetspunktene mellom brevene har ført til mange ulike teorier om forfatterskap og avhengighet brevene i mellom. Det er relativt stor enighet blant forskerne om at Kolosserbrevet ble skrevet først. En tenker seg da gjerne at forfatteren av Efeserbrevet har gjort bruk av Kolosserbrevet og videreutviklet og bearbeidet dette.⁷⁶ Andre hevder at Efeserbrevet ble skrevet først.⁷⁷ Ernest Best hevder at samme forfatter kan ha skrevet begge brevene,⁷⁸ eller at to forskjellige forfattere kan ha benyttet seg av en kjent kirkelig tradisjon.⁷⁹ Av hensyn til oppgavens omfang og vektlegging har jeg ikke mulighet til å gå nærmere inn på denne diskusjonen, men vil komme med noen korte kommentarer. I lys av det jeg har hevdet vedrørende forfatterskapet under 2.1, ser jeg ikke noe i veien for at begge brevene er skrevet av apostelen Paulus⁸⁰ på omtrent samme tid, til troende mennesker i samme område, med mange av de samme temaene og den samme sendemannen (Tykikos). Kolosserbrevet er mest sannsynlig skrevet først, og Paulus har så gjort seg bruk av både innhold og vokabular når han skrev Efeserbrevet. På tross av de mange likhetene som finnes, er ikke brevene helt like. Det kan skyldes at mens Kolosserbrevet ble skrevet inn i en konkret situasjon og mot en konkret vranglære, har Efeserbrevet et generelt preg og er trolig skrevet til kristne i et større område.⁸¹ Jeg ser på dette som en mer plausibel løsning enn de nevnte teorier, og vil dermed forutsette dette i denne oppgaven.

⁷⁵ Arnold 2010: 52-53

⁷⁶ Hering 2007: 107-108; Lincoln 1990: xIvii - Iviii

⁷⁷ Blant disse er John Muddiman, se Hering 2007: 110-118

⁷⁸ Best hevder at det ikke er Paulus som er forfatter av Efeserbrevet.

⁷⁹ Jf. Arnold 2010:49; Hering 2007:118

⁸⁰ Når det gjelder Kolosserbrevets forfatterskap, presenterer brevets forfatter seg i Kol 1:1 som Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ - Paulus, Kristi Jesu apostel ved Guds vilje (Timoteus blir også nevnt), og jeg forutsetter i lys av dette at apostelen Paulus er forfatter av brevet.

⁸¹ Arnold 2010: 52-54; Hoehner 2002: 30-38

3.2.2 Hustavlene

Ifølge Hering inneholder hustavlene «*the highest coincidence in vocabulary and word order between the letters.*»⁸² Følgende tabell viser disse likhetene. Ord som er understreket, er lignende uttrykk en finner i begge hustavlene, mens ord med fet skrift er helt like.⁸³

<p>21 Ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ, 22 αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίῳις ἀνδράσιν <u>ὡς τῷ κυρίῳ</u>, 23 ὅτι ἀνὴρ ἐστὶν κεφαλὴ τῆς γυναικὸς ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος· 24 ἀλλὰ ὡς ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ, οὕτως καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς ἀνδράσιν ἐν παντί.</p>	<p>18 Αἱ γυναῖκες, ὑποτάσσεσθε τοῖς ἀνδράσιν <u>ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ.</u></p>
<p>Οἱ ἄνδρες, ἀγαπάτε τὰς γυναῖκας, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς, 26 ἵνα αὐτὴν ἀγίαση καθάρισας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι, 27 ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν, μὴ ἔχουσαν σπῖλον ἢ ῥυτίδα ἢ τι τῶν τοιούτων, ἀλλ' ἵνα ᾗ ἁγία καὶ ἄμωμος. 28 οὕτως ὀφείλουσιν [καὶ] οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα. ὁ ἀγαπῶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἑαυτὸν ἀγαπᾷ. 29 Οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν ἀλλὰ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν, 30 ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ. 31 ἀντὶ τούτου καταλείπει ἄνθρωπος [τὸν] πατέρα καὶ [τὴν] μητέρα καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. 32 τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν· ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν. 33 πλὴν καὶ ὑμεῖς οἱ καθ' ἓνα, ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα οὕτως ἀγαπάτω ὡς ἑαυτόν, ἢ δὲ γυνὴ ἵνα φοβῆται τὸν ἄνδρα.</p>	<p>19 Οἱ ἄνδρες, ἀγαπάτε τὰς γυναῖκας καὶ μὴ πικραίνεσθε πρὸς αὐτάς,</p>
<p>Τὰ τέκνα, ὑπακούετε τοῖς γονεῦσιν ὑμῶν [ἐν κυρίῳ]· τοῦτο γάρ ἐστιν δίκαιον. 2 τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα, ἣτις ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη ἐν ἐπαγγελίᾳ, 3 ἵνα εὖ σοι γένηται καὶ ἔσῃ μακροχρόνιος ἐπὶ τῆς γῆς.</p>	<p>Τὰ τέκνα, ὑπακούετε τοῖς γονεῦσιν κατὰ πάντα, τοῦτο γάρ εὐάρεστόν ἐστιν ἐν κυρίῳ</p>
<p>4 Καὶ οἱ πατέρες, μὴ παροργίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν ἀλλὰ ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδείᾳ καὶ νοουθεσίᾳ κυρίου.</p>	<p>21 Οἱ πατέρες, μὴ ἐρεθίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν, ἵνα μὴ ἄθυμῶσιν.</p>
<p>Οἱ δούλοι, ὑπακούετε τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις μετὰ φόβου καὶ τρόμου ἐν ἀπλότητι τῆς καρδίας ὑμῶν <u>ὡς τῷ Χριστῷ</u>, 6 μὴ κατ' ὀφθαλμοδουλίαν <u>ὡς ἀνθρωπάρεσκοι ἀλλ' ὡς δούλοι Χριστοῦ</u> ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἐκ ψυχῆς, 7 μετ' εὐνοίας δουλεύοντες ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις, 8 εἰδότες ὅτι ἕκαστος ἐάν τι ποιῆσῃ ἀγαθόν, τοῦτο κομίζεται παρὰ κυρίου εἴτε δούλος εἴτε ἐλεύθερος.</p>	<p>22 Οἱ δούλοι, ὑπακούετε κατὰ πάντα τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις, μὴ ἐν ὀφθαλμοδουλίᾳ ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, ἀλλ' ἐν ἀπλότητι καρδίας φοβούμενοι τὸν κύριον. 23 ὁ ἐάν ποιῆτε, ἐκ ψυχῆς <u>ἐργάζεσθε ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις</u>, 24 εἰδότες ὅτι ἀπὸ κυρίου ἀπολήμψεσθε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας. τῷ κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε. 25 ὁ γὰρ ἀδικῶν κομίζεται ὁ ἠδίκησεν, καὶ οὐκ ἔστιν προσωπολημψία.</p>
<p>9 Καὶ οἱ κύριοι, τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτούς, ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν, εἰδότες ὅτι καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν ὁ κύριός ἐστιν ἐν οὐρανοῖς καὶ προσωπολημψία οὐκ ἔστιν παρ' αὐτῶν.</p>	<p>1 Οἱ κύριοι, τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε, εἰδότες ὅτι καὶ ὑμεῖς ἔχετε κύριον ἐν οὐρανῷ.</p>

⁸² Hering 2007: 137

⁸³ Tabellen, inkluderer markeringen av lignende uttrykk og like ord, er i sin helhet tatt fra Hering 2007: 138-139. Jeg valgte ikke å ta med versene før hustavlene, dvs. Ef 5:19-20 og Kol 3:16-17, da jeg ikke ser dem som relevante i denne forbindelse.

Som en kan se av tabellen, finner en mange av de samme ord og uttrykk. Dette gjelder blant annet adressatbetegnelse i de ulike formaninger (vokativene), sentrale begreper i formaninger som for eksempel ὑποτάσσω, ἀγαπάω og ὑπακούω, og motivasjonene for formaninger til slavene og herrene. Samtidig er det en del ulikheter mellom de to hustavlene, dette gjelder spesielt lengden. Hustavlen i Efeserbrevet er over dobbelt så lang som hustavlen i Kolosserbrevet (22 – 9 vers). Denne utvidelsen er særlig påfallende i formaninger til mann og kvinne som ektefeller. I Kolosserbrevet bruker Paulus bare to vers på å formane kvinne og mann, mens han i Efeserbrevet bruker tre vers på kvinnene og ni vers på mennene.

Adressatbetegnelse og imperativer er identiske, men forklaringene/motivasjonene til formaninger er enten annerledes eller sterkt utvidet i Efeserbrevet. Motivasjonene til kvinnenes underordning har visse likheter,⁸⁴ men Kolosserbrevets hustavle mangler sammenligningen med konsepsjonen Kristus og kirken som er så viktig i Efeserbrevet. Den andre delen av formaning til mennene i Kolosserbrevet – «*og vær ikke harde mot dem*» (Kol 3:19) - mangler helt i Efeserbrevet. En mulig grunn til forskjellene på hustavlene, og særlig på formaninger til kvinne og mann, er den sterke vektleggingen på forholdet mellom Kristus og kirken ellers i Efeserbrevet.

3.3 Hustavlens plass i Efeserbrevet

Forskningshistorien viser at de ulike forskerne både har ulike fremgangsmåter og gjerne konkluderer ulikt, men at mange likevel har noe til felles – de prøver å finne bakgrunn, paralleller, kilder osv. til hustavlene i litterære kilder fra antikken eller i den antikke kultur. For noen forskere fører denne jakten til at de får en manglende bevissthet om hustavlens plass i brevene som helhet. Denne neglisjeringen av den litterære konteksten fører til at hustavlene ofte betraktes som en isolert del av brevene. Noen forskere har påpekt dette, blant dem er tidligere nevnte James Hering og Timothy Gombis.⁸⁵ Begge anerkjenner likheten mellom hustavlen i Efeserbrevet⁸⁶ og de antikke kilder, men mener likevel at Paulus ikke uten videre har overtatt hustavlen fra disse kildene. Grunnen er at de begge på hver sin måte ser hustavlen som en integrert del av brevet. Hering legger vekt på en del av det dogmatiske

⁸⁴ Ef 5:22: som under Herren selv. Kol 3:18: Som det sømmer seg i Herren.

⁸⁵ Se s. 19

⁸⁶ Hering skriver om hustavlene i både Kolosserbrevet og Efeserbrevet, mens Gombis holder seg til hustavlen i Efeserbrevet.

innholdet i brevet, spesielt vektleggingen av forholdet mellom Kristus og kirken og hvordan denne læren får etiske konsekvenser i hustavlen.⁸⁷ Gombis forsøker på sin side å se på hustavlen som en del av Paulus sine formaninger hvor vekten er på det nye livet de troende skal leve i motsetning til livet de levde før de kom til tro på Jesus.⁸⁸ Konsekvensen av begge fremgangsmåte er at hustavlen får en unik karakter i forhold til antikkens kilder og utgjør en del av Paulus sin helhetlige teologi i Efeserbrevet.

I den følgende delen av oppgaven vil jeg se på både formaningene og noen av de teologiske hovedtankene i brevet for å se om hustavlen kan sies å være en integrert del av brevet, og om dette kan bidra til å kaste lys over forståelsen av hustavlen. Når det gjelder det dogmatiske innholdet, spesielt slik det kommer til uttrykk i det Paulus skriver om Kristus og kirken, vil jeg legge vekten på enkeltbegreper som en kan finne både i hustavlen og ellers i brevet.

3.3.1 Formaningene i Efeserbrevet

3.3.1.1 Inndelingen av Efeserbrevet⁸⁹

Efeserbrevet er en litterær enhet, men vi foretar ofte en inndeling under fortolkningen av det. En deler gjerne brevet inn i to hoveddeler, slik at kap. 1-3 og kap. 4-6 utgjør hver sin del. Denne inndelingen kan begrunnes med at det er ulike saker som vektlegges i de to delene. I kap. 1-3 utdyper Paulus ulike sider ved det Gud har gjort i Kristus, og hva dette har å si for de troende. Jeg vil trekke frem hovedlinjene i kapittel 2 som et eksempel på dette. I begynnelsen av kapitlet beskriver Paulus adressatenes stilling før de kom til tro på Jesus. Han tegner et dystert bilde av dem og seg selv. De var døde på grunn av sine synder, levde etter sine egne lyster og tanker, og var under djevelens makt (2:1-3). Men dette var $\pi\omicron\tau\epsilon$ – en gang – så møtte Gud dem. På grunn av sin store nåde og kjærlighet gjorde han dem levende med Kristus, og

⁸⁷ Hering 2007: 200-201

⁸⁸ Gombis 2005: 323-324

⁸⁹ Jeg er klar over at det finnes flere måter både å tolke og dele inn Efeserbrevet på, og de siste årene har særlig retorisk tolkning vært i søkelyset. Ben Witherington har vært en ivrig talsmann for en slik tolkning. Han hevder at Efeserbrevet ikke nødvendigvis er et brev, men en «homilie», dvs. en preken/tale, som ble sendt rundt. Han trekker spesielt frem «epideiktisk retorikk». Witherington sier følgende om denne retorikken: «*It was celebratory rhetoric, the rhetoric of praise and blame, and its primary temporal focus was on the present. It could be heard at festivals or funerals or sometimes just in the marketplace...*» (Witherington 2007: 215-223, se også Lincoln 1990: xxxv-xlvii). Mitt fokus i den nåværende delen av avhandlingen er ikke en overgripende analyse og inndeling av brevet som helhet, men på forholdet mellom kap. 1-3 og formaningene i kap. 4-6, og hustavlens plass i brevet. Både på grunn av mitt fokus, og på grunn av oppgavens omfang og hovedsiktemål, vil jeg ikke komme mer inn på Witheringtons retoriske analyse.

satte dem i himmelen i Ham (2:4-6). Han frelste dem og gjorde dem til nye skapninger i Kristus til å gjøre gode gjerninger (2:8-10). Før Kristus kom, var det et skille mellom jøder og hedninger, og de sistnevnte var uten håp og Gud i verden (2:11-12). Men Gud rev ned fiendskapet mellom dem da han opphevet loven, og han skapte «de to», det vil si jøder og hedninger, til ett nytt menneske på korset (2:14-16). Denne nye menneskeheten er Guds familie og et hellig tempel i Herren som Gud selv bor i (2:19-22).⁹⁰ Hos Paulus er det en radikal forskjell på den de en gang var, og hvem de nå er i Kristus. Den som har kommet til tro på Jesus Kristus, har fått en helt ny identitet og et nytt liv. I de tre første kapitlene finnes en og annen formaningsord, men de er heller sjeldne. Ser vi på forekomster av imperativer, dvs. en form som kjennetegner formaninger, i denne delen av brevet finner vi bare én. Bildet er derimot et helt annet i kap. 4-6. Mot ett imperativ i kapittel 1-3 er det 40 imperativer i de tre siste kapitlene.⁹¹ Den samme vektleggingen ser vi om vi ser på antall formaninger. I brevets andre hoveddel er det en tydelig vektlegging av hvordan de hellige skal leve sine liv som nye skapninger.

Selv om en deler brevet i to hoveddeler, betyr ikke dette at hoveddelene skal behandles og forstås adskilt fra hverandre. Det er ikke slik å forstå at dogmatikken er plassert i én del og etikk i en annen del med vanntette skott mellom dem, men innholdet i kap. 4-6 bygger på kap. 1-3. Dette ser vi tydelig i 4:1, som innleder den formanende delen av brevet.⁹² Innledningsordene i 4:1 er: Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς - jeg formaner dere derfor.⁹³ Verbet παρακαλῶ er et ord som kan ha mange betydninger, avhengig av sammenhengen det står i. Det kan blant annet brukes om å trøste noen eller å be noen om noe. Her betyr ordet å formane eller tilskynde til noe. Konjunksjonen οὖν er særlig viktig i vår sammenheng. Det er et ord som angir slutning eller følge av det som er blitt skrevet foran og oversettes som oftest med derfor, da eller så.⁹⁴ Konjunksjonen οὖν i 4:1 knytter således formaningen til det som er blitt skrevet i brevet inntil 4:1. Den samme strukturen finnes en rekke ganger i Paulusbrevene, for eksempel i Romerbrevet der apostelen Paulus, etter en lang lærende del blant annet om frelsen i Kristus, fra 12:1 gir flesteparten av brevets formaninger. Innledningsordene i 12:1 er: Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς – jeg formaner dere derfor. Som i Ef 4:1 knytter οὖν de kommende formaninger til det som hittil er skrevet.⁹⁵

⁹⁰ Gombis 2005: 319

⁹¹ Hoehner 2002: 499

⁹² Hoehner 2002: 502

⁹³ Egen oversettelse.

⁹⁴ Leivestad 2003: 274.

⁹⁵ Hoehner 2002: 502

I Efeserbrevet blir det nye livet Paulus formaner sine trossøsken å leve ut i kap. 4-6, knyttet sammen med hva Gud har gjort for den enkelte i Kristus og de troende sin nye identitet. Kilden til og utgangspunktet for det nye livet som Paulus formaner til, er altså det Paulus skriver i de tre første kapitlene om Guds frelsesgjerning i Kristus.⁹⁶ Dette ser en og tydelig av det som de troende blir formant til i 4:1, de skal leve et liv som er verdig det *kallet* de har fått. Dette kallet er det Paulus allerede har skrevet om i brevet (jf. 1:18; 4:4), og som de troende allerede har fått del i. Paulus bruker det samme begrepet (κλησις) i blant annet 1 Kor 1:26ff og 2 Tim 1:9f, om kallet til frelse. Vi møter begrepet i verbalform i 1 Tess 2:12 (partisippet τοῦ καλοῦντος), der Paulus sier at han da han grunnla menigheten formante de troende til å vandre verdig for Gud, han som kaller dem til sitt rike og sin herlighet.⁹⁷ Poenget i formaningen i Ef 4:1, og de andre lignende versene, er at de troende skal leve liv som samsvarer med ham de er kommet til tro på, og med deres nye identitet og stilling som frelste mennesker.⁹⁸ De skal ikke leve et annerledes liv for å bli annerledes og forandret, men de har allerede blitt forandret og dette får konsekvenser. *«In Paul's thought, and especially in Ephesians, a changed life comes before good behavior. The new identity in Christ is what produces the good works.»*⁹⁹ Dette blir stadfestet av de mange formaningsavsnitt i kap. 4-6 som jeg nå skal se på.

3.3.1.2 Formaningene i Ef 4-6

Kap. 4-6 kjennetegnes av en rekke formaninger rettet til de troende om hvordan de skal leve sin liv. De ulike formaningene er stort sett deler av en rekke store formaningsavsnitt som er bygget opp rundt verbet περιπατέω – vandre/leve. Det er åtte forekomster av ordet i Efeserbrevet, hvorav seks av dem i kap. 4-6 (4:1; 4:17(x2); 5:2; 5:8 og 5:15). Verbet og avsnittene det brukes i, sier noe om hva Paulus mener skal kjennetegne og prege de troende sine liv. De er dermed viktige for å forstå sammenhengen hustavlen er en del av. Det er derfor nødvendig å si noe om både betydningen av verbet, og bruken av det i kap. 4-6.

περιπατέω

περιπατέω er satt sammen av verbet πατέω som betyr “å vandre/gå”, og preposisjonen περι som betyr “omkring”, og ordet har da betydningen “vandre/gå omkring”. I LXX er ordet en

⁹⁶ O'Brien 1999: 272

⁹⁷ Egen oversettelse. Se også Kol 1:10 og Fil 1:27.

⁹⁸ O'Brien 1999: 274-275; Hoehner 2002: 502-503

⁹⁹ Arnold 2010: 228

oversettelse av det hebraiske verbet הִלַּךְ, et ord som blir brukt både i fysisk betydning (gå fra en plass til en annen) og i metaforisk betydning om menneskets forhold til Gud. Enok og Noah «vandret med Gud» (Gen 5:22; 6:9), og for Noah innebar dette at han skilte seg ut fra dem han levde iblant. Israelsfolket skulle ikke vandre etter egypternes eller kanaaneernes skikker eller forskrifter, men etter Herrens vilje (3Mos 18:3-4).¹⁰⁰ Og visdomslitteraturen vektlegger at de fromme skal vandre etter Herrens bud og ord (Ord 6:22 og Sal 86:11).¹⁰¹ Vandringer handler om det livet en lever i hverdagen (jf. det norske begrepet «livsvandel»), og det er et liv som ifølge GT skal være spesielt knyttet til Guds pakt og vilje.¹⁰² Den dobbelte bruken av περιπατέω finnes også i NT, men Paulus bruker bare ordet som metafor. Paulus bruker ordet spesielt i sammenhenger hvor han skriver om det nye livet som de troende skal leve. De som er død, begravet og oppreist med Kristus, skal vandre i et nytt liv (Rom 6:4). De troende vandrer ikke lenger etter kjøttet, men etter Ånden (Rom 8:4). De skal vandre i Ånden (Gal 5:16), og de som har tatt imot Jesus som Herre, skal vandre i ham (Kol 2:6). Den nye vandringen er knyttet til Kristus og til dåpen.¹⁰³ Det å komme til tro på Kristus og bli døpt innebærer en radikal forandring av livet, og det er Kristus og dåpen som gir kraft til å leve ut det nye livet.¹⁰⁴

Ef 4:1

Jeg har allerede sett på 4:1,¹⁰⁵ og vil av den grunn bare kort nevne et par nye momenter. Etter å ha skrevet om at de troende skal leve verdig Guds kall, nevner Paulus noen grunnleggende dyder som samsvarer med Guds kall, nemlig mildhet, ydmykhet, storsinn og overbærenhet (4:2). I tillegg taler han om at de troende må bevare den Åndens enhet som er blitt skapt mellom dem i Kristus.¹⁰⁶ Dette samsvarer med det Paulus skriver i Kol 3:12-13 der noen av de samme dydene ses i sammenheng med deres stilling som kristne.

Ef 4:17

4:17 innleder et nytt stort avsnitt bygd opp rundt περιπατέω. Paulus bruker her ordet to ganger (περιπατεῖν og περιπατεῖ) Han ber de troende om ikke lenger å leve slik som hedningene.

¹⁰⁰ Arnold 2010: 130

¹⁰¹ TDNT VI s. 940-942

¹⁰² Arnold 2010: 130

¹⁰³ Se spesielt Rom 6:1-11 og Kol 2:6-15

¹⁰⁴ TDNT VI s. 943-945

¹⁰⁵ Se s. 27-28

¹⁰⁶ Se 4:3-6 og 2:11-22/3:1-6.

Som i 4:1 brukes også her konjunksjonen οὐν ved innledningen av dette formaningsavsnittet, og slik knyttes det han nå skriver, til både 4:1ff og innholdet i kap. 1-3. Det apostelen formaner til i 4:17ff, er altså en følge av de troendes nye identitet. Mange av brevets mottakere var hedninger (2:11), og hadde en gang levd som hedninger (jf. adverbet μηκέτι – ikke lenger). Men som troende skal de ikke leve som de gjorde før.¹⁰⁷ Paulus forklarer i de neste versene hvem hedningene er og hva det er som preger dem. De er fremmede for livet i Gud, de kjenner ham ikke, de har altså ikke del i det samme som de troende har fått del i (4:18). Konsekvensene av dette er et utsvevende liv (4:19). Leserne er fremdeles hedninger i etnisk forstand, men ikke religiøst-etisk. Kristus har skapt et nytt menneske av både jøder og hedninger, de er ikke først og fremst jøde og hedning, men Kristus-troende (2:15). De er ikke lenger slik de var eller slik som de andre er, de har nemlig gått i lære hos Kristus (4:20f). De har kommet til tro på ham og fått et nytt liv. De skal derfor legge av det gamle mennesket med alt som det innebærer (4:22), og ikke seg det nye mennesket (4:24). Siden Paulus her skriver om denne vandringen i presens, skriver han om noe vedvarende, det vil si en ny livsstil.¹⁰⁸

Ef 5:2

Sammen med 5:1 avslutter 5:2 et langt avsnitt med formaninger fra og med 4:25, i tillegg til å være knyttet til 4:1ff og kap. 1-3 gjennom konjunksjonen οὐν. De troende blir i 5:2 formant til å leve (περιπατεῖτε) i kjærlighet. Som før bruker apostelen Paulus også her presens, noe som betegner det vedvarende ved livsførselen. Formaningene i 5:2 er knyttet til oppfordringen i 5:1 om å ha Gud som forbilde, på en slik måte at det er nettopp som hans elskede barn de troende kan leve i kjærlighet. Paulus gir både en modell til etterfølgelse for lesernes liv i kjærlighet og en årsak og grunn for denne kjærligheten i siste del av 5:2.¹⁰⁹ De skal elske slik Kristus elsket dem ved å gi seg selv i døden.¹¹⁰ Den samme Kristi kjærlighet er òg grunnen for de troendes kjærlighet til hverandre. De er blitt møtt av Jesu kjærlighet, han som gav seg selv for dem, og de er blitt gjort til Guds elskede barn gjennom det som Jesus har gjort for dem. Det er nettopp som hans elskede barn de kan elske hverandre med den samme kjærligheten de selv er blitt vist.¹¹¹ Vi møter dette samme forholdet mellom Guds handling og de troendes handling i tekster både før og etter 5:2: I 4:32 formaner de troende til å tilgi hverandre slik Gud har

¹⁰⁷ Hoehner 2002: 582

¹⁰⁸ Hoehner 2002: 582-583

¹⁰⁹ O'Brien 1999: 354

¹¹⁰ Jf. Joh 3:16, Rom 5:8 og 1 Joh 4:10-11.

¹¹¹ Jf. 1 Joh 4:19

tilgitt dem i Kristus, her er både forbilde og motivasjon for tilgivelsen,¹¹² og finner temaet i 5:25-27. Jeg kommer tilbake til dette under eksegesen.

Ef 5:8

5:8 med verbet περιπατεῖτε står midt i et stort formaningsavsnitt som strekker seg fra 5:3 til 5:14, og som handler om at de troende ikke skal leve som dem som ikke kjenner Gud (jf. 4:18). Det som skiller dette avsnittet fra de andre, er at konjunksjonen οὐν ikke er brukt for å knytte sammen formaningen med 4:1ff og kapittel 1-3. Formaningsavsnittet er likevel knyttet sammen med de foregående ved at tematikken og ordbruken er den samme. I 5:8 begrunner Paulus hvorfor de hellige ikke skal leve som de som ikke kjenner Gud – de er ikke de samme som de en gang var. Han kontrasterer dette med ποτε... νῦν (δὲ) – en gang... (men) nå. Denne kontrasten har apostelen brukt tidligere i brevet (2:1-10 og 2:11-22) for å beskrive overgangen mellom og forskjellen på et liv uten og et liv med Gud.¹¹³ En gang var de σκότος – mørke, et begrep som kan sies å romme noe av Paulus' beskrivelse av hedningene i 4:17-19. Det er et begrep for det syndige mennesket som lever borte fra Gud, med de konsekvensene dette har.¹¹⁴ Men det har skjedd noe med dem – nå er de φῶς – lys. Lyset betegner motsetningen til mørket og er noe godt som har å gjøre med Gud, noe som lysets frukter i 5:9 viser; godhet, rettferd og sannhet. De troende er ikke hvilket som helst lys, de er lys – ἐν κυρίῳ - i Herren. De har fått en radikalt ny identitet og skal leve den ut, eller for å bruke Paulus sine ord – leve som lysets barn (5:8)!¹¹⁵

Ef 5:15-21

Den siste forekomsten av περιπατέω i sammenheng med formaninger i Efeserbrevet finner vi i 5:15. Som i de andre formaningsavsnittene er også denne formaningen knyttet sammen med resten av brevet ved konjunksjonen οὐν. Det handler fremdeles om hvordan de troende skal leve ut sin nye identitet. Det som derimot skiller dette avsnittet fra de andre jeg har kommentert, er at det hører til nærkonteksten for hustavlen – det har en nær grammatikalsk tilknytning til første del av hustavlen. Normalt sett ville mye av det jeg her er opptatt med, høre hjemme i en senere nærkontekst, men jeg vurderer det likevel slik at det er best å samle alt på ett sted. Jeg kommer dermed til å behandle 5:15-21 ganske utfyllende nedenfor,

¹¹² Konjunksjonen καθὼς kan brukes både om sammenligning og kausalt, dvs. som årsak til handlingen det formaneres til.

¹¹³ Arnold 2010: 327-328

¹¹⁴ Arnold 2010: 328

¹¹⁵ Arnold 2010: 328-329

for så å vise til dette under punktet for nærkontekst senere i oppgaven.

Hovedformaningene i disse versene er i 5:15 hvor de troende blir formant til å se nøye på hvordan de vandrer (Βλέπετε οὖν ἀκριβῶς πῶς περιπατεῖτε). Denne formaningen blir videre utbrodert i de påfølgende versene gjennom tre mindre formaninger som er bygget opp rundt kontrasten μή ... ἀλλ' – 'ikke ... men tvert imot'. Det er noe de troende skal holde seg unna, og noe de skal holde seg til. Ved å bruke disse begrepene viderefører Paulus kontrasten mellom gammelt og nytt liv som har vært vektlagt så sterk før i brevet, og han setter dermed ulike livsstiler opp mot hverandre som klare motsetninger.¹¹⁶ I den første mindre formaningene i 5:15-16 handler kontrasten om et klokt liv i motsetning til et uklokt liv. Når Paulus bruker begreper tilknyttet klokskap eller visdom, sikter han ikke til «denne verdens visdom» som en kan lese om i 1 Kor 1-2, men til en visdom som handler om Guds vilje for hvordan de troende lever sine liv i hverdagen, slik som vi blant annet leser om det i Ordspråkene.¹¹⁷

I den neste formaning i 5:17 bruker Paulus nok et begrep fra visdomslitteraturen. De hellige skal ikke være uforstandige – ἄφρονες, et ord som brukes i Ordspråkene for «dåren» i motsetning til den vise som følger Herren. Dåren har både en holdning og en livsstil som viser at han står Gud imot.¹¹⁸ Når Paulus så skal finne en motsetning til å være uforstandig, bruker han ikke et ord for å være forstandig, men derimot et ord for å forstå. Forstå – συνίημι – handler ikke om å få en teoretisk faktakunnskap om noe, men at en under Den Hellige Ånds veiledning får innsikt i Herrens vilje slik at en lever etter den.¹¹⁹ Når dette skjer, er den troende vis. Den vise er den som søker å få innsikt i Herrens vilje for alle områder av livet, i motsetning til slik han var før, da han lot seg lede av kjøttet og sine egne tanker (2:3).

I tredje og siste formaning i 5:18 formaner Paulus sine søsken i troen til ikke å bli fulle på vin, men derimot å bli fylt av Ånden. Kontrasten er her ikke mellom vin og Ånd som sådan, men mellom to tilstander.¹²⁰ Gjennom å bruke presensformene av verbene (μεθύσκεσθε og πληροῦσθε) forbyr/tilskynder ikke Paulus bare engangshendelser, men han forbyr én vane/livsstil og tilskynder en annen. De troende skal ikke ha som vane å drikke seg fulle på vin, men heller stadig bli fylt av Ånden. Det er rimelig å anta at det her er tale om Guds Ånd (Den Hellige Ånd) og ikke menneskets ånd.

Poenget med denne formaningene er likevel ikke selve tilstandene, men følgene av dem. Følgen av å drikke seg full på vin er ἀσωτία – utskeielser, et begrep som betegner livet

¹¹⁶ Lincoln 1990: 338

¹¹⁷ Se blant annet Ordsp 1:7; 6:6-11.

¹¹⁸ Se blant annet Ordsp 10:18; 14:14;

¹¹⁹ Best 1998: 506

¹²⁰ Best 1998: 506; Hoehner 2002: 702

til den som lever borte fra Gud.¹²¹ Fyll kan derfor ha de alvorligste konsekvenser. I motsetning til dette har πληροῦσθε fem partisipper knyttet til seg i de neste versene som alle betegner de positive konsekvensene av å bli fylt av Ånden. Fire av disse partisippene betegner først og fremst hvilke konsekvenser åndsfylden får for menighetssamlingene. Samlingene skal være preget av sang og takk (5:18-20). Det femte partisippet, ὑποτασσόμενοι (underordnende dere), er av størst interesse i vår sammenheng, da det er en del av 5:21 som er tilknyttet hustavlen. Partisippet innebærer noe som skal prege de troende, men er som diskusjonen nedenfor skal vise, muligens ikke noe som skal prege alle troende, men bare dem formaning konkret er rettet mot. Jeg har allerede brukt begrepet «konsekvens» for å betegne partisippenes forbindelse til imperativen, og har dermed sagt noe viktig om forholdet mellom å bli fylt av Ånden og underordningen. Det diskuteres nemlig hvorvidt partisippforbindelsen har en instrumental eller konsekutiv funksjon. For å si det med litt andre ord: Er det gjennom å underordne seg en blir fylt av Ånden, eller er underordning en følge av å bli fylt av Ånden? Her tenkes det ulikt,¹²² men for min del vil jeg av følgende grunner hevde at det er tale om følge. For det første gjelder det analogien med å drikke seg full på vin. Utskeielser er konsekvensen av å drikke seg full, og ikke måten en blir full på. Sammenligner en dette med å bli fylt av Ånden, synes det rimelig å anta at underordningen i 5:21 er en følge og ikke et middel. For det andre vil jeg trekke frem det som Paulus ellers sier i Efeserbrevet om hvordan en får Ånden, for eksempel i 1:13. I dette verset er «Åndens merke/segl»¹²³ knyttet til partisippene ἀκούσαντες - «havende hørt» (sannhetens ord, evangeliet..) og πιστεύσαντες - «havende trodd». Det var altså ved å høre og tro evangeliet efeserne fikk Ånden. Et annet eksempel er Galaterbrevet 3 hvor apostelen legger stor vekt på at det er ved å høre og tro en både fikk og fremdeles får Ånden, og ikke ved å gjøre (3:1-5). I 3:13 legger han videre vekt på at de troende fikk Ånden ved troen.¹²⁴ Det diskuteres også hvorvidt partisippet fungerer som en imperativ på lik linje med πληροῦσθε eller ikke. Barth er av dem som hevder at partisippet fungerer som en imperativ og peker på at 5:21 innleder hustavlen og slik tilhører den, og ikke formaning fra 5:15.¹²⁵ Jeg kan være enig at partisippet i sammenheng med hustavlen, som ellers jo er et formaningsavsnitt, kan ha et imperativistisk preg, men vil

¹²¹ Se Luk 15:13 der begrepet brukes om den bortkomne sønn.

¹²² Konsekutiv: Lincoln 1990: 345, Hoehner 2002: 706. Best 1998: 520. Instrumental: Arnold 2010: 351, Miletic 1988: 30.

¹²³ ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ

¹²⁴ Se også Tit 3:5 hvor Ånden blir knyttet til begrepet λουτρόν – badet, et begrep som en som oftest knytter til dåpen. Samme ord benytter Paulus i Ef 5:26.

¹²⁵ Barth 1974: 608-609

samtidig ikke la dette overskygge forbindelsen mellom 5:18 og 5:21 slik at en mister poenget med at underordningen er en følge av at en er blitt fylt av Ånden.¹²⁶

Hvordan skal en så forstå forbindelsen mellom 5:15-21 og hustavlen, primært den første delen om mann og kvinne? Det er ulike syn på dette, og det store spørsmålet er hvordan en skal dele inn avsnittene. Skal en dele inn før eller etter 5:21, hører verset til hustavlen eller til de foregående versene? Best har redegjort for begge posisjoner, en del av argumentene handler om grammatikk mens andre handler om innhold. Av argumenter for inndeling etter 5:21 nevner han blant annet det som jeg har påpekt ovenfor, nemlig at ὑποτασσόμενοι hører til πληροῦσθε i 5:18. Han skriver at 5:21 handler om forholdet mellom alle troende, mens 5:22-6:9 handler om de som lever i et kristent hjem. Et annet argument er å hevde at 5:21 handler om gjensidig underordning. Det sies blant annet at gjensidig underordning er mellom alle troende, mens hustavlen lærer ensidig underordning. Gjensidig underordning passer bedre med gjensidigheten i 5:19, mens formaningene i hustavlen innebærer en rollefordeling. I tillegg avrunder formaningene om gjensidig underordning tråden som ble begynt i 4:2 før et nytt tema blir introdusert. Alt dette synes å markere et skille mellom 5:21 og 5:22ff. Av argumenter for inndeling før 5:21 nevner Best at ὑποτασσόμενοι kan fungere som et selvstendig imperativ. Han skriver om forholdet mellom 5:21 og 22, der 5:22 av mangel på eget verb underforstår verbet i 5:21, og til slutt skriver han at 5:21 og 5:33 kan fungere som en ramme for avsnittet da begge versene innebærer frykt/ærefrykt.¹²⁷

De ulike synene på inndeling, og hvilke argumenter som i størst grad blir vektlagt, er gjenspeilt i hvordan ulike bibeloversettelser deler inn versene. I NO78 markerte utgiverne et skille mellom 5:20 og 5:21 ved å sette overskriften «Hjem og familie» til avsnittet 5:21-6:9, dvs. hustavlen.¹²⁸ Samme inndeling ble gjort NO78/85,¹²⁹ i NT05¹³⁰ og Bibel11.¹³¹ Norsk Bibel derimot følger en annen inndeling. NB88 har ingen inndeling med overskrifter, men det har NB88/07. Her har en markert et skille mellom 5:21 og 5:22 ved å sette overskriften «Ektefolks plikter mot hverandre» over 5:22-33.¹³² Samme inndeling finner en BF97. Her har en satt overskriften «Ekteskapet – Kristus og menigheten» over 5:22-33, og har slik markert et

¹²⁶ Både Bibel11 og NB88/07 har oversatt ordet som en imperativ. Førstnevnte har «Vær hverandre underordnet...» og sistnevnte har «Underordne dere under hverandre...». BF97 har derimot valgt å fokusere på forbindelsen med 5:18, og har oversettelsen «...og underordner dere hverandre» (Bibel11 s. 1342/NB88/07 s.1358/BF97 s. 1381).

¹²⁷ Best 1998: 515-516

¹²⁸ NO78, s. 240 (NT)

¹²⁹ NO78/85, s. 238 (NT)

¹³⁰ NT05 s. 533

¹³¹ Bibel11 s. 1342

¹³² NB88/07 s. 1358

skille mellom 5:21 og 5:22.¹³³

Hvordan skal jeg så konkludere? Jeg vil egentlig ikke si meg enig i noen av de to posisjonene som Best anfører, da jeg ikke ser det nødvendig å dele inn avsnittene på denne måten. Slik jeg ser det, gjør ingen av argumentene, i hvert fall ikke i sin sum, det nødvendig å skille mellom avsnittene slik at en ikke ser dem i sammenheng med hverandre. Forbindelsen mellom ὑποτασσόμενοι og πληροῦσθε gjør at 5:21 er knyttet til sammenhengen fra og med 5:15. Samtidig er 5:21 knyttet til 5:22 og hustavlen ved bruken av ὑποτασσόμενοι i 5:22, og kan dermed ses på som et overgangsvers mellom de to avsnittene slik at det en blir formant til i hustavlen, også er en del av det å leve som vis og er en følge av det å bli fylt av Ånden. Frykt/ærefrykt i 5:21 og 5:33 som en ramme rundt versene om mann og kvinne taler også for å se 5:21 i sammenheng med hustavlen.¹³⁴ Når det gjelder argumentet om gjensidig underordning i 5:21, er dette et stort diskusjonstema som jeg skal komme tilbake til under eksegesen. Men selv om 5:21 handler om gjensidig underordning, er det likevel ikke slik at det må markere et skille mellom 5:21 og hustavlen.¹³⁵ Et annet argument som Best ikke er inne på, og som taler for en sammenheng, er mangelen på konjunksjonen οὐν i innledningen av hustavlen. I alle nye store avsnitt helt fra 1:3 er konjunksjonen brukt og har bundet sammen de enkelte avsnittene.¹³⁶ Slik jeg ser det, taler mangelen på konjunksjon for at hustavlen er en fortsettelse av formaningsavsnittet fra og med 5:15, οὐν kommer ikke inn og bryter opp sammenhengen. Alt i alt er det nok ikke uten grunn at fremtredende fortolkere som Hoehner og O'Brien behandler hele avsnittet fra 5:15-6:9 som en helhet, og at førstnevnte gir hele avsnittet overskriften «*Walk in wisdom*».¹³⁷ På den måten knytter de hustavlen til den nære sammenhengen den er en del av. Selv om jeg nå konkluderer med at hustavlen er en del av formaningen fra og med 5:15, må jeg foreta en inndeling for oppgavens og eksegesens skyld. Jeg velger å gjøre som Clinton Arnold. I sin kommentar til Efeserbrevet deler han inn versene slik at én del er en fortolkning av 5:15-21, og én del er en fortolkning av 5:21-33. Slik knytter han 5:21 til versene før og etter og får frem sammenhengen mellom dem. Under eksegesen vil jeg da se på 5:21-33 som en helhet.

¹³³ BF97 s. 1381

¹³⁴ Best argumenter mot frykt-argumentet og hevder at om frykt/ærefrykt-perspektiver skulle fungere som en ramme burde denne strekke seg helt til 6:9 og ikke bare til 5:33. Best 1998: 516

¹³⁵ Knight er blant dem som hevder at 5:21 handler om gjensidig underordning mellom alle troende, men han sier likevel at Paulus kommer med et generelt prinsipp for alle troende i 5:21 før han kommer med spesielle formaninger til det enkelte medlem av familien fra og med 5:22. Knight 2006:167

¹³⁶ Hoehner 2002: 720

¹³⁷ O'Brien 1999: 378; Hoehner 2002: 689

Forholdet mellom formaningerne og hustavlen

Hva har så alt dette å si for forståelsen av hustavlen og dens innhold? Det som etter min mening er helt klart, er at hustavlen vanskelig kan ses på som en isolert del av brevet. Hustavlen med dens formaninger er en uløselig del av det Paulus skriver om å leve et liv som er verdig Guds kall (4:1). Livet som de hellige blir formant til å leve i «huset», er en følge av den nye identiteten de har fått gjennom troen på Jesus, og kraften til å leve dette livet er nettopp i det som Paulus har utlagt i kap. 1-3. Livet den troende skal leve som ektemann, hustru, barn osv., er en del av Guds gjerning i den troende da det er en følge av Åndens fylde i den enkeltes liv (5:18). Når apostelen formaner de troende til å få innsikt i Herrens vilje, gir han dem også hjelp til dette gjennom hustavlen, slik at en kan si at innholdet i hustavlen er en del av Herrens vilje som den enkelte skal leve ut. *“By addressing each member of the Christian household, Paul will help them discern what God’s will is for their lives in their respective roles.”*¹³⁸ Formaningsavsnittene jeg har vært inne på, kjennetegnes blant annet av det sterke fokuset på forskjellen mellom før og nå. Den troende er ikke den samme som han var før han kom til tro på Jesus, og livet han lever skal dermed ikke være det samme (4:17f; 5:8). En følge av dette er at det skal være en forskjell mellom livsførselen til den troende og den ikke-troende. Livet til de hellige skal ikke være preget av det de er blitt frelst fra, men av ham som en har kommet til tro på. Troen på Jesus får blant annet sitt utslag i at en elsker og gir seg selv for andre, slik han gjorde det (5:1-2). Troen på Jesus vil i lys av dette også prege hverdagslivet sammen med ektefelle, foreldre, barn osv. Er det noe som kjennetegner formaningerne i hustavlen, er det nettopp at de er knyttet til Kristus. Det er særlig i formaningen til mennene dette kommer frem. De skal elske som Kristus gjorde, hans kjærlighet skal prege dem fremfor alt. Etter min mening ville det ha vært rart om Paulus skulle ha overtatt samtidens tanker og formaninger om hvordan familien skulle leve sammen når han ellers i brevet legger så stor vekt på forskjellen mellom den som ikke tror og den som tror. Hvorfor skulle de første kristne vise at de ikke snudde opp-ned på det bestående, når Paulus ellers formaner dem til å være en motkultur?¹³⁹ I så fall ville hustavlen hatt et helt annet innhold enn resten av brevet. Hva da med de likheter som måtte finnes mellom hustavlen og samtiden? Timothy Gombis hevder at Paulus bruker strukturen fra samtiden med blant annet de tre ledd, ikke for å overta hele tankesettet, men for å kritisere samtidens

¹³⁸ Arnold 2010: 363

¹³⁹ Se Dibelius og Weidinger sin posisjon på s. 13-14.

samfunnstanke. Han kaller hustavlen “*a manifesto for a radically new society*”.¹⁴⁰ Gombis hevder videre at Paulus ikke nødvendigvis forkaster de vanlige «hierarkiske strukturene», men han gjør noe nytt med dem.

*“The solution that Paul provides does not involve overthrowing such structures, but rather subjecting them to the new creation dynamics so that relationships within the New Humanity take on a renewed character...the patriarchy that is advocated in Ephesians has its source in the character of God who is most revealed in the self-giving Jesus, whose “headship” is characterized by self-sacrificial love for those for whom he is Lord and Head. But this is neither a blanket endorsement of cultural norms nor a kind of social conservatism, for, as our discussion will, demonstrate, Paul is radically re-orienting how relationships are to be conceived.”*¹⁴¹

På samme måten som menneskene som er kommet til tro på Kristus, er blitt nye skapninger, er også forholdet mellom disse menneskene blitt nytt. I hustavlen viser Paulus hvordan de nye menneskene skal leve sammen i nye forhold.

3.3.2 Teologiske hovedtanker

Efeserbrevet inneholder en del teologiske hovedtanker, og disse hovedtankene er ofte knyttet til noen teologisk ladete begreper. Flere av disse begrepene finnes også i hustavlen. Jeg vil fokusere på noen av disse, og sammenhengen de er en del av, for å se om det er samsvar mellom de teologiske hovedtankene ellers i brevet og innholdet i hustavlen. Diskusjonen som måtte være rundt betydningen av ordene, lar jeg ligge til jeg kommer til eksegeseen. Jeg vil trekke frem begrepene ἡ κεφαλή, σῶμα, ἡ ἐκκλησία, τὸ μυστήριον og ἀγάπη / ἀγαπάω.

ἡ κεφαλή

ἡ κεφαλή betyr hode og brukes fire ganger i Efeserbrevet som en metafor for en leder/autoritet. De to første forekomstene av ordet er i 1:22 og i 4:15. I 1:22 brukes det som en beskrivelse av Jesus Kristus. Verset er det siste i en lang bønn som Paulus innleder i 1:15. Han ber blant annet om at Gud må vise hvor stor Hans egen kraft er hos de troende (1:19). Deretter følger en beskrivelse av hva Gud i sin makt har gjort: Han reiste Kristus opp fra de døde, og opphøyet ham ved sin høyre hånd (1:20-21). Han la alle ting under ham (ὕπεταξεν av

¹⁴⁰ Gombis 2005: 322

¹⁴¹ Gombis 2005: 324

ὑποτάσσω), og Kristus er i den forbindelse kalt κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα – hodet over alt/alle ting. Det er som hodet over alle ting Gud har gitt ham til kirken (1:22). Dette betyr at den seieren og makten over den onde som ligger i Kristi rolle som hode, er blitt kirken til del på en slik måte at den kan gjøre seg bruk av den. Det er som Wright sier, riktignok med henvisning til 1:19: «*The power, the power which raised Jesus and which will transform the whole world and flood it with glory, is in fact already available for us.*»¹⁴² I 4:15 blir κεφαλή brukt i slutten av et større avsnitt som omhandler kirkens enhet. Paulus skriver om oppbyggelsen av Kristi kropp (4:12), om å nå frem til «manns modenhet»¹⁴³ (4:13), om at de hellige ikke skal være umyndige småbarn (4:14), men vokse opp til ham som er hodet, Kristus (4:15). All denne veksten virkes av Kristus, for det er ut fra ham som er hodet, at de troende sammenføyes, blir holdt sammen og vokser (4:16). Κεφαλή blir i tillegg brukt to ganger i hustavlen, og begge ganger brukes det som en begrunnelse for underordning. I 5:23 sies det at mannen er kvinnens hode slik Kristus er kirkens hode. Av denne grunn skal kvinnene underordne seg sine menn. Paulus bruker altså den samme metaforen om Kristus som hode som han har brukt tidligere i brevet, og det er stor sannsynlighet for at ordet er brukt i samme betydning i 5:23. Når han i tillegg sammenligner mannens rolle med Kristi rolle, kan en si at en av de teologiske hovedtankene i brevet ellers også er et sentralt element i hustavlen.

τὸ σῶμα

τὸ σῶμα betyr kropp og brukes hele åtte ganger i Efeserbrevet.¹⁴⁴ Ordet har fem forekomster utenom hustavlen, og i alle tilfellene brukes ordet som en metafor for kirken som Kristi kropp. Første forekomst er i 1:22-23 hvor Paulus skriver om at kirken, dvs. de troende, er Kristi kropp (τὸ σῶμα), og han er dens hode. Neste forekomst er i en sammenheng hvor det er tale om at Jesus har tatt bort fiendskapet mellom jøder og hedninger og i seg selv ført dem sammen. I den forbindelse sies det i 2:16 at han forsonte dem begge med Gud i én kropp (ἐν ἐνὶ σώματι). Her er det ikke tale om Kristi fysiske kropp, men det handler, slik som i 1:23, om kirken som Kristi kropp.¹⁴⁵ Neste forekomst er i en sammenheng hvor det formannes til enhet mellom de troende på grunnlag av den enhet Gud har skapt mellom jøde og hedning i Kristus (2:11-22; 3:6). De hellige blir i 4:3-4 formant til å bevare Åndens enhet som blant annet *én kropp* (Ἐν σώμα). Her brukes kropp slik som tidligere – om kirken som er Kristi kropp.

¹⁴² Wright 2004: 16

¹⁴³ NB88/07

¹⁴⁴ Det er i tillegg to forekomster av ordet σάρξ (kjøtt/kropp), se 5:29 og 31. Dette begrepet brukes synonymt med σῶμα.

¹⁴⁵ Hoehner 2002: 382

Fjerde forekomst er i en sammenheng hvor det er tale om at Kristus har gitt ulike embeter/tjenester til de troende slik at de kan bli utrustet til tjeneste (4:11-12). Hensikten med dette er ifølge 4:12 Kristi kropps oppbygging¹⁴⁶ (εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ). Femte forekomst er en del av den fortsatte vektleggingen på utrustning og vekst. I 4:16 sier Paulus at det er ut fra Kristus at kroppen (τὸ σῶμα) blir sammenføyd osv., også her er det tale om kroppen som Kristi kropp, det vil si kirken av alle troende. Da står vi igjen med tre forekomster av ordet i hustavlen, og av disse blir to av dem brukt som metaforer og én i fysisk betydning. Den metaforiske betydningen er brukt i 5:23 og 30, og begge steder blir ordet brukt i samme betydningen som tidligere i brevet, nemlig om Kristi kropp som er kirken. I 5:23 blir ordet brukt i en utfyllende forklaring til hvem Kristus er, han er kroppens frelser (αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος·). Her ser vi i det minste indirekte at kirke og kropp blir brukt om hverandre. I 5:30 ser vi en mer direkte forbindelse mellom kirke og kropp da det sies at de troende er lemmer på hans kropp. Dette sies i forbindelse med det som sies i 5:29 om at Kristus gir næring og pleier kirken slik en mann gjør med sin egen kropp, og slik blir kropp og kirke knyttet sammen: Kirken er Kristi kropp. I 5:28 bruker Paulus ordet i den fysiske betydningen, selv om de påfølgende versene viser at også denne bruken har sammenheng med kirken som Kristi kropp. Paulus sier at mennene skal elske sine koner som sin egen kropp (ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα), hvorpå han fortsetter med å tale om at ingen hater sin egen (fysiske) kropp, men tar vare på den (5:29). Begrepet «kropp» brukes altså på samme måte i hustavlen som ellers i brevet, en av brevets teologiske hovedtanker er dermed også en del av hustavlen.

ἡ ἐκκλησία

ἡ ἐκκλησία er egentlig en betegnelse på en hvilken som helst forsamling, og i NT får ordet på grunn av påvirkning fra LXX en betydning mer i retning av «en forsamling av de troende». Ordet oversettes som oftest med kirke eller menighet. Paulus kan bruke ordet om den lokale kirken, eller om den regionale kirken, men i Efeserbrevet handler det om den universelle kirken av alle troende.¹⁴⁷ Han bruker begrepet hele ni ganger i Efeserbrevet, hvorav seks av dem er i hustavlen. Første forekomst i brevet er i 1:22 og står i en sammenheng jeg har vært inne på ved flere anledninger – kirken er Kristi kropp, det vil si alle de troende, og Kristus er kirkens hode. Denne definisjonen av kirken svarer også til de andre forekomstene av ordet, i tillegg til at en tenker «kirken» når en leser om Kristi «kropp». Neste forekomst er i en

¹⁴⁶ Egen oversettelse

¹⁴⁷ Hoehner 2002: 287

sammenheng hvor Paulus skriver om sin aposteltjeneste og sin innsikt i det han kaller Kristi mysterium, det vil si at hedningene også er med i «det gode selskapet» sammen med jødene (3:4-6). I 3:10 sier han at denne Guds visdom skulle bli kunngjort for maktene og myndighetene gjennom kirken (διὰ τῆς ἐκκλησίας). Siste forekomst finner vi i bønnen i 3:14-21. I en avsluttende lovprisning i 3:21 lover Paulus Gud og sier: ham være ære i kirken (ἡ ἐκκλησία). I hustavlen bruker apostelen begrepet når han sammenligner ekteskapet med forholdet Kristus og kirken. I 5:23 skriver apostelen at mannen er kvinnens hode, slik Kristus er kirkens hode (ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, 5:23), og at slik kirken underordner seg Kristus (ὡς ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ), slik skal kvinnen underordne seg mannen (5:24). Mennene skal ifølge 5:25 elske sine koner slik Kristus elsket kirken (ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν), og Kristus gir næring til og pleier kirken (καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν) slik en gjør med sin egen kropp (5:29). Ved å sitere Gen 2:24 tenker Paulus på det enhetlige forholdet mellom Kristus og kirken (ἡ ἐκκλησία, 5:31-32). I tillegg til disse forekomstene bruker Paulus ordet i 5:27 når han taler om hensikten med Kristus sin selvhengivende kjærlighet (5:25). Han skulle føre kirken (ἡ ἐκκλησία) frem for seg i herlighet. Vi kan av alt dette se et samsvar mellom bruken av begrepet i hustavlen og i resten av brevet, spesielt når «kirken» og «kroppen» brukes synonymt. Det Paulus sier om forholdet mellom Kristus og kirken i Efeserbrevets første del, bruker han for å si noe om mann og kvinne i hustavlen.

τὸ μυστήριον

Begrepet τὸ μυστήριον blir gjerne oversatt med mysterium eller hemmelighet, og blir brukt seks ganger i Efeserbrevet, hvorav én av dem er i hustavlen. Første forekomst er i 1:9 hvor Paulus taler om at Gud har kunngjort sin viljes mysterium (τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ), dvs. det han gjerne ville gjøre i Kristus. Hva dette innebærer, skriver han om i neste vers, han ville fullføre sin frelsesplan og sammenfatte alt i Kristus. Begrepet omhandler det han ville gjøre i Kristus for å skape enhet. I kap. 3 bruker apostelen begrepet hele tre ganger i sammenheng med det han sier om jøde og hedning som ett folk. Mysteriet ble gjort kjent for ham gjennom en åpenbaring (3:3), slik at han har fått innsikt i det (3:4). Grunnen til at han måtte få det åpenbart var at det har vært skjult hos Gud (3:9). Mysteriet er altså noe som før ikke var kjent fordi det var skjult hos Gud, men som nå er blitt åpenbart. Selve mysteriet består i at hendingene har fått del i det samme som jødene: samme arv, løfte og kropp, og alt dette skjedde i Kristus (3:6). Også her er det tale om det Gud ville gjøre i Kristus, og det var

noe som førte til enhet. I hustavlen bruker Paulus begrepet i forbindelse med sitatet fra Gen 2:24 og kaller det et stort mysterium (τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, 5:32). Diskusjonen om hva dette sikter til, vil jeg komme tilbake til i eksegesen, men det synes rimelig å anta at det her handler om det som Paulus sier i siste del av verset – men jeg taler om Kristus og kirken – samtidig som det peker på en spesiell dimensjon ved ekteskapet. Den enheten som er mellom mann og kvinne i ekteskapet, er også mellom Kristus og kirken, Kristus og kirken er ett (jf. 1 Kor 6:17). På samme måte som tidligere i brevet blir altså begrepet brukt om Kristus og om enhet. Siste forekomst (6:19) er i en sammenheng hvor Paulus ber om forbønn fra de troende om at det må bli gitt ham de rette ordene når han skal tale, slik at han frimodig kan gjøre evangeliets mysterium kjent (τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου). Det er ikke noe i veien for å anta at Paulus bruker begrepet på samme måten som før, nemlig om noe skjult som Gud har åpenbart. Innholdet i det åpenbarte er det han ville gjøre i Kristus, med den hensikt å skape enhet.

ἀγάπη / ἀγαπάω

Substantivet ἀγάπη og verbet ἀγαπάω, som betyr henholdsvis «kjærlighet» og «å elske», brukes hele 13 ganger i brevet, hvorav fem av dem er i hustavlen. Første forekomst er i 1:6 hvor Paulus bruker et partisipp for å beskrive Jesus Kristus. Han er «den elskede»¹⁴⁸ (τῷ ἠγαπημένῳ). Neste forekomst er i 2:4 hvor sammenhengen er Kristi kjærlighet til kirken. Her brukes både et verb og et substantiv. Apostelen skriver at han elsket oss med en stor kjærlighet (διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς). På grunn av denne kjærligheten gjorde han dem levende som var døde (2:5). I 4:2 skriver Paulus om forholdet mellom de troende, de skal bære over med hverandre i kjærlighet (ἐν ἀγάπῃ). I 4:15 blir de troende formant til å være tro mot sannheten i kjærlighet (ἐν ἀγάπῃ). De tre siste forekomstene er i 5:1-2. Ordet brukes her på flere forskjellige måter. I 5:1 brukes det som en beskrivelse av de troende og en motivasjon for å ha Gud som forbilde - de er hans elskede barn (τέκνα ἀγαπητὰ). De blir i 5:2 formant til å vandre i kjærlighet (ἐν ἀγάπῃ), en kjærlighet som skal være lik den kjærlighet Kristus elsket dem med (καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς). I hustavlen blir begrepet brukt i forbindelse med formaninger til mennene om at de skal elske sine koner. I 5:25 blir mennene formant til å elske (ἀγαπᾶτε) sine koner, og som i 5:2 har kjærligheten sitt utgangspunkt i Kristi kjærlighet, han som elsket kirken og gav seg selv for den (καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς). I 5:28 er det tre forekomster av

¹⁴⁸ Bibel11 har oversettelsen; «ham som han elsker så høyt»

verbet, ett presens infinitiv, ett partisipp og ett presens indikativ. Mennene skal elske sine koner som sin egen kropp (ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα), og ved å elske sin kone elsker mannen seg selv (ὁ ἀγαπῶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἑαυτόν ἀγαπᾷ). Siste forekomst er i den avsluttende formaningen i 5:33 hvor mannen nok en gang formaner til å elske sin kone som seg selv (οὕτως ἀγαπάτω ὡς ἑαυτόν). Det sterke fokuset på kjærlighet i kapitlene frem til hustavlen blir i lys av det jeg har sett, videreført i hustavlen. Kjærlighetsformaningene som er rettet til alle de hellige, blir rettet spesielt mot mannen, og forbindelsen mellom de troendes kjærlighet og Kristi kjærlighet blir enda sterkere vektlagt.

Forholdet mellom de teologiske hovedtankene og hustavlen

Jeg ville fokusere på de nevnte begrepene for å se om det kunne sies å være et samsvar mellom hustavlen og brevet for øvrig med tanke på brevet teologiske hovedtanker. I lys av det jeg har funnet, vil jeg hevde at det finnes et slikt samsvar. Særlig gjelder dette noe av det sentrale i hustavlen, nemlig forholdet mellom Kristus og kirken. Spesielt i 1:19-23 og 4:1-16 blir begrepene *hode, kropp og kirke* brukt om det dynamiske forholdet mellom Kristus og kirken. Kirken, som er alle de troende, er Kristi kropp, og han er kirkens hode. I hustavlen blir formaningerne til menn og kvinner utledet av og sammenlignet med dette forholdet. I tillegg kan en se at mysteriebegrepet, slik Paulus bruker det særlig i 3:1-13 om enheten mellom jøde og hedning i Kristus, også brukes i hustavlen i forbindelse med sitatet fra Gen 2:24 for å si noe om enheten mellom Kristus og kirken. En kan si at de teologiske hovedtankene i Efeserbrevet, spesielt om kirken, får etiske konsekvenser for mann og kvinne gjennom hustavlens formaninger. Hering er inne på dette når han skriver om en tendens i deler av brevet hvor Paulus bruker sammenligning av blant annet felles erfaring og en større åndelig virkelighet for å forklare en teologisk sannhet. *“This tendency is most clearly seen in the HT instruction to the wives and husbands, where the author takes the somatic and head analogies in a new direction, tying the letter’s theology to its ethical mandates in an unprecedented parallel.”*¹⁴⁹ Gjennom denne forbindelsen mellom de teologiske hovedtankene og etikken blir hustavlen i aller høyeste grad en del av Efeserbrevet som helhet. Dette handler ikke bare om brevet fokus på kirken som Kristi kropp, men også om fokuset på kjærlighet. Også dette er Hering inne på når han sier: *“The Ephesian HT instruction to husbands and wives represents a continuation of the author’s expanded emphasis upon love, as well as incorporating the*

¹⁴⁹ Hering 2007: 188-189

author`s explicit call to imitation of Christ in love, 5:1-2....”¹⁵⁰ I lys av disse bemerkningene er det etter min oppfatning vanskelig å skulle se på hustavlen som en isolert del av Efeserbrevet. Jeg vil hevde at den i aller høyeste grad er en del av den helhetlige teologien i brevet.

¹⁵⁰ Hering 2007: 189

4 Eksegese av Ef 5:21-33

4.1 Struktur

Under punkt 3.2.1, om formaningene i Efeserbrevet, avgrenset jeg tekstavsnittet ved at jeg argumenterte for at 5:21 var en del av hustavlen og dermed formaningene til mann og kvinne.¹⁵¹ 5:33 er konklusjonen på disse formaningene før Paulus fortsetter med formaningen til barna i 6:1-4. 5:21-33 er således er litterær enhet. I sin bok om Ef 5:21-33 påpeker Gregory W. Dawes at det er gjort mange forsøk på å finne en struktur i tekstavsnittet, forsøk som har resultert i mange ulike konklusjoner. Noen ser en klar og fremskridende argumentasjon, mens andre mener denne mangler.¹⁵² Uenigheten består først og fremst i hva en skal tenke om den nære forbindelsen mellom formaningene til mann og kone, og forholdet mellom Kristus og kirken. Når en leser tekstavsnittet, kan en lure på hva Paulus «egentlig» skriver om. Er hovedsaken hans ekteskapet mellom mann og kvinne, eller det dynamiske forholdet mellom Kristus og kirken? Torsten Moritz formulerer problemstillingen slik: *«The major interpretative issue of this first part of the Ephesian household code is whether the author's intention was to illustrate the Christ-church relationship with the help of the human marriage imagery, or to use the Christ-church relationship to illustrate human marriage.»*¹⁵³ Dawes nevner to vanlige måter å dele inn avsnittet på som ikke nødvendigvis fører til ulike konklusjoner i spørsmålet om hva avsnittet «egentlig» handler om.

4.1.1 Parenetisk struktur

For det første taler han om det han kaller for *«the parenetic structure»*. Her er fokuset på selve formaningene i avsnittet, og man deler gjerne inn tekstavsnittet etter hvem de ulike formaningene er rettet til. 5:22 innledes med tiltalen *αἱ γυναῖκες* – dere kvinner – og den påfølgende formaningen til og med 5:24 er rettet til kvinnene. 5:25 innledes med *Οἱ ἄνδρες* – dere menn – og den påfølgende formaningen til og med 5:32 er rettet til mennene. Dette gjør at en kan foreta en grovinndeling mellom disse to delene. Fordi Paulus gir to modeller for mannens kjærlighet i 5:25-27 og 5:28-32, og ved at formaningen om å elske blir gjentatt i

¹⁵¹ Se s. 35-36

¹⁵² Dawes 1998: 81

¹⁵³ Moritz 1996: 131

5:28, deler en ofte formaningen til mennene i to. Dawes grunngir inndelingen med å si at «*we may say that vv 25-28a describe in the first place how the husband should love his wife; vv 28b-32 describe why he should do so.*»¹⁵⁴ 5:21 og 5:33 faller utenfor denne inndelingen og utgjør hver sin del av avsnittet. 5:21 fungerer som en innledning til avsnittet (egentlig til hele hustavlen), og 5:33 fungerer som en konklusjon. Alt i alt fører denne fremgangsmåten til følgende inndeling:

5:21-33 – Formaninger for mann og kone i ekteskapet

5:21 – innledning

5:22-24 – formaning til konene

5:25-32 – formaning til mennene

5:25-27 – formaning til mennene om å elske som Kristus

5:28-32 – formaning til mennene om å elske som sin egen kropp

5:33 – konklusjon

I tillegg til denne (grov-)inndelingen av avsnittet, kan en dele inn de enkelte delene ved å se på selve formaningen og hvordan den begrunnes. Jeg tar her Dawes og hans inndeling av 5:22-24 som eksempel på dette. Han deler inn versene i et ABA1- mønster hvor A er 5:22 og selve formaningen, B er 5:23 som er begrunnelsen og A1 er vers 24 og gjentakelse av formaningen.¹⁵⁵

Følger en denne fremgangsmåten, vil en gjerne mene at avsnittet først og fremst handler om mann og kvinne i ekteskapet, og at forholdet mellom Kristus og kirken brukes for å beskrive dette. Moritz begrunner dette med at 5:33, som er konklusjonen på avsnittet, ikke inneholder noe om Kristus og kirken, men bare gjentar det som er hovedpoenget – formaningene til mann og kvinne. Han peker også på at gjentagelsen av formaningene til både kvinne og mann¹⁵⁶ er noe som peker i retning av at hovedpoenget for Paulus er å si noe om mann og kvinne i ekteskapet.¹⁵⁷ Alt dette understøttes av at avsnittet i tillegg er en del av en «hustavle» hvor vekten er på hvordan en skal leve sammen i hjemmet.

¹⁵⁴ Dawes 1998: 91

¹⁵⁵ Dawes 1996: 81-84

¹⁵⁶ Formaningen til kvinnene om å underordne seg i 5:22 blir gjentatt i 5:24. Den samme gjelder formaningen til mennene om å elske sine koner i 5:25, den blir gjentatt i 5:28.

¹⁵⁷ Moritz 1996: 133

4.1.2 Mimesis struktur

For det andre skriver Dawes om «the mimetic structure». Her vektlegges analogien mellom mann-kone og Kristus-kirken slik at en foretar en tematisk inndeling av tekst-avsnittet.¹⁵⁸ Sampley har en tabell i sin bok hvor de delene som handler om mann og kone (v 22a, 23a, 24b, 28a, 28b, 29a, 29b, 31a, 33a, 33b) utgjør én rad, og de delene av avsnittet som handler om Kristus og kirken (v 23b, 23c, 24a, 25b, 25c, 26, 27, 29c, 30, 32b) utgjør en annen rad.¹⁵⁹ For å finne støtte til denne fremgangsmåten peker en gjerne på Paulus sin bruk av sammenligningskonjunksjonene $\omega\varsigma$ (v 23,24), $\omicron\upsilon\tau\omega\varsigma$ (v 24,28), og $\kappa\alpha\theta\omega\varsigma$ (v 25,29).¹⁶⁰ En mener at Paulus ved å bruke disse holder sammen de to delene i avsnittet. Som et eksempel på denne strukturen vil jeg også her bruke Dawes og hans inndeling av 5:22-24. Han deler inn versene i et ABB1A1-mønster hvor A er formaningen i 5:22 i tillegg til 5:23a, B er resten av 5:23, B1 er 5:24a og A1 er 5:24b.¹⁶¹ Torsten Moritz er en av kritikerne av denne type inndeling. Han er først og fremst kritisk til måten en bruker konjunksjonene på, da det finnes flere konjunksjoner i avsnittet enn dem en bruker i den tematiske inndelingen. Han mener at en kunne funnet en hvilken som helst struktur ved å bruke konjunksjonene som finnes i avsnittet.¹⁶²

Følger en denne fremgangsmåten, kan en komme frem til ulike konklusjoner vedrørende hva som er hovedsaken i avsnittet. Dawes mener at begge fremgangsmåter er mulige, og han konkluderer med å si at: «*we may therefore speak of two levels in the argumentation: the parenetic (wives and husbands) and doctrinal (the Church and Christ), the second being at the service of the first.*»¹⁶³ Paulus sin hovedsak er altså ekteskapet og forholdet mellom Kristus og kirken brukes for å illustrere forholdet som skal være mellom mann og kone. Sampley peker på at formaningene i avsnittet knyttes nært sammen med det som står om Kristus og kirken, men hevder likevel at Paulus sin lære om Kristus og kirken har en fremtredende posisjon. Han sier selv: *first, it is not surprising in Ephesians to see the author's attention focused clearly on Christ and the church – even within the Haustafel form. In fact, it would almost seem in 5:21-33 that this concern has nearly eclipsed the Haustafel itself.*¹⁶⁴

¹⁵⁸ Dawes 1998: 83

¹⁵⁹ Sampley 1971: 104

¹⁶⁰ Lincoln 1990: 352

¹⁶¹ Dawes 1998: 84

¹⁶² Moritz 1996: 132

¹⁶³ Dawes 1998: 108

¹⁶⁴ Sampley 1971: 106

Alt i alt vurderer jeg det slik at begge måter å tenke på når det gjelder struktur i avsnittet, til en viss grad er mulige, men at den «parentetiske strukturen» passer best med sammenhengen avsnittet er en del av. Dette gjelder både fokuset på å leve som kristne i hverdagen og fokuset på livet i hjemmet. I tillegg kan en se hva som er hovedpoenget i avsnittet av konklusjonen i 5:33. Hva da med sammenligningen med Kristus-kirken? Jeg er enig med Dawes i at konsepsjonen Kristus-kirken er i tjeneste for relasjonen mann-kvinne, men å si at Paulus illustrerer ekteskapet med Kristus-kirken er gjerne å ta for lite i. Spesielt i lys av det Paulus skriver i 5:30-32 om det store mysteriet, må en si at sammenligningen gjerne handler om noe dypere enn en enkel illustrasjon. Dette kommer jeg tilbake til under eksegesen. Så langt i oppgaven er det nok å si at Paulus sitt poeng med avsnittet er å formane mann og kvinne om deres ansvar i ekteskapet. Jeg kommer dermed til å følge den parentetiske inndelingen i eksegesen.

4.2 Nærkontekst

4.2.1 5:15-21

Jeg har skrevet forholdsvis utførlig om disse versene tidligere i, og viser dermed bare til dette.¹⁶⁵

4.2.2 6:10-20¹⁶⁶

I versene i etterkant av hustavlen avsluttes den formanende delen av Efeserbrevet som har strukket seg fra 4:1. 6:10-20 innledes med Τοῦ λοιποῦ – til slutt, og virker sammen med den påfølgende formaningen som en konklusjon på det som har vært før. Avsnittet bryter med strukturen ellers i kapitlene 4-6, da det ikke er bygget opp rundt περιπατέω, men fører likevel videre hovedtanken i kapitlene. Avsnittet handler om kampen mot djevelen og hans åndehær som den troende står i, og er en lang formaning om å ta på seg Guds fulle rustning og dermed bli sterk i Herren (6:10-12). Bare i Ham kan man bli stående i kampen (6:13). Det at Paulus etter en lang rekke formaninger kommer med en slik advarsel mot djevelens listige angrep og formaning til å ruste seg til kamp, forteller at de troendes liv på ingen måte er et liv skjernet

¹⁶⁵ Se s. 31-36

¹⁶⁶ Siden 5:21-33 er en del av hustavlen som strekker seg helt til 6:9, vurderer jeg det slik at det er 6:10-20 som utgjør den nære konteksten til 5:21-33, og ikke 6:1-4.

for fare og dårlig påvirkning. De troende står i en krigssituasjon. Når formaningen i tillegg kommer rett etter hustavlen, fremstår familien og hjemmet som en av de arenaer djevelen ønsker å angripe.¹⁶⁷ Da må den troende ta opp denne kampen med de rette våpen som Gud har skaffet til veie. Noe av det mest interessante med Paulus sin utleggelse av rustningen og de ulike våpen den består av, er at det en blir bedt om å ta på seg, ikke er noe annet en det som Paulus har beskrevet ellers i brevet. En blir formant til å ta på seg det som Gud har gjort i Kristus.¹⁶⁸ Dette kan en også blant annet se av ordbruken i 6:11. Her brukes verbet ἐνδύσασθε - ta på, som er et vanlig ord for å ta på seg klær. Samme ord brukes i 4:24 som handler om å kle seg i det nye mennesket.¹⁶⁹ 6:10-20 viderefører altså den samme linjen som ellers i brevet, det nye livet har sin grunn i frelsen i Kristus og springer ut fra det en har fått gjennom Ham.

4.2 5:21

5:21-33 begynner med en formaning der Paulus ber de troende om å være hverandre underordnet. Det mest sentrale begrepet i 5:21 er ὑποτασσόμενοι. Begrepet brukes i tillegg til i 5:21 også i de neste versene i forbindelse med enten kvinnes eller kirkens ansvar.

ὑποτασσόμενοι er et hankjønns-partisipp i nominativ flertall medium av verbet ὑποτάσσω som er bygget opp av preposisjonen ὑπο som i sammensetninger betyr under,¹⁷⁰ og verbet τάσσω som betyr «*arrange, put in place*».¹⁷¹ TDNT forklarer ordet som «*order or arrange with ref. to a specific place, position, or relation vis-à-vis others.*»¹⁷² Ordet har altså noe å gjøre med en ordning av noe eller noen i relasjon til sted, posisjon eller andre personer.

Preposisjonen gjør at det ikke er tale om en “flat” orden, men at det er en orden der noen/noe gjerne har en spesiell autoritet eller fungerer som leder. En «bokstavelig» oversettelse til norsk er «underordne», selv om ordet blir oversatt på flere måter alt etter sammenhengen det brukes i. Ord som har med underordning å gjøre, klinger ikke så bra i norske ører, i hvert fall ikke hvis en følger ordbokens definisjon av ordene. *Norsk synonymordbok* har følgende synonymer til *underordne (seg)*- adlyde, føye (seg.) Til *underordnet* har den følgende synonymer: undergitt(-lagt,) lav, menig, ringe, subaltern; sekundær, ubetydelig, uvesentlig,

¹⁶⁷ Arnold 2010: 364

¹⁶⁸ Lincoln 1990: 430.

¹⁶⁹ Arnold 2010: 443

¹⁷⁰ Leivestad/Sandvei 2003: 197

¹⁷¹ BDAG s. 1042

¹⁷² TDNT VIII s. 27, fotnote 2

uviktig.¹⁷³ Særlig de sistnevnte synonymene gjør at det gjerne blir negativt ladet å snakke om underordning, da det er tale om begreper som har med verdi å gjøre. Skal en følge ordbokens definisjon av ordet, er en person som blir bedt om å underordne seg en uvesentlig og uviktig person. Men er det dette som ligger i ordet? For å finne ut av dette må en først og fremst gå til bruken hos Paulus og i NT for øvrig, det er hans definisjon av ordet som er hovedsaken.¹⁷⁴

I Paulus' brev er det 23 forekomster av ulike former av ὑποτάσσω. Noen ganger bruker han den aktive formen, og andre ganger, som i 5:21-24, brukes den mediale formen. Barth peker på at det er en forskjell på hvordan Paulus bruker ordet i aktiv og i medium. Når han bruker det med aktiv betydning, handler det om at det er Gud som har makt til å legge/ordne noe under seg.¹⁷⁵ Paulus bruker blant annet aktiv-formen når han taler om hvordan Gud har lagt alt under Kristus, for eksempel i 1 Kor 15:27-28 og tidligere nevnte Ef 1:21-22, som begge bærer preg av å være påvirket av Sal 8 og 110. Begge steder sier apostelen at Gud har lagt alt under Kristi føtter (ὕπεταξεν).¹⁷⁶ Men etter Barths oppfatning er det noe helt annet når det handler om Kristi egen underordning, kvinnens underordning eller lignende. Da bruker Paulus medium-formen, med den forskjell i betydning som det innebærer.¹⁷⁷ I disse tilfellene er det ikke tale om at noen skal underlegge seg andre eller «overordne» seg, men det er tale om en frivillig underordning under den andre parten. Subjektet for handlingen er den som underordner seg, og ikke den som denne skal underordne seg.¹⁷⁸ Jeg vil nå trekke frem en del forekomster av medium-formen for å belyse bruken i 5:21-24.

Paulus benytter seg av formen i ulike sammenhenger, blant annet i Rom 8:7. Her bruker han medium-formen ὑποτάσσεται for å beskrive at kjøttet ikke underordner seg under Guds lov, og at det heller ikke kan gjøre det. Kjøttets vilje er dermed fiendskap mot Gud. Men det er først og fremst stedene hvor ordet brukes i sammenheng med menneskers eller Kristi underordning, som er viktig med tanke på bruken i 5:21. I Rom 13:1-7 skriver Paulus om lydighet mot myndighetene side de er innsatt av Gud, og med det han fått en spesiell autoritet. Her bruker han ordet to ganger (ὑποτασσεσθω, 13:1/ ὑποτάσσεσθαι, 13:5) for å betegne den

¹⁷³ Norsk Synonymordbok s. 194

¹⁷⁴ Se også Baasland 1991: 169-170

¹⁷⁵ Barth 1974: 709-710

¹⁷⁶ TDNT VIII s. 41-42

¹⁷⁷ Barth 1974: 710

¹⁷⁸ Unntaket fra tanken om en frivillig underordning er Luk 10:17 (20) hvor vi kan lese at disiplene kommer glade tilbake til Jesus og forteller at «til og med de onde åndene er lydige når vi nevner ditt navn.» Her brukes medium formen ὑποτάσσεται.

holdningen de troende skal vise mot myndighetene.¹⁷⁹ I 1 Kor 14 skriver Paulus blant annet om orden i kirken og profetisk tale. To eller tre kan tale profetisk, men bare én om gangen selv om en får en åpenbaring når en annen taler (14:29-31). Som begrunnelse for dette skriver apostelen at enhver profet har herredømme over sin profetånd (1 Kor 14:32). Her brukes medium-formen *ὑποτάσσεται*, noe som vil si at betydningen kan være at «profetåndene underordner seg profetene.» Poenget er i hvert fall at profetene ikke må «underordne» seg åndene på en slik måte at de ikke klarer å være stille mens andre taler profetisk, men at åndene underordner seg profetenes kontroll. Paulus fortsetter sin undervisning om orden i kirken i 1 Kor 14, men dreier fokuset over fra profetisk tale til kvinnenes rolle. Ifølge 14:34 skal ikke kvinnene tale når menigheten samles, de skal derimot underordne seg (*ὑποτασθήσονται*), og heller spørre sine menn hjemme hvis det er noe de vil lære.¹⁸⁰ I 1 Kor 15:28 bruker Paulus ordet i sammenheng med hva som skal skje etter at Gud har lagt alt under Kristus, da skal Sønnen underordne seg Faderen. Dette er en god indikator på at hos Paulus handler ikke *ὑποτάσσω* om noen som er uvesentlig eller uviktig - Sønnen er ikke uviktig eller uvesentlig i forhold til Faderen, de er likeverdige. Underordning handler ikke om en rangordning etter verdi, men handler om en orden der det er en forskjell i funksjon eller rolle. «*The verb does not make a statement about the (inferior) nature of Christ, or women, or all believers. Rather, ὑποτάσσω says something about the relationship between people or groups of people.*»¹⁸¹ Både i Kol 3:18 og Tit 2:5 er paralleller til Ef 5:22. I Kol 3:18 blir kvinnene formant til å underordne seg (*ὑποτάσσεσθε*) sine menn, og i Tit 2:5 blir Titus bedt om å undervise de unge kvinnene om at de blant annet skal underordne seg (*ὑποτασσομένων*) sine menn. Det ser dermed ut til at *ὑποτάσσω* er det normale ordet Paulus bruker for å betegne kvinnenes ansvar og rolle i ekteskapet.

Det er ikke bare Paulus som bruker begrepet, vi finner det også andre steder i NT. I Luk 2:51 står det at Jesus var lydige mot, eller underordnet seg (*ἦν ὑποτασσόμενος* – «var underordnende seg»), sine foreldre etter å ha kommet hjem etter tempelbesøket i Jerusalem. I 1 Peters brev er det fem forekomster av ordet. I 2:13 formaner Peter de troende til å underordne seg styremaktene (jf. Rom 13:1f). I 2:18 blir slaverne formant til å underordne seg sine herrer (*ὑποτασσόμενοι... τοῖς δεσπότης*), og i 5:5 blir de unge bedt om å underordne seg de eldste i menigheten (*ὑποτάγητε πρεσβυτέροις*). I 1 Pet 3:1 blir kvinnene bedt om å

¹⁷⁹ Se også Tit 3:1

¹⁸⁰ Jeg er klar over diskusjonen rundt dette verset, om hva denne underordningen innebærer, men av hensyn til oppgavens omfang og vektlegging ønsker jeg ikke å gå inn på denne diskusjonen.

¹⁸¹ Witherington 1988: 50

underordne seg mennene sine (ὕποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν), og kvinnene i den gamle pakt blitt blir trukket frem som eksempler. Peter skriver blant annet i 3:5 at de underordnet seg sine menn (ὕποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν). Dette er også en parallell til Ef 5:22ff. Jakob bruker også begrepet i sitt brev. I Jak 4:7 skriver han at de troende må lyde/underordne seg Gud (ὕποτάγητε οὖν τῷ θεῷ).

Av eksemplene jeg har vist til, kan jeg nå si noe om hva Paulus mente med ordet da han brukte det i Ef 5:21 (-24). Ordets betydning/mening kan variere avhengig av hvilken kontekst det er en del av. Både underordne, lyde og bøye seg er eksempler på mulige betydninger, men det som er viktig å understreke, er at det alltid er tale om underordning under en person som innehar en spesiell autoritet.¹⁸² Det kan være Gud, Guds lov, myndighetene, (slave-)herrer, foreldre eller (ekte-)mannen. Det er tale om en orden der Gud har ordnet det slik at noen innehar en spesiell autoritet som andre skal underordne seg. John Stott er inne på dette når han sier at Gud er en ordens Gud som har ordnet menneskelivet, spesifisert som staten og familien, og gitt en spesiell autoritet eller lederrolle til enkelte mennesker. Siden denne autoriteten er gitt av Gud, må andre underordne seg den. «*The Greek words imply this, for at the heart of hypotassomai ('submit') is taxis ('order'). Submission is a humble recognition of the divine ordering of society.*»¹⁸³ Denne orden i menneskelivet handler ikke om ulikhet i verdi slik at det er mindreverdige personer som blir bedt om å underordne seg, men har å gjøre med en orden som innebærer ulike roller. Medium-formen som brukes, viser i tillegg at underordningen er en sak for den som blir bedt om det, og underordningen kan dermed ikke utnyttes av den som innehar den spesielle autoriteten. Selv om *underordne* er en god «bokstavelig» oversettelse av ὑποτάσσω, kan det diskuteres om det er et godt ord på norsk, da det kan vekke andre assosiasjoner enn dem som var meningen. Den norske ungdomsoversettelsen fra 1959 brukte uttrykket «å innordne seg under hverandre» i Ef 5:21. Dette var et greit forslag med tanke på at en gjerne unngår de verste misforståelsene i retning «mindreverdige» osv. Samtidig står en, ved å bruke et slikt uttrykk, i fare for å svekke rollefordelingen som ligger i begrepet. Alle er på lik fot når det gjelder verdi, men ikke når det gjelder rolle. Enn så lenge er «å underordne» den beste oversettelsen av ordet, samtidig som det er viktig å poengtere at begrepet ikke står uten forklaring i Ef 5. Som jeg skal vise, blir underordningen, og det som sies om mannens rolle som hode for sin kone, forklart gjennom sammenligningen med Kristus og kirken. Baasland sier treffende: «*Men slike litt abstrakte*

¹⁸² Dawes 1998: 209

¹⁸³ Stott 1979: 218

definisjoner kan aldri gi løsningen. NT antyder derfor heller et slags mønster. Derfor er det best også for oss å gjøre som NT: fortelle om forholdet Kristus og kirken.»¹⁸⁴

Ekskurs: Gjensidig underordning

I 5:21 står ikke partisippet for seg selv, men sammen med det resiproke pronomen ἀλλήλοις (hverandre). Dette får mange til å tro at ὑποτασσόμενοι har en annen betydning enn det ellers har i NT.¹⁸⁵ Paulus skriver ikke nødvendigvis om en orden der noen skal underordne seg andre som innehar en spesiell autoritet, men om en gjensidig underordning mellom alle troende. Dette gjelder også mellom mann og kone i ekteskapet. Pronomenet har en slik betydning mange steder ellers i NT, og når det brukes i formaninger, er det som oftest tale om gjensidige handlinger mellom de troende. Pronomenet er brukt tre ganger i Efeserbrevet, utenom 5:21. I 4:2 formaner Paulus sine trossøsken til å bære over med hverandre i kjærlighet (ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ). I 4:25 blir de troende formant til å snakke sant til hverandre, og dette grunngis med at de er hverandres lemmer (ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη). Til slutt, i 4:32, blir de troende bedt om å være gode mot hverandre (γίνεσθε [δὲ] εἰς ἀλλήλους χρηστοί) og å tilgi hverandre (χαριζόμενοι ἑαυτοῖς).¹⁸⁶ I alle tre tilfeller er det tale om gjensidighet mellom alle troende. Person A skal bære over med person B, og motsatt. Det er ingenting i formaningene som tilsier at det ikke handler om gjensidighet. Av andre vers som trekkes frem i debatten, vil jeg nevne Gal 5:13, hvor Paulus sier at de hellige skal tjene hverandre i kjærlighet (διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις). Fil 2:3 er også sentral, og i dette verset formaner Paulus de troende til i ydmykhet å akte hverandre bedre/høyere enn dem selv (τῆ ταπεινοφροσύνη ἀλλήλους ἠγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν). Av eksempler utenom Paulus blir 1 Pet 5:5 ofte trukket frem. Her sier Peter at de unge skal underordne seg de eldste, og samtidig skal alle være ikledd ydmykhet mot hverandre (πάντες δὲ ἀλλήλοις τὴν ταπεινοφροσύνην ἐγκομβώσασθε). Slik som i eksemplene fra Efeserbrevet handler alle de tre versene om gjensidighet. Hva skal en så tenke om Ef 5:21? Fører pronomenet til at det er tale om gjensidig underordning? Jeg vil i det følgende trekke frem noen av argumentene i debatten som omhandler dette tema.

En av dem som hevder at 5:21 handler om gjensidig underordning, er Gilbert

¹⁸⁴ Baasland 1991: 181

¹⁸⁵ Underordning under en leder eller autoritet.

¹⁸⁶ Her brukes det refleksive pronomenet ἑαυτοῦ, men ifølge Leivestad/Sandvei kan dette av og til brukes istedenfor ἀλλήλων og fremdeles ha en resiprok betydning (Leivestad/Sandvei 2003:82).

Bilezikian. I et avsnitt som omhandler Ef 5:21-33 i boken «Beyond Sex Roles», viser han til Rom 13:1 og Jak 4:7, og sier: «*Therefore, submit means to make oneself subordinate to the authority of a higher power...*»¹⁸⁷ Men når det gjelder Ef 5:21, sier han:

«*This is the natural meaning of 'submit' wherever the word appears in the New Testament, except where its meaning is deliberately changed by a modifier such as in verse 21 of our text. The addition to 'being submitted' of the reciprocal pronoun meaning 'each other' changes entirely the meaning of 'submit'. 'Being subjected to one another' is a very different relationship from 'being subject to another'.*»¹⁸⁸

Bilezikian hevder at pronomenet har en slik effekt på ὑποτασσόμενοι at ordets betydning blir endret. Det handler ikke lenger om en underordning under en leder, men om en gjensidig underordning mellom to eller flere parter. Han hevder videre at dette understøttes av siste del av 5:21, den gjensidige underordningen skal skje i «ærefrykt for Kristus». Bare Kristus er Herre og skal underordnes, under ham er alle de troende på lik fot.¹⁸⁹ En kan ane at noe av den samme argumentasjonen ligger til grunn for betydningen av ὑποτάσσω i 5:21 i BDAG, hvor det skilles mellom betydningen i 5:21 og 5:22(24). Betydningen av sistnevnte er «*submission involving recognition of an ordered structure, w. dat. of the entity to whom/which appropriate respect is shown.*»¹⁹⁰ Denne betydningen samsvarer med de andre eksemplene jeg har tatt frem. Men når det gjelder 5:21 handler det om «*submission in the sense of voluntary yielding in love.*»¹⁹¹ Etter min oppfatning er det nok denne betydningen George W. Knight III¹⁹² griper tak i når han skriver om Ef 5:21. Han sammenligner betydningen av 5:21 med Fil 2:3 og viser til Jesu eksempel om at den største skal være den som tjener de andre (Matt 20:26-28). Han trekker i tillegg inn 1 Pet 5:5 i tolkningen og mener at Peter formaner både de eldre og de unge til å underordne seg hverandre. Konklusjonen hans er at «*the exhortation to Christians in Ephesians 5:21 is thus, like these other passages, the general exhortation to mutual submission to 'one another'.*»¹⁹³ Et siste eksempel som jeg vil trekke frem, er I. Howard Marshall. Han tar for seg flere av de tidligere nevnte eksemplene hvor det er tale om en gjensidighet ved bruken av ἀλλήλων og konkluderer med å si følgende: «*What Paul is*

¹⁸⁷ Bilezikian 2006:117

¹⁸⁸ Bilezikian 2006:117-118

¹⁸⁹ Bilezikian 2006: 118

¹⁹⁰ BDAG s. 1042

¹⁹¹ BDAG s. 1042

¹⁹² Knight skiller seg fra Bilezikian i og med at han regner med at det er en rollefordeling mellom mann og kvinne. Hans tolking av Ef 5:21 får altså ikke den samme konsekvensen som det gjør hos Bilezikian.

¹⁹³ Knight 2006: 166

*doing, then, is to teach the need for a concern for one another's interests and for mutual submission in the church which provides a new context for the one-sided submission that was expected within certain relationships at that time. He is doing something new, even startling, with the language here.»*¹⁹⁴ Paulus gjør her noe nytt med språket slik at det får en forandret betydning. Det handler om omsorgen for den andres beste, istedenfor en underordning under en leder.¹⁹⁵

Læren om gjensidig underordning er relativt vanlig blant forskerne, men for min del vil jeg hevde at denne forståelsen av flere grunner er problematisk. Dette gjelder først og fremst hva pronomenet gjør med betydningen av ordet, og relevansen av versene som blir trukket inn i tolkningen. Jeg har allerede vist at ὑποτάσσω handler om en orden der noe/noen underordner seg noe annet/en annen som har en spesiell autoritet/lederrolle,¹⁹⁶ men hos de nevnte forskere får gjerne ordet en annen betydning og handler om å være ydmyk, sette den andre først, tjene hverandre osv. Eksempelene som trekkes frem handler jo nettopp om disse tingene. Dette er noe som skal prege enhver troendes liv, den grunnleggende formaningen i Efeserbrevet handler jo også om å vandre i ydmykhet og storsinn, og bære over med hverandre i kjærlighet (4:2). Denne formaningen gjelder for både mann og kvinne, de skal begge ydmyke seg og sette den andre først. Ydmykhet må jo også sies å være noe av det som underordning innebærer, ved at underordning under en orden er en handling i ydmykhet. På en måte kan en si at formaningen til kvinnene om å underordne seg sine menn er en konkretisering av formaningen i 4:2. Men samtidig må en spørre seg om en kan sette likhetstegn mellom underordning og ydmykhet, og slik tale om en gjensidig underordning mellom alle troende. Problemet med dette er at underordnings-begrepet mister sin betydning. Underordning, og det som begrepet betegner, er ensidig i sin natur, ikke gjensidig. Det er et enveis-ord som ikke kan være gjensidig. Hva da med eksemplene som brukes? Når 1 Pet 5:5 sier alle skal ikle seg ydmykhet mot hverandre etter å ha sagt at de unge skal underordne seg de eldste, må jo selvsagt også de eldste ikle seg ydmykhet mot de unge. Men de eldste blir ikke bedt om å underordne seg de unge. Underordningen går bare én vei, nemlig fra unge til de eldste. Samme sak gjelder for Fil 2:3 og Gal 5:13. Alle skal sette de andre høyere enn seg selv og tjene hverandre i kjærlighet, dette gjelder både ektemann og kone, unge som de eldste,

¹⁹⁴ Marshall 2005: 196-197

¹⁹⁵ Se også Lincoln 1990: 366; Barth 1974: 608-610. 710-714; Arnold 2010: 355-357; Best 1998: 516-518; for det samme synet på Ef 5:21. Både Lincoln og Barth trekker inn Fil 2:1-3; Gal 5:13 og 1 Pet 5:5 til støtte for sitt syn. Dette gjelder først og fremst 5:21 hvor «underordning» og «hverandre» blir knyttet sammen.

¹⁹⁶ Se s.52-53

men alle skal likevel ikke underordne seg hverandre i ordets egentlige betydning. I det hele tatt virker det for meg som om de nevnte fortolkere, ved å bruke disse eksemplene, står i fare for å legge noe annet i ordet enn det som det er dekning for både greskspråklig og kontekstuell i NT. John Piper og Wayne Grudem sier: «*Although many people have claimed that the word can mean 'be thoughtful and considerate; act in love' (toward another), it is doubtful if a first-century Greek speaker would have understood it that way, for the term always implies a relationship of submission to an authority.*»¹⁹⁷

Som en liten foregripelse på behandlingen av formaningene til mann og kone vil jeg for min del hevde at ydmykhet, det å sette den andre først, tjene andre i kjærlighet osv. primært kjennetegner den kjærlighet mannen blir formant til fra og med Ef 5:25, heller enn kvinnens underordning. Mannen skal elske som Kristus, han som gav seg selv for oss. Det er en kjærlighet som blant annet er preget av å sette konen først og å tjene henne. Det er ikke mannens måte å underordne seg på, men hans kjærlighet til sin kone. Clark mener at de som ser en sammenheng mellom underordning og at mannen skal tjene sin kone, har gått glipp av en viktig forskjell mellom ordene. Han bruker en servitør på en restaurant som eksempel. Servitøren tjener både sjefen og gjestene når han serverer, men ikke på samme måte. Han er underordnet sin sjef og tar i mot ordre fra ham, men han tjener sine gjester ved å ta imot bestilling fra dem. «*The husband's care for the wife is analogous to service of the guests, and hence involves no subordination. The master in the husband's service of the wife is the husband's own head, Christ.*»¹⁹⁸

Hva da med forbindelsen mellom ὑποτάσσω og ἀλλήλων? Innebærer pronomenet alltid gjensidighet, og kan det ha en slik effekt på ordet det kobles opp mot, at dette ordet skifter betydning? Som jeg har vist, blir ordet ofte brukt for å betegne gjensidige handlinger, men det finnes også eksempler hvor ordet ikke er å forstå som gjensidig, men derimot ensidig. Jeg tar her med noen eksempler brukt av John Piper og Wayne Grudem. Et eksempel er Gal 6:2 som taler om at de troende skal bære byrdene for hverandre (ἀλλήλων). Her kan det ikke være tale om at person A bærer byrdene til person B og motsatt. Sammenhengen fra 6:1 handler om at de troende må hjelpe til rette den som er blitt grepet i et feiltrinn. De sterke skal hjelpe den som er svake og har falt, de skal bære byrdene for ham. Person A skal bære byrdene til person B, men person B skal ikke samtidig bære byrdene for person A. Jeg nevner også 1 Kor 11:33 hvor de troende som holder måltid sammen, blir bedt om å vente på

¹⁹⁷ Se fotnote 6 til Knights artikkel, Piper/Grudem 2006: 493

¹⁹⁸ Clark 1980: 76, fotnote 3.

hverandre (ἀλλήλους). Da må det være tale om at person A venter på person B som er sen. Person B som er sen, kan ikke samtidig vente på person A. Det kan ikke her være tale om en gjensidighet i en og samme situasjon. Åp 6:4 er siste eksempel. Verset handler om at den flammende røde hest skal ta freden bort, og folk skal slakte hverandre ned (ἀλλήλους). Det kan heller ikke her være tale om en gjensidighet. Person A kan ikke slakte ned person B og samtidig slaktes ned av ham.¹⁹⁹ Det er altså en del eksempler på at pronomenet ikke nødvendigvis handler om en gjensidighet mellom de involverte parter. Det jeg nå har skrevet, og eksemplene jeg har vist til, er selvsagt omdiskutert. Således hevder f.eks Philip B. Payne at ἀλλήλων alltid er å forstå resiprokt, og at hvis det ikke var forfatterens mening å få frem en resiprok handling i de nevnte versene, ville han brukt et annet ord.²⁰⁰ Etter min mening låser Payne betydningen av ordet i en resiprok retning og ser ikke at sammenhengen i versene viser at ordet faktisk kan brukes om gjensidige handlinger. De ulike forfatterne bruker ikke andre ord, men de bruker ἀλλήλων om ensidige handlinger. I min argumentasjon er sammenhengen i versene viktige for hvilken betydning ἀλλήλων har. Hvis en da ser på sammenhengen til 5:21, kan en først, slik som Dawes gjør det, se på versene før. Han peker på at 5:18-20 med sine partisipper tilsynelatende er rettet mot alle troende, og hevder at 5:21 dermed ikke kan være begrenset til kun enkelte troende.²⁰¹ For min egen del vil jeg hevde at dette blir nyansert av versene etter 5:21, nemlig formaningene til mann og kvinne. Paulus formaner ikke mannen til å underordne seg sin kone, men han skal elske henne. Det er konen som blir bedt om å underordne seg sin ektemann. Heller ikke i noen av de andre tekstene i NT som handler om forholdet mellom mann og kvinne i ekteskap og hjem, blir mannen bedt om å underordne seg sin kone, men han skal blant annet elske henne (Kol 3:19) og vise henne omtanke og ære (1 Pet 3:7). Det er kvinnen som skal underordne seg sin ektemann (Kol 3:18; 1 Pet 3:1).²⁰² Dette taler for at ἀλλήλους ikke er å forstå som et gjensidig ord i 5:21. Dette underbygges av at ordet ὑποτάσσω i tillegg utelukker gjensidighet, og saken synes dermed å være klar. At ὑποτασσόμενοι får en forandret betydning på grunn av ἀλλήλους, holder jeg derfor som usannsynlig i lys av eksemplene fra andre steder i NT, verbets betydning og sammenhengen ordet er en del av.

Hovedgrunnen til at jeg fokuserer så mye på dette tema, er konsekvensene betydningen av 5:21 eventuelt får for forståelsen av formaningene til kvinne og mann. For

¹⁹⁹ Piper/Grudem 2006: 493-494, fotnote 6.

²⁰⁰ Payne 2009: 279-281

²⁰¹ Dawes 1998: 215-217

²⁰² Grudem 2002: 225-226

noen er 5:21 og den gjensidige underordningen en mener verset handler om, selve tolkningsnøkkelen til hustavlen. Bilezikian sin forståelse av 5:21 fører til at til og med formaningen som rettes til mennene om at de skal elske sine koner, er en utleggelse av hva den gjensidige underordningen betyr for mennenes del. Mulige forskjeller mellom mann og kvinne når det gjelder rolle og funksjon i ekteskapet, blir dermed visket ut. Slik får ὑποτάσσω en helt annen betydning enn ellers i NT, noe Bilezikian selv er oppmerksom på.²⁰³ J. Paul Sampley går enda mer radikalt til verks. Han konkluderer med at Ef 5:21 fungerer som en kritikk av innholdet i hustavlen, dvs. at Paulus ikke er enig i det som sies i hustavlen. Formaningene i 5:21 er ikke bare en generell formaning til alle kristne, men en generell fortolkningsnøkkel til hustavlen.²⁰⁴ Ikke mange følger Sampley i at 5:21 fungerer som en kritikk av hustavlen. Jeg må her si meg enig i Lincoln sin kritikk av Sampley. Han synes det ville være merkelig at forfatteren skrev noe i brevet som han ikke var enig i, for så å kritisere det.²⁰⁵ Det er jo ellers ingen tegn i teksten på at Paulus ikke er enig i innholdet i hustavlen. Kanskje er det slik at Sampley selv er kritisk til innholdet i hustavlen? Markus Barth er blant dem som mener at formaningen i 5:21 innebærer gjensidighet, men han går ikke like langt som Sampley. Han mener at verset utfordrer de konservative og patriarkalske tankene som mange etter hans oppfatning har trukket ut av Paulus sin undervisning. «*The unique message of Ephesians is silenced whenever the dominant position of vs. 21 over the Haustafel and the peculiarly startling content of this verse is neglected*».²⁰⁶ 5:21 fungerer ikke som en kritikk av hustavlen, men er likevel en nødvendig korreksjon til mulige misforståelser. Utgangspunktet er at mannen skal underordne seg sin kone i samme grad som hun underordner seg ham. Slik forsvinner en spesifikk underordning for kvinnen.²⁰⁷

Selv om det finnes noen som både mener at 5:21 handler om gjensidig underordning, og at Paulus i versene etterpå skriver om en spesifikk underordning for kvinnene i ekteskapet, fører denne forståelsen av 5:21 ofte til at den tilsynelatende forskjellen i funksjon mellom kvinne og mann blir visket bort. For min del vil jeg hevde at bruken av 5:21 som tolkningsnøkkel for hustavlen, med de konsekvenser det fører med seg, av flere grunner er feilaktig. For det første har jeg allerede på mange måter argumentert mot at 5:21 kan handle om en gjensidig underordning. For det andre må læren om gjensidig underordning også gjelde

²⁰³ Bilezikian 2006: 118-128

²⁰⁴ Sampley 1971: 116-117

²⁰⁵ Lincoln 1990: 366

²⁰⁶ Barth 1974: 610.

²⁰⁷ Barth 1974: 609-611. 701

resten av husets medlemmer, og ikke bare mann og kvinne, hvis det skal være tale om gjensidighet mellom alle de troende. Men de færreste ville nok mene at foreldre skal underordne seg sine barn, og herrene sine slaver. Foreldre skal gi barnet sitt omsorg (Ef 6:4), men de skal ikke underordne seg barnet. Herrene skulle ikke bruke trusler mot sine slaver (Ef 6:9), men de skal likevel ikke underordne seg dem. Av disse grunnene mener jeg for min egen del at 5:21 ikke fungerer som en tolkningsnøkkel for hustavlen. Samtidig har 5:21 en viktig funksjon, ikke som tolkningsnøkkel, men som tittel eller overskrift for hustavlen. Verset er en generell innledning til en rekke formaninger som handler om en spesifikk underordning for enkelte grupper mennesker, slik som Clark sier: «*The phrase then could simply mean 'let there be subordination among you' (i.e. 'let each of you subordinate himself or herself to the one he or she should be subordinate to')*».²⁰⁸ De som ifølge hustavlen skal underordne seg, er kvinner, barn og slaver. Vi finner en lignende formulering i 1 Pet 2:13 hvor det sies at de troende skal underordne seg «*enhver myndighet blant menneskene*», og så blir de ulike forholdene der en autoritet skal underordnes, spesifisert. Alle skal underordne seg de øverste myndighetene (2:13-14), tjenestefolkene skal underordne seg herrene deres (2:18), og kvinnene skal underordne seg sine menn (3:1). Det er altså noen som innehar en autoritet, og noen som skal underordne seg denne autoriteten. I avsnittet jeg konsentrerer meg om, er det kvinnens underordning som er hovedsaken, og jeg kommer under gjennomgangen av 5:22-24 tilbake til hva underordning konkret betyr i kvinnes tilfelle.

5:21b

I sin helhet sier 5:21 at de i hustavlen som blir bedt om å underordne seg, skal gjøre det i Kristi frykt. Paulus bruker her substantivet φόβω (dativ av φόβος), som direkte oversatt betyr «frykt». Ut fra sammenhengene som ordet er en del av hos Paulus, og i NT generelt, har ordet hovedsakelig to betydninger. (1) Når Paulus taler om sin opptreden hos korinterne i 1 Kor 2:3, sier han at han var hos dem i frykt og beven (ἐν φόβω καὶ ἐν τρόμῳ), dvs. at han skalv av redsel (jf. 2 Kor 7:5). Ordet brukes i denne betydningen også av Matteus, både når han skal beskrive disiplenes reaksjon når Jesus kom gående på vannet (Matt 14:26), og vaktene som skalv av redsel da Jesus stod opp (Matt 28). I disse sammenhengene handler frykt om redsel. (2) Noe annet er tilfelle når Paulus for eksempel i Ef 6:5 sier at slavene skal være lydige mot sine jordiske herrer (som mot Kristus selv), med frykt og beven/skjjelving (μετὰ φόβου καὶ

²⁰⁸ Clark 1980: 74

τρόμου). Paulus bruker verbalformen av ordet i konklusjonen i 5:33, kvinnen skal frykte sin mann (φοβῆται τὸν ἄνδρα). I Fil 2:12 blir de troende bedt om å arbeide på sin frelse med frykt og beven/skjelving (μετὰ φόβου καὶ τρόμου), og i Rom 3:18 kommer Paulus med en negativ beskrivelse av menneskene – de har ikke gudsfrykt/frykt for Gud for sine øyne (φόβος θεοῦ). Av eksempler utenom de paulinske brevene nevner jeg noen fra Apg. Der brukes ordet ofte om menneskers reaksjon på Guds og apostlenes handlinger (jfr. Apg 2:43; 5:5; 5:11; 19:17), og det sies også at menigheten levde i Herrens frykt (Apg 9:31). Av disse eksemplene kan vi ane at det ikke handler om en redsel, men om noe i retning av ærefrykt eller respekt.²⁰⁹ Ordet står noen ganger sammen med beven/skjelving (τρόμος), ikke for å betegne redsel i alle tilfeller (jf. 2 Kor 2:3), men det understreker at de troende ikke skal ta lett på det de skal gjøre med frykt. Når Paulus taler om frykt i forbindelsen med underordning i Ef 5:21, er det den sistnevnte betydning han tenker på. I dette verset får ordet en nærmere forklaring ved objektsgenitiven Χριστοῦ, noe som er en uvanlig konstruksjon i NT. Bare fire ganger blir frykt/ærefrykt etterfulgt av en objektsgenitiv slik at frykten er rettet mot Gud, og tre av forekomstene er hos Paulus. I 2 Kor 5:11 grunngir Paulus det å vinne mennesker med at de kjenner frykt for Ham (τὸν φόβον τοῦ κυρίου). I 2 Kor 7:1 er det tale om å rense seg og fullføre helliggjørelsen i ærefrykt for Gud (ἐν φόβῳ θεοῦ). Rom 3:18 er allerede nevnt.²¹⁰ De to første forekomstene kan belyse Ef 5:21, da uttrykkene begge steder fungerer som en motivasjon for en del av det kristne livet. Dette er også tilfelle i 5:21. Underordningen er motivert av at de har en Herre som er større enn dem og bryr seg om hvordan de innretter livene sine. De som skal underordne seg, skal dermed ikke ta lett på det, men gjøre det i ærefrykt for Kristus. For kvinnens del, som vi kommer til i 5:22, betyr dette at mannen hennes, som hun skal underordne seg, ikke er hennes høyeste autoritet, men det er Kristus «som er på toppen» og at det er han hun først og fremst skal frykte. Kanskje kan formaningen til slavene være til hjelp i forståelsen av 5:21. Ifølge 6:5-9 tjener slavene egentlig Herren, og dermed skal de være lydige mot sine jordiske herrer som mot Herren selv. Bak den jordiske herren står altså Herren selv. Slik også med kvinnene. Bak deres mann står Kristus selv, og det er ham de først og fremst tjener ved å underordne seg sine menn. Deres underordning er altså

²⁰⁹ Markus Barth mener at en ikke bør oversette ordet med for eksempel ærefrykt eller respekt. (awe, reverence or respect). Uttrykkene “*contradicts philological evidence and must be rejected in favor of the literal translation. Only the strong term “fear” corresponds to the Greek text.*” (Barth 1974: 662-663). Jeg kan til en viss grad si meg enig i dette da «frykt/frykte» er den bokstavelige betydningen av ordet. Samtidig er det lett å misforstå ordet i retning «redsel» i sammenhenger hvor dette blir helt feil, og av den grunn mener jeg at ordet i det minste bør forklares ut fra den sammenheng det er en del av.

²¹⁰ Hoehner 2002: 719

en del av deres liv til ære for Kristus.

4.3 5:22-24

Etter den generelle innledningen i 5:21 utdyper Paulus hva underordningen innebærer for kvinnene i deres ekteskap med deres menn. Formaningene fra 5:22-24 er rettet til kvinnene gjennom vokativene *αἱ γυναῖκες* (dere kvinner). En viktig spesifisering i den forbindelse er at det ikke her er tale om kvinner generelt, men koner/hustruer, i og med at formaningene er en del av hustavlen som gir forordninger for huset/hjemmet.²¹¹ Denne tiltalen er en viktig påminnelse om at det er kvinnene som skal ta til seg denne formaningene og dermed underordne seg sine menn. Det er en sak som bare kvinnene skal være opptatt av, mennene skal på sin side være opptatt av å elske sine koner (5:25ff). Holder mannen seg til dette, fører dette ikke til en feilaktig «overordning», eller en trang etter å herske over konen, men blir mannen opptatt av kvinnens underordning, kan dette bli tilfelle.²¹² Det er i tillegg ganske oppsiktsvekkende at kvinnene i det hele tatt blir tiltalt, og får en formaning rettet til seg. Romerne betonte «*pater familias*», det vil si familiefaren, og hans rolle som husherre. Han var den absolutte autoriteten i familien og var den eneste juridiske rettsfiguren. I Paulus' hustavler²¹³ blir både kvinner, barn og slaver tiltalt og blir dermed regnet som «*etisk handlende personer på lik linje med mannen.*»²¹⁴ De blir regnet som subjekter og ikke bare som objekter. Ved å gjøre dette gir Paulus kvinner, barn og slaver en egen verdi, de blir så å si regnet med. Ikke bare ektemannen, men også hustruen var en viktig del av hjemmet, og hennes handlinger var verdifulle for Gud.

Ifølge norske bibler blir konene formant til å underordne seg sine ektemenn, men i det greske NT inneholder ikke 5:22 et eget verb. Det tekstkritiske apparatet viser at enkelte manuskripter har med *ὑποτάσσεσθε* eller *ὑποτασέσθωσαν*, men mest sannsynlig inneholder ikke den originale teksten et slikt verb. Som jeg har vært inne på tidligere, er det stor sannsynlighet for at verbet i 5:21 er underforstått i 5:22, og at hustavlen slik blir knyttet sammen med den foregående formaningene.²¹⁵ Formen *ὑποτάσσεσθε* (presens imperativ, 2.p,

²¹¹ Hoehner 2002: 730

²¹² Jf. Martin Luthers dikt i etterkant av hustavlen i Den lille katekismen: «*Når hver sitt gudsord lære vil, da står det godt i huset til.*» Brunvoll 1972: 148

²¹³ I Efeserbrevet og Kolosserbrevet

²¹⁴ Baasland 1991: 175-176

²¹⁵ Se s. 34

pl), som også brukes i parallellen i Kol 3:18, er et godt alternativ i 5:22.²¹⁶ 2.person brukes både i partisippet i 5:21 og presens indikativen i 5:24, og det vil være rimelig å hevde at verbet har den samme mediale formen som i disse forekomstene.²¹⁷

Paulus presiserer ikke bare hvem som skal underordne seg, men også hvem de skal underordne seg – det er deres egne ektemenn (τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν). ἰδίους, som brukes istedenfor eiendomspronomenet, viser at det er tale om deres ektemenn og ikke menn generelt. Den underordningen det her er tale om, skal finne sted i rammen av ekteskapet mellom mann og kvinne og handler dermed ikke i dette tilfelle om kvinnens rolle i kirken. Witherington er også inne på at en slik formulering «omfavner» det monogame ekteskapet, det er tale om én mann og én kvinne.²¹⁸

Hva innebærer det så for kvinnene at de skal underordne seg sine egne menn? Først er det viktig å konkretisere det jeg før har påpekt om at underordning ikke innebærer en forskjell i verdi, men i funksjon.²¹⁹ Mann og kvinne er på lik linje for Gud, dette blir bekreftet både gjennom skapelsen og frelsen i Kristus. Både mann og kvinne ble skapt i Guds bilde (Gen 1:27), og i 1 Pet 3:1-7 sier Peter blant annet at mennene skal vise sine koner ære fordi de er «medarvinger til livets nåde».²²⁰ Mann og kvinne er på lik linje når det gjelder å ha del i livets nåde (jf. Gal 3:28). Mann og kvinne er likeverdige samtidig som at det er en forskjell i funksjon, slik som Ef 5:21-33 og andre lignende avsnitt viser oss. Underordningsbegrepet innebærer en slik forskjell. Videre er det viktig å peke på at kvinnens underordning er hennes egen sak, det er en frivillig handling fra hennes side (jf. medium-formen). Det er hun som skal underordne seg, hun skal ikke underordnes av mannen.

Jeg har vist til en del eksempler i Paulus sine brev på hvordan han bruker underordningsbegrepet og slik fått en viss forståelse av hva ordet innebærer. Men hva skal en tenke om forholdet mellom Paulus sin definisjon av ordet og samtidens tenkning? Er det noe i Paulus sin samtid som kan kaste lys over forståelsen av kvinnens underordning? Blant dem som har lansert en alternativ betydning av ὑποτάσσω på bakgrunn av utenom-bibelske kilder,

²¹⁶ Når det gjelder «innføringen av en imperativ» i 5:22, har Ruben Zimmermann en interessant observasjon. Han peker med rette på at Paulus aldri bruker imperativ-formen av ὑποτάσσω i formaningene til kvinnene i 5:21-33 hvis en skal ta den greske tekst «som den står». I 5:21 bruker han et partisipp, i 5:24 bruker han presens indikativ (egentlig i forbindelse med kirkens underordning, indirekte om kvinnens underordning), og i 5:33 bruker han en aorist konjunktiv (Zimmermann 2010: 45-46).

²¹⁷ Hoehner 2002: 730-731

²¹⁸ Witherington 1988: 57

²¹⁹ Se s. 52-53

²²⁰ NB88/07. Bibel11 har oversettelsen; «sammen skal dere arve nåden og livet.»

er Catherine Clark Kroeger. I artikkelen «*The Classical Concept of Head as 'Source'*»²²¹ hevder hun at ὑποτάσσω også ut fra konservative ordbøker kan bety «*'to join one thing to another,' 'to relate one thing to another in meaningful fashion,' 'to identify one thing to another.'*»²²² Bakgrunnen for disse alternative betydningene av ordet er den romerske ordningen for ekteskapet kalt «*sine manu*», som ble innført av keiser Augustus. Etter denne ordningen var kvinnen fremdeles knyttet til sin biologiske familie etter å ha inngått ekteskap med en mann, slik at hennes familie når som helst kunne ta henne bort fra ektemannen hennes og gifte henne bort til en annen mann. I tillegg var den gifte kvinnen forpliktet til å dyrke gudene som hennes biologiske familie dyrket og var på mange måter en fremmed i hjemmet til sin ektemann. På samme måten som apostelen ber mannen forlate sin far og mor og holde seg til sin hustru i 5:31, ber han så kvinnen om å forlate sine foreldre og knytte seg til sin ektemann gjennom å underordne seg. Hun skal identifisere seg med sin mann istedenfor med sin biologiske familie. Det Paulus skriver, er dermed å forstå som en kritikk av «*sine manu*» – ordningen for ekteskapet. Begrepet handler dermed ikke om å underordne seg en leder. Dawes peker med rette på at Kroegers definisjon er uten paralleller i NT, det finnes ikke en «*non-hierarchical*» underordning i NT, og da er det lite sannsynlig at det har denne betydningen i 5:22-24. Etter Dawes` oppfatning holder heller ikke Kroegers eksempler fra Polybius mål, selv om hun har rett i at ordet kan brukes på ulike måter. Bare to av eksemplene er relevante, og i tillegg utelukker de ikke en betydning som har med underordning å gjøre.²²³ Det er altså lite eller ingenting som taler for Kroegers forslag.

Kroegers tolkning av ὑποτάσσω innebærer ikke en orden hvor noen innehar en spesiell autoritet. I motsetning til henne mener enkelte at ordet innebærer en slik orden, samtidig som de mener at Paulus sin lære om dette bare er et speilbilde av samtidens tenkning. Hva skal en si til det? Noe av det spesielle med ὑποτάσσω er at bruken av ordet, i betydningen kvinnens underordning, ikke er så utbredt som mange vil ha det til. Formaningen er ikke «*noen standardformulering i den antikke husholdningslitteratur.*»²²⁴ Bare to tekster er funnet hvor ὑποτάσσω brukes i forbindelse med kvinnenes forhold til sine menn. Den ene teksten er skrevet av Plutark sent på 100-tallet e. Kr, og kan dermed ikke ha påvirket Paulus når han skrev hustavlene i Efeserbrevet og Kolosserbrevet. Den andre teksten er fra Pseudo-Callisthenes. I den kan en lese om at en Alexander sier til sin egen mor at hun skal underordne

²²¹ I 'Hull, Gretchen Gaebelien (1991): *Equal to Serve. Women and Men Working Together Revealing the Gospel.* Fleming H. Revell Company: New York.'

²²² Kroeger 1991: 281

²²³ Dawes 1998: 210; Hoehner 2002: 734

²²⁴ Baasland 1991: 177

seg ektemannen sin. Witherington problematiserer bruken av teksten ved å vise til at det eldste manuskriptet er fra ca. år 300 e. Kr. Selv om en del av materialet kan ha gått tilbake til tiden før Kristus, er det vanskelig å vite hva som er senere tillegg eller ikke.²²⁵ Et annet eksempel som blir trukket frem som en parallell til hustavlene i NT, er fra Josefus sitt skrift *Contra Apionem*. Der sies det om kvinnen: *“The woman, says the Law, is in all things inferior to the man. Let her accordingly be submissive, not for her humiliation, but that she may be directed; for the authority has been given by God to the man.”*²²⁶ Dette kan være en nyttig tekst å ta med i denne sammenheng, men samtidig skiller den seg fra apostelens formaning ved at Josefus ikke bruker ὑποτάσσω, men ὑπακούω (lyde), for å beskrive kvinners rolle.

Det er altså ikke mange forekomster av ordet i lignende litteratur, men Dawes mener likevel at disse eksemplene kan gi oss en god pekepinn på hvordan datidens mennesker forstod ordet. Plutark-teksten er spesielt relevant, da ὑποτάσσω er brukt i en sammenheng som ligner på det vi kan finne i Ef 5:21-33. Det sies blant annet i denne teksten at kvinnene som underordner seg (ὑποτάσσω) sine menn, skal roses, men ikke de som vil ha kontroll over sine menn. Det er mannen som skal utøve kontroll, som sjelen kontrollerer kroppen, dvs. «*by entering into her feelings and being knit to her through goodwill.*»²²⁷ Det sies også at mannen skal styre konen. «*The sense of the word (ὑποτάσσω) in this context is that of the submission of one`s will to another: ὑποτάσσεσθαι may therefore be described as the act in which one `lose[s] or surrender[s] one`s will.*»²²⁸ Dawes har rett i at sammenhengen ikke er helt ulik den vi finner Ef 5:21-33, men samtidig har teksten et annet preg enn hustavlen. For det første inneholder ikke teksten formaninger til kvinnene om at hun frivillig skal underordne seg. Avsnittet er en beskrivelse av hva en kvinne bør gjøre. For det andre får mannens rolle et helt annet preg enn i Ef 5:21-33, da det sies at han skal kontrollere og styre sin kone. Selv om det også er tale om at han skal være knyttet til henne og vise henne omsorg, er mannens oppgave noe annet enn i Ef 5:21-33. Paulus sier at kvinnen skal underordne seg siden mannen er hennes hode, men måten mannen skal utøve dette lederskapet på, er ved å elske sin kone (5:25.28). For det tredje får underordningen i Ef 5:22 en spesiell *kvalifikasjon*. Det er ikke hvilken som helst underordning det er tale om, kvinnene skal underordne seg sine menn som (under) Herren.²²⁹ Det ligger altså en spesiell kristen kvalifisering og motivasjon i Paulus sine formaninger til kvinnen om å underordne seg. En finner lignende tanker og uttrykk i kilder fra

²²⁵ Witherington 1988: 46-47

²²⁶ Thackeray 1993: 373.

²²⁷ Dawes 1998: 211

²²⁸ Dawes 1998: 212

²²⁹ Kol 3:18 - ὡς τῷ κυρίῳ.

Paulus sin samtid, men det betyr likevel ikke at det Paulus sier i 5:21-33, er et speilbilde av samtiden. Er det her da tale om en spesifikk kristen underordningstanke? En kan i lys av dette si det slik, og det understøttes også av det Paulus sier i de neste versene.

5:22b

Før jeg går videre, må 5:22b med uttrykket ὡς τῷ κυρίῳ ('som under Herren') kommenteres nærmere. Det første en må spørre seg om, er hvem denne herren er. Noen har hevdet at det her er tale om at kvinnene skal underordne seg under sine menn som under en herre, dvs. at mannen blir sette på som kvinnens herre. Til støtte for dette anfører en gjerne 1 Pet 3:6 hvor Peter, i forbindelse med det han skriver om kvinnenes underordning, viser til Sara som kalte ektemannen Abraham for sin herre. Etter min mening er denne tolkningen problematisk av flere grunner. (1) Paulus bruker flertall når han taler om mennene, og hvis han mente at mennene var kvinnenes herrer ville han ha skrevet τοῖς κυρίοις (herrene), og ikke τῷ κυρίῳ (herren). (2) Uttrykket ὡς τῷ κυρίῳ finnes to andre steder i NT, begge i forbindelse med formaninger til slaven. I 6:7 sies det at slavenes tjeneste skal være som for herren (entall)²³⁰, og ikke for mennesker. Herren er her Kristus, da de jordiske herre blir definert som herrer *etter kjøttet* (6:5). I tillegg er poenget med formaningene at slavenes tjeneste først og fremst er for Kristus, de skal ikke være opptatt av å gjøre mennesker til lags (6:6). I Kol 3:23 sies det at slavenes tjeneste skal være som for herren (ὡς τῷ κυρίῳ), det vil si at også i denne sammenhengen er det Kristus som er denne herren. Disse eksemplene understøtter det faktum at herren ifølge Ef 5:22 er Kristus.²³¹

For å få finne ut hva uttrykket ὡς τῷ κυρίῳ innebærer for kvinnenes underordning, er det for det andre nødvendig å si noe om hvilken funksjon konjunksjonen ὡς har. En taler stort sett om tre mulige betydninger av konjunksjonen i dette uttrykket.²³² (1) Konjunksjonen handler om årsak/grunn, og gjør slik at uttrykket blir forstått som en motivasjon for kvinnens underordning. Denne betydningen støttes av uttrykkene i Ef 5:21 og Kol 3:18. (2) Konjunksjonen handler om sammenligning, dvs. at kvinnen skal underordne seg sin mann i samme grad som hun underordner seg Herren Jesus. Denne betydningen støttes av 5:24, og det som sies om at kvinnene skal underordne seg sine menn «i alt.» Problemet med (1) er at det samme uttrykket ikke brukes i Kol 3:18, og at årsaken til kvinnens underordning er i 5:23 (for mannen er kvinnens hode). Problemet med (2) er at det er fremmed for NT å tale om at

²³⁰ ὡς τῷ κυρίῳ.

²³¹ Hoehner 2002: 736-737

²³² Se Miletic 1988: 32-38; Barth 1974: 611-613; Hoehner 2002: 736-738.

noen skal underordne seg et menneske i samme grad som en gjør under Herren. I tillegg er det en viktig forskjell mellom mannen og Herren (og underordningen under dem) i 5:23 hvor det står at Kristus er frelser for sin kropp. Det siste alternativet (3) er en kombinasjon av (1): motivasjon, og (2): sammenligning. Konjunksjonen knytter kvinnens underordning under sin mann til hennes forhold til Herren. Miletic har følgende parafraserende oversettelse av uttrykket: «*Wives, be subordinate to your husbands, and consider this (act) as essential part of your relationship to the Lord.*»²³³ Dette alternativet klarer å ha et nødvendig skille mellom kvinnens forhold til mannen og til Herren, samtidig som forholdene blir knyttet sammen. I tillegg har konjunksjonen samme sammenligningsfunksjon mellom det Miletic kaller den vertikale dimensjonen (kvinne/Herre) og den horisontale dimensjonen (kvinne/mann) som en kan finne ellers i Efeserbrevet, (jf. 5:1.8).²³⁴ Kvinnene skal altså ifølge 5:22 frivillig underordne seg sine menn, og skal se på dette som en del av deres forhold til Kristus. Underordningen får dermed en spesiell kristen motivasjon, og den er en del av det som skal prege deres vandring som kristne. Ennå er ikke alt sagt om kvinnenes underordning, apostelen utdyper dette tema mer utførlig i de neste versene.

5:23

5:23 begynner med den underordnede konjunksjonen *οτι* som i denne sammenhengen fungerer som en årsakkonjunksjon med betydningen – fordi.²³⁵ Formaningen til kvinnene om å underordne seg sine egne menn får dermed sin begrunnelse i dette verset: De skal underordne seg fordi mannen er kvinnens hode (*ὅτι ἀνὴρ ἐστὶν κεφαλὴ τῆς γυναικὸς*). *Κεφαλὴ* har flere ulike betydninger hos Paulus og i NT for øvrig. BDAG deler betydningene av ordet inn i to hovedgrupper. (1) «*The part of the body that contains the brain, head.*»²³⁶ Paulus bruker ordet i denne betydningen i Rom 12:20, 1 Kor 11:4.5ab.7.10 og 12:2, og her er det altså tale om «hode» i den fysiske betydningen av ordet. (2) «*A being of high status, head.*»²³⁷ Her er det tale om «hode» i den metaforiske betydningen. Ordet blir blant annet brukt når flere nytestamentlige forfattere skriver om Jesus som «hjørnesteinen» ved å sitere Sal 118 (jf. 1 Pet 2:7 og Matt 21:42). Men ordet blir også brukt om både Kristus og mannen som hode, jf. 1 Kor 11:3; Ef 1:22.4:15; og Kol 2:10, og det er denne gruppen 5:23 tilhører. Overskriften BDAG har satt over bruken av *κεφαλὴ* i disse versene, er «*in the case of living*

²³³ Miletic 1988: 37

²³⁴ Miletic 1988: 34-39

²³⁵ Leivestad/Sandvei 2003: 275

²³⁶ BDAG s. 541

²³⁷ BDAG s. 542

beings, to denote superior rank.»²³⁸ Fritt oversatt betyr dermed begrepet «leder» eller «autoritet». Ikke alle er enige i at begrepet har denne betydningen, og det har pågått en ganske innholdsrik debatt i ca. 30 år om emnet. Det er særlig Ef 5:23 og 1 Kor 11:3 som er blitt diskutert. I sistnevnte tekst står det: «*Jeg vil at dere skal vite at Kristus er enhver manns hode (κεφαλή), mannen er kvinnens hode (κεφαλή), og Gud er Kristi hode (κεφαλή)*». Av forslag til alternative betydninger som er fremsatt i debatten, nevner jeg: kilde eller opphav,²³⁹ men også fremragende/fremst.²⁴⁰ I tillegg er det foreslått ulike betydninger til de ulike versene som er mer avhengig av den litterære konteksten. Berkeley og Alvera Michelsen har følgende forslag om betydning av κεφαλή i 1 Kor 11:3: «*source, base, derivation*», og til Ef 5:23: «*one who brings to completion.*»²⁴¹ På den annen side er det de som holder på det de kaller «den tradisjonelle tolkningen», nemlig autoritet eller leder. Blant disse har særlig Wayne Grudem vært en ivrig og produktiv debattant.²⁴² Betydningen av κεφαλή har mye å si for forståelsen av Ef 5:21-33, og om disse versene innebærer en rollefordeling mellom mann og kone i ekteskapet. Grudem m. fl. mener at mannen har et spesielt lederansvar i ekteskapet, og taler derfor om en rollefordeling. De som står for alternative betydninger, deler ikke Grudems syn på lederskap og rollefordeling. Debatten er relativt omfattende, og jeg har dermed ikke mulighet til å komme inn på alle argumentene. Samtidig er betydningen av ordet såpass viktig for forståelsen av 5:21-33 at jeg vil presentere og kommentere de viktigste argumentene, før jeg konkluderer i saken. Jeg vil først og fremst konsentrere meg om argumenter som handler om enten betydningen «leder/autoritet» eller «kilde/opphev.» Når det gjelder litterære kilder til debatten, vil jeg først og fremst konsentrere meg om artiklene til Wayne Grudem, da han i disse artiklene redegjør både for sitt eget og andres syn.

²³⁸ BDAG s. 542

²³⁹ Blant annet Michelsen (Michelsen 1986: 97) og Kroeger (Kroeger 1991: 267).

²⁴⁰ «Preeminent/preeminence.» Brukt av blant annet Richard Cervin (Grudem 2006: 426), og Andrew Perriman (Perriman 1998: 13-33).

²⁴¹ Michelsen 1986: 106-108

²⁴² Se blant annet *Does Kefalē (“Head”) Mean “Source” Or “Authority Over” in Greek Literature? A Survey of 2,336 Examples* i «Trinity Journal» ns 6.1, våren 1985; *The Meaning of Kephale (“Head”): A response to Recent Studies*. i “Piper, John/Grudem, Wayne (ed.) (2006): *Recovering Biblical Manhood & Womanhood. A response to evangelical feminism*. Crossway Books: Wheaton.” og *The Meaning of κεφαλή, (“Head”): An Evaluation of New Evidence, Real and Alleged*. i “Grudem, Wayne (ed.) (2002): *Biblical Foundations for Manhood and Womanhood*. Crossway Books: Wheaton.

Ekskurs: Kefalé-debatten

LSJM-argumentet

Noe av bakgrunnen for κεφαλή -debatten, og hovedargumentet for betydningen «kilde/opphav», som mange av de andre argumentene bygger på,²⁴³ er en betydning av ordet oppført i *Liddel/Scott/Jones/McKenzie - A Greek-English Lexicon* (LSJM).²⁴⁴ LSJM er en ordbok som bygger på en undersøkelse av greske ord fra ca. 1000 f. Kr. til ca. 600 e.Kr. Vekten er på klassisk gresk, men eksempler fra både LXX og NT er tatt med. Ordboken har ført opp 25 ulike billedlige betydninger av ordet under «κεφαλή», i tillegg til den fysiske betydningen. Den viktigste betydningen for mitt anliggende er oppført under «II. of things, extremity, b.» Der er følgende oppføring: in pl. *Source* of a river (but sg. mouth): generally, *source, origin, starting point*. Kilden for betydningen «*source of a river*» er *Herodotus 4.91* (5.århundre f. Kr), og kilden for «*source, origin*» er *Orphic Fragment 21a*.²⁴⁵ Både betydningen og kildene brukes som argumenter i debatten.²⁴⁶ I tillegg legger blant annet Michelsens stor vekt på at «*autoritet/leder*» ikke er oppført som betydning i denne ordboken, og det får dem til å konkludere med at: «*Apparently, ordinary readers of Greek literature during New Testament times would not think of 'final authority,' 'superior rank' or 'director' as common meanings for the word translated 'head'.*»²⁴⁷

Grudem anfører på sin side gode grunner for å kritisere Michelsens konklusjon. For det første anfekter han bruken av LSJM for å finne ut hva κεφαλή betydde på nytestamentlig tid. Hovedvekten i ordboken er på klassiske greske forfattere i århundrene f.Kr., og den er dermed bedre egnet når en skal diskutere Platon eller Aristoteles enn de nytestamentlige forfatterne. Det er BDAG som er standardverket for NT-gresk, og den inneholder ikke betydningen «kilde.»²⁴⁸ For det andre er Grudem spørrende til de litterære kildene som skal bevise betydningen «kilde». Han anfører en rekke innvendinger: (1) En kan ikke uten videre overføre betydningen av en ting til en person. (2) En kan ikke uten videre bruke betydningen av et flertallsord når alle forekomstene av ordet i NT er i entall. Herodotus-teksten inneholder

²⁴³ Grudem 1985: 41

²⁴⁴ Ifølge Grudem bygger en del forskere på en artikkel fra 1954 av Stephen Bedale. Ifølge Grudem forutsetter Bedale at κεφαλή ikke har noe å gjøre med autoritet/leder uten å vise til noen tekster eller ordbøker (Grudem 1985: 41).

²⁴⁵ LSJM s. 945

²⁴⁶ Se Michelsen 1986: 98-99.105; Kroeger 1991: 267.273-276; og Kroeger 1993: 375

²⁴⁷ Michelsen 1986: 98-99

²⁴⁸ Grudem 1985: 48

flertallsformen κεφαλαί, hvis betydning like gjerne kan være «ende» eller «startsted»²⁴⁹ som «kilde». Ordet brukes nemlig for å betegne stedet hvor de små bekkene renner inn i en elv.²⁵⁰ Betydningen av entallsformen κεφαλή er «munn», og betegner punktet hvor elven renner ut i sjøen. Kroeger kommenterer dette og peker på to eksempler i det 2. og 6. århundre etter Kristus hvor entallsformen betyr «kilde».²⁵¹ Til dette er det å si at heller ikke de to nye tekstavsnittene handler om personer, men om ting (elver), og at de dermed heller ikke kan brukes for å kaste lys over den metaforiske betydningen som gjelder personer. (3) *Orphic Fragments* er en samling dikt av en ukjent forfatter som blant annet blir sitert av Platon, og kan dermed ikke dateres senere enn 400-tallet f. Kr. Grudem bedømmer diktene på denne måten:

*“That does not make them completely invalid as evidence for the possible meaning of a word at the time of the New Testament; but it must be said that only one example of a word used in a fragmentary poem by an unknown author of unknown date 500 or more years before the time of the New Testament is probably the weakest possible evidence that one could imagine.”*²⁵²

I tillegg er κεφαλή svakt bevitnet i denne teksten, ἀρχή er bedre bevitnet og betyr blant annet «begynnelse». Den beste betydningen av κεφαλή i denne teksten er dermed ikke «kilde», men «begynnelse/startsted».

Grudem konkluderer med at κεφαλή ikke betyr «kilde» i de nevnte litterære kildene, og at denne betydningen dermed ikke burde vært oppført i LSJM. I artikkelen fra 2002²⁵³ viser Grudem til en brevveksling med redaktøren av et tillegg til LSJM, Peter Glare. Grudem gjør ham oppmerksom på sine funn, hvorpå Glare svarer med å si at: «*The supposed sense ‘source’ of course does not exist and it was at least unwise of Liddell and Scott to mention the word.*» Dette sier en del om LSJM sin verdi som argument i debatten.²⁵⁴ Når det gjelder Michelsens påstand om at LSJM ikke inneholder betydningen «leder/autoritet», viser Grudem til adjektivet κεφαλαιοί hvor følgende betydning er oppført: «*metaphorical, of persons, the head or chief.*» Dette kan bety at adjektivet ble brukt istedenfor substantivet som betegnelse

²⁴⁹ «Startingpoint»

²⁵⁰ Her henviser han blant annet til LXX-oversettelsen av 1 Kong 8:8 hvor det er tale om endene, dvs. hodene, til stengene som ble brukt til å bære arken (Grudem 1985: 45).

²⁵¹ Kroeger 1991: 274

²⁵² Grudem 1985: 46

²⁵³ The Meaning of κεφαλή, (“Head”): An Evaluation of New Evidence, Real and Alleged

²⁵⁴ Grudem 2002: 188-189

på en leder i denne tidlige perioden.²⁵⁵ I det hele tatt er verken LSJM eller de to nevnte litterære kildene gode argumenter for at κεφαλή betydde «kilde», eller mot at ordet betydde «autoritet/leder» når Paulus brukte ordet. På tross av Grudem sin overbevisende argumentasjon, og LSJM-redaktøren sin innrømmelse, har likevel LSJM-argumentet i ettertiden blitt brukt i debatten.²⁵⁶

Grudems artikkel

Et annet meget sentralt element i κεφαλή -debatten er Grudem sin artikkel fra 1985, *Does κεφαλή (“Head”) Mean “Source” Or “Authority Over” in Greek Literature? A Survey of 2,336 Examples*. Artikkelen er viktig i debatten på grunn av dens grundighet, og de fleste av ettertidens bidragsytere har måttet forholde seg til den. Hovedsaken i artikkelen er, som tittelen viser, å finne ut hva κεφαλή betydde i gresk litteratur ved å gå gjennom 2236 forekomster av ordet.²⁵⁷ Grudem undersøker de ulike forekomstene og deler dem inn i kategorier. Det kom ikke som noen overraskelse at hele 87 %, eller 2034 av forekomstene, befinner seg i kategorien *1. Of persons or other living beings, a. Physical head of man or animal*. De andre forekomstene er av metaforisk betydning. Av kategorier som er interessante for Grudems undersøkelse (og min oppgave) er 1. e. *Person of superior authority or rank, or «ruler», «ruling part»* og 3. *“Source, origin”: person or thing from which something else is derived or obtained*. Kategori 1.e inneholder 49 forekomster av betydningen, eller 16.2 % av de 302 metaforiske forekomstene av ordet, og kategori 3. har ingen forekomster.²⁵⁸ Av de 49 forekomstene er det blant annet 12 forekomster fra NT, 13 fra LXX, fem fra andre greske oversettelser av GT, sju fra Plutark og fem fra Filo.²⁵⁹ Alle disse forekomstene er selvsagt aktuelle når en skal finne betydningen av hode-begrepet hos Paulus. Alt i alt konkluderer Grudem med at κεφαλή hadde betydningen «autoritet/leder» på Paulus sin tid, og at betydningen «kilde» ikke er bevitnet i det hele tatt. *“Unless “source” can be shown to be a*

²⁵⁵ Grudem 2006: 454

²⁵⁶ Grudem skrev først om dette i sin artikkel fra 1985 og gjentok argumentene i 1991 og 2002. I mellomtiden er det altså kommet flere bidrag som har brukt det nevnte materiale i sin argumentasjon for betydningen kilde. Av disse kan vi nevne Michelsens i 1986 (Michelsens 1986: 105); Kroeger i 1991 og 1993 (Kroeger 1991: 267.273-276; og Kroeger 1993: 375); Richard Cervin i 1989 med artikkelen *Does Κεφαλή Mean “Source” Or “Authority Over” In Greek Literature? A Rebuttal*. (Grudem 2006: 425); Payne i 2009 (Payne 2009: 124-127). Men ingen av dem kan sies å ha kommet med nye argumenter som taler for bruken av nevnte materiale.

²⁵⁷ Grudem sier selv i artikkelen at de 2236 forekomstene er et utvalg av et større antall mulige forekomster. Grudem sitt utvalg består for det meste av forekomster av ordet fra flesteparten av de viktigste forfatterne når det gjelder klassisk gresk fra ca. 800-tallet og fremover. I tillegg tok han med forekomster fra flere forfattere som ligger nærmere NT i tid, blant dem er Filo, Josefus og De apostoliske fedre. I undersøkelsen er det ikke tatt med forekomster fra kirkefedrene som kom etter De apostoliske fedrene (Grudem 1985: 49-50).

²⁵⁸ Grudem regner ikke med Herodotus og Orphic Fragments som kilder på grunn av den nevnte kritikken.

²⁵⁹ Grudem 1985: 49-52

recognized meaning for κεφαλή in the Greek-speaking world, we are forced to conclude that Paul's readers would never have thought of that meaning instead of other recognized meanings in any New Testament context."²⁶⁰

Artikkelen har i ettertid fått mye kritikk. Kritikken går i all hovedsak ut på enten (1) de 49 forekomstene som etter Grudem's oppfatning har betydningen «autoritet/leder», eller (2) at en har funnet kilder hvor betydningen «kilde» forekommer. Jeg har ikke mulighet til å gå inn på alle detaljene i kritikken av de 49 forekomstene, men vil kort nevne noe av innholdet i den. I 1989 skrev Richard Cervin en artikkel²⁶¹ hvor han av ulike grunner satte spørsmålsteget ved nesten samtlige av de 49 forekomstene som Grudem hadde funnet. Bare fire av 49 blir regnet som «*clear and unambiguous.*»²⁶² Det mest oppsiktsvekkende er at han forkaster de 12 forekomstene i NT som illegitime, da han mener at de blir brukt for å bevise en allerede gitt betydning. Etter min mening er dette en svært merkverdig slutning, da Paulus' egne brev absolutt er de viktigste når en skal finne betydningen av et ord nettopp hos Paulus. Cervin forkaster i tillegg forekomstene fra LXX fordi dette er en oversettelse, og derfor må sees på som en sekundær-kilde. Dette på tross av at LXX ble brukt av Paulus, og at den på grunn av nærhet i tid²⁶³ er en god indikator på hva som var den «vanlige» betydningen av et ord på nytestamentlig tid.²⁶⁴ Cervin kritiserte i tillegg betydningen «kilde» og lanserte en ny betydning, nemlig «preeminent», et ord som ikke er oppført i en eneste aktuell ordbok.²⁶⁵ Grudem ble av slike grunner ikke overbevist av Cervin sin kritikk, men gav ham likevel rett i én ting: to av de 49 forekomstene fantes ikke. Etter en redigering av den opprinnelige listen²⁶⁶ stod han igjen med 41 «*legitimate examples*»,²⁶⁷ hvor κεφαλή hadde betydningen «autoritet/leder».²⁶⁸

«The Septuagint argument»

Mange av forekomstene av κεφαλή i Grudem sin liste er fra LXX, og er blant de forekomstene som har fått særlig mye kritikk. I tillegg til Cervin sin kritikk har blant annet

²⁶⁰ Grudem 1985: 59

²⁶¹ *Does Κεφαλή Mean "Source" Or "Authority Over" In Greek Literature? A Rebuttal.*

²⁶² Grudem 1985: 434

²⁶³ Ca. år 200 f.Kr.

²⁶⁴ Grudem 2006: 445

²⁶⁵ Grudem 2006: 447-448

²⁶⁶ Denne redigeringen bestod blant annet av at han fjernet to forekomster, og la til fem andre.

²⁶⁷ Grudem 2006: 446

²⁶⁸ Grudem 2006: 446

Michelsens, Philip Payne²⁶⁹ og Gordon Fee argumentert med det som Grudem kaller «*the Septuagint argument.*»²⁷⁰ I LXX er κεφαλή en oversettelse av det hebraiske רֹאשׁ (rosh - hode). Flesteparten av forekomstene omhandler det fysiske hodet, men ordet brukes også som metafor. Ifølge Michelsens er det ca. 180 tilfeller hvor רֹאשׁ er en betegnelse på «*a chief something*» i GT. Problemet med disse tilfellene er, ifølge Michelsens, at רֹאשׁ som oftest ikke er oversatt med κεφαλή i LXX, men med αρχων (leder, høvding, fører).²⁷¹ I tillegg til αρχων bruker LXX 13 andre ord for å oversette רֹאשׁ, og bare 18 ganger blir ordet oversatt med κεφαλή. De 18 blir så, blant annet på grunn av andre lesemåter, kortet ned til 8.²⁷² Poenget deres er at κεφαλή burde være den mest vanlige oversettelsen av רֹאשׁ hvis ordet faktisk betydde «autoritet/leder» på denne tiden. «*Kephale would have been the natural word to use in all the 180 instances if the word had been commonly understood to mean 'leader or chief.'* Its rare usage indicates that translator knew that kephale did not commonly carry this meaning».²⁷³

I artikkelen fra 1991 påpeker Grudem en rekke svakheter ved «*the Septuagint argument*», og jeg nevner her noen av dem: (1) Avvisningen av de seks forekomstene på grunn av andre lesemåter holder ikke i lys av at blant annet Codex Alexandrinus har κεφαλή.²⁷⁴ På grunn av de nevnte justeringene av listen står Grudem igjen med 16 legitime forekomster fra LXX. (2) Den høye forekomsten av oversettelsen αρχων i forhold til κεφαλή, betyr bare at κεφαλή er en mindre vanlig oversettelse av רֹאשׁ, ikke at ordet ikke har denne betydningen. En mulig forklaring på denne fordelingen kan være at κεφαλή har den *metaforiske* betydningen autoritet/leder, mens αρχων har den *litterale* betydningen. (3) Enhver forsker vil være fornøyd med 2-3 eksempler på betydningen av et ord. 16 eksempler fra LXX hvor κεφαλή brukes for å betegne en leder, er dermed en god grunn for å hevde at en gresk-leser i det første århundre ville kunne forstå ordet slik. (4) Disse 16 eksemplene står mot null eksempler i LXX hvor κεφαλή er oversatt fra det hebraiske ordet for *kilde*. Det sier sitt om styrkeforholdet.²⁷⁵ I det hele tatt er det lite som taler til fordel for LXX-argumentet. Derimot er det mye som taler for at κεφαλή betydde «autoritet/leder», og at ordet av denne grunn ble

²⁶⁹ Payne anerkjenner og bruker dette argumentet både i sin *Response* til Michelsens artikkel, *What does Kephale Mean in the New Testament*, fra 1986 (Payne 1986: 121) og i sin bok, *Man and Woman, One in Christ. An exegetical and Theological Study of Paul's letters*, fra 2009 (Payne 2009: 119-121).

²⁷⁰ Grudem 2006: 450

²⁷¹ Αρχων brukes som oversettelse hele 109 ganger.

²⁷² Michelsen 1986: 102-103. Payne opererer med seks forekomster (Payne 2009: 119).

²⁷³ Michelsen 1986: 104

²⁷⁴ Codex Alexandrinus er et av de tre store manuskriptene til LXX (Grudem 2006: 451).

²⁷⁵ Grudem 2006: 450-453

brukt ved oversettelse fra ψῆςῆ når det ble benyttet metaforisk om en leder eller lignende. Apostelen Paulus var godt kjent i de gammeltestamentlige skriftene og var vel kjent med LXX og brukte denne oversettelsen/bibelutgaven i sine brev. Av den grunn er det legitimt å hevde at han kan ha vært påvirket av LXX ved bruk av κεφαλή som metafor.

(2) I 1986 viste Philip Payne til noen nye litterære kilder som han mente inneholdt eksempler hvor κεφαλή betydde «kilde/opphav». Han viste blant annet til to tekstavsnitt av Filo²⁷⁶ med forekomster som Payne oversatte med «*source of life*». Grudem hevder på sin side at det er vanskelig å avgjøre hva som er betydningen i disse avsnittene, og hevder at «autoritet/leder» er en like god oversettelse. Den tredje kilden han viser til, er en tekst av Artemidorus Daldiani,²⁷⁷ hvor det blant annet sies at hodet (κεφαλή) er kilden til liv (source of life) for hele kroppen. Ut fra dette eksemplet hevder så Payne at dette var en vanlig betydning av ordet.²⁷⁸ Men i denne teksten, som er langt større enn Payne sitt sitat, blir κεφαλή for det første ikke brukt om en person som er hode for noen andre, og for det andre handler tekstavsnittet om hodets ulike funksjoner. Lengre nede i avsnittet sies det at hodet er kroppens leder.²⁷⁹ I 2009 kom Payne med en rekke eksempler som av flere grunner allerede er blitt avvist som irrelevante, og sier om dem at «*all these examples show that 'source' is a well-established meaning of kefalh.*»²⁸⁰ Dette gjelder blant annet eksemplene fra Filo, *Orphic Fragment 21a* (i tillegg til andre versjoner), *Herodotus 4.91* og Artemidorus-teksten.²⁸¹ Alt i alt beviser ingen av Payne sine eksempler at metaforen κεφαλή betydde «kilde» på Paulus sin tid. Etter at Grudem har gått gjennom en del bidrag til debatten,²⁸² konkluderer han med det han kaller “*an important unanswered question*”: “*Where is even one clear example of kephale used of a person to mean 'source' in all of Greek literature before or during the time of the New Testament? Is there even one example that is unambiguous?*”²⁸³

Kirkefedrene

Kirkefedrenes skrifter²⁸⁴ var ikke blant de skriftene som Grudem undersøkte i 1986, men senere bidragsytere i debatten har gjort seg bruk av disse i sine begrunnelser for ulike

²⁷⁶ *The Preliminary Studies 61* og *On Rewards and Punishments 125*. Fra 1. århundre e.Kr. (Payne 1986: 124)

²⁷⁷ *Oneirocritica 1.2*. 2. århundre e.Kr. (Payne 1986: 224)

²⁷⁸ Payne 1986: 124-125

²⁷⁹ Grudem 2006: 454-455

²⁸⁰ Payne 2009:128

²⁸¹ Payne 2009: 123-128

²⁸² Disse argumentene kom blant annet fra Payne, Kroger, Bilezikian og Cervin (Grudem 2006: 465).

²⁸³ Grudem 2006: 463

²⁸⁴ Kirkefedrene som etterfulgte de apostoliske fedre.

betydninger. I sin «*Response*» til Michelsens artikkel fra 1986 gir Ruth A. Tucker eksempler fra skriftene til Clemens av Alexandria, Tertullian, Cyprian og Augustin der κεφαλή brukes i betydningen leder/autoritet når de skriver om 1 Kor 11:2ff og Ef 5.²⁸⁵ Disse eksemplene støtter altså opp under Grudem m.fl. sin teori. På den annen side gav Kroeger en rekke eksempler fra kirkefedrene som skulle vise at κεφαλή betydde «kilde/opphav». En stor del av Kroeger sin argumentasjon er som følger: κεφαλή og ἀρχή brukes ofte som synonymer. ἀρχή betyr «kilde/opphav», dermed betyr κεφαλή også «kilde». I artikkelen fra 1991 viser hun til et tekstavsnitt fra Cyril av Alexandria der han ved flere tilfeller definerer κεφαλή som ἀρχή. Blant Kroegers oversettelser av Cyril er: «*For the head (which is the source) of all things is the Son, but God is the head (which is the source) of Christ.*» Kroeger hevder at κεφαλή defineres som kilde hele fire ganger i avsnittet.²⁸⁶ Problemet med hennes argumentasjon er at ἀρχή like gjerne kan bety «leder» eller «begynnelse» som «kilde». Cyril kan dermed like gjerne definere κεφαλή som «leder», og dette gjør etter min mening eksemplet litt vel tvetydig.²⁸⁷ I artikkelen «*Head*» fra 1993 kommer Kroeger med samme type argumentasjon. Hun sier blant annet: «*By the time of Plato, adherents of Orphic religion were using kephale with arche ('source' or 'beginning'),*» og viser så til en rekke eksempler som skal vise at dette er tilfellet.²⁸⁸ En del av eksemplene har Grudem allerede kritisert og avvist, og dette er Kroeger klar over når hun sier: «*W. Grudem views arche as conveying the sense of 'rule or dominion' when used synonymously with kephale, but this concept did not find acceptance among the ancients.*»²⁸⁹ Av «*ancients*» nevner hun blant annet Ireneus og Tertullian. Sistnevnte eksempel er en oversettelse av en latinsk tekst og dermed ikke brukbar i denne sammenhengen. Førstnevnte eksempel er en tekst som Kroeger sier følgende om: «*Irenaeus equates head with 'source' when he writes of the 'head and source of his own being'.*» I den greske teksten er det nok en gang ἀρχή som brukes. Ireneus setter heller ikke likhetstegn mellom de to begrepene, men skriver om dem som to selvstendige begreper.²⁹⁰

Kroeger argumenterer i tillegg med eksempler fra en del av kirkefedrene som handler om forståelsen av 1 Kor 11:3. Dette verset var sentralt i de kristologiske stridigheter i oldkirken, spesielt i striden mot dem som hevdet at Sønnen var underordnet Faderen i verdi(-ghet). Av denne grunn var det viktig for kirkefedrene å argumentere for at κεφαλή betydde

²⁸⁵ Tucker 1986: 112-116

²⁸⁶ Kroeger 1991: 268-269

²⁸⁷ Grudem 2006: 464

²⁸⁸ Kroeger 1993: 375

²⁸⁹ Kroeger 1993: 375-376

²⁹⁰ Grudem 2002: 177

«kilde» i 1 Kor 11:3, og dermed avvise en forståelse som kunne støtte vranglærernes syn. Kroeger viser til Johannes Chrysostomos som «*declared that only a heretic would understand Paul's use of 'head' to mean 'chief' or 'authority over'. Rather one should understand the term as implying 'absolute oneness and cause and primal source.'*»²⁹¹ Men er det virkelig dette Chrysostomos taler om? I kilden Kroeger refererer til, PG 61.214, 216, argumenterer Chrysostomos mot arianerne som blant annet ved å vise til 1 Kor 11:3 (Gud er Kristi hode) fornektet Kristi guddom. Chrysostomos diskuterer egentlig ikke betydningen av κεφαλή i tekstavsnittet, men bekrefter at Kristus er av samme vesen som Faderen. Heller ikke i andre kilder hvor han diskuterer med vranglærerne, diskuteres κεφαλή, men han hevder i motsetning til dem at 1 Kor 11:3 ikke sier at Sønnen er mindreverdige Faderen. Kristus er av samme vesen som Faderen, men han underordner seg og har en ulik funksjon/rolle.²⁹² Alt i alt kan ikke Chrysostomos brukes for å hevde at κεφαλή betyr kilde, eller at det er heretisk å hevde at ordet betyr autoritet/leder. Dette gjelder også de andre kildene som Kroeger bruker i sin artikkel.²⁹³

Etter å ha gjennomgått en rekke sentrale argumenter i debatten, konkluderer jeg for min del med at det er lite som taler for at betydningen «kilde» av ordet κεφαλή var vanlig eller i det hele tatt eksisterte på Paulus sin tid. Det er derimot mye som taler for at betydningen «autoritet/leder» både eksisterte og var vanlig på Paulus sin tid, blant annet forekomstene av metaforen i LXX. I Dom 10-11 blir ordet brukt flere ganger om hvem som skal være høvdingen (hodet) over Gilead (Dom 10:18; 11:8.9.11). Ordet brukes også i Davids sang i 2Sam 22:44 hvor David sier at Gud skal bevare ham som høvding (hode) over folkeslag. Samme bruk finner en også i blant annet Sal 18:44; Jes 7:8.9; og 9:14-16. Κεφαλή betegner slik jeg ser det, helt klart en leder eller autoritet i LXX.²⁹⁴ Men det som er det avgjørende argumentet i denne sammenheng, er hvordan Paulus bruker begrepet. Derfor vil jeg kommentere de versene i apostelens brev hvor han bruker begrepet som metafor, dvs. 1 Kor 11:3; Ef 1:22; 4:15; 5:23; Kol 1:18; 2:10.(18-)19, for å se hvilken betydning κεφαλή kan ha.

²⁹¹ Kroeger 1993: 377

²⁹² Grudem 2002: 146-148

²⁹³ Grudem 2002: 146-172

²⁹⁴ Grudem 1986: 56

Paulus

I tekstavsnittet i 1 Kor 11:3ff taler Paulus om mannens og kvinnens opptreden når de ber eller taler profetisk. Mannen skal ikke ha noe på hodet når han gjør dette, men det skal derimot kvinnen (11:4-6). I sammenheng med dette sier Paulus innledningsvis at Kristus er enhver manns hode, at mannen er kvinnens hode og at Gud er Kristi hode (11:3). Det er mye som taler for at begrepet her betyr «leder/autoritet», blant annet at tildekning av hodet var et tegn i det 1. århundre på at en var underordnet i autoritet, og 11:7-9 hvor hode-strukturen blir begrunnet i rekkefølgen i skapelsen.²⁹⁵ Men særlig siste del av verset, nemlig at Gud er Kristi hode, har fått mange til å benekte denne betydningen. Både Kroeger og Bilezikian mener at å tale om Gud som Kristi hode i betydningen at Faderen er en autoritet *over* Kristus, er det samme som de nevnte heretikerne gjorde på 300-tallet e. Kr. De mente at Sønnen var mindreverdig Faderen, og ikke guddommelig på den måten som Den nikenske trosbekjennelsen skulle formulere det.²⁹⁶ På bakgrunn av Kroeger og Bilezikians uttalelser peker Schreiner på at denne læren om forskjell i verdi mellom personene i Gud ble dømt som vranglære, samtidig som at læren om at det er en forskjell i rolle/funksjon mellom personene i Gud har vært anerkjent opp gjennom hele kirkehistorien.²⁹⁷

Ef 1:22 er allerede blitt kommentert tidligere i oppgaven,²⁹⁸ så jeg peker bare kort på at konteksten for ordet er den spesielle autoriteten som er gitt Kristus ved hans oppstandelse og opphøyelse, og at «autoritet/leder» dermed er en god betydning av κεφαλή.

Ef 4:15 er også blitt kommentert tidligere,²⁹⁹ men det er nødvendig å kommentere bruken av ordet her noe nærmere. Fokuset i versets sammenheng er åndelig vekst, og det er ut fra ham som er hodet at veksten kommer. Dette fokuset får noen forskere til å hevde at κεφαλή i dette tilfelle betyr «kilde» (til vekst), og utelukker med det enhver tanke om autoritet eller lederskap.³⁰⁰ Clinton Arnold inntar en mellomposisjon og mener at «*a dual notion of leadership and provision is present in the head-body imagery,*» slik det brukes i Ef 4:15 (og Kol 2:19).³⁰¹ Til dette vil jeg si at det er en forskjell på hva metaforen *hode* faktisk betyr, og hvilke funksjoner dette *hodet* har. Betydningen i 1:22 (og LXX) er klar, og det er rimelig å

²⁹⁵ Grudem 1985: 57

²⁹⁶ «*Og på én Herre, Jesus Kristus, Guds Sønn, den enbårne, født av Faderen, det vil si av Faderens vesen, Gud av Gud, lys av lys, sann Gud av sann Gud, født, ikke skapt, av samme vesen som Faderen, han som alt ble til ved, ...*» - Utdrag fra Den nikenske trosbekjennelse (Brunvoll 1972: 20-21).

²⁹⁷ Schreiner 2006: 128-130

²⁹⁸ Se s. 38-41

²⁹⁹ Se s. 38-41

³⁰⁰ Se blant annet Michelsen 1986: 106-106 og Payne 2009: 128

³⁰¹ Arnold 1994: 363

anta at denne betydningen klinger med når begrepet ellers brukes i brevet. Det fysiske hodet gir vekst til kroppen ved å innta mat og drikke, dvs. at det å gi vekst er en av kroppens funksjoner. Det samme gjelder når begrepet brukes som metafor. Dette betyr ikke at hodet betyr kilde (til vekst), men at en av hodets funksjoner å gi vekst til kroppen. Det er som leder for kirken at Kristus gir vekst til den, betydningen *autoritet/leder* forsvinner ikke selv om en av funksjonene til hodet blir vektlagt.

Når det gjelder de to forekomstene av begrepet i Ef 5:23, vil jeg gjøre mer utførlig rede for dette nedenfor, men jeg never likevel ganske kort her at «autoritet/leder» virker å være den beste betydningen av κεφαλή. Når Paulus taler om at mannen er kvinnens hode, er dette som før nevnt en begrunnelse for at kvinnene skal underordne seg sine menn. Som jeg viste tidligere,³⁰² innebærer underordningsbegrepet en underordning under en autoritet/leder, og det gir en god grunn til at κεφαλή betyr leder brukt i denne sammenhengen. Michelsens lanserte en alternativ betydning av hode-begrepet når det brukes om mannen, «*One who brings to Completion*»,³⁰³ men som Grudem påpeker, finnes ikke denne betydningen av ordet verken i ordbøker eller noen litterære kilder.³⁰⁴ Paulus sammenligner videre det at mannen er kvinnens hode med at Kristus er hode for kirken, og her klinger nok betydningen av ordet ellers i brevet med.

I Kol 1:18 sier Paulus om Kristus at han er hodet (κεφαλή) for kroppen, som er kirken. Verset er en del av en lang rekke vers hvor Paulus skriver om Kristus sin opphøyde posisjon (1:15-20). Alt er skapt i ham, deriblant makter og åndskrefter som han ifølge Ef 1:20-21 er satt over (1:16). Han er før alt (1:17), han er opphavet (1:18), og hele Guds fylde er i ham (1:19). Ut fra konteksten, og fokuset på Kristi opphøyde situasjon, er «leder/autoritet» etter min mening en god betydning av ordet. «Kilde» passer slik jeg ser det ikke særlig bra. Som i Ef 4:15 sies det at Kristus holder alt sammen (1:17), men også i dette tilfelle er det tale om en av Kristus sine *funksjoner* som hode.

I Kol 2:10 sies det at Kristus er hodet (κεφαλή) for alle makter og åndskrefter. Verset er dermed en parallell til Ef 1:22, og det er av den grunn rimelig å anta at κεφαλή betyr «autoritet/kilde» også i Kol 2:10.

I Kol 2:19 er det tale om noen som ikke holder fast på ham som hodet (τὴν κεφαλήν), men som driver med selvfornektelse og engledyrkelse, og holder seg til syner og menneskelige tanker. Jeg antar at hodet her er en beskrivelse av Kristus, selv om det ikke står

³⁰² Se s. 52-53

³⁰³ Michelsen 1986: 108

³⁰⁴ Grudem 2006: 453

eksplisitt i teksten. Som i Kol 1:18, finner vi også i Kol 2:19 likheter med Ef 4:15. Det sies at kroppen vokser, blir støttet og holdt sammen ut fra ham (hodet Kristus). Som med Kol 1:18 og Ef 4:15, er det også i dette tilfellet tale om hodets *funksjoner*, men selve ordet slik det er brukt i Kol 2:19, betyr ikke «kilde» av den grunn. Jeg har vist at betydningen «*autoritet/leder*» passer bra til de to andre forekomstene, dermed ser jeg det som sannsynlig at Paulus legger den samme betydningen i ordet når han for tredje gang bruker det i Kolosserbrevet.

Slik jeg ser det synes «*autoritet/leder*» å være den beste betydningen av κεφαλή når Paulus bruker ordet som metafor. «Kilde» ser ikke ut til å være en god løsning, selv om dette begrepet flere steder kan betegne en av hodets funksjoner.

Mannen som kvinnens hode

Når Paulus sier at mannen er kvinnens hode i 5:23, og slik grunngir kvinnens underordning, sier han i lys av det jeg har vist at mannen er kvinnens leder. Ifølge Paulus er det en rollefordeling i ekteskapet der mannen har en lederrolle, og konen skal underordne seg hans lederskap. Jeg bruker begrepet «*leder*» bevisst, da jeg er enig i Arnold at det er et bedre uttrykk for det som Paulus sier om mannens lederskap enn for eksempel «*sjef*». En leder er en som leder an og fører i riktig retning, og ikke en som kontrollerer alt og styrer den andre.³⁰⁵ Begrepet får også frem at det ikke er tale om at mannen innehar et enevelde i ekteskapet, men samtidig som mannen har en spesiell lederrolle, står de sammen om å lede ekteskapet og familien. Dette understøttes av det som sies i 5:31 om at mann og kone er én kropp. Det er også noe av det som ligger i beretningen om skapelsen av kvinnen i Gen 2. Ifølge 2:18 ville Gud lage en hjelper av samme slag til Adam. Kvinnen skulle hjelpe mannen til å utøve lederskapet. Dermed kan en si at mannen har *hovedansvaret* som leder for sin kone og familie, og at han samtidig skal lede sammen med sin kone. I tillegg er det viktig å poengtere at mannens hovedansvar som leder ikke gjør ham til den øverste autoriteten i ekteskap og hjem. Når Paulus i 5:23 sier at Kristus er kirkens hode, må dette også innebære at Han er mannens hode. Dette ser en enda klarere i 1 Kor 11:3 hvor apostelen Paulus skriver at Kristus er hode til enhver mann. Mannen har en autoritet over seg som han må underordne seg (jf. Ef 5:24; Jak 4:7). Det er Kristus som er ekteskapets og hjemmets øverste autoritet og leder. Den autoriteten som mannen har, er delegert fra Kristus, noe som må føre til en ydmykhet i utøvelsen av denne. Han har den bare «*på lån*» fra Kristus. Dette skiller Paulus sitt syn på

³⁰⁵ Arnold 2010: 406

mannens rolle fra samtidens syn. Han bytter ut den romerske hus-herren, som hadde visse rettigheter, med Kristus. «Ikke mannen, men Kristus, er husets herre. Både mann og kvinne, slave og herre, barn og foreldre, må forholde seg til Kristus.»³⁰⁶

Det er ikke hvilken som helst lederrolle Paulus taler om, men han definerer mannens lederrolle ved å sammenligne den med Kristus sin rolle som hode for kirken gjennom konjunksjonen $\omega\upsilon\kappa\alpha\iota$ – (slik) som og. Mannen er kvinnens hode (slik) som og Kristus er kirkens hode ($\acute{\omicron}\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma\ \kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\acute{\alpha}\varsigma$),³⁰⁷ og han sier dermed at mannens lederskap i ekteskapet skal være likt Kirsti lederskap for sin kirke. Dette får frem (minst) to viktige aspekter ved mannens lederrolle ifølge Paulus: (1) Mannens lederskap er begrunnet i Kristus/den nye pakt, og (2) Kristus er modell/forbilde for mannens lederskap. Jeg vil nå behandle disse punktene mer utførlig.

(1) «*These role distinctions are therefore not based on something out of the old covenant now abolished in Christ, nor are they based on some kind of concession to the Graeco-Roman or Jewish cultures.. The pattern for role relationships in marriage is rooted deeply in the new covenant.*»³⁰⁸

Sitatet fra Arnold sier noe viktig om Paulus sin begrunnelse for å tale om at mannen er leder i ekteskapet. Han peker på at Paulus ikke begrunner det i noe som ikke lenger gjelder (den gamle pakt), eller i noe kulturelt eller historisk betinget (gresk-romersk eller jødisk kultur), men at grunnlaget for å tale om en rollefordeling i ekteskapet er å finne i forholdet mellom Kristus og kirken (=den nye pakt). Kristus sitt forhold til sin kirke er ikke noe som bare var gjeldende en gang i fortiden, eller i en viss kultur, det er noe alle som tror, er innlemmet i, jøde som hedning (jf. 3:5-6).³⁰⁹

Dette styrkes av begrunnelsen for «hodestrukturen» i 1 Kor 11:3. Verset, og sammenhengen det er en del av, skiller seg ut fra Ef 5:21-33 ved at det handler om menigheten, og ved at Paulus bruker begrepene $\acute{\alpha}\nu\delta\rho\varsigma$ (mann, gen. av $\acute{\alpha}\nu\eta\rho$) og $\gamma\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$ (kvinne, gen. av $\gamma\upsilon\nu\acute{\eta}$) som generelle kjønnsbestemmelser. På tross av dette ser jeg det likevel slik at det er fullt mulig å bruke 1 Kor 11 i sammenheng med Ef 5, da Paulus bruker begrepet $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}$ og den samme hode-strukturen som i Ef 5:23. Noe av innholdet i 1 Kor 11:3ff er at kvinnene skal ha noe på hodet når de ber eller taler profetisk når menigheten samles, og at mannen ikke skal ha noe på hodet. Det diskuteres blant forskerne hvorvidt dette er kulturelt

³⁰⁶ Baasland 1991: 176

³⁰⁷ Det er rimelig å hevde at verbet $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ i første del av 5:23 blir «overført» til denne delen av verset.

³⁰⁸ Arnold 2010: 381

³⁰⁹ Jeg viser her til det jeg skal skrive i kap. 5, Hermeneutisk utblikk.

betinget eller ikke, men av hensyn til oppgavens omfang og vektlegging kan jeg ikke gå i dybden på den diskusjonen. Jeg nevner bare kort at jeg støtter meg til John Stott som hevder at det generelle prinsippet står fast, selv om det Paulus sier om å dekke til hodet er kulturelt betinget. Jeg vil først og fremst vektlegge det som Stott kaller for det generelle prinsippet, nemlig begrunnelsen for hode-strukturen. I 11:7-9 begrunner han hode-strukturen i skapelsen av mann og kvinne slik vi leser om det i Gen 2. Han taler om rekkefølge og hensikt – kvinnen ble tatt av mannen (Gen 2:21-22), og ble skapt for mannens skyld (Gen 2:18). Samme begrunnelse finner vi i 1 Tim 2:11-15, som handler om kvinnens rolle i menigheten. Kvinnen skal verken undervise eller bestemme over mannen, og Paulus begrunner dette ved å vise til rekkefølgen i skapelsen (og syndefallet). Mannens lederrolle er noe som er forankret i hvordan Gud har skapt verden og menneskene.³¹⁰

Ved at rollefordelingen i ekteskapet er begrunnet i både skapelsen og den nye pakt, kan en si at det opprinnelige og Gud-villede forholdet mellom mann og kvinne ble gjenopprettet gjennom Kristus.³¹¹ Det opprinnelige forholdet ble nemlig ødelagt av at synden kom inn i verden. Ifølge Gen 3:16b sier Gud til kvinnen etter syndefallet at «du skal begjære din mann, og han skal herske over deg.» Hva betyr det så at kvinnen skal «begjære sin mann»? Raymond C. Ortlund Jr. peker på likheten mellom 3:16b og Gen 4:7 hvor Gud taler til Kain om synden. «Den ønsker makt over deg, men du skal herske over deg.» I lys av 4:7 går forbannelsen i 3:16 ut på at kvinnen skal søke å få makt over sin mann (være hans «hode») på en slik måte at det går mot den rollefordelingen mellom mann og kvinne som ligger i skapelsen og den nye pakt. Mannen skal på sin side herske over henne på en undertrykkende måte, og skal ikke utøve den lederrollen som ligger i skapelsen og den nye pakt.³¹²

(2)«...It is very important to understand the meaning of the headship of Christ in the relationship to the church in order to more clearly understand the implications of the husband

³¹⁰ Stott 1979: 221

³¹¹ I tillegg til disse begrunnelsene peker Schreiner på at Paulus faktisk begrunner hode-forholdet mellom mann og kvinne i den treenige Gud og forholdet mellom personene i Gud. I 1 Kor 11:3 sies det jo at mannen er kvinnens hode i samme sammenheng som at Gud er Kristi hode (Schreiner 2006: 128).

³¹² Ortlund Jr. 2006: 108-109. Når dette er sagt er det etter min oppfatning merkelig at NB88/07 henviser til Gen 3:16 under versene 1 Kor 11:3; 14:34; Ef 5:22 og Kol 3:18, og at Bibel11 henviser til samme vers under 1 Kor 14:34. Ved å koble sammen disse versene knytter bibelutgavene (spesielt NB88/07) forholdet mellom mann og kvinne i den nye pakt sammen med dette forholdet i syndefallets verden. Som jeg har vist, er ikke dette en og samme ting. Det kan være forståelig vedrørende 1 Kor 14:34 som henviser til loven, men denne henvisningen er i lys av det jeg har skrevet mest sannsynlig ikke til Gen 3:16. Det kan heller være en henvisning til skapelsen eller noe annet i GT.

*as head of the wife.»*³¹³ Hoehner sier her noe viktig om forståelsen av mannens lederrolle, nemlig at en ikke kan forstå den rett uten å forstå hva Kristi lederskap over kirken innebærer. Ektemennene blir ikke henvist til sine fedre eller noen av samtidens idealer, men de blir henvist til Kristi forbilde. «*He (Paul) insists that the husband should take as his role model, not the typical bossy or bullying male of the modern, or indeed the ancient, stereotype, but Jesus himself.*»³¹⁴ Det er Kristus sitt lederskap som er modellen for deres lederskap, han er idealet de skal strekke seg etter. Som jeg har vært inne på tidligere, skriver Paulus om Kristus som hode for kirken i både i 1:19-23 og 4:15-16.³¹⁵ Disse versene viser dermed konkret hva mannens lederskap etter Kristi forbilde innebærer. I 1:19-23 er det Kristi makt over alle ting (spesielt alle onde makter) som er hovedsaken, og at denne makten er disponibel for kirken. I 4:15-16 er det kirkens vekst som fokuseres. Denne veksten virkes av (hodet) Kristus. John Piper bruker ordene «protector», dvs. beskytter, og «provider», dvs. forsørger, om mannens lederskap etter Kristi forbilde.³¹⁶ Etter min oppfatning er det ord som er godt egnet til å gi en kort beskrivelse av det Paulus skriver om mannens lederskap etter Kristi forbilde. Mannen skal beskytte sin kone mot alt ondt (jf. 1:19-23), og på alle måter gi henne omsorg slik at hun vokser (jf. 4:15-16). Dette stemmer i tillegg overens med det som Paulus sier i 5:25 om at mennene skal være villig til å gi sitt liv til det beste for sine koner, og det han indirekte sier om mannens ansvar i 5:29 – han skal gi sin kone næring og pleie henne.

I lys av alt dette vil jeg hevde at noe av det meste slående med det Paulus sier om mannens lederskap etter Kristi forbilde, er vektleggingen av ansvaret som ligger i denne rollen, og ikke på eventuelle rettigheter. Stotts ord er etter min mening svært treffende: «*His headship expresses care rather than control, responsibility rather than rule.*»³¹⁷ Mannen har ikke lederrollen i ekteskapet for å få noe ut av det selv, eller for å få gjennom sin vilje og sine planer, men han skal lede slik at det fører til det beste for sin kone og familie. Dette blir enda mer understreket i formaningene som blir gitt til mannen. Formaningen om å elske deres koner blir gjentatt hele tre ganger, og slik får Paulus frem hva som er det viktigste for mennene. John Piper har følgende definisjon av mannens lederskap, og som inneholder en del av det jeg har skrevet, og som dermed kan fungere som en midlertidig sammenfatning av hva mannens hode-rolle innebærer: «*Headship is the divine calling of a husband to take primary*

³¹³ Hoehner 2002: 738-739

³¹⁴ Wright 2004: 66

³¹⁵ Se s. 38-43

³¹⁶ Piper 2009: 84-92

³¹⁷ Stott 1979: 225

responsibility for Christlike, servant leadership, protection, and provision in the home.»³¹⁸

5:23b

Etter sammenligningen mellom mannen og Kristus, skriver Paulus: ἀὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος– han (som er) kroppens frelser. Det store spørsmålet til denne setningen er hvem som her kalles kroppens frelser, er det mannen eller er det Kristus? De færreste vil nok hevde at Paulus mener at mannen er sin kones frelser i betydningen frelse fra døden, synden osv., selv om det er mannens forhold til sin kone som er hovedsaken i verset. Noen ser likevel på «frelser» som del av Kristi eksempel som mannen skal etterfølge, men da i betydningen «beskytter».³¹⁹ Det er mye i verset og sammenhengen som taler mot en slik slutning, og for at siste del av 5.23 handler eksklusivt om Kristus som frelser for kirken. (1) Setningen ἀὐτὸς ... er ikke innledet med en konjunksjon, og er slik knyttet nært sammen med setningen som kommer rett før, dvs. til Kristus som kirkens hode. (2) Den påfølgende setningen i 5.24³²⁰ innledes med den adversative konjunksjonen ἀλλὰ – men (vert i mot). Konjunksjonen markerer en sterk kontrast til det foregående, noe som i dette tilfellet betyr at det som sies om han som er kroppens frelser i 5.23, ikke har noe å gjøre med som sies om kvinnens underordning i 5:24.³²¹ Siste setning i 5:23 avgrenser slik sammenligningen mellom mannen og Kristus. Mannens lederskap skal være likt Kristi lederskap, men bare Kristus er frelseren, det verken skal eller kan mannen imitere. Siden mitt hovedfokus er på forholdet mellom mann og kvinne, velger jeg å ikke kommentere innholdet i setningen ytterligere.

5:24

Etter å ha begrunnet kvinnens underordning i 5:23, fortsetter Paulus med å forklare og definere kvinnens underordning i 5:24. Ved å gjenta formaningen til kvinnene, understreker Paulus at dette er en viktig sak som kvinnene må følge opp og innrette seg etter. Underordningsbegrepet blir egentlig ikke brukt i den delen av setningen som handler om kvinnens underordning, men blir videreført fra første del av setningen som handler om kirkens underordning. Som i 5:21-22 bruker Paulus ὑποτάσσω i medium, dvs. ὑποτάσσεται (pr. ind. 3.person entall, medium), og viderefører dermed tanken om at kvinnens underordning er hennes egen handling som hun selv utfører frivillig. Den skal ikke påtvinges henne.

³¹⁸ Piper 2009: 80

³¹⁹ En av disse er Bruce, se Arnold 2010: 382, fotnote 57

³²⁰ 5:24: Som kirken underordner seg Kristus, skal kvinnene underordne seg sine menn i alt.

³²¹ Arnold 2010: 382

I tillegg til den adversative konjunksjonen ἀλλὰ, inneholder 5:24 også sammenligningskonjunksjonen ὡς. Denne brukes sammen med οὕτως, og de får sammen betydningen «på en slik måte ... som».³²² Paulus bruker denne konstruksjonen for å sammenligne kirkens underordning under Kristus med kvinnenes underordning under sine menn. Kvinnens underordning under sin mann skal være lik kirkens underordning under Kristus, og slik får kvinnens underordning enda en spesifikk kristen «kvalifikasjon».³²³ Ved å sammenligne de to forholdene gjør Paulus noe av det samme som han gjorde i 5:23. Slik som Kristus sin rolle som hode for kirken var både begrunnelse og modell for mannens rolle som hode over kvinnen i 5:23, er kirkens underordning under Kristus både (1) begrunnelse og (2) modell for kvinnens underordning under sin mann i 5:24. Jeg vil nå utdype de to punktene mer utførlig.

(1) Kvinnens underordning blir ikke begrunnet i et av samtidens idealer eller i kulturelt gitte livsmønstre, men blir begrunnet i den nye pakt. Den blir begrunnet i noe som går utover og som ikke er betinget av en viss tid eller kultur.

Paulus skriver om kvinnens underordning også i andre brev og avsnitt, og kommer med lignende begrunnelser, slik som 1 Tim 2:11-13 og 1 Kor 14:33-38. Begge avsnittene handler om kvinnens rolle i kirken, ikke i hjemmet, men siden Paulus skriver om kvinnens rolle og bruker underordningsbegrepet begge steder, er avsnittene likevel nyttige for å belyse Ef 5:24. 1 Tim 2:11-13 har jeg kort kommentert tidligere,³²⁴ og jeg nevner her bare at Paulus taler om at kvinnen skal underordne seg,³²⁵ og at han begrunner dette i skapelse (og syndefall), dvs. noe som ikke er betinget av en spesiell tid eller kultur. 1 Kor 14:33-38 er et omdiskutert avsnitt. Jeg vil bare kort si noe om begrunnelsene Paulus angir for at kvinnene, som det står, skal underordne seg (ὕποταστέσθωσαν). Han viser til at loven sier det samme (καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει). Begrepet «loven» blir brukt på ulike måter, men her taler Paulus trolig om GT eller de fem Mosebøkene. Han viser ikke til noen spesiell sammenheng i loven, kanskje fordi det var en kjent sak at loven som helhet lærte dette. Samtidig er det en mulighet for at han viser til skapelsesberetningen, og det jeg har vært inne på vedrørende rekkefølgen i skapelsen av mann og kvinne. Apostelen viser i tillegg til at kvinnens underordning i menigheten var en allmenn kristen praksis på denne tiden,³²⁶ og peker på at kirken i Korint

³²² Leivestad/Sandvei 2003: 276

³²³ Jf. 5:22, s. 65-66

³²⁴ Se s. 80

³²⁵ Apostelen bruker substantivet ὑποταγή– underordning.

³²⁶ «Som i alle de helliges menigheter», 14:33.

ikke hadde en spesiell autoritet i slike spørsmål.³²⁷ Alt i alt viser dette at heller ikke i 1 Kor 14:33-38 blir kvinnens underordning begrunnet i noe kulturelt betinget, men i noe som kan sies å gå utover en spesiell kultur.

(2) Kirkens underordning er også modell, dvs. et forbilde til etterfølgelse, for kvinnens underordning. I motsetning til det som sies om Kristus som kirkens hode, står det ikke noe direkte om kirkens underordning (ved å bruke en eller annen form av ὑποτάσσω) i Efeserbrevet utenom i 5:24. Heller ikke andre steder i Paulus sine brev står dette. Nærmeste eksempel i NT er Jak 4:7, hvor de troende blir bedt om å underordne seg Gud, men dette verset, og dets sammenheng, kan ikke i tilstrekkelig grad belyse Ef 5:24. Om det så ikke står direkte noen sted at kirken underordner seg Kristus, kan en samtidig si at saken er en indirekte del av det som sies i 1:19-23 og 4:14-16 om Kristus som kirkens hode. Hva handler så kirkens underordning om i de to avsnittene? I lys av det jeg tidligere har påpekt om Kristus som kirkens hode, kan en si at kirken underordner seg ved å blant annet anerkjenne Kristi lederskap, ta imot hans ledelse, beskyttelse og forsørgelse til vekst og modenhet. Ved å sammenligne kvinnens underordning med kirkens underordning sier Paulus at kvinnene skal anerkjenne mannens lederskap i ekteskapet, og ta imot hans ledelse, beskyttelse og forsørgelse til vekst og modenhet.³²⁸ John Stott sier følgende om denne underordningen: *«There is nothing demeaning about this, for her submission is not to be an unthinking obedience to his rule but rather a grateful acceptance of his care.... Whenever the husband's headship mirrors the headship of Christ, then the wife's submission to the protection and provision of his love, far from detracting from her womanhood, will positively enrich it.»*³²⁹

En kan på et vis si at måten mannen utøver sitt lederskap på, og kvinnens underordning under dette lederskapet, er avhengig av hverandre, de fungerer sammen. En slik slutning kan føre til at en lærer at kvinnens underordning er betinget av om mannen utfører sin rolle eller ikke. Det vil si at kvinnen bare skal underordne seg hvis mannen elsker, beskytter og forsørger henne. En slik lære stemmer ikke med Paulus sin undervisning, og i praksis ville det vært umulig å følge den siden mannen aldri noen gang ville kunne leve opp til Kristus-idealet. Med det sier jeg ikke at mannen ikke skal strekke seg etter dette idealet, men kvinnen blir likevel bedt om å underordne seg, uavhengig av om mannen gjør det han skal eller ikke. Samme sak gjelder selvsagt også andre veien. Det vil si at mannens kjærlighet, beskyttelse og forsørgelse heller ikke er betinget av om konen hans underordner seg. Hun vil

³²⁷ «Var det kanskje fra dere Guds ord gikk ut,» 14:36.

³²⁸ Piper 2009: 80

³²⁹ Stott 1979: 226

heller ikke kunne leve opp til kirke-idealet, mannen skal elske henne med en kjærlighet som er uavhengig av graden hun lykkes i sin underordning, slik som Kristus elsket kirken med en ubetinget kjærlighet.³³⁰

Slutten av 5:24 inneholder et tillegg, kvinnene skal underordne seg sine menn *ἐν παντί* – i alt. Det er et tillegg som viser at kvinnens underordning er uten begrensning når det gjelder livsområde. Det er ikke tale om en detaljstyring, men om at konen skal underordne seg sin manns ledelse i alle områder og sider av livet. Gen 2:24-sitatet i 5:31 støtter opp om dette, mann og kone skal være én kropp, og dette skal gjenspeiles i at verken mann eller kone skal ha enkelte områder som er utenfor den andres underordning eller ledelse.³³¹ Samtidig er det likevel en begrensning i kvinnens underordning. Konene skal ikke underordne seg sine menn hvis deres lederskap fører til at de gjør noe som er mot Guds vilje, jf. Peters uttalelse for det høyre råd i Apg 5:29: «*En skal lyde Gud mer enn mennesker*». Guds vilje og Kristi lederskap kommer alltid foran mannens lederskap hvis mannen leder i feil retning, da er ikke konen forpliktet til å underordne seg mannens lederskap.

4.4 5:25-27

Ef 5:25-27 er første del av formaningen rettet til mennene om deres rolle i ekteskapet. Paulus vier mye plass til mennenes plass og oppgaver i ekteskapet, faktisk en god del mer enn han gjør til kvinnenes plass og oppgaver. Dette går inn i det samme mønsteret som jeg har vist tidligere,³³² nemlig at Paulus gjennom hustavlen kommer med et motstykke til samtidens gresk-romerske tenkning på området.³³³ Paulus har allerede indirekte vært inne på hva mennenes rolle innebærer,³³⁴ men fra og med 5.25 retter han for første gang formaninger direkte til mennene. Gjennom disse formaningene utdyper Paulus hva som ligger i mennenes lederrolle i ekteskapet, og hvordan de skal utøve denne.

Selv om Paulus har sagt at mannen er kvinnens leder, handler ikke formaningen om at han skal være hode eller lede. Paulus sier ikke «vær hodet!» eller noe lignende, men han sier «elsk konene deres». Det er altså først og fremst ved å elske sine koner at mennene utøver sitt lederskap i ekteskap og hjem. Mannens kjærlighet er ikke hans form for underordning, men hans måte å utøve sin rolle som hode for sin kone. Enkelte peker på at Paulus sin

³³⁰ O'Brien 1999: 24; Hoehner 2002: 746

³³¹ Marshall 2005: 170; O'Brien 1999: 417

³³² Se blant annet s. 36-37

³³³ Arnold 2010: 383

³³⁴ Jf. 5:23

formaning sikkert kom som en overraskelse på samtidens lesere, da de ville forvente en formaning til menn om at de skulle lede eller styre sine koner. Hvis leserne var preget av samtidens tenkning,³³⁵ hadde de nok denne forventningen, men ikke nødvendigvis hvis de hadde fått med seg hva som lå i mannens rolle som hode etter Kristus sitt eksempel.

Bilezikian sier likevel at «*had Paul's purpose (in the previous section) been to enjoin wives to submit in obedience to the authority of their husbands, the next step for him would have been to instruct husbands on the proper use of authority and on the Christian manner of keeping their wives in subjection*».³³⁶ Han kommenterer deretter at det slett ikke er det mannen blir bedt om å gjøre. Etter min mening har ikke Bilezikian helt rett i sin vurdering av denne saken. For det første er ikke nødvendigvis lydighet en hovedsak i kvinnenens underordning. For det andre er ikke «overordning», eller å holde sin kone underordnet motsvaret til underordning, slik jeg ser det. Bilezikian har helt rett i at Paulus ikke ber mennene om å gjøre dette. Men samtidig kommer ikke Bilezikian etter min vurdering til rette med hva som ligger i mannens lederskap ifølge 5:23. Jeg har allerede vist at mannens lederrolle ikke innebærer undertrykkelse av kvinnen, men at han blant annet skal beskytte og vise omsorg for sine koner, slik at hun har det bra på alle måter. Formaningene til mennene om å elske sine koner samsvarer med dette.

Paulus benytter seg av imperativen *ἀγαπάτε* om det ansvaret mennene har for sine koner, de skal elske dem. Imperativen er et presens, dvs. si at det handler om en vedvarende handling fra mannens side. Det skal være en livsstil for ham å elske sin kone. Ordet forekommer flere ganger i hustavlen og i Efeserbrevet for øvrig, både som verb og substantiv. Paulus gir en lignende formaning i 5:1-2 der alle troende blir bedt om å leve i kjærlighet,³³⁷ og denne kjærligheten blir som i 5:25 sammenlignet med Kristus sin selvhengivende kjærlighet. Denne kjærligheten er altså noe som skal prege alle de troende (jf. Rom 13:8), også de gifte kvinner i møte med sine menn, men samtidig er den likevel av Paulus sett på som mannens særlig ansvar i ekteskapet. 2:4 kan utdype hva denne kjærligheten innebærer. Paulus sier at Gud elsket oss med en så stor kjærlighet. Denne kjærligheten gjorde at han grep inn med sin frelse. De foregående versene handler om de troendes tilstand før dette skjedde: de var døde

³³⁵ Se Delphic Precepts, 95: «*Rule your wife.*» Vi møter her den same korte formen som i hustavlen, men et helt annet innhold. Internett: <http://www.flyallnight.com/khaire/DelphicMaxims/maxims.htm>. Lesedato: 25.09.12, kl. 12:27.

³³⁶ Bilezikian 2006: 128

³³⁷ Som en kan se av ordbruken bruker ikke Paulus samme formuleringer i de to versene. I 5:25 blir mennene bedt om å elske (som imperativ,) mens i 5:2 blir alle bedt om å leve i kjærlighet (substantiv). Saken er likevel den samme – de skal elske som Kristus

på grunn av sine synder, under djevelens makt, fulgte sine egne lyster og var vredens barn (2:1-3). På tross av alt dette elsket Gud dem likevel og sendte Jesus for å frelse dem. Gud elsker med en ubetinget kjærlighet, han elsker selv om menneskene av naturen er hans fiender og går mot hans vilje. Det er en kjærlighet som gjorde at Gud grep inn med sin frelse fordi han selv ville det, og ikke fordi noen hadde fortjent det. Samme sak finner vi i Rom 5:8, hvor Paulus skriver at Gud viser sin kjærlighet til oss ved at Kristus døde for oss mens vi ennå var syndere. Gud elsker syndere, dem som verken er rettskafne eller gode (Rom 5:6-7, jf. 1 Joh 4:10). Det er denne kjærlighet de troende skal leve i, og mennene skal elske sine koner med. De skal ikke elske sin kone bare hvis de underordner seg, eller gjør noen annet bra for sine menn, men de skal elske dem ubetinget og ufortjent. De skal elske dem uten å forvente å få noe tilbake fra dem. Når Paulus i tillegg gjentar denne formaningen to ganger i tekstavsnittet (5:28.33), understreker det hvor viktig det er at mennene skal elske sine koner med denne kjærligheten. En slik kjærlighet handler ikke bare om følelser, men er en viljehandling. Det er ikke det at følelsene er ute av bildet, men en kjærlighet som er basert på gode følelser, vil fort være avhengig av den andres respons og er dermed ikke ubetinget.³³⁸ Formaningen om å elske krever full respons, slik som også Paulus er inne på når han sier at mennene skal elske sine koner som sin egen kropp i 5:28.³³⁹

Formaningen til mennene om å elske sine koner ved bruken av ἀγαπάω er unik og finnes ikke andre steder på Paulus' tid, verken i jødiske eller gresk-romerske kilder. Men om ikke selve ordet ἀγαπάω er brukt, betyr dette likevel ikke at en ikke kan finne lignende holdninger og handlinger forventet av mannen. Lincoln viser til tekster fra både Pseudo – Phocylides og en rabbinisk tekst.³⁴⁰ Førstnevnte sier det slik: *“Love your wife: for what is sweeter and better than when a wife is lovingly disposed to her husband into old age and husband to his wife, and strife does not split hem asunder?”*³⁴¹ Her møter vi på en «formaning» til mannen om at han skal elske sin kone, noe som ligner på det som Paulus ber mennene i Ef. 5:25., samtidig som det ikke er samme ord som er brukt.

Selv om den holdning til konen som mannen blir formant til av Paulus finnes igjen andre steder i antikken, får den likevel et spesielt særpreg ved at kjærligheten blir sammenlignet med Kristi kjærlighet til kirken. Paulus sammenligner mannens kjærlighet med Kristi kjærlighet ved å bruke sammenligningskonjunksjonen καθὼς sammen med

³³⁸ Hoehner 2002: 747

³³⁹ O'Brien 1999: 419. Jf. 3 Mos 19:18; Matt 5:43; 19:19

³⁴⁰ Lincoln 1990: 374

³⁴¹ Ps. Phocylides 195-197 i Wilson 2005: 200

konjunksjonen καὶ – slik som og – slik han gjorde i 5:2. På den måten blir Kristi kjærlighet en modell for mannens kjærlighet, mannen skal elske sin kone som Kristus elsket kirken. Hva dette innebærer, forklarer Paulus i siste del av verset – Kristus elsket kirken ved å gi seg selv for den. Paulus bruker her aoristformen ἠγάπησεν (han elsket). Aoristen viser til det punktuelle, noe som skjedde en gang, det vil i dette tilfelle si Kristus sin offerdød på korset. Parallellen i 5:2 viser dette ganske klart ved at det sies at han gav seg selv for oss som en offergave. Dette var det ultimate uttrykket for Kristi kjærlighet (jf. Rom 5:8 og 1 Joh 4:10). Verbet παρέδωκεν - han gav - sammen med det refleksive pronomenet ἑαυτὸν - seg selv - bekrefter at det er tale om Kristi kjærlighet vist på korset der han gav sitt liv. At han gav *seg selv* (merk at det refleksive pronomenet er foranstilt), viser også at Kristi selvhengivende kjærlighet var en frivillig handling, det var på eget initiativ han gjorde det. Han ble ikke tvunget, men handlet selv. I tillegg kan en nevne preposisjonen ὑπὲρ som ved bruk sammen med genitiv, i dette tilfellet αὐτῆς (henne), betegner at han gav seg selv for, dvs. til det beste for, kirken.³⁴² παρέδωκεν er aoristformen av παραδίδομι, som BDAG gir følgende definisjon av: «*to convey someth. in which one has a relatively strong personal interest, hand over, give (over), deliver entrust.*»³⁴³ Det er altså tale om overgivelse av noe viktig, noe en har stor personlig interesse i. Paulus bruker ordet tre ganger i Efeserbrevet. En gang i 4:19 om hedningene som har gitt seg over til et utsvevende liv (παρέδωκαν τῇ ἀσελγείᾳ εἰς ἐργασίαν ἀκαθαρσίας πάσης ἐν πλεονεξίᾳ), og to ganger om Jesus sin overgivelse i døden for oss, 5:2.25. Paulus bruker ordet i forbindelse med Jesu død flere ganger i sine brev, både om at Jesus gav *seg selv* i døden og at Faderen gav ham i døden for oss (Gal 2:20; Rom 4:25; 8:32).³⁴⁴ Det var altså ikke hvem som helst som ble overgitt i døden for oss, men Kristus selv. Det å gi sitt eget liv må være det ultimate uttrykket for å overgi noe en har sterk personlig interesse i og understreker det viktige i Jesu død. En annen bruk av ordet som viser oss viktigheten av det som blir overgitt, er når Paulus bruker ordet om overgivelse av en lære eller tradisjon. Her viser jeg til 1 Kor 15:3 hvor han taler om det han har overgitt til korinterne. Det han *først og fremst* overgav (παρέδωκα) var at Jesus døde, ble begravet og stod opp igjen (noe som var bevitnet av mange), dvs. de viktigste elementene i Paulus sin forkynnelse.

Det er altså denne selvhengivende kjærlighet mennene blir bedt om å elske sine koner med. De skal overgi det viktigste de har, og det de har størst personlig interesse i, nemlig seg selv med alt som det innebærer. Det kommer Paulus tilbake til i 5:28. Det skal

³⁴² Hoehner 2002: 750

³⁴³ BDAG s. 761

³⁴⁴ Se også Gal 1:4 hvor partisippet δόντος av δίδωμι blir brukt. Det er samme sak som i Ef 5:25.

ikke være en tvungen kjærlighet, men en frivillig kjærlighet som er til det beste for konene. I ytterste konsekvens skal mennene elske slik at de, om det er nødvendig, skal være villig til å gå i døden for sine koner. Dette gjelder selvsagt bare i noen spesielle tilfeller, men mennene skal likevel gi seg selv for sine koner i dagliglivet, på en slik måte at de fornekter seg selv og gir av sin tid, sine ressurser osv. Samme sak finner en mange andre steder i NT, selv om de ikke handler konkret om ekteskapet. Mennene skal være preget av det som Jesus taler om i blant annet Matt 20:20-27. Bakgrunnen for Jesu ord i dette avsnittet er at Sebedeus-sønnenes mor ber om at de må få sitte ved siden av Jesus når han kommer i sitt rike. Hun er opptatt av at de må få en høy posisjon. Mot den bakgrunn sier Jesus at de ikke skal være opptatt av å være størst slik som fyrstene, men den som vil være stor, skal være de andres tjener. «*Slik er heller ikke menneskesønnen kommet for å la seg tjene, men for selv å tjene og gi sitt liv som løsepenge for mange*» (20:28).³⁴⁵ Mannen skal i ekteskapet være som Kristus, han skal tjene sin kone i kjærlighet. På den måten er han en leder etter Kristi eksempel.

5:26-27

I de neste versene bruker Paulus hensiktskonjunksjonen ἵνα (for at) hele tre ganger, og betegner dermed at det han taler om i disse versene, er hensikten med at Jesus elsket og gav seg selv for kirken. Jesus gav seg selv for å gjøre den hellig og rensen den (5:26), for å føre den frem for seg i herlighet, uten en flekk eller rynke (5:27), og for at den skulle være hellig og uten feil (5:27b). I 5:25-27 er det i tillegg brukt fem verb som betegner det som Kristus har gjort, gjør og skal gjøre for kirken: Han elsket den (ἠγάπησεν), gav seg selv for den (παρέδωκεν), for å hellige (ἁγιάσῃ) og rensen den (καθαρίσας), for til slutt å føre den frem for seg (παραστήσῃ). Det er nok ikke uten grunn at Paulus vier så mye plass til dette og bruker slike formuleringer om hva Kristus gjør for kirken midt i et formaningsavsnitt som handler om forholdet mellom mann og kvinne i ekteskapet. Disse versene gjenspeiler nemlig en del av GT sin beskrivelse av Gud og hans folk som brudgom og brud. Dette er særlig fremtredende hos profeten Hosea, som får beskjed om å ta en prostituert til kone og ta henne tilbake på tross av at hun var utro mot ham. Dette skulle være et bilde på hvordan Gud tok israelfolket til hustru og var trofast til tross for at folket var utro mot ham.³⁴⁶ I tillegg må en selvsagt nevne Salomos Høysang, som i sin helhet handler om forholdet mellom en brud og en brudgom, et forhold som ofte blir utlagt som en analogi om Gud og hans folk. Vi finner også lignende

³⁴⁵ Jf. Joh. 10 der Jesus snakker om den gode hyrde som gir sitt liv for sauene.

³⁴⁶ Se blant annet Hos 1:2-9; 2:14-23; 3:1-5.

beskrivelser i både Jesaja³⁴⁷ og Jeremia³⁴⁸, men særlig sentralt for Ef 5:26-27 er profeten Esekiel sin beskrivelse av hvordan Gud tok til seg Jerusalem/Israel, og sluttet en pakt med henne. I Esek 16 blir Jerusalem (16:2) beskrevet som et urent jente-spedbarn som ingen ville vite av (16:1-6), men som Gud likevel gav livet tilbake og tok til seg (16:6-7). Jerusalem trivdes og vokste under Guds omsorg, og da hun var moden nok, sluttet Gud en ektepakt med henne. Han skjulte hennes nakenhet, inngikk en pakt med henne, vasket henne ren med vann, salvet henne med olje og kledde henne opp (16:8-13). Hun ble strålende vakker, og hennes skjønnhet var et resultat av den pakten som Gud hadde inngått med henne (16:14). Men til tross for alt dette var hun likevel utro mot Gud og drev hor med de omkringliggende folkene (16:15ff). Gud er vred og dømmer sitt folk (16:38.42), men er likevel trofast og vil opprette en evig pakt med henne (16:60-63).³⁴⁹ Hvis en sammenligner Esek 16 med Ef 5, mener Sampley at det er særlig to momenter som taler for at Esek 16 er en sannsynlig bakgrunn for Ef 5:26-27. Det første gjelder vektleggingen av Jerusalems skjønnhet og renhet etter at Gud som hennes brudgom rensket henne fra urenheten og gjorde henne til sin egen (16:9-14). Samme vektlegging finnes i Ef 5:26-27, hvor det sies at Kristus ville føre frem kirken uten flekk eller rynke osv. Det andre gjelder forbindelsen mellom paktinngåelsen og vaskingen med vann i Esek 16:8-9, hvor vi kan lese at Gud tok til seg Jerusalem som sin brud ved å vaske henne ren med vann. Samme sak finner en i Ef 5:26-27 hvor helligelsen av kirken er forbundet med badet i vann. Sampley peker i denne sammenheng på at ordet $\psi\tau\eta$ (hellige, sette til side, skille ut), som er den hebraiske ekvivalenten til det greske $\alpha\gamma\iota\alpha\zeta\omega$ ($\alpha\gamma\iota\alpha\sigma\eta$ i Ef 5:26), av noen rabbinere ble brukt i om å «*select or separate to oneself, as wife*».³⁵⁰ Dette styrker forbindelsen mellom Ef 5 og Esek 16, og teorien om at Paulus gjør bruk av språk og bilder som handler om forholdet mellom Gud og hans folk som brudgom og brud. Sampley konkluderer: «*Here is the first clear evidence that behind the Ephesian verses is the pattern of YHWH's marriage to Israel-Jerusalem as the basis for the understanding of the relation of Christ and the church.*»³⁵¹

Vektleggingen av Kristi verk for og i den troende i 5:26-27, sammen med bakgrunnen i Esek 16, fører til at en må stille følgende spørsmål: Kan alle deler av 5:25-27 sammenlignes med mannens ansvar, eller handler deler av versene primært om Kristus og hans verk for de troende? På dette spørsmålet må svaret være både ja og nei, men det er

³⁴⁷ Se blant annet Jes 54:5; 62:5.

³⁴⁸ Se blant annet Jer 2:1-2; 3:1-6.

³⁴⁹ Arnold 2010: 384-386, jf. Sampley 1971: 38-43.

³⁵⁰ Sampley 1971:43

³⁵¹ Sampley 1971: 43

selvsagt et svar som må utdypes. På den ene siden handler disse versene primært om Kristus og hans verk for de troende, da det som sies om han og hans verk, langt overgår det noen mann kan gjøre for sin kone.³⁵² Versene er i samme kategori som 5:23c og handler om noe som er eksklusivt for konsepsjonen Kristus-kirken.³⁵³ Fordi mitt hovedfokus er på relasjonen mann-kvinne, vil jeg ikke kommentere 5:26-27 like grundig som de andre versene i avsnittet. På den annen side er det likevel noen momenter ved 5:26-27 som kan illustrere ekteskapet, selv om en ikke kan trekke en direkte analogi.³⁵⁴ Dette gjelder blant annet vektleggingen av alt Kristus gjør for sin kirke. Det er han som elsker, gir seg selv, helliger osv. til beste for kirken, og kirken er en passiv mottaker av Kristi kjærlighet. På samme måte skal også mannen på alle måter elske og gi seg selv for sin kone, og hun skal få ta imot hans kjærlighet. Et annet moment er resultatet av Kristi verk for kirken: Han skal føre den frem i herlighet, uten flekk eller rynke, men hellig og uten feil. Om dette sier Martin Lloyd-Jones:

*«Dare I put it like this? The Beauty-Specialist will have put his final touch to the church, the massaging will have been so perfect that there will not be a single wrinkle left. She will look young, and in the bloom of youth, with colour in her cheeks, with her skin perfect, without any spots or wrinkles. And she will remain like that for ever and ever».*³⁵⁵

Lloyd-Jones sin måte å tale om Kristi verk for sin kirke på gjør det lettere å bruke versene som en illustrasjon for mannens ansvar. Han skal være en slik «skjønnhets-spesialist» som skal elske sin kone slik at det beste kommer frem i henne. Han skal tjene henne slik at hun utvikler seg og når sitt fulle og hele potensial både som menneske og kristen.³⁵⁶ *«Just as Christ works to present His church to Himself as a glorious bride in a glorious marriage, should not the husband work to make his wife glorious and their marriage glorious?»*³⁵⁷

4.5 5:28-32

5:28-32 er andre del av Paulus sin formaning til mennene. 5:28 innledes av den adverbielle konjunksjonen οὐτως kai – på samme måte. Den knytter innholdet i 5:28f sammen med det

³⁵² Arnold 2010: 390

³⁵³ Noen vil her peke på at «badet i vann», brukt i sammenheng med nettopp ekteskapet, kan spille på brudens rensende bad før hun giftet seg. Jf. blant annet Hoehner 2002: 754

³⁵⁴ Jf. Knight 2006: 172, hvor Knight taler om at det er «two forces at work» i disse versene. De handler primært om Kristus og kirken, men det er ikke utenkelig at Paulus bruker dette for å si noe om mannens ansvar for sin kone.

³⁵⁵ Stott 1979: 229

³⁵⁶ Stott 1979: 229

³⁵⁷ Knight 2006: 172

foregående, spesielt ved at begrepet er knyttet sammen med sammenligningskonjunksjonen καθὼς (slik) i 5:25. Mennene skal elske sine koner på samme måte som Kristus elsket kirken. Samtidig skjer det en liten forandring i argumentasjonen ved at Paulus går over til å tale om at mennene skal elske sine koner som sine egne kropp. Det er flere teorier på hvorfor han gjør dette. Stott hevder for eksempel at apostelen er realist. Paulus vet godt at de troende ikke kan fatte dybden i Kristi verk for oss, og går derfor over til noe hans trossøsken kan forstå, nemlig den dagligdagse omsorgen de har for deres egen kropp. Slik blir kjærligheten mer praktisk.³⁵⁸ En kan gi Stott rett i at det er vanskelig, for ikke å si umulig, å forstå dybden i Kristi kjærlighet, men etter min mening stemmer det likevel ikke at Paulus går over fra Kristi kjærlighet, til en slags «naturlig» kjærlighet. Som en kan se av 5:29, er Kristus sin kjærlighet og omsorg for kroppen (kirken) satt opp som eksempel for mannens kjærlighet til sin kone. Selv om fokuset ikke er på den selvhengivende kjærligheten som kan være vanskelig å fatte, handler det likevel om å ha samme omsorg for sin kone som Kristus har for kirken. Det er fremdeles en ganske høy standard! Jeg kan gi Stott rett i at Paulus fra og med 5:28 taler om en kjærlighet som er lettere for oss å skjønne, men istedenfor å si at dette er en kjærlighet som er lavere enn Kristi ideal-kjærlighet, kan en heller si at det er en praktisk applikasjon av denne kjærlighet.

Paulus bruker ikke imperativ i sin formaning slik som i 5:25, men infinitiven ἀγαπᾶν sammen med verbet ὀφείλουσιν (3.pers. flertall av ὀφείλω – jeg skylder). I NT blir ὀφείλω brukt blant annet om økonomisk skyld, dvs. at en skylder penger (jf. Matt 18:28), men for bruken i Ef 5:28 har BDAG følgende definisjon: «*to be under obligation to meet certain social or moral expectations, owe*».³⁵⁹ Betydningen er her å være skyldig eller forpliktet, og Arnold peker på at det ikke handler om en skyldighet/forpliktelse overfor visse sosiale standarder, men overfor Kristus selv.³⁶⁰ Ordet er bare brukt én gang i Efeserbrevet, men Paulus bruker det flere ganger ellers i sine brev, blant annet i Rom 13:8 hvor han sier at en ikke skal skylde andre noe annet enn det å elske hverandre. Mennene skylder å elske sine koner fordi de kjenner Jesus Kristus, det er en forpliktelse som er lagt på dem. Det er det viktigste de kan gjøre mot dem. Når verbet i tillegg står i presens, betyr det at det er en vedvarende skyld, det handler om en livsstil.

Videre står det hvordan mennene skal elske sine koner, de skal elske dem som sin egen

³⁵⁸ Stott 1979: 229-230

³⁵⁹ BDAG s. 743

³⁶⁰ Arnold 2010: 391

kropp. Paulus bruker sammenligningskonjunksjonen ὡς (som), og sier dermed at mannens kjærlighet til sine koner skal være lik kjærligheten de har til sin egen kropp. Dette blir videre utdypet i de neste versene. Begrepet kropp (σῶμα) er, som jeg har skrevet om før og kommer tilbake til i de neste versene, tidligere i Efeserbrevet brukt som en betegnelse for kirken som Kristi kropp.³⁶¹ I 5:28 betegner ordet den fysiske kroppen, dvs. mannens egen kropp. Å elske sin kone som sin egen kropp handler om på alle områder og måter å gi sin kone den samme kjærlighet og omsorg som en gir sin egen kropp.

I siste del av verset blir mannens kjærlighet gjentatt, ikke som en formaning, men som en forklaring til første del av verset. Setningen har nemlig ikke noen grammatisk forbindelse til den foregående setningen, og det er heller ingen formaning om å elske, men det er tale om ὁ ἀγαπῶν – den elskende, dvs. et substantivistisk partisipp. Den som elsker sin kone, elsker seg selv. I forbindelse med dette verset peker mange på at nestekjærlighetsbudet i Lev 19:18 er en klar bakgrunn. Der sies det blant annet at du skal elske din neste som deg selv. I Gal 5:14 sier Paulus at hele loven blir oppfylt i budet. Dette samsvarer med Jesu egne ord i Matt 22:39-40 hvor han likestiller nestekjærlighetsbudet med budet om å elske Gud (jf. Deut 6:5), og sier at hele loven og profetene hviler på dette budet (22:40). I hustavlen blir budet konkretisert i formaningen til mannen. Hans nærmeste og viktigste «neste» som han blir bedt om å elske, er hans egen kone. Og ved at han elsker sin kone som sin egen kropp, elsker han seg selv, slik som nestekjærlighetsbudet formaner til. Knight peker på noe interessant i denne sammenheng, at Paulus trekker inn både Lev 19:18, Gen 2:24³⁶² og Kristi eksempel og slik kombinerer dem. I den forbindelse sier han: «*No greater combination could be conceived of than the combination of God's sanctions in creation, commandment and redemption.*»³⁶³

5:29

I 5:29 gir apostelen en negativ begrunnelse/forklaring til det han har skrevet i verset før. Dette kommer frem ved at han bruker den sideordnede konjunksjonen γάρ – for – som angir årsaken til noe. For å forklare hvorfor han kan skrive at mannen skal elske sin kone som sin egen kropp, gir Paulus en sterk benektelse av noe ved å bruke det ubestemte pronomeren οὐδείς, *ingen*, sammen med tidsadverbet ποτε som i den sammenheng må oversettes «aldri/noen gang». Paulus sier at ingen noen gang har hatet sin egen kropp. Ordet som blir oversatt med å

³⁶¹ Se s. 38-40

³⁶² Derfor skal mannen forlate sin far og sin mor og holde fast ved sin kvinne, og de to skal være én kropp.

³⁶³ Knight 2006: 173

hate, ἐμίσησεν, er en aorist av μισέω. Hoehner og Arnold peker på at dette er en såkalt «gnomisk» aorist. Uttrykket kommer av et gresk ord som betyr ordtak eller sentens, og brukes som oftest i generelle sentenser.³⁶⁴ Bruken i Ef 5:29 viser at det her er tale om et generelt prinsipp. Det at ingen noen gang har hatet sin egen kropp er en generell vending som alle kan si seg enig i.³⁶⁵ Nå er det selvsagt unntak av dette generelle prinsippet, det finnes både asketer og andre lignende personer som ikke tar vare på kroppen sin, og i moderne tid finnes det en del som blir så sykkelig opptatt av kroppen at de heller ikke tar vare på den. Men det generelle prinsippet står likevel fast, da unntakene fra regelen bare handler om spesialtilfeller, og det fungerer likevel som en forklaring på Paulus sitt utsagn i 5:28. Like sikkert som at han ikke hater sin egen kropp, skal han heller ikke hate sin kone. Jeg merker meg at Paulus ikke bruker σῶμα som en betegnelse for kroppen, men σάρξ – kjøtt/kjød. Denne forandringen trenger ikke å ha noe å si for innholdet, da Paulus også andre steder bruker de to ordene om hverandre (jf. 1 Kor 6:16; 15:39-40; 2 Kor 4:10-11). En grunn til den vekslende bruken i Ef 5 kan være sitatet fra Gen 2:24 i v.31 der Paulus bruker σάρκα (jf. 1 Kor 6:16).³⁶⁶

Det generelle prinsippet handler ikke bare om det negative, ved at ingen hater sin egen kropp, men også om det positive, ved at en gir kroppen omsorg. At Paulus innleder neste del av setningen med den sideordnede konjunksjonen ἀλλὰ . (men), viser at den positive forklaringen er en sterk motsetning til det han allerede har skrevet. Ingen har noen gang hatet...., men tvert i mot.... For å betegne motsetningen til å hate sin kropp bruker Paulus to lignende begreper. Det første begrepet som kjennetegner det som enhver person gjør for å gi omsorg til egen kropp, er ἐκτρέφει (av ἐκτρέφω). Det er bare to forekomster av ordet i hele NT, og begge er i hustavlen.³⁶⁷ Den ene forekomsten er her i 5:19, og den andre i 6:4 hvor det betegner den omsorgen fedrene/foreldrene skal gi sine barn når de oppdrar dem. Betydningene ordet har i LXX er i samme banen som bruken i 6:4. Det kan bety både å vokse opp (1Kong 12:8.10; 2Krøn 10:10) og å oppfostre (2Kong 10:6; Jes 23:4; 49:21). En kan at ordet i denne forbindelse betegner en type omsorg et barn må ha for å vokse opp. Når det gjelder 5:29, kan en i lys av dette si at ordet i denne sammenheng har å gjøre med den

³⁶⁴ Leivestad/Sandvei 2003: 211

³⁶⁵ Hoehner 2002: 766; Arnold 2010: 391

³⁶⁶ Arnold 2010: 391

³⁶⁷ Ordet τρέφω har en lignende betydning. Paulus bruker ikke dette ordet, men det har sju forekomster ellers i NT.

omsorgen og næringen som en gir kroppen for at den skal vokse og ha det godt.³⁶⁸

Det andre begrepet Paulus bruker, er *θάλπει* (av *θάλλω*). Det er bare to forekomster av ordet i NT og fire i LXX. Det brukes blant annet i 5Mos 22:6 om fuglemoren som ligger og varmer fugleungene eller eggene. Ordet brukes i tillegg to ganger i begynnelsen av 1Kong 1 hvor sammenhengen er at en vil finne en ung jente som kan varme og pleie den gamle kong David (1Kong 1:2.4). Ordet handler ifølge disse versene om en omsorg og pleie en gir noen. Den andre forekomsten av ordet i NT er i 1Tess 2:7, som handler om Paulus, Silvanus og Timoteus (jf. 1:1) sin fremferd blant tessalonikerne. De var blant dem som når en amme stiller med sine egne barn (*τροφὸς θάλπει τὰ ἑαυτῆς τέκνα*), for de elsket dem så høyt at de ville gi dem både Guds evangelium og sitt eget liv (2:8). Ordet betegner også i denne sammenheng omsorg og pleie, og i dette tilfelle noen en elsker høyt. Det motsatte av å hate sin egen kropp er dermed å gi næring,³⁶⁹ gi omsorg, varme og pleie. Dette kan en forvente at folk flest gjør for sin egen kropp, og det fungerer dermed som en god forklaring på hvorfor Paulus kan si at mannen skal elske sin kone som sin egen kropp. I tillegg til en forklaring er disse begrepene også noe som mannen blir bedt om å gjøre for sin kone. Mannen skal på alle måter vise omsorg for sin kone, på alle områder av livet gi henne næring og ta seg av henne, slik han gjør med sin egen kropp. Dette samsvarer med det jeg var inne på tidligere i forbindelse med mannens rolle som hode etter Kristi eksempel i Ef 4:16.³⁷⁰ 1 Tess 2:7-8 kan vise noe av dybden i den omsorgen som mannen skal vise. Paulus, og de andre, var villig til å gi tessalonikerne det største de visste, nemlig Guds evangelium, men ikke bare det – også sitt eget liv ville de gi. Alt dette fordi de elsket dem så høyt. Det samme målet av omsorg skal mannen gi til sin kone for å vise sin kjærlighet, han skal gi *alt* til henne beste (jf. 5:25).³⁷¹

I siste delen av verset understreker Paulus at mannens kjærlighet og omsorg for sin kone skal følge det samme mønsteret og eksempelet som tidligere, nemlig Kristus. Paulus bruker som i 5:2 og 5:25 konjunksjonen *καθὼς* (slik som) sammen med *καὶ* (og) når han skal sammenligne ekteskapet med forholdet mellom Kristus og kirken. Enhver gir kroppen omsorg, varme og næring slik som og Kristus gjør med menigheten. Dette gir en enda større dybde i mannens kjærlighet og omsorg for sin kone, han skal følge Kristus sitt eksempel og se hvordan han viser omsorg for sin kirke. Denne omsorgen skriver Paulus blant annet om i både 1:23; 4:7-12; 4:16.

³⁶⁸ Hoehner 2002: 767

³⁶⁹ Dette handler ikke bare om mat, men om å gi næring til «hele mennesket».

³⁷⁰ Se s. 81

³⁷¹ Knight 2006: 173

5:30

I 5:30 begrunner Paulus det han sier i 5:29a om Kristus og kirken. Dette kan vi se av årsakkonjunksjonen ὅτι (for). Kristus gir næring og pleier kirken fordi de troende er lemmer på hans kropp. Paulus bruker her en metafor han har brukt tidligere i brevet, nemlig om de troende som Kristi kropp (jf. 1:22-23). Fokuset har da vært på at kirken er Kristi kropp og Kristus er kirkens hode (5:23), men i 5:30 introduserer Paulus et nytt begrep i denne sammenhengen som viser hvor nært kirken er knyttet sammen med Kristus. Han bruker uttrykket μέλη (av μέλος) som betyr lem/del av kroppen. Paulus bruker ordet bare to ganger i Efeserbrevet, i 5:30 og 4:25. Sistnevnte vers handler om at de troende skal snakke sant til hverandre, Paulus begrunner så dette med å si at de troende er hverandres lemmer (μέλη). De troende skal snakke sant til hverandre fordi de er nært knyttet sammen med hverandre gjennom å være lemmer på samme legeme. Ordet er i tillegg til dette brukt i 1 Kor 6:15 i forbindelse med begrunnelsen for ikke å holde seg til prostituerte - de troendes kropp er Kirsti lemmer. Men den meste utbredte bruken av ordet finner i sammenheng med Paulus sin tale om kirken og nådegavene i Rom 12 og 1 Kor 12.³⁷² Hoehner er i tillegg inne på at ordet aldri brukes om en del av en organisasjon, men alltid om en del av en organisme, det være seg dyr eller menneske.³⁷³ Alt i alt betegner ordet, når det brukes i sammenheng med kirken som Kristi kropp, enheten mellom Kristus og de troende. Kristus viser omsorg for de troende siden de er lemmer på hans kropp, akkurat som en vanlig person heller ikke hater kroppen sin, men gir den næring og pleier den (5:29).

Jeg merker meg også at Paulus går over fra å bruke 3. person til å bruke 1. person (ἑσμεν – vi er), og med det gjør begrunnelsen mer personlig. Han er selv med i dette «vi», og han inviterer leserne til å tenke over hvordan de selv er nært knyttet sammen med Kristus og får alt de trenger av ham. Dette personlige preget, og fokuset på at alle er lemmer på Kristi kropp som er omsluttet av hans kjærlighet og omsorg, får også noe å si for forholdet mellom mann og kvinne. Ved at både mann og kvinne er lemmer på Kristi kropp, har de noe til felles og hører også gjennom dette sammen i en enhet. I tillegg er det slik at mannen gjennom enheten med Kristus igjen og igjen får del i den kjærligheten og omsorgen som han skal gi til sin kone. Han har lært, og lærer stadig, personlig hva det vil si å elske og vise omsorg og kan dermed gi det videre personlig.³⁷⁴

³⁷² Se spesielt Rom 12:4 og 1 Kor 12:27

³⁷³ Hoehner 2002: 768

³⁷⁴ Når det gjelder 5:30 merker jeg meg i tillegg at BF97 har med et tillegg til dette verset, nemlig «av hans kjød

5:31

I 5:31 kommer det mange kaller høydepunktet eller klimakset i tekstavsnittet, nemlig sitatet fra Gen 2:24. Dette verset er det mest fundamentale utsagnet om ekteskapet i hele GT, og blir i tillegg til Paulus sin bruk av verset både i 5:31 og 1 Kor 6:16 (bare siste del av verset), brukt av Jesus selv i Matt 19:5 og i parallellen Mark 10:7-8. Jesus siterer verset i forbindelse med at fariseerne spør ham om skilsmisse, hvorpå Jesus, før han siterer verset, spør om de ikke har lest at «Skaperen fra begynnelsen av skapte dem som mann og kvinne.» Gjennom å sitere Gen 2:24 stadfester også apostelen at ekteskapet er en skaperordning og begrunner i tillegg det han skriver i 5:21-33 i GT. Paulus siterer verset direkte fra LXX-oversettelsen av Gen 2:24, med to mindre forandringer. Han skriver ἀντὶ τούτου istedenfor ἔνεκεν τούτου, og utelater det personlige pronomenet αὐτοῦ (sin) foran πατέρα (far) og μητέρα (mor).³⁷⁵ Apostelen bruker ingen introduksjonsformel for å vise at det er et sitat fra GT, slik han gjorde i 4:8 (διὸ λέγει·), men ifølge Arnold kan grunnen være at begynnelsen på sitatet, det vil si ἀντὶ τούτου – derfor/av denne grunn, fungerte bra nok slik Paulus bruker sitatet i Ef 5:31. Tekstavsnittet utsagnet er en del av i Gen 2, er at Gud ville skape mannen en hjelper av samme slag (2:16), og gjorde dette ved å ta et ribben av mannen og bygge en kvinne ut av det (2:22). På grunn av dette sier mannen: «Nå er det bein av mine bein og kjøtt av mitt kjøtt. Hun skal kalles kvinne, for av mannen er hun tatt.» Det er i denne forbindelsen det står: derfor skal mannen forlate og holde fast ved sin kvinne, og de skal være én kropp. Grunnen til at mann og kvinne skal komme sammen er at kvinnen er tatt av mannen og slik hører sammen med ham.³⁷⁶ Slik bruker Paulus sitatet for å grunngi og støtte opp under det han har sagt om at mannen skal elske sin kone som sin egen kropp. Mannen skal, i lys av sammenhengen i Gen 2:24, elske sin kone fordi de er én kropp, på samme måte som grunnen til at Kristus gir næring til og pleier kirken, er at kirken, det vil si de troende, er lemmer på hans kropp (5:30).

Hva sier så 5:31 om ekteskapet mellom mann og kvinne? For det første står det at mannen skal *forlate* far og mor. Her bruker Paulus uttrykket *καταλείπει* (futurum indikativ

og av hans bein» (BF97 s. 1381). Dette tillegget er ikke med i NA27 sin versjon av den greske teksten, men enkelte greske manuskripter har med ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ, noe som trolig også er grunnen til at Bibelforlagets valg. Arnold viser til UBS4-teksten som forklarer setningen med at det må være et senere tillegg basert på Gen 2:23 (Arnold 2010: 392).

³⁷⁵ Hoehner 2002: 771-772

³⁷⁶ Arnold 2010: 392-393

aktiv av καταλείπω). I LXX er ordet en oversettelse av det hebraiske ordet for «å forlate».³⁷⁷ Det er 24 forekomster av ordet i NT, tre av dem finner en hos Paulus (Rom 11:4; Ef 5:31; 1 Tess 3:1). Ordet brukes i NT om å forlate et område, mennesker eller eiendeler. Når Paulus bruker futurum-formen, betegner ikke dette en fremtidig handling, men det er en såkalt «gnomisk» bruk som betegner et generelt prinsipp som vil skje i et menneskes liv.³⁷⁸ Mannen skal altså forlate sin far og mor (det samme gjelder for kvinnens del), men ikke forsake. Han skal selvsagt fremdeles ha kontakt med dem, med alt som det innebærer, men den primære forpliktelsen skal han ha til sin kone. For det andre skal mannen ikke bare forlate sine foreldre, men han *skal holde fast ved* sin kvinne.³⁷⁹ Paulus bruker her verbet προσκολληθήσεται (futurum indikativ passiv av προσκολλάω). Ordet blir brukt i LXX når det er tale om blant annet å holde seg til Gud (jf. 5Mos 11:22; Jos 23:8) eller to ting som er knyttet sammen (jf. 2 Sam 23:10). I NT er verbet brukt bare to ganger, Ef 5:31 og Mark 10:7, begge gangene som sitat fra Gen 2:24. Men siden det er et sammensatt verb (προς + κολλάω), kan en også finne betydningen ved å se på verbet κολλάω som finnes 12 ganger i NT, hvorav alle forekomstene er i passiv. Verbet betyr egentlig å lime/binde sammen, og i NT brukes det i betydningen «å henge fast ved.» Det brukes blant annet i forbindelse med støv som henger fast ved klærne (Luk 10:11), og når det sies at ingen våget å slå seg sammen med de første troende (Apg 5:13). Men den mest interessante forekomsten av ordet er i 1 Kor 6:16-17. Her brukes et substantivisk partisipp av verbet (ὁ κολλώμενος) for å både betegne den som holder seg til en prostituert, og den som holder seg til Herren. Følgen av å holde seg til en prostituert er at en blir én kropp med henne, og følgen av å holde seg til Herren, er at man blir én ånd med ham. Verbet betegner altså en «fasthenging» som fører til et enhetlig forhold mellom dem som henger sammen, slik som i Ef 5:31 (de to skal være én kropp). Men det er samtidig en viktig forskjell mellom bruken av ordet i 1 Kor 6:16 og Ef 5:31, selv om også 1 Kor 6:16 siterer en del av Gen 2:24, det er hva denne «fasthengingen» består i. Når det gjelder 1 Kor 6:16, viser sammenhengen at det er tale om seksuelt samleie, men konteksten til Ef 5:31 gjør en må tenke at verbet i denne sammenhengen rommer mer enn en seksuell/fysisk enhet. Enheten handler om hele mennesket, det er tale om både en følelsesmessig, fysisk og åndelig enhet. Preposisjonen προς er både en del av verbet og en selvstendig del av setningen, og Paulus understreker med dette hvem mannen skal henge fast ved, nemlig konen.

³⁷⁷ Jf. Rut 1:16; Jes 54:6

³⁷⁸ Jf. Μισέω i 5:29

³⁷⁹ Dette er BS-11 sin oversettelse av begrepet, NO78/85 har "...og holde seg til." Det samme gjelder NB88/07.

Følgen av at mannen holder fast ved sin kvinne, er at de skal være én kropp. Vi finner lignende formuleringer tidligere i Efeserbrevet, både i 1:10; 2:11-22 og 4:1-16. I 1:10 taler Paulus om Guds frelsesplan, i tidens fylde ville han sammenfatte alt i Kristus,³⁸⁰ alt både i himmel og på jord.³⁸¹ 2:11-22 handler om enheten mellom jøde og hedning. Hedningene var uten Gud i verden, men er kommet nær på grunn av Kristi blod (2:13). Det står at Kristus gjorde de to (jøde og hedning) til ett (2:14), av de to skapte han et nytt menneske i seg (2:15), i én kropp (det vil si kirken som Kirsti kropp, jf. 1:22-23), han forsonte dem begge med Gud (2:16), og både jøde og hedning har adgang til Far i én Ånd (2:18). 4:1-16 innledes med en formaning til de troende om å bevare den Åndens enhet som Gud allerede har skapt mellom dem (4:3). Paulus beskriver så enheten mellom dem: én kropp, én Ånd, ett håp, én Herre osv. (4:4-5). Kristus har i tillegg gitt kirken ulike tjenester som skal tjene til å utruste de hellige og bygge opp kroppen, slik at alle når frem til enhet i troen (4:9-13). Paulus taler altså om en enhet både i Ef 2 og 4, og i Ef 5, men det er ikke tale om den samme enheten. Mens det i de to førstnevnte avsnittene er tale om enhet mellom jøde og hedning og i kirken, er det i Ef 5 tale om enhet mellom mann og kvinne, og, som jeg skal komme tilbake til, enhet mellom Kristus og menigheten. Dawes peker på at den eneste likheten består i at Paulus taler om en enhet mellom to ulike parter både i Ef 2 og Ef 5.³⁸² Samtidig er det ikke umulig å tenke at formaningen til mann og kvinne i 5:21-33, med klimakset i 5:31 og Gen-sitatet, kan sees på som en del av formaning i 4:3 om å bevare Åndens enhet. Ved at mann og kvinne lever sine liv etter mønsteret en finner i forholdet mellom Kristus og kirken er de med på å bevare den enheten som ble skapt mellom dem da de inngikk ektepakten. Enheten som blir skapt gjennom ekteskapet, handler om at to selvstendige personer (*οἱ δύο* – de to) skal bli ett (*εἰς σάρκα μίαν* – en kropp). Det er ikke dermed sagt at de to mister sitt særpreg og sin personlighet. Jeg var inne på at ordet for «å holde fast ved» hadde å gjøre med lime.³⁸³ To ting som bokstavelig talt er limt sammen, beholder sine særpreg selv om de er limt sammen. Det samme gjelder for mann og kvinne.³⁸⁴

Det bør også nevnes at noen forskere mener hensikten med sitatet fra Gen 2:24, og sammenhengen rundt verset, var å polemisere mot gnostisk vranglære som hadde negativ innvirkning på kirken. En del gnostikere hadde nemlig et androgynt ideal som de holdt frem

³⁸⁰ ἀνακεφαλαιώσασθαι- «sum up»/ «recapitulate», BDAG s. 65.

³⁸¹ Dawes 1998: 186

³⁸² Dawes 1998: 178

³⁸³ Se s. 98

³⁸⁴ Hoehner 2002: 775

på bekostning av kjønnsforskjellene mellom mann og kvinne. Problemet med denne teorien er blant annet at denne vranglæren ikke synes å ha vært utbredt i områdene rundt Efesos på denne tiden. Av denne grunn er det lite sannsynlig at dette skulle være bakgrunnen for det Paulus skriver.³⁸⁵

5:32

På den ene siden bruker Paulus sitatet fra Gen 2:24 som en begrunnelse for at mannen skal elske sin kone som sin egen kropp – de er jo én kropp gjennom ekteskapet.³⁸⁶ På den annen side gjør det neste verset det nødvendig å spørre om det ikke ligger noe mer i bruken av sitatet. Apostelen skriver at dette er et stort mysterium (τὸ μυστήριον). Her er det (minst) to spørsmål som melder seg: (1) Hva ligger i begrepet μυστήριον? Og (2) Hva sikter τοῦτο (dette) til, eller for å si det på en annen måte: Hva er det som er et stort mysterium?

(1) Når det gjelder begrepet «mysterium», mener mange at begrepet betegner at det er en skjult, dypere mening i Gen 2:24, et slags eksegetisk mysterium, dvs. at Paulus taler om det som verset «egentlig» handler om. En mener at begrepet mer eller mindre innebærer en allegorisk tolkning av verset, på samme måten som Paulus tolker historiene om Abrahams sønner, Ismael og Isak, allegorisk i Gal 4. Denne betydningen kunne gjerne ha passet med konteksten hadde det ikke vært for at μυστήριον ellers aldri har denne betydningen. Jeg viser her til det jeg har skrevet om dette ordet tidligere; det handler om noe som har vært skjult hos Gud, men som han nå har åpenbart for Paulus.³⁸⁷ Mysteriet er knyttet til det han ville gjøre i Kristus, og Paulus legger spesiell vekt på det han ville gjøre for å skape enhet. Vi kan se en lignende betydning i Kolosserbrevet, også der er begrepet knyttet til Kristus (1:26-27), og i 2:2 skriver apostelen at Guds mysterium er Kristus selv (τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ). Paulus bruker begrepet også ellers, først og fremst i Rom og 1 Kor, om noe som har vært skjult og som nå er åpenbart, og det er tale om noe som er knyttet til Kristus og hans verk (jf. Rom 16:25 og 1 Kor 2:1). I tillegg er begrepet brukt i forbindelse med både hva som skjer når hedningenes fylde er kommet inn og hele Israel skal bli frelst (Rom 11:25), og om forvandlingen som skjer med dem som tror på ham når han kommer tilbake (1 Kor 15:51). Det er altså lite som minner om en skjult, dypere mening i teksten, selv om det handler om noe som har vært skjult hos Gud.

³⁸⁵ Arnold 2010: 393-394

³⁸⁶ Se s. 98

³⁸⁷ Se blant annet s. 42

(2) Når det gjelder spørsmålet om hva som et stort mysterium, er det noe som bør nevnes før jeg gjør rede for de ulike teoriene, og det er hva det påpekende pronomenet τοῦτο (dette) viser til. Ifølge Leivestad/Sandvei er det slik at «*det påpekende pronomen... brukes især når man skal vise til noe nærværende eller noe som nylig har vært nevnt.*»³⁸⁸ Nå sier ikke dette noe om graden av nærhet, og Sampley sier at det egentlig kan peke tilbake til hvilken som helst del av avsnittet 5:21-31.³⁸⁹ Endelig svar kan ikke gis på dette spørsmålet før jeg har sett på hva som ifølge Paulus er et «stort mysterium.» Det er flere teorier på hva «det store mysteriet» handler om i 5:32, og av mulige svar er det som oftest de tre følgende som nevnes. Det er enten (A) ekteskapet som Paulus har talt om, (B) Kristus og kirken, eller (C) ekteskapet mellom mann og kvinne som et bilde på Kristus og kirken, altså en typologisk tolkning.

(A) Dette synet finner vi særlig blant romersk-katolske teologer, hvor ekteskapet blir sett på som et sakrament ved at Guds nåde blir inngytt i dem som gifter seg. Dette synet bygger først og fremst på oversettelsen av μυστήριον i Vulgata, nemlig det latinske begrepet *sacramentum*. Problemet med dette er at da Vulgata ble skrevet, hadde ikke sakramentbegrepet det teologiske innholdet som det senere skulle få.³⁹⁰ I tillegg til dette tar ikke de som har dette synet hensyn til forklaringen som Paulus selv kommer med i siste del av 5:32, og det fører meg over til neste teori.

(B) I 5:32b sier Paulus at han tenker på Kristus og kirken. Paulus bruker uttrykket ἐγὼ δὲ λέγω (men jeg sier/snakker), et uttrykk som bare er brukt én annen gang i NT, nemlig av Jesus i sammenheng med hans såkalte «anti-teser» i Matteus evangelium kapittel 5. Jesus bruker uttrykket når han kommer med «sin fortolkning» av Moseloven i *motsetning* til tolkningen som var vanlig på den tiden.³⁹¹ Paulus bruker samme uttrykket for å vise at han ikke lenger taler om enheten mellom mann og kvinne i ekteskapet, men om enheten mellom Kristus og kirken. I tillegg nevner jeg at preposisjonen εἰς (til, inntil), som styrer akkusativene Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν, viser retningen til det som Paulus taler om – det han sier handler om Kristus og kirken. Det er dette som er det store mysteriet. Denne overgangen fra å tale om ekteskapet til å tale om Kristus og kirken støttes også av neste vers, som innledes med ordet πλὴν (men, likevel, imidlertid). Dette indikerer at apostelen nå går over fra å tale om Kristus og kirken til å tale om ekteskapet, som han også gjør ved å gjenta formaningene til

³⁸⁸ Leivestad/Sandvei 2003: 74

³⁸⁹ Sampley 1971: 86

³⁹⁰ Arnold 2010: 394-395

³⁹¹ Se Matt 5:22.28.32.34.39.44

mann og kvinne i 5:33.³⁹² I tillegg til forklaringen i 5:32b kan en også se hvordan sitatet fra Gen 2:24, og den sammenhengen verset opprinnelig er en del av, går rett inn i det Paulus tidligere har skrevet om Kristus og kirken. I Gen 2:23 utbryter Adam om kvinnen som er tatt fra hans side: «*nå er det bein av mine bein og kjøtt av mitt kjøtt*», etterfulgt av innstiftelsen av ekteskapet som fører til at mann og kvinne blir én kropp. I Ef 5:30 står det at de troende er lemmer på hans kropp, etterfulgt av de samme ordene fra Gen 2:24. Hovedhensikten med Gen 2:24-sitatet er altså å begrunne at de troende er lemmene på Kristi kropp. Som kvinnen er av mannen og derfor skal være ett med ham i ekteskapet, er kirken av Kristus og er ett med ham gjennom troens forening.³⁹³ Selv om Paulus taler om Kristus og kirken ut fra Gen 2:24, er det samtidig slik at ikke alle deler av sitatet kan brukes for å beskrive enheten mellom Kristus og kirken. Noen allegoriserer og sier at verset kan handle om at Kristus forlot Faderen i himmelen for å holde seg til sin brud – kirken.³⁹⁴ Men det er ikke noe i verset eller versets litterære kontekst som gjør at en trenger å dra sammenligningen helt ut. Paulus fokuserer i disse versene først og fremst på det enhetlige forholdet mellom Kristus og kirken, for eksempel at kirken er lemmer på hans kropp (5:30), og det synes dermed som at 5:32 først og fremst refererer til siste del av 5:31, nemlig at mannen skal holde fast ved sin kvinne, og at de skal være én kropp. Det er jo dette som er fokuset også 1 Kor 6:15-17, den eneste gangen Paulus ellers siterer Gen 2:24,³⁹⁵ og det stemmer også overens med hvordan Paulus ellers bruker *μυστήριον* i Efeserbrevet, det vil si i forbindelse med enhet. Paulus sin forklaring i 5:32b på hva mysteriet er, og spesielt uttrykket som markerer motsetning til det han har talt om (ekteskapet), får mange til å utelukke enhver forbindelse med ekteskapet.³⁹⁶ Men det ene trenger nødvendigvis ikke å utelukke det andre, og dette fører meg over til neste teori.

(C) Det er en del forskere som argumenterer for at mysteriet ikke bare handler om forholdet mellom Kristus og menigheten, men om ekteskapet mellom mann og kvinne som et bilde på dette forholdet. Et ektepar skal reflektere noe av det forholdet som er mellom Kristus og hans kirke. Som grunnlag for å hevde dette viser en gjerne til den dobbelte bruken av Gen 2:24. Paulus bruker sitatet både for å begrunne formaningen til mannen om å elske sin kone som sin egen kropp, og for å begrunne at de troende er lemmer på Kristi kropp. Denne dobbelte bruken gjør at en kan tenke at Paulus ser noe mer i Gen 2:24 enn bare ekteskapet

³⁹² Hoehner 2002: 776-778

³⁹³ Ortlund Jr. 1996: 154-155; Arnold 2010: 395-396

³⁹⁴ Hoehner 2002: 774; Arnold 2010: 397

³⁹⁵ Hoehner 2002: 777-778

³⁹⁶ Se blant annet Hoehner 2002: 780; Witherington 2007: 334.

mellom mann og kvinne, han ser enheten mellom Kristus og kirken. Dette understøttes av det faktumet at mens Paulus tidligere har brukt sammenligningskonjunksjoner for å sammenligne de to forholdene, sier han nå om de troende i 5:30 at de *er* lemmer på hans kropp (μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ), og i 5:31 at «*de to skal være én kropp*» (ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν). Ekteskapet ifølge Gen 2:24 er dermed ikke «bare» en enkel illustrasjon som Paulus bruker for å tale om Kristus og kirken, men er mer en «guddommelig illustrasjon». «*The parallels between the two are central to the apostle's argument, and their relationship is best understood in terms of typology*».³⁹⁷ Når en her taler om en typologisk tolkning, hevder en ikke at Paulus mener at det ligger en skjult, dypere, mening (les: «den egentlige meningen») i Gen 2:24, men at ordene om ekteskapet, og enheten mellom mann og kvinne, er et bilde på enheten mellom Kristus og kirken. «*The main point of commonality that Paul is stressing here is the bond of unity between husband and wife that prefigures the closeness and intimacy that would characterize the church's relationship to Christ under the new covenant*».³⁹⁸ Det påpekende pronomenet τούτου (dette), og det store mysteriet i 5:32, peker i lys av dette ikke bare tilbake til verset før, og det at Kristus og kirken er ett, men til det som Ortlund Jr. kaller «*Paul's line of thought running throughout the passage, viz. Christ and the church reflected in the dynamic interplay of a truly Christian marriage*».³⁹⁹ Mysteriet er altså ikke bare at Gen 2:24 også handler om enheten mellom Kristus og kirken, men at ekteskapet mellom mann og kvinne skal være et speilbilde av dette enhetlige forholdet. Sammenligningen mellom de to relasjonene er ikke tilfeldig, det er ikke uten grunn at mannens rolle er blitt sammenlignet med Kristus sin rolle eller at kvinnens rolle er blitt sammenlignet med kirkens rolle, men fra Guds side var det meningen at ekteskapet skulle reflektere «det guddommelige ekteskapet» mellom Kristus og kirken. Dette gir på mange måter ekteskapet en ny dimensjon (uten å kalle det et sakrament) og mening, og begrunner ekteskapet mellom mann og kvinne ikke bare i GT og skapelse, men i den nye pakt. Noen vil kanskje hevde at det jeg nå har argumentert for, minner mye om «det eksegetiske mysterium» som jeg tidligere har avvist, men dette trenger ikke være tilfelle. Jeg har tidligere vist at μυστήριον betegner noe som var skjult, men nå er blitt åpenbart av Gud, og som er knyttet til det Gud ville gjøre i Kristus, blant annet for å skape enhet. Dette synes å stemme overens med det som jeg har påpekt under C).

For min del mener jeg at (C) er det beste alternativet for innholdet i «det store

³⁹⁷ O'Brien 1999: 433

³⁹⁸ Arnold 2010: 397

³⁹⁹ Ortlund Jr. 1996: 157

mysteriet», både fordi det klarer å ivareta Paulus sin egen forklaring i 5:32b, men også fordi det klarer å ivareta den sterke forbindelsen mellom ekteskapet og Kristus/kirken som er så viktig i 5:21-33. Det sterke fokuset på nettopp Kristus og kirken og klimakset i 5:31-32 gjør det til noe mer enn en tilfeldig sammenligning, og dette synes jeg at (C) klarer å få frem. Samtidig synes jeg at enkelte muligens drar ting noe langt når de hevder at poenget for Paulus egentlig ikke er å skrive noe om ekteskapet, men om Kristus og kirken. En av disse er Raymond C. Ortlund Jr., som sier at Paulus sin primære interesse ikke ligger i å tale om ekteskapet i seg selv, men han taler om det fordi det sier noe om Kristus og kirken, og fordi han lengter etter at leserne skal ære Kristus gjennom sine ekteskap. «*He (Paul) is not a family therapist; he is a steward of the mysteries of God... Christ did not send Paul to baptize, or to teach 'marriage skills,' but to preach the gospel.*»⁴⁰⁰ Jeg kan si meg enig i at Paulus sikkert nok ønsker at de troende skal ære Kristus gjennom sine ekteskap og at typologien mellom de to relasjonene gjør at ekteskapet får en dypere hensikt, men samtidig vil jeg hevde at Paulus likevel er interessert i ekteskapet i seg selv. For det første er det formaninger til kvinne og mann som er det sentrale i avsnittet, og Paulus konkluderer med å gjenta disse formaninger i 5:33. For det andre er avsnittet etterfulgt av formaninger til både foreldre og barn, og slaver og herrer, og det virker således på meg som at Paulus er interessert i hvordan en lever sammen i hjemmet og gir praktiske formaninger om dette. Stephen B. Clark hevder de som taler om ekteskapet som et bilde på Kristus-kirken, ikke nødvendigvis tar feil, men at å bygge dette kun på Ef 5:21-33 tar bort det som er avsnittets egentlige hensikt/siktemål. «*The text has a practical function in regard to marriage. It does not exalt the married couple, but rather instructs them in their marriage. The passage teaches the husband and wife about the importance of the wife's subordination and the husband's care.*»⁴⁰¹ Selv om jeg nok vil legge mer vekt på analogien mellom de to forholdene som gir ekteskapet en ny dimensjon, vil jeg likevel si meg enig med Clark når det gjelder avsnittets siktemål: Paulus gir praktiske formaninger til kvinne og mann om hvordan de skal leve sammen.

4.6 5:33

5:33 er siste vers i den delen av hustavlen som handler om mann og kvinne i ekteskapet, og Paulus gjentar formaninger til mann og kvinne en siste gang. Ved å bruke *πλήν* (men, dog,

⁴⁰⁰ Ortlund Jr. 1996: 158

⁴⁰¹ Clark 1980: 87

imidlertid) markerer Paulus som sagt at han går tilbake til å tale om mann og kvinne etter å ha talt om Kristus og kirken,⁴⁰² men samtidig markerer dette begrepet oppsummering og avslutning hos Paulus.⁴⁰³ I 5:33 kommer altså Paulus sin konklusjon eller oppsummering av det han har skrevet om mann og kvinne fra og med 5:21. I denne oppsummeringen blir deler av formaningene gjentatt «ordrett.» Paulus gjentar formaningen til mannen om at han skal elske sin egen kone som seg selv (jf. 5:28), og bruker samme ord for å elske som han ellers har brukt, dvs. ἀγαπάω (i 5:33 brukes imperativen ἀγαπάτω). Samtidig er det flere ting som skiller seg fra de foregående versene, selv om saksinnholdet må sies å være likt. Dette gjelder blant annet fokuset på den enkeltes ansvar. Paulus bruker først det personlige pronomenet ὑμεῖς (2. pers flertall: dere), noe som stemmer overens med de foregående versenes flertallsformer, men han understreker videre det personlige ansvaret til den enkelte ved uttrykket οἱ καθ' ἕνα ἕκαστος (hver enkelt av dere). Paulus bruker preposisjonen κατά sammen med grunntallet ἕνα, slik som han også gjør i 1 Kor 14:31. Avsnittet dette verset er en del av, handler om profetisk tale, og Paulus taler om at alle kan tale profetisk, men bare én om gangen. Det er det samme fokuset på den enkelte som kommer frem ved bruken av uttrykket i 5:33. Det personlige fokuset kommer også frem ved bruken av entallsformene ἕκαστος og ἡ γυνή (kvinnen), i motsetning til bruken av flertallsformene i de foregående versene. Paulus konkluderer altså med å gjøre formaningene mer personlige og vektlegge den enkeltes personlige ansvar. Noe annet som skiller seg fra de foregående versene, og som kanskje er den viktigste forskjellen, er formaningen til kvinnen. Tidligere er kvinnen blitt formant til å underordne seg (5:22-24), men underordnings-begrepet brukes ikke i dette tilfellet. Paulus bruker derimot konjunktiven φοβῆται (av φοβέω), et ord han tidligere brukte i 5:21 hvor han talte om at underordningen skulle skje i ærefrykt for Kristus. Før jeg ser på betydningen av ordet i denne sammenhengen, vil jeg si litt om setningskonstruksjonen. Konjunktiven brukes her sammen med hensiktskonjunksjonen ἵνα (for at). Noen mener at Paulus med dette sier noe om hva som er hensikten med mannens kjærlighet – nemlig konens frykt/respekt for ham, men hadde dette vært tilfellet, ville det vært mer naturlig om ἵνα stod først i setningen. Mer sannsynlig er teorien om at denne konstruksjonen er en omskrivning for en imperativ,⁴⁰⁴ slik en blant annet kan se i 2 Kor 8:7 og Gal 2:10. Når det gjelder verbets tid, er det mest sannsynlig tale om medium, da det er medium Paulus eller har brukt i formaningene til

⁴⁰² Se s. 102

⁴⁰³ Leivestad/Sandvei 2003: 274. Jf. bruken av ordet i 1 Kor 11:11 hvor det har en konkluderende effekt.

⁴⁰⁴ Leivestad/Sandvei 2003: 277

kvinnene i de foregående versene.⁴⁰⁵ Frykten er en handling fra kvinnens side og skal ikke påtvinges henne av noen mann. Det å frykte betegner i NT både redsel og ærefrykt/respekt, slik jeg tidligere har sett under behandlingen av 5:21, der jeg også så at betydningen ærefrykt/respekt passer best i 5:21.⁴⁰⁶ Det samme kan sies vedrørende bruken av ordet i 5:33. Hoehner peker på at ærefrykt er en bedre forståelse av ordet enn respekt, spesielt siden sistnevnte betydning er en god del mildere enn den «bokstavelige» betydningen «frykt».⁴⁰⁷ Hva vil det si at kvinnen skal frykte/vise ærefrykt for sin mann? Dette handler om en ærefrykt for hans rolle som leder for sin kone. Ved å vise ærefrykt for sin mann anerkjenner hun hans gudgitte rolle som leder i hjemmet og responderer positivt på denne rollen. Så selv om Paulus bruker andre ord, er det ikke mye forskjell på betydningen av frykt og underordning, i hvert fall ikke slik som ordene blir definert i 5:21-33.⁴⁰⁸ Det er interessant å merke seg at heller ikke i avsnittets konklusjon blir formaningene på noen måte betinget. Det blir ikke sagt at mannen skal elske sin kone *hvis* hun viser ham ærefrykt. Innholdet i formaningene er noe som forventes av dem og er en del av deres lydighet mot Gud.

⁴⁰⁵ Hoehner 2002: 783

⁴⁰⁶ Se s. 59-61

⁴⁰⁷ Hoehner 2002: 783-784

⁴⁰⁸ Arnold 2010: 398

5 Hermeneutisk utblikk

Under arbeidet med et tekstavsnitt som Ef 5:21-33 er det et spørsmål som fort dukker opp, nemlig: Hva skal vi tenke om disse versene i dagens samfunn? Paulus skrev disse versene i en annen tid, under andre sosiale forhold med andre strukturer, og han bruker begreper som møter motstand hos dagens mennesker. Er det da bare å konkludere med at Paulus var et barn av sin tid og hustavlens tid er forbi? Professor Turid Karlsen Seim synes å konkludere slik i innlegget «*Nytestamentlige tekster med relevans for samliv – hva gjør vi med dem?*» som ble holdt i en samlivskonferanse. Hun mener at «*hustavlens tid er omme som adekvat veiledning for ekteenskapelig samliv.*»⁴⁰⁹ Hun argumenterer for dette på mange måter, men det mest interessante for meg er for det første hvordan hun mener at hustavlene representerer en tilpasning til datidens tenkning på dette området, for slik å vise at de første kristne var lojale mot samfunnet. Hun mener intensjonen var å være «med-kulturell,» ikke motkulturell. For det andre sier hun:

*«Nytestamentlige tekster som spesifikt beskjeftiger seg med ekteskap og samliv i hushold og familie, slik som hustavlene, opererer med et maktsystem og koder for fremferd som er vi ikke lenger etisk aksepterer og heller ikke definerer som å være i samsvar med evangeliets vilje for hvordan mennesker skal leve sammen i gjensidig og likeverdig tillit og respekt.»*⁴¹⁰

Her hevder hun at hustavlene representerer et historisk tilbakelagt stadium («ikke lenger»), og viser til evangeliets vilje som en slags korreksjon av hustavlene. Jeg vil, i motsetning til Seim, hevde at det er gode grunner for at hustavlens tid ikke er forbi, og at Seim sin argumentasjon er noe overfladisk og mangelfull på dette området. Når en skal foreta en vurdering i spørsmålet om hustavlens, og andre bibelteksters, relevans i dag, må en ha visse etterprøvbare kriterier. Jeg vil i de følgende avsnittene trekke fram noen kriterier fra oppgaven som jeg mener er viktig i denne vurderingen.

(1) Det første jeg vil nevne, handler om Efeserbrevets forfatterskap. Som en kan se, hevder jeg at Paulus er forfatter av brevet.⁴¹¹ Paulus var en apostel (1:1) med den spesielle autoriteten det innebærer. Ifølge Gal 1:1 fikk han sitt apostelkall av Jesus Kristus og Faderen, og det evangeliet han forkynte (og skrev), fikk han av Jesus Kristus (Gal 1:12). Paulus, og de andre apostelens forkynnelse, var ikke menneskeord, men Guds ord (1 Tess 2:13). Den som

⁴⁰⁹ Seim 2011: 8

⁴¹⁰ Seim 2011: 8

⁴¹¹ Se s. 21-22

avviser deres ord, avviser ikke et menneske, men Gud selv. Ifølge Ef 2:20 er kirken, som består av jøder og hedninger, bygd på apostlenes og profetenes grunnvoll, den er forpliktet på deres ord. Tar en hensyn til den autoriteten som ligger i apostelens ord, og dermed i hustavlens formaninger, holder etter min mening ikke Seims «ikke lenger» mål. Kristi kirke er fremdeles forpliktet på Paulus sine ord. Der er helt klart en del utfordringer vedrørende en overføring til vår tid, men dette trenger ikke å føre til en avvisning av apostelens ord fordi vi lever i en annen tid.

Det andre jeg vil trekke frem, handler om adressaten. Som jeg har nevnt tidligere,⁴¹² er det en viss sannsynlighet for at Efeserbrevet er skrevet til en rekke menigheter i, eller også i området rundt, Efesos. Brevet får ikke en spesiell tidsavgrenset adressat, og det er heller ikke skrevet inn i en konkret situasjon i en enkelt menighet, men får et universelt preg. Dette taler for at Efeserbrevets hustavle kan anvendes av også dagens kristne.⁴¹³

Det tredje jeg vil nevne handler om hustavlens sterke tilknytning til både selve evangeliet og formaningene i Efeserbrevet. Som jeg har vist, er formaningene i hustavlen, sammen med de andre formaningene i kap. 4-6, knyttet sammen med selve evangeliet om frelsen i Jesus Kristus.⁴¹⁴ Det livet som de troende skal leve, også i hjemmet, er en følge av evangeliet, og er en del av Åndens gjerning i den troende (5:18ff). I tillegg får formaningene et radikalt nytt preg ved at de er knyttet til det nye mennesket som Gud har skapt, det skal leves et nytt liv som er annerledes enn det livet som de ikketroende lever. Dette viser at hustavlen ikke kan sies å være en tilpasning til samtidens tenkning og praksis, men derimot at apostelen formaner til et annerledes og «motkulturelt» liv. Når Seim skriver at hustavlens formaninger ikke er i samsvar med evangeliets vilje, er det vanskelig å vite hva hun mener med dette. Men med hustavlens sterke tilknytning til nettopp evangeliet, som er formaningenenes drivkraft, har jeg vanskelig for å se at det ikke er samsvar mellom formaningene og evangeliet.⁴¹⁵

Det fjerde jeg vil trekke frem, er måten Paulus begrunner formaningene i hustavlen på. Paulus anfører ikke en praktisk-konkret begrunnelse knyttet til tidsbestemte forhold eller

⁴¹² Se s. 22

⁴¹³ Det er av denne grunn forskjell på Paulus' formaninger i Efeserbrevet, og for eksempel hans råd til Timoteus i 1 Tim 5:25 om at han bør drikke litt vin av medisinske årsaker. Dette er å regne som et personlig råd til Timoteus.

⁴¹⁴ Se s. 31-37

⁴¹⁵ Ved at hustavlen er formaningsstoff som er knyttet til både evangeliet og Den hellige ånd, hører den til det vi kan kalle belærende tekster, det vil si bud som de troende er forpliktet på å gjøre, og ikke beskrivende tekster som beskriver en praksis.

antikke idealer, men han gir en prinsipiell-teologisk begrunnelse ved å relatere formaningene til konsepsjonen Kristus og kirke, dvs. i den nye pakt.⁴¹⁶ I tillegg knytter Paulus det han skriver til skaperordningen og GT gjennom sitatet fra Gen 2:24. Dette gjør formaningene til noe genuint «kristelig». Formaningene er helt klart skrevet inn i en bestemt tid i historien, men ved sin begrunnelse får de preg av å være noe som strekker seg utover denne bestemte tiden.

Dette er noen av grunnene til at jeg ikke vil si meg enig med Seim sin posisjon, men derimot vil hevde at hustavlens formaninger er forpliktende for dagens troende. Samtidig møter en på en del utfordringer når en både skal forstå, forkynne og anvende disse formaningene i dag. Dette gjelder selvsagt endrede samfunnsforhold og et annet syn på hjem og familie, men mest interessant for min del er hvilken mening Paulus sine begreper har i dag og hvilke utfordringer dette fører med seg. Jeg bruker her begrepet «underordning» som et eksempel. Jeg har allerede pekt på at dette begrepet har et helt annet innhold i dag, og dermed ikke kommuniserer så godt.⁴¹⁷ Dagens mennesker vil gjerne legge noe helt annet i Paulus sine formaninger enn det som var tanken med dem. Baasland sier: *«Dersom man bare tankeløst gjentar underordningsformaningene i Norge i dag, kan den fungere meget galt. Spesielt når autoritære, enn si brutale personer, på den måten får legitimert sine tilbøyeligheter. Det hele utvikler seg til en tvers igjennom ubibelsk 'overordning'.*»⁴¹⁸ Baasland mener i denne forbindelse at en ikke kan benytte seg av underordnings-begrepet i dag.

Clinton Arnold er enig at det er visse utfordringer tilknyttet begrepene, men kommer til en annen konklusjon. For det første peker han på to store hermeneutiske farer. Den ene er at vi tror vi vet hva begrepene betyr, og legger kulturelt bestemte meninger i dem. Det andre er at en kan stå i fare for bare å lese halve formaningen, der vil si uten begrunnelsen/motivasjonen. Alle begreper blir definert og forklart gjennom forholdet mellom Kristus og kirken, og hvis ikke en tar med denne forklaringen, går det galt med forståelsen og anvendelsen av formaningene. Videre, i møte med de to farene, peker Arnold på en viktig fremgangsmåte, nemlig en gjennomarbeidet eksegesis av avsnittet.⁴¹⁹ Det er dette jeg har forsøkt i denne oppgaven, ut fra den grunntanken at en gjennom eksegesis av avsnittet vil få en klarhet i begrepenes mening, og hvordan Paulus forklarer og begrunner formaningene. Slik kan en unngå unødvendige misforståelser i møte med vår tid. Jeg mener at vi både kan og bør

⁴¹⁶ Se blant annet s. 79-82

⁴¹⁷ Se s. 49-50

⁴¹⁸ Baasland 1991: 181

⁴¹⁹ Arnold 2010: 399

bruke de samme begrepene i dag, men at de må forklares og forkynnes i lys av den sammenheng begrepene er en del av.

Samtidig er det nok slik at det Paulus skriver, vekker både oppsikt og motstand i dagens samfunn. I den forbindelse gir N. T. Wright oss noen viktige spørsmål å reflektere over, og som kan fungere som en konklusjon på denne avsluttende delen av oppgaven:

«Do our modern societies, in which marriage is often a tragedy or a joke, really offer a better model of how to do it? Does the spectre of broken homes littering modern western culture indicate that we've got it right and can tell the rest of human history how we finally resolved the battle of the sexes? Or does it indicate that we still need to do some rethinking somewhere?»⁴²⁰

⁴²⁰ Wright 2004: 68

6 Avslutning

Apostelen Paulus sine formaninger mann og kvinne i Ef 5:21-33 står ikke i et vakuum i Efeserbrevet. På den ene siden, er avsnittet en del av en større litterær enhet, hustavlen, og står dermed sammen med formaningene til både barn og foreldre, og slaver og herrer. På den andre siden, er 5:21-33 en organisk del av brevet som helhet. Dette kan en blant annet se av apostelens lære om kirken; kirken er Kristi kropp, og Kristus selv er hode for sin kirke, et tema som også gjennomsyrrer formaningene til mann og kvinne. En kan også se det av tekstavsnittets forbindelse med de andre formaningene i brevet. Paulus, og brevets mottakere, hadde fått et møte med Gud som hadde frelst dem og forvandlet hele deres liv. Dette nye livet blir de nå formant til å leve ut, er en følge av deres nye stilling som troende mennesker. Det ser en spesielt godt i den nære konteksten til 5:21-33; Apostelen formaner sine trossøsken til å bli fylt av Ånden (5:18), og formaningene han gir til mann og kvinne, og det liv som de innebærer, er en følge av denne Åndens fylde i deres liv.

Det er etter min mening ikke til å komme bort i fra at Paulus lærer en form for rollefordeling mellom den kone og ektemann i disse versene. Dette ser en blant annet av hans formaning til kvinnene om å underordne seg sine menn (5:22), og av begrunnelsen for denne formaningen; mannen er kvinnens hode (5:23). Mannen har fått et spesielt ansvar som leder i ekteskapet og familien. Samtidig er dette av flere grunner ikke en hvilken som helst rollefordeling. (1) Når jeg her bruker rolle-begrepet skal en ikke forveksle verken dette begrepet, eller Paulus sine formaninger med et kulturelt kjønnsrollemønster. Dette må en i så fall begrunne på andre måter eller andre ut i fra andre bibelsteder. (2) Når Paulus formaner mennene ber dem han dem ikke om å utøve sin lederrolle ved at de skal bestemme eller styre over sine koner, han de skal elske dem. (3) I tillegg blir formaningene hele tiden definert og begrunnet i konsepsjonen Kristus og kirken. Kvinnene skal underordne seg som Kristus underordner seg kirken (5:24), mannen er kvinnens hode slik Kristus er kirkens hode (5:23), mennene skal elske sine koner som Kristus elsket kirken og gav seg selv for den (5:25) og som sin egen kropp (5:28). Denne stadige sammenligningen mellom mann og kvinne og Kristus og kirken når sitt klimaks i 5:31-32 hvor Paulus etter å ha sitert det sentrale ekteskapsverset fra Gen 2:24 sier: *«Dette er et stort mysterium, jeg tenker på Kristus og kirken.»* Den gjentatte henvisningen til Kristus og kirken er ikke bare en sammenligning, men gir ekteskapet dypere mening ved at det skal være et speilbilde av forholdet mellom Kristus og kirken. Ekteskapet blir slik begrunnet i både skapelse og i den nye pakt.

7 Litteratur

Kilder:

Aristoteles; Eide, Tormod, ed. (2007): *Aristoteles. Politikk*. Vidarforlaget: Oslo.

BF97; Bibelforlagets oversettelse 1997 (Den norske King James oversettelsen av 1997).

Bibel11; Bibelselskapets oversettelse 2011.

Epiktet; Oldfather, W. A., ed. (1961): *Epiktetos. The Discourses of Epictetus as Reported by Arrian, the Manual and Fragments. The Loeb Classical Library*. Harvard University Press: Cambridge.

Filo; Colson, F. H., ed. (1968): *Philo VII. De Decalogo. Loeb Classical Library*. William Heinemann LTD: London/Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts.

Filo; Colson, F. H., ed. (1967): *Philo IX. Hypothesica. Loeb Classical Library*. William Heinemann LTD: London/Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts.

Josefus; Thackeray, H. ST. J., ed. (1993): *Josephus I. The Life Against Apion. Loeb Classical Library*. Harvard University Press: Cambridge/London.

LXX; Septuaginta (1979) Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

NA27; Novum Testamentum Graece, Nestle-Aland 27. utgave.(1993) Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.

NB88, Norsk Bibel 1988.

NB88/07; Norsk Bibel 1988, revidert 2007.

NO78; Bibelselskapets oversettelse 1978.

NO78/85; Bibelselskapets oversettelse 1978/1985.

NT05; Det nye testamentet, Bibelselskapets oversettelse 2005.

Pseudo-Phocylides; Wilson, Walter T., ed. (2005): *The Sentences of Pseudo-Phocylides*. Walter de Gruyter: Berlin/New York.

Seneca; Rosenbach, Manfred, ed. (1999): *L. Annaeus Seneca. Ad Luculium Epistulae Morales LXX-CXXIV*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.

Hjelpemidler:

BDAG; Danker, F. W. (rev. and ed. by) (2000): *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. 3rd ed.* Basert på Bauer, W.: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur.* The University of Chicago Press: Chicago and London.

Leivestad, Ragnar/Sandvei, Bjørn Helge (2003): *Nytestamentlig gresk grammatikk, 3. utg.* Universitetsforlaget: Oslo.

Logos Bible Software 4.

Louw/Nida; Louw, Johannes P. /Nida, Eugene A. (ed.) (1989): *Greek-English Lexicon of the New Testament, based on Semantic Domains. 2. Ed. Volume 1.* United Bible Societies: New York.

LSJM; Liddell, Henry George/Scott, Robert/Jones, Henry Stuart/McKenzie, Roderick (1968): *A Greek-English Lexicon.* At the Clarendon Press: Oxford.

Norsk Synonymordbok. 8. opplag 1980. Ved Dag Gundersen. Kunnskapsforlaget: Norge.

TDNT VI; Theological Dictionary of the New Testament (1968): Volume VI. WM. B. Eerdmans publishing company: Grand Rapids.

TDNT IX; Theological dictionary of the New Testament (1974): Volume IX. WM. B. Eerdmans publishing company: Grand Rapids.

TIDB; The Interpreters Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia. E-J. 13. Utg. 1982. Abingdon Press: Nashville

Kommentarer:

Arnold, Clinton E. (2010): *Ephesians.* Zondervan: Grand Rapids.

Barth, Markus (1974): *Ephesians. Translation and Commentary on Chapters 4-6.* Doubleday & Company, Inc.: New York

Best, Ernest (1998): *Ephesians.* T&T Clark: Edinburgh.

Hoehner, Harold W. (2006): *Ephesians. An Exegetical Commentary.* Baker Academic: Grand Rapids.

Lincoln, Andrew T. (1990): *Ephesians.* Thomas Nelsons Publisher: Nashville.

O'Brien, Peter T. (1999): *The Letter to the Ephesians.* Wm. B. Eerdmans Publishing Co: Grand Rapids.

Stott, John R. W. (1979): *The Message of Ephesians.* Inter-Varsity Press: Leicester.

Witherington III, Ben (2007): *The Letters to Philemon, the Colossians, and the Ephesians.*

A Socio-Rhetorical Commentary on the Captivity Epistles. William B. Eerdmans Publishing

Company: Grand Rapids.

Wright, N.T. (2004): *Paul for everyone. The prison letters. Ephesians, Philippians, Colossians and Philemon.* Westminster John Knox Press: Louisville.

Annen litteratur:

Baasland, Ernst (1991): *Ordet fanger. Bibelen og vår tid.* Universitetsforlaget: Oslo.

Balch, David L. (1981): *Let the wives be submissive: The Domestic Code in 1 Peter.* Scholars Press: Chico.

Bilezikian, Gilbert (2006): *Beyond Sex Roles. What the Bible Says about a Woman's Place in Church and Family.* Baker Academic: Grand Rapids.

Brunvoll, Arve (1972): *Den Norske Kirkes Bekjennelsesskrifter. Ny oversettelse med innledning og noter ved Arve Brunvoll.* Lunde Forlag: Bergen – Oslo.

Carson, D.A/Moo, Douglas J. (2005): *An Introduction to the New Testament. Second edition.* Zondervan: Grand Rapids.

Clark, Stephen B. (1980): *Man and woman in Christ. An Examination of the Roles of Men and Women in Light of Scripture and the Social Sciences.* Servant Books: Ann Arbor.

Crouch, James E. (1972): *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel.* Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen.

Dawes, Gregory W. (1998): *The Body in Question. Metaphor and Meaning in the Interpretation of Ephesians 5:21-33.* Brill: Leiden/Boston/Köln.

Hartman, Lars (1996): *Text-Centered New Testament Studies. Text-Theoretical Essays on Early Jewish and Early Christian Literature.* Mohr Siebeck: Tübingen.

Hering, James P. (2007): *The Colossian and Ephesian Haustafeln in Theological Context. An Analysis of Their Origins, Relationship, and Message.* Peter Lang Publishing Inc.: New York.

Hvalvik, Reidar/Stordalen, Terje (2006): *Den store fortellingen. Om Bibelens tilblivelse, innhold, bruk og betydning.* 3. opplag. Det norske Bibelselskap: Oslo.

Miletic, Stephen Francis (1988): *“One Flesh”: Eph. 5.22-24, 5.31. Marriage and the new Creation.* Editrice Pontificio Instituto Biblico: Roma.

Moritz, Torsten (1996): *A Profound Mystery. The Use of the Old Testament in Ephesians.* Brill: Leiden/New York/Köln.

Ortlund Jr., Raymond C. (1996): *Whoredom. God's Unfaithful Wife in Biblical Theology.*

William B. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids.

Payne, Philip B. (2009): *Man and Woman, One in Christ. An Exegetical and Theological Study of Paul's Letters*. Zondervan: Grand Rapids.

Perriman, Andrew (1998): *Speaking of Women. Interpreting Paul*. Apollos: Leicester.

Piper, John/ Grudem, Wayne (ed.) (2006): *Recovering Biblical Manhood & Womanhood. A response to evangelical feminism*. Crossway Books: Wheaton.

Piper, John (2009): *This momentary marriage. A Parable of Permanence*. Crossway Books: Wheaton.

Sampley, J. Paul (1971): "And the two shall become one flesh." *A study of Traditions in Ephesians 5:21-33*. At the University Press: Cambridge.

Witherington III, Ben (1988): *Women in the Earliest Churches*. Cambridge University Press: Cambridge.

Yoder, John Howard (1994): *The Politics of Jesus. Vicit agnus noster, 2. Ed.* William B. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids.

Artikler:

Arnold, Clinton E. (1994): *Jesus Christ: «Head» of the Church (Colossians and Ephesians)*. I "Green, Joel B./ Turner, Max (ed.) (1994): *Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*. William B. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids."

Gombis, Timothy G. (2005): *A radically new humanity: The function of the Haustafel in Ephesians*. i "Journal of the Evangelical Theological Society", 48, (2005), s. 317-330."

Grudem, Wayne (1985): *Does κεφαλή ("Head") Mean "Source" Or "Authority Over" in Greek Literature? A Survey of 2,336 Examples* i "Trinity Journal ns 6.1, (spring 1985), s. 38-59."

Grudem, Wayne (2002): *The Meaning of κεφαλή ("Head"): An Evaluation of New Evidence, Real and Alleged*. i "Grudem, Wayne (ed.) (2002): *Biblical Foundations for Manhood and Womanhood*. Crossway Books: Wheaton, s. 145-202."

Grudem, Wayne (2006): *The Meaning of Kephale ("Head"): A response to Recent Studies*. i "Piper, John/ Grudem, Wayne (ed.) (2006): *Recovering Biblical Manhood & Womanhood. A response to evangelical feminism*. Crossway Books: Wheaton, s. 425-468."

Knight III, George W. (2006): *Husbands and Wives as Analogues of Christ and the Church: Ephesians 5:21-33 and Colossians 3:18-19*, i "Piper, John/ Grudem, Wayne (ed.) (2006): *Recovering Biblical Manhood & Womanhood. A response to evangelical feminism*. Crossway Books: Wheaton, s. 165-178."

- Kroeger, Catherine Clark (1991): *The Classical Concept of Head as "Source."* i "Hull, Gretchen Gaebelein (1991): *Equal to Serve. Women and Men Working Together Revealing the Gospel.* Fleming H. Revell Company: New York, s. 267-."
- Kroeger, Catherine Clark (1993): *Head.* i "Hawthorne, Martin & Reid(1993): *Dictionary of Paul and his Letters.* Inter Varsity: Downers Grove, s. 375-377."
- Longenecker, Richard N. (2011): *Household Codes.* i "Green, Joel B. (gen. ed.) (2011): *Dictionary of Scripture and Ethics.* Baker Academic: Grand Rapids, s. 381-382."
- Marshall, I. Howard (2005): *Mutual love and submission in marriage: Colossians 3:18-19 and Ephesians 5:21-33,* i "Pierce, Ronald W. /Grootius, Rebecca Merrill (ed.) (2005): *Discovering Biblical Equality. Complementarity without Hierarchy.* Inter Varsity Press: Downers Grove, s. 186-204."
- Michelsen, Berkley & Alvera (1986): *What does Kefale Mean in the New Testament.* i "Michelsen, Alvera (ed.) (1986): *Women, Authority & the Bible.* Inter Varsity Press: Downers Grove, s. 97-110."
- Ortlund Jr, Raymond C. (2006): *Male-Female Equality and Male Headship. Genesis 1-3.* i "Piper, John/ Grudem, Wayne (ed.) (2006): *Recovering Biblical Manhood & Womanhood. A response to evangelical feminism.* Crossway Books: Wheaton, s. 95-112."
- Payne, Philip B. (1986): *Response.* i "Michelsen, Alvera (ed.) (1986): *Women, Authority & the Bible.* Inter Varsity Press: Downers Grove, s. 118-132."
- Schreiner, Thomas R. (2006): *Head Coverings, Prophecies, and the Trinity. 1 Corinthians 11:2-16.* i "Piper, John/ Grudem, Wayne (ed.) (2006): *Recovering Biblical Manhood & Womanhood. A response to evangelical feminism.* Crossway Books: Wheaton, s. 124-139."
- Seim, Turid Karlsen (2011): *Nyttestamentlige tekster med relevans for samliv – hva gjør vi med dem?* Samlivskonferanse 24.1.2011
- Tucker, Ruth A. (1986): *Response.* i "Michelsen, Alvera (ed.) (1986): *Women, Authority & the Bible.* Inter Varsity Press: Downers Grove, s. 111-117."
- Zimmermann, Ruben (2010): *Ethics in the New Testament and Language.* i "Zimmermann/van der Watt (ed.) (2010): *Moral Language in the New Testament. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe.* Mohr Siebeck:Tübingen."

Internett:

Delphic Maxims: <http://www.flyallnight.com/khaire/DelphicMaxims/maxims.htm>. Lesedato: 25.09.12, kl. 12:27.