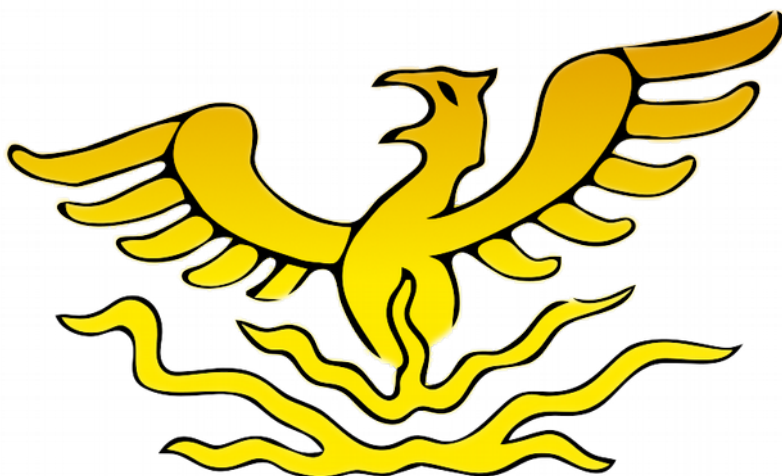


Jesper Tang Nielsen

Lektor, ph.d.:

U/lighed i det paulinske univers
Paulus' udfordring til at tænke lighed



Tidsskriftet Fønix

Årgang 2017

s. 1–21

ISSN: 2446-175X

www.foenix1976.dk



Dette værk er licenseret under en Creative Commons Kreditering-IkkeKommerciel-IngenBearbejdelse 2.5 Danmark Licens.

U/lighed i det paulinske univers: Paulus' udfordring til at tænke lighed

Jesper Tang Nielsen



Tekla med vilde dyr. Ægyptisk, 5. årh.

Indledning

Følgende citat stammer fra Undervisningsministeriets publikation *Demokratikanon* fra 2008¹:

I Galaterbrevet forkynder Paulus således en kristendom, der netop ikke har love og regler, men Kristus i

¹Tilgængelig som e-publikation: <http://www.e-pages.dk/uvm/6/> (tilgået 14.12.2016).

centrum, og i den korsfæstede har Gud åbenbaret sig som den i verden magtesløse. Ifølge Paulus har Gud således omstyrtet magthierarkierne, og de troende er derfor ikke trælle, men frie sønner og døtre. For Paulus er jøder derfor ikke længere nærmere Gud end ikke-jøder. Mænd er ikke mere end kvinder, frie er i forhold til Gud ikke fornemmere end slaver. For i troen på Kristus er alle mennesker lige over for Gud (s. 17).

Demokratikanon er produktet af et udvalgsarbejde. Regeringen nedsatte i 2007 et udvalg bestående af følgende medlemmer: professor, dr. phil. Knud J.V. Jespersen (formand), integrationskonsulent Esmā Birdi, skoleleder Lise Egholm, skribent, ph.d. David Grass, professor, dr.pæd. Ove Korsgaard, professor, ph.d. Peter Kurrild-Klitgaard, sognepræst, cand.theol., ph.d. Katrine Lilleør, professor, dr.phil. Peter Thyssen. Ifølge kommissoriet havde udvalget til opgave at

udpege de centrale begivenheder, filosofiske strømninger og politiske tekster, som har bidraget til debatten om og påvirket udviklingen af frihedsrettighederne og folkestyret i Danmark. I denne samling bør inddrages såvel udenlandske som danske og såvel historiske som mere nutidige bidrag (s. 8)

Det hedder i kommissoriet videre, at kanonen skal bestå

af de begivenheder, tænkere og tekster, som i særlig grad har præget synet på det enkelte menneskes frihedsrettigheder, samfundets sammenhængskraft og udviklingen af det danske demokrati (s. 8)

Resultatet blev en liste med 35 punkter. I publikationen omtales og beskrives hvert af de 35 punkter over ca. en side. Begrundelser

og beskrivelser af de udvalgte punkter er indledningsvis forfattet af ét af udvalgsmedlemmerne, hvorefter teksten er drøftet i plenum. Således er publikationen et kollektivt produkt uden forfatterangivelse til de enkelte punkter. Punkt nr. 2 hedder "lighedstanken". Citatet om Galaterbrevet stammer fra netop dette kapitel.

Mit anliggende er nu at vurdere den udlægning af Galaterbrevet, som fremtræder som en begrundelse for at give Paulus æren for lighedstanken. Herefter vil jeg i dagens anledning² forfølge spørgsmålet om kønslighed i traditionen efter Paulus (Pastoralbrevene). På den baggrund vil jeg vende tilbage til Paulus og Galaterbrevet og læse ham delvist imod ham selv for at se, om han kan lære os noget helt andet om lighed, end Demokratikanonen har set.

Galaterbrevet

Min tilgang er eksegetisk, for eksegesen er mit fag. Det er imidlertid også rimeligt nok, for det omtalte kapitel anlægger selv en historisk synsvinkel på Galaterbrevet og placerer det af forståelsesmæssige hensyn i en konkret kontekst. *Demokratikanon* skriver om Galaterbrevet:

Galaterbrevet er sandsynligvis skrevet af Paulus i foråret 54 til en kreds af menigheder, som han tidligere havde grundlagt i landskabet Galatien i Lilleasien. Menighederne havde åbenbart ladet sig besnakke af jødekristne forkyndere, der anså kristendom for at være en jødedom for hedninger. Således havde de forsøgt at overtale galaterne til at lade sig omskære og overholde

²Artiklen er en lettere bearbejdet version af et foredrag holdt ved Studienævnets temadag 2016, Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, d. 5.10.2016. Temadagen havde den overordnede titel "Rigmor Larsen og statsautoriseret ulighed". Anledningen var 100-året for Danmarks første kvindelige kandidat i teologi.

de jødiske spiseregler; det vil sige overtage de jødiske regler fra Moseloven, der normalt satte det synlige skel mellem jøder og ikke-jøder. Den jødekristne tankegang var, at først skulle man være jøde - og så blev man kristen. Paulus tager imidlertid i sit brev skarpt afstand fra, at kristendommen således fik tilføjet lovgerninger, der skulle gøre mennesker fortjente i Guds øjne (at den enkelte kan opnå frelse ved at handle i overensstemmelse med lovene i det Gamle Testamente). Det er ikke lovbestemmelser, der skal regulere forholdet til Gud. Kun kærligheden til medmennesket tæller, og den kan ikke afgrænses af og udtømmes i regler og bud. Som Paulus udtrykker det: ”I Kristus gør det hverken fra eller til, om man er omskåret eller ej, men det gør tro, virksom i kærlighed” (s. 16).

Den tolkning af situationen i Galatien, som publikationen her giver udtryk for, kan man ganske vist anfægte. Faktisk tror jeg, at den er upræcis og misvisende på de fleste punkter. I hvert fald kan man rejse en række spørgsmål: Er det i *landskabet* og ikke i den romerske *provins* Galatien, at menighederne befinder sig? Er det *jødekristne* forkyndere og ikke *hedningekristne*, der selv har ladet sig omskære, som Paulus polemiserer imod? Anså de kristendommen som *jødedom for hedninger* og ikke snarere kristendommen som *jødedommens opfyldelse*? Mente de, at man *først skulle være jøde*, eller havde man gennem kristendommen fået *adgang til jødedommen*? Mente Paulus, at *lovgerninger skulle gøre mennesker fortjente i Guds øjne* (dvs. opnå frelse ved at *handle i overensstemmelse med lovene i det Gamle Testamente*), eller var *lovgerninger tegn på tilhørsforholdet til Guds udvalgte folk*? Det sidste spørgsmål er nok det vigtigste, for det synes at afsløre, at *Demokratikanon* hylder en noget forældet opfattelse af forholdet mellem tro og lovgerninger. Man kunne måske gå så vidt som at sige, at den ikke har taget vendingen hen imod det såkaldt ”nye Paulusbillede”, der

i forskellige udformninger har været almindeligt i den nytestamentlige eksegese siden 1977.³

Jeg vil nok fremstille situationen i Galatien noget anderledes end forfatterne til *Demokratikanon*. Det er for mig at se mest sandsynligt, at menighederne befinder sig i den romerske provins Galatien, som Paulus rejste igennem på sin vej mod Makedonien og Grækenland. Han fulgte den romerske hovedvej, og da han på grund af sygdom måtte gøre ophold, forkyndte han evangeliet for de derværende hedninger. Efter han havde forladt menighederne, var der kommet nogle andre missionærer. De har set, at galaterne var kristustroende, men uden at tilhøre det jødiske folk. For de havde jo ikke pagtstegnet: omskærelsen. Af den grund forkyndte de, at galaterne skulle fuldende deres kristustro på kødet ved at overtage tegnene på, at de tilhørte Guds udvalgte folk. De skulle altså omskære sig og overholde spise- og renhedsreglerne, så skellet mellem dem og hedningerne blev tydeligt. Ellers ville de jo foragte den nåde, som Gud viste israelitterne, da han udvalgte dem blandt alle verdens folkeslag. Lovgernerne (omskærelse og renhedsregler) gør altså ikke mennesker fortjente i Guds øjne, men markerer forskellen mellem de mennesker, der er under Guds nåde, og dem, der ikke er.⁴

Den slags eksegetiske konstruktioner kan man altid diskutere. Det er ikke mit anliggende at kritisere *Demokratikanon* for ikke at være på højde med den eksegetiske forskning. Eksegeter kan altid finde noget at udsætte på andres opfattelse af de nytestamentlige skrifter, og det er i denne sammenhæng blot kedsommeligt at påpege, at *Demokratikanon* ikke er eksegetisk up-to-date. I denne

³Jeg hentyder naturligvis til hovedværket E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Minneapolis: Fortress Press 1977).

⁴Man kan henvise til mange værker som begrundelse for enkeltdelene i denne tolkning. Jeg vil nøjes med samlingen af artikler i L. Fatum (red.), *Læsninger i Galaterbrevet* (København: Fremad 2001).

forbindelse er det interessante, om Paulus i Galaterbrevet på nogen måde giver udtryk for en lighedstanke af den type, som forfatterne til Undervisningsministeriets publikation priser. Eller Galaterbrevet måske kan inspirere til en helt anden og meget mere radikal måde at tænke lighed og ulighed på. For at komme frem til det, vil jeg udfordre nogle af de almindeligste opfattelser af lighed i den tidligste kristendom. For det første den forståelse af en særlig lighedstanke i Galaterbrevet, som *Demokratikanon* giver udtryk for. For det andet den almindelige forståelse, at den paulinske lighedsforståelse bliver trådt under fode i den paulinske tradition og i Pastoralbrevene afløses af en traditionel familiestruktur med tilhørende ulighed. Jeg vil argumentere for, at ingen af delene er præcist. I det hele taget vil jeg gerne vise, at spørgsmålet om lighed og ulighed i den paulinske tradition er mere kompliceret end som så. Imidlertid har begge modeller det fællestræk, at de er grundigt rodfæstet i den antikke verden og dennes kønsforståelse. Dermed giver de ikke en reel mulighed for at tænke lighed i vores postmoderne verden. På den baggrund vender jeg tilbage til Galaterbrevet for at spørge om Paulus' formuleringer alligevel kan give anledning til at gentænke spørgsmålet om lighed på et radikalt anderledes fundament.

U/lighed i Galaterbrevet 3,26-29

Ordvalget i det indledende citat fra *Demokratikanon* refererer tydeligvis til et ganske bestemt sted i Galaterbrevet, nemlig 3,26-29:

Nestle-Aland (28. udgave)

26 Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ·

27 ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε.

28a οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληνας,

- 28b οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος,
28c οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ·
29 πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

DO 1992

26 For I er alle Guds børn (sic!) ved troen, i Kristus Jesus.

27 Alle I, der er døbt til Kristus, har jo ikklædt jer Kristus

28a Her kommer det ikke an på at være jøde eller græker,

28b på at være træl eller fri,

28c på at være mand og kvinde (sic!)

29 for I er alle én i Kristus Jesus

Som sagt, er Galaterbrevet Paulus' argumentation for, at galaterne ikke skal lade sig omskære. Modstanderne forkyndte, at de skulle fuldende troen ved at overtage de fysiske pagtstegn og således komme til at tilhøre Abrahams slægt. Paulus finder derimod ikke, at det er nødvendigt at tilhøre det jødiske folk på kødelig vis for at have gavn af Kristus. Lovgernerne, der fysisk markerer tilhørsforholdet til pagtsfolket, er ikke nødvendige. Det er kun tro på Kristus. Derfor argumenterer han i hele kapitel 3 for, at Abrahams børn netop ikke er de omskårne, men de troende. For Abrahams slægt går gennem Kristus, og ham kommer man til at tilhøre gennem tro. Omskærelse er helt unødvendigt. Abraham troede på Guds løfte, og galaterne tror på Kristus, der er indfrielsen af Guds løfte, derfor er de sønner af den troende Abraham. (Paulus fortier så lige, at Abraham jo faktisk blev omskåret.) Har man gennem troen del i Kristus, og er man gennem ham kommet ind i Guds udvalgte slægt, har de gerninger, som i overensstemmelse med loven skal vise, at man er en del af den jødiske slægt, ingen betydning. Det skel, som disse gerninger sætter mellem det udvalgte

folk (jøder) og alle andre (grækerne), er derfor ophævet. Som konklusion på denne argumentation siger Paulus, som han gør i Gal 3,26-29. Og han tilføjer i v. 30: ”og hører I Kristus til, er I også Abrahams afkom, arvinger i kraft af Guds løfte”.

Men hvad står der egentlig her, om den nye identitet som de Kristus-troende har fået i Kristus? I den er der ifølge den autoriserede danske oversættelse ”ikke jøde, og heller ikke græker; der er ikke slave, og heller ikke fri; der er ikke mand og kvinde.” Det er umiddelbart ikke så vanskeligt at forstå angående de to første modsætningspar (v28 a+b). Der er tale om en negering af sociale klasser. Først etnisk bestemte kategorier, jøde og græker (v28a). Hvad der her er tale om, er netop den etnisk bestemte adskillelse som lovens gerninger, først og fremmest omskærelse, markerer. Etniske forskelle er ophævet i den Kristus-figur, som de Kristus-troende er døbt ind i og har iklædt sig ved dåben. Men, må man sige, nu skal man jo ikke glemme Paulus’ anliggende med Galaterbrevet. Argumentationen i hele kap. 3, der fortsætter i kap. 4, handler jo netop om at få galaterne til at forstå, at de allerede pga. troen er Abrahams sønner, arvinger til den Israels Guds løfter osv. De har ret til alle de privilegier, som følger af at være det udvalgte folk. Paulus kan endda et andet sted sige, at de Kristus-troende er omskåret på hjertet og jøder i det indre (Rom 2,28f). Så nok er de sociale skel mellem etniske grupperinger ophævet, i og med at Paulus afviser de gerninger som opretter dem ved at vise, at man tilhører loven, men der er vel ikke dermed indført *lighed*. Naturligvis er den Kristus-figur, i hvilken der ikke er skel mellem etniske grupper, en *jødisk* figur, ellers kunne de jo ikke være Abrahams sønner.

Det næste modsætningspar er også sociale kategorier, nu angående status. Slave eller fri (v28b). Også denne modsætning ophæves, så der ikke er forskel på, om man tilhører den ene eller anden

af de social-hierarkiske kategorier. Slaverne har samme adgang til Kristus som de frie. I den kollektive Kristus-figur, som de alle ved dåben indlemmes i, gør det ikke forskel, om man er herre over sin egen krop. I den er Kristus herre over kroppen. Men netop dette, at Kristus er herre over de Kristus-troende medfører nu en komplikation i forholdet til socialstatus. For det er afgørende i brevets argumentation, at Kristus har frisat de troende. Det bliver faktisk konklusionen i afslutningen af kap. 4, hvor Paulus argumenterer indædt for, at netop de Kristus-troende er Abrahams sønner gennem den frie kvinde, Sarah, og ikke gennem trælkvinden, Hagar (4,31). De er ikke slaver. Til frihed har Kristus befriet os (5,1). Så nok bortfalder de social-hierarkiske skel i Kristus, hvor der hverken er slave eller fri, forstået som social status; men det betyder selvfølgelig ikke, at der principielt er *lighed* mellem slaver og frie. Naturligvis er de Kristus-troende gennem deres forbindelse til Kristus frie og skal bruge den frihed til at være slaver for hinanden (5,13). Den Kristus-figur, i hvilken den sociale statusforskel mellem slaver og frie er ophævet, er en *fri* figur, ellers ville de jo ikke være børn af den frie kvinde.

Mere kompliceret bliver det i det sidste modsætningspar, mand og kvinde (v28c), eller som det rettelig burde oversættes ”mandligt og kvindeligt”, for de to ord er adjektiver, hvilket skjules i den danske oversættelse. Hvis man skal forstå vigtigheden af den korrekte oversættelse, skal man vide, at udtrykket refererer til skabelsesberetningen i Første Mosebog i den græske oversættelse:

LXX (Rahlf/Hanhart)

27a καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον,

27b κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν,

27c ἄρσεν καὶ θήλυ ἐποίησεν αὐτούς.

27 og Gud skabte mennesket,

27b i Guds billede skabte han det,
27c mandligt og kvindeligt skabte han dem.

Pointen er i overensstemmelse med samtidens almindelig forståelse af dette vers, at Gud først skaber mennesket (*anthropos*) i ental (v27a) Det ene menneske skaber han i sit billede (v27b). Derefter indfører han forskellen mellem mandligt og kvindeligt (v27c), dvs. de seksuelt bestemte forskelle, som er nødvendig for den forplantning, som Gud i det efterfølgende vers velsigner mennesket til. De skal blive mangfoldige og opfylde jorden. Hvad der altså bliver indført i v27c, er kønsforskellene, som gør det ene menneske til to køn, der kan dyrke sex og få børn med hinanden. Det er den kønsforskel, der falder bort i Kristus-figuren (Gal 3,28c). Hvad der er tilbage, er det ene afseksualiserede menneske (*anthropos*), som er skabt i Guds billede.

Er der dermed indført *lighed* mellem mænd og kvinder? Nej, for i antikken er der ingen tvivl om, at det ene menneske, som er skabt i Guds billede, med selvfølgelighed er en mand. Det hænger sammen med den såkaldte etkønsmodel, som var den dominerende opfattelse af forholdet mellem mænd og kvinder i antikkens filosofi og biologi.⁵ Pointen er den enkle, at forholdet mellem mænd og kvinder ikke skal forstås som et binært horisontalt forhold (mand over for kvinde), men som et hierarkisk vertikalt forhold (mand over kvinde). Manden er den, der er nærmest Gud. Kvinden er underordnet manden, som hun er en ufuldendt udgave af. Det blev i antikken beskrevet videnskabeligt på forskellige måder. En almindelig forklaring er, at manden har mere varme end kvinden. Varmen, som stammer fra den guddommelige ild i det kosmologiske hierarki ild, luft, vand jord, har manden i højere grad end

⁵Se hertil fx T. Laqueur, *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge: Harvard University Press 1990).

kvinden. Således siger den græske læge Galen fra det andet århundrede:

Now just as mankind is the most perfect of animals, so within mankind the man is more perfect than the woman, and the reason for his perfection is his excess of heat, for heat is Nature's primary instrument⁶

I Kristus-figuren bortfalder altså de seksuelle forskelle, så der blot er det ene menneske tilbage. Men dette menneske er selvfølgelig en *mand*, om end i afseksualiseret form. Principielt er der ikke indført en *lighed* mellem kønnene.

Hvilken lighed er der da tale om i Gal 3,28? For der *er* tale om en form for lighed. Ligheden består i, at alle inkluderes i en Kristus-figur, der er en jødisk, fri og afseksualiseret mand. I *ligheden* er alle en åndelig jødisk, fri mand. Kvinder er der ikke plads til, for deres tilstedeværelse er betinget af de seksuelle forskelle.⁷ Ligheden findes i den figur, hvor etniske, sociale og seksuelt-kønslige forskelle er bortfaldet og ophævet i den kollektive Kristus-figur.

Galaterbrevets lighedstanke er altså begrundet i en fundamental ulighedstanke. Kristus-figuren ophæver alle forskelle til fordel for det højeste hierarkiske niveau: Det jødiske, frie menneske, der er en mand uden seksualitet og som derfor bryder de almindelige

⁶Citeret efter Laqueur, *Making Sex*, 40.

⁷Denne tolkning stammer i al væsentlighed fra L. Fatum, "Image of God and Glory of Man: Women in the Pauline Congregations," i K.E. Børresen (red.), *The Image of God. Gender Models in Judeo-Christian Tradition* (Minneapolis: Fortress Press 1995), 50-133; samme, "Women, Symbolic Universe and Structures of Silence: Challenges and Possibilities in Androcentric Texts," *StTh* 43 (1989), 61-80. Se også D.B. Martin, "The Queer History of Gal 3:28: 'No Male and Female';" i samme, *Sex and the Single Savior. Gender and Sexuality in Biblical Interpretation* (Louisville: Westminster John Knox Press 2006), 77-90.

kønsroller. Kvinder kan blive mænd ved at aflægge sig deres køn i den åndelige Kristus-figur.

Den pastorale Paulus

At der faktisk kunne være kvinder, der gennem Kristus-figuren aflagde deres seksuelt bestemte kvindelighed og blev som mænd, findes der flere eksempler på i den tidlige kristne litteratur. Et prominent eksempel er Paulus' fiktive medarbejder Tekla, der ifølge Paulusakterne vil lade sit hår klippe (*Paulusakterne* 25) og sidst i fortællingen iklæder sig mandeklædning (*Paulusakterne* 40). Et andet næsten rørende eksempel er martyren Perpetua, der ifølge hendes *Perpetua og Felicitas Martyrium* har en vision dagen før, hun skal for de vilde dyr i cirkus. I visionen forvandles hun til en mand (*Perpetua og Felicitas' Martyrium* 10). Der er ingen tvivl om, at idealet i den tidligste kristendom var en asketisk mand. Det passer til Paulus' ønske om, at alle skal være som ham (1 Kor 7,8), dvs. ugift og uberørt af begær.⁸ Det ideal vil også Tekla realisere. Derfor opfører hun sig som en mand og følger Paulus i stedet for at blive gift med sin forlovede Thamyris.

I Paulusakterne lever ideen om et kristent menneske videre. *Ligheden* mellem kønnene inden for den fundamentalt *ulige* og kønsdiskriminerende struktur videreføres i idealet om den afseksualiserede mand, som også kvinder kan blive ved at aflægge deres køn og seksualitet. Men i praksis kan idealet naturligvis ikke overtages af alle. Det kunne Paulus måske ønske, fordi han på grund af den nært forestående dommedag ikke havde menneskehedens videreførelse i tankerne. I det øjeblik kristendommen indstiller sig på, at dommedag ikke afslutter den jordiske eksistens inden for en overskuelig periode, bliver det almene asketiske ideal

⁸Jf. D.B. Martin, "Paul without Passion: On Paul's Rejection of Desire in Sex and Marriage," i samme, *Sex and the Single Savior*, 65-76.

et problem. Det bliver nødvendigt at genindskrive kønsforskelle, seksualitet og forplantning i kristendommen.

I den forbindelse er Første Timotheusbrev særligt interessant. Det er som bekendt skrevet i Paulus' navn. Nogen havde brug for at sætte Paulus' autoritet bag et skrift, der i en række henseender gør op med eller i det mindste modererer den paulinske tankegang. Brevet henvendt til Paulus' medarbejder Timotheus (1 Tim 1,2), men det afspejler en menighedssituation, der er senere end Paulus' tid. Anledningen til skrivelsen synes at være en række problemer angående autoritet. Hvis man spejllæser brevet i den forstand, at man slutter fra formaningerne til problemerne, forekommer det, at særligt kvinderne har været en udfordring i menigheden. Det synes at have været svært at få dem til at acceptere deres traditionelle kønsbestemte rolle. De har ikke villet underlægge sig mændene, men har villet belære dem (2 Tim 2,12), de har blandet sig (1 Tim 5,13), og de har ikke villet gifte sig (1 Tim 5,14). Alt det kan man forstå på baggrund af Paulus. I hans udgave af forholdet mellem kønnene fik kvinder jo netop i Kristus en mulighed for at aflægge sig deres kvindelighed og i en afseksualiseret, åndelig form blive mænd. Måske er det netop dette ideal, der har skabt problemerne bag Første Timotheusbrev.⁹ Derfor har forfatteren brug for, at Paulus korrigerer sig selv. Resultatet af den paulinske tilgang er nemlig blevet, at menigheden er kommet i dårligt ry.

I den antikke verden var kvindernes plads i hjemmet, inden for huset, i familien. De var så at sige det svage led i husstanden, som risikerede at sætte familiens ære over styr. Derfor var det nødvendigt, at de var under en mands herredømme. Var det ikke faderen,

⁹I Første Timotheusbrev bevares Paulus' ideal om den åndelige, afseksualiserede identitet i de sande enkens afholdende liv, der er eksklusivt rettet mod Gud i bønner og anrøbelser dag og nat (1 Tim 5,5).

så var det ægtemanden, eller – efter den sidste ægtemands død – den ældste søn. En kvinde, der ikke befandt sig inden for en husstand med et mandligt overhoved var æreløs, for æren var knyttet til familien. Af den grund er det tænkeligt, at det paulinske ideal om et afseksualiseret mandligt liv har påkaldt sig omverdenens opmærksomhed. For samtidens betragtning har kvinderne, der efterlevede det paulinske ideal, forkastet tidens kvindeideal og optrådt skamløst. Det har muligvis været et problem for især menighedens mænd, for det ligger i den antikke køns- og familiestruktur, at kvindernes optræden var mændenes ansvar. Når kvinderne brød de kulturelle kønskonventioner, tabte de ikke blot ære på egne vegne. Deres mænd led et tilsvarende ærestab. De havde ikke været i stand til at varetage deres opgave som overhoved og vogte familiens ære. Derfor bragte kvinderne skam over hele familien. Al den stund kvindernes opførsel er begrundet i deres tilhørsforhold til kristendommen, ligger det tilsvarende menigheden til last.

Forfatteren reagerer ved at indføre de kendte strukturer fra den antikke husstand i menigheden. Den skal organiseres hierarkisk med en mand i spidsen, nemlig biskoppen. Han skal for sin del leve op til idealet om en rigtig mand, der kan styre sig selv og sin familie. Enkerne skal, medmindre de er sikkert over den fødedygtige alder (dvs. 60 år), giftes. Så de ikke løber ørkesløse rundt med sladder. De gifte kvinder skal høre efter deres mænd. I det hele taget skal en kvinde ikke udøve autoritet over en mand. Kort sagt, skal de indtage antikkens almindelige kulturelt bestemte kønsrolle, så de ikke sætter menighedens (og dens mandlige ledes) ære over styr. Altså, hvor Paulus gav kvinder en mulighed for at blive fri af den traditionelle kvinderolle ved at blive mænd, insisterer forfatteren til Første Timotheusbrev på, at kvinder skal forblive

kvinder og opføre sig sådan. Næsten teologisk overladet er argumentationen i 2,11-3,1:

NA (28)

11 Γυνή ἐν ἡσυχίᾳ μανθανέτω ἐν πάσῃ ὑποταγῇ·
12 διδάσκειν δὲ γυναικὶ οὐκ ἐπιτρέπω οὐδὲ αὐθεντεῖν
ἄνδρός, ἀλλ' εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ.
13 Ἀδὰμ γὰρ πρῶτος ἐπλάσθη, εἶτα Εὐα. 14καὶ Ἀδὰμ
οὐκ ἠπατήθη, ἡ δὲ γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει
γέγονεν·
15σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας,
ἐὰν μείνωσιν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἀγιασμῷ μετὰ
σωφροσύνης·
3,1 πιστὸς ὁ λόγος

DO1992

11 En kvinde skal lade sig belære i stilhed og underordne sig i alt
12 men at optræde som lærer tillader jeg ikke en kvinde, heller ikke at bestemme over sin mand; hun skal lev i stilhed.
13 For Adam blev skabt først, derefter Eva,
14 og det var ikke Adam, der blev forledt, men kvinden lod sig forlede og overtrådte budet.
15 Men frelses skal hun, ved barnefødslen
– hvis de da holder fast ved tro og kærlighed og hellighed med besindighed
3,1- troværdigt er det ord!

Man kan roligt sige, at kvinden her sættes på plads. Hun skal indfri de konventionelle forventninger og traditionelle idealer om et kvindeliv. Hun skal leve stille inden for huset i lydighed mod sin mand. Og hun skal tage sig af kvindens hovedrolle i familien: børnefødsel. Begrundelsen er bibelsk, men idealet borgerligt. Kvinden sendes tilbage til huset og til kroppen. Hun er i forhold

til Paulus' ideal blevet genseksualiseret og kødeliggjort, indplaceret i husstandens traditionelle hierarki, hvor hun skal varetage sin kropsligt bestemte funktion under mandens autoritet.¹⁰

Første Timotheusbrev autoriserer *uligheden* i den kristne menighed og i den kristne husstand. Det antikke kønshierarki er blevet kristianiseret og indskrevet i paradismyten, så den ikke er til at komme uden om for de næste årtusinder. Noget lignede gælder i parentes bemærket slaverne. De skal bogstaveligt talt for Guds skyld underordne sig deres herre; ja, de skal endda være endnu mere ærbødige og tjenstvillige, hvis deres herrer også er kristne (1 Tim 6,1-2). *Uligheden* mellem slave og herre rokkes der ikke ved.

Væk er *ligheden* i den åndelige, asketiske Kristus-figur; ind er kommet *uligheden* gennem social-hierarkiske identiteter og kønsbestemte roller. For kvindens vedkommende er *uligheden* nærmest dogmatiseret, idet hun gennem sin seksuelle identitet og kropslige funktion skal frelses. Hun skal frelses ved børnefødsel.¹¹

Ved den bestemmelse indføres en frelse for kvinden, hvilket var umuligt i den paulinske forestilling. Hos ham måtte kvinden blive en mand for at blive frelst. Nu gennem genindførelsen af de traditionelle kønsstrukturer skabes der plads for kvindens frelse. Vel at mærke, kvindens frelse *som kvinde*. Hermed gøres der op med den *ulighed* som var grundlæggende for den paulinske soteriologiske model, fordi den var afgørende bestemt af antikkens etkønsmodel. I stedet etableres en tokønsmodel, hvor der er plads til både kvinder og mænds frelse. Tokønsmodellen er socialt *ulige*, da kønnene er bestemt hierarkisk og defineret i overensstemmelse med gældende opfattelser; men den er soteriologisk *lige*, da den har plads

10Se til denne tolkning af Første Timotheusbrev, L. Fatum, "Christ Domesticated: The Household Theology of the Pastorals as Political Strategy," i J. Ådna (red.), *The Formation of the Church* (Tübingen: Mohr Siebeck 2005), 175-207.

11Se A.R. Solevåg, *Birth of Salvation. Gender and Class in Early Christian Child-bearing Discourse* (Leiden: Brill 2013), 123-135.

til begge køns frelse. Første Timotheusbrev indfører således en *soteriologisk lighed* for at autorisere en *social ulighed*.

Hos Paulus overdeterminerer den soteriologiske *ulighed* den sociale *ulighed*. Soteriologien er diskriminerende, men det giver kvinderne en mulighed for at realisere en social rolle, hvor de ligner mænd. I Første Timotheusbrev overdeterminerer den soteriologiske *lighed* den sociale *lighed*. Soteriologien har plads til begge køn, men den legitimerer en social rolle, hvor kvinderne er underordnet mænd.

Man kan så spørge, hvad der set fra vores postmoderne perspektiv er værst. I hvert fald kan hverken det ene eller det andet tages til indtægt for en lighedstanke, der kan begrunde en moderne demokratiforståelse. Til gengæld finder man, mener jeg, en lighedsforståelse, der udfordrer den form for kønslighed, som *Demokratikanon* opererer med.

Afslutning

Enten består ligheden i ét mandligt køn, hvori alle frelses; eller den består af to køns forskellige frelse. I et nutidigt perspektiv forekommer begge dele utilfredsstillende. Hvis man i dag skal tale om lighed, er det ønskeligt at bevare de to køn fra Første Timotheusbrev og den lige frelse fra Galaterbrevet. Jeg tror for så vidt, at det er det ønske, der ligger bag demokratikanonens lovprisning af Galaterbrevet. Som vist, ender det i en mislæsning af brevet. Men det har mere at sige om lighed.

Lighedstanken i Galaterbrevet handler nemlig ikke om lighed mellem kvinder og mænd, mellem jøde og græker, mellem slave og fri. Ligheden findes derimod i noget, der overskrider dikotomierne. Skulle man definere Galaterbrevets lighedstanke, ville den snarere bestå i et ideal, hvor modsætningsparrene falder bort. Galaterbrevet siger jo netop, at forskellene, etniske, sociale og køns-

lige er tilføjet det *anthropos*, som blev skabt først. Derfor kan de forsvinde igen.

Og det er faktisk ikke så vanskeligt at tænke, for i dag vil man sige, at dikotomierne er sociale konstruktioner og ikke naturlige former. Sociale klasser findes ikke som ontologiske kategorier. Der findes et spektrum af finansiel formåenhed, fra meget fattig til meget rig. Om man er slave eller fri, rig eller fattig ligger ikke i ens natur, men i ens omskiftelige økonomi. Rig eller fattig, slave eller fri, findes ikke som absolutte klassificeringer, men afhænger af placeringen på det sociale og økonomiske spektrum. Etnicitet findes ligeledes ikke virkeligheden. Hvad der findes, er kombinationer af traditionelle identitetsmarkører og territoriale interesser. Etniciteten ligger ikke i mennesket selv. Man opdrages til at tilhøre en bestemt *ethnos*. Folkeslag og nationaliteter, jøder og grækere, bliver til gennem en bestemt praksis og særlige identitetsmarkører. Det er ikke absolutte former. Det samme gælder for køn. Mandligt og kvindeligt eksisterer ikke. Mange kønshermeneutiske teoretikere har vist, at det kønsligt bestemte modsætningspar ikke er ontologisk bestemt. Kønnen er derimod bestemt af den sociale virkelighed. Køn er noget man gør, for så vidt man forholder sig til kulturelle stereotyper. Det er almindelige postmoderne, 'third wave feminism'-viden, når det gælder den kulturelt bestemt kønsopfattelse (engelsk: 'gender'). Men det gælder også den fysisk biologiske seksuelle forskel (engelsk: 'sex'). Heller ikke i denne forstand kan man operere med naturlige ontologiske kategorier. Ingen af de kendetegn, der almindeligvis anvendes for at afgøre et biologisk køn, er absolutte. Nok har de fleste mennesker enten kvindelige eller mandlige kønsorganer og celler med enten XX- eller XY-kromosomer, men det gælder ikke alle. Nogle menneskers kønsorganer kan ikke defineres entydigt. Andre mennesker har kvindelige kønsorganer, men celler med Y-kromosom. Atter

andre har mandlige kønsorganer og æggestokke. Og der er mange andre former og kombinationer, der ikke kan rummes inden for den traditionelle binære opfattelse af mand og kvinde. I stedet findes der et spektrum af forskellige kønsformer, der ikke kan begrænses til ét absolut modsætningspar. Således viser det sig, at også det biologiske køn ikke er naturligt og ontologisk, men derimod en social konstruktion. Sandheden er, at den opretholdes ved operativt at regulere de mennesker, der ikke falder inden for de to forudgivne kategorier.¹²

Udfordringen fra Paulus er således at tænke ud over alle sociale konstruktioner. Turde man videreføre denne paulinske radikalitet, ville Galaterbrevet sandelig have en berettiget plads i en demokratikanon. Lighed skal ikke defineres som lighed mellem forskellige etniciteter, forskellige socialklasser eller forskellige køn. Første Timotheusbrev er et eksempel på, hvordan det kan tage sig ud, når man fastholder kønskategoriernes inden for en principiel soteriologisk lighed. Den form for lighed autoriserer blot den grundlæggende sociale ulighed. En egentlig lighed kræver, at de sociale konstruktioner bortfalder, så et spektrum af forskellige måder at være menneske på fremstår. Paulus' åndelige, eskatologiske Kristus-figur er et udtryk for det menneske, der ikke er bestemt af sociale konstruktioner. Den figur har derfor stadig en funktion som et provokerende ideal for enhver moderne tanke om *lighed*.

¹²Information om interseksualitet se Intersex Society of North Americas hjemmeside <http://www.isna.org/> (tilgået 14.12.2016).

Litteratur

- L. Fatum, "Christ Domesticated: The Household Theology of the Pastorals as Political Strategy," i J. Ådna (red.), *The Formation of the Church* (Tübingen: Mohr Siebeck 2005)
- L. Fatum, "Image of God and Glory of Man: Women in the Pauline Congregations," i K.E. Børresen (red.), *The Image of God. Gender Models in Judeo-Christian Tradition* (Minneapolis: Fortress Press 1995).
- L. Fatum, "Women, Symbolic Universe and Structures of Silence: Challenges and Possibilities in Androcentric Texts," *StTh* 43 (1989).
- T. Laqueur, *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge: Harvard University Press 1990).
- D.B. Martin, "Paul without Passion: On Paul's Rejection of Desire in Sex and Marriage," i *Sex and the Single Savior. Gender and Sexuality in Biblical Interpretation* (Louisville: Westminster John Knox Press 2006).
- D.B. Martin, "The Queer History of Gal 3:28: 'No Male and Female';" i *Sex and the Single Savior. Gender and Sexuality in Biblical Interpretation* (Louisville: Westminster John Knox Press 2006).
- E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Minneapolis: Fortress Press 1977).
- A.R. Solevåg, *Birthing Salvation. Gender and Class in Early Christian Childbearing Discourse* (Leiden: Brill 2013).