



Termen kefalæ og dens betydning
i Paulus' syn på forholdet
mellom mann og kvinne.

Spesialavhandling til det
teologiske studiums andre
avdeling

av Halvor Nordhaug.

INNHALDSFORTEGNELSE:

1.	INNLEDNING	s. 1
1.1.	Hensikt	s. 1
1.2.	Metode	s. 1
2.	SPRÅKLIG BAKGRUNN FOR TERMEN kefalæ	s. 1
2.0.	Et metodisk prinsipp	s. 1
2.1.	En presisering	s. 1
2.2.	Den gresktalende verden	s. 2
2.3.	Septuaginta	s. 2
2.4.	Jødedommen	s. 3
2.5.	Gnostisismen	s. 3
2.6.	Sammenfatning	s. 4
3.	TERMEN kefalæ I NT,-UNNTATT I KOLOSSER- OG EFESERBREVET	s. 4
4.	DEN KRISTOLOGISKE ANVENDELSE AV kefalæ I KOLOSSER- OG EFESERBREVET	s. 4
4.0.	Om metoden	s. 4
4.1.	Innledning til Kolosser-og Efeserbrevet	s. 5
4.1.0.	Innledende merknader	s. 5
4.1.1.	Forfatter	s. 5
4.1.2.	Forholdet mellom Kolosser- og Efeserbrevet	s. 5
4.1.3.	Vrangelæren i Kolossæ	s. 6
4.2.	Eksegese	s. 7
4.2.0.	Innledning	s. 7
4.2.1.	Kol.2.10 og Ef.1.22	s. 7
4.2.2.	Kol.2.19 og Ef.4.15f	s. 7
4.2.3.	Kol.1.18	s. 8
4.3.	Sammenfatning	s. 9
5.	EF.5.23	s. 10
5.1.	Kontekst	s. 10
5.2.	Adressater for avsnittet 5.21-33	s. 10
5.3.	Tekstens oppbygning	s. 10
5.4.	Forholdet Kristus-kirken / mann-kvinne	s. 11
5.5.	V.23	s. 13
5.6.	V. 22 og 24	s. 16
5.7.	Sammenfatning	s. 17
5.8.	Ekskurs: Ef.5.21ff og forholdet til "gnosis"	s. 17
6.	1.KOR.11.3	s. 19
6.1.	Forholdene i Korintermenigheten	s. 19
6.2.	1.Kor.11.3 og konteksten	s. 19
6.3.	Struktur	s. 20
6.4.	Et metodisk riss for den videre undersøkelse	s. 21
6.5.	Skikken "bak" parenesen i 1.Kor.11.3ff	s. 21
6.6.	V.7-9	s. 22
6.7.	V.11f	s. 24
6.8.	Oppsummering av pkt.6.2-6.6	s. 25
6.9.	1.Kor.11.3	s. 25
6.10.	Oppsummering	s. 28
7.	SAMMENFATNING	s. 29

= = = = =

Fotnoter	s. 30
Litteraturliste	s. 33
Forkortelser	s. 34

1. INNLEDNING

1.1. Hensikt.

Vår oppgave er å undersøke hvordan Paulus anvender termen kefalæ på forholdet mellom mann og kvinne i sin parenese. Våre to aktuelle steder blir da 1.Kor.11.3 og Ef.5.23. En taler ved disse steder ofte om "kefalæ-strukturen",-som vi senere skal se. Vi vil bl.a. undersøke hvorvidt en bør tale om en slik "struktur", og hvilket innhold den eventuelt har.

1.2. Metode.

Metodisk vil vi gå fram slik at vi først vil arbeide leksikalsk m.h.p. å undersøke termens historiske bakgrunn. Vi vil fokusere termens betydning i forskjellige miljø og sammenhenger. Slik vil vi prøve å kartlegge relevant bakgrunnsmateriale utenom NT, for deretter å se på anvendelsen av kefalæ i NT,-bortsett fra i Efeser- og Kolosserbrevet.

Etter dette vil vi så behandle termens kristologiske anvendelse i Kolosser- og Efeserbrevet. Herfra vil vi gå over til det materiale vår overskrift omtaler: Den betydning kefalæ har i Paulus's syn på forholdet mellom mann og kvinne. Materialet blir da: Ef.5.23 og 1.Kor.11.3.

2. SPRÅKLIG BAKGRUNN FOR TERMEN kefalæ.

2.0. Et metodisk prinsipp.

Til dette punkt vil vi framholde et vesentlig metodisk moment: Et ords etymologi og historiske bruksmåte sier ikke nødvendigvis hvilken betydning ordet senere har i andre sammenhenger. Overført på NT vil dette si at ordets betydning først kan endelig klarlegges ved eksegese av den aktuelle kontekst. Derfor er begrephistorien nyttig bakgrunnsstoff, men bare av avgrenset,relativ verdi.¹ Nyere lingvistisk forskning,-særlig vil vi her nevne James Barr's innsats, synes å trekke i retning av denne konklusjonen.²

2.1. En presisering.

Før selve markarbeidet tar til er det nødvendig å presisere at vi i det følgende særlig vil undersøke termens overførte,billedlige bruk. Mest sentralt vil det bli å arbeide med termens personale anvendelse, d.v.s. når den referer seg til en person,-og da naturligvis metaforisk. Ufra kefalæ's anvendelse i 1.Kor.11.3 og Ef.5.23. vil vi hevde at den metaforisk-personale bruk har størst relevans for vår oppgave.

I alle de språklige "miljøer" vi skal undersøke i det følgende er imidlertid forholdet det at hoved(!)-betydningen av kefalæ er den konkrete. Kefalæ oversettes da oftest med "hode". Nærliggende er da også oversettelsen "topp(punkt)" som hyppig forekommer. En analyse av denne konkrete betydning av kefalæ med belegg etc. må vi av plasshensyn forsømme i denne oppgaven.

2.2. Den gresktalende verden.

I forlengelsen av den refererte konkrete primær-betydning av kefalæ, kan kefalæ betegne både en elvs utløp og dens kilde.³ Kefalæ kan også betegne begynnelsen på et tidsintervall, og bør vel her oversettes med "begynnelse".⁴ Platon bruker kefalæ et sted i betydningen "sammenfatning", "konklusjon", -det forut uttalte samles i kefalæ.⁵

Kefalæ kan også betegne det mest fornemme, det ledende. På disse steder synes tanken om hodets bestemmende, ledende, ja livgivende funksjon i forhold til det øvrige legeme å være i bakgrunnen.⁶ Men det er et spørsmål om ikke Bedale har rett i at Aristoteles' dominerende autoritet, bl.a. på det anatomiske felt, forhindret slike ikke-aristoteliske forestillingers utbredelse i antikkens almentkjente begrepsverden.⁷

Kefalæ kan også betegne hele mennesket, og slik ekvivalere med psykæ.⁸

Tanken om universet som et kjempelegeme, "makroantropos", er kjent fra Platon av.⁹ Staten/bysamfunnet kan også omtales innen "makroantropos"-forestillingen. Da kan føreren tenkes som hode over det korresponderende legeme, - de føreren står over. Kildene til denne personale bruk av kefalæ er imidlertid for sene til at de kan sies å være relevante i vår sammenheng.¹⁰

2.3. Septuaginta.

På få unntak nær er den hebraiske ekvivalent for kefalæ i Septuaginta (LXX) ro'sj. Som på gresk mark kan kefalæ metaforisk betegne hele personen (Ez.9.10). Ro'sj angir i masoretteksten (TM) begynnelsen på et tidsintervall. LXX oversetter på disse steder med archæ (Dm.7.19, Klgs. 2.19. jfr. Prov.3.23.) Denne betydning "begynnelse" må sies å være den dominerende for archæ i LXX. Personalt-metaforisk betegner kefalæ lederen for en sosial gruppe (Dm.10.18, 1.Kg.21.12. Codex A.) Denne personale betydning er ny i forhold til samtidig gresk materiale. Men vi ser aldri at de som står under lederen forholder seg til sitt kefalæ som legeme - söma.

Til forståelse av denne betydning av kefalæ framhever Bedale sammenhengen mellom lederskap og ansenitet i Israel.¹¹ Forestillingen om "først i tid - først i rang" var kjent på gammeltestamentlig og jødisk mark.¹² At det kronologiske moment klinger med i bakgrunnen når kefalæ betegner en leder, synes sannsynliggjort ved forbindelsen kefalæ - archæ gjennom deres felles hebraiske ekvivalent ro'sj (se videre nedenfor).

I Jes. 9.14f står "hode" to ganger, i motsetning til "hale". Ekvivalenten er i TM begge steder ro'sj. Men LXX har kefalæ i v14 og archæ i v15. Her blir altså termene synonyme. Begge brukes personalt og metaforisk. Herav framgår hvor nært forbundet kefalæ og archæ er i LXX. Interessant er det å notere at denne forbindelse synes å ha en parallell i aramaisk hvor resh kan bety både "hode" og "begynnelse".¹³

Hva angår herske-aspektet, jfr. overfor "leder", så synes ikke dette å være det primære ved bruken av kefalæ i Jes.9.14. Dette synes å være tilfelle i enda sterkere grad i Jes.7.9. Her anvendes kefalæ personal om Remaljas ^(sønn) (huios tou Romeliou) Utfra konteksten (v8-9a) er det trolig at dette ledd omtaler Remaljas sønns vitale, strategiske betydning for Samaria. Eksistensen til den korresponderende størrelse (Samaria) står og faller på, defineres utfra dens kefalæ. Vi kan ikke her foreslå en bedre oversettelse enn "hode", men merker oss den strategiske funksjon kefalæ har på dette sted.

2.4. Jødedommen.

Her skal vi se på bruksmåter som er av interesse fordi de går utover betydnings-spekteret i LXX. Påfallende blir da enkelte utsagn om Adam. Adam kalles f.eks. kefalæ over alle skapninger (2.Enok 2.22) og over hver generasjon (3.Enok 45.2.). Her synes den jødiske tanke om den korporative personlighets (Adam) representasjon av de mange i seg å foreligge.¹⁴ Denne bruksmåte av kefalæ ville representere et "novum" i forhold til det øvrige materiale. Men disse kilders unge alder gjør dem irrelevante i vår sammenheng.¹⁵ Med Schweizer vil vi hevde at Jub.2.23 ikke representerer noe nytt i forhold til LXX.¹⁶ Den korporative personlighets representasjon som kefalæ synes ikke å være framme her.

2.5. Gnostisismen.

Utfra de gnostiske skrifter legger Schlier her fram et veldig materiale.¹⁷ Innledningsvis omtaler han forestillinger beslektet med "makroantropos"-tanken vi har sett tidligere. Her brukes ikke-gnostisk materiale fra India, Persia og hellenistisk mark, hvor kefalæ dels tenkes å være en ordinær del på "makroantropos" -hvis helhet kan være guden, dels betegner guden selv. Men når Schliers kilder er fra etter nytestamentlig tid, anser vi disse som irrelevante til bakgrunnsmateriale i vår oppgave.¹⁸

Enda dårligere blir relevansen hva angår de kilder Schlier anvender fra den "rene gnostisisme". Schlier ser her særlig på utformingen av den "gnostiske forløsermyten". Men nyere forskning synes entydig å hevde at gnostisismen ikke eksisterte før og uavhengig av kristendommen, men er religionshistorisk avhengig av den.¹⁹ Rett nok synes forløperer for den senere gnostiske bevegelse å eksistere også på nytestamentlig tid.²⁰ Men vi er reservert overfor Schliers etter-bibelske materiale, når dette er så spesielt og detaljert som termen kefalæ's bruksmåte i gnostiske skrifter. Schliers materiale til dette punkt finner vi det derfor ikke interessant å analysere i vår oppgave.

2.6. Sammenfatning.

Hva angår den metaforisk-personale bruk av kefalæ synes LXX å være mest relevant som bakgrunnsmateriale for vår oppgave. Dette skyldes to forhold: 1) LXX's generelle stilling som "primær-kilde" til forståelse av nytestamentlige begreper. 2) Av materiale som vi sikkert kan anse for relevant, er det bare i LXX og jødedommen at kefalæ brukes personalt. Her er det LXX som oppviser bredden i bruken av kefalæ.

I LXX stø kefalæ i betydningen "leder, den herskende"... etc. Men dette var ikke den eneste bruksmåte. I Jes.7.9. var kefalæ av avgjørende, strategisk betydning for den korresponderende størrelse. Her syntes kefalæ å definere denne størrelsens eksistens. Denne strategiske betydning av kefalæ i Jes.7.9. synes å ha en viss motsvarighet i Platons bruk av kefalæ med betydningen "sammenfatning". Jes.7.9. uttrykker jo Samarias strategiske sammenfatning i sitt kefalæ: Remaljas sønn.

Den nære forbindelse mellom kefalæ og archæ i LXX må også nevnes. At kefalæ slik kan bære i seg "begynnelses"-aspektet bekreftes på gresk mark hvor kefalæ rett og slett betød "begynnelse".

Intet relevant materiale opererte med et legeme tilknyttet kefalæ når kefalæ ble brukt metaforisk-personalt. Heller ikke ble mannen noe sted betegnet som kefalæ for kvinnen, slik tilfelleter i 1.Kor.11.3 og Ef.5.23.

3. TERMEN kefalæ I NT.-UNTATT I KOLOSSER- OG EFESERBREVET.

Bortsett fra i Kol./Ef.brevet bruker NT ikke kefalæ i overført betydning. Den konkrete primær-betydning gis det imidlertid flere eksempler på (Mt. 14.8, Åp.1.14, 12.3, 13.1). Kefalæ gōnias, som iflg. Jeremias ikke bør oversettes med "hjørnestein", men heller med "sluttstein",²¹ bruke fem ganger i NT (Mt.21.42, Mk.12.10, Lk.20.17, Act.4.4, 1.Pt.2.7). Her synes kefalæ å ha en funksjon i retning av å betegne det strategiske og avgjørende ledd i helheten. Vi har tidligere hevdet å ha funnet kefalæ i betydningen det sammenfattende (Platon) og det strategiske ledd (Jes.7.9. LXX). Vi vil antyde en viss forbindelse her, men å tale om en entydig, identisk bruksmåte av kefalæ på disse steder vil vel være å stresse materialet.

I 1.Kor.12.21. settes kefalæ i relasjon til diverse øvrige lemmer på legemet. Men særlig interessant er ikke dette sted, da kefalæ bare tenkes som et ordinært lem blant fler på legemet. Vi skal imidlertid se at kefalæ får en mer "ladet" betydning i Efeser- og Kolosserbrevet.

4. DEN KRISTOLOGISKE ANVENDELSE AV kefalæ I KOLOSSER- OG EFESERBREVET.

4.0. Om metoden.

Før vi analyserer termen kefalæ i Palus' parenese til mann og kvinne, vil vi se nærmere på ordets kristologiske anvendelse i Kol.- og Efes.brevet. Dette materiale omfatter bortsett fra Ef.5.23 fem steder, og er således å regne for relativt fyldig. I tilslutning til vårt

"metodiske prinsipp" (pkt.2.0.) vil vi tillegge Paulus' egen bruk av kefala størst vekt som bakgrunnsmateriale til Ef.5.23 og 1.Kor.11.3. Vi vil derfor hevde at en slik metode er mer fruktbar enn en metodisk framgangsmåte bare diktert utfra et kronologisk lengdesnitt på paulinsk teologi. Fulgte vi en slik "reñ" kronologisk framgangsmåte ville vi ikke få undersøkt verdifullt bakgrunnsmateriale før vi vendte oss til 1.Kor.11.3.

4.1. Innledning til Kolosser- og Efeserbrevet.

4.1.0. Innledende merknader.

Vi vil i det følgende begrense oss radikalt med sikte på kun å behandle slike spørsmål som er av direkte, eller nær avledet relevans for vår oppgave. Vi vil og her ta opp innledningsspørsmål med relevans for det følgende hovedavsnitt i vår oppgave: Ef.5.21ff. Alle de tradisjonelle isagogiske spørsmål, så som f.eks. tid og sted for avfattelsen, vil ikke bli drøftet. Forfatterspørsmålet skal bare kort omtales, deretter forholdet mellom Kol.- og Ef.brevet. Til sist vil vi gå inn på den vranglære som bekjempes i disse brevene. Her vil spørsmålet om heresiens eventuelle gnostiske røtter bli viet en viss oppmerksomhet, da Ef. 5.21ff i forskningen ofte er blitt relatert til gnostisismen på særskilt vis.

4.1.1. Forfatter.

Spørsmålet om forfatterskapet til disse to brev har vært gjenstand for livlig debatt i forskningen. Hva Kolosserbrevet angår, så synes paulinsk forfatterskap her å stå sterkt.²² Vi vil fastholde Paulus som forfatter også m.h.p. Efeserbrevet, og viser her til det utførlige forsvar for paulinsk forfatterskap til brevet som er levert av D. Guthrie.²³

4.1.2. Forholdet mellom Kolosser- og Efeserbrevet.

Terminologisk og teologisk synes disse brev å være nært forbundet.²⁴ Pokornys syn tør sies å være representativt: "Die Hauptabsicht beider Briefe ist ähnlich".²⁵ I motsetning til Kolosserbrevet mangler Efeserbrevet adressat²⁶ og avsluttende hilsener til navngitte personer. Slik framtrer Efeserbrevet mer som et rundbrev til flere adressater. Med Paulus som forfatter til begge brev, åpner det seg flere muligheter til å tilrettelegge forholdet mellom de to brev.²⁷ Vi vil kort antyde vårt forsøk til forståelse av dette forhold: Efeserbrevet er foranlediget av samme heresi som den Paulus kjemper med i Kolosserbrevet. Tykikus-ordet⁽⁶²⁾ begrenser det geografiske område av menighetene som rundbrevet kan ha vært sendt til. De aktuelle menigheter advares i dette rundbrev mot vranglæren i Kolossæ og konfronteres med Paulus' svar på denne.²⁸ Sentralt her står en sterkt utbygget kristologi.

For vår oppgave betyr det ovenstående at vi kan se de to brev i sammenheng i vår eksegese.

4.1.3. Vranglæren i Kolossæ.

Av forrige punkt følger at denne analyse også bidrar til å danne forståelses-horisont for Efeserbrevet.

I Kolossæ har en æret og tilbedt(?) mellomvesener i kosmos, "makter og myndigheter" - archai/exousiai (1.16,2.10,jfr.2.18). En streng lovobservans og askese ble trolig praktisert(2.16,18,21,23). Paulus' omtale av dåpen som den egentlige omskjærelse, kan tyde på at den jødiske omskjærelse ble praktisert i menigheten. Lohse fremhever at heresien ikke ville fremstå som ekskluderende alternativ til Kristus-troen. "Engledyrkelsen" (2.18), lovobservansen og askesen ville bare supplere troen,- som en ekstra garanti mot de kosmiske makter.²⁹

Paulus ser at bak all denne tileggs-religiøsitet ligger en redusert kristologi,- Kristus alene er ikke lenger nok, her behøves ekstra supplement (jfr. polemikken som kommer til syne i 2.9f).

Martin hevder at Kolosserbrevet har en klar anti-doketisk brodd. Til belegg for dette anfører han 2.9 (sōmatikōs) og 1.22 (en tō sōmati tās sarkos autou).³⁰ Med Martin samstemmer vi i at her synes å foreligge en polemikk mot en kristologi som vil bestride eller avsvække Kristi inkarnasjon, men hans henvisning til 2.11f synes oss ikke tilsvarende overbevisende. Denne doketiske kristologi setter Martin i forbindelse med den senere, utviklede gnostisismes klare og grunnleggende dualisme.³⁰

Forholdet mellom den kolossensiske heresi og den senere, utviklede gnostisisme er mye omdiskutert. Grant er skeptisk m.h.p. å trekke direkte linjer fra heresien i Kolossæ til gnostisismen, men medgir at "...some of the terminology was employed by later Gnostics".³¹ Goppelt fremholder det grunnleggende dualistiske og asketiske preg ved heresien, samt interessen for mellomvesener i tilværelsen.³² Med Lohse hevder han, at sentralt i heresien var at mennesket skulle fylles med guddomelig plārōma(2.9f).³³ Alle disse elementer finner vi i den senere gnostisisme.³²

At heresien har jødiske røtter er det bred enighet om. Vekten på høytidsdager og sabbat(2.16), spesiell mat og drikke (2.16) viser oss til jødisk miljø. Kümmel og Schlier hevder det samme m.h.p. engledyrkelser

Filo hevdes av Gnilkka å være "...die nächstliegenden Anknüpfungspunkt" for heresien.³⁵ Dualismen foreligger hos Filo.³⁶ Videre vet vi at jødedommen i Lilleasia var sterkt hellenisert og spekulativ.³⁷ Men Gnilkas kategoriske utsagn synes likevel for bastant.

Guthries samlende karakteristikk av heresien i Kolossæ virker mer velbegrunnet: "...it may safely be deduced that the heresy was of a syncretistic Jewish-Gnosticizing type". Med Guthrie vil vi likevel presisere en viss distanse til det andre århundrets gnostisisme.³⁸ Derfor vil vi avvise Pokorny som hevder at den langt senere utformede myten om "der gnostische Gott" Mensch " kan ha influert på hode-/legemeforestillingen i Efes.brevet.³⁹ Generelt vil vi mene at Pokorny bruker mange kilder

på ankronistisk vis.⁴⁰

4.2. Eksegese:

4.2.0. Innledning.

I det følgende vil vi primært undersøke termen kefalæ,-dens betydning og funksjon. Vårt mål er ikke å gi en uttømmende eksegese av de aktuelle vers.

4.2.1. Kol.2.10 og Ef.1.22.

På disse to steder relateres ikke kefalæ direkte til et tilknyttet et legeme. Men Moe knytter i Ef.1.22 Kristus som kefalæ til kirken som er Kristi legeme, jfr.1.23.⁴¹ Imidlertid sier ikke teksten her eksplisitt at Kristus er kefalæ over kirken, men bare at han er kefalæ "over alle ting"-huper panta. Kol.2.10 omtaler Kristus som kefalæ over "enhver makt og myndighet"-pasæs archæs kai exousiais. Innholdsmessig synes disse to vers å dekke samme sak som Kol.1.15-17: Kristi forrang og opphøyethet over alle andre makter i tilværelsen. Denne forbindelsen til "Kristus-hymnen" (Kol. 1.15ff) fremhever Löhse til forståelse av kefalæ-ordene i Ef.1.22 og Kol. 2.10.⁴² Hymnen betoner at alt; og her nevnes bl.a. archai/exousiai,- samme ordpar som i Kol.2.10, ble skapt i Kristus (1.16). Kristi prioritet i skaperverket fremheves. Denne prioritet har en sammenheng med kronologien: jfr. prōtotokos - "føstefødt" (1.15). Nå holdes alle ting sammen i Kristus (vif

Lar vi, i tilslutning til Löhse, "hymnens" utsagn om Kristi forhold til alt det skapte bli forståelseshorisont for Kol.2.10/Ef.1.22, synes kefalæ i disse vers å uttrykke to forhold: 1) Den skapelsmessige prioritet, med utgangspunkt i kronologien. 2) Alle ting består i og ved Kristus. Her fokuseres altså Kristi strategiske betydning .

Sikkert nok vil kefalæ i disse vers uttrykke et herskeraspekt.⁴³ Vi vil imidlertid hevde at dette aspekt ikke er det primære aspekt ved kefalæ her, men snarere saklig avledet av de to hovedaspekter vi har omtalt ovenfor.

Utfra den omtalte heresi i Kolosserbrevet og Efeserbrevet er disse vers' funksjon klar: ".to keep the church from being overawed by any other power." (Ridderbos).⁴⁴

4.2.2. Kol.2.19 og Ef.4.15f.

På begge disse steder relateres Kristus som kefalæ direkte til et legeme - sōma. Dette legeme er menigheten, kirken. Det tales med to sōma som grammatisk subjekt om vekst,-auxei tēn auxēsin (Kol.2.19), poieitai tēn auxēsin (Ef. 4.16); videre om at legemet holdes sammen - sunbibazonēvov av "legemets bånd" - dia tēn afōn (Kol.2.19), respektive - dia pasēs afēs (Ef 4.16.) I sak mener vi disse^{vers} utsier det samme hva angår forholdet mellom kefalæ og sōma: Fra Kristus (kefalæ) utgår all legemets vekst.

Imidlertid vil Ridderbos hevde at kefalæ- og sōma-forestillingen i disse vers står som uavhengige i forhold til hverandre.⁴⁵ Dette begrunner

Ridderbos med at forestillingen om legemets næring fra, og vekst mot hodet"...was certainly not current in antiquity".⁴⁶ Imidlertid fantes tilsvarende forestillinger både hos Platon og Hippokrates.⁴⁷ Derved er Ridderbos' kategoriske påstand problematisert atskillig. Videre argumenter er Ridderbos med at konstruksjonen exhou i Kol.2.19 løser den organiske forbindelse mellom "hodet" og "legemet", da dette ledd ikke kan vise tilbake til kefalæ som er hunkjønn.⁴⁸ Imidlertid foreligger vel her "constructio ad sensum",⁴⁹ og da faller Ridderbos' argument.

Vi ser da at den gruppe som relateres til kefalæ (kirken), forholder seg til kefalæ som sōma. Dette er et "novum" i forhold til annet relevant materiale vi har undersøkt.

Vesentlig for oss blir å fastslå hvilke funksjoner som tillegges kefalæ i disse vers. Først må vi imidlertid si at det er noe uklart hvorvidt kefalæ tenkes som en del av totaliteten sōma i disse vers, når dette sōma sies å vokse mot kefalæ. Linton forklarer denne uklarhet med at kefalæ-forestillingen allerede var såpass fiksert for forfatteren, at den ikke forlåt til hans frie disposisjon.⁵⁰

Likevel synes det klart at Kristus som kefalæ tenkes som utgangspunkt (exhou) for legemets vekst i begge vers. Kefalæ antar vel her betydningen "opphav"/"begynnelse". I Ef.4.15 angir Kristus som kefalæ også målet for legemets vekst. Gnlika sammenfatter: "...dass Christus der Ziel (eis autov) und Ausgangspunkt (exhou) des Wachstumsprozess ist."⁵¹ Kefalæ blir altså "alfa og omega" for det tilknyttede legeme,-det avgjørende og formende prinsipp. For "legemet" (kirken) gjelder kefalæ (Kristus) som avgjørende orienteringspunkt,-den skal i ett og alt søke hen til sitt kefalæ.

4.2.3. Kol.1.18.

Flere forskere har forsøkt å rekonstruere en "urhymne" bak "Kristus-hymnen" i Kol.1.15ff. Det er da vanlig å anse tæs ekklesias i v18a som en senere tilføyelse til urhymnen foretatt av brevets forfatter.⁵² Ofte inndeles den opprinnelige hymne slik: v15-18a omhandler Kristi rolle ved skapelsen og hans forhold til alt det skapte. V18b-20 er soterologisk orientert og omtaler rekkevidden av Kristi frelsesverk.⁵³ Denne inndeling støttes ved at termen prōtotokos i v15 og v18b synes å stå tematisk innledende til hvert "avsnitt".⁵⁴ Påfallende er og den formale struktur: i v. 15 og 18b: "hos estin."⁵⁵ Bak denne strukturering av urhymnen synes å ligge et ønske om å tolke v15-18a innen rammen av religionshistoriske paralleller hvor universet omtales som makrokosmos,⁵⁶ jfr. eliminasjonen av tæs ekklesias i v18a.

Vi vil påpeke de manglende holdepunkter i tekstkritikken for å rekonstruere en slik "urtekst" bakenfor den foreliggende tekst. Det gis således ikke noe grunnlag utfra de overleverte tekstvitner for å rokke ved posisjonen til leddet tæs ekklesias i teksten. Hva som så

kan sies å foreligge før forfattelsen av den overleverte tekst, foreligger bare på hypoteseplanet. De religionshistoriske paralleller, som så eventuelt danner basis for en slik urhymne, vet vi ikke om var kjent i Paulus' miljø.⁵

Den formale likhet mellom vl5 og vl8b, kan ikke alene være grunn til å anta en inndeling av hymnen (vl5-18a/18b-20) som bryter med den innholdsmessige når tæs ekklesias i v 18a beholdes: Første del (vl5-17) omhandler Kristus og "altet", -andre del (vl8-20) Kristus og kirken. M.h.p. kefalæ-stedet betyr dette at vi vil forstå det i lys av de følgende vers, ikke de foregående.

vl8a alene sier ikke noe om hvordan kefalæ nærmere skal forstås. Men interessant er v 18b. Her synes tankegangen i vl8a å videreutfoldes, jfr. den likartede strukturen: "autos estin hæ kefalæ..!" (vl8a), "hos estin archæ..." (vl8b). Denne parallelliteten blir ennå sterkere hvis vi velger den lesmåte de sterke vitner p⁴⁶ og Vaticanus har: "hos estin hæ archæ..". I alle fall synes kefalæ og archæ her å bli nært sammenbundet. Denne forbindelse fant vi og i LXX. Archæ betyr her "begynnelse", -jfr. det etterfølgende, ekspliserende prōtotokos. Saklige paralleller til v 18b finnes i 1.Kor.15.20,23, hvor det kronologiske moment er klart framme. Vi tror også "begynnelse" er en dekkende oversettelse av kefalæ i vl8a, dette aspekt ved kefalæ var framme også i Ef.4.16/Kol.2.19. Men i Kol.1.18 synes tidsaspektet å være mer markant til stede.

4.3. Sammenfatning.

I Ef.1.22 og Kol.2.10 var kefalæ ikke tilknyttet et korresponderende sōma. Her var det Kristi forhold til "maktene og myndighetene" som var framme. Kefalæ syntes her å uttrykke Kristi maktposisjon, jfr. tilsvarende bruk av kefalæ i LXX og jødedommen. Men dette aspekt var avledet av hovedaspektene kefalæ uttrykker på disse steder: Den kronologiske begynnelse og det strategiske ledd.

Kristus som kefalæ ble tre steder relatert til et korresponderende sōma: kirken (Kol.1.18, Kol.2.19, Ef.4.15). På disse steder fant vi ikke makt-, herskeaspektet framme. På alle disse steder har kefalæ betydningen "begynnelse"/"opphav". Sterkest var det kronologiske aspekt framme i Kol.1.18. I Ef.4.15 var kefalæ både utgangspunkt og mål for det tilknyttede sōma. Her var kefalæ "alfa og omega" for legemet, det avgjørende orienteringspunkt.

Slik kommer kefalæ i Ef.4.15, men og i Ef.1.22 og Kol.2.10 i en avgjørende strategisk posisjon i forhold til den korresponderende størrelse. En tilsvarende strategisk betydning mente vi forelå i Jes 7.9. Herfra har vi også antydning en forbindelse til bruken av kefalæ lik "sammenfatning" hos Platon, og til kefalæ's anvendelse i uttrykket kefalæ gōnias i NT.

Oftest har imidlertid kefalæ betydningsaspektet "begynnelse"/"opphav" heftet ved seg. Dette aspekt fant vi mer eller mindre eksplisitt på alle de steder vi undersøkte. Forbindelsen mellom kefalæ og archæ i LXX

underbygger denne funksjon ved kefalæ. Kefalæ var nært forbundet med archæ i Kol.1.18. Her må også nevnes at vi på gresk mark fant kefalæ belagt i betydningen "begynnelse".

5. EF. 5.23

5.1. Kontekst.

Vi ser Ef.5.23 som en del av avsnittet 5.21-33. Dette avsnitt står innenfor Efeserbrevets parenetiske hoveddel: 4.1-6.20. De vers som går umiddelbart foran vårt avsnitt formaner til ikke å drikke seg drukken av vin, men heller å la seg fylle av ånden (v18). Å bli fylt av ånden utfoldes så videre i v19f ved hjelp av partisipp-konstruksjoner: "lalounvtaadontes kai psallontes.....eucharistountes..." Inn i denne sammenheng føyer seg v21 med en tilsvarende partisipp-konstruksjon: "hupotassomenoi allælois...." Samtidig er v21 et bindeledd til de følgende formaninger som omtaler forhold i hjem og familie (5.22ff). Forbindelsen knyttes her ved verbet hupotassein (jfr.v24), som klart synes å være det verb som må underforståes i v22. (Jfr. tekstkritikken til v22 hvor flere vitner setter inn imperativform av hupotassein. Men Nestlés tekst fastholdes som lectio difficilior.)

Avsnittet 5.21-6.9 kalles "hustavle", og denne litterære form er vanlig i NT (jfr.særlig Kol.3.18-4.1, men også 1.Pt.2.13-3.7). Hustavlen omtaler følgende forhold : Mann og kvinne i ekteskapet (5.22-33) barn og foreldre (6.1-4), slaver og herrer(6.5-9).

5.2. Adressater for avsnittet 5.21-33.

Det synes å være konsensus om at adressatene til dette avsnitt er mann og kvinne i ekteskapet.⁵⁹ Dette fremgår bl.a av uttrykk som: idiois avdrasin - "sine egne menn"(v22), respektive : heautōn gunaikas - "sine kvinner/hustruer"(v28), -jfr. og v31, som er et klart ekteskapsord(Gen.2:24). Vi hevder derfor med Schlier: "Dabei handelt es sich nicht um Mann und Frau als Gattung, wie man manchmal auslegt, sondern um den einzelnen Mann und die einzelne Frau in der Situation der Ehe."

Leddet hōs tō kuriō i v22 (jfr. hōs anæken en kuriō i parallellverset Kol.3.18) indikerer at parenesen retter seg til ektefolk som lever "i Herren", d.v.s. kristne ektefolk (jfr. leddet en kuriō i 1.Kor.7.39, 11.1) ⁶⁰

5.3. Tekstens oppbygning.

Vi har ovenfor påpekt at formaningen om "gjensidig unerordning" i v21 knytter an både til de foregående og de følgende vers. Ved forbindelsen bakover framstår v21 som rettet til hele menigheten. Men samtidig synes v21 å stå tematisk til de følgende vers, ved at v21 innfører en viktig term i disse vers : hupotassein.⁶¹ Slik uttrykker v21 gjensidig unerordning som grunnleggende i menighet og ekteskap.

Intimt forbundet med v21, jfr. det manglende verb i v22, følger så formaning til kvinnene om å underordne seg sine menn. V23 følger så med kefalæ-ordene. Dette vers synes å stå begrunnende til v22, jfr. det innledende hoti, som vel har årsaksfunksjon her (smln. Rm.6.15, 1.Kor. 12.15f), da den epeksegetiske betydning (smln. Joh.3.19) synes uaktuell. V24 byr så på ny underordningsformaning til hustruen, motivert utfra menighetens underordning (hupotassetai) under sitt kefalæ Kristus. Her framtrer formaning som avledet av det saksforhold som v23 omtaler. Slik framtrer v23 som begrunnende både i forhold til v22 og v24.

Herpå følger så et lengre avsnitt: v25-30. Dette avsnitt innledes (v25a) med formaning til mannen. Denne formaning motiveres så ved henvisning til Kristi forbilledlige kjærlighet til menigheten. Denne sammenlikning har, på samme vis som sammenlikningen i v24, sin rot i det saksforhold som v 23 omtaler hvor de to "rekker": Kristus-menigheten/mannen-kvinnen introduseres først. Kristi kjærlighet til menigheten utfoldes så i v25b-27. Derpå følger ny formaning til mannen (v28-29ab) som tar opp igjen temaet fra v25a. Avslutningsvis følger ny henvisning til Kristi forbilledlige kjærlighet til menigheten (v29c) med et påhengt ekklesiologisk motiv (v30), som synes å stå saklig løst forbundet med konteksten.

V31 siterer så Gen.2.24 og dette vers ekspliseres så i v32 m.h.p. forholdet mellom Kristus og menigheten. V33 summerer så opp de formaninger som er gitt til mann, og kvinne i det foregående.

5.4. Forholdet Kristus-kirken/mann-kvinne.

Vi har sett at parenesen til kvinnen om å underordne seg sin ektemann, motiveres med henvisning til menighetens underordning under Kristus. Tilsvarende formaner mannen til kjærlighet mot hustruen under henvisning til Kristi forbilledlige kjærlighet til kirken. Vi fant at disse to "rekker": Kristus-kirken/mannen-kvinnen innføres ved kefalæ-utsagnene i v23. Før vi tar fatt på å undersøke vår primære oppgave, som jo er disse kefalæ-utsagn i v23, skal vi se nærmere på det forhold teksten tegner mellom Kristus-kirken p.d.e.s og mannen-kvinnen p.d.a.s.

Enkelte forskere synes å oppfatte dette forholdet som en tilnærmet direkte analogi. Barth taler f.eks. om forholdet mann-kvinne som "Abbild und Nachbild jenes Urbildes". Dette "urbildet" er forholdet mellom Kristus og kirken, slik dette utfoldes i v25b-27.⁶² Tilsvarende hevder Schlier: "...dem massgebenden Ur- und Vorbild der Liebe Christi zur Kirche".⁶³ Han snakker om forholdet mellom mann og hustru som "Nachbild dieser himmlischen Ehe".⁶⁴ Ennå lenger går Schlier når han sier om hustruene at "...ihre Männer für sie in der Ehe den Herrn präsentieren, so wie sie für ihren Mann die Kirce darstellen".⁶⁵

Vi spør: Er slike karakteristikkere treffende? Allerede v23 viser at sammenlikningen Kristus-kirken/ mannen -kvinnen umulig kan være tenkt som noen analogi. Hvilken analogi eller "Nachbild" kan det være til ut-

trykket i v23 hvor Kristus sies å være frelser (sōtær) for legemet (kirken jfr. det foregående tæs ekklēsiās)?⁶⁶ Likedan viser talen om Kristi selvutslettende kjærlighet i v25 og hans renselse av menigheten i dåpen (v26), at Schliers og Barths refererte utsagn synes lite sakssvarende. I samme retning drar og v30. Etter vår mening har Kähler funnet en mer treffende term ved uttrykket "Leitbild".⁶⁷ En slik term innebærer ikke en overbetoning i retning av analogi-tenkning.

På denne bakgrunn forstår vi sammenlikningspartiklene hōs ("lik som")(v22,23,24), houtōs (v24,28) og kathōs (v25,28) slik at de innfører en sammelikning,-men ikke noen direkte motsvarighet.⁶⁸ Tilsvarende bruk av teologiske motiver som "Leitbild" for parenese har vi f.eks. i Fil. 2.3-10 og 2.Kor.8.8f. Men sammenlikningen^{mellom} "Leitbild" og parenese synes mer utbygget i vår tekst enn noe annet sted i NT.

For å få med bredden i Paulus' omtale av forholdet Kristus-kirken/mannen-kvinnen, vil vi og måtte se kort på de vanskelige vers: 31-32. Hvordan tenker Paulus seg her at Gen. 2.24 relaterer seg til Kristus og kirken (v32)? Dette forhold omtaler han (og med god grunn!) som "et stort mysterium" (mysterion).

Først må vi klarlegge v31's funksjon i konteksten. Verset innledes med et begrunnende "derfor" - avti toutou. Knytter så dette an til det umiddelbart foregående utsagn om menigheten som lemmer på hans legeme? I så fall må v31 forståes allegorisk om Jesu inkarnasjon, eventuelt hans parusi. En slik forståelse av v31 virker over all måte søkt, da den reiser en for konteksten helt fremmed problemstilling.

Best er det trolig å la v31 gjelde ekteskapet. Dette er jo det opprinnelige "område" for Gen.2.24, og det er samtidig det "område" som parenesen i v21ff omhandler.. Kähler knytter forbindelsen tilbake til v29a.⁶⁹ Den samme tanke som i v29a uttrykker vel også v28. Dermed faller det lys over v28 og v29a. Når Paulus her formaner ~~mannen~~ til å elske hustruene "som sine egne legemer" (sōmata), og indirekte omtaler kvinnen som mannens "kjøtt" (sarx) i v29,-så er bakgrunnen for denne forestilling nettopp det forhold som v31 omtaler: Ektefellenes radikale enhet i det ekteskapelige samliv. Her er det kjærlighetens intimsfære som er framme.⁷⁰ At kvinnen er mannens legeme, forstått på bakgrunn av tanken om menigheten som Kristi legeme, sier teksten altså ikke.⁷¹

Hva er så det "mysterium" som v32 omtaler? Flere forskere forstår dette lik Paulus' applisering av Gen.2.24 på enheten mellom Kristus og kirken, utfra en for urkirken vanlig tilnærming til GT: typologisk skrifttolkning.⁷² Men ved at v31 slik bare tolkes på forholdet mellom Kristus og kirken, synes vi dette vers sporer noe av i forhold til den nære forbindelse til v28-29a og tanken om ektefellenes enhet i ekteskapet. Muligens har Kähler best klart å nærme seg "mysteriet". Hun hevder at

mustæron i v32a går på det egneartede samsvar mellom de to "rekker" som er fremme i hele parenesen: Kristus-kirken/mannen-kvinnen.⁷⁴ Slik søkes forbindelsen opprettholdt både til v28-29a og v32b. Likevel aner vi en viss spenning mellom denne forståelse av mustæron i v32a og det umiddelbart følgende utsagn i v32b.

En detaljert forståelse av "mysteriet" i v32 er heldigvis ikke nødvendig for vår oppgave. Vi vil avslutningsvis betone at vi forstår v31f rettet mot enheten mellom ektemann og hustru, respektive Kristus og kirken, - samt at forholdet mellom mann og kvinne i ekteskapet på et vis korresponderer med forholdet Kristus-kirken.

5.5. V. 23.

Vi har sett at dette vers står begrunnende i forhold til underordningsformaningene i v22 og v24. Videre innfører v23 den dominerende forestilling i hele avsnittet: sammenlikningen mellom Kristus-kirken og mannen-kvinnen. Dette forhold omtales slik: "Mannen er kvinnens hode (kefalæ) likesom og Kristus er menighetens hode (kefalæ)". Til forståelse av dette vers vil vi metodisk gå fram slik, at vi først vil søke å forstå det siste kefalæ-utsagn om Kristus som menighetens hode. Relevant forståelseshorisont blir da tilsvarende utsagn om Kristus som kefalæ for et korresponderende legeme, -kirken. Etter dette vil vi forsøke å forstå utsagnet om mannen som kvinnens kefalæ i lys av det kristologiske kefalæ-utsagn.

Hvilket meningsinnhold har utsagnet: "Kristus er kirkens hode"? Tradisjonelt har kefalæ her blitt forstått slik at ordet betyr: "leder, fører, den bestemmede" ..etc."⁷⁵ Mest profilert er kanskje Schlier som av kefalæ utleder den ikke-bibelske term: "overordning". "Diese Überordnung ist aktuell im Gehorsam der Kirche".⁷⁶ For Schlier følger da også logisk at underordning og lydighet blir identiske begreper.⁷⁶

Hva som forundrer oss med slike tolkninger, er det lite reflekterte forhold til øvrige utsagn i Kolosser- og Efeserbrevet hvor Kristus sies å være kirkens kefalæ, -og hvor kirken, som i v23, sies å være Kristi legeme (sōma): Kol.1.18, 2.19, Ef.4.15. Vi har tidligere i vår undersøkelse (jfr. pkt.4.3) sett at på disse steder er dominans- og herskeraspektet ikke framme. Dette aspekt fant vi bare i utsagn om Kristus som kefalæ, uten noe tilknyttet sōma, over "makter og myndigheter" (Ef.1.22, Kol.2.10), -og her trolig bare i avledet forstand.

Kähler og Gnülka vil forstå kefalæ i v23 på bakgrunn av Ef.4.15 og tanken om vekst opp mot kefalæ.⁷⁷ Med henvisning til Kol.2.19 får Kähler dessuten fram ennå et aspekt: "An dieses Haupt soll man sich halten".⁷⁸ Med Kähler forstår vi det kristologiske kefalæ-utsagn i v23 på bakgrunn av Ef.4.15 og Kol.2.19. Kol 1.18 med sitt framtrædende kronologiske aspekt blir ikke tilsvarende relevant bakgrunnsmateriale, da begynnelses-/opphavsaspektet ikke synes reflektert ellers i Ef.5.21ff.

Vi fant i vår undersøkelse at Ef.4.15.og Kol.2.19 syntes nært saklig og terminologisk samhørende. Betydningen av kefalæ var her mest profilert i Ef.4.15, og det er naturlig å anta samme betydning av kefalæ i det likartede Kol.2.19. I Ef.4.15 innrammer kefalæ hele legemets eksistens, kefalæ er det avgjørende orienteringspunkt,dette går godt inni Kol.2.19

Men før vi kan felle dom om betydningen av kefalæ i v23 , må vi se på det etterfølgende ledd i v23:"Han er legemets frelser " - autos sōtær tou sōmatos. Med denne formulering synes leddet å stå apposisjonelt til det foregående kefalæ-utsagn.⁷⁹ Lesemåten "kai autos estin" vil løse den nære apposisjonelle forbindelse til foregående ledd. Denne lese måte finnes belagt, men ikke av de eldste tekstvitner,-og avvises derfor.

Hva betyr så rent innholdsmessig dette siste ledd i v23? Termene sōtær/sōtæria synes å være pregede termer i NT, og står derfor sjelden med utført innholdsbestemmelse,jfr. Fil.3.20,2.Pt.1.1, Rm.10.10. Men det synes klart at termene går på Kristi grunnleggende frelshandling. Således knyttet sōtæria sammen med termene metavoia (2.Kor.7.10),euaggelion (Ef. 1.13), og pistis (1.Pt.1.9). Om den eskatologiske frelse ved parusien taler Fil.3.20.

Dibelius uttrykker en hovedbetydning av sōtær som "Begründer eines neuen Lebens" og "Lebensspender" i sitt ekskurs til termen.⁸⁰ Den saklige forbindelse til Ef.4.15,med tanken om Kristus som kirkens begynnelse og slutt, dens orienteringspunkt, synes da å være tilstede.

Ser vi nå uttrykket sōtær tou sōmatos sammen med Ef.4.15 (og Kol.2.19), så synes dette å dra i retning av å forstå utsagnet om Kristus som kirkens kefalæ i Ef.5.23 dithen at det er kirkens totale avhengighet av Kristus som her understrekes. Kristus er kirkens "alfa og omega". Kirken henvises i hele sin eksistens til Kristus,-kefalæ. Uten dette kefalæ kan ikke kirken tenkes. Å forstå kefalæ her i betydningen "hersker, leder" lar seg neppe gjøre.

Nå reiser seg imidlertid spørsmålet om hvordan sammenlikningen: Kristus som kirkens kefalæ / mannen som hustruens kefalæ,er tenkt . De forskere som forstår det kristologiske kefalæ-utsagn i makt- eller herske-kategorier, synes å foreta en heller uproblematisk overføring av dette meningsinnhold til det første kefalæ-utsagn i v23.⁸¹ Grunnlaget for en slik slutning later til å være den før omtalte analogi-forståelse av forholdet Kristus-kirken/mannen-kvinnen i vår tekst. Slik f.eks. hos Ridderbos:"He (Christ) is the head of the church, being the saviour of the body (v23). To that is then joined,in continuous analogy with what the husband and wife owe each other in marriage, the spiritual character of this head-body relationship" (vår understrekning).⁸² Dette utfoldes videre når kefalæ sies å uttrykke: "...position of superiority and rulership of the head both for Christ and the husband..."⁸³

Vi har tidligere påvist at en slik analogi-tenkning m.h.p. hele

vårt avsnitt må nyanseres vesentlig (pkt.5.4). En direkte overføring av utsagns-innhold om Kristus-kirken til mann-hustru er umulig, jfr. til dette vår refererte forståelse av sammenlikningspartikkelen hös (s.12). Videre mener vi at det kristologiske kefalæ-utsagn i v23 vanskelig kan sies å uttrykke "rulership". På bakgrunn av disse to hoved-innvendinger må vi forkaste slikt syn, som bl.a. Ridderbos her har uttrykt.

Vi har tidligere påpekt Kählers forståelse av forholdet Kristus-kirken som "Leitbild". Med denne reservasjon overfor analogi-tenkningen hevder Kähler til v23: "In der Weise wie Christus Das Haupt ist, kann der Mann nicht Haupt sein"⁸⁴ Vi samstemmer her med Kähler. Utsagnet: "Han er legemets frelser" i v23 støtter klart opp om hennes påstand.

Kähler får imidlertid problemer med overhode å finne noen innholdsmedsig korrespondanse mellom de to kefalæ-utsagn i v23. Dette grunner seg på Kählers forståelse av det kristologiske kefalæ-utsagn i Ef. 4.15, som blir primær forståelses-horisont for Kähler m.h.p. det kristologiske kefalæ-utsagn i v23: "Die Funktion des Hauptes Christi als Haupt an seinem Leibe ist es, das Wachstum des Leibes zu seiner Auferbauung in Liebe zu bewirken."⁸⁵ Selvsagt blir en overføring av slike funksjoner umulig å etablere til utsagnet om mannen som kvinnens kefalæ. Derfor makter da heller ikke Kähler etter vårt syn å etablere noen positiv tilknytning mellom de to kefalæ-utsagnene.

Vi har imidlertid forstått det kristologiske kefalæ-utsagn i v23 slik at kefalæ her uttrykker kirkens totale tilhørighet til Kristus. Kristus-som menighetens kefalæ er det grunnleggende orienteringspunkt for dens eksistens. Med en slik forståelse synes vi å ane en forbindelse til det annet kefalæ-utsagn i v23. Tenkes denne forståelse av kefalæ overført til utsagnet: "Mannen er kvinnens kefalæ", så vil dette bety at det er hustruens tilhørighet til sin ektemann som her markeres. Den gifte kvinne skal erkjenne sin tilhørighet til sitt kefalæ i ekteskapet, og ikke bryte ut av samhörigheten med sitt kefalæ.

Men at menighetens tilhørighet til Kristus begrunnes på en måte som ikke kan overføres på kvinnen i sitt forhold til ektemannen, vil vi nok en gang presisere, jfr. sötär-leddet i v23. Med den forståelse av kefalæ vi her har gitt, vil utsagnet "Mannen er kvinnens hode" uttrykk hustruens grunnleggende tilhørighet til sin ektemann.

Denne forståelse av v31 svarer godt til de sterke utsagn vi finner om ektefellenes samhörighet i v28,29a,31. Ekteskapets enhet kommer slik til å "innramme" det parenetiske avsnitt 5.21-33. Vi slutter oss til Synnes' forståelse av parenesens tyngdepunkt: "Å ta vare på det monogame samliv mellom de to."⁸⁶

Denne enheten har som forjettende forbilde den dype enhet som er mellom Kristus og kirken (v31f), hvis grunnlag er Kristi frelesgjerni-

(v23b,25b-27). Slik er ekteskapet løftet så høyt som vel mulig, jfr. Gnlika:"...dass die Ehe,....,im christlichen Heilsgeschehen verwahrt erscheint und von daher jede andere menschliche Verbindung überragt.⁸⁷

5.6. V.22 og 24.

Vi skal her bare anføre noen momenter til forståelse av disse to vers, utfra vår forståelse av v23 og hele avsnittet 5.21-33. Av disse to vers synes v24 å være det mest utførlige. Her tas formaningen fra v22 opp igjen etter begrunnelsen i v23. Med utgangspunkt i v23 uttaler v 24 at "Leitbild" for kvinnens underordning skal være menighetens underordning under Kristus - hos æ ekklesia hupotassetai tō CHristō.

Tidligere har vi referert Schlier (s.13), som synes å forstå verbet hupotassein innholdsmessig lik "adlyde" - hupakouein. Schliers syn er konsekvent når kefalæ i v23 forstås slik at det uttrykker "den ledende, bestemmende etc." Men i NT's hustavler er det bare barn og slaver som formaneres ved verbet hupakouein,-i sitt forhold til sine foreldre, respektive sin slaveherrer. (Ef.6.1,5, Kol.3.20,22.) Hustruene formaneres aldri med denne term. Dette forhold tyder på at hupotassein og hupakouein vil uttrykke forskjellig saksinnhold.

Goppelt går i rette med hva han kaller den "tradisjonelle forståelse" av hupotassein, hvor forstavelsen hupo - "under" betones, og blir bestemmende for forståelsen av verbet. Goppelt hevder at i NT ligger tvert imot hovedvekten på stammen: tassesthai - "innordne seg",- jfr. taxis - "ordning". Goppelts forståelse av NT's underordningsformaninger, som også kan rettes til slaver (Tit.2.9, 1.Pt. 2.18) ved siden av til hustruer, blir da: "Die Weisung richtet sich von Hause aus nicht gegen Rebellion, sondern gegen Emigration. Sie will primär sagen: stellt euch in die gegebene Institution hinein".⁸⁸ Tilsvarende sier Ridderbos i tilslutning til Schrage: "Hupotassesthai speaks primarily of the recognition of a specific order".⁸⁹ Likedan hevder Delling i ThWbNT: "Ursprünglich ist es ein Ordnungsbegriff der das Verhältnis zu anderen Grössen betont."⁹⁰ Samme hovedforståelse forfekter Brunner: "Det vesentlige ved denne "underordning" er etter dette egentlig en innordning. Det som på forhånd er gitt er en ordning (taxis) som er gitt av Gud og som blir mottatt og anerkjent gjennom en konkret praktisk holdning fra menneskets side".⁹¹

Hupotassesthai vil altså uttrykke anerkjennelse av en bestemt ordning, og praktisk innordning i (under) denne. En slik forståelse av termen svarer godt til det vi fant var hovedanliggendet i v23 m.h.p. hustruen: hennes tilhørighet til sin mann i ekteskapet. V22 og 24, som er nært forbundet med v23, vil da utsi følgende: "Liksom menigheten stiller seg inn under Kristus, skal hun (hustruen) i positiv erkjennelse av sin tilhørighet uten forbehold (en panti -v24) leve i lojal troskap mot sin ektemake" (Synnes).⁹² Kähler synes på samme linje: "So sucht die Ekklesia immer wieder ihren Ort in Bezug auf Christus -"und so sollen es

auch die Frauen ihren Männern in allen sein" (v24b) : so suchen die Frauen in allem ihren Standort in Bezug auf den Mann".⁹³

Denne parenese til hustruen har en særegen kristologisk - ekklesiologisk motivering,- jfr. leddet hōs tō kuriō (v22) og det "Leitbild" som v24a tegner. Vi mener derfor det er dekning for å tale om "en kristen tolkning av underordningstanken" (Synnes).⁹⁴

Utfra det ovennevnte følger at disse vers ikke åpner for en utmynting av sosiologiske strukturer i ekteskapet, slik som f.eks.: "være leder",- respektive "være den lydige". I hele vårt avsnitt formenes innen den kristne kjærlighetens rammer,- jfr. v25-29. Med rette står derfor v 21 tematisk over parenesen (jfr. s10) og angir en grunntone: "Underordne dere hverandre i Kristi frykt".

Men samtidig er det et faktum at vårt avsnitt formaner mann og hustru på ulikt vis,-med henvisning til Kristus, respektive menigheten som "Leitbild". En konsekvent likestilling i ekteskapet, forstått som likhet i roller, lar seg ikke positivt utlede av teksten.

5.7. Sammenfatning.

Utsagnet "Mannen er kvinnens hode" i Ef.5.23 er innebygget i en sammenheng hvor hustruen formaneres til underordning under sin mann (v22,24). Utsagnets adressat er derfor hustruen og ikke mannen. "Sted" for formaningerne er ekteskapet mellom to kristne. Utsagnet om mannen som kvinnens "hode" (kefalē) betyr at mannen er hustruens grunnleggende orienteringspunkt, hun hører intimt sammen med dette "hode". Slik uttrykker utsagnet hustruens tilhørighet til sin mann. I ekteskapet betyr dette at hustruen praktisk skal anerkjenne mannen som sitt kefalē ved å leve i lojal tro-skap mot ham.

V23 setter slik opp rammen for den tilknyttede parenese: tilhørigheten til sin mann i ekteskap. De tilknyttede formaninger; hvor hustruen formaneres til å "underordne" seg sin mann,- uttrykt ved verbet hupattassein, vil primært formane kvinnen til aktivt å innordne seg den ordning og ramme som v23 har satt opp. Slik blir parenesens tyngdepunkt "å ta vare på det monogame samliv mellom de to" (Synnes).⁹⁵

5.8. Ekskurs: Ef.5.21ff og forholdet til "gnosis".

Konstruksjonen i v32b, med betont foranstilt ego: "Men jeg sier ..." , tar flere forskere som indikasjon på at her vil Paulus bekjempe andre foreliggende interpretasjoner av ordet i Gen.2.24 (v31).⁹⁶ Schlier har utførlig behandlet spørsmålet om Ef.5.21ff må forståes som bevisst polemikk mot religiøse spekulasjoner omkring "Hieros Gamos" (hellig ekteskap). Slike spekulasjoner finnes i kilder som på ulikt vis er forbundet med gnostisimen.⁹⁷ Den innholdsmessige "fellesnevner" for dette mangfoldige materiale uttrykker Shlier slik: "Ihre Vorstellungen beziehen sich auf eine himmlische Hochheit bzw. Syzygie des Sotēr im Zusammenhang eine Gesamtheilgeschehenes und auf eine irgendwie geartete menschliche Nachahmung

(sakramentale,asketiske,libertinistiske,spirituelle)".⁹⁸

Schliers materiale er særdeles omfangsrikt og inneholder store innholdsmessige variasjoner. Dette må vi av plasshensyn la ligge. Den konklusjon Schlier kommer fram til er i alle fall at Paulus bevisst bekjemper slike forestillinger om "Hieros Gamos" som de vi har omtalt.⁹⁹ Tilsvarende taler Pokorny om en relativ direkte forbindelse til slik "Hieros Gamos"-litteratur.¹⁰⁰

Vi har allerede nevnt at Schliers kildemateriale er relativt komplisert å forholde seg til. I annen sammenheng fant vi at Schlier brukte sene gnostiske skrifter på et vis som vi måtte katarakterisere som anakronistisk (s.3). Denne innvending må og reises når vi ser mye av det materiale Schlier trekker fram som "Hieros Gamos" - litteratur.¹⁰¹ Men Goppelt, med et langt mer kritisk forhold til den gnostiske litteraturs kildeverdi for NT enn Schlier, synes likevel å betrakte Schliers materiale om den simonianske gnosis som relevant bakgrunnsmateriale til forståelsen av nytestamentlig materiale.¹⁰²

Gnilka har imidlertid kritisk undersøkt det innholdsmessige samsvar mellom Schliers materiale og Ef.5. Han finner ikke å kunne tale om noe umiddelbart tilknytningspunkt.¹⁰³

For vår del vil vi hevde at en polemikk mot visse utslag av "gnosis" ikke behøver å knyttes til forestillinger om "Hieros Gamos". Vi har i vårt isagogiske riss til Efeser- og Kolosserbrevet hevdet at det foreligger indisier på gnostiske elementer i vranglæren som Paulus bekjemper. Vi påviste denne vranglæres dualistiske grunndrag (pkt.4.1.3). En slik dualisme vil uvergelig føre til at den materielle, fysiske verden, og herunder også kjønnsliv og ekteskapelig samhörighet, blir radikalt nedvurdert. I Pastoralbrevenes vranglære synes en slik holdning å være klart framme, jfr. 1.Tim.4.3. Goppelt vil knytte forbindelsen fra Pastoralbrevenes vranglære til den kolossensiske.¹⁰⁴ Denne vranglære utgjør trolig en sentral front i Efeserbrevet (jfr. pkt. 4.1.2.)

Et dualistisk syn på virkeligheten kan likegodt tenkes å føre til libertinisme som til asketisk praksis, og med den kjønnslig avholdenhet. Men i de miljøer vi undersøker synes den asketiske avholdenhet å dominere.¹⁰⁵ På denne bakgrunn får Paulus' hovedanliggende i Ef.521ff ekstra vekt: Han vil verge ekteskapets enhet og det legitime kjønnslige samliv mot angrep grunnet på et dualistisk virkelighetssyn, som radikalt nedvurderer ekteskap og kjønnsliv. Synnes har derfor truffet poenget når han uttaler: "...Og i sak betyr apostelens kefalæ-/hupotagæ-utsagn et sterkt forsvar for det 6.bud i en hedensk-pluralistisk sammenheng hvor ikke minst det monogame ekteskap og kristne familieliv var truet."¹⁰⁶

6. 1.KOR. 11.3.6.1. Forholdene i Korintermenigheten.

Vår drøftelse på dette punkt må bli av summarisk karakter. Vi vil bare omtale de aspekter ved den "korintiske heresi" som har relevans for vårt område: synet på kjønnsroller, kjønnsliv og familieliv. Det materiale vi anfører på dette punkt vil bare være hentet fra første brev til Korintermenigheten.

Menigheten synes å ha tolerert en manns samliv med sin svigermor (5.1ff), og i 6.12ff slår Paulus fast at seksuelt samkvem med en hore (pornæ - vl6) er kristelig sett uakseptabelt. Men brevet tyder også på at det i Korint har vært asketiske grupperinger med et negativt syn på kjønnsliv generelt (7.1,28). På denne bakgrunn regner Kummel både med libertinister og asketikere blant menighetsleddene.¹⁰⁷ Som vi tidligere har hevdet (s.18), så kan begge disse utslag forståes på bakgrunn av "gnosis"-innslag og den tradisjonelle gnostiske nedskrivning av materiens, og med den kjønnslivets betydning. Flere forskere forstår da også innslagene i menighetslivet som vi har omtalt ovenfor, på bakgrunn av "gnosis"-innslag i korinter-menigheten, og en nedvurdering av det materielle.¹⁰⁸ Innslag av gryende "gnosis" synes å ha vært særlig sterke i Korintermenigheten.¹⁰⁹ Etikken har trolig vært sterkt "frihetlig" i de største grupper i menigheten. Dette sees gjerne i sammenheng med et syn på oppstandelsen som allerede inntruffet realitet, heller enn som framtidig håp for de troende (jfr. Paulus' kamp for det tradisjonelle kristne syn på de dødes oppstandelse i 15.12ff).¹¹⁰

6.2. 1.Kor. 11.3 og konteksten.

Vi vil innordne 1.Kor. 11.3 i perikopen 1.Kor.11.3-16. Perikopen står i hovedavsnittet 7.1-15.58, hvor Paulus tar for seg spørsmått som er forelagt han av menigheten (jfr. bl.a. 7.1,8.1). Vi vil her bare fokusere den nære kontekst. Med Kähler vil vi skille ut avsnittet 10.32-11.2 som et eget avsnitt.¹¹¹ Dette knytter hverken direkte an til den foregående problematikken om rett og gal mat, som avsluttes med v31,- eller den følgende formaning om kvinnens oppførsel i menigheten som innledes med kefalæ-utsagnene i v3. 10.32-11.2 er formet som en generell formaning om ikke å vekke unødige anstøt, med henvisning til Paulus' eget eksempel (10.32-11.1). Til dette knyttes så en anerkjennende bemerkning om at menigheten jo faktisk har holdt Paulus og hans overleveringer i hevd. (11.2). Slik framtrer 11.2 som en anerkjennende motivering for formaning i 10.32-11.1. De overleveringer (paradoseis) som Paulus omtaler i 11.2, er trolig slike som omhandler både læremessige spørsmål, og livet i menigheten.¹¹²

Henvisningen til Paulus og hans overleveringer vil trolig stå begrunnende til den følgende parenese (v3ff). Tyngdepunktet i avsnittet 10.32-11.2 synes å være det samme som i 9.19ff: Her skal ikke forefinne

noe unødig anstøt som vil skygge for evangeliet. Paulus vil, hva angår slike forhold som "skikk og bruk", rette seg etter lokale forhold. Vi skal senere se at nettopp spørsmål om "skikk og bruk" blir sentrale i den følgende parenese(v3ff).

Paulus vil i 11.1f fremheve sin myndighet til å komme med anvisninger for menighetens liv, slik han gjør i de følgende, men og i de foregående vers (jfr. Paulus' forsvar for sitt apostelembete i kap.9).

Hva angår avslutningen på perikopen 11.3-16, så gis det en klar overgang ved v16/17. Herfra går Paulus over til å tale om forhold ved menighetens sammenkomster, -særlig i forbindelse med nattverd-måltidet.

6.3. Struktur.

V3 synes å stå i en sentral posisjon i forhold til det foregående ved at temaet mann/kvinne introduseres sammen med den sentrale term kefalæ. Denne dukker opp senere i v4 (2 ganger), v5 (2 ganger), v7 og v10, - og da i konkret betydning. Å ta det siste kefalæ i v4 og v5 i overført betydning, slik at kefalæ her skulle gå på mannens, respektive kvinnens korresponderende kefalæ i v3, -synes oss mindre nærliggende enn den konkrete betydning vi finner ellers i teksten bortsett fra v3.¹¹³

Den saklige forbindelse mellom v3 og v4ff er imidlertid langt fra åpenbar. v4-6 innfører det konkrete forhold som står sentralt i hele avsnittet 11.3-16: kvinnens hodeplagg ved bønn og profetisk tale i menighets-forsamlingen. Her i disse vers (v4-6) motiveres negativt med hva som er skammelig - kataischunei. Den samme skikk omtales i v10, og her formaner til å bære hodeplagg utfra motivering: dia tous aggelous - "for englenes skyld". Til forståelse av dette ledd finner vi relevant materiale i Strack-Billerbeck (Str.-Bill)¹¹⁴. Her omtales jødiske forestillinger om skytsengler, som var satt til overvåkere "...an dem korrechten halakhischen Wohlverhalten des Menschen!"¹¹⁵ Disse englene er "...Hüter der fromme Sitte".¹¹⁵ Slik synes for oss begrunnelsen i v10 å ligge på det samme prinsipielle plan som v4-6: hva som er sømmelig / skammelig.

Mellom visse vers (v4-6/ v10) er innskutt v7-9, som hovedsakelig inneholder skapelsesmotiver fra Gen.1.27 og 2.18ff (v7a-9). Disse motiver synes å være av mer prinsipiell art og vil motivere parenesen i v4-6 og v10. Imidlertid viser v7 at vi ikke kan sondre skarpt mellom omtale av den konkrete skikken p.d.e.s. og mer prinsipielle, begrunnende utsagn p.d.a.s. V11f byr og på utsagn av mer prinsipiell art. Her er det sentrale ektefellenes gjensidige avhengighet, og disse rammes inn med henvisning til Kristis (en kupiō - v11) og Gud (ek tou theou - v12). V13-15 omtaler så igjen skikken med hodeplagg. Denne gang motiveres parenesen med hva som er sømmelig (prepon estin - v13). I v14 motiveres imidlertid med hva "naturen (fysis) selv lærer". Men denne henvisning til "naturen" bør vel ikke tas som annet enn en henvisning til den alment praktiserte sømmelighetsnorm.¹¹⁶

Avsluttende står v16 med henvisning til skikken i de øvrige menigheter.

Vi summerer opp vår undersøkelse til dette punkt: v4-6, 10, 13-15 omtaler skikken med kvinnens hodeplagg. Her formenes hun til å bære hodeplagg ved profetisk tale og bønn. I disse vers er angitt motiveringer, som vi fant alle lå på hva vi kan kalle "sømmelighetsplanet": v4-6 (skam), v10 ("englenes skyld"), v13-15 (sømmelighet, "naturen"). Av mer prinsipiell og begrunnende art, uten direkte alludering til skikken med hodeplagg (unntatt v7a) står v3, v7-9, 11-12. Disse vers motiverer den pærenese de er vevet inn i.

6.4. Et metodisk riss for den videre undersøkelse.

Vi har i foregående punkt etablert en oversiktsmessig inndeling av perikopen, og vil av dette utlede følgende metodiske progresjon for det videre arbeid:

Vi vil først omtale den skikk som er framme i v4-6, 10, 13-15. Av plasshensyn vil dette punkt måtte bli av heller overfladisk karakter. Etter å ha forøkt å innholdsbestemme denne skikken vil vi vende oss til de vers som framstår som mer prinsipielle og begrunnende. Da v3 står noe uformidlet i forhold til resten av avsnittet, vil vi eksegere dette vers først etter å ha behandlet v7-9 og 11f. V.3 synes oss såvidt vanskelig forståelig, at vi vil finne det mest fruktbart å ha behandlet hele den øvrige perikope før vi vender oss til dette vers.¹¹⁷

6.5. Skikken "bak" pærenesen i 1.Kor. 11.3ff.

Det synes å være bred konsensus om at Paulus' anliggende i 1.Kor. 11.3ff er å formene for opprettholdelse av en bestemt skikk: Kvinnene skal bære hodeplagg, eventuelt arrangere håret på en særskilt måte (Isaksson)¹¹⁸, - ved fremtreden i menighetsforsamlingen. Uenigheten er derimot betydelig hva angår en nærmere innholdsbestemmelse av denne skikken, og en miljørelatering av denne. Tradisjonelt er skikken oftest blitt forstått på jødisk bakgrunn. Men blant forskere med et slikt syn er det så igjen innbyrdes uenighet om hvilken skikk det her er tale om.¹¹⁹ Vi mener at henvisningen til de øvrige "Guds menigheter" (hai ekklesiái tou theou) i v16 leder oss til å lete etter skikken på jødisk mark.¹²⁰ Den jødiske arv og historiske tilhørighet var felles både for menigheter i Palestina, Lilleasia og Hellas, selv om dette ikke var like klart framme alle steder. At det har vært betydelige jødiske innslag i menigheten i Korint, viser fremfor alt avsnittet 8.1-10.31, - jfr. også 12.13. 10.31 omtaler bl.a trolig forholdet til synagogen i Korint (jfr. 1.22-24, 9.20). Acta 18.1-17 omtaler Paulus' besøk i Korint under sin annen misjonsreise. Her leser vi om misjonsvirksomhet i synagogen (v4), som førte til at en del jøder kom til troen (v7). Forholdet mellom de kristne og jødene synes å ha vært spent (v12ff). Slik er det rimelig at jødisk sed og skikk syntes opprettholdt, både av hensyn til de jødekrystne og synagogens jøder.

Vi finner at Strack-Billerbeck leverer et troverdig materiale til nærmere innholdsbestemmelse av denne jødiske skikken.¹²¹ Dette materiale viser at det på jødisk mark var skikk at kvinnen gikk offentlig utenfor hjemmet med hodebekledning. Det motsatte gjaldt som skillsmisseg grunn.¹²² Tilsvarende var det høyst anstøtelig at en kvinne viste seg med kotrklippet hår.¹²³ Denne skikk syntes å gjelde bare gifte kvinner, idet kvinnen i det jødiske bryllupsrituale først viste seg uten hodebekledning og dette var et tegn på frihet. Først etter vigselen tok hun på hodebekledning, som tegn på sin nye sosiale status og tilhørighet til ektemannen.¹²⁴ Et brudd på denne skikk var utfra det ovenstående å forstå som et brudd med tilhørigheten med mannen i ekteskapet.

Isaksson forklarer denne jødiske skikk helt forskjellig fra Str.-Bill. Men også Isaksson hevder at et brudd med denne skikken betød et samtidig brudd med ektemannen.¹²⁵

Paulus' parenese forutsetter at i det minste noen av kvinnene i menigheten ringeaktet den skikk Paulus vil opprettholde, i alle fall ved mer offentlig fremtreden i menigheten (jfr. v5). Motivene bak en slik oppførsel kjenner vi ikke. Men at dette kan forstås på bakgrunn av de frihetlige tendenser som en gryende "gnosis"-bevegelse skapte i menigheten (jfr.pkt. 6.1), synes umiddelbart nærliggende. Ekteskapets stilling i et slikt miljø var neppe den sterkeste (jfr. også pkt. 5.8).

Av mer detaljerte eksegetiske spørsmål skal her bare omtales v10. Vi finner det søkt å hevde at forholdet til ektemannen ikke lenger er framme i v10, slik Kähler gjør det.¹²⁶ Et slikt syn synes å sette v10 "alene" i forholdet til saksinnholdet i v4-6 Og v13-15.

Vi har tidligere drøftet uttrykket *dia tous aggelous* i dette vers. Et annet vanskelig spørsmål er hvordan ordet *exousia* skal forstås. I tilslutning til Bruce's forståelse vil vi oversette ordet med "myndighetstegn".¹²⁷ Denne oversettelse gir god mening i sammenhengen. Ved hodeplagget signaliserer kvinnen sin samhörighet med ektemannen, og slik legitimerer hun sin opptreden. Hodeplagget viser hennes fullmakt - *exousia*. Kittels oversettelse av *exousia* med "slør" synes å forutsette en kjennskap til hebraisk og aramaisk som neppe forelå hos gresktalende lesere.¹²⁸

Konkluderende til dette punkt vil vi hevde at når Paulus kjemper for opprettholdelse av skikken med hodeplagg, så kjemper han samtidig for opprettholdelsen av samhörigheten i ekteskapet.

6.6. v7-9.

Disse vers motiverer for opprettholdelse av den skikk vi har omtalt. Dette fremgår bl.a. ved den begrunnelse som innleder v7: men gar samt ved v10, som innledes med et konkluderende "derfor" - *dia touto*.

Utfra den omtalte skikk var mannen ikke nødt til å bære hodeplagg ved offentlig opptreden, jfr. v4.¹²⁹ Dette forhold vil Paulus begrunne med en utleggelse av Gen.1.27. Han er her ganske fri i forholdet til Gen. 1.27, da han i motsetning til dette skriftord bare omtaler mannen som Guds bilde - eikōn.¹³⁰ Imidlertid må vi notere at Paulus ikke eksplisitt fratar kvinnen gudbilledligheten i v7. Dette tror vi skyldes at Paulus forholder seg bevisst eklektisk til Gen.1.27, fordi parenesens spiss rettes inn mot kvinnen, ikke mannen. Det er hun som skal bære hodeplagget (v10).

Paulus omtaler så mannen som Guds doxa, men kvinnen som mannens doxa. Flere forskere påpeker at begrepet doxa ikke brukes i noen tilsvarende sammenheng noe annet sted hos Paulus.¹³¹ Dette bør få den konsekvens at vi må forstå begrepet ved hjelp av konteksten i utpreget grad.¹³² Med Jervell vil Conzelmann forstå eikōn og doxa som synonyme begreper.¹³³ Men vi reiser kritiske innvendinger mot relevansen av det gnostiske kilde-materiale disse forskere anvender i sine premiss-undersøkelser, f.eks. de hermetiske skrifter¹³³ (jfr. vår drøftelse til Schliers bruk av tilsvarende gnostisk kildemateriale: s.3 (pkt2.5.) og s18). Utfra et slikt syn blir Gen.1.27 tolkningsbakgrunn for doxa-utsagnene i v7, og dette er den vanlige eksegetiske tradisjon, om enn ofte også på noe andre premisser enn Conzelmann og Jervell.

Når en utlegger siste ledd av v7 slik, unngår en vanskelig at kvinnen rykkes et trinn lenger vekk fra Gud i forhold til mannen ved at den umiddelbare gudbilledligheten frakjennes henne. Således taler Conzelmann om at kvinnen kun har et "...vermitteltet Verhältniss zu Gott".¹³⁴ Meyer går ennå lenger og taler om at kvinnen bare er Guds bilde "via mannen" og bare gjennom mannens "prestelige midlerstilling".¹³⁵

I denne tolkningstradisjon er den vanlige oversettelse av doxa - "avglans, avbilde".¹³⁶ Men en slik oversettelse av doxa finner vi etter vårt syn med sikkerhet bare i 1.Kor.15.40f. Men her tales om konkrete himmellegemers lysherlighet/glans,-m.a.o. en heller ulik kontekst for doxa enn den begrepet har i 1.Kor.11.7. Vi fatholder derfor den vanligste oversettelse av doxa også til vårt sted: "ære/herlighet".¹³⁷ En annen grunn til å fravike oversettelsen "avglans/avbilde", er at vi med Barrett vil forstå v7c (hæ gunæ de doxa andros estin) sammen med v8f på bakgrunn av Gen. 2.22f og 2.18.¹³⁸ Slik løser vi forbindelsen til Gen. 1.27 m.h.p. dette ledd. For dette synes innledningen til v8 å tale, der det knyttes an til det umiddelbart foregående,- ou gar.

Hva angår v8f, så synes resonnementet her å være klart: Med utgangspunkt i skaperberetningens ord (Gen.2.18ff) vil Paulus understreke mannens kronologiske prioritet i skapelsen (v8) og derav utlede kvinnens skapelsesmessige tilhørighet til sin mann(v9).¹³⁹ Denne tilhørighet må opplagt forstås som tilhørighet i ekteskapet. Ekteskapet synes klart å være "målet" for Gen. 2.18ff, jfr.2.24! Dette motiv passer utmerket som motiv for Paulus'parenese ellers i avsnittet, som jo vil formane kvinnen

til å markere sin tilhørighet til ektemannen gjennom sin oppføsel m.h.p. hodeplagget.

V7c synes ikke å ha noe umiddelbart forbilde noe sted i Gen.2.18ff. Til forståelsen av dette ledd fremholder Isaksson at vi på jødisk mark finner liknende utsagn om den gifte kvinne, men aldri om kvinnen i og for seg. (Vi har også sett at skikken med hodeplagg bare gjaldt for gifte kvinner.) Således omtales i en jødisk gravskrift hustruen som ektemannen doxa. Rabbinisk materiale formaner til å "ære" (stammen: kvd) sin hustru, og hustruens ytre fremtreden sies å uttrykke ektemannens doxa.¹⁴⁰ Vi finner dette materiale som fruktbart bakgrunnstoff til forståelsen av v7c. V7c vil da uttrykke at den gifte kvinne er ment å være sin manns "herlighet", hans "ære" og gode rykte. Konkret vil dette for kvinnen bety at hun må opprettholde skikken med hodeplagg. Saklig går derfor v7c godt sammen med v8f, -og dette viser at det var rett å se v7c i sammenheng med v8f (jfr. ovenfor s.17), som uttrykker hustruens skapelsesmessige tilhørighet til mannen. Dermed knytter v7c også indirekte til Gen.2.18ff. Men å forstå leddet som "apostelens frydefulle tolkning av Gn.2.23" (Synnes er vel noe søkt.¹⁴¹

Med en slik forståelse av teksten vil vi måtte ta avstand fra Aalen, som forstår "herlighet" på gammeltestamentlig bakgrunn (jfr.Ps.8) slik at den ytrer seg i herskermakt/herredømme.¹⁴² Hvor i konteksten, -og da særlig i v8f, omtales mannens herredømme over kvinnen?

6.7. vllf.

Vi kan her bare skissere disse vers' funksjon i teksten. En mer fyldig eksegesi tillater plassen ikke. Det synes å herske almen konsensus om at disse vers henviser mann og kvinne i ekteskapet til hverandre, og uttrykker gjensidighet og avhengighet.¹⁴³ Denne avhengighet eksisterer "i Herren" (en kuriō -vll) En tilsvarende teosentrisk orientering finnes i v 12 : "...men alt er fra Gud" (ek tou theou). I alle fall v12a rommer en alludering til Gen.2.18ff (jfr.v7-9).

Da disse vers setter mann og kvinne på samme "nivå", oppfatter flere forskere vllf som "frelsesordning" i motsetning til "skapelsesordningen" i v7-9.¹⁴⁴ Dette skjer utfra en tolkning av v 7 som vi allerede har avvist, hvor kvinnen rykkes et trinn bort fra Gud i forhold til mannen m.h.p. gudbildeligheten (s.23). Slik tar for eksempel, ^{Conzelmann} utfra sin forståelse av tankegangen i v.7.,¹³⁴ den innledende konjunksjon til vll (plæn) slik at den uttrykker "...einen gewissen Rückzug. Betydningen blir da: "og dog, likevel".¹⁴⁵ Men hos Paulus står plæn ved slutten av en fremstilling og fremhever konkluderende det vesentlige (jfr. Ef.5.33).¹⁴⁶ Slik skulle det ikke rent språklig/grammatisk være noen grunn til å se vllf i spenning til det foregående. Heller ikke innholdsmessig ser vi en slik spenning. Vi har hevdet at disse vers (v7-9) vil fremheve hustruen tilhørighet til sin mann (pkt. 6.5). Og i Gen. 2.18ff, som v7-9 bygger på,

når mannen sin fulle skapelsesmessige bestemmelse ved at kvinnen føres til ham. Disse momenter er klart reflektert også i vllf.

6.8. Oppsummering av pkt.6.2-6.6.

Paulus vil i 1.Kor.11.3-16 formane de gifte kvinner til å bære hodeplagg i menighetens sammenkomster (v4-6(7a),10,13-15) Et brudd med denne skikk ville oppfattes som et brudd med ektemann og tilhørigheten i ekteskapet.

Derfor motiverer Paulus utfra Gen2.13ff, kvinnen til å erkjenne sin tilhørighet til, og avhengighet av ektemannen. Dette skjer under henvisning til mannens kronologiske prioritet i skapelsen (v7-9). Tilsvarende fremholder han begge ektefellenes gjensidige tilhørighet og avhengighet i forhold til hverandre. Denne gjensidighet gis et kristosentrisk og teosentrisk orienteringspunkt (vllf).

6.9. 1.Kor.11.3.

Kefalæ-utsagnene i v3 består av tre ledd: Kristus er enhver manns kefalæ, mannen er kvinnens kefalæ, Kristi kefalæ er Gud. Umiddelbart synes utsagnene i v3 ikke å kunne begrenses bare til mann/kvinne i ekteskap, jfr. leddet: pantos andros.

En dominerende tolknings-tradisjon forstår disse kefalæ- utsagn som en trinnvis gradering: Fra Gud til Kristus, fra Kristus til mannen, og fra mannen til kvinnen. Denne trinnfølge tolkes da vanligvis slik at den uttrykker et hierarki m.h.p. hersker-velde. Slik forstår allerede J. Weiss vårt vers.¹⁴⁷ Weiss baserer sin forståelse på LXX, hvor kefalæ kan uttrykke : "leder,sjef...." som vi har sett (pkt.2.3). Han tolker v 3 på bakgrunn av v7-9. Han finner at på samme vis som i disse vers, fjernes kvinnen fra Gud, respektive Kristus i forhold til mannen.¹⁴⁸

Jervell leverer mye hellenistisk og gnostisk materiale for at kefalæ kan forstås som synonymt med eikōn (jfr. og Conzelmann).¹⁴⁹ Imidlertid finner han ikke dette materiale relevant for vårt sted,- og vel med rette. Jervell lander i samme gate som Weiss, og hevder at kefalæ betyr "overhode". Til kefalæ hører så begrepet underordning. Denne påstand belegger Jervell i Ef.1.22.¹⁵⁰ Men vi har sett kefalæ anvendt også uten noen tilknytning til underordningstermer (Kol.1.18,2.19, Ef.4.15). Jervell finner, som Weiss, at trinnfølgen i v3 korresponderer med en tilsvarende forskjell i mannens og kvinnens gudsforhold i v7.¹⁵⁰

Til denne hovedforståelse må vi og regne Aalens syn. Aalen ser v3 i nøye sammenheng med v7. Av v7 utleder Aalen, som vi har sett (s24), herskermakt. Videre hevder han: "...at mannen i visse henseender har en større likhet med Gud hva egenskaper og utsyr angår."¹⁵¹ Den type egenskaper Aalen tenker på er lederegenskapen: "Mannen er skapt til å være den ledende".¹⁵² Denne lederfunksjon mener Aalen bl.a. uttrykkes ved

utsagnet om mannen som kvinnens kefalæ i v3.¹⁵²

Vi har sett at felles for disse eksegeter er en henvisning til v7, hvor en tilsvarende "trinnfølge" i forholdet mann/kvinne sies å foreligge, som den i v3. Vi mener i den foregående undersøkelse (pkt.6.6 å ha funnet fram til en helt annen forståelse av v7.

Riktig nok er det belegg i LXX for å hevde at kefalæ kan bety "den ledende, bestemmende, etc..." (pkt.2.3). Imidlertid har vi ikke funnet noe i konteksten (v4ff) som uttrykker at mannen har herskerverde over kvinnen. Videre spør vi : Hvilket innholdsmessig samvar er det mellom det herskerverde som de ulike kefalæ utøver over sine tilhørende ledd? Hvordan er f.eks. forholdet mellom Kristi herrevelde over mannen p.d.e.s. og mannens herrevelde over kvinnen p.d.a.s.? Det synes oss helt opplagt at disse ulike herrevelder har en fundamental forskjellig begrunnelse og karakter. Bl.a. utfra disse invendinger mener vi at kefalæ her ikke bør oversettes med "leder, den bestemmende, etc..."

Schlier har den samme grunnleggende "trinnsforståelse" til v3, som den gruppe eksegeter vi har behandlet. Men for Schlier betyr kefalæ: "one who stands over another in the sense of being the ground of his being".¹⁵³ Schlier hevder at denne forståelse for en del har sine røtter i LXX, uten at dette utfoldes noe nærmere i hans behandling av 1.Kor.11.3. Sin forståelse av kefalæ underbygger også Schlier med henvisning til v7, som han forstår tilsvarende Jervell og Conzelmann. Fra v8f utleder han at mannen er kvinnens "raison d' être". Konkluderende til v7-9 hevder Schlier om mannen at ".in his created being he points directly to God". Mens det om kvinnen sies: "Woman is the reflection of man to the degree that in her created being she points directly to man, and only through him to God." ¹⁵³ Denne mannens forrang synes altså ikke å gå på hersker-makt, men på at kvinnens gudsforhold på et vis tenkes "formidlet" gjennom mannen.

Igjen innvender vi at ^{også} Schlier sitt syn baserer seg på en villedende forståelse av v7-9. Og igjen vil vi spørre etter den innholdsmessige korrespondans det her kan være mellom Kristus,-kefalæ over mannen, og mannen,- kefalæ over kvinnen.

Schlier talte om kvinnens representasjon via mannen overfor Gud med basis i v7-9. Det forblir noe uklart om Schlier vil lese inn et slikt representasjonsaspekt i sin forståelse av termen kefalæ. Dette skjer i alle fall hos Riesenfeld. Han slutter fra et tilsvarende representasjonsaspekt i v7-9 som det Schlier hevdet, til kefalæ-leddene i v 3: "...att de mellerste leden i skalaen Gud-Kristus-mannen-kvinnen ha til oppgift att repsentera det som är ovanför dem för det som följer på dem".¹⁵⁴

Dette betyr at mannen skal representere Kristus for kvinnen.

Våre innvendinger mot Schliers forståelse treffer og Riesenfeld. Vi har heller ikke funnet belegg for hans representasjonsforståelse av kefalæ.

Også Peter Brunner forstår kefalæ-leddene i v3 på bakgrunn

av v7-9. I disse vers sies kvinnen " ..å være av mannen og for mannens skyld".¹⁵⁵ Dette forhold fordrer for Brunner kvinnens underordning.¹⁵⁶ Dette "være av" og "for skyld"- forholdet gjelder for alle kefalæ-ledd med tilhørende størrelser i v3 for Brunner,- om enn på ulikt vis.

Det egenartede ved Brunners framstilling er imidlertid at han med utgangspunkt i v3 innfører termen "kefalæ-struktur". Denne "struktur" gjelder for alle ledd i v3.¹⁵⁷ Dette kefalæ-forhold kaller Brunner for en ontologisk vesensstruktur, som gjelder fra skapelsen av til alle tider.¹⁵⁸ Slike utsagn synes oss å gå langt utover hva teksten kan sies å tillate. Når Brunner mener at den struktur vi finner i 1.Kor.11.2-16 åpenbarer den grunnstruktur som de nytestamentlige underordnings- formaninger er begrunnet i, så blir dette for oss søkt på bakgrunn av vår eksegese. Vi fant her konkret parenese med tilknyttet motiverende materiale fra skapelsestekster. At så dette skapelses-materiale sammen med v3 kan uttrykke ontologiske strukturer, synes oss mer betinget av trang til dogmatikk enn god eksegese. Svært søkt blir det hele når denne "struktur", som sies å foreligge i teksten, skal begrunne underordnings- formaningene ellers i NT. Slike formaninger er jo fullstendig fraværende i hele avsnittet 1.Kor.11.5-16.

Etter å ha presentert disse syn, og meldt våre kritiske spørsmål,- vil vi i det følgende positivt fremlegge vår forståelse av kefalæ-utsagnene i 1.Kor.11.3.

Felles for alle de tolkninger av v3 vi hittil har behandlet, er oppfatningen at de tre kefalæ-ledd danner en form for hierarkisk ordnet trinnfølge med Gud øverst og så videre: Kristus - mannen - kvinnen. Mest markant synes vi dette er utformet i Brunners "kefalæ-struktur". Kähler vil, i tilslutning til Barth og Kirschbaum, hevde at en slik trinnfølge (Stufenfolge) ikke foreligger i v3. Disse forskere fremhever det forhold at det leddet som da skulle stått først: "Kristi hode er Gud",- tvert imot kommer sist i teksten!¹⁵⁹ Skal her foreligge en slik skala,- Stufenfolge, så må minstekravet vel være at leddene kommer i ordnet rekkefølge? Vesentlig for disse eksegeter videre blir at "...die antropologische Aussage umschlossen ist von der christologischen".¹⁶⁰ Kähler framhever at med denne oppbygning knytter v3 an til v11f, hvor vi har sett at ektefellenes henvisning til hverandre orienteres kristologisk (en kuriō -v11) og "teologisk" (ta de panta ek tou theou -v12).¹⁶⁰ Vi gir vår tilslutning til en slik forståelse av kefalæ-leddene i v3.

Vår oppgave blir så å finne en oversettelse av kefalæ i v3, som gir god mening for alle tre kefalæ-ledd. Vi har flere steder tidligere i vår oppgave sett kefalæ stå i betydningen "begynnelse". Vi vil forsøke å gi kefalæ-utsagnene i v3 et slikt betydningsinnhold. Da vil Kristus som mannens kefalæ uttrykke Kristi medvirkning ved skapelsen (1.Kor.8.6, Kol.1.16). Utsagnet: "Mannen er kvinnens hode (kefalæ)"

uttrykker da tanken om mannens kronologiske prioritet i skapelsen, og knytter slik an til v7-9 og Gen.2.18ff. Når så Gud sies å være Kristi kefalæ, tenkes det da trolig på Faderens prioritet framfor sønnen (jfr. 1.Kor. 3.23,15.28.) Men ved dette kefalæ-ledd vil naturlig nok kronologien avstrefes og gå mer i retning av ontologi, da vi befinner oss hinsides tiden og skapelsen. ¹⁶¹

Oversettelsen "begynnelse" synes slik etter vårt syn å fungere tilfredsstillende for alle tre kefalæ-ledds vedkommende. Denne oversettelse foretrekkes da også bl.a. av Barret, Bedale, Bruce, Kähler og Synnes ved vårt sted. ¹⁶²

6.10. Oppsummering.

Når kefalæ i 1.Kor.11.3 oversettes med "begynnelse", og en samtidig merker seg at de antropologiske utsagn i dette vers er omsluttet av kristologiske (jfr. s27),- så synes dette vers å fungere godt i konteksten. Ved at mannen omtales som kvinnens "begynnelse" knyttes en nær saklig forbindelse til v7-9, og dermed også til Gen.2.18ff,-hvor tanken om mannen som kvinnens begynnelse / opphav er svært figurlig framstilt (Gen.2.21f). Slik forstår vi utsagnet om mannen som kvinnens kefalæ på bakgrunn av Gen.2.18ff. Men nettopp når Gen.2.18ff blir forståelses-horisont, får ikke kefalæ-utsagnet om mann og kvinne i v3 karakter av å være prinsipp-utsagn om mann og kvinne i og for seg, men nå forstås som gjeldende mann og kvinne i ekteskap. "Ekteskapsordet" i Gen.2.24 er jo "målet" for framstillingen i Gen.2.18ff. Og Paulus' parenese i v4ff er etter vår forståelse bare innrettet på den gifte kvinne. Dette har vi forstått utfra den skikk som parenesen omtaler, men også utifra den behandling vi tidligere har levert til v7-9, og ikke minst vllf.

Den kristologiske "innramming" av kefalæ-leddene i v3, synes å ha en motsvarighet i den teo-/kristosentriske orientering i vllf. Slik framtrer dette teo-/kristosentriske perspektiv på et vis også som innramming av hele parenesen: Det står ved dens innledning(v3), samt ved de vers som vi har sett fremstår som konkluderende (vllf). Den kristne grunntone i parenesen blir slik åpenbar og sentral.

1.Kor.11.3 står som begrunnende motivering for den etterfølgende parenese (v4ff). Dette vers foregriper motiver som senere skal utfoldes i v7-9 og i vllf. Det parenetiske avsnitt 1.Kor.11.3-16 sikter inn på å opprettholde en konkret skikk om gifte kvinners hodeplagg i forsamlingen. Men i sin saklige konsekvens retter parenesen seg også inn

på å bevare samhörigheten til ektemannen i ekteskapet for hustruens vedkommende. Parenesen motivers i v3 med henvisning til hustruens grunnleggende tilhörighet til ektemannen, som hennes begynnelse /opphav i Guds skapelses-husholdning (jfr.v7-9, 11a,12a). Med sin kristologiske innramming varsler også v3 et motiv som bredere utfoldes i vllf: Begge ektefeller gis et kristo-/teosentrisk orienteringspunkt for sitt samliv.

Vi har tidligere pekt på at 1.Kor.11.3 står i en sentral posisjon i forhold til resten av avsnittet (v4-16). I dette vers lanseres temaet mann/kvinne, samt en sentral term i de følgende vers: kefalæ (se s.20). I tillegg har vi sett at innholdsmessig samler v3 i seg helt sentrale tanker i senere vers av prinsipiell og motiverende karakter: v7-9 og vllf. Det er derfor nærliggende å betrakte v3 som en "overskrift" over den følgende parenese.

7. SAMMENFATNING.

Vår undersøkelse av "termen kefalæ og dens betydning i Paulus syn på forholdet mellom mann og kvinne" kan kort oppsummeres slik:

I Ef.5.23 uttrykker kefalæ det grunnleggende orienteringspunkt for det korrelerende ledd: Menigheten i dens forhold til Kristus, hustruen i sitt forhold til ektemannen. Slik uttrykkes for hustruen hennes grunnleggende tilhörighet til ektemannen. Hun formaner så i konteksten til å anerkjenne mannen som sitt kefalæ ved å leve i lojal troskap mot ham. En slik betydning av kefalæ som den i Ef. 5.23, syntes å være sentral i den kristologiske bruk av termen hos Paulus (jfr. særlig Ef.4.15,- pkt.4.2.2). Septuagintas bruk av termen i Jes.7.9 lot til å være nær opptil denne betydning. Varsomt har vi og villet antyde en forbindelse til anvendelsen av kefalæ i uttrykket kefalæ gōnias i NT (pkt.3) og til bruken av kefalæ i betydningen "sammenfatning" på gresk mark. (pkt.2.2).

I 1.Kor 11.3 bør kefalæ oversettes med "begynnelse" ("opphav"). Vi fant at begynnelses-/opphavsaspektet var sentralt m.h.p. anvendelsen av kefalæ i Kol.1.18 (pkt.4.2.3). Dette aspekt var tilstede også ved Ef.4.15f og Kol.2.19 (pkt.4.2.2.), samt ved Ef.122 og Kol.1.10,- men her i mer indirekte betydning (pkt.4.2.1). Denne oversettelse av kefalæ med "begynnelse" i 1.Kor. 11.3 kan belegges også på gresk mark (pkt.2.2). Her må også nevnes den nære forbindelse med termen archæ i LXX (pkt.2.3). Mannen som kvinnens kefalæ i 1.Kor.11.3 tar opp momentet med mannens skapelsessmessige prioritet i forhold til kvinnen. Dette moment gjentas senere i konteksten(v7-9) og tjener her til å begrunne hustruens tilhörighet til sin ektemann,- et sentralt anliggende i den aktuelle parenese.

Vi har altså funnet forskjellige betydningsnyanser av kefalæ i Ef. 5.23 og 1.Kor.11.3. Noen "kefalæ-struktur" som skulle gjelde for begge steders vedkommende (jfr.Brunner ¹⁶³) finner vi ikke dekning for

å tale om, da en slik "struktur" må forutsette samme betydning av ordet på begge steder. Imidlertid er de to betydninger av kefalæ som vi fant i Ef.5.23 og 1.Kor.11.3, nært forbundet i corpus paulinum. Dette viser Ef.4.15f (og Kol.2.19), hvor kefalæ både uttrykker begynnelse og grunnleggende orienteringspunkt (pkt.4.2.2).

Interessant er det forhold at bruken av kefalæ i Ef.5.23 og 1.Kor.11.3 synes å ha saklige tilknytningspunkter:

Begge vers står motiverende i forhold til en parenese som er siktet inn på å bevare enheten mellom de to ektefeller. Vi har på begge steder antydning at denne enhet kan ha vært truet av en gryende "gnosis"-bevegelse i menighetene, og dette kan ha gjort paretens anliggende akutt aktuelt.

Felles for begge steder er en klar kristen innramming av forholdet mellom mann og kvinne. Dette skjer i Ef.5.23 ved at konteksten fremholder forholdet Kristus-kirken som "Leitbild" for forholdet mannhustru. I 1.Kor.11.3 kommer dette fram ved at utsagnet om mannen som kvinnens kefalæ rammes inn av kristologiske kefalæ-utsagn.

Vi har sett at kefalæ-utsagnene på begge steder, om enn på ulik vis, uttrykker hustruens tilhørighet til ektemannen. Slik tjener disse utsagn samme formål som den parenese de motiver; de vil uttrykke ektefellenes gudvilledede samhörighet i ekteskapet.

= = = = =

FOTNOTER:

1. Jfr. Baasland s.64
2. Se Tångberg s.180, jfr. Friedrich's forord til ThWbNT Bd.VII.
3. Callin Aetia (D.Oxy.XVII 2080. 48) Hdt.IV,91. Jfr. Schlier(2) s.674.
4. Aetius Placita Phil.2.32,2. Jfr. Schlier(2) s.674.
5. Plat. Tim.696. Jfr. Schlier (2) s.674
6. Xenoph. Cyrop. VIII 8,3. Jfr. Filo: Op. Mund. 118.119., cfr. Spec. Leg. III 184. Jfr. Schlier(2) s.674. Praem. Poen v125.
7. Bedale s.212.
8. Aristoph. Ach. 833. Od. 2,237 respektive 3,74. Jfr. Schlier (2) s.674.
9. Se Gnifka s.101f.
10. Quint. Curt. 10,9,1.
11. Bedales. 213.
12. Jfr. Brown s.64, Ridderbos s.56. Ridderbos har beleggene: Ex.4.22, Gen.48.20.
13. Grant s.196.
14. Ridderbos s.385ff. (til omtale av denne forestilling).
15. Det samme gjelder og for steder som Sota 7.7f, Yoma 7.1, T. Meg. 4.21.
16. Schweizer (2), s.246.
17. Schlier (2) s.676ff.
18. Shliers materiale: Orph. Fr. 168; Fr. 167; det greske skrift: Peri Hebdomadon c.6 §1; Macrob. Sat. I, 20, 17; P. Leid. V. Preis Zauber XII, 243, Corp. Herm. X, 106, 11.
19. Banebrytende er her C. Colpe's arbeid: Die religionsgeschichte liche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus". FRLANT 78.1961.

- Av nyere litteratur nevnes bare flg. bøker fra litteraturlisten : Hengel (særlig s.33ff), Yuamauchi, Goppelt (1):s.63ff, Stuhlmacher s135 ff.
20. Se bl.a. Yuamauchi s.185, i tilslutning til Wilson:"Gnosis and the New Testament",s.48. Jfr.Goppelt (1) s.63ff.
 21. Jeremias, særlig s.277.
 22. Jfr.Kümmel s.340ff, Grant s.195ff, Guthrie s.551ff, Martin s.1ff, Lohse s.30f.
 23. Guthrie s 479ff. Anderledes: Kümmel s.351ff.
 24. Jfr.Kümmel s.358f.
 25. Pokorny_s.16.
 26. ev Efesō (1.1) amngler støtte i de eldste vitner og ansees vanligvis som sekundært.
 27. De vanligste løsningsforsøk omtales hos Guthrie, s.508ff.
 28. Samme konklusjon hos Guthrie, s.510ff, og i litt vagere form hos Grant,s.200.
 29. Lohse s.190.
 30. Martin s.7ff.
 31. Grant s.206.
 32. Goppelt (1) s.70.
 33. Lohse s.187.
 34. Kümmel s.339, Schlier (1) s.87.
 35. Gnilka s.102, jfr.s.29.
 36. Spec.Leg I207. Rer.Div. Her.2813.
 37. Pokorny s25f.
 38. Guthrie s.549, særlig n.1.
 39. Pokorny s.49.
 40. Pokorny bruker f.eks. ofte de hermetiske skrifter i sin argumentasjon: s.41,46,49 m.fl. Se vår diskusjon under pkt.2.5.
 41. Moe s.54.
 42. Lohse s152, jfr. og Schlier (2) s. 680f.
 43. Jfr.Gnilka s.96, Schlier (1)s87, Moe s54, Schweizer(1)s.109, Lohse s.152, Bedale s.214.
 44. Ridderbos s.391.
 45. Ridderbos s376-87, særlig s380f.
 46. Ridderbos s.380.
 47. Jfr.Ridderbos s380 n.5, Gnilka s219,n.5.
 48. Ridderbos s.380.
 49. Gnilka s219 n.1, Lohse s178,n.3.
 50. Linton s115f.
 51. Gnilka s.218.
 52. Se f.eks. Lohse s.79f.
 53. Jfr.Lohse s.82, Schweizer(1)s.52 Conzelmann (1) s.136.
 54. Jfr.f.eks.Schweizer(1) s.51.
 55. Jfr.f.eks.Lohse s.79.
 56. Jfr.f.eks.Lohse s.93.
 57. Jfr.Ridderbos s.79f.
 59. Jfr.f.eks.Kähler s101, Gnilka s27
 60. Jfr.Larsson(1)s.52f.
 61. Jfr.Synnes s.59f.
 62. Barth:"Kiechliche Dogmatik III/4 s191ff,-siteret etter Kähler s10 jfr.også s125f.
 63. Schlier (1) s.259.
 64. Schlier (1) s.254.
 65. Schlier (1) s.253.
 66. Jfr.Conzelmann(1)s. 87.
 67. Kähler s104.
 68. Jfr.Kähler s103, Schlier (1)260.
 69. Kähler s.133.
 70. Jfr.Synnes s.62.
 71. Anderledes:Larsson(1) s.52f. Me Larsson betoner og sammenhengen med Gen.2.21ff.
 72. Larsson(1)s.54ff, jfr. Schlier(1) s.262, Gnilka s.288f.
 73. Jfr.Synnes s.63.
 74. Jfr.Kähler s.133f.
 75. Jfr. O.Moe s.134, Madsen s.113, Larsson (1)s.s50.
 76. Schlier (1)s.254.
 77. Gnilka s.277, Kähler s.108.
 78. Kähler s.108.
 79. Jfr. Moe s.134.
 80. Dibelius:"Die Pastoralbriefe" s.77 siteret etter Kähler s.110f.
 81. Se fotnote 75 og 76.
 82. Ridderbos s.379.
 83. Ridderbos s.381.
 84. Kähler s. 109.
 85. Kähler s.108.
 86. Synnes s.65.
 87. Gnilka s.289, jfr.Schlier(1)s. 27
 88. Goppelt(2) s.497.
 89. Ridderbos s.308 note 136.
 90. Delling s.41.
 91. Brunner s.178.
 92. Synnes.s.61
 93. Kähler s.123.
 94. Synnes s.60.
 95. Synnes s.65.
 96. Jfr.Schlier (1)s.262, Larsson(1)s.5
 97. Schlier(1) s.264-76.
 98. Schlier s.275.
 99. Schlier s.275f.
 100. Pokorny s.121f.
 101. Schlier(1) baserer^{f.eks} mye av sin fremstilling på de hermetiske skrifter. Se f.eks. s.269,270, 271.274. (Jfr.pkt.2.5).
 102. Goppelt(1) s.64f, Jfr.Schlier (1) s.274.
 103. Gnilka s.291.

104. Goppelt s.65
105. Jfr.Pokorny s.121, Bronx s.37f.
106. Synnes s.64. Det må noteres at Synnes også har 1.Kor. 11.2-16 som bakgrunn for dette utsagn.
107. Kummel s.272
108. Kummel s.274, Schmithals s.70ff.
109. Goppelt(1) s.63ff, Grant s.204ff.
110. Larsson(2) s.175f, Schmithals s.70ff.
111. Kähler s.44.
112. Bruce s.102, Kähler s.45f.
113. Jfr.Kähler s.54f.
114. Str.-Bill: s.437ff.
115. Str.-Bill.s.438.
116. Jfr.Conzelmann (2) s.224f. Anderledes: Lietzmann s.55.
117. Denne metodiske framgangsmåte støtter seg bl.a. på Kählers forståelse av forholdet mellom v3 og konteksten, -Kähler s.53. Jfr.Schmithals s.202f.
118. Isaksson s.168.
119. Her er Str.-Bill.'s forståelse sentral (Str.-Bill.s.423ff. Jfr.Barrett s.249ff, Synnes s.56. Anderledes: Isaksson s.166ff.
120. Anderledes bestemmes skikken med henvisning til vl6 hos Conzelmann(2) s.218.
121. Str.-Bill.s.427ff.
122. Str.-Bill.s.427.
123. Str.-Bill. s.434f.
124. Str.-Bill. s.435.
125. Isaksson s.168.
126. Jfr.Kähler s.60.
127. Bruce s.106.
128. Jfr.Str.-Bill.s.436.
129. Utførlig omtale hos Str.-Bill. s.423ff.
130. Jfr.Kähler s.55 og note 209, Conzelmann(2) s.219, Bruce s.105, Jervell s.296. Jervell mener Paulus her bygger på jødisk midrasj-materiale.
131. Jfr.Jervell s.296, Isaksson s.173.
132. Så også Isaksson s.173.
133. Conzelmann(2)s.220ff, jfr. Jervell s.299f.
134. Conzelmann(2) s.222.
135. Meyer:"Der erste Brief an die Korinther" (in :Prophezei 1.Teil,1947), sitert etter Kähler s.228.
136. Jfr.Jervell s.299, Conzelmann (2) s.219.
137. Tilsvarende synes Kittels løsning utfra referat i n.416 hos Jervell s.299.
138. Barrett s.252.
139. Jfr.Kähler s.58f.
140. Isaksson s.175.
141. Synnes s.57.
142. Aalen s.55, jfr, Jervell s.301.
143. Se f.eks.: Conzelmann(2) s.223f, Kähler s.59, Barrett s.285, Lietzmann s.55, Bruce s.106f.
144. Se hos Kähler s.49ff, jfr. Conzelmann (2) s.224.
145. Conzelmann (2) s.224.
146. Jfr. Blass/Debrunner/Rehkopf §449.
147. Weiss s.269f.
148. Weiss s.270.
149. Jervell s.302,169f, Conzelmann(2) s.215.
150. Jervell s.302f.
151. Aalen s.54f.
152. Aalen s.55.
153. Schlier (2) s.679.
154. Riesenfeld s.65.
155. Brunner s.182,187.
156. Brunner s.187f.
157. Brunner s.179.
158. Brunner s.180.
159. Se hos Kähler s.49,51f, jfr. n.193,s.223.
160. Kähler s.52, jfr.n.193,s.223.
161. Jfr. Bruce s.103.
162. Barrett s.248f, Bedale s,214f, Bruce s.103, Kähler s.52f, Synnes s.56f.
163. Brunner s.178ff.

LITTERATURLISTE:

- Aalen, S.: "Talforbudet for kvinner i Det Nye Testamente", i "Kvinnelige prester, hvorfor ikke?" (L.Aalen - red.) 1961, s.9ff
- Baasland, E.: "Hvordan arbeide med nytestamentlige tekster", UT-1-1977, s.53ff.
- Barrett, C.K.: "A commentary on the first epistle to the corinthians" 1968.
- Bedale, S.: "The meaning of kephalē in the pauline epistles", JTS, New Series vol. V, 1954, s.211ff
- Blass/Debrunner/
Rehkopf: "Grammatik des neutestamentlichen Griechisch", 1976
- Bronx, N: "Die Pasoralbriefe", 1976.
- Brown, R.: "The Gospel according to John", 1975.
- Bruce, F.F.: "1. and 2. Corinthians", 1976.
- Brunner, P.: "Om kvinners adgang til hyrde- og lærerembetet" i "Kvinnelige prester hvorfor ikke?" (L.Aalen - red.), 1961, s.148ff.
- Conzelmann, H.(1): "Der Brief an die Epheser", NTD-8, 1968, s.56ff.
"Der Brief an die Kolosser", NTD-8, 1968, s.131ff.
- Conzelmann, H.(2): "Der erste Brief an die Korinther", 1969.
- Delling: "hupotassō", ThWbNT Bd.VIII, s.41ff.
- Gnilka, J.: "Der Epheserbrief". (Herder), 1971.
- Goppelt, L.(1): "Die Kirche in ihrer Geschichte", 1966.
- Goppelt, L.(2): "Theologie des Neuen Testaments", 1976.
- Grant, R.: "A historical Introduction to the New Testament", 1974.
- Guthrie, D.: "New Testament Introduction", 1975.
- Hengel, M.: "The son of God" 1973.
- Isaksson, A.: "Marriage and Ministry in the New Temple", 1965.
- Jeremias, J.: "kefalē gōnias - Akrogōniaios" ZNT-1930, s.264ff.
- Jervell, J.: "Imago Dei", 1960.
- Kähler, E.: "Die Frau in den paulinischen Briefen", 1960.
- Kümmel, W.G.: "Introduction to the New Testament", 1975.
- Larsson, E.(1): "Den hemlighet som ligger häri er stor", i "Man och kvinna" (red. Segelberg), 1964, s.44ff.
- Larsson, E.(2): "Fruktan og frihet i Nya Testamentet", TTK-3-77, s.16ff
- Lietzmann, H.: "An die Korinther I/II" (Handb.zum NT), 1969.
- Linton, O.: "Pauli mindre brev", 1970.
- Lohse, E.: "Die Briefe an die Kolosser und an Philemon", 1968.
- Madsen, P.: "Efeserbrevet", 1911.
- Martin, R.: "Chalossians: The Church's Lord and the Christian's Liberty", 1972.

- Moe, O.: "Paulus's brev til Efeserne". 1956.
Pokorny, P.: "Der Epheserbrieff und die Gnosis", 1965.
Ridderbos, H.: "Paul. An outline of his theology", 1965.
Riesenfeld, H.: "Ämbetet i Nya testamentet" i "En bok om kyrkans ämbete" (Lindroth - red.), 1951.
Schlier, H.(1): "Der Brief an die Epheser", 1962.
Schlier, H.(2): "kefalæ", ThWbNT Bd.III, s.673ff.
Schmithals, W.: "Die Gnosis in Korinth", 1956.
Schweizer, E.(1): "Der Brief an die Kolosser" (EKK), 1976
Schweizer, E.(2): " Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Antilegomena", TLZ, 1961, s.242ff.
Strack-Billerbeck: "Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und (Str.-Bill.) Midrasch", Bd.III, 1926.
Stuhlmacher, P.: "Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie", 1975.
Synnes, M.: "Mann og kvinne i paulinske tekster", UT-2-1976, s. 55ff.
Tångberg, K.A.: "Lingvistikk og teologi", TTK-3-1977, s. ff.
Weiss, J.: "Der erste Korintherbrief", 1925.
Yamauchi, E.M.: "Pre Christian Gnosticism" , 1973.

FORKORTELSER:

- FRLANT: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments.
JTS : Journal of Theological Studies.
NTD : Neues Testament Deutsch.
ThWbNT: Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament". (NB! Alle sitater i oppgaven er fra den engelse utgaven.)
TLZ : Theologische Literatur Zeitung.
TTK : Tidsskrift for teologi og kirke.
UT : Ung teologi.
ZNT : Zeitschrift für die neutestamentlichen Wissenschaft.

=====