

HVAD ER 'MEST' FORBUDT: SKILSMISSE ELLER NYT ÆGTESKAB?

GEERT HALLBÄCK

I den såkaldte skilsmisseperikope i de synoptiske evangelier er der dels en afvisning af skilsmisse som sådan med henvisning til skabelsen, dels en mere *halakisk* formuleret afvisning af nyt ægteskab efter skilsmisse. I forbindelse med et seniorseminar med Dale Martin, da han for nogle år siden var gæstprofessor hos os (i 2001), blev jeg opmærksom på, at de to regler ikke uden videre er sammenfaldende, og jeg tænkte, at jeg engang ville prøve at overveje forholdet nøjere. Det er så det, jeg forsøger her. I øvrigt kan jeg gøre opmærksom på, at Dale Martin også har fulgt sagen op med et kapitel i sin nye bog *Sex and the Single Savior*.¹

Skilsmisseperikopen findes i alle tre synoptiske evangelier, men i fire forskellige udgaver, da den optræder to steder i Matthæusevangeliet. Dertil kommer, at Paulus i 1 Kor 7 citerer et 'ord af Herren' med samme indhold. De i alt fem forekomster er imidlertid ikke identiske. Af den grund optager spørgsmålet om de fem forskellige versioners indbyrdes forhold megen plads i skilsmisseperikopens forskningshistorie; ofte er det forsøgt besvaret traditionshistorisk, og næsten lige så ofte har man villet udpege en version, der sandsynligvis går tilbage til Jesus selv. Det siger næsten sig selv, at alle muligheder har været tilskrevet den historiske Jesus.² I mit forsøg på at udrede versionernes indbyrdes forhold vil jeg i højere grad interessere mig for det redaktionelle niveau. Men først og fremmest vil jeg forsøge at forstå logikken – dels bag kombinationen af forbud mod skilsmisse og forbud mod nyt ægteskab, dels bag selve afvisningen af skilsmisse. I forhold til den side af sagen har det mest vedholdende spørgsmål i fortolkningshistorien været, om disse forbud repræsenterede en asketisk holdning til seksualitet³ eller tværtimod understøttede ægteskabet som institution.⁴

I det følgende vil jeg tage hver af de fem versioner for sig, idet jeg begynder med Mark 10,2-12. Det er ikke, fordi jeg mener, at Markus-versionen nødvendigvis er ældst; men fordi jeg går ud fra, at Mark. er det ældste evangelium og i hvert fald er forlæg for Matt 19,3-12, hvor perikopen er anbragt i samme sammenhæng som i Mark. I antiteserne i Bjergprædikenen har Matt. en anden udgave af perikopen: Matt 5,31-32. Endelig har Lukas et enkeltstående ord, der forbyder nyt ægteskab i 16,18. Hvis man tror på sådan noget (hvad jeg faktisk gør), vil det være nærliggende at opfatte de to sidste versioner af perikopen som udgaver af en Q-version, der kun omfatter forbudet mod nyt ægteskab, ikke afvisningen af skilsmisse som sådan. Endelig citerer Paulus i 1 Kor 7,10-11 et 'ord af Herren', der forbyder skilsmisse og nyt ægteskab; det sker i sammenhæng med en meget mere omfattende udredning af fordele og ulemper ved at gifte sig.⁵ Jeg vil behandle de fem udgaver af perikopen i denne rækkefølge, og det bliver de to første, Mark 10 og Matt 19, der kommer til at fylde mest i artiklen.

1. Martin 2006:125-147.

2. Fx Baltensweiler, Nolland og Martin.

3. Fx Niederwimmer og Martin.

4. Fx Baltensweiler, Deming og Goulder.

5. En eksegetisk gennemgang af disse og andre tekster finder man i Baltensweiler 1978.

Mark 10,2-12

Perikopen er den første episode, der udfylder Mark.s korte rejseberetning, der kun omfatter kap. 10. I v. 1 læser vi, at Jesus bryder op – nemlig fra Kapernaum (9,33) – og rejser til Judæa og landet på den anden side af Jordan – dvs. Jesus tager rejseruten til Jerusalem øst for Jordan-floden, antagelig for at undgå at rejse gennem Samaria; vi får at vide, at han underviser skarerne efter sædvane.

Derefter følger perikopen om skilsmisse, og efter den kommer fortællingen om Jesus, der velsigner børnene (10,13-16), og historien om den rige mand, der ikke kan opgive sin ejendom og følge Jesus (10,17-27). Man har set det som en redaktionel samling af tekster, der alle handler om grundlæggende samfundsmæssige ordninger: ægteskab og børn, som Jesus stiller sig positivt til, og ejendom, som rammes af en hård kritik. Med til billedet hører også den samtale mellem Jesus og disciplene, der følger efter den mislykkede kaldelse af den rige mand. Peter henviser til, at disciplene har forladt hus og hjem (10,28-31). Det kan næppe kaldes en familievenlig adfærd; men i opregningen af dem, som disciplene har forladt – og som Jesus lover, at de skal få igen i skikkelse af menighedens erstatningsfamilie – nævnes ikke hustruer. I den henseende er der konsekvens i evangeliet: Jesus kan ikke i den ene perikope forbyde skilsmisse og i den næste billige, at man forlader konen.

Selve skilsmisseperikopen falder tydeligt i to dele. Den første del er en offentlig stridssamtale med nogle farisæere (v. 2-9); den anden del er en intern discipelbelæring placeret 'i huset' (v. 10-12). Det er farisæerne, der tager initiativ til stridssamtalen; de vil udfordre Jesus og spørger ham, om en mand har ret til at skille sig fra sin kone. Det er for så vidt et absurd spørgsmål, eftersom ingen kan bestride, at det er mandens ret. Selv om retten til skilsmisse ikke udtrykkelig er omtalt i Moseloven, så er mandens skilsmisseret forudsat, som vi skal se lige om lidt. I de diskussioner om skilsmisse, som omtales hos rabbinerne, er selve retten til skilsmisse ikke til debat; det, der debatteres, er mandens retmæssige motiv til at ønske skilsmisse.

Man har ganske vist henvist til Mal 2,16 som et GT-sted, der afviser skilsmisse. Der står: "Hvis nogen fatter modvilje mod sin hustru og sender hende bort, ... så dækker han sin klædning med uret, siger Hærskarers Herre". Men dels er det vanskeligt at gennemskue i sammenhængen, hvad der er metaforisk, og hvad der er bogstaveligt; dels er profetordet antagelig en kommentar til en konkret situation, nemlig en protest mod helt generelt at skille sig af med alle ikke-jødiske hustruer. Ligeledes har man henvist til Damaskusskriftet 2,20-21, hvor der tales om "... hor ved at tage to hustruer i deres levetid, skønt skabets grundvold er: 'Som mand og kvinde skabte han dem'". Henvisningen til skabelsen vækker mindelser om Jesu argumentation i Mark 10,6-8; men sammenhængen i Damaskusskriftet er snarere en polemik vendt mod polygami. Det er næppe sådan, at nogen ansvarlig jødisk lovlærer har anbefalet skilsmisse; men at hævde, at skilsmisse ikke skulle være tilladt, ville stride mod den selvfølgelig udlægning af Loven og mod en veletableret juridisk praksis i det jødiske samfund.

Når farisæerne ikke desto mindre spørger Jesus, om skilsmisse er tilladt, må det være, fordi de forventer, at han vil svare benægtende. Det er deri, deres udfordring eller prøvelse af Jesus ligger. Hvis han er imod skilsmisse, vil hans svar afsløre, at han også er imod Guds Lov. For så vidt som det forhold måtte være indlysende for Jesus i den fortalte situation, skal stridssamtalen næppe forstås realistisk; den afspejler læser-menighedens diskussioner med farisæiske jøder, der angriber læsernes rigoristiske skilsmisse-praksis. Stridssamtalen etablerer en situation, hvor Jesus kan legitimere læser-menighedens afvisning af skilsmisse og samtidig afsløre farisæernes retspraksis som stridende mod Guds egentlige vilje.

Samtalen fortsætter nu som en klassisk rabbinsk diskussion, hvor den udfordrede stiller et modspørgsmål, som udfordrerne besvarer. Først derefter kommer den udfordredes svar på det oprindelige spørgsmål. Denne udveksling af modspørgsmål og svar tjener til at afklare grundlaget for diskussionen. Først når det er bragt for dagen gennem udfordrernes svar på modspørgsmålet, kan den udfordrede i sit svar forholde sig både til det oprindelige spørgsmål og til det grundlag, spørgsmålet er stillet ud fra. Jesus er selvfølgelig godt klar over, at grundlaget for farisæernes spørgsmål er Loven; men med sit modspørgsmål bringer han det frem i lyset. "Hvad har

Moses tilladt jer?” spørger han. Med denne formulering får han allerede antydning, at retten til skilsmisse er en indrømmelse, ikke det positive udtryk for Guds vilje.

I deres svar henviser farisæerne til, at Moses har tilladt dem at lade sig skille, hvis de skriver et 'skilsmissebrev'. Det er et juridisk dokument, der garanterer kvinden, at hun lovformeligt kan gifte sig igen. Et nyt ægteskab vil ikke bryde ind i et allerede eksisterende ægteskab, for gennem skilsmissebrevet har den tidligere ægtemand givet afkald på kvinden. Denne praksis skal ses i lyset af, at der hverken var nogen offentlig myndighed, der indstiftede et ægteskab, eller nogen offentlig myndighed, der holdt kontrol med, hvornår et ægteskab var opløst. Selv om ægteskabet var en fuldstændig grundlæggende samfundsmæssig institution, og ægteskabsbrud i henhold til Lovens bogstav skulle straffes med døden – en meget drastisk beskyttelse af ægteskabets ukrænkelighed, må man sige – så var indgåelse og opløsning af ægteskab en affære mellem de to parter (og i praksis i høj grad mellem deres familier). Når de to parter offentligt erklærede, at de var mand og kone, så var ægteskabet indgået; og ligeledes opløstes ægteskabet efter indbyrdes aftale. Skilsmissebrevet skulle imidlertid sikre, at kvinden ikke bare var stukket af fra sin mand, men at han var indforstået med ægteskabets opløsning, således at kvinden kunne gifte sig igen.

Når farisæerne i deres svar henviser til, at Moses har tilladt skilsmissten mod at skrive et skilsmissebrev, er tekstgrundlaget 5 Mos 24,1-4, som er den eneste tekst i Loven, der omhandler skilsmisse. Det er imidlertid ikke skilsmissten, der er lovreglens pointe; skilsmissten og skilsmissebrevet er blot en del af forudsætningerne. Jeg citerer teksten i dens fulde ordlyd efter DO: ”Hvis en mand gifter sig med en kvinde, men bliver ked af hende, fordi han finder noget skændigt hos hende [som vi skal se senere, gav denne formulering anledning til stor uenighed blandt rabbinerne], og han udfærdiger et skilsmissebrev, giver hende det og sender hende bort, og hvis hun så, når hun har forladt hans hus, går hen og gifter sig med en anden, og hendes anden mand fatter modvilje mod hende og udfærdiger et skilsmissebrev til hende, giver hende det og sender hende bort, eller hendes anden mand, som har giftet sig med hende, dør, da må hendes første mand, som sendte hende bort, ikke gifte sig med hende igen, efter at hun nu er blevet uren.” Reglen handler altså om, at en kvinde, der er blevet skilt og gift igen, ikke bagefter kan vende tilbage til sin første mand; det nye ægteskab betragtes som den endelige ophævelse af det første ægteskab, kan man sige. Hvorfor det er sådan, har jeg ingen mening om. Måske skal reglen imødegå, hvad man kunne kalde 'proforma-skilsmisse'. Selv om det altså er et meget specielt tilfælde, reglen handler om, baserede rabbinerne deres diskussioner om skilsmisse på den første betingelsesætning, og det er her vi finder omtalen af skilsmissebrevet. Et sådant dokument er også omtalt i andre kilder fra samtiden, ja der er ligefrem eksempler på ordlyden af sådanne skilsmissebrev.

Med henvisningen til skilsmissebrevet har farisæerne fastslået, at skilsmisse er i overensstemmelse med Loven. Det bestrider Jesus ikke i sit svar; men lovreglen får en kommentar med på vejen, som undergraver dens gyldighed. Den er nemlig ikke udtryk for Guds vilje med ægteskabet, men en indrømmelse til menneskene og deres 'hårdhertethed', som selvfølgelig er deres hårdhertethed mod Gud. Loven tager højde for, at mennesker ikke har vilje til at følge Guds intention; reglen er et kompromis, der skal imødegå en endnu værre konsekvens, hvis menneskers manglende vilje til at følge Guds intention får frit løb. At Guds sande intention ikke findes i lovreglen, viser Jesus ved at sætte den i modsætning til skabelsesberetningernes ord om mand og kvinde. Han citerer både 1 Mos 1,27 om, at mennesket er skabt mandligt og kvindeligt, og den anden skabelsesberetnings kommentar til skabelsen af kvinden, nemlig at manden skal forlade sin far og mor og holde sig til sin hustru (1 Mos 2,24). Det er generationernes følge, der her er indskrevet i skabelsen: Det oprindelige bånd mellem forældre og børn må brydes, for at et nyt kan etableres mellem kønnene. Og for at understrege konklusionen gentager Jesus den: De er ét kød. Der tænkes som bekendt på den seksuelle forening. Denne forening er indstiftet af Gud, og den må mennesker ikke bryde. I den sidste formulering er der forudsat et modsætningsforhold mellem mennesker og Guds vilje. Menneskene vil ønske at bryde båndet mellem kønnene; men det er imod Guds intention med skabelsen.

Dette er altså Jesu svar på farisæernes spørgsmål, om en mand har ret til at lade sig skille. For det første får han sagt nej til spørgsmålet. Det er imod Guds vilje. Men for det andet undgår han den fælde, farisæerne lagde for ham med deres spørgsmål. For han bestrider ikke Lovens bud; han bestrider, at det er i overensstemmelse med Guds egentlige intention. Han spiller skabelsen ud mod Loven, og skabelsen må naturligvis have større gyldighed end Loven, da den er det direkte udtryk for Guds intention. Loven derimod er afledt af menneskers hårdhertighed. Jesu svar forskyder spørgsmålet fra at være et spørgsmål om ret i henhold til Loven til at være et spørgsmål om ret i henhold til Guds intention. Men det betyder samtidig, at hans nej til skilsmisse ikke er et 'lovsvar'. Det er snarere et moralsk svar, der forpligter mennesker på Guds vilje.

I v. 10-12 følger så en discipelbelæring, der foregår 'i huset'. Denne placering er et signal om, at den følgende tekst er relevant for læser-menighedens indre anliggender. Belæringen handler ikke primært om skilsmisse, men om nyt ægteskab; skilsmissen optræder alene som en forudsætning for det mulige nye ægteskab. Belæringen er formuleret som en kasuistisk lovregel med en hypotetisk forudsætning og en dom; den hypotetiske forudsætning stemples af dommen som en overtrædelse. I praksis betyder det så meget som, at den hypotetiske forudsætning erklæres for at være forbudt.

Der er to parallelle regler: Den ene angår en mand, der lader sig skille og gifter sig igen; den anden angår en tilsvarende hustru, der er blevet skilt og gifter sig igen. I begge tilfælde begår de ægteskabsbrud ved at gifte sig igen, siger Jesus. Logikken bag denne dom må være, at det oprindelige ægteskab slet ikke er ophævet, ellers ville det jo ikke kunne brydes. Det oprindelige ægteskab betragtes altså som uopløseligt – i overensstemmelse med afvisningen af skilsmisse i den forudgående diskussion med farisæerne.

Vi må se på et par detaljer. Om manden hedder det, at han begår ægteskabsbrud *ep' autēn*. Normalt forstår man det som en henvisning til den oprindelige hustru: Han begår ægteskabsbrud 'mod hende'. Det er imidlertid ikke noget idiomatisk udtryk, og nogle fortolkere vil snarere forstå det sådan, at *autēn* henviser til den nye kone, således at han begår ægteskabsbrud 'med hende'.⁶ Ligeegyldigt hvordan man nu forstår dette udtryk, løser det ikke det egentlige problem, nemlig at manden skulle begå ægteskabsbrud mod sit eget ægteskab. For hvad enten *autēn* er den første eller den anden kone, er det naturligvis det første ægteskab, han bryder.

Men normalt forstod man i antikken ægteskabsbrud som en fremmed mands seksuelle samvær med en gift kone. Elskeren bryder ægtemandens ægteskab, idet ægteskabet betyder, at kun ægtemanden må være seksuelt sammen med kvinden. Man kan også godt tale om, at den utro hustru bryder ægteskabet, selv om det i virkeligheden snarere er en afledning af den første. Men at ægtemanden skulle bryde sit eget ægteskab ved at være seksuelt sammen med en anden kvinde, ligger uden for begrebet. Ægteskabet indebærer ikke konens seksuelle monopol på manden, men udelukkende mandens seksuelle monopol på konen – efter normal antik opfattelse. Formuleringen i Jesu belæring forudsætter imidlertid, at der netop er en sådan gensidighed: Manden bryder sit første ægteskab ved at være sammen med en ny kvinde. Det kan jo – og er blevet – udlagt som en revolutionerende ny hensyntagen til kvinden i ægteskabet. Men måske skal det snarere forstås som en revolutionerende ny indskrænkning af mandens muligheder.

I formuleringen af den parallelle anden regel forudsættes det, at kvinden kan lade sig skille. Men det kunne hun efter normal opfattelse ikke i samtidens jødiske samfund. Fra de rabbiniske skrifter såvel som fra Josefus ved vi, at retten til skilsmisse alene var mandens ret. I en artikel fra 1982 hævder Bernadette Brooten imidlertid, at det er en fordom.⁷ Hun henviser til, at skilsmisse på kvindens initiativ er dokumenteret fra den jødiske koloni på Elefantine-øen, men det er et meget ældre eksempel; ligeledes henviser hun til en meget yngre jødisk, ikke-rabbinisk kilde, der også forudsætter 'kvindelig skilsmisse', for nu at kalde det sådan. Den eneste samtidige kilde, hun kan henvise til, er imidlertid Josefus, der fordømmer tre kvinder fra Herodes-slægten, der

6. Nolland (1995:28-30) diskuterer betydningen af *ep' autēn*.

7. Brooten 1982:65-80. I *Evangelische Theologische* 43 (1983:466-478) tog Brooten til genmæle mod den kritik, der rejste sig mod hendes første artikel.

selv tager initiativ til skilsmisse. At det skulle dokumentere en livskraftig alternativ skilsmissepraksis ved siden af den rent 'mandlige skilsmisse' på Jesu tid, er ikke særlig overbevisende. Forholdene i Herodes-slægten unddrog sig i flere henseender almindelig jødisk praksis. Og selvfølgelig har også en jødisk kvinde kunnet tage initiativ til skilsmisse; hun kunne rejse hjem til sin familie, og dermed var ægteskabet *de facto* opløst. Men hun kunne ikke gifte sig igen, for det forudsatte, at manden havde anerkendt skilsmissen og skrevet skilsmissebrevet.⁸

Efter både græsk og romersk lov havde kvinden ret til at forlange skilsmisse på linje med manden. Og det er og bliver den enkleste forklaring på formuleringen i Mark 10,12. Markus forudsætter, at både mand og kvinde har den ret. Det afspejler de retsforhold, der herskede i den menighed, han skriver for, og den menighed kan derfor ikke være jødisk. Men der er jo mange andre indicier, der også peger på, at Mark. er et hedningekristent evangelium. Det betyder, at formuleringen i Mark 10,12 ikke kan gå tilbage til Jesus selv; det er imidlertid en konsekvens, jeg tager med sindsro. At Markus-menigheden åbenbart ikke kan acceptere, at en fraskilt gifter sig igen, er langt mere bemærkelsesværdigt, for såvel skilsmisse som nyt ægteskab var udbredte fænomener, ikke mindst i det romerske samfund. Her gøres virkelig en særmoral gældende.

Hvordan forholder afvisningen af skilsmisse i den offentlige diskussion med farisæerne sig nu til den interne menighedsregel, der forbyder nyt ægteskab? Man kan forstå det sådan, at afvisningen af skilsmisse er det grundlæggende princip: den ideologiske regel, så at sige. Mens forbudet mod nyt ægteskab er den måde, hvorpå regel kan formuleres som en 'lov', som en juridisk regel, der rent faktisk kan håndhæves. I praksis kan man nemlig ikke forhindre skilsmisse – især da ikke, når begrebet ikke har samme juridiske indhold, som vi kender fra det moderne samfund, men betyder *de facto* opløsningen af et ægteskab. I det hele taget har man aldrig haft en faktisk situation, hvor ægteskaber er uopløselige. Selv den katolske kirke, der jo fastholder, at ægteskabet er uopløseligt, opererer med muligheden af at erklære et ægteskab for ugyldigt; og den slags ugyldighedserklæringer er efterhånden så udbredte, at det er svært at se forskel på dem og en egentlig accept af skilsmisse.⁹ Den erfaring har man selvfølgelig også gjort sig i de tidlige kristne menigheder; ægteskaber opløses af så mange grunde, som man ikke kan kontrollere. Derimod kan man kontrollere, om parterne indgår nyt ægteskab, og det kan man hindre ved at forbyde det.

En sådan forståelse giver god mening: I princippet er ægteskabet uopløseligt; men den måde, man kan gøre princippet gældende på i virkeligheden, er ved at hindre nyt ægteskab. Men hvad nu, hvis det forholder sig omvendt, hvis det er forbudet mod nyt ægteskab, der er det grundlæggende bud, mens afvisningen af skilsmisse er en form for ideologisk overbygning? Netop stridssamtalens urealistiske karakter har fået nogle fortolkere til at anskue det sådan.¹⁰ Det oprindelige udgangspunkt er så Jesus-ordet i v. 11-12, mens samtalen er en konstruktion, der skal legitimere den faktisk gældende regel. For at tage stilling til det spørgsmål må man overveje, hvad der overhovedet kan være meningen med såvel skilsmisseforbud som forbud mod nyt ægteskab.

Hvis vi tager teksten på ordet, så er meningen med skilsmisseforbudet og det deraf afledte forbud mod nyt ægteskab jo at gøre Guds skabelsesorden gældende. Når Gud skabte mennesket som mand og kvinde, så var meningen, at de skulle forenes og holde sammen hele livet. Jesus eller den tidlige kristendom ville idealistisk gøre Guds vilje gældende imod det menneskelige forfald og hævdede derfor ægteskabets uopløselighed. Men nu er vi jo eksegeter, så derfor er vi ikke så meget for at tage teksten på ordet. Andre forslag er da også blevet fremført som den

8. Det samme er i øvrigt tilfældet i dag; og derfor kan jødiske ægtemænd chikanere deres sekulært fraskilte koner ved at forhindre et nyt religiøst ægteskab. Det føres der adskillige retssager om i Israel; og i England har man forsøgt et lovindgreb mod denne mandlige chikane, men det engelske Parlament har naturligvis ingen jurisdiktion i forhold til den rabbinske lovudlægning.

9. Se Martin 2006:141-142.

10. Børge Diderichsen, *Den markianske skilsmisseperikope* (1962), er en grundlæggende argumentation for denne opfattelse.

egentlige mening bag skilsmisseforbudet. Tre forslag har vundet en vis udbredelse. Det ene ser forbudet mod skilsmisse som en udvidet beskyttelse af kvinden. Ikke alene skal hun have et skilsmissebrev, der gør det muligt for hende at gifte sig igen; hun skal slet ikke udsættes for det sociale traume, det var at blive forstødt. Skilsmisseforbudet falder i tråd med den tidlige kristendoms vilje til at tage den svage parts parti i alle henseender, og i ægteskabet var kvinden den svage part. Det blev mest ubarmhjertigt udstillet, når manden skilte sig af med hende. Det er selvfølgelig en smuk måde at forstå det på; problemet er imidlertid, at det ikke er en given ting, at det var i den svage kvindes interesse at forblive i et ægteskab. Faktisk åbnes der i den rabbiniske lovgivning mulighed for, at kvinden i særlige tilfælde kan forlange skilsmisse, nemlig hvis manden er voldelig, hvis han dømmes som forbryder, eller hvis han påtager sig et urent erhverv. Da den rabbiniske lovgivning i øvrigt ikke ser livet fra kvindernes side, må den begrænsede tilladelse til skilsmisse være en indrømmelse til meget insisterende ønsker fra kvindernes side.¹¹ Og ser vi på den græske og ikke mindst den romerske verden, var det ikke kvinderne, der holdt sig tilbage, hvad ønsket om skilsmisse angår.

Den anden forklaring på skilsmisseforbudet er den asketisk-moralske. I den forklaring hænger forbuddene mod skilsmisse og nyt ægteskab nøje sammen. Hvad var nemlig den almindelige grund til at ønske skilsmisse? Det var ønsket om at indgå nyt ægteskab med en mere attraktiv partner – og det er som bekendt stadig et udbredt motiv til skilsmisse. Men det blev – og bliver – betragtet som et udslag af seksuelt begær, der fordømmes skarpt af den asketiske moral, for det gør den seksuelle lyst til herre over mennesket.¹² En variant af denne forklaring forskyder ønsket fra det seksuelle til det økonomiske begær. Skilsmisse og nyt ægteskab var motiveret af ønsket om en mere velhavende mand – eller kone.

Endelig er den tredje forklaring den eskatologisk-moralske. Ifølge den er skilsmisseforbudet udtryk for en sådan skærpelse af de moralske krav, at det ikke lader sig opfylde under normale menneskelige omstændigheder. Kun i den særlige situation, hvor man forsøger at leve efter det kommende Gudsriges regler allerede i den nuværende tid, lader de skærpede krav sig praktisere – og antagelig kun for en kortere periode.¹³ Denne forklaring passer selvfølgelig bedst i sammenhæng med Bjergprædikenens moral; men det lader sig næppe bestride, at en sådan moral baseret på overjordiske krav er en del af den nytestamentlige forestillingsverden i det hele taget. En særlig 'luthersk' variant af denne forklaring er selvfølgelig, at de skærpede krav ikke kan efterleves, men skal understrege menneskets syndighed, der alene er henvist til Guds ufortjente nåde. Der er imidlertid et alvorligt problem forbundet med den eskatologiske forklaring. I Guds rige, hvor døden må formodes at være overvundet, er der ikke længere nogen plads til seksualitet eller ægteskab, da der ikke længere er noget, der hedder generationernes følge. Som Jesus siger til sadukæerne, skal de opstandne slet ikke gifte sig, men de skal være som engle i himlen (Mark 12,25). I det perspektiv er det vanskeligt at se berettigelsen af et forbud mod skilsmisse.

Matt 19,3-12

Hvordan det forholder sig med disse sager, kan vi måske få en bedre fornemmelse af ved at se på de andre tekster. Den tætteste parallel til Markus-teksten er Matt 19,3-12. Den er placeret i samme sammenhæng og udgør den første episode på Jesu rejse fra Galilæa til Judæa, og det er ligeledes en stridssamtale mellem Jesus og nogle farisæere. Alligevel er der nogle karakteristiske ændringer.

I farisæernes spørgsmål er der en tilføjelse i forhold til Mark. De siger: ”Har en mand ret til at skille sig fra sin kone *af en hvilken som helst grund?*” Det er altså ikke længere et spørgsmål om retten til skilsmisse slet og ret, men et spørgsmål om det gyldige motiv til skilsmisse. Det var en klassisk diskussion. I 5 Mos 24,1 stod der om manden, der ønsker skilsmisse, at han ”bliver

11. Brooten 1982:75-79.

12. Martin 2006:132.

13. Niederwimmer, *Askese und Martyrium* (1975), er en grundlæggende argumentation for denne opfattelse.

ked af hende, fordi han finder noget skændigt hos hende”. Hos rabbinerne diskuteres definitionen af dette ’skændige’, der beretter til skilsmisse. De forskellige positioner tilskrives de legendariske rabbinere Shammai, Hillel og Akiba. Shammai-skolen forstod det ’skændige’ som utroskab; det betød en meget restriktiv mulighed for skilsmisse. Hillel forstod det bredere som enhver form for dårlig opførsel fra kvindens side; han nævner det eksempel, at hun brænder maden på, og det fremhæves ofte for kuriositetens skyld. Men det er jo et metonymisk udtryk for hendes manglende kompetence som husmor, og det var faktisk hendes primære funktion i ’huset’. Hvis hun ikke kunne klare den opgave, var hun uegnet som hustru, så Hillels opfattelse var den sociologisk realistiske. Endelig tilskrives Akiba en meget liberal tolkning af det ’skændige’, nemlig et uatraktivt udseende, som gør det nærliggende for manden at ønske sig en anden kone. Det kunne man måske kalde for den seksuelt realistiske opfattelse.

Jesu svar er nærmest en bebrejdelse mod farisæerne for overhovedet at rejse spørgsmålet. Med den samme henvisning til skabelsen som hos Mark. understreger han, at skilsmisse slet ikke kan komme på tale; spørgsmålet om en gyldig grund til skilsmisse falder simpelt hen væk. Over for denne kategoriske afvisning fremfører farisæerne så, at Loven påbyder manden at give kvinde et skilsmissebrev, dvs. Loven forudsætter mandens ret til skilsmisse. I så fald kan skilsmisse jo ikke være udelukket. Jesu svar er for det første den samme henvisning til hårdhertighed, som vi kender fra Mark. Men derudover svarer han med forbudet mod nyt ægteskab, som i Mark. var en del af disciplineringen. Det er imidlertid kun mandens skilsmisse, der nævnes; Matt. forudsætter altså den jødiske sammenhæng, hvor kun manden har skilsmisseret. Det svarer til Matt.s hele karakter af at være et jødekristent evangelium. Men for det andet siger han, at den mand, der skiller sig ”af anden grund end *porneia*”, begår ægteskabsbrud. Dette er i virkeligheden Jesu svar på farisæernes indledende spørgsmål; en mand må ikke skille sig af en hvilken som helst grund, men kun i tilfælde af *porneia* – fra kvindens side, selvfølgelig. Han tilslutter sig altså Shammais strenge forståelse af det ’skændige’, der berettiger skilsmisse.

Forholdet mellem forudsætning og svar er altså vendt om i Matt. i forhold til i Mark. Der var Loven en forudsætning for farisæernes spørgsmål, og Jesus måtte ophæve Lovens gyldighed for at kunne komme med sit svar: afvisningen af skilsmisse overhovedet. Her er afvisningen af skilsmisse forudsætningen for at kunne komme med svaret på farisæernes Lov-spørgsmål: Skilsmisse er kun berettiget i tilfælde af *porneia*. Afvisningen af skilsmisse tages altså som den givne forudsætning. Men afvisningen må praktiseres under hensyntagen til noget indlysende, nemlig at en mand, hvis kone gennem sin illegitime seksuelle adfærd allerede *de facto* har bragt ægteskabet til ophør, naturligvis ikke kan opretholde det pågældende ægteskab. Ligesom Matt. kun forudser mandens ret til skilsmisse, er dette hensyn til kvindens *porneia* en indrømmelse til den jødiske sensibilitet, som Mark. slet ikke tager i betragtning.

Som I vil have bemærket, har jeg ikke oversat det græske ord *porneia*. Det skyldes selvfølgelig, at betydningen er omstridt i Matthæus-sammenhængen. De fleste tager det som en variant af *moikheia*, der i mere præcis forstand betyder ægteskabsbrud. Det betyder altså, at kvinden har været seksuelt sammen med en anden mand end ægtemanden. Ordet *porneia* betyder helt præcist at være seksuelt sammen med en prostitueret, en *pornē*. Men det er lidet sandsynligt, at udtrykket her skulle betyde, at kvinden ernærer sig som prostitueret, og at det derfor er berettiget at skille sig fra hende. Ordet har da også en bredere brug, nemlig alle former for illegitim sex, lige fra sex med dyr til incest. Og det er incest-betydning, nogle fortolkere foretrækker på dette sted. Alle samfund har regler for, hvem man ikke må gifte sig med af hensyn til beslægtethed. Men den jødiske Lov havde en mere vidtgående definition på beslægtethed end flere af de omgivende samfund. Ifølge denne tolkning tillader den matthæiske Jesus altså skilsmisse, hvis ægteskabet efter den jødiske opfattelse er incestuøs. Og det kunne nemt forekomme i forbindelse med hedninger, der blev kristne, men som var gift i henhold til græske eller andre ikke-jødiske slægtskabsregler. Det er imidlertid en meget specifik og kringlet forklaring efter min mening. Det er mere nærliggende at forbinde udtrykket *porneia* med hustruens seksuelle adfærd. Og enten bruges ordet, fordi Matthæus faktisk mener, at kun en mand kan begå *moikheia*, ægteskabsbrud mod en anden mands ægteskab, mens kvindens involvering bedre kan beskrives som *porneia*, eller det

skal signalere en mere almen seksuel løsagtighed fra kvindens side end blot et enkelt tilfælde af utroskab.¹⁴

Ligesom i Mark. følges stridssamtalen i Matt. af en discipelbelæring (v. 10-12). Men da emnet for Mark.s belæring (forbudet mod nyt ægteskab) er indoptaget i Matt.s stridssamtale., har belæringen her et andet indhold. I betragtning af den snævre begrænsning af mandens skilsmisseret konstaterer disciplene, at det er bedre slet ikke at gifte sig. Og Jesus giver dem ikke uret. Men han understreger, at det ikke er naturligt for alle at undvære ægteskabet; det skal man være særlig udvalgt til. Og han illustrerer det med det såkaldte eunuk-ord, nemlig at nogle er født eunukker (åbenbart seksuelt defekte på en eller anden måde), nogle er gjort til eunukker (dvs. kastrerede), og andre har gjort sig selv til eunukker for Himmerigets skyld. Det sidste skal næppe tages bogstaveligt om selvkastration, men forstås figurativt i betydningen at give afkald på et seksualliv for troens og den eskatologiske forventning skyld.

Matthæus forstår altså skilsmisseforbudet i overensstemmelse med den eskatologiske forklaring. Men vel at mærke i en særlig asketisk variant, hvor den egentlige mening med forbudet mod skilsmisse og nyt ægteskab er en anbefaling af helt at undgå ægteskab. For selv om det kræver en særlig kompetence, fremstår den sidste mulighed – at være eunuk for Himmerigets skyld – som det mest attraktive. Dale Martin opfatter skilsmisseforbudet på samme måde. Ægteskab uden skilsmissemulighed kan ikke praktiseres, argumenterer han. Forbudet mod skilsmisse umuliggør dermed selve ægteskabet; forbudet skal altså i virkeligheden hindre ægteskab. Det svarer desuden til det asketiske syn på seksualiteten, der i øvrigt kan identificeres som Jesu opfattelse, mener Dale Martin.¹⁵ Men det er altså at vende tingene meget på hovedet. Jesus behøvede vel ikke forsvare ægteskabets ukrænkelighed i den hensigt at afskaffe det; hvis det var meningen, kunne Jesus vel have sagt det mere direkte;. Dér er eunuk-ordet trods alt mere begribeligt: Det er bedst at være eunuk, men det er ikke alle beskåret.

Matt 5,31-32

Ordet optræder som den tredje af antiteseerne i Bjergprædikenen, men står nærmest som et appendiks til den anden antitese, der ikke alene fælder dom over det fuldbyrdede ægteskabsbrud, men over blot det at se med begær på en anden mands hustru. Der er her tale om en voldsom skærpelse af Loven; den forholder sig alene til begåede handlinger, mens Jesu bud retter sig mod selve 'den onde drift', som farisæerne kaldte den indre tilskyndelse til lovbrud. Da denne indre drift ikke kan iagttages af andre mennesker – i modsætning til de handlinger, Loven fordømmer – forbliver den en sag mellem menneske og Gud, og antiteseerne har derfor mere karakter af moralske bud end af juridiske regler. I deres excessivitet kan de kun praktiseres i en undtagelsestilstand, og efter min mening skal de opfattes som en eskatologisk demonstrationsmoral.

Denne udgave af skilsmisseperikopen indeholder også henvisningen til skilsmissebrevet. Det er nemlig det bud i Loven, der er talt til de gamle, og som Jesu antitese skal overgå. I stedet for at give skilsmissebrev og dermed åbne mulighed for nyt ægteskab, er det nye ægteskab udelukket. Forklaringen er den, vi kender fra de andre versioner: Nyt ægteskab er ensbetydende med ægteskabsbrud, – og logikken må være, at det første ægteskab slet ikke betragtes som ophævet. Alligevel er formuleringen en anden her end i 19,9, idet både kvindens og mandens nye ægteskab omtales – eller rettere sagt: Det er kvindens nye ægteskab, der omtales, men dels set fra den tidligere ægtemands side, dels fra den nye mands side.

Om den mand, der skiller sig fra sin kone, hedder det, at han bevirker, at der begås ægteskabsbrud med hende. Formuleringen er ikke helt gennemskuelig på græsk, idet verbet *moikheuein*, altså 'begå ægteskabsbrud', anvendes i passiv med kvinden som subjekt: Hun er genstand for ægteskabsbrud. Men den almindelige forståelse af den usædvanlige formulering er, at hun indlader sig med en ny mand, antagelig i et nyt ægteskab, og at det er ensbetydende med ægteskabsbrud i forhold til hendes tidligere mand. Men pointen er altså, at det er hendes tidligere

14. Nolland (1995:22-25) drøfter betydningen af *porneia*.

15. Martin 2006:146-147.

mand, der er skyld i dette ved at skille sig fra hende. Det er hans ansvar, at hun indblandes i ægteskabsbrud, fordi den fraskilte kvindes normale reaktion ville være at forsøge at finde en ny mand. Igen har vi her den såkaldte 'utugtsklausul' ligesom i 19,9; mandens ansvar for ægteskabsbruddet forudsætter, at kvinden ikke selv allerede har brudt ægteskabet gennem *porneia*.

Den anden sætning ser sagen fra den nye ægtemands side; hvis han gifter sig med en fraskilt kvinde, begår han ægteskabsbrud, – fordi kvindens oprindelige ægteskab altså ikke anerkendes som ophørt. I begge tilfælde er det den fraskilte kvindes nye ægteskab, der er i fokus. Men det er de to indblandede mænd, der pådrager sig skylden for kränkelsen af det oprindelige ægteskab, idet den nye mand bryder det, mens den tidligere mand bevirker bruddet ved at tvinge kvinden ind i et nyt ægteskab ved at skille sig fra hende. Man kan sige, at der er en slags 'arbejdsdeling' mellem Matt 5,32 og 19,9, idet det sidste sted jo handler om en mand, der bliver skilt og gifter sig med en anden, mens stedet her handler om den fraskilte kvindes nye ægteskab. Den iagttagelse modsiger, at Matthæus-forfatteren så at sige bevidstløst skulle have overtaget to forskellige traditioner om det samme; tværtimod synes han at være helt bevidst om dubleringen og at have koordineret de to steder, så de handler om to forskellige aspekter af det nye ægteskab. Under alle omstændigheder viser indsættelsen af utugtsklausulen i begge tekster, at han har forholdt sig bevidst til det, han overtager.

Lukas 16,18

Da Lukas-stedet ikke indeholder nogen stridssamtale eller nogen omtale af skilsmissebrev, betragtes det ofte som den reneste udgave af Q-versionen, som også Matt 5,32 formodes at repræsentere. Det er muligvis rigtigt i den forstand, at Lukas faktisk synes at have overtaget reglen ganske bevidstløst. Så vidt man kan gennemskue, er den ret umotiveret indsat i et lille udfald mod farisæerne, der er anbragt mellem lignelsen om den uærlige godsforvalter og lignelsen om den rige mand og Lazarus. Men Lukas-teksten er ikke identisk med Matt 5,32. I Luk. er der to sætninger, der begge ser sagen i forhold til den mandlige side. Den første siger, at en mand, der gifter sig igen efter skilsmisse, begår ægteskabsbrud. Formuleringen ligger meget tæt på Mark 10,11 og Matt 19,9, men har ingen parallel i Matt 5. Den anden sætning handler om en mand, der gifter sig med en fraskilt kvinde; han begår også ægteskabsbrud. Den formulering minder om den sidste sætning i Matt 5,32. De to sætninger i Lukas-teksten minder altså om hhv. Mark 10/Matt 19- og Matt 5-versionerne. Jeg synes ikke, det er helt nemt at være skråsikker omkring afhængighedsforholdene her eller omkring den kildekritiske fordelingen af de to Matthæus-versioner på hhv. Mark. og Q. Enten har Matthæus-forfatteren kendt begge versioner og underkastet dem en ganske aktiv redaktion. Eller også er det Lukas-forfatteren, der har kendt begge versioner og kombineret dem til det foreliggende dobbeltord.

Men vigtigere end den usikkerhed er det, at Lukas-versionen ikke bidrager yderligere til forståelsen af logikken bag forbuddet mod nyt ægteskab, da ordet står helt uden for nogen kontekst. Til gengæld kan man måske sige, at det er konsekvent nok, at Luk. ikke indeholder den forudgående afvisning af skilsmisse, for andre steder i evangeliet er det tydeligt, at Lukas-forfatteren både forudser og billiger de troendes brud med deres familier.

1 Kor 7,10-16

Hos Paulus får man til gengæld en forklaring. Ordet om skilsmisse indgår i en længere redegørelse i kap. 7 om fordele og ulemper ved ægteskabet med differentierede formaninger til forskellige kategorier i menigheden.¹⁶ Paulus er åbenbart blevet spurgt om dette i et brev fra korintherne, og hans helt grundlæggende opfattelse er, at ikke-ægteskab er bedre end ægteskab, og han henviser til sit eget ugifte eksempel. Men værre end ægteskab er *porneia*, der her i 1 Kor. specifikt går på bordelbesøg, som det fremgår af Paulus' omtale umiddelbart forinden i 6,12-20. Da *porneia* med stor sandsynlighed vil være konsekvensen for mange, hvis de ikke bliver gift, anbefaler Paulus ægteskabet og understreger begge parter seksuelle forpligtelser over for den anden.

16. Yarbrough 2003:417-419 indeholder en oversigt over argumentationen i 1 Kor 7.

Men – som han afslutter denne første runde af formaningen i v. 6-7: ”dette siger jeg som en indrømmelse, ikke som en befaling. Jeg ser helst, at alle mennesker er som jeg; men enhver har sin egen nådegave fra Gud, den ene på én måde, den anden på en anden måde”. Dette svarer jo ret nøje til eunuk-ordet fra Matt 19,12: Seksuel afholdenhed af hensyn til Gudsriget er det bedste; men den mulighed er ikke alle beskåren.

Det næste afsnit, som er teksten med skilsmisse-ordet, handler om dem, der allerede er gift. Og da v. 12-16 handler om de menighedsmedlemmer, der er gift med ikke-troende, må man gå ud fra, at v. 10-11 handler om ægteskaber, hvor begge parter er kristne. Til dem fremfører Paulus, hvad der udtrykkeligt ikke er hans personlige mening, men et ord fra Herren, at de ikke må lade sig skille. Og specielt om kvinden hedder det, at hvis hun alligevel bliver skilt, skal hun forblive ugift og om muligt forlige sig med sin mand, altså vende tilbage til ægteskabet. Der er store forskelle i formuleringen, men i substansen minder det om Mark 10/Matt19-versionen af skilsmisseperikopen: Skilsmisse er i princippet udelukket; men det, der kan kontrolleres, er nyt ægteskab, som er forbudt. Det er svært at forestille sig, at forbudet mod nyt ægteskab kun skulle gælde kvinden; når det alene er hendes tilfælde, der nævnes, kan det være, fordi hendes situation efter en skilsmisse er mere prekær end mandens, og at hun derfor vil være mere tilbøjelig til straks at indgå et nyt ægteskab.

Efter denne befaling fra Jesus selv kommer Paulus i v. 12-16 med sin egen mening om det komplicerede tilfælde, hvor ægtefællen er en ikke-troende. Som menighedens ’coach’ må han forholde sig til en mere broget og mangfoldig virkelighed end den, der er forudsat i evangelierne.¹⁷ Han fastholder modstanden mod skilsmisse; men hvis den ikke-troende part ønsker en skilsmisse, kan man ikke forhindre den og skal derfor acceptere den. Det er selvfølgelig en indrømmelse til virkeligheden imod ordet fra Herren. Men måske er den virkelige udfordring, Paulus er oppe imod, de troendes tilbøjelighed til at søge skilsmisse fra deres ikke-troende ægtefæller. Og det afviser han altså og gør således den principielle modstand mod skilsmisse gældende. Om de troende, der *de facto* må acceptere skilsmisse fra deres ikke-troende ægtefælle, har lov at gifte sig igen, kommer Paulus ikke ind på. Men i lyset af Herre-ordet i v. 11 må man formode, at det ikke er tilladt.

Hvis vi skal prøve at sammenfatte disse iagttagelser, kan man konstatere, at forbudet mod nyt ægteskab forekommer i alle fem versioner af skilsmisseperikopen, mens den udtrykkelige afvisning af skilsmisse kun forekommer i tre, nemlig Mark 10, Matt 19 og Paulus-teksten. Om Paulus-teksten er i øvrigt at sige, at den ikke indeholder nogen begrundelse for hverken forbudet mod skilsmisse eller mod nyt ægteskab. Der henvises alene til den autoritet, der ligger i Herrens ord. Til gengæld indgår ordet i en kontekst, hvor seksuel afholdenhed er et ideal, men kun hvis man er i stand til at praktisere det. Det samme gælder eunuk-ordet i Matt 19.

I alle de fire andre tekster er der forskellige variationer af forbud mod nyt ægteskab, og alle med den begrundelse, at det betyder ægteskabsbrud. Forudsætningen herfor er som nævnt, at den forudgående skilsmisse ikke anerkendes som gyldig. I den forstand kan det principielle forbud mod skilsmisse betragtes som en eksplicitering af det, der er den underliggende logik i forbudet mod nyt ægteskab. I de tre Markus- og Matthæus-tekster sættes forbudet mod skilsmisse op imod Moselovens regel om skilsmissebrev – som vel at mærke netop skal muliggøre nyt ægteskab. Og i de to versioner af perikopen, hvor den indeholder en stridssamtale med farisæerne (Mark 10 og Matt 19), baseres ægteskabets ukrænkelighed på selve Guds oprindelige intention med mennesket, som den kommer til udtryk i skabelsen.

Ud fra disse iagttagelser vil jeg mene, at det, der reelt forbydes i disse tekster, er nyt ægteskab. Det hænger sammen med en social realitet. Man kan nemlig ikke forhindre folk i at gå fra hinanden; skilsmisse i betydningen ophør af det fælles samliv og den fælles husholdning vil uvægerligt forekomme af den ene eller anden årsag. Erfaringen belærer os om, at det ikke lader sig hindre; det ligger uden for andre menneskers kontrol. Hvad andre mennesker derimod *kan*

17. Se fx Wong 2002.

hindre, og som lader sig kontrollere, er indgåelse af nyt ægteskab. Hvis man mener, at ægteskabet er ubrydeligt, så lader det sig i praksis opretholde gennem forbudet mod nyt ægteskab, ikke gennem et forbud mod at folk lever adskilt. I den forstand kan forbudet mod nyt ægteskab opfattes som den socialt praktiserbare realisering af et forbud mod skilsmisse. Men det forklarer ikke, hvorfor der er en principiel modstand mod skilsmisse. Er forbudet mod nyt ægteskab alene den praktiserbare udgave af et forbud mod skilsmisse, eller har forbudet mod skilsmisse i sig selv noget at gøre med afvisningen af nyt ægteskab?

Hvis vi ser på de to tekster, hvor dette kompleks sættes ind i en større sammenhæng, nemlig eunuk-ordet i Matt 19 og 1 Kor 7, hvor Paulus foretrækker det ugifte liv, mens ægteskabet er en indrømmelse til seksualiteten, kan vi måske indkredse den situation, hvor afvisningen af skilsmisse og afvisningen af nyt ægteskab bedst lader sig se som to side af samme sag. Det indebærer, at den logik, der ligger bag hele komplekset, er den asketisk-moralske, altså den anden af de tre muligheder, som jeg skitserede tidligere. Men jeg vil foreslå en præcisering. I hvis øjne vil det være indlysende, at når man er gift, så har man bundet sig for resten af livet, at *det* er Guds vilje med de gifte, og at ønsket om skilsmisse og nyt ægteskab er et udslag af manglende kontrol over det seksuelle begær og derfor moralsk forkasteligt? Hvem vil mene sådan? Ja, det vil de ugifte. Hvis man er gift, ved man, at ægteskabet er et meget mere kompliceret forhold, og at den principielle udelukkelse af skilsmisse ikke er en hjælp, men snarere gør ondt værre – også selv om man er fast besluttet på, at man vil forblive i ægteskabet. De ugifte derimod, der er i stand til at kontrollere deres seksualitet, betragter ægteskabet som et forhold, der på en gang tillader og kontrollerer de giftes seksualitet; og de vil se ønsket om skilsmisse som et forsøg på at undslippe denne kontrol. Så bliver forbudet mod nyt ægteskab den logiske følge, for motivet til det nye ægteskab betragtes som seksuelt betinget, som ønsket om en mere attraktiv seksualpartner. Og det modsiger hele ideen med ægteskabet – set ud fra de giftes synspunkt.

Uden at begive mig ud i spekulationer om oprindelsen til skilsmisseperikopen vil jeg derfor mene, at det er fuldstændig konsekvent at tilskrive den Jesus, der netop levede ugift, og lige så konsekvent, at den ugifte Paulus gør forbudet gældende som et ord af Herren. Ligesom jeg mener, at disciplenes reaktion i Matt 19,10 er helt realistisk: Sådan kan man ikke være gift. Jeg vil altså hævde, at skilsmisseperikopen i sig selv – om man så må sige – er et 'eunukord'; den afspejler bevidstheden hos dem, der kan leve uden at realisere seksualiteten. Og at den udbredelse, ordet har i de nytestamentlige tekster, er et udtryk for, at det har været den ugifte elite i de tidlige kristne menigheder, der har formuleret kristendommens ægteskabs- og skilsmisseideologi. Det er denne elite, der har haft den moralske definitionsmagt i menighederne. For dem var ægteskabet ikke idealet, men en 'indrømmelse', som Paulus siger. Men så kunne det jo heller ikke nytte noget, at de, som havde fået den indrømmelse, lod hånt om den og gik hen og bliver skilt. Hvis man ser sagen fra den ugifte elites side, bliver der en logisk sammenhæng mellem ikke-ægteskab på den ene side, ægteskab og ikke-skilsmisse på den anden. Skilsmisseforbudet er ikke en undsigelse af ægteskabet; det beskytter det tværtimod. Men det er heller ikke en anbefaling af ægteskabet; det er en konsekvens af indrømmelsen.

Litteratur:

Baltensweiler, Heinrich

1978. *Die Ehe im Neuen Testament* (AThANT 52). Zürich/Stuttgart: Zwingli Verlag

Brooten, Bernadette

1982. "Konnten Frauen im alten Judentum die Scheidung betreiben? Überlegungen zu Mk 10,11-12 und 1 Kor 7,10-11", *Evangelische Theologie* 42, 65-80

1983. "Zur Debatte über das Scheidungsrecht der jüdischen Frau", *Evangelische Theologie* 43, 466-478

Demig, Will

1995. *Paul on marriage and celibacy. The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7*. Cambridge: Cambridge University Press

Diderichsen, Børge K.

1962. *Den markianske skilsmisseperikope. Dens genesis og historiske placering*. København: Gyldendal

Goulder, Michael

1996. "Devotion, Divorce and Debauchery", in Lone Fatum og Mogens Müller (eds.), *Tro og historie. Festskrift til Niels Hyldahl*. København: Museum Tusulanum, 107-117

Martin, Dale

2006. *Sex and the Single Savior*. Louisville-London: Westminster John Knox Press

Niederwimmer, Kurt

1975. *Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht

Nolland, John

1995. "The Gospel Prohibition of Divorce. Tradition History and Meaning", *Journal for the Study of the New Testament* 58, 19-35

Wong, Eric K. C.

2002. "The Deradicalization of Jesus Ethical Sayings in 1 Corinthians", *New Testament Studies* 48, 181-194

Yarbrough, O. Larry

1985. *Not Like the Gentiles. Marriage Rules in the Letters of Paul*. Atlanta, Georgia: Scholars Press

2003. "Paul, Marriage, and Divorce" in Paul Sampley (ed.), *Paul in the Greco-Roman World*. Harrisburg-London-New York: Trinity Press International, 404-428