

Ægteskab, skilsmisse og gengiftning

- et Oase-dokument

*Dansk Oases lederskab 2007
v/ teologisk rådgiver Morten Munch*

Indholdsfortegnelse

1. Indledning	s. 1
2. De bibelske hovedtekster	s. 2
3. Fire hovedtolkninger	s. 5
4. Eksegetiske overvejelser	s. 9
4.1 Spørgsmålet om ægteskabets principielle uopløselighed	s. 9
4.2 Forholdet mellem Mark 10 (ingen klausul) og Matt 19 (utugtsklausul) Herunder spørgsmålet om Jesu forhold til den indre-farisæiske skilsmisdebat, forståelsen af utugtsklausulens <i>porneia</i> og omtalen af <i>de hårde hjerter</i>	s.11
4.3 Forholdet ml 1 Kor 7,10f (ingen klausul) og 7,15f (forladtheds-klausul)	s.15
5. Pastorale overvejelser	s.17
Litteraturliste	s.21

For de læsere som er uvant med længere teologiske redegørelser kan det anbefales at læse dokumentet i følgende rækkefølge:

Kap.1: Indledning

Kap.5: Pastorale overvejelser

Kap.2-4: Nærmere redegørelse og diskussion

1. Indledning

Ægteskabet omtales flere gange i biblen som en pagt (det hebraiske ord *berith*; Ordspr 2,17; Ez 16,8). Det er en skabelsesordning, som er gyldig gennem en mands og en kvindes offentlige ja til hinanden, og som fuldbyrdes i den seksuelle forening (1 Mos 2,24). Der er ikke givet et bestemt ritual, og det er ikke en særlig kirkelig ordning. Det er en skabelsens ordning, som er givet til alle mennesker i alle kulturer som en gudgiven ramme for personlig vækst og helhed og som værn om det gode liv i fællesskabet mellem kvinde og mand, forældre og børn. Som sådan hviler Guds velsignelse over denne ordning.

Men hvor går vejen, når denne skabelsesordning bryder sammen på grund af syndens tilstedeværelse midt i Guds skabelse? Det er det spørgsmål, som behandles på de følgende sider. Refleksionen sker med udgangspunkt i de relevante bibelske tekster om skilsmisse og gengiftning, samt de kirkelige hovedpositioner i spørgsmålet. Målet er ikke at argumentere for én bestemt holdning, men at tilvejebringe en ressource for menigheder og enkeltpersoner til selv at gennemtænke sit forhold til skilsmisse og gengiftning. Efter en redegørelse og en drøftelse af forskellige standpunkter, giver dokumentet afslutningsvis visse vurderinger og anbefalinger under overskriften ”Pastorale overvejelser” (kap.5). Man kan vælge at læse dette kapitel straks efter indledningen og læse den mere udførlige redegørelse i kap.2-4 til sidst.

Tolkningen af de bibelske tekster kan føre til forskellig praksis, hvorfor den enkelte må følge sin samvittighed, vejledt af Guds ord, bønner og det kristne fællesskab, samt må udvise respekt for andres holdning i spørgsmålet. Uanset forskellighed må det fælles for enhver kristen praksis – også hvor man under visse omstændigheder anerkender skilsmisse og gengiftning - være at værne om biblens høje syn på ægteskabet og dets hellighed.

Det problemfelt som skal behandles, behøver ingen større introduktion. Vi konfronteres dagligt med problematikker forbundet med skilsmisse og gengiftning i samfundet og i vore menigheder. Forfatteren C.S. Lewis bruger et stærkt billede om skilsmisse. Han sammenligner det med et kirurgisk indgreb, hvor kniven synker ned i det menneskelige væv for at adskille noget, som er en enhed. Skilsmisser trækker et langt spor af smerte og ulykke efter sig. Vi kender alt for godt de høje skilsmissetal og de mange skæbner blandt børn og voksne, som er forbundet med skilsmisse. Skilsmisse er, sammen med det som ligger bagved og forud for skilsmissen, altid et brud på Guds gode hensigt med livet mellem mand og kvinde og mellem forældre og børn.

Samtidig kender vi også den smerte og fortvivlelse, som kan eksistere *inden for* ægteskabets rammer, og som til tider synes at overstige det, som et menneske kan bære. Her skal det ægteskabelige bånd i første omgang beskytte, mane til besindelse, kalde til omvendelse, give tålmodighed, prædike om den kærlighed der tåler og udholder alt. Løftet og pagten mellem ægtefællerne skal styrke viljen og kræfterne til at arbejde på en helbredelse og fornyelse af relationen. Men når alle ressourcer er brugt op i gentagne og måske årelange forsøg på forsoning, er det da altid det rigtige, at det ægteskabelige bånd fastlåser parterne i en destruktiv og personlighedsnedbrydende relation, et antibillede af Guds væsen og kærlighed som ægteskabet skulle være et billede på? Og kan den som lader sig skille eller måske ligefrem forlades af den anden indgå nyt ægteskab, vurderet ud fra en kristen etik?

Vi vil på de følgende sider se nærmere på disse spørgsmål og drøfte nogle af de svar, som er givet indenfor den kristne kirke. En del af den eksegetiske drøftelse står med mindre skrifttype og kan springes over, uden at man går glip af redegørelsens hovedlinier.

2. De bibelske hovedtekster

Inden vi præsenterer og drøfter de vigtigste teologiske hovedpositioner vedrørende skilsmisse og gengiftning, vil vi først give en kort introduktion til de centrale bibelske tekster. I denne introduktion vil hovedvægten blive lagt på de forhold i teksterne, som er blevet debatteret, især om og i hvilke situationer skilsmisse og gengiftning kan komme på tale. Dette er næppe centrum i teksterne, men må nødvendigvis redegøres for her som baggrund for at kunne forstå den kirkelige debat om emnet.

Teksternes centrum

Centrum i de nytestamentlige tekster er at give en ny vision for ægteskabet som et livslangt og forpligtende kærligheds- og pagtsfællesskab. Reglernes og undtagelsernes dagsorden bringes på bane af de farisæere, som opsøger Jesus. Naturligvis er der pastorale anliggender vedrørende nødstilfælde, som vi bliver nødt til at forholde os til. Men Jesu og Det ny Testaments dagsorden er primært en anden. Overordnet kendetegnes teksterne af et radikalt syn på, hvad *discipelskab* betyder for livet i ægteskabet. Især Mark 10,1-12 – en af de centrale tekster om skilsmisse – er placeret i en større tekstsammenhæng med fokus på discipelskab. Ægteskabs-visionen opgraderes i lyset af livet som discipel i Guds rige, der handler om gensidig tilgivelse, tjeneste, offervillighed, troskab til døden – et liv hvor relationel genoprettelse, forsoning og livsfornyelse bliver mulig i kraft af Guds kærlighed. Dåben forpligter til et sådant liv i alle relationer. Det må i endnu højere grad - hvis næstekærlighed overhovedet kan gradbøjes - gælde relationen mellem ægtefæller, som er bekræftet med et særligt pagtsløfte. Derfor er det overordnede i teksterne en afvisende holdning overfor skilsmisse og gengiftning, der altid indebærer et brud på Guds gode vilje.

5 Mos 24,1-4

Her omtales et skilsmissebrev, som en jødisk mand skulle give til kvinden ved skilsmisse. Teksten oversættes forskelligt, men bedst er det at oversætte det, som det gøres i den danske oversættelse. Her angiver v.1-3 en række forudsætninger, og v.4 indeholder lovens anvisning for, hvordan man skal handle under disse forudsætninger. Skilsmissebrevet er omtalt som en af *forudsætningerne*, dvs. at det er en praksis som moseloven forudsætter og dermed accepterer, men ikke har indført. Skilsmissebrevets hensigt var at beskytte kvinden. Det gav hende nemlig ret til at indgå nyt ægteskab og forhindre, at manden fra det første ægteskab kunne komme og kræve hende tilbage. Det mosaiske *bud* i v.4 handler om, at selv hvor kvindens andet ægteskab ophører på grund af ny skilsmisse eller på grund af den nye ægtemands død, må den første ægtemand ikke tage hende tilbage. Det er en klar henstilling til manden om ikke at spekulere i skilsmisse og tænke, at han altid kan få hustruen tilbage igen. Hensigten er at regulere den daværende kulturs skilsmissepraksis, så kvinden som den sårbare part beskyttes mest muligt. Skilsmissebrevet i 5 Mos 24 er unikt i mellemøstlig sammenhæng. I andre kulturer kunne en mand i op til 5 år kræve sin fraskilte hustru tilbage, også selv om hun havde giftet sig med en anden! Men den mulighed forhindrer skilsmissebrevet. Et sådant brevs ordlyd er ikke bevaret i 5 Mos, men må formodes at ligne de senere rabbiniske skilsmissebreve, hvor det udtrykkeligt siges, at den fraskilte kvinde er fri til at gifte sig med hvem hun vil. Det var selve formålet med brevet (Instone-Brewer 2002:28-30).

Westbrook (se Instone-Brewer 2002:7; Heth i Wenham 2006:63-64) har med baggrund i mellemøstlig skilsmissepraksis og det juridiske sprog, der knytter sig hertil argumenteret for, at der i 5 Mos bør skelnes mellem den første og anden ægtemands skilsmissegrund. At finde ”noget skændigt” (v.1) hos kvinden henviser til en af de i datiden legitime skilsmissegrunde og betød, at kvinden blev sendt bort uden medgift (den pengesum brudens far havde betalt ved brylluppet for at garantere brudens økonomiske sikkerhed i ægteskabet). Men at ”fatte modvilje” (v.3) mod kvinden henviser ifølge Westbrook til en subjektiv og illegitim skilsmissegrund. Den slags skilsmisser medførte økonomiske

sanktioner for manden, som skulle aflevere medgiften til den forstødte hustru. I lyset af dette bliver tekstens mening følgende: selv om den første ægtemand har en legitim grund til skilsmisse, skal han nøje overveje sin handling, idet han ikke kan kræve hustruen tilbage igen, hvilket ville være økonomisk attraktivt for ham, hvis hun blev skilt af illegitime grunde fra sin anden mand eller hvis denne døde. I begge tilfælde ville hun nemlig få sin medgift fra det andet ægteskab tilbage! Det er et meget sandsynligt forløb, der her gives reguleringer omkring. For hvis den første mand kom og krævede sin fraskilte hustru tilbage fra hendes nye mand, ville denne let kunne føle sig moralsk forpligtet til at skille sig fra hende for dermed at kunne levere hende tilbage. Det forhindres imidlertid af moselovens ord af hensyn til kvinden.

Matt 5,31-33 og Matt 19,1-12

Begge disse tekster hos Mattæus indeholder en utugtsklausul, en omstændighed hvor Jesu ord om skilsmisse og evt. gengiftning som værende ægteskabsbrud ikke er gældende. Man diskuterer her (1) hvori klausulen består (tolkningen af det græske ord *porneia*), (2) om klausulen også vedrører gengiftning eller kun skilsmisse, (3) om klausulen er universelt gældende til alle tider eller kun adresserer særlige forhold hos Mattæus' jødekrystne læsere, (4) om klausulen er oprindelig (fra Jesus) eller tilføjet (af evangelisten eller den tradition han står i, således Hagner 1993:126).

Mark 10,1-12 og Luk 16,18

Begge tekster udtaler sig imod skilsmisse og gengiftning uden klausuler eller andre kvalificeringer af de tilsyneladende kategoriske udsagn. Mark 10 opfattes af de fleste som en parallel-tekst til Matt 19, dvs. at den refererer til den samme samtale mellem Jesus og farisæerne. I både Mark 10 og Matt 19 refereres til skilsmissebrevet i 5 Mos 24, og som noget endnu mere grundlæggende henviser Jesus til skabelsesberetningens omtale af den ægteskabelige enhed i 1 Mos 2,24 (mand og kvinde bliver til ét kød).

Til forskel fra Mattæus forudsætter Markus, at kvinden har samme mulighed for at initiere skilsmisse som manden, hvilket afspejler græsk-romersk lov og passer til Markus' almindeligt antagede målgruppe. Nogle mener dog at kunne forklare den reciprokke sprogbrug hos Markus ud fra forholdene i Palæstina, idet en kvinde under visse omstændigheder kunne få en skilsmissebegæring prøvet for en domstol (Evans 1993:85). Nogle ser ægteskabet mellem Herodes Antipas og dennes tidligere svigerinde Herodias som baggrund for farisæernes spørgsmål. Deres ægteskab var en 'politisk kartoffel', der bragte Herodes Antipas på kollisionskurs med Nabatæerkongen (Herodias' far) og også kostede Johannes Døberens livet. Både Herodes Antipas og Herodias lod sig skille fra deres tidligere ægtefælle. Dette mener nogle kan forklare, at Jesu ord henvender sig til både mand og kvinde.

Markus Evangeliet betragtes traditionelt som det ældste af evangelierne, men der er blandt nogle forskere en tilbagevenden til forskellige variationer af det oldkirkelige syn, at Mattæus er ældst. Uanset holdning i det overordnede spørgsmål om evangeliernes tilblivelsesrækkefølge og indbyrdes relation, må det afgøres fra tekst til tekst, hvilken tekst som gengiver den mest oprindelige ordlyd og historiske baggrund. Selv om Mattæus skulle have en litterær afhængighed af Markus, kan særstof hos Mattæus (som i dette tilfælde: utugtsklausulen) basere sig på en mundtlig tradition, som gengiver detaljer som ikke er med hos Markus. Den større detalje-rigdom i Matt 19 i forhold til Mark 10 og detaljernes relevans i forhold til den indre-farisæiske debat om skilsmisse og gengiftning på Jesu tid kan tolkes som et tegn på disse elementers oprindelighed. Selv om man antager, at Markus-teksten er den ældste, behøver det ikke at betyde, at klausulen hos Mattæus er en senere tilføjelse. Man kan argumentere for, at klausulen var selvindlysende omkring år 60, hvor Markus Evangeliet sandsynligvis er skrevet (dvs. den er underforstået, således Edgar i House 1990:153), men ikke længere er selvindlysende omkring år 80-85, hvor Mattæus Evangeliet kan være skrevet – eftersom meget af den jødiske samtidsviden

forsvinder med templets ødelæggelse i år 70, der markerer den nytestamentlige farisæismes overgang til den senere jødedom kaldet rabbinisme (Instone-Brewer 2002:238-239).

Forholdet mellem Mattæus- og Markus-teksterne er altså et åbent og uafklaret spørgsmål, også hvad angår kronologisk rækkefølge. En senere tekst kan godt supplere en tidligere tekst med klagørende tidshistoriske baggrundsdetaljer. Hele denne diskussion behøver dog ikke nødvendigvis at påvirke tolkningen. Skulle Mattæus-klausulen være senere, er den stadig en del af den nytestamentlige kanon og viser os den første kirkes refleksion og praksis. Det afgørende spørgsmål bliver, hvordan de oprindelige læsere forstod *indholdet* af klausulen (se drøftelsen i afsnit 4.2).

1 Kor 7,10-16

Teksten indeholder først (v.10-11) en reference til Jesu ord om skilsmisse - uden klausuler. Derpå (v.12-16) følger en tilføjelse af Paulus i relation til blandede ægteskaber mellem kristne og ikke-kristne. Her bør den kristne ikke tage initiativ til skilsmisse, men modsat heller ikke modsætte sig en skilsmisse, når den sker på den ikke-kristnes foranledning. Denne sidste 'indrømmelse' fra Paulus kaldes traditionelt for 'det paulinske privilegium'. Vi vil referere til denne paulinske undtagelse som en 'forladtheds-klausul' (tilfælde hvor man forlades af en ikke-kristen ægtefælle; mange vil applicere forladtheds-princippet bredere, så det også gælder de forhold, hvor man forlades af en kristen ægtefælle, som ikke er motiveret for at arbejde hen mod en forsoning og dermed ligner hedningen i det forhold, at man stiller sig udenfor evangeliets rækkevidde eller intention i dette konkrete spørgsmål).

Paulus' ord om, at den forladte ægtefælle "ikke er bundet" (v.15) i sådanne tilfælde, kan tolkes snævert i relation til skilsmisse eller bredere i relation til nyt ægteskab. Diskussionen går på, om klausulen kun åbner op for skilsmisse eller tillige åbner op for gengiftning – svarende til diskussionen om Mattæus-klausulens omfang.

Flere af de eksegetiske spørgsmål, som er introduceret i dette afsnit, drøftes nærmere i kapitel 4.

3. Fire hovedtolkninger

Den teologiske drøftelse af problemfeltet skilsmisse og gengiftning er kompliceret, og de forskellige enkeltelementer, som indgår i en besvarelse, kan kombineres på mange måder. For overblikkets skyld vil vi forsøge at gruppere svarene i fire hovedpositioner, vel vidende at der er tale om en forenkling. Der følger en række nuanceringer i den efterfølgende drøftelse.

Der er i det moderne samfund en tendens til at betragte ægteskabet som blot en *fornuftig ramme* om samlivet, så længe begge parter ønsker denne livsform. Man ser intet etisk forkert er i at ophæve ægteskabet igen, hvis man kan gøre det uden at såre hinanden for meget. I et forsøg på at tilpasse sig denne samfundsudvikling har dele af det kirkelige liv omtolket ægteskabsløftet, så det ikke gælder indtil den fysiske død, men indtil *kærlighedens* død. Kærlighed er gjort til følelser, frem for (som det bærende i ægteskabspagten) vilje, handling, tilgivelse, forsoning og troskab.

Dette sekulariserede syn på ægteskabet er *ikke* indeholdt i de fire hovedpositioner, som vi nu skal beskrive. Det er et femte standpunkt, som i udgangspunktet ligger *uden for* den bibelske tanke om ægteskabet. De fire nedenstående positioner har det fælles udgangspunkt, at man ser ægteskabet som en af Gud indstiftet skabelsesordning, som der bør værnes om og som ikke kan ophæves, uden at der sker et brud på Guds gode vilje.

A. Det første hovedstandpunkt er, at de bibelske tekster konsekvent lukker muligheden for skilsmisse og gengiftning – og at kirkens praksis skal afspejle dette gennem en tilsvarende konsekvent afvisning af skilsmisse og gengiftning. Mattæus-klausulens relevans indskrænkes eller 'sættes ud af spil' ved at begrundes i et særligt hensyn til den jødiske kultur. Der henvises f.eks. til (a) at samfundet forventede at en mand skilte sig af med en utro hustru – for ikke at komme i konflikt med denne forventning tillader Jesus (eller Mattæus) skilsmisse ved utroskab, eller (b) at det græske *porneia* kan tolkes om de for jøderne illegitime ægteskaber mellem folk af nær familie (3 Mos 18 om blodskam), eller (c) at *porneia* kan tolkes om før-ægteskabelig sexuel omgang – en jøde havde ret til at forstøde en hustru, som viste sig ikke at være jomfru ved ægteskabsindgåelsen.

Konklusionen bliver ifølge dette syn, at det ud fra de bibelske tekster er meget vanskeligt at legitimere nogen form for undtagelser fra Jesu forbud mod skilsmisse/gengiftning. Undtagelser findes dog, f.eks. hvor mennesker er i direkte livsfare, eller hvor der er tale om grov og vedvarende vold overfor ægtefælle eller børn. Her kan man lade sig separere, nogle vil også tillade skilsmisse, men som regel ikke nyt ægteskab.

Som en del af position A indgår ofte det grundsyn, kendt fra den katolske kirke og fulgt af en del evangelikale protestanter, at ægteskabet pr. definition er uopløseligt. Det betyder, at ethvert nyt ægteskab efter en skilsmisse altid og uundgåeligt indebærer et kontinuerligt ægteskabsbrud. Begrundelsen er Jesu ord om, at nyt ægteskab medfører ægteskabsbrud (i forhold til den tidligere ægtefælle); heraf sluttes at det første ægteskab stadig er reelt og åndeligt gældende på trods af en juridisk gyldig skilsmisse.

B. Det andet hovedstandpunkt ligner det første, hvad angår *udlægningen* af de bibelske tekster, men ikke hvad angår *praksis og konsekvenser* af en sådan læsning. Her vil man med lidt varierende begrundelser åbne op for en 'mildere' praksis. Som begrundelse kan man inddrage andre bibelske principper såsom barmhjertighed. Jesu ord skal ikke tolkes legalistisk, hvilket bliver resultatet, hvis de isoleres fra andre bibelske kerneprincipper. Jesu ord taler om det ideelle forhold mellem mand og kvinde, sådan som det burde sætte sig igennem med Gudsrigets komme, men vi lever stadig i en ufuldkommen verden, hvor synd og brudthed gør sig gældende. Jesu ord er profetiske, de peger på en ny og bedre vej i forlængelse af Guds oprindelige intention: troskab, hellighed, kærlighed og tilgivelse mellem ægtefæller. Men de er ikke en ny lov, der sætter Det gamle Testaments hensyn til "de hårde hjerter" (eller rettere: til dem der lider under de hårde hjerter) ud af kraft. Profetiske

udsagn har i deres radikalitet til hensigt at skære igennem en tids og en kulturs misbrug, slaphed, forfald og egoisme på et bestemt område – i dette tilfælde ægteskabet – men hensigten er ikke at tage højde for alle tænkelige livssituationer. Det vil ifølge dette synspunkt være at misforstå intentionen i og karakteren af Jesu ord.

Der henvises under standpunkt B endvidere til, at Jesu ord i Matt 5 om koblingen mellem skilsmisse/gengiftning/ægteskabsbrud står side om side med en række udsagn, hvor overdrivelsens virkemiddel (*hyperbole*) tages i brug (Keener i Wenham 2006:106). F.eks. hedder det, at man skal hugge sin hånd af, hvis den vil føre til fald. At se begærligt på en kvinde sidestilles med ægteskabsbrud. Disse udsagn tolker vi ikke bogstaveligt, så de får juridiske eller korporlige følger.

C og D. Det tredje og fjerde hovedstandpunkt er af den overbevisning, at både Jesus og Paulus taler om undtagelser, der i begrænset omfang ophæver de konsekvente udsagn imod skilsmisse/gengiftning. Man vil her tale om en, to eller flere situationer som legitimerer skilsmisse, og mange (men ikke alle) vil tilføje: tillige legitimerer gengiftning. Da det får stor betydning for praksis, om klausulerne kun bruges til at legitimere skilsmisse eller tillige gøres gældende for at legitimere nyt ægteskab, deler vi dette standpunkt op i to, henholdsvis C (klausulerne gælder *også gengiftning* – dette syn vandt frem med Erasmus, fulgtes af reformatorerne og er blevet fremført af John Murray i nyere tid) og D (klausulerne gælder *kun skilsmisse* – dette syn var udbredt blandt kirkefædrene).

De klausuler som er på tale er (1) utugt, (2) at blive forladt af sin ægtefælle, og nogle tilføjer: (3) andre alvorlige brud på ægtepagten og dens implicite løfter. Ofte indgår talen om henholdsvis den 'skyldige' og 'uskyldige' part i dette standpunkt – udtryk som kræver en klar definition for ikke at misforstås - og der er en skelnen mellem 'legitime' og 'illegitime' skilsmisser/nye ægteskaber.

Inden for standpunkt C (klausuler giver ret til nyt ægteskab) vil nogle begrænse muligheden for nyt ægteskab til den 'uskyldige' part. Andre vil sige, at når skilsmissen har fundet sted, er den gyldig for begge parter, uanset skilsmisens årsag – og den er gyldig i den forstand, at den giver begge parter principiel frihed til at indgå nyt ægteskab. En anden sag er, at mange kristeligt set vil fraråde den skyldige part at indgå nyt ægteskab, med mindre reel omvendelse og bod har fundet sted.

Hvad angår praksis kan standpunkt C ligne standpunkt B, dvs. udmønte sig i en 'mildere' praksis. Men begrundelsen er forskellig: for B ligger begrundelsen i et overordnet princip om barmhjertighed og i forståelsen af Jesu ord som profetiske udsagn frem for lovord, for C hentes begrundelsen direkte i tolkningen af de bibelske udsagn om skilsmisse og gengiftning (disse læses som kasuistisk lignende regel-etik).

Kombinationer af de fire hovedpositioner er ikke ualmindelige. Man kan betragte det bibelske materiale som forskelligartet og f.eks. placere Jesu ord indenfor A eller B (altså i udgangspunktet en konsekvent afvisning af skilsmisse og gengiftning), mens Paulus, evt. også Mattæus, placeres indenfor C eller D med plads til klausuler (således Nissen 2003:201). Forskelligheden forklares ved, at Mattæus som forkynder og Paulus som menighedsplanter har den udfordring at skulle applicere Jesu profetisk konsekvente ord i menighedernes hverdag. For Mattæus' vedkommende i en jødisk kontekst, hvor kulturen om ikke krævede, så forventede skilsmisse efter utugt. For Paulus' vedkommende i en hedensk og i forhold til Jesus ny kontekst med blandede ægteskaber mellem kristne og ikke-kristne i hellenistiske miljøer. Denne udfordring får ham til at indføre en forladtheds-klausul (1 Kor 7,15-16). Ifølge dette syn går Paulus således foran med at kontekstualisere Jesu ord i en ny situation og viser dermed, at han ikke har forstået Jesu forbud mod skilsmisse som dækkende ethvert tilfælde.

Fælles anliggender i de fire syn. Alle de nævnte hovedpositioner vil på et eller andet plan begrunde sit synspunkt i Guds kærlighed. Sådan bør det være, eftersom kærligheden er grundessensen i al

kristen etik og en opsummering af buddene. Man kan således hævde, at et kategorisk forbud mod skilsmisse og gengiftning er det kærligste, fordi det beskytter børnene og de udsatte ægteskaber mod den smerte en skilsmisse indebærer. Modsat kan det hævdes, at skilsmisse i dysfunktionelle og ulykkelige ægteskaber kan være det kærligste og mest beskyttende for både børn og voksne, samt at det vil være både ukærligt og uretfærdigt, at frasige en uskyldig part muligheden for nyt ægteskab. Selv om det med rette ofte fremhæves, at det i mange tilfælde er umuligt at vurdere skyld og uskyld, er der andre tilfælde, hvor det er det eneste meningsfulde at tale om skyld og uskyld.

Et andet anliggende som er fælles for alle fire positioner er understregningen af, at Guds oprindelige vilje med det ægteskabelige samliv mellem mand og kvinde er en livslang pagtsrelation, bygget på gensidig troskab, kærlighed, selvopofrelse, ærlighed og tilgivelse. Ønsket om at værne om biblens høje syn på ægteskabet er således fælles. Ingen ønsker at underminere ægteskabet ved at se let på forhastede skilsmisser. Hvor skilsmisse accepteres, bør det altid være sidste udvej, en absolut nødløsning og det mindste af to onder.

Foreløbige vurderinger. Inden vi går ind i en nærmere drøftelse af udvalgte problemstillinger fra de bibelske tekster og ovenstående fire hovedsyn, vil vi allerede her anføre de styrker og svagheder, som umiddelbart synes at følge disse positioner.

- Position A, den 'stramme' praksis, har den *fordel*, at man ikke skal ind og vurdere, hvem som er berettiget til skilsmisse og nyt ægteskab, og hvem som ikke er det. Der er klare og faste retningslinier, som kan stå som et bolværk mod en gradvis erosion af synet på ægteskabet. Hvor en skilsmisse alligevel (på grund af nød) realiseres, kan et nej til nyt ægteskab holde døren til forsoning mellem parterne åben. Styrken er også *svagheden*, den uflexible praksis, der kan opleves som både uretfærdig og ubarmhjertig i mødet med virkelige livsskæbner. Og spørgsmålet er, om de tolkninger, der forsøger at komme uden om klausulerne, er holdbare.
- Position B, den 'mildere' praksis begrundet generelt i syndens virkelighed og Guds nåde, har som *styrke*, at man i højere grad kan komme mennesker i møde, der hvor det ægteskabelige samliv er gået i stykker og opleves uopretteligt. Der rækkes mennesker en ny chance gennem mulighed for nyt ægteskab. *Faren* er at det glider ud i en 'slap' praksis, som ikke indeholder klare markeringer af det brud på Guds oprindelige vilje, som skilsmisse og nyt ægteskab indebærer. Et andet forhold som bør iagttages er, at man altid skal være forsigtig med at lade almene principper (her Guds barmhjertighed) sætte enkeltord (her Jesu ord om skilsmisse) ud af kraft, med mindre der er stærke argumenter for det.
- Position C og D, det 'milde' og det 'stramme' klausul-syn, har den *fordel*, at en mere åben men dog begrænset praksis forsøges begrundet i konkrete ord af Jesus og Paulus. Undtagelserne bekræfter reglen, som man siger. Det giver mulighed for en vis (og i varierende grad afgrænset) fleksibilitet. D tager brodden af det hårde forbud mod skilsmisse uden at underminere det. C tager tillige brodden af det hårde forbud mod gengiftning uden at underminere det. *Faren* er den næsten indbyggede legalisme: hvem skal fælde dom mellem skyldige og uskyldige parter og mellem legitime og illegitime skilsmissegrunde? Man kan naturligvis lægge afgørelsen ud til de mennesker, der ønsker at skilles eller giftes for anden gang, som en sag mellem dem og Gud – og henvise til borgerlig vielse på rådhuset. Vi lever i et land, hvor der er en lang tradition for, at præsten/kirken er vielsesinstans, og hvor kirkerum, menighed og bøn danner ramme om vielsen, hvorfor en sådan løsning vil opleves som et stort tab for mange. Henvielse til rådhuset signalerer (med rette), at gengiftning ikke er Guds oprindelige plan, men samtidig kan det signalere (med urette?), at Guds velsignelse ikke kan hvile over det nye ægteskab. - Klausul-synene har endvidere den fortolkningsmæssige udfordring, at klausulernes art og antal kan være vanskeligt at

fastlægge. Ordet for 'utugt' i utugtsklausulen er som tidligere nævnt omdiskuteret. Det debatteres også, om klausulerne skal forstås som eneste legitime undtagelser eller som ikke-udtømmende eksempler på kontekstualisering. – Position D har et flertal af kirkefædrene på sin side, dvs. de tillod ikke gengiftning, heller ikke ved utugt og forladthed. Dette billede er dog ikke helt éntydigt, og kirkefædrenes argumenter er skiftende:

Origenes (ca.230) fulgte flertallet, men fortæller også, at han kendte til biskopper, som viede fraskilte kvinder for at undgå et større onde. Inden Tertullian (ca. 220) blev montanist, var han åben for gengiftning, hvor skilsmissen skyldtes utugt. Basilius den Store (ca. 350) fortæller om, at det på hans tid blev mere almindeligt, at mænd, som havde sendt deres hustruer bort på grund af utroskab, kunne gifte sig igen. Selv tilsluttede han sig dog ikke denne praksis. Ambrosiaster (ca. 380) var en af dem, som praktiserede det, som Basilius opponerede imod. Hele kirkesynoder i Irland fulgte Ambrosiaster i 400-tallet. Det samme er kendt fra dele af Frankrig i 500-tallet. Det kan dels ses som en tilpasning til kulturerne, men også som en nybesindelse på Matt 19. Den yngre Augustin (ca. 400) kunne godt udtrykke en vis vaklen i sit syn på, om Matt 19 gav tilladelse til nyt ægteskab ved utroskab. Den ældre Augustin er kendt for sit mere faste syn på ægteskabets principielle uopløselighed (K.Larsen 1999:156-158).

Det gør indtryk, at et flertal af kirkefædrene udelukker muligheden for gengiftning, men det er som vi har set ikke et éntydigt billede. Mange vil i dag være teologisk uenige med kirkefædrene i flere andre spørgsmål, såsom spørgsmålet om viljens frihed, forståelsen af dåben, synet på seksualitet m.v. Kirkefædrenes asketiske idealer og deres anbefaling af cølibatet påvirkede generelt deres syn på ægteskabet. Selv om kirkefædrene er tidsmæssigt tættere på Det nye Testamente end os, kan vi ikke se bort fra, at indsigten i de kulturelle og sociale forhold i det 1. årh. er vokset ganske betydeligt gennem de sidste 30-40 års forskning. Det kan på flere punkter give os et forståelsesmæssigt forspring frem for kirkefædrene i tolkningen af de bibelske tekster.

4. Eksegetiske overvejelser

4.1 Spørgsmålet om ægteskabets principielle uopløselighed

I den katolske kirke opfattes ægteskabet som et uopløseligt sakramente, der kun ophæves ved dødsfald. Det er det officielle syn siden Thomas Aquinas og har sine rødder hos Augustin. I praksis opløser man alligevel ægteskaber i den katolske kirke, idet en kirkelig domstol kan erklære ægteskaber for illegitime. Man undgår dermed at gøre det som i princippet er umuligt, nemlig at opløse disse ægteskaber, idet de teknisk set aldrig har været gyldige. De gamle ortodokse kirker deler ikke det katolske syn på ægteskabets principielle uopløselighed. Det gør derimod en del protestanter (bl.a. G.Wenham, E.Utnem, L.Andersen). Begrundelsen er en kombination af følgende argumenter: 1) Hvad Gud har sammenføjet og gjort til ét kød *kan* et menneske ikke adskille (med henvisning til Matt 19,6 og 1 Mos 2,24). 2) Den som er gift er ifølge Rom 7,2 og 1 Kor 7,39 ved lov bundet til sin ægtefælle, så længe vedkommende lever og løses først gennem døden. 3) Fordi ægteskabet ikke kan opløses, medfører skilsmisse og nyt ægteskab, at der begås ægteskabsbrud i forhold til den oprindelige ægtefælle, som man i Guds øjne stadig er ét kød med (med henvisning til bl.a. Matt 5,32 og 19,9).

De to første argumenter er ikke overbevisende:

Vedrørende Matt 19,6 siger teksten, at hvad Gud har sammenføjet *må* eller *bør* et menneske ikke adskille. På græsk bruges bydeform. Sætningen forudsætter klart, at mennesket kan adskille det, som Gud har sammenføjet. Det er netop det, som udsagnet skal forhindre. Det giver ingen mening at ville forhindre noget, som ikke kan finde sted. At mand og kvinde bliver ét kød taler ikke om en ubrydelig enhed, for så ville den der er sammen med en prostitueret også indgå i en ubrydelig enhed med vedkommende (se 1 Kor 6,6 om at blive ét kød med den prostituerede). - Vedrørende Rom 7,2 bruger Paulus ægteskabspagtens bindende karakter som en metafor for relationen til loven. Han underviser ikke i etik, og udsagnet har ikke eventuelle undtagelser i fokus. Da loven ikke begår nogen fejl, er det irrelevant at tale om andre udveje end døden. Enhver læser i det 1. århundrede ville vide, at der i både jødisk og romersk retspraksis var mulighed for skilsmisse, men det gør ikke metaforen ubrugelig. - Vedrørende 1 Kor 7,39 har dette vers som generel baggrund (sammen med hele kap.7), at asketiske grupper i menigheden i Korinth ville leve afholdende indenfor deres ægteskaber eller helt ønskede at slippe ud af deres ægteskaber. Derfor må Paulus flere gange i denne sammenhæng understrege, at det ikke er synd at gifte sig. Fokus i v.39f er, at enker (der har været bundet til deres mænd, mens disse levede, men nu er frie gennem ægtefællens død) sagtens kan gifte sig uden at begå synd, selv om Paulus af andre årsager hellere så, at de levede alene. Fokus er ikke, om disse enker kunne være blevet løst fra deres tidligere ægtemænd på andre måder end gennem død – at indlede sig på sådanne undtagelser ville være både irrelevant og meningsforstyrende i forhold til pointen.

Tilbage står det tredje argument: at Jesu kobling mellem skilsmisse/gengiftning og ægteskabsbrud indebærer, at ægteskabet er uopløseligt, og at én gang gifte mennesker i Guds øjne altid forbliver gift med hinanden. Der er her tale om et *indirekte* argument, som kun giver mening under visse forudsætninger.

Argumentet forudsætter, at utugts- og forladtheds-klausulerne hos Jesus og Paulus ikke giver ret til nyt ægteskab. Isoleret set er der god mulighed for at tolke klausulerne i Matt 5,32, Matt 19,9 og 1 Kor 7,15 sådan, at de giver mulighed for gengiftning under visse omstændigheder. En sådan tolkning må man udelukke *a priori*, hvis man vil fastholde synspunktet om ægteskabets absolutte uopløselighed. - Der opstår endvidere et problem i forhold til Det gamle Testamente. Bl.a. D.Atkinson (To Have and To Hold, 1979, citeret i Stott 1984:273) har påpeget, at skilsmisse i GT *altid* forudsætter ret til nyt ægteskab. 5 Mos 24 er et eksempel på dette.

Selv om skilsmissebrevet ikke er påbudt af Moses, har det en positiv funktion i moseloven. Skilsmissebrevets hovedformål (at hjælpe den fraskilte ind i et nyt ægteskab) behandles ikke som et problem i moseloven. Tværtimod værnes det nye ægteskab mod den første mands indbrud heri. Hvis det nye ægteskab i Guds øjne er at leve i konstant hor (fordi det første ægteskab stadig er gyldigt på trods af skilsmissebrevet), så burde det ikke gå upåtalet hen, men burde straffes med stening efter moseloven. Bl.a. Sprinkle og Instone-Brewer gør opmærksom på, at ægteskabspagten i GT og i Mellemøsten på den tid var at opfatte som en kontrakt, hvortil der var knyttet løfter og betingelser. Hvis der skete aftalebrud, kunne pagten/kontrakten ophæves. Rabbinderne var enige om, at ikke kun utroskab, men også barnløshed og manglende materiel og følelsesmæssig forsørgelse var kontraktbrud (Instone-Brewer 2002:85, jf. referencen til R.Beckwith i Stott 1984:272). Det er sådanne ægteskabelige forpligtelser, som ligger bag teksten i 2 Mos 21,10-11, hvoraf det fremgår, at hustruen (i dette tilfælde en slave) har krav på føde, klæder og seksuelt samvær. Forsømmes det, er hun fri af forholdet. Har en slave denne ret, gælder det i endnu højere grad andre hustruer. Ikke kun i GT, men også i det 1. årh. blandt både jøder og grækere, var skilsmisse *identisk med* retten til nyt ægteskab. Man kunne slet ikke forestille sig andet. Hvis Jesus ville bryde med denne grundforståelse, måtte han tale i klartekst. Indirekte budskaber ville ikke have en chance for at blive forstået i den daværende kultur.

Tilhængere af det syn, at klausulerne giver ret til nyt ægteskab, tolker Jesu tale om ægteskabsbrud i forbindelse med skilsmisse/gengiftning i en anden retning end tanken om ægteskabets absolutte uopløselighed. - E.Larsson (1990:28) forstår det som et udsagn om, at Guds oprindelige vilje altid brydes gennem skilsmisse og gengiftning, men udsagnet bør ikke tolkes, som om der er en mystisk ontologisk enhed mellem fraskilte. - Modalsli (1990:32-33) og mange andre forstår udsagnet i lyset af konteksten i Bjergprædikenen. Her hedder det, at den som blot ser på en andens hustru med et begærligt blik, begår ægteskabsbrud. Men det retsforfølges ikke. Det er en provokerende taleform, der skal vække til eftertanke, virke præventivt, bryde en ond cirkel i syndens første fase og fremhæve Guds oprindelige vilje, som er fuldkommen troskab. Men det er ikke jura. Vi laver heller ikke generelle regler imod edsaflæggelse, retssager, politi- og militærtjeneste ud fra Bjergprædikenens antiteser. Hvorfor skal vi så gøre det i forbindelse med ordene om skilsmisse og gengiftning i samme kontekst? Ordene kan forstås som et profetisk trompetsignal, med brug af overdrivelse (hyperbole) som sprogligt virkemiddel. Også Keener (i Wenham 2006:105) forstår Jesu tale om ægteskabsbrud som et retorisk virkemiddel, der skal forhindre opløsningen af ægteskaber. Det bør ikke læses som et krav om, at allerede fraskilte skal leve alene resten af livet. Det ville medføre, at en forstødt hustru er bundet med usynlige og ubrydelige bånd til den mand, som måske uretmæssigt har forstødt hende og måske endda gennem et nyt ægteskab har umuliggjort forsoning med hende. - Mange (således Nolland 1993:822; Frøkjær-Jensen 1999:178) vil også anføre, at teksterne i Matt 19 og Mark 10 henvender sig til den aktive part i skilsmissen, som i selvisk egeninteresse ønsker at blive skilt *for at* gifte sig med en anden. Det er dette, som betegnes som ægteskabsbrud. Hovedsynden er at forstøde ægtefællen med tanke på at få en ny partner. Også teksten i 1 Kor 7,10-11 kan forstås således, at det handler om den aktive part i skilsmissen. Det er til denne person, at formaningen lyder om ikke at gifte sig igen, men i stedet søge forsoning (Hays 1996:372).

Synet på ægteskabet som uopløseligt er ikke uden argumenter. Nogle af de bibelske tekster kan tolkes i den retning, og det har en lang kirkehistorisk tradition bag sig. Men vi mener samtidig at have påvist en række betydelige vanskeligheder ved et sådant syn. Derfor mener vi, at repræsentanter for dette syn bør fremføre det med respekt og åbenhed overfor andre tolkninger.

4.2 Forholdet mellem Mark 10 (ingen klausul) og Matt 19 (utugtsklausul) - herunder spørgsmålet om Jesu forhold til den indre-farisæiske skilsmisseydebat, forståelsen af utugtsklausulens *porneia* og omtalen af *de hårde hjerter*

Man kan gå to veje, når man skal forklare forholdet mellem Mark 10 og Matt 19. Man kan lade de absolutte udsagn (Mark 10; jf. Luk 16,18 og 1 Kor 7,10f) styre forståelsen af de mere nuancerede udsagn (Matt 19; jf. Matt 5,32 og 1 Kor 7,12-16) – med det resultat at muligheden for gengiftning og måske også skilsmisse udelukkes. Eller man kan modsat lade de nuancerede udsagn bibringe de absolutte udsagn en grad af fleksibilitet, således at muligheden for gengiftning ikke er konsekvent udelukket. Da Mark 10 og Matt 19 gengiver den samme hændelse i Jesu liv, spidser spørgsmålet til her.

De fleste vil i dag medgive, at Jesu samtale med farisæerne skal ses i lyset af den indre-farisæiske debat om skilsmisse, som eksisterede mellem de ledende rabbinere Shammai og Hillel. Hillels meget åbne holdning til skilsmisse ligger langt fra Jesus. Spørgsmålet er, om Jesus tager Shammais parti, dvs. tillader skilsmisse og gengiftning ved utugt (med støtte i Mattæus), eller om han er strengere end Shammai, dvs. helt udelukker skilsmisse (med støtte i Markus) eller tillader skilsmisse men udelukker gengiftning.

Det jødiske skrift Mishna refererer i traktaten Gittin (9:10) denne rabbinske diskussion således (citeret af Heth i Wenham 2006:69):

The School of Shammai say: A man should not divorce his wife unless he found in her a matter of indecency (debar erwah), as it is said, *For he finds in her an indecent matter (erwat dabar)*. And the School of Hillel say: Even if she spoiled his dish, since it says, *For he finds in her an indecent matter (erwat dabar)*. [allowing divorce in any matter because the text contains both the words “indecent” and matter”]

Den tekst som Shammai og Hillel her er fælles om at citere, men som de altså tolker forskelligt, er 5 Mos 24,1. Det er uklart, hvad de hebraiske ord 'erwat dabar' i dette vers helt præcist sigter til. Oprindeligt kan det ikke have været ægteskabsbrud, eftersom det medførte dødsstraf. De fleste tolker udtrykkets oprindelige betydning i relation til *anden* usømmelig seksuel optræden. Men da der ikke praktiseredes dødsstraf på NT's tid, inkluderede rabbinerne ægteskabsbrud i den seksuelt usømmelige optræden, som ifølge deres tolkning af 5 Mos 24,1 kunne begrunde en skilsmisse. Shammais stramme linie lagde vægten på ordet 'erwat' (=indecent), forstået som en utugt handling, der legitimerede skilsmisse. Hillels slappe linie lagde vægten på ordet 'dabar' (=matter), forstået i bred forstand om *noget* som vakte mandens mishag og legitimerede skilsmisse. Dette standpunkt betegnes derfor ofte med ordene 'any matter'.

Mishna-citatet er ofte blevet udlagt sådan, at det *kun* var ved utugt, at Shammai-skolen tillod skilsmisse (og dermed nyt ægteskab). Instone-Brewer argumenterer imidlertid for, at eftersom Mishna-citatet kun handler om 5 Mos 24-kontroversen, udelukker det ikke, at Shammai accepterede andre skilsmissegrunde med basis i andre tekster. Forkortelsesteknikker i den rabbinske litteratur indebærer bl.a., at stof som ikke adskilte de diskuterende parter, blev skåret væk, dvs. det var underforstået. Ifølge Instone-Brewer (2002:185) var der ingen rabbinere, uanset retning, som benægtede de skilsmissegrunde, som nævnes i 2 Mos 21,10-11 (bl.a. manglende materiel forsørgelse og ægteskabelig omgang; det sidste hentyder Paulus til i 1 Kor 7,5). Jesus konfronteres i Matt 19 med den farisæiske 5 Mos 24-kontrovers, ikke med de skilsmissegrunde i 2 Mos 21, som de rabbinske retninger var enige om. (I øvrigt ved vi ikke, hvad Jesus ville have svaret, hvis det var 2 Mos 21-skilsmissegrunde, han var blevet adspurgt om).

Hos Mattæus (19,3) gengives farisæernes spørgsmål til Jesus i en længere version end hos Markus. ”Er det tilladt en mand at skille sig *af en hvilken som helst grund?*” (de kursiverede ord mangler hos Markus). I denne version henviser spørgsmålet klart til Hillels ”any matter”-synspunkt, som var den dominerende praksis på NT's tid. Både Josefus og Philo støttede Hillels syn og bruger også 'any

matter'-terminologien som juridisk begreb i relation til skilsmisse (Stassen 2003:279). En jøde som ønskede skilsmisse, og som ikke kunne henvise til utugt hos ægtefællen eller en anden af Shammais parti anerkendt begrundelse, valgte en rabbinsk domstol, der fulgte Hillels praksis. Det var årsagen til en voldsom vækst i antallet af skilsmisser blandt jøderne i det 1. årh. Man nærmede sig græsk-romerske tilstande. Når disciplene som reaktion på Jesu svar til farisæerne udbryder "det er bedre ikke at gifte sig", behøver det ikke at forklares i, at Jesus er strengere end Shammai, dvs. helt udelukker skilsmisse/gengiftning. Deres reaktion kan også forklares ved, at Jesus modsiger tidens dominerende 'any matter' praksis, begrænser de legitime skilsmissegrunde og samtidig understreger Guds oprindelige skabelsesorden som det normative udgangspunkt for ægteskabet.

I Mattæus-versionen glider Jesus i første omgang af på farisæernes spørgsmål. Han ønsker ikke at inddrages i deres kontrovers om undtagelser og regler. Han vil i stedet opgradere ægteskabet ved at rette fokus på 1 Mos 2 om enheden mellem mand og kvinde. Jesu ærinde synes at være dette: Hvorfor diskuterer I ikke, hvordan man kan værne om ægteskabet, hvordan man kan leve i tilgivelse og forsoning? Det er den samtale som samtidens mange 'any matter' skilsmisser har brug for. Kun efter at farisæerne på ny tager 5 Mos 24-kontroversen op, svarer Jesus på deres spørgsmål. Det gør han ved at understrege, at Moses på grund af menneskers hårde hjerter *tillod* skilsmisse under visse omstændigheder. Jøderne havde gjort Mose ord til et *påbud*, med den følge at utugt medførte et socialt pres for at lade sig skille. Hos Jesus er forsoning, tilgivelse og genoprettelse af relationer altid den foretrukne vej, også ved utugt.

Et vigtigt spørgsmål er, om utugtsklausulen hos Mattæus skal forstås parallelt med Shammais udlægning af 5 Mos 24, dvs. at Jesus bruger *porneia* i betydningen utugt og betragter det som en legitim (men ikke tvingende) skilsmissegrund. Følgende kan nævnes til underbyggelse af dette synspunkt:

Shammai ombytter rækkefølgen af ordlyden i 5 Mos 24,1 så 'erwat dabar' bliver til 'debar erwah'. Instone-Brewer (2002:159) argumenterer for, at Jesu omtale af utugt i utugtsklausulen i Matt 5,32 afspejler Shammais ombytning. Jesus taler her ikke blot om *porneia*, men *logou porneia*, hvor 'logou' svarer til 'debar' (=matter). *Porneia* kan dermed ses som Jesu gengivelse af 'erwah' (=indecenty) og fungerer som en tolkning af dette udtryk. Forstået således tager Jesus klart parti for Shammais linie.

Også uden denne lidt spidsfindige argumentation ligger det klart, at den mest almindelige betydning af *porneia* er utugt. Således forstår bl.a. Atkinson, Nolland, Hays, og Larsson ordet i Matt 5 og 19. Andre ser det som et synonym for *moikheia*, som er det specifikke græske ord for ægteskabsbrud (også en meget udbredt tolkning). Ordene kan bruges synonymt, men generelt har *porneia* en lidt bredere betydning.

Der er imidlertid en anden tolkning, som har vundet en vis popularitet, og som kræver en nærmere redegørelse. Flere mener, at *porneia* i Mattæus-klausulen handler om illegitime blodskams-ægteskaber, og at det kun er disse, som giver ret til skilsmisse/gengiftning (således f.eks. Bonsirven og Fitzmeyer, refereret i Instone-Brewer 2002:275-276; Laney i House 1990). Man henviser her til 1 Kor 5,1, hvor *porneia* bruges om et incest-tilfælde, og også til ApG 15,20, hvor *porneia* ligeledes kan tænkes at være brugt om incest-forhold, som er forbudte ifølge 3 Mos 18,6-18. Man henviser endvidere til en af Dødehavs-teksterne, hvor ordet også skulle være brugt i denne betydning. Denne forståelse af *porneia* er dog ikke særlig sandsynlig i Matt 5 og 19 af flg. grunde:

(a) Vedrørende Dødehavs-teksten betvivles det i nyere forskning, at *porneia* her bruges i denne betydning. (b) Illegitime ægteskaber kræver ikke skilsmisse, eftersom de aldrig har været gyldige. (c) Vigtigst: der er ingen forhold i Mattæus-teksterne, der tyder på en så specialiseret og snæver forståelse af *porneia* – og uden antydninger i teksten ville ingen læsere forstå det sådan. (d) 3 Mos 18 handler ikke om blodskams-ægteskaber, men om blodskam generelt, og ordet *porneia* bruges slet ikke i denne sammenhæng (i den græske oversættelse Septuaginta). Den eneste ægteskabelige relation som forbydes i 3 Mos 18 er det tilfælde, hvor en mand vil gifte sig med to søstre, men det har intet med blodskam at gøre. (e) Skulle 3 Mos 18 alligevel danne baggrund for ordets brug i ApG 15, må det tages

i betragtning, at 3 Mos 18 omhandler mange andre seksuelle synder som kunne være på tale. (f) Det bør fastholdes, at baggrunden for farisæernes spørgsmål er 5 Mos 24-kontroversen, som ikke handler om blodskams-ægteskaber. (g) Hvis det handlede om et blodskams-forhold, ville Jesus så ikke kræve skilsmisse, frem for blot at tillade det? (h) Det ville slet ikke være aktuelt at medtage en sådan blodskams-klausul for jødernes skyld, da det ikke var en almindelig praksis blandt dem – og det er ikke sandsynligt at det nævnes for hedningernes skyld, da de ikke er Mattæus' målgruppe (Hagner 1993:124; Hays 1996:354f; Edgar i House 1990:178).

Andre (bl.a. Isaksson, ifølge Instone-Brewer 2002:276) har ment, at *porneia* i Mattæus-klausulen henviser til før-ægteskabelig sex, som gav den jødiske mand ret til skilsmisse, hvis kvinden viste sig ikke at være jomfru ved ægteskabsindgåelsen. Men hvorfor skal kun et sådant forhold give ret til skilsmisse og nyt ægteskab og dermed tages mere alvorligt end den utugt, som begås *efter* at man har svoret hinanden troskab?

Nogle (bl.a. L.Andersen, Lövestam, Cornes) er af det synspunkt, at *porneia* ganske vist betyder utugt i Mattæus-klausulen, men at klausulen kun er rettet mod de jødekristerne, som i den daværende kultur var under et socialt pres for at skille sig fra en utugtig ægtefælle. Denne tolkning er tydeligvis et forsøg på at forklare forskellen på Markus 10 og Mattæus 19 og kun lade Markus-tekstens absolutte forbud være normgivende for os i dag. Man kan argumentere for dette på to måder: (a) Markus-teksten er den oprindelige, som Mattæus tilpasser af hensyn til sine jødiske læsere, eller modsat (b) Mattæus-teksten beretter hvad Jesus oprindeligt sagde (han viste hensyn til sin jødiske kontekst), men da klausulen ikke er relevant for Markus' græsk-romerske læsere fjernes klausulen her. I begge tilfælde indrømmes der de jødekristerne retten til at give efter for det sociale pres til at lade sig skille. Denne tolkning kan virke tillokkende, men man må spørge, om det er sandsynligt, at der var en *dobbelt praksis* i urkirken, hvor jøde- og hedninge-kristerne levede side om side i de fleste menigheder. Og er det sandsynligt, at Jesus ville lade socialt pres styre sin ægteskabs-etik, når hans projekt ellers er at opgradere ægteskabet i forhold til Guds oprindelige intention? Imod dette syn kan også indvendes, at det forudsætter et homogent jødisk samfund i det 1. årh., som nyere forskning ikke længere understøtter. F.eks. fulgte essæer-partiet deres egen religiøse kalender, og Am Haeretz (den jævne befolkning) ignorerede renhedsforskrifterne og bestemmelserne om at give tiende. Selv inden for den farisæiske jødedom er det tvivlsomt, om skilsmisse ved utugt var forbundet med tvang før efter år 70 (Instone-Brewer 2002:272).

Det mest sandsynlige er derfor, at *porneia*-klausulen ikke er historisk afgrænset til jødekristerne, men er universelt gældende, og at den indholdsmæssigt handler om utugt. At netop utugt fremhæves som skilsmissegrund er ikke overraskende. Ifølge en undersøgelse i 2006, refereret i Kristeligt Dagblad d.27.okt.samme år, betragter danskerne utroskab som den alvorligste trussel og det mest ødelæggende for samlivet (før alkohol som er ægteskabets fjende nr.2). Grenz (1990:130) kalder utroskab mellem ægtefæller for "the ultimate breach of marital trust". Derfor var der også dødsstraf for ægteskabsbrud i GT, hvilket satte den uskyldige part fri til nyt ægteskab. Dette princip anvender Luther i en argumentation for, at man har ret til skilsmisse og nyt ægteskab, hvis ægtefællen har været utro. Denne er nemlig at regne 'som død'. Det kunne være et naturligt ræsonnement, at Jesus i en tid hvor dødsstraf ikke praktiseredes (Jesus var imod GT's steningspraksis, se Joh 8) i stedet lader den uskyldige part blive sat fri til nyt ægteskab gennem skilsmisse. Dermed fastholdes den GT-lige alvor omkring utroskaben, idet den kan få andet end følelsesmæssige konsekvenser for ægteskabet. Gennem hele GT værnes om kvinden som den mest udsatte. Det kan synes lidet sandsynligt, at Jesus indfører en etik, som hindrer en forstødt kvinde i at få et nyt eksistensgrundlag via nyt ægteskab.

Hermed er vi inde på spørgsmålet, om utugtsklausulen kun legitimerer skilsmisse eller også nyt ægteskab. Sprogligt set er der ingen grund til at gentage undtagelsen, så den nævnes efter såvel 'den der skiller sig' (af anden grund end utugt) og 'den der gifter sig' (af anden grund end utugt). Hvis klausulen flyttes fra første til sidste led, giver det ingen mening i forhold til den rabbiniske skilsmisse-debat. Man diskuterede legitime skilsmissegrunde, ikke legitime grunde for gengiftning.

Det var *kun* ved skilsmissen, at 'slaget stod'. Det er her klausulen giver mening. Og var skilsmissen bevilget, var det *altid* identisk med ret til nyt ægteskab. Ingen jøde i det 1. årh. ville kunne høre Jesu ord anderledes. Edgar (i House 1990:158) illustrerer sætningsopbygningen med flg. eks.: "Den som kører på denne vej, undtagen en ambulance i udrykning, og overskrider fartgrænserne, bryder loven". Undtagelsen går på hele sætningen, dvs. en ambulance vil ikke bryde loven ved at overskride fartgrænserne, selv om undtagelsen ikke er gentaget ved sætningens sidste led. Jesu ord skal forstås således: den som skiller sig fra sin hustru – og nu tænker jeg ikke på en legitim skilsmissegrund som utugt - og som så gifter sig med en anden, begår ægteskabsbrud. Der er kun ét subjekt i den græske tekst. Det er en og samme person, der tales om i første led om skilsmisse og i andet led om gengiftning.

Men hvordan forklares da Markus-versionen, som ikke har en afsluttende utugtsklausul og heller ikke har ordene "af nogen som helst grund" i det indledende spørgsmål fra farisæerne? Spørger farisæerne, om skilsmisse overhovedet er tilladt, fordi de har hørt rygter om, at Jesus konsekvent afviser skilsmisse? Sådan kan man ræsonnere, hvis man mener, at Markus er den oprindelige tekst, og at Mattæus tilpasser stoffet til sine jødekristerne læsere og den indre-farisæiske debat. En sådan læsning problematiseres dog af flg. grunde: 1) Det *første* Jesus gør i Markus-teksten er at henvise til 5 Mos 24 og dermed til den indre-farisæiske debat. Det må betyde, at Jesus i farisæernes spørgsmål har hørt en henvisning til denne debat, sådan som Mattæus-versionen gør det klart ved at gengive spørgsmålet i en udvidet form. 2) Spørgsmålet om hvorvidt skilsmisse er tilladt rent principielt var ikke-eksisterende blandt farisæerne. Debatten gik ikke på *om*, men *hvornår* skilsmisse var tilladt. Disse forhold taler for, at 'any matter' er underforstået i farisæernes spørgsmål hos Markus, og at utugtsklausulen ligeledes er underforstået i Jesu svar – fordi denne undtagelse var helt evident i samtiden.

Udsagn, som isoleret set og uden historisk baggrundsviden fremstår *absolutte*, kan i en given kontekst forudsætte selvklare og underforståede *nuanceringer*. Et trafikskilt med budskabet "Overhaling forbudt" tager i sin ordlyd (naturligvis) ikke højde for undtagelser i forbindelse med udrykningskøretøjer. I udsagnet "Mindreårige må ikke drikke" er ikke-alkoholiske drikke (naturligvis) undtaget. I Matt 5,28 lyder grundteksten: "Enhver som kaster et begærligt blik på en kvinde/hustru, har allerede begået ægteskabsbrud med hende". Undtaget må (naturligvis) være den kvinde, som manden selv er gift med (der var ikke mange ugifte mænd i det jødiske samfund). I analogi med disse eksempler er det muligt at se Markus-teksten som den kortere version, der underforstår sammenhænge, der var evidente i samtiden. Mattæus-versionen følger en typisk rabbinsk debatform i sin struktur, hvilket kan ses som et tegn på, at Mattæus giver os samtalens historiske ramme mere udførligt end Markus.

Hos både Markus og Mattæus begrundes Jesus skilsmisse-reguleringen i 5 Mos 24,1-4 med menneskers hårdhertethed. Det græske ord for et hårdt hjerte, *sklerokardia*, stammer fra Septuaginta, den græske oversættelse af GT. Her findes ordet i Jer 4,4 i en sammenhæng, hvor Jeremias (3,1) citerer netop 5 Mos 24,1-4! I den danske oversættelse er ordet gengivet med "jeres hjertes forhud". Det sigter på det uomvendte hjerte, som er tildækket og utilgængeligt for Guds kald til omvendelse. Israels folk sammenlignes i Jer 2-4 med en utro ægtefælle, som forstøder Gud, horer med andre guder og regner det for selvfølgeligt, at de kan få sin første ægtefælle (Gud) tilbage igen. De hårde hjerter betegner her dem, der bryder og nedbryder sit ægteskab gennem gentagen utroskab og ikke udviser nogen vilje til omvendelse og forligelse i forhold til sin ægtefælle. Talen om det hårde hjerte har generelt adresse til menneskets syndighed, egeninteresse og manglende vilje til omvendelse, og specifikt adresse til den skyldige og utro ægtefælle, som med sin attitude og adfærd ødelægger den enhed, som er Guds vilje for mand og kvinde i ægteskabet. Ved at gribe tilbage til Guds tanke med ægteskabet i 1 Mos 2 vil Jesus korrigere det udbredte misbrug af 5 Mos 24, som fandt sted i Israel på dette tidspunkt. Man ikke blot tillod skilsmisse, når hjerter forblev hårde efter mange forsøg på at kalde til omvendelse og forligelse. Man undlod at kalde til omvendelse, var

optaget af at finde lette udveje af ægteskabet og praktiserede 'any matter'-skilsmisser. En sådan praksis er langt fra en 'sklerokardia'-begrundelse, som handler om tilfælde, hvor en person har en adfærd som er direkte ødelæggende for ægteskabet og ikke vil kaldes til omvendelse og forligelse. Hvis Jesus støtter Shammais tolkning af 5 Mos 24 – at utugt er en legitim om end ikke tvingende skilsmissegrund - sætter han ikke denne tekst og de hårde hjerters princip ud af kraft med 1 Mos 2. Snarere tolker han 5 Mos 24 i lyset af 1 Mos 2 og skabelsen for at forhindre, at skilsmisse-regulering i 5 Mos 24 misbruges til 'any matter'-skilsmisser. Hvis Jesus ser bort fra de hårde hjerters princip, vil det jo betyde, at han ikke regner med syndens faktor i verden efter Gudsrigets ankomst. Det gør han, men samtidig forkynder han et højere princip. Guds rige er nær med evangeliets kræfter, som kan opløse menneskers hårdhertethed og føre dem ind i en genoprettelse i forhold til Guds gode vilje. Her ligger kirkens opgave: at kalde de hårde hjerter til omvendelse, også i ægteskabelige konflikter.

4.3 Forholdet mellem 1 Kor 7,10-11 (ingen klausul) og 7,15-16 (forladtheds-klausul)

Paulus refererer i 1 Kor 7,10-11 Jesu forbud mod skilsmisse i en form, som minder om Markus-versionen, dvs. uden klausul. Umiddelbart efter (v.12-16) tillader Paulus skilsmisse og måske ret til nyt ægteskab i blandede ægteskaber, hvor en ikke-troende ønsker skilsmisse fra en troende. Går man ud fra, at de to udsagn ikke modsiger hinanden (Paulus fremstår generelt som en stringent tænk), kan man gå to veje, ligesom i forholdet mellem Mark 10 og Matt 19. Man kan give prioritet til v.10-11 og udelukke, at v.15-16 giver mulighed for gengiftning. Eller man kan tolke v.15-16 som en mulighed for gengiftning under de omtalte omstændigheder og lade det nuancere forståelsen af v.10-11. Ifølge den sidste tolkning viser v.15-16, at Paulus ikke forstod Jesu ord som en norm uden undtagelser. Synet på forholdet mellem Mark 10 og Matt 19 påvirker synet på forholdet mellem de to udsagn i 1 Kor 7 – og omvendt. Mener man, at Matt 19 giver et historisk indblik i Jesu ords oprindelige 'setting', og at dette må nuancere forståelsen af Mark 10, så må disse nuanceringer og underforståede forhold føres med over i Paulus' brug af Jesus-traditionen (Edgar i House 1990:153).

I hvilken retning peger 1 Kor 7 isoleret set? Baggrunden for kapitlet synes at være, at asketiske grupper i Korinther-menigheden er fortalere for seksuel afholdenhed. De praktiserer afholdenhed inden for de eksisterende ægteskaber (det taler Paulus imod i v.3-7), og det ser ud til, at de også er parate til at bryde ud af ægteskaberne, formodentlig af samme asketiske grunde (det taler Paulus imod i v.10-11; Fee 1987:302). Set i dette lys er hans pointe, at de naturligvis ikke bør lade sig skille og da slet ikke af asketiske (og klart illegitime) grunde. At nuancere Jesu forbud mod skilsmisse med en utugtsklausul vil på dette sted forstyrre Paulus' pointe, ja være ganske irrelevant, eftersom han taler til mennesker, som forsøger at undgå seksuel aktivitet.

Paulus er realist og ved, at der vil forekomme skilsmisser også blandt kristne. Til fraskilte siger han, at de skal "forblive ugift eller også forlige sig" (v.11). Den fraskilte, som der tales til her, kan grammatisk set være den, der tager initiativ til skilsmissen eller den passive part. Mener man, at det er den aktive part, som tiltales, er det i første række denne, som forbydes nyt ægteskab (Dicks 1986:55). Formaning til at forblive ugift nævnes sammen med formaning til at søge forligelse. Det første er den praktiske forudsætning for det andet. Paulus reflekterer ikke videre over, hvordan man skal forholde sig, hvis forligelsens mulighed ikke længere eksisterer, f.eks. ved at den fraskiltes tidligere ægtefælle indgår ægteskab med en anden.

Derpå følger afsnittet om de blandede ægteskaber (v.12-16). Nogle kristne i Korinth mente, at de blev urene ved at leve sammen med en hedning, også selv om ægteskabet var indgået forud for den ene parts omvendelse til den kristne tro (Hays 1996:358). Paulus beroliger de kristne i de blandede ægteskaber og gør det samtidig klart, at de ikke må indlede skilsmisse. Men ønsker den ikke-

troende at skilles, skal de ikke modsætte sig. Den kristne ”er ikke bundet” i sådanne tilfælde (v.15). Inkluderer denne frihed en ret til at indgå nyt ægteskab eller gælder friheden kun det gamle forhold? Fee mener ikke, at spørgsmålet om gengiftning er i Paulus’ tanke her, eftersom den asketiske gruppering, som han taler til, søger at komme *ud* af deres ægteskaber, ikke *ind* i et ægteskab. Hvad Paulus *ville* have svaret, hvis han blev spurgt om de forlattes ret til nyt ægteskab, ved vi ganske enkelt ikke, siger Fee. Hays (1996:372) hæfter sig ved en anden tavshed: Forbudet mod nyt ægteskab for den skyldige part i v.11 gentages *ikke* overfor den forladede i v.15. Han ser denne tavshed som en mulig åbning for nyt ægteskab for den uskyldige. Andre ser i teksten et klart budskab om den forlattes frihed til nyt ægteskab. For hvorfor sige til de kristne i blandede ægteskaber, at de er frie til at blive skilt, når den ikke-troende ønsker det? De kunne alligevel hverken gøre fra eller til. At de er frie og ikke bundne får kun mening, hvis det handler om nyt ægteskab. Fortalere for dette synspunkt ser i vendingen ”ikke bundet” en reference til det juridiske sprog i det jødiske skilsmissebrev. Her brugtes formuleringen: ”*hun er fri til at gifte sig med hvem hun vil*”. I et skilsmissebrev fundet i diasporaen er det tilføjet, at den nye mand skal være en jøde. Når Paulus i v.39 med tanke på enkerne siger: ”*Hun er fri til at gifte sig med hvem hun vil, blot det sker i Herren*”, er paralleliteten slående. Forskellen er, at ægtefællen ikke skal være en jøde, men en kristen (blot det sker i Herren). Ved at spille på skilsmissebrevets ordlyd siger Paulus til enkerne, at de er ligeså frie til at gifte sig, som en fraskilt er det og har juridisk papir på! Parallellen mellem v.15 (den forladede er ikke bundet) og v.39 (enken er fri til at gifte sig) er meget plausibel, dvs. at friheden for den forladede i v. 15 er en frihed til at gifte sig igen (Heth i Wenham 2006:75).

Det græske ord for at være ’bundet’ i v.15 (douleuo) er et andet, end det som bruges i v.39 (deo), men det behøver ikke at modsige paralleliteten. Også i v.27-28 forekommer termer, der handler om at være fri eller bundet i ægteskabelig henseende. ”Er du bundet (deo) til en kvinde, skal du ikke søge at blive løst (luo). Er du løst, skal du ikke søge at få en hustru, men gifter du dig, har du dermed ikke begået nogen synd”. Spørgsmålet er, hvem det er, som ’er løst’ og kan gifte sig her. Ordet står i perfektum og henviser til en fortidig handling, en ændring af status, som har konsekvenser ind i nutiden. At være løst kan derfor ikke handle om blot dette aldrig at have været gift. En aftale mellem to parter er ophævet, enten et ægteskab eller en forlovelse, som var næsten lige så bindende som et ægteskab. Måske det sidste er det mest sandsynlige ud fra sammenhængen i v.25-28, men vi kan ikke ud fra teksten i sig selv udelukke, at der her tales om en fraskilt, som tilkendes ret til gengiftning (Dicks 1986:58).

V.15 slutter med ordene ”til fred har Gud kaldet jer”. Det kan være svært at afgøre, om der tales om fred via skilsmisse, eller der tales om fred via forsoning. Fee (1987:304) mener det sidste. Nogle ser i disse ord et freds-princip, som kan legitimere skilsmisse i vanskelige ægteskaber med kiv og splid. Det må dog fastholdes, at den kristne fred først og fremmest er fred gennem forsoning.

Der bruges i 1 Kor 7 et ord for at ’skilles’, som også kan oversættes at ’separeres’ (khorizo). Det har dog intet med en moderne separationstanke at gøre. De fleste er enige om, at man ikke kan skelne mellem separation og skilsmisse i den græske kultur, som Paulus skriver til (Fee 1987:302; Hays 1996:358). En separationshandling var konstituerende for en gyldig skilsmisse. Man kunne altså *uden særlig grund* realisere en skilsmisse ved at smide ægtefællen ud af huset eller ved selv at forlade huset. Instone-Brewer (2002:200) har derfor argumenteret for, at den form for skilsmisse, som Paulus gør op med i 1 Kor 7, er sådanne separations-skilsmisser, som kan sidestilles med de jødiske ’*any matter*’-skilsmisser, som Jesus gjorde op med.

5. Pastorale overvejelser

Her følger til sidst nogle pastorale overvejelser og anbefalinger i spørgsmålet om skilsmisse og gengiftning i kirkens praksis. Disse overvejelser befinder sig i det vanskelige krydsfelt mellem gudsrigets *allerede* og *endnu ikke*, mellem *norm* og *situation*, mellem *ideal* og *virkelighed*, mellem *discipelkrav* og *klausul*, mellem *visionen om fornyede hjerter* og *hårdhjertethed*.

1. Den normative vision for ægteskabet

Skaberens vision for ægteskabet handler om en livslang relation mellem mand og kvinde, levet i gensidig kærlighed og troskab, som en afspejling af Guds forhold til sin skabning (Ef 5,25-33). Ægteskabet er en gudgiven skabelsesordning, en normativt bindende pagt, en beskyttende ramme om kærligheden mellem mand og kvinde.

2. Ægteskab og discipelskab

Kirken bør værne om ægteskabet gennem undervisning, vejledning og rådgivning, som udfolder, hvad kristent discipelskab betyder for livet i ægteskabet. Det handler om, hvordan ægtefæller kan leve i gensidig åbenhed og omsorg, kappes om at vise hinanden ære, kende kraften i tilgivelse og håndtere konflikter konstruktivt, vise respekt og omtanke i ord og handling, lære at lytte og tage tid til fællesskabets stadige fornyelse, have et åndeligt fællesskab om Guds ord og bede for og med hinanden. Kirken bør skabe en kultur, hvor det er naturligt at være åben om ægteskabelige kriser og vanskeligheder, inden de vokser sig store og uoverskuelige og skaderne opleves som irreversible.

3. Når krisen rammer

Hvor ægteskaber er i krise, må det kristne fællesskab træde til med hjælp og støtte, rådgivning og forbøn. Der vil ofte være brug for professionel par-terapi. Kriseramte relationer må så vidt muligt bringes ind under korsets forsonende kraft ved at begge ægtefæller står i ansvarlighedsrelationer til andre i det kristne fællesskab og er villige til sammen med fællesskabet og hinanden at påbegynde en vandring mod forligelse og fornyelse.

4. Rum for forskellige holdninger

Biblens syn på det normative udgangspunkt for ægteskabet er klart. Det er synet på eventuelle afvigelser fra denne norm som kompliceres gennem teksternes tilsyneladende uhomogene karakter. Alle de fire hovedsyn, som er beskrevet i kapitel 3 i dette dokument, er båret af ønsket om at være tro mod Guds ord og bør efter vores vurdering mødes med respekt og forståelse. Den enkelte menighed må efterstræbe at finde en praksis, som efter menighedens overbevisning afspejler Guds ord og de kristne værdier i forsøget på at forvalte både sandhed og barmhjertighed.

5. Undtagelse og nødordning

Vi mener, at det er eksegetisk forsvarligt som reformatorerne Luther og Calvin at betragte utugts- og forladthedsklausulerne hos Mattæus og Paulus som legitim grundelse for skilsmisse og gengiftning. Men det bør samtidig slås fast, at skilsmisse bør være *sidste* udvej. Skilsmisse er *altid* et brud på Guds vilje og en deklARATION af syndens magt i verden. Jesu undervisning om tilgivelse og forsoning går *forud* for klausulerne og bør altid tilstræbes i en ægteskabelig konflikt. Der er ingen 'automatik' i forbindelse med klausulerne. Hensyn til eventuelle børn bør veje meget tungt i den enkeltes afgørelse. Men handlinger, herunder utugt, som gentages uden reel vilje til omvendelse kan være så sårende og nedbrydende for tilliden, at skilsmisse kan blive resultatet.

6. Legalismens fare

De to nævnte undtagelser/klausuler bør ikke tolkes legalistisk eller kasuistisk i den forstand, at kun de nævnte forhold kan danne grundlag for skilsmisse (Valen-Senstad 1987:18). Man kan argumentere for, at forladtheds-klausulen kan bringes i anvendelse også i ikke-blandede ægteskaber, hvor en troende ægtefælle kræver skilsmisse og stiller sig uden for Guds ords rækkevidde i spørgsmålet om forligelse. Vi mener ikke, at biblens udsagn i disse spørgsmål tager højde for enhver tænkelig situation. Der kan være andre nødstilfælde som f.eks. fysisk og psykisk vold, hvor skilsmisse er det mindste af to onder og en konsekvens af menneskers 'hårde hjerter'. Er et forhold neddykket i bitterhed og destruktion efter at alle tænkelige både interne og eksterne ressourcer er opbrugt, må det overvejes om ikke kærlighedens lov dikterer skilsmisse. Sagt med Luthers dristige ord: "Der skal ikke gives nogen lov, uden at den skal blive bøjet og styret efter kærligheden". Menneskelivet er så kompliceret, at der ingen lov eksisterer som gælder i *alle* tilfælde, bort set fra kærlighedens lov.

7. Forligelsens prioritet

Også efter en skilsmisse bør ægteskabelig genforening efterstræbes, hvor der ikke er fare for overlast, og hvor tidligere destruktive mønstre i relationen menes at være helet. Biblens restriktive syn på gengiftning har til hensigt at holde forligelsens mulighed åben (1 Kor 7,11). For ikke at lukke døren for en genoprettelse af ægteskabet kan man vælge at leve alene. Man bør fraråde at gå forhastet ind i et nyt ægteskab og i det hele taget at gifte sig igen, med mindre bruddet med den første ægtefælle opleves irreversibelt. Er man fraskilt og ens tidligere ægtefælle gifter sig igen, må forsoningens mulighed siges at være definitivt ophørt.

8. Omsorgen for de fraskilte

Fraskilte må favnes af menigheden som fuldgyldige medlemmer og være genstand for fællesskabets støtte og omsorg. De omvendelses-, helings- og genopretningsprocesser, der omtales under punkt 10 (vedrørende vejen hen mod nyt ægteskab) og punkt 11 (vedrørende lederes vej tilbage til tjeneste) rummer elementer, som er relevante for alle fraskilte, også dem som vælger at leve alene og ikke har en lederfunktion i menigheden. Forkyndelsen af syndernes forladelse skal lyde til de fraskilte, som til enhver anden. Det betyder ikke en minimering, reducere eller bortforklaring af syndens alvor, men at synden ikke længere tilregnes.

9. Skriftemåls- og bodshandling ved gengiftning

Vælger man som menighed at praktisere vielse af fraskilte i kirken, bør der så vidt muligt indgå en skriftemåls- og bodshandling, enten forud for eller i sammenhæng med vielsen (jf. J.Stott 1984:277). Handlingen tjener et sjælesørgerisk formål for dem som skal vies, og værner samtidig menighedens syn på ægteskabets hellighed, så dette ikke undermineres af vielse af fraskilte. Hvor en skriftemålshandling foretages forud for vielsen, er det vigtigt, at begge parter (dvs. de to som skal vies) er til stede. Det anbefales endvidere, at nogle venner eller menighedsmedlemmer deltager som vidner for at undgå en privatisering af handlingen. I vielsestalen kan der henvises til den forudgående skriftemålshandling, så den 'synliggøres' for menigheden. Skriftemålet skal ikke ses som en isoleret handling, men bør så vidt muligt indgå i en proces af omvendelse og genoprettelse i menighedens fællesskab. Ideelt set er skriftemålet blot den symbolske afslutning på en sådan proces. For et evangelisk syn på boden henvises til Luthers skrift "Om bodens sakramente".

10. Helings- og helligørelsesproces frem mod nyt ægteskab

I en proces hen mod nyt ægteskab bør den fraskilte indgå i ansvarlighedsrelationer i det kristne fællesskab og være i en vandring med andre under korsets helende kraft. Det gælder i forhold til sår, som er skabt af det tidligere brud og i forhold til synd og destruktive mønstre, som har været

medvirkende til bruddet. Forudsætning for gengiftning må være en oprigtig anger over den skilsmisse, som er gået forud, samt en tillid til, at vedkommende vil det gode liv under Guds herredømme og viser tegn herpå. Flere af de ting, som er nævnt her, kan primært appliceres i forhold til mennesker, som bevidst har valgt Guds ord som rettesnor og er deltagende i det kristne fællesskab.

11. Når kristne ledere falder

Kristne ledere, som selv gennemgår en skilsmisse, bør rådes til at holde pause i deres tjeneste. En sådan kirketugts-praksis bør forstås i lyset af ordene i Hebr 12,5-13 om, at Gud tugter den han elsker med henblik på helbredelse og sundhed. Sand kirketugt står ikke i modsætning til syndernes forladelse, men forudsætter denne og understreger samtidig ”at tilgivelsen ikke er det samme som legitimering af det, der er sket” (Valen-Senstad 1987:16). En leder har i en sådan situation personligt brug for ro til at bearbejde krisen, og menigheden har brug for ledere, de kan have tillid til og se hen til som forbilleder. Pausen er en bodstid med henblik på genoprettelse og heling for lederens egen person, og virker samtidig til genoprettelse og heling af menighedens tillid til vedkommende og til kristent lederskab generelt. Også hvor en skilsmisse er påvunget af en ægtefælle, anbefales en pause fra lederansvar. Der bør i denne periode planlægges et sjælesørgerisk forløb og evt. terapeutisk hjælp. Det skete må ikke ties ihjel. Det er vigtigt, at der tages hånd om skammen, og at personen ikke isoleres. Vejen tilbage til tjeneste bør defineres klart og tydeligt. Er det aktuelt, kan der være en genindsættelse i tjeneste med henblik på at genvinde værdighed og frimodighed i tjenesten i menigheden.

At menighedens tilsynsmænd ifølge 1 Tim 3,2.12 skal være ”én kvindes mand” har nogle tolket som et forbud mod, at ledere må være gengifte efter en skilsmisse. Andre forstår det som et forbud mod polygami, andre igen som et påbud om at være gift. Ved hjælp af 1 Tim 5,9 kan vi udelukke flere af disse tolkninger. Dér hedder det nemlig, at en kvinde for at have status som enke i menigheden, hvortil der var knyttet værdighed, rettigheder og pligter skal have været ”én mands kvinde/hustru”. Det er de samme græske ord som i 1 Tim 3,2 – blot spejlvendt! Vi må formode, at det betyder det samme, sagt til henholdsvis tilsynsmænd og enker, som begge havde en særlig status i menigheden forbundet med særlige kvalifikationer. At en enke skal have været én mands kvinde kan ikke betyde, at hun skal have været gift - det ligger i forvejen i enkebegrebet! Det kan heller ikke betyde, at enken ikke må have levet i polygami, for kun mænd levede polygamt, ikke kvinder. Det kan ej heller betyde, at enkerne kun må have været gift én gang sådan generelt. Var hun f.eks. gift to gange, fordi den første ægtefælle var død, var der ikke noget galt i det. Tænkes der på, at man ikke må være i andet ægteskab efter en skilsmisse, er det meget uklart formuleret. Bedre er det at forstå det sådan, at ’én mands kvinde’ er en enke, som har været tro overfor sin mand og ikke været ’løs på tråden’. Tilsvarende er ’én kvindes mand’ en tilsynsmand, som er tro overfor sin hustru og ikke er sammen med andre kvinder udenfor ægteskabet. I den græsk-romerske kultur, som Timoteus og de menigheder, han tilser, befinder sig i, var det nærmest normen, at mænd fandt seksuel tilfredsstillelse udenfor ægteskabet. Men en tilsynsmand skal afspejle andre værdier og være modkultur på dette område.

12. Om at henvise til rådhuset

Præster og menigheder som konsekvent siger nej til at vie fraskilte henviser undertiden til borgerlig vielse på rådhuset. Der kan være flere forståelige grunde til det. Det kan være svært at vurdere skyld og uskyld. Denne vurdering lægger man over til folk selv ved at henvise til rådhuset. Man kan også mene, at det kirkelige ritual (”indtil døden jer skiller”) ikke kan gentages, hvorfor man henviser til borgerlig vielse. En sådan praksis markerer, at gengiftning ikke er Guds oprindelige vilje. Der er dog en bagside ved henvisning til borgerlig vielse, som bør overvejes nøje (og som ikke har noget med den borgerlige vielse at gøre, den fejler ikke noget). Mener man, at det er forsvarligt, at folk giftes på rådhuset, må de også kunne giftes i kirken, og omvendt: kan de ikke giftes i kirken, bør de heller ikke henvises til rådhuset. Ellers indikerer man, at den borgerlige vielse er mindre forpligtende, mindre bindende og mindre gyldig ind for Gud end den kirkelige. Ægteskabet er en

skabelsesordning og er primært et samfundsanliggende. At vielsen foregår i kirkens rum er sekundært og beror på en særlig historisk udvikling. Sådan var det ikke oprindeligt. Et andet forhold bør overvejes: At sige til mennesker, at de ved indgåelse af andet ægteskab *ikke* kan svare ja til spørgsmålet om at ære og elske hinanden og leve sammen i onde og gode dage *indtil døden skiller*, er at fratage dem tilliden til, at de nu går ind i et helligt forbund for resten af livet. Skal et ægteskab nr. 2 overhovedet komme på tale, må det være målet at hjælpe mennesker ind i en sådan tillid på ny og dermed forkynde, at tilgivelse og genuin genoprettelse er mulig.

Litteraturliste

Monografier og artikler

- Adams, Jay E.: Marriage, Divorce, and Remarriage in the Bible. Grand Rapids, MI: Zondervan 1980.
- Andersen, Leif: Skilsmisse og nyt ægteskab. Artikel i ICQUS, Århus 1999 (nr.4).
- Austad, Torleiv: Bidrag til Etikken. Oslo: Menighetsfakultetet 1979.
- Cornes, Andrew: Divorce and Remarriage. London: Hodder and Stoughton 1993.
- Dicks, David R. (ed.): When the Vow Breaks. Yorkshire 1986.
- Foster, Richard: Money, Sex and Power...
- Frøkjær-Jensen, Flemming: Et forsvarligt eksegetisk grundlag for vielse af fraskilte. ICQUS, Århus 1999 (nr.4).
- Grenz, Stanley J.: Sexual Ethics. An Evangelical Perspective. Louisville: Westminster John Knox Press 1990.
- Hays, Richard B.: The Moral Vision of the New Testament. Edinburgh: T&TClark 1996.
- Heth, William A. and Wenham, Gordon J.: Jesus and Divorce. London: Hodder and Stoughton 1984.
- House, H. Wayne (ed.): Divorce and Remarriage – four Christian Views. Downers Grove: IVP1990.
- Instone-Brewer, David: Divorce and Remarriage in the Bible. Grand Rapids, MI: Eerdmans 2002.
- Instone-Brewer, David: Divorce and Remarriage in the Church. Carlisle: Paternoster Press 2003.
- Larsen, Kurt E.: Kort historisk vue over kirkens forhold til skilsmisse og vielse af fraskilte. ICQUS, Århus 1999 (nr.4).
- Larsson, Edvin: Strängare än Jesus och Paulus. I: Halvårsskrift for Praktisk Teologi. 1/1990.
- Luther, Martin: Om bodens sakramente. I: Martin Luther, Skrifter i Udvalg. København: Credo 1981.
- Modalsi, Ole: Skilsmisse og gjengifte. I: Halvårsskrift for Praktisk Teologi. 1/1990.
- Nissen, Johannes: Bibel og etik. Århus Universitetsforlag 2003.
- Senstad, Aksel Valen: Skilsmisse og Nyt ægteskab. Århus: Forlaget Kolon 1992.
- Sprinkle, Joe M.: Old Testament Perspectives on Divorce and Remarriage”, Journal of the Evangelical Theological Society, dec. 1997.
- Stassen, Glen & Gushee, David P.: Kingdom Ethics. Downers Grove: IVP 2003.
- Stott, John: Issues Facing Christians Today. Basingstoke: Marshalls 1984.
- Thiedeman, Esper: Hvad Gud har sammenføjjet. Lohse.
- Utnem, Erling: Skilsmisse og Gjengifte i kirken og samfundet. I: Halvårsskrift for Praktisk Teologi. 2/1989
- Utnem, Erling: Skilsmisse og Gjengifte i kirken og samfundet. Et svar. I: Halvårsskrift for Praktisk Teologi. 2/1990
- Wenham, Gordon J., Heth, William, Keener, Craig S.: Remarriage after Divorce in Today's Church. 3 views. Grand Rapids, MI: Zondervan 2006.

Eksegetisk litt.

- Evans, Craig A.: Mark 8,27-16,20. WBC. Nashville: Word 1993
- Fee, Gordon D.: The First Epistle to the Corinthians. NICNT. Grand Rapids, MI: Eerdmans. 1987.
- Green, Joel B.: The Gospel of Luke. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans 1997.
- Hagner, Donald A.: Matthew 1-13. WBC. Nashville: Word 1993
- Hagner, Donald A.: Matthew 14-28. WBC. Nashville: Word 1995
- Nolland, John: Luke 9,21-18,34. WBC. Waco: Word 1993