

«Jeg er Herrens slave»

Maria, kropp og metaforbruk
i Det nye testamentet

«Jeg er Herrens slave», sier Maria ifølge Lukasevangeliet når engelen ber henne om å føde Guds sønn. Reproductiv kapital var det mest verdifulle ved en kvinnelig slave i antikken. Paulus sier også at han er Herrens slave i sine brev. Denne artikkelen utforsker hvordan kontekst, kropp og kjønn påvirker meningspotensialet til slavemetaforen i Det nye testamentet.

26 Men da Elisabet var i sjetten måned, ble engelen Gabriel sendt fra Gud til en by i Galilea som het Nasaret, 27 til en jomfru som var lovet bort til Josef, en mann av Davids ætt. Jomfruens navn var Maria. 28 Engelen kom inn til henne og sa: «Vær hilset, du som har fått nåde! Herren er med deg!» 29 Hun ble forskrekket over engelens ord og undret seg over hva denne hilsenen skulle bety. 30 Men engelen sa til henne:



**MARIANNE BJELLAND
KARTZOW**

m.b.kartzow@teologi.uio.no

Professor i Det nye testamentet,
Det teologiske fakultet
ved Universitetet i Oslo.
(f. 1971)

«Frykt ikke, Maria! For du har funnet nåde hos Gud.

*31 Hør! Du skal bli med barn og føde en sønn,
og du skal gi ham navnet Jesus. [...]*

*33 Han skal være konge over Jakobs hus til evig tid;
det skal ikke være ende på hans kongedømme.»*

*34 Maria sa til engelen: «Hvordan skal dette kunne skje når jeg ikke har
vært sammen med noen mann?» 35 Engelen svarte:*

*«Den hellige ånd skal komme over deg,
og Den høyestes kraft skal overskygge deg.
Derfor skal barnet som blir født,
være hellig og kalles Guds Sønn.*

*36 Og hør: Din slektning Elisabet venter en sønn, hun også, på sine gamle
dager. Hun som de sa ikke kunne få barn, er allerede i sjetten måned. 37 For
ingen ting er umulig for Gud.» 38 Da sa Maria: «Se, jeg er Herrens tjeneste-
kvinne [gresk: slave]. La det skje med meg som du har sagt.» Så forlot enge-
len henne*

(Luk, 26–38, fra www.bibel.no).

FORTELLINGEN OM JOMFRU MARIA og hennes gravide og fødende kvinnekropp er en av vår kulturhistories mest kjente, leste, malte – og kanskje misforståtte. I Lukasevangeliets første kapittel kaller Maria seg selv Herrens tjenestekvinne/slave (Luk 1,38) og lovsynger sin frelser fordi han har sett til «sin tjenestekvinne/slave i hennes fattigdom» (Luk 1,48).¹ Hva slags forestillinger om kjønn og mors kropp kan ligge i dette uttrykket?

I evangelisten Lukas' gjengivelse av møtet mellom Maria og engelen bruker hun en vanlig metafor, men betydningen er åpen og flertydig. Hun er en av mange karakterer i Lukas' fortelling om Jesu liv, død og oppstandelse. Kanskje hadde Lukas lest denne fortellingen i en annen kilde som har gått tapt, eller han hadde hørt om dette spesielle møtet gjennom muntlig overlevering. Det Maria skal ha sagt, mest sannsynlig på arameisk, kan ha blitt endret, tilpasset og forkortet eller forlenget før det ble skrevet ned. Andre ord og begreper kan ha blitt brukt.

Lukas, som skrev teksten, var ikke den eneste som var kreativ i omgangen med metaforer; det var også de mange lesere eller tilhørere. Scenen med Maria og engelen kan ha skapt et helt knippe av alternative meninger og betydninger underveis i flere ulike kommunikasjonsituasjoner. I denne artikkelen vil jeg reflektere omkring hva Marias utsagn kunne bety. Jeg er

opptatt av hvordan kontekst og kropp, slik de konstrueres i teksten, er med på å skape mening. Hva betyr det når en ung kvinne sier at hun er noens slave, og aksepterer å bli med barn på vegne av andre? Hadde en karakter som henne noe valg når hennes mektige Herre kalte henne til tjeneste? Paulus sier også i flere av sine brev at han er Guds slave, men han stiller ikke sin reproduktive kropp til disposisjon for Herren slik Maria gjør. Kjønn, makt og forestillinger om morskropp kan kaste lys over hvordan denne sentrale teksten i Lukasevangeliet bruker slavemetaforen.

Slaveri som sosial og språklig virkelighet i tidlig kristendom

Kristendommen var i støpeskjeen innenfor en kulturell ramme der slaveriet var tatt for gitt.² De fleste fortolkere er enige om at hverken jødedom eller kristendom i antikken tok et oppgjør med slaveriet som sosial institusjon.³ Det finnes tekster i NT som tar til orde for lydighet og patriarkalsk hierarki (for eksempel hustavlene i Kolosserbrevet 3–4 og Pastoralbrevene), men også tekster som peker på idealer der skiller mellom mennesker viskes ut i Kristus eller i Ånden (Gal. 3,28 og Acta 2,14–18). I tillegg til tekster som omtaler slaver eller slaveri som sosial institusjon, finnes også mange tekster hvor slave-metaforer brukes.⁴ I hvilken av disse tekstgruppene skal vi plassere scenen der Maria kaller seg selv for slave av Herren? Hva slags type slave er Maria?

Flere forskere har studert hvordan tidlig-kristne tekster, særlig Paulus' brev, bygget på en jødisk forestilling om at folket var Guds slaver.⁵ Det innebar at de kollektivt var lydige mot Gud, og holdt seg lojale mot ham. Fordi han hadde frikjøpt dem fra slavekår i Egypt, var de ikke lenger slaver under Faraos, men slaver av Gud. Denne måten å omtale tilhengere av en guddom eller av en konge eller annen autoritetsperson på var også utbredt i andre sammenhenger. På mange måter kan en si at «slave av Gud» utviklet seg til å fungere mer som en tittel. En slaves status var knyttet til hvem eieren var; å være Guds slave kunne noen ganger være en æresbetegnelse. Har begrepet da mistet sin metaforiske kraft: Er «slave» frikoblet fra sin opprinnelige kontekst?

Andre knytter slavemetaforen til det gresk-romerske slavesystemet.⁶ Hvilken betydning tidlig-kristen bruk av denne metaforen da kan ha hatt, diskuteres opp mot reelle sosiale forskjeller. Noen fortolkere mener at metafor og sosial virkelighet gjensidig påvirket hverandre; at metaforen «reinscribed social reality».⁷ Andre igjen vil hevde at slavetittelen levde sitt eget liv i tidlig kristendom og løsrev seg helt fra det som hadde med slaveinstitusjonen i antikken å gjøre. Begrepet ble et teologisk konsept som fungerte med et lite

minimum av kjennskap til den institusjonen det opprinnelig hadde sin betydning fra. John Byron sier: «One could be enslaved to God, another person, food and sinful passion. One did not have to be a participant in the institution of slavery to receive the title of 'slave.'»⁸

Ofte har de som støtter denne innsnevringen av metaforens betydning jobbet mest med Paulus-tekster, der han ved tre anledninger kaller seg slave av Kristus (Rom 1,1; Fil 1,1 og Gal 1,10). Andre tekster kompliserer dette klare skillet mellom tittel og institusjon: I noen tekster er det faktiske slaver eller deres eiere («participants in the institution») som bruker slavemetaforer.⁹ Andre ganger omtales faktiske slaver som slaver av Gud.¹⁰ Og så mitt hovedfokus i denne artikkelen, hvor Maria står i fokus: I studier av slavemetaforen tas sjelden kjønn inn i diskusjonen, noe som kan viske ut distansen mellom slaveinstitusjon og tittel i metaforbruken.¹¹ I den antikke novellen *Josef og Aseth*, for eksempel, omtaler hun, som er en fri og privilegert kvinne, seg selv som slave av sin mann Josef.¹² Da glir metafor over i virkelighet.

Noen vil også sette opp et skille mellom to ulike bruk av slavemetafor i antikken: slave overfor noe guddommelig eller overfor noe menneskelig. Dette utfordrer også Maria: Sett at hun brukte metaforen guddommelig for å definere sin relasjon til Gud, men det hun tilbød, nemlig sin reproduktive kropp, var i tråd med hva de kvinnene som faktisk var slaver, gjorde. Det hun sier kan defineres som guddommelig, mens det hun tilbyr sin herre er menneskelig. Her kollapser både skillet mellom slavetittel og slavevirkelighet, men også skillet mellom to typer metaforbruk – overfor en guddom eller mennesker, fullstendig sammen.

Er det en ærestittel når Maria kaller seg slave? Ja, de fleste fortolkere mener det og oversetter slave med *tjener*. Da usynliggjøres det at det hun sier, har noe med virkelig slaveri å gjøre. Slavetittelen kommer fra et sted eller kanskje fra mange steder: En metafor har alltid et mangfold av meningsmuligheter. For å kunne tenke klarere om dette vil jeg gjengi noen innspill fra nyere metafor-teori, som kan bidra til mer kvalifisert å identifisere en metafors mål og kilde (target and source).

Hva er en metafor?

Å prøve å forstå en metafor er et komplisert prosjekt, før som nå. Hvordan kan det som tverrfaglig tenkes om metaforer i dag hjelpe oss til å forstå en kompleks kommunikasjonskontekst fra antikken, gjengitt i tekst? Primært vil jeg argumentere for at nyere teorier først og fremst skal gjøre det vanskeligere

for oss som fortolkere. Der vi og tradisjonen før oss har sett en betydning, kan metafor-teori hjelpe oss så vi ser mangfold og mulighet, til å kartlegge ulike nivåer i tekstene og til å få øye på kontraster, dilemmaer og motsetninger som tidlige fortolkere ikke har hatt språk eller modeller for.

En nyere metafor-teoretiker sier at mening blir til i interaksjonen mellom kropp og kultur, og at metaforer tar utgangspunkt i kroppslig erfaring. Det er konteksten som skaper en metafor's bruk og betydning.¹³ Variasjonen er derfor stor, både individuelt og kollektivt, i hva ulike mennesker legger i en metafor, hvor kjønn, kultur og alder nevnes som variabler.¹⁴ Med disse perspektivene må vi gjennomtenke den klare oppdelingen av slavetekster i NT, der noen kategoriseres som konkrete fordi de nevner faktiske slaver, og andre kun kalles metaforiske. Kontekst, kropp, kultur og kommunikasjon virker sammen, slik at forestillingen om ren metaforisk bruk blir utfordret. Ved hjelp av disse kategoriene vil jeg undersøke hva det kan tilføre av mening at en ung kvinne som Maria kaller seg slave av Herren, og at hun tilbyr sin kropp og sitt moderskap som en del av denne relasjonen.

Metaforer tilbyr en unik kombinasjon mellom det konkrete og det abstrakte. De er kompakte (en hel liste med egenskaper i en metafor), uunn-gåelige (de trår til når klar tale kommer til kort) og levende (legger til rette for kommunikasjon av ideer ved hjelp av en unik detaljrikdom).¹⁵ Kanskje hadde slavemetaforen slike egenskaper? Den sa noe som ellers ikke kunne settes ord på, om relasjoner, kropper og status.

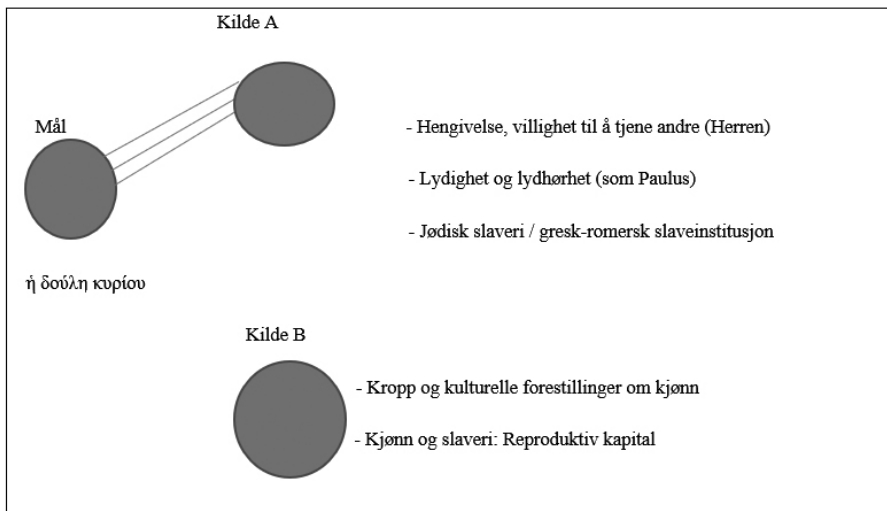
Conceptual Metaphor Theory (CMT) brukes for å kartlegge hvilke betydninger en metafor kan ha.¹⁶ En metafor består av to ulike konsepter, der den ene forstås ved hjelp av den andre. Det konseptet en prøver å forstå, kalles mål (target), mens det konseptet som brukes for å forstå, kalles kilde (source).¹⁷ Mål er ofte abstrakte, komplekse og vanskelige å forstå, mens kilden representerer noe mer konkret, forståelig og kroppsliggjort.¹⁸ Hvis målet er *slave*, kan en forenklet si at kilden må være hentet fra enten alternativ A) det gresk-romerske slavesystemet eller B) den jødiske forestillingen om at folket var Guds slaver.¹⁹ Kilden, det konkrete, kroppsliggjorte og erfaringsbaserte konseptet, kan hentes fra en endeløs lang rekke av sammenhenger og kontekster, og målet med modellen blir å kartlegge alternativer.

Metaforen imiterer virkeligheten, men hvem sin virkelighet? I prinsippet kan metaforer bety hva som helst, selv om det er foreslått at de har innebygget en form for betydningskontroll. Faktorer som kontekst, kropp, kultur og kommunikasjonssituasjon kan gi redskaper til å peke på mulige og sannsynlige kil-

der. Paulus, en fri mann, borger, brevskriver, leder og lærd, kaller seg selv alles slave. En fri kvinne som sa det samme om seg selv, snakket inn i annen kulturell kontekst, med et annet kroppslig utgangspunkt. Kanskje ville hun bli fortolket seksuelt som om hun inviterte menn til kroppslig intimitet. Kvinnelige eller mannlige slaver som kom med et tilsvarende utsagn, ville snakket om de økonomiske forholdene. Hvilke(n) alternativ kilde som er mest sannsynlig, påvirkes av kontekst og situasjon, av kropp og kulturelle forhold.

Maria og slavemetaforens alternative kilder

I Marias svar til engelen er målet *slave*. Dette er et konkret og kjent konsept som brukes for å forklare noe mer abstrakt og komplekst, nemlig hennes forhold til Herren. Men så er spørsmålet: Hva er kilden til metaforen? Hva fra det konkrete begrepet slave skal forklare den abstrakte relasjonen? For Paulus kan det at han handlet på vegne av sin Herre, slik en slave gjør, at han var lydige og lydhør for sin Mester, trekkes frem som en sannsynlig kilde blant flere alternativer. Men hva med Maria? Hvilke alternative kilder finnes hvis vi tenker på kontekst, kropp, kultur og kommunikasjonssituasjon?



Figur 1: Lukas 1,38. Maria som Herrens δούλη

Denne kartleggingen viser at Marias utsagn skiller seg fra Paulus, selv om de sier det samme. Det er noe med konteksten, deres kjønn, kulturelle forventninger til kvinner og slaver samt hvordan Maria tilbyr seg å praktisere relasjo-

nen til Herren som gjør at andre alternative kilder kan trekkes frem. Slaveinstitusjonen og jødiske forestillinger synes også å være alternative kilder. Jeg vil se nærmere på forestillinger om kvinnelige slaver og deres reproduktive kapital, i tradisjonen og i en gresk-romersk sammenheng, som en mulig bakgrunn til alternative fortolkninger av Marias svar til engelen.

Oppgradering av slavemødre

Israels historie forteller om flere prominente kvinner som led av det kanskje største stigma i deres samtid: De kunne ikke føde sine menn en sønn.

I Lukasevangeliets fremstilling av Maria ligger klare ekko fra fortellingen om Hanna i 1 Samuelsbok, som ikke kunne få en sønn. I sin fortvilelse ba hun til Gud: «'Måtte du se med velvilje på din tjenestekvinne!' Så gikk hun sin vei, spiste og var ikke lenger så sorgfull» (1 Sam 1, 18). Hanna fikk sin sønn til slutt, men ofte var løsningen en annen: Barnløse hustruer eide slaver og hadde dermed andre kvinners kroppar til disposisjon. I slavesamfunnet eide de ikke bare tiden og arbeidskraften til husholdsslavene sine, de hadde også seksuell tilgang på dem og eide deres reproduktive kapital.²⁰ Slavemødre kunne gi dem sønner eller øke deres formue gjennom å føde en slave til inn i husholdet.

Fortellingen om Abram og Sarai er kanskje den mest kjente.²¹ De var gamle, og hun kunne ikke få barn. Løsningen ble slavekvinnen Hagar fra Egypt, som Sarai fikk Abram til å «gå inn til» slik at hun ble med barn.²² Det ender med misunnelse og konflikt mellom de to kvinnene, både før og etter at Hagar føder Ismael. Da Sarai selv får sønnen Isak etter inngripen fra Herren selv, forsvinner Hagar og sønnen hennes ut i ødemarken.²³ Senere i Genesis hører vi om Laban, som satte sine to slavekvinner Silpa og Bilha til å tjene hos Lea og Raket (1 Mos 29,24 og 29). De ble også en løsning for å få barn:

Da Lea så at hun ikke fikk flere barn, tok hun Silpa, slavekvinnen sin, og ga Jakob til kone. Og Silpa, Leas slavekvinne, fødte Jakob en sønn. Da sa Lea: «For en lykke!» Så kalte hun ham Gad. Leas slavekvinne Silpa fødte Jakob enda en sønn (1 Mos 30, 9–12).

Som Hagar gjør Silpa en slavekvinnes viktigste jobb og føder sønner for sine eiere. Det samme skjer hjemme hos Raket, der slavekvinnen Bilha rent fysisk fremstilles som at hun kan føde «på knærne» til sin eier.²⁴

Disse fortellingene fra Genesis ser ut til å ha hatt stort nedslagsfelt, og vi finner dem igjen omskrevet, fortolket og tilpasset i en rekke senere skrifter. Et

interessant trekk er hvordan flere tekster ser ut til å ha behov for å korrigere disse mødrenes slavestatus. De fikk tross alt viktige sønner, så mødrene måtte tilpasses dette. I noen rabbiniske fortolkninger av Hagar ser vi at hun gis et privilegert egyptisk opphav: Hun var datter av Farao, som sto Abraham og hans Gud nær. Derfor ville Farao heller gi sin datter til Abraham, som var en bedre mann enn alle potensielle menn han ville finne til sin datter i Egypt.²⁵ En annen tekst fremstiller det slik at selv om Hagar var slave, ytre sett, var hun som en verdig jødisk kvinne. Andre igjen forteller at Sarai gjorde henne fri fra slavestatusen før hun sendte Abram inn til henne.²⁶

Bilah og Silpa kalles i noen sammenhenger for Jakobs koner, for eksempel i enkelte av tekstene til de jødiske historieskriverne Josephus og Filon. Men også andre tekster tilpasser mødrenes status: I en tekst på gresk som tar for seg alle de tolv sønnene til Jakob (*The Testaments of the Twelve Patriarchs*), og i et hebraisk Qumran-fragment (4Q215 (4QTNaphtali), gjengis Bilahs genealogi. Når hennes sønn presenteres i *T. Naphtali*, får vi høre at hennes far het Rotheos og hørte til samme stamme i Kaldea som Abraham. Moren het Aina og var også fri. Bilha og hennes søster Silpa var ikke slaver, men egentlig slektninger av Jakob. I Qumran-fragmentet heter hennes far Ahiyot og mor Hannah, og faren ble kjøpt fri av Laban før døtrene ble født.²⁷ Altså var mødrene frie kvinner når de til sammen fødte fire av de tolv sønnene, som dannet utgangspunkt for Israels tolv stammer.

Interseksjonalitet som perspektiv

Selv om noen av tekstene vi så på i avsnittet over ville begrense betydningen av mødrenes slavestatus, gir fortellingene oss innsikt i et komplekst sosialt felt. Slaver var eiendom. Slavesystemet var også kjønnnet. Ofte deles slaver inn i fire grupper i antikken: husholdsslaver, gjeldsslaver, tempelslaver og stats-slaver.²⁸ Slavemødrene kan plasseres i den første kategorien. En slavekvinnes verdi ble bl.a. målt ut fra hennes potensial til å føde flere barn, som igjen kunne øke slavekapitalen.²⁹

Ved Universitetet i Oslo har vi en samling med tekstfragmenter fra antikken. Papyrussamlingen er Nordens største og inneholder bl.a. et fragment av Matteusevangeliet.³⁰ Av interesse for denne artikkelen er et fragment fra Oxyrhynchus i Egypt fra ca. år 150 e.Kr. (P.Oslo 2 40). I dokumentet omtales en viss slavekvinne, Isarous, og hennes fremtidige etterkommere, som tilbys som pant for et lån. For å dokumentere hennes verdi listes det opp at hun er i passende alder for reproduksjon, at hun har en plettfri og sterk kropp, og at hun med all

sannsynlighet vil kunne få flere barn. Verdien på henne er satt høy fordi det kalkuleres med hennes potensielt fremtidige barn i tillegg til hennes kropp.³¹

Fragmentet gir et lite innblikk i hvordan en tenkte om kvinnelige slavers reproduktive kropper. Ut fra denne tenkningen kan det virke som om kvinnelige slaver i en viss alder hadde større verdi enn mannlige slaver siden menn manglet denne formen for reproduktiv kapital. Kvinnene kunne føde sønner for sine eiere, eller de fikk døtre, som da kunne fungere som reproduktiv kapital for neste generasjon. For å forstå hvilken status slaver hadde, må vi altså trekke inn faktorer som alder, helse og kjønn. Teorier fra interseksjonalitet kan bidra til å forstå dette bedre.

Interseksjonalitet som et eget analytisk perspektiv er relativt nytt innenfor bibelfortolkningen, selv om mange av ideene tidligere har blitt introdusert, særlig gjennom feministiske og post-koloniale lesninger.³² Interseksjonalitet har i de siste tiår blitt vesentlig innenfor kjønns- og raseforskning.³³ Den svenske kjønnsforskeren Mattson snakker til og med om «den interseksjonelle vendingen».³⁴ Elisabeth Schüssler Fiorenza har hele tiden vært opptatt av hvordan sosial status og etnisitet samvirker med kjønn, og er selv en forkjemper for å bruke interseksjonalitet i eksegesen.³⁵

Hovedpoenget med interseksjonalitet er at kategorier som kjønn, etnisitet, seksualitet, sosial klasse, alder osv. ikke kan settes opp hver for seg, men må ses i sammenheng siden de overlapper og gjensidig konstruerer hverandre.³⁶ Egentlig er det helt logisk og lite kontroversielt: Hva det betyr og hvordan det oppleves å være kvinne, eller mann for den saks skyld, påvirkes og styres av andre forhold, som hudfarge, økonomi, religiøs tilhørighet, kroppslige handikap osv.³⁷

Istedenfor å holde ulike sosiale kategorier fra hverandre, insisterer interseksjonaliteten på at kjønn, klasse, rase, seksualitet osv. må sees i sammenheng.³⁸ Sammenvevde allianser og komplekse kombinasjoner av identitetsmarkører beskriver også Romerriket på den tiden da kristendommen ble utviklet. Mange identitetsposisjoner var utsatt for vedvarende forhandlinger, og identitetskonstruksjon var i mange sammenhenger en prosess i endring mer enn en gitt størrelse.³⁹ En og samme person kunne forandre status og posisjon gjennom livet på grunn av flere ulike faktorer, og særlig var den porøse linjen mellom slave og fri gjenstand for frykt eller håp.⁴⁰ Det var altså ikke bare «forskjell på kvinner og menn» i antikken; en slavekvinne som Isarous omtalt i P.Oslo 2 40 var verdsatt høyt som eiendom. Hun var slave-mor, og hennes kjønnsbestemte reproduktive kapital gjorde henne verdi-full.

Kvinnelige slaver med god helse i rett alder hadde derfor en attraktiv kvalitet. Fortellingene om Hagar, Silpa og Bilha viser hvordan denne kapitalen kunne brukes til å løse problemer for dem som trengte sønner. Var Maria en tilsvarende karakter, som løste et problem for Gud, som gjerne ville ha en sønn?

Herrens slave føder hans sønn?

Avslutningsvis vil jeg ta for meg noen av kategoriene skissert overfor (kontekst, kropp, kultur og kommunikasjonssituasjon) og se på om utgangspunktet for Marias bruk av slavemetaforen har elementer til felles med Paulus' bruk av samme metafor, og hva hun har til felles med slavekvinner i GT og antikken forøvrig.

Kontekst og kommunikasjonssituasjon er svært ulik. Paulus omtaler seg selv i brev, mens Marias svar til engelen inngår i Lukas' narrativ. Begge fremstår som lydige og lydhøre overfor sin Herre og Mester. Hvis Herrens slave var en autoritets- eller ledelsestittel, passer det bedre på Paulus enn Maria. Paulus kan også sies å handle på vegne av sin Herre, slik en slave gjorde, mens Maria heller utfyller sin Herre der han ikke strekker til. Den mannlige guden manglet kvinnekropp og livmor. I kraft av dette kan hun kalles surrogatmor, slik Hagar ofte kalles, bl.a. på hjemmesiden til flere av interesseforeningene for surrogati verden over.⁴¹ Denne teksten om Maria har også appell til surrogatmødre i dag, slik Sharon Jacobs banebrytende studie viser.⁴²

Det Maria sier, ligner på det Paulus sier. Begge bruker slavemetaforen for å beskrive sin egen relasjon til Gud. Her bygger de på lydighet, lydhørhet og underdanighet i forhold til sin Herre og Mester. Det Maria gjør for å vise hva hun legger i metaforen, ligner mer på det slavekvinnene i GT gjør.

Slavekvinnene i GT forholder seg sett stort tause og føder på andres knær, bortsett fra et svært interessant unntak: Hagar i ødemarken møter Guds engel og er den første til å sette navn på Gud. Hun er Sarahs slave som føder sin eier en sønn, hun snakker med Guds engel og gir Gud navn. Maria er Herrens slave som føder sin eier en sønn, og hun snakker med Guds engel, som gir henne beskjed om hva hun skal kalle sin/Guds sønn.

De tre slavemødrene i GT blir aldri spurt om de vil ta på seg morsopp-gaven. Det bare skjer fordi deres kvinnelige eller mannlige eiere trenger en sønn. Verb som førte, ga, overlot viser at slavekvinnene ikke opptrer som subjekter. Det er deres eiere som initierer og setter det hele i gang, uten samtykke, aksept eller noe spørsmål, helt i tråd med hvordan slaver skulle behandles. Maria, derimot, gir selv et bekreftende svar på engelens utfordring: «Jeg er en

slave for Herren.» Spørsmålet er om en ung kvinne som henne hadde noe valg. Som kvinne skulle hun lystre mannlig autoritet, og som slave skulle hun stille seg til disposisjon.

Paulus som mann knytter aldri sin slavestatus til fysisk reproduksjon. Han trekker riktignok frem sin egen utsatte og svake kropp (2 Kor 12,7–10) og omtaler seg selv som fødende i forhold til andre troende ved å kalle dem «mine barn» (Gal. 4,19). Han nærer menigheten med åndelig føde. Vi kan si at også han knyttes til reproduksjon på en svært interessant måte: Paulus er en mannlig slave av Gud som ikke blir med barn, men som fyller rollen som både mor og far for de troende. På tross av disse fargerike metaforene blir han aldri gravid for sin herre. Han var slave på en annen måte enn Maria. Her ligner Maria mer på Hagar, Bilha og Silpa. Sett fra et interseksjonelt perspektiv ser vi at kjønn og kropp er flettet sammen med status og alder. Hva etnisitet og outsider-perspektiv gjelder, er Hagar en fremmed i Israels hus, mens Maria klart er en av Jerusalems døtre. Paulus er og blir en autoritetsfigur hvis mannlige kropp ikke har noen slaveerfaring utover den metaforiske. Kulturelle forestillinger knyttet til kjønn og status gjør at Marias måte å praktisere sitt slaveri overfor Herren på skiller seg klart fra Paulus'.

Lukas' bruk av denne metaforen for å beskrive Marias svar åpner opp for assosiasjoner til andre slavemødre. Der andre tekster forhandler slavestatusen til viktige menns mødre, tar Lukas en sjanse. Det var kanskje en del av hans plot, selv om han risikerte at dette kunne svekke Marias status som mor til Guds sønn. Som jødisk jomfru og trolovet med Josef forhandles Marias anstendighet hos Lukas opp mot hennes posisjon som slave av Herren. Det er også interessant å legge merke til at ættetavlen hos Lukas (Luk 3,23–38) skriver Jesu forfedre tilbake til Adam, mens den i Matteusevangeliet begynner med Abraham (Matt 1,1–17). Begge tar utgangspunkt i Josef som Jesu far. Der Matteus tar med fire kvinner, som alle har en ambivalent (seksuell, etnisk og sosial) status i den jødiske tradisjonen, består Lukas sin av bare menn. Lukas bruker ingen tvilsomme kvinner fra historie og tradisjon for å tegne bilde av Maria: Hun er Herrens slave.

Hva slags alternative kilder finnes for Marias bruk av slavemetaforen? Her vil jeg trekke frem to poeng: Det er viktig å holde fast ved at det finnes alternativer, men enda viktigere å peke på hvordan Marias bruk av metaforen er knyttet til konkret kroppslig og kjønnsbestemt virkelighet i antikken. En metafor kan aldri stivne helt i en tittel. Det er alltid en eller annen relasjon til en kilde, som kan aktiveres og forskyve og forhandle mening. Det er menings-

løst å dele metaforbruk opp i guddommelig og menneskelig i Marias tilfelle. Hun er en Guds slave som lyster maskulin autoritet.

Andre bibelttekster der unge og forsvarsløse mennesker er ofre for Guds allmektige vilje, har blitt kategorisert som «Texts of terror», et begrep lansert av GT-forskeren Phyllis Trible (1984). Her ligger det stort potensial for identifisering og resepsjon, slik Sharon Jacobs' studie av indiske surrogatmødre og Jomfru Maria viser. Fortolkningsetisk gir fortellingen om Maria et ambivalent budskap: En ung kvinne velges ut i Guds tjeneste, men som andre kvinnelige slaver brukes hennes reproduktive kropp. Utvelgelse, nåde, jomfrufødsel, voldtekt, overgrep?

Fortolkere som sier at tidlig-kristen bruk av slavemetaforen bare var en tittel som sa noe om relasjonen til Gud, og ikke hadde noe med slaveinstitusjonen å gjøre, får en utfordring med Maria og hennes mors kropp. Det hun gjør for å praktisere metaforen fletter kjønn, kropp, kultur og kommunikasjonssituasjon sammen på svært komplekse måter. En metafor er aldri frikoblet fra den virkeligheten den tar sin mening fra. Iallfall ikke for en kvinnelig slave som føder en sønn for sin Herre.

Denne artikkelen er utviklet i nært samarbeid med Forskergruppen i kjønn, teologi og religion på Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo.

Noter

- 1 Artikkelen legger hovedvekt på Luk 1,38: Gresk tekst: εἶπεν δὲ Μαριάμ, Ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου. LSJ-oppslagsverk (Liddell, Scott, Jones, *A Greek-English Lexicon*) oversetter slik: δούλη: female slave, jfr. δοῦλος: born bondman. Se også Marianne Bjelland Kartzow, *The Slave Metaphor and Gendered Enslavement in Early Christian Discourse: Double Trouble Embodied*, Routledge Studies in the Early Christian World (Abingdon, Oxon.: Routledge 2018).
- 2 Page DuBois, *Slaves and Other Objects* (Chicago: University of Chicago Press, 2003). Catherine Hezser, *Jewish Slavery in Antiquity* (New York: Oxford University Press, 2005). K. R. Bradley og Paul Cartledge, *The Cambridge World History of Slavery: Vol. 1: The Ancient Mediterranean World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).
- 3 Jennifer A. Glancy, *Slavery in Early Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2002). John Byron, *Recent Research on Paul and Slavery* (Sheffield: Phoenix Press, 2008). Hezser, *Jewish Slavery in Antiquity*.
- 4 Dale B. Martin, *Slavery as Salvation: The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity* (New Haven: Yale University Press, 1990).
- 5 John Byron, *Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity: A Tradition-Historical and Exegetical Examination*, vol. 162, Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament. Reihe 2 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003).
- 6 Glancy, *Slavery in Early Christianity*. Martin, *Slavery as Salvation: The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*.

- 7 Elizabeth A. Castelli, «Romans,» i *Searching the Scriptures. A Feminist Commentary*, ed. Elisabeth Schüssler Fiorenza (New York: Crossroad, 1994).
- 8 Byron, *Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity: A Tradition-Historical and Exegetical Examination*, 162, 36.
- 9 Se for eksempel Apostlenes gjerninger 16,16–18 og *Hyrden Hermas*.
- 10 Se *Thomas-aktene*.
- 11 Sandra R. Joshel og Sheila Murnaghan, red., *Women and Slaves in Greco-Roman Culture: Differential Equations* (London: Routledge, 1998).
- 12 Marianne Bjelland Kartzow, *Destabilizing the Margins: An Intersectional Approach to Early Christian Memory* (Wipf and Stock Publishers, 2012), kap 5.
- 13 Ning Yu, «Metaphor from Body and Culture,» i *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, ed. Raymond W. Jr. Gibbs (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).
- 14 Zoltán Kövecses, *Metaphor in Culture: Universality and Variation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).
- 15 Anne Maass, Caterina Suitner og Luciano Arcuri, «The Role of Metaphors in Intergroup Relations,» i *The Power of Metaphor: Examining Its Influence on Social Life*, red. Mark J. Landau, Michael D. Robinson og Brian P. Meier (Washington, D.C: American Psychological Association, 2014).
- 16 Mark J. Landau, Michael D. Robinson og Brian P. Meier, «Introduction,» *ibid*.
- 17 Anne Maass, Caterina Suitner og Luciano Arcuri, «The Role of Metaphors in Intergroup Relations,» *ibid*.
- 18 Hugo Lundhaug, *Images of Rebirth: Cognitive Poetics and Transformational Soteriology in the Gospel of Philip and the Exegesis on the Soul*, vol. v. 73 (Leiden: Brill, 2010).
- 19 For eksempel: Kilde A forfektes av Martin, *Slavery as Salvation: The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*. Kilde B av Byron, *Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity: A Tradition-Historical and Exegetical Examination*, 162.
- 20 Glancy kaller slaver for surrogatkropper; de kunne brukes i eierens sted til å motta fysisk straff, gå i fengsel eller føde barn for dem, se Glancy, *Slavery in Early Christianity*.
- 21 Se Phyllis Trible and Letty Russel, red., *Hagar, Sarah, and Their Children: Jewish, Christian, and Muslim Perspectives* (Louisville: Westminster, John Knox Press, 2006).
- 22 1 Mos 16: Sarai, Abrams kone, fødte ham ingen barn. Men hun hadde en egyptisk slavekvinne som het Hagar. 2 Sarai sa til Abram: «Hør på meg: Herren har hindret meg i å føde barn. Gå nå inn til slavekvinnen min! Kanskje får jeg en sønn ved henne.» Og Abram hørte på det Sarai sa. 3 Og Abrams kone Sarai tok Hagar, den egyptiske slavekvinnen sin, og ga henne til kone for Abram, mannen sin. Abram hadde da bodd ti år i landet Kanaan. 4 Han gikk inn til Hagar, og hun ble med barn...
- 23 Delores S. Williams, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk* (New York: Orbis Books, 1993). Anne Hege Grung og Marianne Bjelland Kartzow, «Samtaler om Hagar: Tekster, fortellinger og religionsmøter,» *Kirke og Kultur* 3 (2011).
- 24 3 Da sa hun: «Her er slavekvinnen min, Bilha. Gå inn til henne! Hun kan føde på mine knær, så jeg også kan få barn ved henne.» 4 Så ga hun ham Bilha, slavekvinnen sin, til kone, og Jakob gikk inn til henne. 5 Bilha ble med barn og fødte Jakob en sønn. 6 Da sa Rake: «Gud har hjulpet meg til min rett. Han har hørt min bønn og gitt meg en sønn!» Derfor kalte hun ham Dan. 7 Siden ble Bilha, Rakels slavekvinne, med barn igjen og fødte Jakob enda en sønn. 8 ... Så kalte hun ham Naftali (1 Mos 30).
- 25 Marianne Bjelland Kartzow, «On Naming and Blaming: Hagar's God-Talk in Jewish and Early Christian Sources,» i *In the Arms of Biblical Women*, red. John T. Greene og Mishael M. Caspi, *Biblical Intersections* 13 (Gorgias Press, 2013).
- 26 Se tekster i John Byron, «Noble Lineage as a Response to Enslavement in the Testament of Naphtali 1.9–12,» *Journal of Jewish Studies* lv, no. 1 (2004). Se også Trible og Russel, *Hagar, Sarah, and Their Children: Jewish, Christian, and Muslim Perspectives*.

- 27 Byron, «Noble Lineage as a Response to Enslavement in the Testament of Naphtali 1.9–12.» 47
- 28 *Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity: A Traditio-Historical and Exegetical Examination*, 162. 37–39.
- 29 Marianne Bjelland Kartzow, «Reproductive Capital and Slave Surrogacy: Thinking About/with/Beyond Hagar,» i *Bodies, Borders, Believers: Ancient Texts and Present Conversations. Essays in Honor of Turid Karlsen Seim on Her 70th Birthday*, red. Anne Hege Grung, Marianne Bjelland Kartzow og Anna Rebecca Solevåg (Eugene: Pickwick, 2015).
- 30 <http://www.ub.uio.no/om/organisasjon/uhs/uhs/samlinger/papyrus.html>.
- 31 For mer diskusjon av dette fragmentet, se Marianne Bjelland Kartzow, «Navigating the Womb: Surrogacy, Slavery, Fertility – and Biblical Discourses,» *Journal of Early Christian History* 2, no. 1 (2012).
- 32 Elisabeth Schüssler Fiorenza var opptatt av hvordan undertrykkning avhenger av en rekke ulike maktsystemer, og beskrev dette allerede i det som kan kalles NT-forskningens første feministiske bok, *Elisabeth Schüssler Fiorenza, In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (London: SCM Press Ltd., 1983). «Introduction: Exploring the Intersections of Race, Gender, Status, and Ethnicity in Early Christian Studies,» i *Prejudice and Christian Beginnings: Investigating Race, Gender, and Ethnicity in Early Christian Studies*, red. Laura Nasrallah og Elisabeth Schüssler Fiorenza (Minneapolis: Fortress Press, 2009). Se også Marianne Bjelland Kartzow, «'Asking the Other Question': An Intersectional Approach to Galatians 3:28 and the Colossian Household Codes,» *Biblical Interpretation* 18, no. 4–5 (2010).
- 33 Se Kathy Davis, «Intersectionality as Buzzword: A Sociology of Science Perspective on What Makes a Feminist Theory Successful,» *Feminist Theory* 9 (2008). Gudrun-Axeli Knapp, «Race, Class, Gender: Reclaiming Baggage in Fast Travelling Theories,» *European Journal of Women's Studies* 12, no. 3 (2005). Knapp, «Race, Class, Gender».
- 34 Katarina Mattsson, «Genua och vithet i den intersektionella vändingen,» *Tidsskrift för genusvetenskap* 1–2 (2010).
- 35 Schüssler Fiorenza, «Introduction: Exploring the Intersections of Race, Gender, Status, and Ethnicity in Early Christian Studies.» Kartzow, *Destabilizing the Margins: An Intersectional Approach to Early Christian Memory*; Gitte Buch-Hansen, Marianne Bjelland Kartzow, og Anna Rebecca Solevåg, red., *Metodemangfold og Det nye testamentet: I fotsporene til den etiopiske evnukken* (Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2013).
- 36 Patricia Hill Collins, «It's All in the Family: Intersections of Gender, Race, and Nation,» *Hypatia* 13, no. 3 (1998), 63. Se også Sarojini Nadar, «The Bible in and for Mission: A Case Study of the Council of World Mission,» *Missionalia* 37, no. 2 (2009), 226. Catharine A. MacKinnon, «Intersectionality as Method: A Note,» *Signs* 38, no. 4 (2013).
- 37 Marianne Bjelland Kartzow, «Intersectional Studies,» i *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Gender Studies*, red. Julia M. O'Brien (New York: Oxford University Press, 2014).
- 38 P. H. Collins, «It's All in the Family,» 63.
- 39 Se Jennifer Wright Knust, *Abandoned to Lust: Sexual Slander and Ancient Christianity*, Gender, Theory, and Religion (New York: Columbia University Press, 2006), og Colleen M. Conway, *Behold the Man: Jesus and Greco-Roman Masculinity* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2008), 68–69.
- 40 Se Chapter 3 i Glancy, *Slavery in Early Christianity*, 71–101. Hun fokuserer særlig på Augustin og trekker frem det hun kaller «the open windows in the slave system: enslavement, sale, escape and manumission,» 72.
- 41 Kartzow, «Reproductive Capital and Slave Surrogacy: Thinking About/with/Beyond Hagar».
- 42 Sharon Jacob, *Reading Mary Alongside Indian Surrogate Mothers: Violent Love, Oppressive Liberation, and Infancy Narratives* (New York: Palgrave Macmillan, 2015).

Litteratur

- Bradley, K. R., og Paul Cartledge. *The Cambridge World History of Slavery: Vol. 1: The Ancient Mediterranean World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Buch-Hansen, Gitte, Marianne Bjelland Kartzow, og Anna Rebecca Solevåg, red. *Metodemangfold og Det nye testamentet: I fotsporene til den etiopiske evnukken*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2013.
- Byron, John. "Noble Lineage as a Response to Enslavement in the Testament of Naphthali 1.9–12." *Journal of Jewish Studies* lv, no. 1 (2004): 45–57.
- . *Recent Research on Paul and Slavery*. Sheffield: Phoenix Press, 2008.
- . *Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity: A Traditio-Historical and Exegetical Examination*. Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament. Reihe 2. Vol. 162, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Castelli, Elizabeth A. "Romans." I *Searching the Scriptures. A Feminist Commentary*, red. Elisabeth Schüssler Fiorenza, 272–300. New York: Crossroad, 1994.
- Collins, Patricia Hill. "It's All in the Family: Intersections of Gender, Race, and Nation." *Hypatia* 13, no. 3 (1998): 62–82.
- Conway, Colleen M. *Behold the Man: Jesus and Greco-Roman Masculinity*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2008.
- Davis, Kathy. "Intersectionality as Buzzword: A Sociology of Science Perspective on What Makes a Feminist Theory Successful." *Feminist Theory* 9 (2008): 67–83.
- DuBois, Page. *Slaves and Other Objects*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- Eastman, Susan. *Recovering Paul's Mother Tongue: Language and Theology in Galatians*. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
- Fatum, Lone. "Christ Domesticated: The Household Theology of the Pastorals as Political Strategy." I *The Formation of the Early Church*, red. Jostein Ådna, 175–207. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Gaventa, Beverly Roberts. *Our Mother Saint Paul*. Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2007.
- Glancy, Jennifer A. *Slavery in Early Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Grung, Anne Hege, og Marianne Bjelland Kartzow «Samtaler om Hagar: Tekster, fortellinger og religionsmøter.» *Kirke og Kultur* 3 (2011): 202–15.
- Hezser, Catherine. *Jewish Slavery in Antiquity*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Jacob, Sharon. *Reading Mary Alongside Indian Surrogate Mothers: Violent Love, Oppressive Liberation, and Infancy Narratives*. New York: Palgrave Macmillan, 2015.
- Joshel, Sandra R., og Sheila Murnaghan, red. *Women and Slaves in Greco-Roman Culture: Differential Equations*. London: Routledge, 1998.
- Kartzow, Marianne Bjelland. "'Asking the Other Question': An Intersectional Approach to Galatians 3:28 and the Colossian Household Codes." *Biblical Interpretation* 18, no. 4–5 (2010): 364–89.
- . *Destabilizing the Margins: An Intersectional Approach to Early Christian Memory*. Wipf and Stock Publishers, 2012.
- . "Intersectional Studies." I *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Gender Studies*, red. Julia M. O'Brien. New York: Oxford University Press, 2014.

- . “Navigating the Womb: Surrogacy, Slavery, Fertility – and Biblical Discourses.” *Journal of Early Christian History* 2, no. 1 (2012): 38–54.
- . “On Naming and Blaming: Hagar’s God-Talk in Jewish and Early Christian Sources.” I *In the Arms of Biblical Women*, red. John T. Greene og Mishael M. Caspi. Biblical Intersections 13, 97–119: Gorgias Press, 2013.
- . “Reproductive Capital and Slave Surrogacy: Thinking About/with/Beyond Hagar.” I *Bodies, Borders, Believers: Ancient Texts and Present Conversations. Essays in Honor of Turid Karlsen Seim on Her 70th Birthday*, red. Anne Hege Grung, Marianne Bjelland Kartzow og Anna Rebecca Solevåg, 396–409. Eugene: Pickwick, 2015.
- . *The Slave Metaphor and Gendered Enslavement in Early Christian Discourse: Double Trouble Embodied*. Routledge Studies in the Early Christian World. Abingdon, Oxon.: Routledge 2018.
- Knapp, Gudrun-Axeli. “Race, Class, Gender: Reclaiming Baggage in Fast Travelling Theories.” *European Journal of Women’s Studies* 12, no. 3 (2005): 249–65.
- Knust, Jennifer Wright. *Abandoned to Lust: Sexual Slander and Ancient Christianity*. Gender, Theory, and Religion. New York: Columbia University Press, 2006.
- Kövecses, Zoltán. *Metaphor in Culture: Universality and Variation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Landau, Mark J., Michael D. Robinson, og Brian P. Meier. “Introduction.” I *The Power of Metaphor: Examining Its Influence on Social Life*, red. Mark J. Landau, Michael D. Robinson og Brian P. Meier, 3–15. Washington, D.C: American Psychological Association, 2014.
- Lundhaug, Hugo. *Images of Rebirth: Cognitive Poetics and Transformational Soteriology in the Gospel of Philip and the Exegesis on the Soul*. Vol. v. 73, Leiden: Brill, 2010.
- Maass, Anne, Caterina Suitner, og Luciano Arcuri. “The Role of Metaphors in Intergroup Relations.” I *The Power of Metaphor: Examining Its Influence on Social Life*, red. Mark J. Landau, Michael D. Robinson og Brian P. Meier, 153–77. Washington, D.C: American Psychological Association, 2014.
- MacKinnon, Catharine A. “Intersectionality as Method: A Note.” *Signs* 38, no. 4 (2013): 1019–30.
- Martin, Dale B. *Slavery as Salvation: The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*. New Haven: Yale University Press, 1990.
- Mattsson, Katarina. “Genua och vithet i den intersektionella vändingen.” *Tidsskrift för genusvetenskap* 1–2 (2010): 7–22.
- Nadar, Sarojini. “The Bible in and for Mission: A Case Study of the Council of World Mission.” *Missionalia* 37, no. 2 (2009): 210–28.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. London: SCM Press Ltd., 1983.
- . “Introduction: Exploring the Intersections of Race, Gender, Status, and Ethnicity in Early Christian Studies.” I *Prejudice and Christian Beginnings: Investigating Race, Gender, and Ethnicity in Early Christian Studies*, red. Laura Nasrallah og Elisabeth Schüssler Fiorenza, 1–23. Minneapolis: Fortress Press, 2009.
- Trible, Phyllis, og Letty Russel, red. *Hagar, Sarah, and Their Children: Jewish, Christian, and Muslim Perspectives*. Louisville: Westminster, John Knox Press, 2006.
- Williams, Delores S. *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*. New York: Orbis Books, 1993.
- Yu, Ning. “Metaphor from Body and Culture.” I *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, red. Raymond W. Jr. Gibbs, 247–61. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.