

Lunds Universitet  
Teologiska Institutionen  
Tros- och livsåskådningsvetenskap  
Uppsats i etik, 10 poäng, TLU 011  
Handledare: Helen Andersson

# ”Kvinna – vet din plats!”

---

En granskning av kvinnans ställning och möjlighet till ledarskap enligt några nytestamentliga texter

HÅKAN KENNE

Uppsatsen diskuteras  
Måndag 21/2 2000 i Lund  
Theologicum sal 119, kl 14.15

# Innehållsförteckning

<b>1 Inledning</b>	<b>s 2</b>
1.1 Syfte, frågeställning och material	s 2
1.2 Två teologiska perspektiv	s 3
1.2.1 Feministisk teologi – utgångspunkt för teologisk reflektion och bibelsyn	s 3
1.2.2 Evangelikal teologi - utgångspunkt för teologisk reflektion och bibelsyn	s 4
1.3 Precisering av egen utgångspunkt för teologisk reflektion samt metod	s 5
1.4 Disposition	s 6
<b>2 Kvinnors ställning enligt Nya Testamentet</b>	<b>s 7</b>
2.1 Synen på kvinnan i samhället under Nya Testamentets tid	s 7
2.2 Jesus i relation till kvinnor – en översikt av evangelierna	s 9
2.3 Jesus och kvinnans ställning, Matt 19:3-12	s 10
2.4 Från skapelsen och syndafallet till en ny gemenskap igen – NT:s syn på frälsningen	s 13
2.5 Kvinnans ställning som jämlik mannen ifrågasatt? 1 Petr 3:1-7	s 15
2.6 Ömsesidigt underordnande eller kvinnans underkastelse? Ef 5:21-32	s 17
2.7 Sammanfattning	s 19
<b>3 Kvinnors möjlighet till ledarskap enligt Nya Testamentet</b>	<b>s 19</b>
3.1 Olika ledarfunktioner i Nya Testamentet	s 20
3.2 Ledarskapets etik	s 21
3.3 Synen på kvinnans möjlighet till ledarskap enligt Wayne Grudem	s 22
3.4 Kvinnor som ledare i de första kristna församlingarna	s 24
3.5 Kvinnors uppträdande i gudstjänsten, 1 Kor 11:3-16	s 26
3.6 Kvinnorna skall tiga i gudstjänsten, 1 Kor 14:34-35	s 27
3.7 Kvinnor får inte undervisa? 1 Tim 2:11-15	s 28
3.8 Sammanfattning	s 30
<b>4. Slutsatser</b>	<b>s 30</b>
<b>Litteraturlista</b>	<b>s 32</b>

# 1 Inledning

Genom kyrkans historia har ideologin om kvinnans underordnade roll i förhållande till mannen förmedlats med hjälp av bibelcitat. Denna ideologi har, historiskt sett, kraftigt begränsat kvinnors möjligheter såväl inom kyrkan som i samhälle och familjeliv. Genom feminismens framväxt under det förra seklet har dessa begränsningar, enligt min mening med rätta, ifrågasatts. Bonnie Thurston skriver i inledningen av sin bok *Women in the New Testament* att: ”En del av mina vänner och kollegor har tagit till sina hjärtan Simone de Beauvoirs ord i *Le deuxième sexe* att kristen ideologi har bidragit till förtrycket av kvinnor; de har beslutat sig för att Nya Testamentet är ett av de viktigaste redskapen för patriarkatet och har övergett den som auktoritet, som ledning eller tröst.”<sup>1</sup> Dessa vänner och kollegor som Thurston hänvisar till är inte ensamma om sina slutsatser. För många har kyrkans användande av Bibeln genom historien blivit synonymt med det bibliska budskapet och därför beskrivs oftast Bibeln, i den allmänna debatten, som förmedlare av ett kvinnoförtryckande budskap.

Men är Bibelns budskap i sak egentligen kvinnoförtryckande bara för att det använts så, och måste man på grund av det lämna synen på Bibeln som måttstock för teologi och praxis, för att inte förmedla en kvinnoförtryckande lära?

Då man tittar på de kristna som anger att Bibeln i sin helhet är måttstock för deras teologi och praxis, ser man att många av dem har kommit till slutsatsen att kvinnor har en underordnad ställning till mannen och därmed inte är lämpad för övergripande ledaruppgifter i kyrkan. Med Bibeln som utgångspunkt hävdas, liksom tidigare i kyrkans historia, mannens företräde som ledare och lärare i kyrkan. Om man ser på de grupper inom Svenska Kyrkan som bevarar denna klassiska bibelsyn menar många där att kvinnliga präster ej kan komma ifråga. För frikyrkan finns denna form av bibelförståelse framförallt representerad inom pingströrelsen. Med bibelord som verktyg för sin argumentation har man haft svårt att acceptera kvinnor som församlingsföreståndare, pastorer och äldste. Tolkningen av de texter som används i argumentationen av dessa grupper är dock inte alltid så konsekvent genomförd då det kommer till praxis. I de svenskkyrkliga sammanhangen jag beskrivit ovan, accepteras kvinnor som diakonissor och församlingsassistenter, trots att detta innebär att de leder och undervisar det uppväxande släktet samt de som är till åren komna. I pingströrelsen har man på samma sätt bejakat kvinnor som barnevangelister och missionärer, d v s som ledare och lärare för både det uppväxande släktet och för andra folk, men inte på hemmaplan. Om kvinnor enligt bibeltexterna skulle vara förbjudna att leda och att undervisa, varför accepterar man i så fall att de gör det för män och kvinnor på andra kontinenter samt för barn och äldre av båda könen?

## 1.1 Syfte, frågeställning och material

Utifrån mina två exempel på rörelser som försvarar den klassiska bibelsynen kan man undra om det inte är så att denna bibelsyn automatiskt leder till en begränsning av kvinnors möjlighet till ledarskap. Frågan är dock om en kristendomstolkning, vilken vill ha Bibelns budskap som måttstock för teologi och praxis i utformandet av nutida församlingsliv, behöver komma till dessa slutsatser. Jag menar i denna uppsats att det är en feltolkning av det bibliska materialet som är problemet och inte idén om att Bibeln som kyrkans grunddokument utgör måttstock för teologi och praxis. Jag skall därför i denna uppsats visa på att NT:s budskap om kvinnor inte är förtryckande, utan att en läsning av texterna istället pekar på kvinna och man som jämställda och jämlika samt att kvinnor i ledarskap är något som har sin grund i den bibliska traditionen.

---

<sup>1</sup> Thurston, 1998, s 1, egen översättning.

Detta kommer jag göra genom att granska flera bibelord i NT samt deras kopplingar till GT. Jag gör det utifrån den övergripande frågeställningen:

*Vad har Nya Testamentet att säga angående kvinnans ställning samt hennes möjlighet till ledarskap?*

Som grund för mitt arbete, vilket i huvudsak innebär en diskussion kring olika bibeltexter och deras budskap, har jag studerat böcker med olika inriktning och förhållningssätt till kristendomstolkning, från konservativ evangelikal teologi till feministisk teologi. Denna läsning har också delvis hjälpt mig i urvalet av bibeltexter som jag behandlar med hjälp av litteraturen samt bibelkommentarer. Litteraturen har även väglett mig i förståelsen av den historiska kontexten vid texternas tillkomst, vilken är en nödvändig del av textanalysen. Den litteratur jag använt anges löpande i fotnoterna. Då böckerna är skrivna på engelska resonerar jag utifrån mina egna översättningar av dessa texter. För att föra diskussionen med de evangelikala teologer som förespråkar kvinnors underordnade ställning till mannen samt en begränsning av deras möjligheter till ledarskap, har jag använt mig av Wayne Grudem's *Systematic Theology* på 1264 sidor, vilken används flitigt i evangelikala kretsar.

I analysen av bibeltexterna diskuteras inte forskning rörande författarskap och liknande, utan texterna behandlas som de föreligger i dag. Jag gör detta val, då den befintliga texten traditionellt är kyrkans utgångspunkt för formandet av teologi och praxis oavsett om t ex Efesierbrevet skrevs av Paulus eller någon av hans efterföljare. Bibeltexten har jag läst i två översättningar, Svenska Folkbibeln<sup>2</sup> och Bibel 2000<sup>3</sup>. För enkelhetens skull är samtliga bibelcitat hämtade från Bibel 2000.

## **1.2 Två teologiska perspektiv**

Bland de människor som själva definierar sig som hemmahörande inom den kristna traditionen, finns det flera olika sätt att bedriva teologi på. Detta blir uppenbart då man väljer att titta närmare på synen på kvinnans ställning samt hennes möjlighet till ledarskap. Skiljelinjerna mellan olika grupperingar blir inte enbart synliga genom de olika slutsatser de kommer fram till, utan rätt snart framkommer det att även utgångspunkten för deras resonemang skiljer sig från varandra. Jag vill här nedan beskriva evangelikal samt feministisk teologi och gör det genom att definiera deras utgångspunkt för teologisk reflektion och bibelsyn. Denna genomgång kan inte bli annat än skissartad då alla åsikter har en förmåga att utvecklas, nyanseras och radikaliseras. Bägge grupperna av teologiskt förhållningssätt innehåller därmed ett spektrum av varianter.

### **1.2.1 Feministisk teologi – utgångspunkt för teologisk reflektion och bibelsyn**

Utgångspunkt för den feministiska teologin är kampen för kvinnans rätt till upprättelse från patriarkalt förtryck, sexism och marginalisering. Kvinnors erfarenhet av detta förtryck utgör bas för den teologiska reflektionen och tolkningen. ”En kritisk tolkning för befrielse börjar inte med texter och genom att placera bibeln som centrum för uppmärksamheten. Det börjar med en reflektion av ens egna erfarenheter och sociopolitiska religiösa lokalisering.”<sup>4</sup> Man arbetar ”utifrån en överlåtelse till kvinnors fulla jämlikhet med män i ägandet av mänsklig natur så som Gud definierat och adresserat den.”<sup>5</sup> Guds kärlek till kvinnor, som blivit svaga och

<sup>2</sup> Svenska Folkbibeln, 1998.

<sup>3</sup> Bibelkommissionens översättning av Nya Testamentet, 1981.

<sup>4</sup> Fiorenza, 1998, s 77.

<sup>5</sup> Carmody, 1995, s 10.

marginaliserade, är drivkraften till att de ”måste återkräva sin värdighet, sina rättigheter och sin makt i samhälle och kyrka.”<sup>6</sup> Då man definierat utgångspunkten för sin teologiska reflektion i sin erfarenhet, som kvinna och marginaliserad, närmar man sig bibeltexten för att hitta befriande budskap, som ger stöd åt frigörelse från förtryck. Carmody säger att ”Om man står i solidaritet med kvinnorna i världen, kvinnorna i historien, känsliga för deras rättvisa begäran på gottgörelse av de skador sexism orsakat, då vill man att evangelium skall befrias från sina patriarkala bojor, tillåtas att helt få applicera sin underbara befriande kraft, fullödigt, för kvinnor och lika mycket för män.”<sup>7</sup>

Som Fiorenza tydligt uttrycker det är det kvinnors erfarenhet som utgör den grundläggande tolkningsnyckeln för feministisk teologisk reflektion.<sup>8</sup> Denna erfarenhet definieras som en marginaliserad position i tillvaron under patriarkalt förtryck. Utgångspunkten för den teologiska reflektionen påverkar därmed synen på Bibeln. Fiorenza menar att de som betraktar Bibeln som Guds ord lär sig tekniker för att göra gällande att den, i sin helhet, har auktoritet, men att det är en omöjlighet att ha kvar Bibeln som normgivande auktoritet för det kristna livet och den kristna gemenskapen, i ljuset av kritiska bibliska studier.<sup>9</sup> Detta grundar hon i övertygelsen att Bibeln inte bara är skriven ”av människors händer utan av händer tillhörande elitens män.”<sup>10</sup>

I den modell Fiorenza förespråkar byts övertygelsen om Bibelns tillkomst genom gudomlig inspiration, vilket skulle ge den auktoritet i formandet av lära och liv, mot en tro på en högre auktoritet, nämligen kvinnors erfarenhet och deras tolkningsgemenskap. Bibeln måste underställas kvinnors tolkning. ”Kvinnor har auktoriteten att värdera och bedöma akademikers tolkningar och även de bibliska texterna. En sådan betoning av kvinnors auktoritet och uppdrag står i motsatsförhållande... till traditionell undervisning av Bibelns auktoritet.”<sup>11</sup> Bibeltexten kan därför inte i den här modellen vara normerande som helhet, utan har enbart auktoritet, som ett Guds ord, om läsaren finner att den verkar befriande på hennes situation. Den kvinnliga läsaren är kallad att förkasta auktoriteten i de texter som skadar dem, d v s befäster det patriarkala förtrycket och marginaliseringen.<sup>12</sup>

### 1.2.2 Evangelikal teologi – utgångspunkt för teologisk reflektion och bibelsyn

För den evangelikala teologin<sup>13</sup> är utgångspunkten för den teologiska reflektionen förankrad i tron på att Gud uppenbarat sig själv, självuppenbarelse, och gjort sig känd för människor i historien. Denna uppenbarelse har människor så att undersöka och ta ställning till. ”Den yttersta grunden för auktoritet är emellertid den treenige Guden själv, som han har gjort sig känd för oss genom Bibelns ord... Gud har tagit initiativet. Vi lär av honom och kommer direkt under hans auktoritet, eftersom han har valt att visa sig själv och sin vilja för oss. Denna process kallas ”uppenbarelse”. Gud har kommit till oss i Jesus Kristus... förmedlaren av all vår

---

<sup>6</sup> Fiorenza, 1998, s 41.

<sup>7</sup> Carmody, 1995, s 69.

<sup>8</sup> Fiorenza, 1998, s 77.

<sup>9</sup> Fiorenza, 1998, s 82-83

<sup>10</sup> Fiorenza, 1998, s 83.

<sup>11</sup> Fiorenza, 1998, s 86.

<sup>12</sup> *Feminist Theology from the Third World*, 1996, s 194, 196.

<sup>13</sup> Med evangelikal teologi menar jag den strömfåra inom internationell kristendom som bejaktar Lausannedeklarationen. Lausannedeklarationen är Lausannerörelsens teologiska grunddokument, som sedan kompletterats med ytterligare dokument, bl a Manilamanifestet från 1989. Lausannerörelsen bildades för att vara en samlande kraft för evangelikal identitet kring frågor som evangelisation och mission. Se vidare *Lausannedeklarationen*, 1989.

kunskap om Gud... Vår kunskap om Gud kommer genom Bibeln.”<sup>14</sup> Guds självuppenbarelse för människor förmedlas alltså, enligt evangelikal teologi, genom Bibeln. Texten och inte individens erfarenhet, blir utgångspunkt och måttstock för förståelsen av Gud och teologin. ”Tron skapar därför inte själv sina religiösa åsikter utan Bibeln innehåller normerande både beskrivningar och tolkningar av Guds handlingar.”<sup>15</sup>

I Lausannedeklarationen definieras Bibeln som ”Guds enda skrivna ord, utan fel i allt som det påstår och det enda ofelbara rättesnöret för tro och liv.”<sup>16</sup> Den evangelikala teologin menar att Bibeln är grunden för den kristna livstolkningen och förståelsen av vem Gud är. Texten har tillkommit så att ”Gud kan bli känd i objektiv mening, inte enbart i ett möte mellan subjekt. Påståenden om Gud ses då som objektivt auktoritativa.”<sup>17</sup> Genom att Bibeln kommit till på Guds initiativ har Gud ”själv bidragit till en säkerställd tolkning av sina gärningar, vilken också kan bli universellt tillgänglig.”<sup>18</sup>

Som text är dock Bibeln ”en produkt av både mänsklig och gudomlig aktivitet.”<sup>19</sup> Den är alltså inte tillkommen på ett mekaniskt sätt. ”I stort gäller att Bibelns syfte inte är att vara en handbok i olika vetenskaper utan ska anvisa frälsningens väg.”<sup>20</sup> Texten är tänkt att påverka läsarens liv och skall för henne utgöra en normgivande auktoritet. Även om den evangelikala teologin tydligt utgår från att bibeltexten anger en rätt bild av Gud, bortser man inte från behovet av tolkning, för att rätt kunna förstå texten. ”Eftersom Bibeln är *Guds Ord*, så har den *evig aktualitet*; den talar till hela mänskligheten genom alla kulturer och i alla tider. Eftersom den är Guds Ord måste vi lyssna och lyda. Men eftersom Gud valde att tala sitt Ord genom *människors ord i historien*, har också varje bibelbok sin *historiska prägel*; varje bok är påverkad av språkbruket, tidsandan och den kultur till vilken den ursprungligen vände sig...Tolkningen av Bibeln är nödvändig på grund av den ’spänning’ som finns mellan dess *eviga aktualitet* och dess *historiska prägel*.”<sup>21</sup> Man försöker därför i evangelikal teologi förstå texten utifrån dess historiska förutsättningar, där och då, innan man låter den tala in i nutiden och så ta form och tala till den nutida läsarens kontext och behov, här och nu.

### 1.3 Precisering av egen utgångspunkt för teologisk reflektion samt metod

Jag utgår i mitt arbete från den evangelikala bibelsynen, som jag skissartat har redovisat ovan, att Bibeln förmedlar normerande förståelse av vem Gud är. I motsats till den feministiska teologins ansats vill jag hävda att bibeltexten i sig innehåller befriande ord, för kvinnor såväl som för män, utan att man måste göra valet att lämna synen på Bibeln, som ett Guds tilltal till människor och norm för vår gudsförståelse. Självklart är det så att ingen teologisk reflektion bedrivs i ett vakuum. Givetvis färgar vår erfarenhet och våra förutfattade meningar både vår utgångspunkt och förståelse av tron, men jag menar att det är troligare att vi utmanas i dessa om vi närmar oss bibeltexten som normgivande text för vår kristendomsförståelse. Texten utmanar oss då att inte bara säga det vi vill att den skall säga oss.

---

<sup>14</sup> Milne, 1993, s 15.

<sup>15</sup> Sverker, 1999, s 203.

<sup>16</sup> *Lausannedeklarationen*, 1989, moment 2.

<sup>17</sup> Sverker, 1999, s 207.

<sup>18</sup> Sverker, 1999, s 207.

<sup>19</sup> Sverker, 1999, s 226.

<sup>20</sup> Sverker, 1999, s 230.

<sup>21</sup> Fee & Stuart, 1994, s 17-18.

Jag menar att då de feministiska teologerna ”gör den kvinnliga erfarenheten till ett mått för det teologiska arbetet. Kvinnornas erfarenhet... är på samma gång källa och kriterium för de teologiska bedömningarna”<sup>22</sup>, så hamnar de i ett godtyckligt användande av bibeltexten. Som ett resultat av att erfarenheten (den personliga preferensen) ställs över bibeltexten öppnar sig ofta feministisk teologisk reflektion för synkretism. Man uppmärksammar i positiva ordalag vishets- och gudinnekulter, vilka Bibeln förkastar, och menar att dessa exempel på en sann gudsdyrkan undertryckts i den bibliska traditionen på ett patriarkalt förtryck.<sup>23</sup> På detta sätt skapas nya andliga referensramar, vilka använder sig av den bibliska texten för sina argument, samtidigt som man till stora delar förnekar dess påståenden. För mig blir detta ett mycket otillfredsställande tillvägagångssätt och till slut undrar jag varför man överhuvudtaget väljer att använda sig av texten om man ändå bara accepterar den, så länge den säger det man vill den skall säga.

Min utgångspunkt är att Bibeln, som är kyrkans grunddokument, och dess texter är tillkomna för att förmedla tro, lära och framför allt relation till Gud. Texterna har skrivits för att tala in i verkliga situationer där människor försökt omsätta tron på den uppståndne Kristus i efterföljelse och praktik.<sup>24</sup> För att förstå texterna menar jag därför att en analys av ursprungsbetydelsen behöver föregå nutida applicering om man vill göra författarens syfte med sin text rättvisa. Jag ansluter mig till Brauchs definition av hur man skall närma sig en text: ”Läsandet och studiet av vilken skrift som helst, om den skall vara trogen författarens syfte, måste ta åtminstone tre saker på allvar: (1) textens egen karaktär, (2) syftet med att den skrivits och (3) situationen eller kontexten ut ur vilken den tillkommit. Misslyckande i att iaktta dessa saker leder sannolikt till missförståelse och feltolkning.”<sup>25</sup> Jag menar att detta är något som ofta har drabbat evangelikala och biblicistiska sammanhang. I önskan att ta bibelordet på allvar har man hamnat i ordrytteri, en djupanalys av det enskilda orden lösryckta från sin kontext, i texten och historien. Som ett resultat har man så missat textens budskap och betydelse. En del texter om kvinnor har då lästs som dogmatiska uttalanden med universell giltighet, utan att man satt in texten i sitt sammanhang – historiskt, kulturellt, grammatiskt och inte minst viktigt i relation Bibels övergripande budskap om frälsning. På detta sätt har man skapat och befast rättesnören för lära och liv, som enligt min mening inte stämmer med Bibels budskap.

I min uppsats ägnar jag mig åt analys av bibeltexten enligt de hermeneutiska principer jag just beskrivit. Syftet med textanalysen är att hitta bibliska riktlinjer för kvinnans ställning och möjlighet till ledarskap. Jag behandlar även de ståndpunkter jag mött i min läsning av andras forskning och diskuterar deras resultat vid behandlingen av bibeltexterna.

#### 1.4 Disposition

Uppsatsen är uppdelad i två huvudavdelningar i vilka jag behandlar de två delarna av min frågeställning. Under punkt två behandlar jag kvinnors ställning enligt NT. Avdelningen inleds med en beskrivning av synen på kvinnan i samhället vid bibeltexternas tillkomst, då denna historiska förståelse är nödvändig för analysen av de bibliska texterna. Efter detta behandlar jag så olika bibeltexter som belyser kvinnans ställning i evangelierna. Jag lägger här stor vikt vid analysen av Matt 19:3-12 i avdelning 2.3, som jag kommer visa ger avgörande information om

---

<sup>22</sup> Hauke, 1998, s 34.

<sup>23</sup> Se exempelvis Carmody, 1995, s 63-65, 88; samt Fiorenza, 1998, s 21, där hon menar att den Gudomliga Visheten är det bibliska namnet för Metis och Athena. Även i en *Feminist Theology from the Third World*, 1996 hittar man i Chung Hyun Kyungs artikel, s 392-394 en mycket tydlig synkretistisk teologi.

<sup>24</sup> Se exempelvis Joh 20:31 samt Luk 1:1-4.

<sup>25</sup> Brauch, 1990, s 13.

Jesus syn på kvinnans ställning, en upptäckt som lyser med sin frånvaro i bibelkommentarer, feministisk litteratur liksom i övrig evangelikal forskning, som jag läst. Då skapelseberättelsen ofta används i debatten om kvinnans ställning behandlar jag i 2.4 den och knyter ihop den med NT:s perspektiv på vad frälsningen innebär för mänskligheten då det gäller relationen Gud-människa och människor emellan. Därefter behandlar jag ytterligare några bibeltexter från NT:s brev.

Under punkt tre behandlar jag så den andra delen av min frågeställning; kvinnors möjlighet till ledarskap enligt NT. Denna avdelning börjar med en översikt av NT:s undervisning om ledarskap; olika funktioner samt värderingar. För att föra diskussionen med de evangelikala teologer som förordar en begränsning av kvinnors möjlighet till ledarskap, redovisar jag därefter ett exempel på denna hållning. Sedan behandlar jag de bibeltexter som berör kvinnors och ledarskap. Under punkt fyra avslutar jag uppsatsen med att sammanfatta mina slutsatser och ange ett förslag till nutida applikation av NT:s undervisning om kvinnans ställning samt hennes möjligheter till ledarskap.

## **2 Kvinnors ställning enligt Nya Testamentet**

### **2.1 Synen på kvinnan i samhället under Nya Testamentets tid**

För att kunna få en tydlig bild av synen på kvinnan och hennes ställning i samhället vid texternas tillkomst, har jag konsulterat flera olika böcker.<sup>26</sup> Dessa ger och betonar delvis olika bilder av kvinnans situation. Samtliga, Elisabeth Fiorenza Schüssler, Robert Maccini och Bonnie Thurston, konstaterar dock inledningsvis att det är svårt att ge en ensidig bild av kvinnors livsvillkor vid Nya Testamentets tid.<sup>27</sup>

Fiorenza har i sin behandling av ämnet tagit intryck av judiska feminister som påpekat att kristna feminister tecknar en alltför ensidig och mörk bild av judisk tradition, då de genom detta vill visa på hur radikal Jesus var. Denna konflikt med kristendomens judiska rötter riskerar så att ”leda till fördjupad judefientlighet”, vilket den kristna kyrkan genom historien ofta gjort sig skyldig till.<sup>28</sup> I sin behandling av ämnet tonar därför Fiorenza ner tanken på ett patriarkalt förtryck i judendomen och betonar istället att det går att finna feministiska impulser i judendomen vid Jesu tid. Som ett av argumenten för detta menar Fiorenza att tydliga regler i rabbinsk litteratur kring hur kvinnor skall uppträda lämpligt, kan tyda på att deras sociala och religiösa ställning och makt ökar.<sup>29</sup> Hon menar även att trots att rabbinsk litteratur i legala sammanhang placerar kvinnor i samma kategori som barn och slavar, så visar bibliska berättelser i Gamla Testamentet på att det inte förhöll sig så i det verkliga vardagslivet. Som exempel på detta tar hon Rut, Ester och Hanna.<sup>30</sup> Fiorenza lyfter vidare fram att Judiths bok ger en mycket positiv syn på kvinnan.<sup>31</sup> I sin vilja att inte göra övertramp mot judiska feminister tycker jag att Fiorenza missar att överhuvudtaget redovisa vilka de strukturer var som begränsade kvinnors möjligheter i dåtidens samhälle.

Thurston driver, som del i sin bok, tesen att ”kristendomen var... en rörelse av befrielse i ett förtryckande samhälle.”<sup>32</sup> Även om hon liksom Fiorenza säger att rekonstruktionen är en svår

<sup>26</sup> Fiorenza, 1992, Thurston 1998 samt Maccini 1996.

<sup>27</sup> Fiorenza, 1992, se s 128-139; Maccini, 1996, s 63; Thurston, 1998, s 8-9.

<sup>28</sup> Fiorenza, 1992, s 128-129; citat s 129.

<sup>29</sup> Fiorenza, 1992, s 131.

<sup>30</sup> Fiorenza, 1992, s 130.

<sup>31</sup> Fiorenza, 1992, s 138-139.

<sup>32</sup> Thurston, 1998, s 8.



uppgift, då tillgängliga källor är begränsade och då de som finns är skrivna från ett manligt perspektiv, väljer hon att ändå beskriva kvinnans situation översiktligt. Hon gör det medveten om att det blir ofullständigt och partiskt utifrån hennes egna förutsättningar.<sup>33</sup> Maccinis bok behandlar Johannesevangeliet och som bakgrund diskuterar han kvinnor som vittnen i biblisk kultur. Detta gör han i tre underavdelningar; som juridiska vittnen, ögonvittnen samt religiösa vittnen. I huvudsak blir det de två sistnämnda forskarnas arbeten som ligger till grund för min redovisning av kvinnans situation i samhället vid Nya Testamentets tillkomst.<sup>34</sup>

I det judiska samhället var kvinnorna knutna till hemmet och moderliga funktioner. Fäderna bestämde helt över döttrarna fram tills de uppnådde tolv och ett halvt års ålder. Efter det så kunde en far inte bestämma om trolovning mot sin dotters vilja. Då en flicka blivit trolodad övergick ansvaret för henne från fadern till den blivande maken. Kvinnans tillhörigheter tillföll maken. Som gift skulle kvinnan lyda sin make och se till hans behov, i gengäld skulle han stödja sin hustru och se till att hon hade mat och kläder. I det judiska samhället var det endast mannen som kunde ta initiativ till skilsmässa. Under Jesus liv pågick en debatt kring när en man hade rätt att skilja sig, utifrån texten i Deut 24:1: ”Om en man har tagit sig en hustru och varit tillsammans med henne och sedan finner något motbjudande hos henne och inte vill ha henne, skriver ett skilsmässobrev...” I debatten företrädde två skolor skilda tolkningar av ordet motbjudande. Shammaiskolan tolkade det som gällande sexuell omoral hos kvinnan, medan Hillelskolan menade att det kunde vara vad som helst som väckte mannens avsmak.<sup>35</sup> Shammaiskolan ville på detta sätt begränsa mannens möjligheter till att godtyckligt skilja sig, men fortfarande var det enbart mannen som hade rätt att ta detta initiativ.

I det religiösa livet var kvinnorna underställda männen. ”Rabbinsk litteratur betraktar inte enbart kvinnor som mindre värda än männen, ibland behandlar de dem som föraktliga. Den ökända bönen ”Lovad vare Gud för att han inte skapade mig till hedning; lovad vare Gud att han inte skapade mig till kvinna” och föreskriften ”Hellre skulle Torahs ord brännas än att anförtros åt en kvinna” är bara två exempel på attityden till kvinnor.”<sup>36</sup> Kvinnor hade alltså ingen del i undervisningen av Torah, vare sig som lärjunge eller lärare. Däremot hade de liksom männen att lyda lagens påbud. I templet hade de endast tillträde till kvinnornas förgård. I förhållande till juridiska/religiösa rättegångar var kvinnor exkluderade som vittnen, utom i vissa få undantagsfall. Kvinnors ord var alltså inte lagligt bindande och på det sättet jämfördes kvinnors trovärdighet med slavars och barns. Däremot beskriver bibeltexterna, både i Gamla och Nya Testamentet, kvinnor som ger vittnesbörd om Gud i profetior, böner, sånger, bekännelser, eder och löften. På det sättet verkar kvinnor ha tagit aktiv del i det religiösa livet och deras ord har accepterats som sanna. Det är troligt att tänka sig att kvinnorna på landsbygden (där 90% av befolkningen levde), hade stor del i det vardagliga religiösa livet.

När man så tittar närmare på den hellenistiska världen hittar man stora olikheter i synen på kvinnans ställning beroende av vilken plats i det romerska riket man studerar. Det verkar som om kvinnorna som bodde i det romerska rikets nya områden fick högre laglig status än i de gamla städerna. Dokument från Egypten visar på kvinnor som aktiva i handel, låneverksamhet och i att ge och ta emot arv. Genom romerskt medborgarskap gavs rätten att äga och förvalta egendom, både för kvinnor och för män. Elitens kvinnor var därmed involverade i det sociala, ekonomiska, politiska och religiösa livet. Fadern hade dock stor makt över döttrarna även efter

<sup>33</sup> Thurston, 1998, s 9.

<sup>34</sup> Maccini, 1996, s 63-97, samt Thurston, 1998, s 9-29.

<sup>35</sup> Davies & Allison, 1997, s 9; Grundy, 1982, s 377; Hagner, 1995, s 547; Mounce, 1993, s 180.

<sup>36</sup> Thurston, 1998, s 15.

att de gifts bort. Barnafödande sågs som en patriotisk plikt. Den romerska husmodern ledde slavarnas arbete i hemmet och övervakade barnens utbildning. Till skillnad från det judiska samhället kunde både män och kvinnor ta initiativ till skilsmässa. Hur de fattiga klasserna hade det i det romerska riket vet man dock mindre om, men slavar åtnjöt i alla fall inte några som helst av de privilegier de romerska medborgarna och de rika hade.

Mannen var alltså vid NT:s tillkomst överordnad kvinnan både i det judiska och romerska samhället. Kvinnor tilläts inte heller, i det judiska samhället, delta i undervisningen av Torah. Jag skall nu visa på hur Jesus behandlade kvinnor och hur det anger hans syn på kvinnans ställning i ljuset av det patriarkala samhälle han levde i. Jag skall även se på några andra texter från NT, vilka belyser kvinnans ställning.

## 2.2 Jesus i relation till kvinnor – en översikt av evangelierna

I evangelierna beskrivs hur Jesus kommit för att ”frambara ett glädjebud till de fattiga... befrielse för de fångna och syn för de blinda, att ge de förtryckta frihet och förkunna ett nådens år från Herren”<sup>37</sup> Hans undervisning och verksamhet resulterar i att människor från olika sociala sammanhang dras till honom och hans förkunnelse. I lärjungakretsen och gemenskapen kring Jesus samlas en brokig skara människor. Då man tittar på texterna utifrån ett könsperspektiv ser man även då snabbt hur Jesus relaterar till både kvinnor och män. Vid flera tillfällen är han inbegripen i djupa teologiska samtal med kvinnor.<sup>38</sup> Han berör med helande och ger förlåtelse, till kvinnor precis på samma sätt som till män. Kvinnors handlingar lyfts också fram som positiva exempel på tro och hängivenhet.<sup>39</sup> För Jesus ställs inte kvinnorna utanför vare sig det teologiska samtalet eller mottagandet av frälsningshandlingar, utan de dras in i lärjungaskap tillsammans med alla andra som tar emot budskapet.

Kvinnor finns med i den inre kretsen av efterföljare. De följer med Jesus då han förmedlar evangeliet ut över landet.<sup>40</sup> När Jesus mor vid ett tillfälle söker upp honom tillsammans med hans bröder, ställer Jesus en retorisk fråga om vem som är hans familj. Hans svar är tydligt då han ”visade med handen på sina *lärjungar* och sade: ”Det här är min mor och mina bröder. Den som gör min himmelske faders vilja är min bror och syster och mor.”<sup>41</sup> Kvinnorna är alltså tillsammans med männen delaktiga i lärjungaskap. Maria exemplifierar även detta då hon sätter sig vid Jesus fötter (lärjungens plats) för att lyssna till undervisningen. Jesus bekräftar hennes val då han säger att hon ”valt det som är bäst.”<sup>42</sup>

Olika kvinnor beskrivs i avgörande roller i evangeliernas passionsberättelser. Redan i upptakten beskriver Matt 26:6-13 hur en kvinna häller ut balsam över Jesus huvud. Texten beskriver hur lärjungarna reagerar negativt på kvinnans handlande och hur Jesus försvarar henne och menar att hon förberett hans begravning. Handlingen har alltså haft en djupare innebörd än vad de andra lärjungarna förstod. I avslutningen av berättelsen säger Jesus att ”Sannerligen, överallt i världen där evangeliet förkunnas skall man också berätta vad hon gjorde och komma ihåg henne.” Så på vilket sätt utgör detta en avgörande handling i passionsberättelsen, som inte får glömmas? Jag tror att den judiska religiösa kontexten ger oss svaret. I GT användes akten att smörja någons huvud med olja, för att markera ett avskiljande till tjänst. Aron och hans söner

<sup>37</sup> Luk 4:18-19.

<sup>38</sup> Matt 15:21-28; Joh 4:1-27; 11:21-27.

<sup>39</sup> En änkas givande Mark 12:21-44; en kvinna med blödningar, Matt 9:20-22; en kanaaneisk kvinna, Matt 15:28.

<sup>40</sup> Luk 8:1-3.

<sup>41</sup> Matt 12:49-50, min kursivering.

<sup>42</sup> Luk 10:39-42.

smordes med olja då de gick in i sina prästtjänster.<sup>43</sup> Israels konungar smörjs och även en del profeter då de invigs till tjänst.<sup>44</sup> Jag finner det troligt att det är just denna form av avskiljande till tjänst som berättelsen vill förmedla. Davies och Allison finner även denna tolkning vara trolig och menar att handlingen ”ofrånkomligen föreslår Jesus messianska status: han är den smorde.”<sup>45</sup>

Vidare beskriver passionsberättelsen att kvinnor är med vid korsfästelsen, där de räknas in bland vännerna som följt honom.<sup>46</sup> Efter Jesu uppståndelse är de med i den grupp av troende som ”höll ihop under ständig bön.” Det är denna grupp som sedan tar emot den helige Ande vid pingstdagen och därigenom får kraft till att vittna om Jesus, enligt hans uppdrag.<sup>47</sup>

Maccini, som analyserar kvinnor som vittnen i Johannesevangeliet, menar att det inte är kvinnors rättigheter som ligger bakom Johannes val av berättelser, där kvinnor figurerar i viktiga roller, utan ”De händelser som Johannes valde passade bäst hans syfte att övertala läsarna att Jesus är Messias.”<sup>48</sup> Johannes har alltså enligt Maccini ingen agenda för kvinnors rättigheter. Deras trovärdighet som vittnen grundar sig inte på könstillhörighet, utan på att de tror på Jesus som Messias. Men vi kan ändå tydligt konstatera att i en kultur där kvinnor inte räknas som vittnesgilla i rättegångar involverar Gud dem som trovärdiga vittnen för honom inför människor. Den samariska kvinnan vittnar om Jesus, vilket leder till att många kommer till tro.<sup>49</sup> Kvinnor bevittnar begravningen av Jesus och Maria från Magdala är ett av de första vittnena till uppståndelsen.<sup>50</sup> Kvinnor finns alltså med som vittnen till de händelser som utgör den kristna trons fundament – uppståndelsen. Vid en genomläsning av evangelierna kan man alltså konstatera att kvinnor deltar aktivt i den första gemenskapen kring Jesus. De finns med som lärjungar och efterföljare. Jag skall nu visa hur skilsmässotexten i Matt 19:3-12 belyser Jesus syn på kvinnans ställning.

### **2.3 Jesus och kvinnans ställning, Matt 19:3-12**

I efterdyningarna av ett av Jesus konfliktsamtal med fariséerna möter vi den här meningen i Matt 19:10: ”Om mannens ställning till hustrun är sådan är det bäst att inte gifta sig.” Det är lärjungarna som med dessa ord reagerar på det Jesus har svarat fariséerna då de frågat om hans syn på skilsmässa. Lärjungarnas reaktion tyder på att Jesus ord bryter radikalt mot deras egen uppfattning om kvinnans plats och ställning i den äktenskapliga relationen. Men vad är det han sagt som fått dem att reagera? Vi börjar med att undersöka textens betydelse, utifrån hur samtalet förlöper.

Texten följer den här strukturen:

- Fariséerna initierar samtalet med en fråga. (v 3)
- Jesus besvarar frågan (v 4-6)
- Fariséerna ställer följdfråga (v 7)

---

<sup>43</sup> Ex 30:30.

<sup>44</sup> 1 Sam 10:1; 16:3,13; 1 Kung 19:16.

<sup>45</sup> Davies & Allison, 1997, s 444, se även s 445 och 448.

<sup>46</sup> Luk 23:49; Joh 19:25.

<sup>47</sup> Apg 1:14; 2:1; 1:8.

<sup>48</sup> Maccini, 1996, s 251.

<sup>49</sup> Joh 4:29, 39.

<sup>50</sup> Matt 27:61-28:10 med paralleller; Joh 20:11-18. I Mark 16:11 och Luk 24:11 noteras att de andra lärjungarna inte trodde hennes vittnesbörd.

- Jesus besvarar följdfrågan (v 8-9)
- Lärjungarna kommenterar (v 10)
- Jesus besvarar lärjungarna (v11-12)

Som evangelium är Matteus tillkommet i en judisk miljö och tar på ett speciellt sätt upp frågeställningar som kristna med judiskt ursprung brottades med.<sup>51</sup> Texten måste alltså förstås utifrån den judiska kulturen vid dess tillkomst. I inledningen av textavsnittet står det att fariséerna kommer till Jesus för att sätta honom på prov. De inleder samtalet med en fråga:

”Är det tillåtet för en man att skilja sig från sin hustru av vilken anledning som helst?”

Troligtvis vill de genom sin fråga tvinga Jesus att ta ställning i den pågående debatten om skilsmässa. Skulle han ansluta sig till Hillels eller Shammais skola?<sup>52</sup> Shammaiskolan var ju den ”strängare” skolan som enbart tillät mannen att skilja sig ifall hustrun levde i sexuell omoral, medan Hillelskolan menade att mannens önskan räckte som motiv. Jesus svarar fariséerna genom att ställa en motfråga:

”Har ni inte läst att Skaparen från början *gjorde dem till man och kvinna?*” Och han fortsatte: ”*Därför skall en man lämna sin far och sin mor för att leva med sin hustru, och de två skall bli ett. De är inte längre två utan ett. Vad Gud har fogat samman får människan inte skilja åt.*”

Bexell menar att Jesus genom sin motfråga samt hänvisning till Genesis 1:27 och 2:24 ”undviker att ta ställning för ettdera alternativet.”<sup>53</sup> Då fariséernas fråga riktade in sig på skilsmässa verkar det som om Jesus, genom sitt sätt att svara, menar att innan man kan diskutera skilsmässa på ett meningsfullt sätt, så måste man först slå fast äktenskapets innebörd. Jesus återför så äktenskapets mening och innebörd till skapelsen. Genesis 2:24 och Jesus skriftutläggning anger att en man och kvinna är tänkta att i äktenskapet förenas till en ny enhet, tillsammans är de tänkta att skapa något nytt. I Jesus tolkning av Genesistexterna säger han att Gud aktivt fogar samman mannen och kvinnan. Äktenskapet är därmed ett Guds verk, som är tänkt att vara permanent, d v s får ej skiljas åt. Nu kommer fariséernas fälla, de frågar:

”Varför har i så fall Mose bestämt att mannen skall skriva ett skilsmässobrev för att skilja sig?”

Fariséernas andra frågeställning bygger på att de menar att Jesus, då han undviker att svara på deras direkta fråga, därmed motsäger Moses. Om Jesus nu så bestämt talar emot skilsmässa, hur kommer det sig då att Moses bestämt regler kring just skilsmässa i Deut 24:1-4? Genom ett skilsmässobrev gavs kvinnan rätten till omgifte.<sup>54</sup> Nu blir den underförstådda frågan: har Moses skrivit en lag som går emot Guds bud?

Han svarade: ”Därför att ni är så förstockade tillät Mose er att skiljas från era hustrur, men från början var det inte så. Jag säger er att den som skiljer sig från sin hustru av annat skäl än otukt och gifter om sig, han är en äktenskapsbrytare.”

Jesus lyfter här fariséernas fråga från den ordning Moses förmedlat kring skilsmässoförfarande till orsaken bakom skilsmässa. Vad Jesus gör i sin argumentation är att betona att ”skilsmässans

<sup>51</sup> Enligt Kieffer är Matteusevangeliets författare ”kristen av judiskt ursprung, mycket lärd och förtrogen med alla de skriftlärdas kunskaper. Han skriver till judekristna som själva brottas med dessa problem”, Kieffer, 1991, s 67.

<sup>52</sup> Se 2.1 samt Davies & Allison, 1997, s 9; Grundy, 1982, s 377; Hagner, 1995, s 547; Mounce, 1993, s 180.

<sup>53</sup> Bexell, 1991, s 209.

<sup>54</sup> Davies & Alison, 1997, s 17; Hare, 1993, s 221.

orsak finns i människans ohörsamhet”<sup>55</sup> Jesus betonar att ett ideal gått förlorat för människan och att det är människans ovilja eller oförmåga att göra Guds vilja som är orsaken till att Guds tanke med äktenskapet slås sönder. Att Moses tillät skilsmässa har därmed inte gjort Guds ursprungstanke för äktenskapligt samliv om intet.

Att otukt undantas, som enda giltig orsak till skilsmässa och omgifte, här i Matteus och inte i parallellställen eller på andra platser i Bibeln, har gjort att denna vers blivit mycket omdebatterad. Debatten gäller både ordet otukts (*porneia*) egentliga innebörd samt hur Jesus uttalande skall tolkas i förhållande till Hillels och Shammaiternas skolor. Kieffer menar att Jesus i Matteus, är försvarare av den shammaitiska skolan.<sup>56</sup> Flera bibeltolkare menar dock att Jesus hållning måste vara hårdare än shammaiternas.<sup>57</sup> Bexell uttrycker sig så här: ”Det som enligt gängse praxis – och torah! – var tillåtet för mannen, skilsmässa, blev bedömt som brytande av äktenskap”.<sup>58</sup> Grundy går steget längre när han vill visa på att Jesus är hårdare än shammaiterna. Grundy menar att lärjungarnas reaktion, i den följande versen, visar på att Jesus menar att omgifte alltid innebär äktenskapsbrott, oavsett skilsmässans orsak.<sup>59</sup> Denna tolkning av texten förutsätter dock att man låter meningen delas upp i två normgivande utsagor enligt följande: 1. Den som skiljer sig från sin hustru av annat skäl än otukt är en äktenskapsbrytare. 2. Den som gifter om sig är en äktenskapsbrytare. Vilket inte meningen som den står skriven gör. Det är nu lärjungarnas reaktion på samtalet kommer:

”Om mannens ställning till hustrun är sådan, är det bäst att inte gifta sig.”

Frågan är vad som får lärjungarna att reagera som de gör och vad de menar med sin slutsats ”bästa att inte gifta sig”. De flesta lägger tolkningslösningen till de följande verserna där Jesus svarar lärjungarna:

”Alla kan inte tillägna sig detta, utan bara de som har fått den gåvan. Det finns sådana som är utan kön från födseln och sådana som av människor har berövats sitt kön och sådana som själva har gjort sig könslösa för himmelrikets skull. Den som kan må tillägna sig detta.”

I dessa verser talar Jesus om tre sorters eunucker. De som är det av födseln, genom ingrepp och till sist de som har tagit ett asketiskt beslut om celibat. Det sista är något som de som kan ”må tillägna sig.” Huvudfrågan i detta stycke är dock vad Jesus syftar på i det han inledningsvis säger: ”alla inte kan tillägna sig detta, utan bara de som har fått den gåvan”. Det vanligaste tolkningsförslaget är att låta det syfta på lärjungarnas ”bäst att inte gifta sig” och kombinera det med Jesus utsaga om celibat, som även det är något som ”de som kan må tillägna sig.”<sup>60</sup> Denna tolkning innebär att Jesus omfattade lärjungarnas slutsats, att det är bäst att inte gifta sig, och frågan blir då om Jesus har en negativ syn på äktenskapet.<sup>61</sup> Kallelsen till celibat verkar ju framställas som ett undantag. En alternativ tolkning företräds av Grundy som menar att Jesus syftar på sin tidigare undervisning i vers 4-9. D v s enligt Grundy att ”alla kan inte tillägna sig denna undervisning om att ej gifta om sig efter skilsmässa, men sanna lärjungar kan det.”<sup>62</sup>

---

<sup>55</sup> Bexell, 1991, s 210.

<sup>56</sup> Kieffer, 1991, s 66.

<sup>57</sup> Hagner, 1995, s 549; se även Laney och Heth i *Divorce and Remarriage*, 1990, s 34, 95.

<sup>58</sup> Bexell, 1991, s 210.

<sup>59</sup> Grundy, 1982, s 381.

<sup>60</sup> Davies & Alison, 1997, s 20-21; se även Hagner, 1995, s 550.

<sup>61</sup> Mounce, 1993, s 182.

<sup>62</sup> Grundy, 1982, s 381.

Problemet med de olika tolkningsförslagen är enligt min mening att man alltför snabbt antar att Jesus tar ställning i den pågående debatten om skilsmässa. Kommentatorerna fortsätter därmed så att säga dispyten mellan Hillels och Shammais skolor genom att de diskuterar *när* skilsmässa är OK. I sin utläggning tar Jesus i och för sig ställning för äktenskapet som en ny enhet, sammanfogad av Gud, vilken är tänkt att vara livslång och att skilsmässa därmed bryter sönder detta. Men jag tror inte att detta ligger till grund för lärjungarnas reaktion. Det är något i det han sagt som förskjutit mannens maktställning i förhållande till hustrun: ”Om mannens ställning till hustrun är sådan, är det bäst att inte gifta sig.” Jag menar därför likt Grundy att Jesus svar på lärjungarnas reaktion är kopplad till det han sagt som svar på fariséernas påståenden (utan att för den skull komma till samma slutsatser som Grundy gällande innehållet i Jesus undervisning) och inte till celibatsfrågan. Det Jesus har förmedlat i sina uttalanden är nämligen radikala ord om kvinnas ställning i ett äktenskap, som tydligt bryter med den omgivande kulturens kvinnoosyn.

Fariséernas inledande fråga ställdes utifrån ett tydligt manligt perspektiv. Den diskussion, vilken pågår mellan de olika skolorna, är även den förd utifrån ett manligt perspektiv då den gäller mannens rätt till skilsmässa. Männerna befinner sig i en tydlig maktposition. Vad är det då Jesus svarar fariséerna. ”Har ni inte läst att Skaparen från början *gjorde dem till man och kvinna?*” Och han fortsatte: ”*Därför skall en man lämna sin far och sin mor för att leva med sin hustru, och de två skall bli ett.* De är inte längre två utan ett. Vad Gud har fogat samman får människan inte skilja åt.” Jesus för här inte bara tillbaka samtalet till Guds ursprungstanke om äktenskapet, utan vad säger den enligt Jesus, vilket även lärjungarna förstår? Jo, den betonar mannen och kvinnan som skapade av Gud på lika villkor. Mannen skall lämna sina familjeband och leva med sin hustru. De är därefter sammanfogade. Hela resonemanget rubbar den ställning som traditionerna gett männen. Mannen skall hålla sig till sin kvinna. Han kan alltså inte längre, som praxis var, behandla kvinnan som sin ägodel, vilken han kan skicka bort utifrån godtycklighet. Jesus ger i sin undervisning kvinnor erkännande som likvärdiga partners i äktenskapet. Hon skall inte längre vara underkastad mannens godtyckliga vilja och makt.

Det är i ljuset av detta som det blir förstaeligt varför det i denna text enbart är mannen som hålls ansvarig för brytandet av äktenskapet. Jag tror alltså inte att Jesus undervisning här är ett nytt regelsystem, utan det är en svidande vidräkning med män som utnyttjar en lag för att utöva förtryck av kvinnan. Jesus är som i de övriga evangelierna ute efter människors hjärtan, deras innersta attityder. Han går med sina ord kraftigt emot mäns kärlekslöshet och egocentriskhet, vilket han uttrycker med orden: ”Därför att ni är så förstockade tillät Moses er att skiljas från era hustrur.” Lärjungarnas reaktion visar på att han i alla fall lyckades fånga deras uppmärksamhet, med sin polemik mot män som inte tagit till sig äktenskapets mening. Män som p g a det tycker det är viktigare att fråga om när en man har rätt att göra sig av med en kvinna, än att fråga hur man kan få ett äktenskap, som håller på att haverera, att fungera igen. Genom att visa på skapelsetexten befäster Jesus kvinnan och mannen som skapade av Gud.

#### **2.4 Från skapelsen och syndafallet till en ny gemenskap igen – NT:s syn på frälsningen**

I Bibelns inledande kapitel läser vi om hur Gud släpper loss sina skaparkrafter och låter tillvaron formas. Skapelsen definieras om och om igen i detta kapitel som något gott, en tillvaro i harmoni. Då människan skapas lyfter Gen 1:26-29 fram att Gud skapar människorna till sin avbild och att han skapar dem som man och kvinna. De blir välsignade och ges uppgiften att ”härska” över allt det skapade. I Gen 2 sker så en fördjupning av hur människornas skapelse äger rum. Skapelseberättelsen återkommer ofta i diskussionen kring kvinnans ställning. Många

evangelikala teologer hävdar att skapelseordningen i denna text, mannen först och därefter kvinnan, innebär att mannen är den som skall bestämma och härska över kvinnan. Gen 2 skulle på detta sätt ange mäns och kvinnors roller i samhället.<sup>63</sup> Utgångspunkten för resonemanget tas i Gen 2:18 där Gud ser mannens ensamhet och vill ”ge honom någon som kan vara honom till hjälp.” Att mannen även ger kvinnan hennes namn anses bevisa mannens auktoritet och ställning över henne.<sup>64</sup> De evangelikala teologer som argumenterar på detta sätt nämner dock aldrig Gen 1:26-28 i sin analys.

Om man läser Gen 2 i ljuset av Gen 1:26-28 är en annan tolkning vare sig krystad eller konstlad. I denna text har mannen och kvinnans lika värde fastställts, de har båda sitt ursprung i Gud. Vidare hävdar Gen 1 att både mannen och kvinnan är välsignade och skall härska över den övriga skapelsen. Om man i ljuset av detta läser Gen 2 så framhåller även den texten Gud som skapare av kvinnan, det är inte mannen som agerar skapare, han ligger passiv. Att hon skapas ”till hjälp” behöver inte förstås som att kvinnan därmed får en roll som är underordnad mannen. Texten ger snarare för handen att mannens ensamhet är en brist som Gud vill avhjälpa genom att komplettera skapelsen av människan med kvinnan. Hon avhjälper mannens ensamhet och brist. Då mannen i Gen 2:23 säger att ”Den här gången är det ben av mina ben, kött av mitt kött. Kvinna skall hon heta, av man är hon tagen” handlar det inte om ett namngivande utifrån ägande. Det är snarare frågan om en euforisk diktning från mannens sida över kvinnans skapelse. Tidigare har han sökt efter komplettering i den övriga skapelsen, hos djuren ”Men han fann inte någon som kunde vara honom till hjälp.” Nu äntligen har en skapelse som innebär att en komplettering skett. Mannen är helt enkelt glad. I 3:24 kommer så avsnittets crescendo:

Det är därför en man lämnar sin far och sin mor för att leva med sin hustru, och de blir ett.

Texten förmedlar lycka och glädje över kompletteringen och att bristen, ensamheten, upphävts. Detta utgör så grunden för att en man lämnar sina föräldrar, för att istället förenas med sin hustru och därefter leva tillsammans med henne som ett. Mannen och hustrun är tillsammans förenade i ett gemensamt uppdrag, vilket Gen 1:26-28 talat om – att tillsammans härska. Att ur Gen 2 utläsa ett underordnande av kvinnan går bara om man närmar sig texten med den patriarkala samhällssynen som läsglasögon, där man också väljer att bortse från orden i Gen 1:26-28. Gen 2 säger inte någonstans uttryckligen att kvinnan är underordnad mannen, p g a skapelseordningen. Som jag visat ovan är textens crescendo att mannen och kvinnan är ett och inte att den ena står över den andre. Tillvaron i mänsklighetens begynnelse beskrivs alltså som en tillvaro i harmoni mellan man och kvinna samt mellan människa och Gud.

Den första text i Bibeln som talar om kvinnans ställning som underordnad mannens hittar vi i Gen 3 – syndafallsberättelsen. Scenen är välkänd och jag skall inte fördjupa mig i de olika detaljerna. Kvinnan och mannen handlar gemensamt emot det de visste var Guds vilja. Båda två upptäcks av Gud med handen i syltburken. De försöker båda skylla ifrån sig och värja sig, istället för att erkänna. I 3:14-24 beskrivs så konsekvenserna som följer på detta. När man läser verserna slås man av att det endast är en som blir förbannad av Gud nämligen ormen. Varken mannen eller kvinnan förbannas. Konsekvenserna av deras olydnad blir emellertid att den harmoni och samhörighet som kännetecknat tiden i lustgården, mellan människa och Gud och den mellan man och kvinna då de levt som ett, nu slås sönder. ”Din man skall du åtrå, och han skall råda över dig.” Det som var ett ömsesidigt beroende av den andre kommer nu att

---

<sup>63</sup> Grudem, 1994, s 458-468.

<sup>64</sup> Grudem, 1994, s 461-462.

utvecklas till en hierarkisk ordning. Men det är inte enbart de mellanmänskliga relationerna som påverkas, utan jorden och människan kommer även i otakt "... förbannad skall marken vara för din skull." Det är först nu som mannen ger sin hustru ett namn.<sup>65</sup> Detta kan möjligtvis ses som att mannen utövar auktoritetsställning över kvinnan, men kommer alltså då efter att Gud uttalat orden: "han skall råda över dig." Den nya ordningen av manlig dominans möter vi alltså först i Gen 3:14-24, då konsekvenserna av hur den brutna gudsrelationen kommer påverka livet på jorden förmedlas.

Läsningen av Gen 1-3 visar alltså på att mannens negativa maktutövning över kvinnan i historien har sin upprinnelse i syndafallsberättelsen, och inte skapelseberättelserna i Gen 1 och 2. Det är utifrån detta vi kan förstå NT:s syn på frälsningen. Den handlar om en återupprättad relation mellan Gud och människan, som i sin tur läker och påverkar de skador som syndafallet orsakat. I den kristna församlingen som skall vara ett uttryck för denna gudsrelation börjar så den återupprättade ordningen ta sig uttryck. Paulus beskriver detta i Gal 3:26-29:

Alla är ni nämligen genom tron Guds söner, i Kristus Jesus. Är ni döpta in i Kristus har ni också iklätt er Kristus. Nu är ingen längre jude eller grek, slav eller fri, man eller kvinna. Alla är ni ett i Kristus Jesus. Men om ni tillhör Kristus är ni också avkomlingar till Abraham och arvtagare enligt löftet.

Tron på, och delaktigheten med Kristus, utgör grunden för en återupprättelse av människans sätt att fungera. Tillsammans är de troende delaktiga i det nya livet oavsett härkomst, social status eller kön. Mottagandet av Kristus är den förenande faktorn. De negativa skiljelinjer som har sin utgångspunkt i syndafallet upphävs i församlingen och kvinnor och män lever genom tron som jämlika inför Gud. Då kvinnor har samma delaktighet som män i trons löften är de inte längre underställda männen i det religiösa livet som inom judendomen.

## **2.5 Kvinnans ställning som jämlik mannen ifrågasatt? 1 Petr 3:1-7**

I 1 Petr 3:1-7 möter vi en text som talar om att kvinnor skall underordna sig sina män. De uppmanas att lyda sin man. Fiorenza menar i sin bok att texten tillkommit "för att minska spänningen mellan den kristna församlingen och det patriarkala hushållet."<sup>66</sup> Genom att författaren uppmanar kvinnor till underkastelse, vilket skulle vara en överlevnadsstrategi för att undvika konflikt med det omgivande samhället, leder detta till att "dåtidens patriarkala och sociala ethos gradvis introduceras i kyrkan, och i det långa loppet ersatte den genuina kristna jämlikhetsvisionen som en gång drog kvinnor och slavar till församlingen."<sup>67</sup>

Fiorenza menar alltså att kvinnors frihet starkt begränsas av den här texten. I sin analys av texten berör Fiorenza att uppmaningen inte bara utgör en överlevnadsstrategi utan att det också handlar om en strategi för mission.<sup>68</sup> Samtidigt som hon konstaterar detta är Fiorenzas syfte med sin text att fastslå hur patriarkala institutioner återförts in i kyrkan och brutit sönder jämlikhetsvisionen som kommer till uttryck i Gal 3:26-28. För Fiorenza är det, som jag uppfattar det, denna jämlikhetsvision som är kristendomens egentliga budskap och inte kristendomens eskatologiska budskap om frälsning som inte bara gäller nuet, utan även bortanför döden. Fiorenza menar att 1 Petrusbrevet förändligar "den kristna kallelsen så att den blir en renodlat religiös kallelse som inte splittrar den etablerade hus- eller statsordningen."<sup>69</sup>

---

<sup>65</sup> Gen 3:29.

<sup>66</sup> Fiorenza, 1992, s 273.

<sup>67</sup> Fiorenza, 1992, s 276.

<sup>68</sup> Fiorenza, 1992, s 273.

<sup>69</sup> Fiorenza, 1992, s 276.



Frågan är hur Fiorenza menar att kristendomens andliga aspekt och alla de texter av eskatologisk karaktär som finns i Bibeln, skall tolkas. Det är också anmärkningsvärt att Fiorenza i sin analys helt utlämnar 3:7 som är ett ord till männen. Hon nämner bara versens existens utan att ta in den i sin analys.<sup>70</sup> Vi skall nu titta närmare på textavsnittet:

Och ni kvinnor, underordna er era män, så att också de som inte vill tro på ordet kan vinnas utan ord tack vare sina hustrur, när de ser hur ni lever i lydnad och renhet. Er prydnad skall inte vara något utvärtes, håruppsättningar, guldsmycken och fina kläder, utan den inre, dolda människan med sitt oförgängliga smycke, ett mildt och stilla sinnelag. Det är dyrbart i Guds ögon. Så prydde sig också förr de heliga kvinnorna som hoppades på Gud. De underordnade sig sina män, så som Sara lydde Abraham och kallade honom herre. Hennes döttrar är ni om ni gör det rätta och aldrig låter skrämman er. Och ni män, låt den kunskap ni har fått prägla ert samliv med hustrun, hon är ju den svagare. Visa henne aktning, ty också hon skall få del av livets gåva. Då skall ingenting stå i vägen för era böner.

I inledningen av brevet, 1 Petr 1:3, slår författaren fast att de troende har blivit födda på nytt genom ett Guds ingripande. Evangeliet presenteras som ett budskap med eskatologiska konsekvenser. Detta budskap ligger till grund för de troendes livsstil, vilket skall kännetecknas av att lyda sanningen och visa kärlek inom församlingen.<sup>71</sup> Författaren betonar vidare alla kristnas del i församlingen och att de tillsammans utgör Guds folk med ett prästerligt uppdrag att förkunna Guds storverk. Detta uppdrag innefattar alltså församlingen som helhet; män, kvinnor, slavar och fria.<sup>72</sup> Det religiösa uppdraget utgör utgångspunkt för de uppmaningar som följer.

Petrus applicerar i vår text detta uppdrag på en konkret situation gällande kvinnor som är gifta med icketroende män. Av texten förstår man att det gäller välbärgade kvinnor då det refereras till guldsmycken och fina kläder.<sup>73</sup> Dessa kvinnor skall, liksom andra troende, göra allt för att förmedla evangelium till sin omgivning. Först och främst tillhör de Kristus, och skall därför inte låta sig skrämmas. Det finns inget i 3:1-6 som pekar på att det är en allmän ordning för det kristna äktenskapet i dessa verser, utan deras underordnande är en del av en strategi för att de skall vinna sina män för Kristus. Missar man att textens uppmaning handlar om kristna kvinnor gifta med icketroende och tar texten som en allmän regel för ordningen inom kristna äktenskap, leder givetvis läsningen till att en patriarkal syn på äktenskap stärks. Jag menar emellertid att detta är en grov felläsning av texten utifrån dess egen kontext. Den avgörande pusselbiten ligger nämligen i 1 Petr 3:7. Det är först i den versen författaren belyser hur troende män skall förhålla sig till sina hustrur.

I vers sju uppmanas männen att låta ”de insikter som hör till det nya gudsförhållandet”<sup>74</sup> prägla samlivet med sina hustrur, vilka beskrivs som den svagare parten i äktenskapet. Utifrån textens kulturella kontext har vi sett att kvinnan var underordnad sin man i patriarkala familjestrukturer. Jag tror därmed att Petrus inte åsyftar en intellektuell eller moralisk svaghet hos kvinnor, utan just att hon socialt sett är utsatt.<sup>75</sup> Mannen äger i kulturen ett socialt övertag. Nu uppmanar Petrus de troende männen att inte utnyttja detta övertag. Kvinnorna är ju i Kristus tillsammans med männen delaktiga i tron. Därför varnas även männen för att behandla sin

---

<sup>70</sup> Fiorenza, 1992, s 271.

<sup>71</sup> 1 Petr 1:13, 22.

<sup>72</sup> Detta är alltså helt i samstämmighet med Paulus beskrivning av församlingen i Gal 3:26-28.

<sup>73</sup> Davids, 1992, s 157.

<sup>74</sup> Olsson, 1982, s 129.

<sup>75</sup> Jag ansluter mig här till Davids som säger att ”Det är uppenbart att denna svaghet, om fysisk eller social, gav (och fortfarande ger) mannen ett stort övertag i äktenskapet; han kan missbruka sin hustrus sårbarhet.” Davids, 1992, s 161.

livspartner på ett dominant och felaktigt sätt. Om mannen gör detta leder det till att hans egen gudsrelation blir lidande. Gud accepterar alltså, enligt författaren, inte manlig dominans över kvinnan i äktenskapet. Vers sju visar därmed ännu tydligare att vers 1-6 inte kan gälla en modell för det kristna äktenskapet, utan är en vägledning för hur kvinnor gifta med icketroende män, kan vinna dessa för Gud.

Precis som i Matt 19:3-12 är det i detta textavsnitt männen, och inte kvinnorna i de kristna äktenskapen, som utmanas till att leva annorlunda än den omgivande patriarkala kulturen. Kvinnan skall behandlas med aktning och inte som en ägodel. Hon är i och med frälsningen på samma villkor som mannen delaktig i gudsgemenskapen. I Petrusbrevet bevarar alltså tydligt traditionen av församlingen som ett folk, oavsett kön, tidigare religiösa företräden eller social ställning.

## 2.6 Ömsesidigt underordnande eller kvinnans underkastelse? Efesierbrevet 5:21-32

Underordna er varandra i vördnad för Kristus. Ni kvinnor, foga er efter era män som efter Herren. Ty en man är sin hustrus huvud liksom Kristus är kyrkans huvud – han som också är frälsare för denna sin kropp. Och liksom kyrkan underordnar sig Kristus, så skall kvinnorna i allt underordna sig sina män. Ni män, älska era hustrur så som Kristus har älskat kyrkan och utlämnat sig själv för den för att helga den genom reningsbadet i vatten och genom dopordet. Ty han ville själv låta kyrkan träda fram till sig i härlighet utan minsta fläck eller skrynkla; helig och felfri skulle den vara. På samma sätt är också mannen skyldig att älska sin hustru som sin egen kropp. Den som älskar sin hustru älskar sig själv, ty ingen har någonsin avskytt sin egen kropp, utan man ger den näring och sköter om den så som Kristus gör med kyrkan – vi är ju delarna som bildar hans kropp. *Därför skall en man lämna sin far och sin mor och hålla sig till sin hustru, och de två skall bli ett.* Detta rymmer en stor hemlighet, här låter jag det syfta på Kristus och kyrkan. Men dessutom skall var och en av er älska sin hustru som sig själv, och hustrun skall visa respekt för sin man.”

Även i Ef 5 möter vi orden om hur kvinnor skall underordna sig män. Thurston skriver att ”Många feministiska teologer noterar att Efesierbrevets författare har använt sig av Kristus för att försäkra sig om hustrurnas underlägsna position.”<sup>76</sup> Fiorenza menar att genom texten ”cementerar hustruns underordnade ställning inom äktenskapet kristologiskt”<sup>77</sup>, en tolkning som exempelvis Grudem företräder.<sup>78</sup> Brauch frågar sig också om Paulus helt enkelt försvarar de patriarkala normerna i den grekisk-romerska världen, i vilken kvinnors underordnande under mannens auktoritet krävdes.<sup>79</sup>

Om vi nu först tittar på detta textstycke i sitt sammanhang, ser vi att brevets huvudsyfte är att Paulus vill att församlingen skall växa till i andlig mognad.<sup>80</sup> Utifrån detta uppmanas läsarna att leva värdigt sin kallelse, vilket tar sig uttryck i ödmjukhet, tålmod och kärlek. Om de troende lever så, kan friden och den andliga enheten bevaras i församlingen.<sup>81</sup> Brevet behandlar alltså vilka attityder som är tänkta skall präglade det kristna livet. De troende skall i detta ha Gud som föredöme och präglas av Kristus, samtidigt som de lever beroende av den helige Ande, vilken ständigt behöver fylla dem.<sup>82</sup> Församlingslivet bygger på att de troende underordnar sig varandra, inte av tvång utan ”i vördnad för Kristus.” I vers 5:22-32 applicerar nu Paulus hur

<sup>76</sup> Thurston, 1998, s 139.

<sup>77</sup> Fiorenza, 1992, s 280.

<sup>78</sup> Grudem, 1994, s 465-466.

<sup>79</sup> Brauch, 1990, s 212.

<sup>80</sup> Ef 3:16-19, 4:11-16.

<sup>81</sup> Ef 4:1-3.

<sup>82</sup> Ef 4:32-5:2; 5:18-20.

detta skall gestaltas i det kristna äktenskapet. Samtidigt förmedlar dessa verser den tredje bilden av församlingens förhållande till Kristus som återfinns i Efesierbrevet.<sup>83</sup>

Om man först koncentrerar sig på orden riktade till männen så står det ingenstans att mannen skall utöva auktoritet över kvinnan. Han skall utlämna sig för sin hustru, ge sig till henne samt älska henne som sin egen kropp. Detta är uttryck som står i stark kontrast till maktutövning över hustrur enligt patriarkal modell. Orden betonar omsorg och ansvarstagande genom en tjänande hållning från mannens sida och uttrycker därigenom essensen av uppmaningen att ”underordna er varandra i vördnad för Kristus” i Ef 5:21. Återigen finner vi citatet från Genesis 2:24 om att man och kvinna skall vara ett, riktat till de manliga läsarna. På detta sätt påminns män att i ett kristet äktenskap skall inte mannen utöva dominans eller herravälde över sin hustru. Han skall inte låta den omgivande kulturen styra synen på äktenskapet.

Nu till orden som riktas till kvinnor. Uppmaningen till kvinnorna börjar med att de skall foga sig efter sin man ”som efter Herren.” Brauch menar att underordnandet som beskrivs här inte motiveras av de tvingande kulturella normerna, utan det är ett frivilligt val precis som gudsrelationen är det. ”Hennes underordnande skall väljas frivilligt, för att vara där för sin partner... motiverad av självutgivande kärlek. Den sortens underordnande är inte en förstärkning av de traditionella normerna; det är snarare en fundamental utmaning av dem.”<sup>84</sup>

Vidare använder Paulus uttrycket att ”en man är sin hustrus huvud.” När vi läser ordet huvud på svenska associerar vi automatiskt till en hierarkisk ordning. Vi ser framför oss en chef som utövar makt. Paulus använder sig även av detta uttryckssätt i 1 Kor 11:3,7-9,11-12, där man tydligt kan dra paralleller till skapelseberättelsen i Gen 2:21-23, enligt vilken mannen skapas först. Detta skulle i så fall tyda på att Paulus förordar en hierarkisk ordning mellan man och hustru. Det grekiska ord som används här, *kephalē*, har dock aldrig i klassisk grekisk litteratur använts i betydelsen att utöva makt, auktoritet, vara överlägsen.<sup>85</sup> Ordet har ”vid sidan av sin bokstavliga, fysiska betydelse (huvud på människa eller djur) flera metaforiska betydelser, inklusive den för ursprung.”<sup>86</sup> Läsningen av versen blir därmed ”Ty en man är sin hustrus ursprung liksom Kristus är kyrkans ursprung.” För att förstå det här uttrycket och varför Paulus använder det behöver vi titta närmare på den historiska kontexten.

Både i Korinth och i Efesos, till vilka Paulus använder uttrycket att ”mannen är kvinnans ursprung”, visar bibeltexter att det uppstått problem just i relation till äktenskap och samliv. I 1 Kor 7 tar Paulus bl a upp sexualitetens givna plats inom äktenskapet och att den som gifter sig inte syndar.<sup>87</sup> På samma sätt varnar även Paulus för dem som förbjuder äktenskap i 1 Tim 4:3, ett brev som enligt 1 Tim 1:3 är skrivet till Timotheos då han befinner sig i Efesos. Ifrån flera av diskussionerna i Paulus brev vet vi att befrielsen från ”förtryckande kulturella normer som evangelium förmedlat ibland ledde till förkastande av de relationer i vilka dessa normer hade fungerat, såsom äktenskapet i sig.”<sup>88</sup> Det är med bakgrund av detta som Paulus använder sig av skapelseberättelsen, vilket blir tydligt när man tittar på 1 Kor 11:3-16, där Paulus behandlar en ordningsfråga gällande kvinnor i profetisk tjänst (behandlas utförligare i 3.5). Paulus hänvisar i

<sup>83</sup> Kroppen, byggnaden och bruden, se Stott, 1979, s 231.

<sup>84</sup> Brauch, 1990, s 215.

<sup>85</sup> För en utvidgad analys av ordet se Fee, 1987, s 502-503 samt Brauch, 1990, s 134-140. För avvikande mening Grudem, 1994, s 459 fotnot 6.

<sup>86</sup> Brauch, 1990, s 215.

<sup>87</sup> 1 Kor 7:1-7 samt 7:28. Se vidare Fee, 1987, s 267-270.

<sup>88</sup> Brauch, 1990, s 215.

denna text till att kvinnan har sitt ursprung i mannen, för att stävja ett beteende hos en del kvinnor som utmanade de yttre skillnaderna mellan könen. Men då hans tankegångar även kan uppfattas som att mannen skulle vara förmer än kvinnan, slår han fast mäns och kvinnors jämlikhet i Gud samt att de behöver varandra då han skriver: ”i Herren kan inte kvinnan tänkas utan mannen och inte heller mannen utan kvinnan. Ty liksom kvinnan har kommit från mannen, så blir också mannen till genom kvinnan, och allt kommer från Gud.” På detta sätt undanröjer Paulus själv att ordet huvud (*kephalē*) skulle förstås, som att män skulle ha företräde över kvinnor.

Liksom mannen i Ef 5 blir påmind om skapelseberättelsens uppmaning att ”de två skall bli ett”, för att han inte skall utöva dominans över frun, blir kvinnan genom återkopplingen till skapelsen påmind om att äktenskapet syftar till att levas i ömsesidigt beroende. Bara för att kvinnorna av Gud blivit förklarade jämställda med männen i gudsrelation, och att detta påverkat deras ställning i äktenskapet, är det inte tänkt att innebära en omvänd ordning eller ett oberoende av partnern. Paulus använder sig därför av skapelseberättelsen, för att mana till besinning och inte för att fastställa en hierarkisk auktoritetsordning där mannen skulle stå över kvinnan. Den sammanfattande avslutningen i Ef 5:33: ”Men dessutom skall var och en av er älska sin hustru som sig själv, och hustrun skall visa respekt för sin man” understryker hur detta ömsesidiga beroende är tänkt att bli bestående. Mannen skall utge sig helt och kvinnan skall visa respekt för sin man. Det är inte en uppmaning till kvinnors slaveri eller underkastelse, utan en förmaning till hustrur att inte låta pendeln slå över från förtryckta under patrikalism till totalt oberoende och nonchalans inför mannen, då han inte längre utövar nedtryckande makt mot henne som hustru. Frigörelsen från de förtryckande normerna i samhället är inte tänkta att resultera till ett upphävande av omsorg om varandra i äktenskap, utan relationerna mellan man och kvinna skall återspegla den kärlek som uttrycks mellan Kristus och församlingen.

## **2.7 Sammanfattning**

I NT förmedlas enligt min redovisning ovan en positiv syn på kvinnans ställning, som står i skarp kontrast till den omgivande kulturen. Jesus involverar kvinnor i lärjungaskap och de får även framträdande roller i Jesusberättelsen, bl a då en kvinna smörjer Jesus inför den slutliga messianska uppgiften och som vittnen till uppståndelsen. Jesus utmanar även i sin undervisning radikalt den patriarkala synen på kvinnan som mannens ägodel då han framhåller henne som skapad av Gud och likvärdig partner i äktenskapet. Analysen av skapelsetexten visar även tydligt att manlig dominans över kvinnan har sitt ursprung i syndafallet och inte är en skapelsegiven ordning. Gal 3:26-29 visade på hur de negativa skiljelinjer syndafallet skapat mellan människor upphör att gälla för dem som tagit emot Kristus. Jesus positiva syn på kvinnans ställning får alltså genomslag i den tidiga kristna traditionen, vilket min analys av 1 Petr 3 och Ef 5 även visar. Här framkommer också att de troendes återupptäckande av det skapelsegivna inte alltid går smärtfritt.

## **3 Kvinnors möjlighet till ledarskap enligt Nya Testamentet**

Som inledning till den här avdelningen, vilken behandlar kvinnors möjlighet till ledarskap i kyrkan, börjar jag med att beskriva olika ledarfunktioner samt ledarskapsvärderingar som NT anger. Därefter redovisas Grudems evangelikala förhållningssätt till kvinnor som äldste och pastorer. Denna uppfattning diskuteras sedan i de avslutande delarna av detta avsnitt, då jag behandlar de bibeltexter som tar upp kvinnors funktion i de första församlingarna.

### 3.1 Olika ledarfunktioner i Nya Testamentet

Så gjorde han några till apostlar, andra till profeter, till förkunnare eller till herdar och lärare. De skall göra de heliga mera fullkomliga och därigenom utföra sin tjänst och bygga upp Kristi kropp, tills vi alla kommer fram till enheten i tron och i kunskapen om Guds son, blir fullvuxna och når en mognad som svarar mot Kristi fullhet.

Efesierbrevet 4:11-13 nämner fem olika funktioner i den första kristna församlingen: apostlar, profeter, förkunnare, herdar och lärare. Deras uppgift är enligt texten att bygga upp de troende. Utöver det ges ingen vidare information i Efesierbrevet om vad de olika funktionerna exakt innebär eller hur de avgränsar sig i förhållande till varandra. Samtliga uppgifter nämns dock som fungerande tjänster i församlingen och pekar inte tillbaka på utdöda ämbetsfunktioner. Apostel (*apóstolos*) som betyder sändebud kan här åsyfta de första tolv, men behöver inte vara begränsad enbart till dessa, då även andra personer på flera ställen i Nya Testamentet får beteckningen apostlar.<sup>89</sup> Uppgiften som apostel verkar i dessa fall vara kopplad till församlingsgrundande arbete. Det finns inte heller något i texten som pekar på att profeterna skulle åsyfta de gammaltestamentliga. I flera av NT:s texter klargörs att den profetiska funktionen fanns i de första kristna församlingarna.<sup>90</sup> Ordet förkunnare (*euanggelistes*) brukar hänföras till utåtriktad förkunnelse av evangeliet. De två sista funktionerna i Ef 4, herde och lärare, har en överensstämmelse med beskrivningen av två andra ledarfunktioner som nämns i NT:s texter – församlingsledare (*epískopos*) och äldste (*presbýteros*), vilka förmanas att vara goda herdar och lärare.<sup>91</sup>

Ledarfunktionerna församlingsledare och äldste avser inte två olika tjänster, utan de används som utbytbara termer, för en och samma funktion, att leda församlingen. De äldste var församlingsledarna.<sup>92</sup> I Jerusalem ledes församlingen först av de tolv apostlarna, men snart nämns även ett äldsteråd jämte apostlarna, för att lite senare (då apostlarna lämnat?) vara en församling som ledes av äldsterådet.<sup>93</sup> Församlingarnas ledarskap var en gemenskap av ledare. De äldste nämns alltid som en grupp i varje församling och avser inte en ensam ledare för hela församlingen. Även de tolv i Jerusalem fungerar som grupp vid beslutsfattande tillsammans med de äldste. I Antiochiaförsamlingen hänvisas vid två tillfällen till flera ledare som verkar tillsammans i församlingen.<sup>94</sup> Detta att fungera i grupp som ledarskap genomsyrar även Paulus brev. I hälsningar och uppmaningar uttrycks tydliga band till nära medarbetare, de som är hos honom och de som är hos dem han skriver till.<sup>95</sup>

---

<sup>89</sup> Paulus är i sig ett exempel på detta, inte en av de tolv, vare sig under Jesus levnad eller vid lottningen i Apg 1:5-26, dock apostel till hedningarna, Gal 2:8-9. Barnabas nämns som apostel jämte Paulus i Apg 14:3-4 och i 1 Kor 9:5-6; Andronikos och Junias i Rom 16:7. 1 Thess 2:6-7; 1:1 anger även att Timotheos och Silvanus var apostlar. Då Paulus talar om de andliga gåvorna i 1 Kor 12 skriver han att Gud tillsatt en del som apostlar i sin församling, 12:28. Detta kan inte vara en hänvisning till apostlarna i Jerusalem, då han i 1 Kor 9:1-2 argumenterar för att han och Barnabas är deras apostlar.

<sup>90</sup> Exempelvis Apg 13:1, 15:32, 21:9-10, 1 Tim 1:18. Hjälpsamlingen bland de hedniska församlingarna till församlingen i Jerusalem initieras av en profetia enligt, Apg 11:28-30.

<sup>91</sup> 1 Petr 5:1-3, 1 Tim 3:2, Tit 1:9.

<sup>92</sup> Se Apg 20:17 där Paulus kallar till sig de äldste och säger till dem att den helige Ande satt dem till att vara herdar (*epískopoi*) över församlingen samt Tit 1:5-7 där ordet församlingsledare syftar tillbaka på tillsättande av äldste.

<sup>93</sup> Apostlarna har ledaransvaret då diakoner utses i Apg 6:1-7. Då Paulus och Barnabas reser till Jerusalem får de enligt Apg 15:2 träffa apostlarna och äldste i Jerusalem. Vid Paulus andra besök träffar han Jakob och de äldste, Apg 21:18, de tolv apostlarna nämns då inte längre som en del av Jerusalemförsamlingen.

<sup>94</sup> Se ex. Jak 5:14 där sjuka uppmanas att tillkalla de äldste samt Tit 1:5; 1 Petr 5:1. Jerusalem: Apg 6:2, 15:22; Antiochia: Apg 13:1-3, 15:35.

<sup>95</sup> Exempelvis Rom 16:1-23; 1 Kor 16:17-20; 2 Tim 4:9-21.

Ytterligare en ledarfunktion nämns i NT och det är medhjälparen (*diákonos*), vilken utgör någon form av hjälptjänst till de äldste.<sup>96</sup> I Apostlagärningarnas beskrivning av Stefanos och Filippus, vilka tillsätts som diakoner/medhjälpare i Apg 6, ser vi att de också är verksamma i en förkunnande tjänst.<sup>97</sup> Uppgiften att vara medhjälpare verkar därmed inte vara bunden till enbart praktiska uppgifter, utan kan även innefatta förkunnelse. Kriteriet vid utväljandet av de första medhjälparna, att de skall ha gott anseende och vara fyllda av Ande och vishet, visar på fler uppgiftsområden än ordnandet av matutdelning i Apg 6:3.

Vi ser ännu inte i kyrkan, vid texternas tillkomst, ett utvecklat system för ämbeten. Orden, som beskrivits ovan, verkar till stor del vara funktionsbeskrivningar snarare än ämbets titlar<sup>98</sup> även om funktionen samtidigt innebär ett ledaransvar och därmed en position. Paulus beskriver sig som ”förkunnare, apostel och lärare” samt diakon.<sup>99</sup> Timotheos är även han apostel, förkunnare och lärare.<sup>100</sup> I NT:s texter kring ledarfunktioner betonas att Kristus är den som initierar dessa. Ledarskap är en kallelse och uppgift som Gud ger. Paulus får t ex sin kallelse till tjänst då han är på väg till Damaskus.<sup>101</sup> Han börjar därefter omgående att predika det nya budskapet. Efter en tids paus (?) - tiden i Tarsus<sup>102</sup> - återkommer han i predikande funktion, nu i Antiochia. Han sänds därifrån ut tillsammans med Barnabas med missionsuppdraget att ta evangelium vidare till nya platser. Det är även Guds kallelse som anges vara motivet bakom detta utsändande.<sup>103</sup>

### 3.2 Ledarskapets etik

I evangelierna ger Jesus exempel på hur andligt ledarskap bland de troende skall fungera och pekar på sitt eget liv som måttstock och föredöme:

”Ni vet att härskarna är herrar över sina folk och att furstarna har makten över folken. Men så är det inte hos er. Den som vill vara stor bland er skall vara de andras tjänare, och den som vill vara den förste bland er skall vara de andras slav. Inte heller Människosonen har kommit för att bli tjänad, utan för att tjäna och ge sitt liv till lösen för många.”<sup>104</sup>

Ledarskap skall alltså, enligt Jesus, ske utifrån tjänande. Denna undervisning om tjänande kommer tillbaka i Joh 13 där Jesus tvättar lärjungarnas fötter och på det sättet utför slavens uppgift. Även här poängterar Jesus att han som är mästare har gett dem ett exempel för hur de skall agera. Denna undervisning går sedan igen i brevens utläggningar av det kristna ledarskapets etik. Paulus återkommer vid flera tillfällen till att ledarskap är tjänande av Kristus och de troende: ”Jag förkunnar inte mig själv utan Jesus Kristus: han är herre, och jag är er tjänare för Jesu skull.”<sup>105</sup> 1 Petr 5:1-3 uttrycker också en uppmaning till äldste att vara herdar för församlingen. Deras ledarskap skall kännetecknas av frivillighet och hängivenhet: ”Uppträd inte som herrar över dem som kommit på er lott, utan var föredömen för hjorden.”<sup>106</sup> Ledarskap bedrivs alltså, enligt NT, utifrån en förebildsmodell där ledaren skall leva budskapet som föredöme. Pastoralbreven betonar därför ledarnas karaktär som avgörande kriterier för tjänst i

<sup>96</sup> Apg 6:1-6; 1 Tim 3:8-13.

<sup>97</sup> Stefanos, Apg 6:8-10; Filippus Apg 8:4.

<sup>98</sup> Se även Thurston, 1998, s 53, där hon framhåller att tjänsterna ej var institutionaliserade utan var karismatiska till karaktären.

<sup>99</sup> Citat 2 Tim 1:11; 1 Tim 2:7. diakon: 1 Kor 3:5, 2 Kor 6:4.

<sup>100</sup> Apostel 1 Thess 2:6-7; 1:1; förkunnare/evangelist 2 Tim 4:5; lärare 1 Tim 2:7.

<sup>101</sup> Apg 9:1-19.

<sup>102</sup> Apg 9:30, 11:25-26.

<sup>103</sup> Apg 13:2.

<sup>104</sup> Matt 20:25-28.

<sup>105</sup> Citat 2 Kor 4:5; se även Paulus uppmaningar i 1 Tim 5:1-2 och 2 Tim 2:24-25 samt beskrivningen av hur Apollos och Paulus enbart är tjänare, som använt de gåvor Gud gett dem, 1 Kor 3:5.

<sup>106</sup> Joh 13:1-17.

församlingen. Den som önskar bli församlingsledare skall, enligt 1 Tim 3:2-3, ”vara höjd över allt klander, gift bara en gång, nykter, behärskad, anständig, gästfri och en god lärare. Han får inte missbruka vin och inte vara hårdhänt utan skall vara försynt och fridsam och fri från penningbegär.” En liknande lista finns i Tit 1:5-9. Samma etiska krav nämns även för medhjälparna i församlingen, 1 Tim 3:8-13.

Den starka betoningen av tjänande ledarskap verkar ha lett till svårigheter i de första församlingarna, om man tänker sig bakgrunden till en del texters tillkomst. I 1 Tim 5:17-20 uppmanas församlingen att inte snåla försörjningsmässigt i förhållande till duktiga ledare då ”Arbetaren är värd sin lön.” Vidare ges ordningen att klagomål mot äldste skall man inte ta upp utan ordentlig grund. I Hebr 13:17 säger författaren: ”Lyssna till era ledare och foga er efter dem. De vakar över era själar eftersom de en gång skall avlägga räkenskap. Gör det till en glädje för dem och inte till en tung börda; det skulle inte vara lyckligt för er.” Pastoralbrevet innehåller personliga uppmaningar till ledare som Timotheos och Titus att inte tappa modet eller låta någon se ner på dem, då det är Gud som kallat och gett dem uppdraget.<sup>107</sup> Det verkar alltså som principen från Ef 5:21 ”Underordna er varandra i vördnad för Kristus” även behövde inskräpas i förhållande till ledarskapet, för den rätta balansen i församlingarna.

Det är, enligt min mening, även viktigt att placera ledarskapet i de första församlingarna i förhållande till hur församlingarna träffades. Det var i den lilla miljön som det tjänande ledarskapet utövades och vi får en felaktig bild om vi tänker oss verksamheten i moderna kyrkolokaler. Även om församlingens predikan och vittnesbörd i Apg 2 samlade en stor skara, så fortsätter församlingen därefter sin huvudsakliga verksamhet utifrån hemmen.<sup>108</sup> Det är i denna miljö församlingens äldste, profeter, förkunnare och apostlar är verksamma. Frågan är nu om dessa andliga ledarfunktioner kan vara tillgängliga för kvinnor och om kvinnor ingick i den första kristna församlingens ledarteam.

### **3.3 Synen på kvinnans möjlighet till ledarskap enligt Wayne Grudem**

I inledningen till sin systematiska teologi säger Grudem sig ha en konservativ syn på Bibelns ofelbarhet. Där presenterar han också att han tror på kvinnors och mäns jämlikhet inför Gud gällande värde och i egenskap av att vara Guds avbilder, men att rollerna är olika.<sup>109</sup> Då Grudem i sin bok behandlar frågan om huruvida kvinnor kan vara pastorer eller äldste i kyrkan, lyfter han återigen fram och betonar kvinnors lika värde, med samma delaktighet i frälsningen. Han erkänner att den evangelikala kyrkan ofta misslyckats i att erkänna denna jämlikhet och att detta ofta lett till att kyrkan ej erkänt hur Gud gett kvinnor lika eller större andliga gåvor än män och därmed hindrat dem till delaktighet i tjänande. Kyrkan har därigenom, enligt Grudem, missat den insikt Gud gett kvinnor i relation till viktiga beslut. Efter detta erkännande säger Grudem att hans slutsats är att ”Bibeln inte tillåter kvinnor att fungera i rollen som pastor eller äldste inom en kyrka.”<sup>110</sup> Han bygger sina argument på 1 Tim 2:11-14, 1 Kor 14:33b-36, 1 Tim 3:1-7 samt Tit 1:5-9. Till detta fogar han så ytterligare argument: att kvinnligt ledarskap i församlingen undergräver manligt ledarskap i familjen, att apostlarna var män, att ingenstans i Bibeln förekommer kvinnliga lärare samt att kyrkans historia visar på manligt ledarskap.<sup>111</sup> Jag kommer under resten av den här avdelningen ange en alternativ syn. Två av bibelorden, 1 Tim

<sup>107</sup> 1 Tim 4:12-16, 2 Tim 2:4-5, Tit 2:15.

<sup>108</sup> Apg 2:6,46; 1 Kor 16:19, Filemon 2.

<sup>109</sup> Grudem, 1994, s 16.

<sup>110</sup> Grudem, 1994, s 937.

<sup>111</sup> Grudem, 1994, s 937-942.

3:1-7 samt Tit 1:5-9 behandlar jag dock inte närmare. Men innan jag tar itu med min analys av olika texter vill jag först avföra tre av Grudems argument.

Det första är då Grudem menar att kvinnor i kyrkans ledarskap undergräver mannens ställning som ledare i familjen.<sup>112</sup> Som jag visat ovan under punkt 2 håller inte Grudems argument utifrån skapelseberättelsen. NT:s texter visar även på att kvinnans ställning stärks i förhållande till det patriarkala samhället och att de första kristna församlingarna bevarar Jesus undervisning om jämställdhet i äktenskap då de betonar ömsesidigt beroende mellan man och kvinna i äktenskapet.

Det andra av Grudems argument, som jag avför här, är då han hävdar att de exempel på kvinnliga ledare som finns i GT, där en del kvinnor innehar ledande positioner som drottningar, domare och profetissor, enbart är frågan om ett ”fåtal sällsynta undantag i ovanliga omständigheter. De uppträder mitt i ett överväldigande mönster av manligt ledarskap i undervisning och styre, och som sådant tjänar de knappast som förebild till mönster för nytestamentliga församlingsämbeten.”<sup>113</sup> Då man kan argumentera på det här sättet närmar man sig verkligen det bibliska materialet med en bestämd uppfattning om vad det får säga. Det kan ju inte vara antalet kvinnliga ledare i GT som avgör om det skulle vara rätt eller fel med dito i kristna församlingar. Argumentet kan ju snarare läsas åt det andra hållet: trots ett överväldigande mönster av manligt ledarskap i undervisning och styre kallar Gud kvinnor till avgörande ledande funktioner i Israels historia. Mitt i en värld som domineras av en patriarkal syn på kvinnans möjligheter till ledarskap accepteras dessa kvinnor i traditionen som kallade av Gud. Om Gud gör det under GT:s tid hur mycket mer skulle inte detta vara möjligt i den kristna församlingen där män och kvinnor på lika villkor betraktas som efterföljare och lärjungar?

Det tredje argumentet som jag redan här vill avföra är då Grudem hänvisar till avsaknaden av kvinnliga ledare i kyrkans historia. Att kyrkan i historien fallit till föga för patriarkala maktstrukturer och undanhållit kvinnor från att utöva sin ledarskapskallelse kan inte vara ett hinder för ett återupptäckande av bibliska sanningar. Genom hela kyrkohistorien kommer nyupptäckter av gamla bibliska sanningar och uppdrag. Reformationen är ett exempel. Grudem argumenterar själv i sin bok för praktiserandet av nådegåvor, vilket under kyrkans historia även långa tider legat i träda och ifrågasatts.<sup>114</sup> Så ”återupptäcks” t ex även missionsbefallningen under 1800-talet, vilket leder till att missionssällskap växer fram. Motståndet dessa mötte var också utifrån argumentationen: ”detta har vi inte gjort förut.” Upptäckandet av en sanning som missats undergräver inte övrig sanning, men befriar från felaktig praxis. Som exempel på detta finns även reformatorernas kamp mot avlatshandel och för frälsningen grundad på ”tron allena”. Jag anser därmed att Grudems kyrkohistoriska argument inte är övertygande och lämnar det därför redan här.

Nu är det så dags att titta närmare på kvinnor som ledare i de första kristna församlingarna samt de texter som behandlar ämnet.

---

<sup>112</sup> Grudem, 1994, s 940.

<sup>113</sup> Grudem, 1994, s 941. Som en del av sin argumentation nämner Grudem att Deborah och Hulda endast profeterade privat och inte till en församling av folk, Dom 2 och 2 Kung 22.

<sup>114</sup> Grudem, 1994, s 1031-1046



### 3.4 Kvinnor som ledare i de första kristna församlingarna

I Apg 2 beskrivs att både kvinnor och män är samlade till bön, utifrån Jesus uppmaning att vänta in Anden. Då Anden utgjuts står dessa lärjungar tillsammans som mottagare.<sup>115</sup> När Petrus i Apg 2:17-18 skall förklara erfarenheten för människor som ser på, hänvisar han till Joels profetia:

*Det skall ske i de sista dagarna, säger Gud, att jag utgjuter min ande över alla människor. Era söner och döttrar skall profetera, era unga män skall se syner och era gamla män ha drömmar. Ja över mina tjänare och tjänarinnor skall jag i de dagarna utgjuta min ande, och de skall profetera.*

Profetian lyfter fram att Gud skall låta sin Ande komma över alla människor, män som kvinnor. De som tar emot Anden blir därmed delaktiga i det uppdrag Jesus gett församlingen; att i Andens kraft förmedla budskapet om Jesus ”i Jerusalem och i hela Judeen och Samarien och ända till jordens yttersta gräns.”<sup>116</sup> Joels profetia, och Petrus applicerande av den, förmedlar budskapet att Gud använder sig både av kvinnor och av män i proklamerandet av evangelium då profetia handlar om en muntlig förkunnelse. I Apg 21:9 beskrivs vidare hur evangelisten Filippus döttrar profeterar. Kvinnor som profeterar är även ändamål för diskussionen i 1 Kor 11, se nedan. Man kan utifrån NT:s texter tydligt lägga fast att kvinnor fungerade i det profetiska och därmed talade och förmedlade budskap i Guds namn. Som vi såg i Ef 4 var den profetiska tjänsten en av de funktioner som var verksamma i de första församlingarna för att bygga upp de troende, alltså en form av ledande uppgift.

I Paulus brev hittar man många hänvisningar till olika medarbetare. En av dem som nämns är Priscilla som, tillsammans med sin man Aquila, fungerar som lärare till Apollos i Apg 18:26. En församling träffas i deras gemensamma hem, 1 Kor 16:19, och Paulus hälsar till dem båda som sina medarbetare, Rom 16:3-5. Här skriver även Paulus att ”alla hednakristna församlingar tackar dem.” Priscilla var, tillsammans med sin man, av stor betydelse för Paulus och församlingarna. Ingen titel beskriver deras uppgifter närmare, men att en församling träffas i deras hem tyder på att de tillsammans utövade ledarskap i denna. Annars borde namnet på den äldste som förestod denna församling nämnas i sammanhanget. Att de båda undervisade och lärde ut budskapet om Jesus framgår av texten i Apg 18:26.

I Rom 16:1-2 presenteras Foibe som en syster vilken tjänar (*diákonos*) församlingen i Kenchreai.<sup>117</sup> Paulus säger i sammanhanget att hon varit till stort stöd för honom och att hon skall tas emot på ”ett sätt som anstår de heliga.” Ordet stöd (*prostátis*) kan betyda föreståndarinna; beskyddarinna, hjälp, stöd. Det är en feminin form av *prostátós* vilket även kan betyda en som står framför.<sup>118</sup> Är det på g a att Foibe är kvinna som man inte översätter ordet *prostátis* med beskyddarinna, föreståndarinna? Är det svårigheten att tänka sig att Paulus relaterar till en kvinna som förebild vilket avgör översättningen? Dunn menar att kommentatorers ovillighet ”att ge *prostátis* dess mest naturliga och uppenbara betydelse som ”patron” är mycket slående.”<sup>119</sup> På vilket sätt medhjälparen Foibe har haft betydelse för Paulus kan vi inte exakt rekonstruera, men att hon innehaft en viktig funktion både i församlingens och i Paulus liv står klart. Som jag tidigare visat var diakonuppgiften inte enbart knuten till

<sup>115</sup> Apg 1:8,14; 2:1-4.

<sup>116</sup> Apg 1:8.

<sup>117</sup> Cranfield menar att även om ordet här skrivs i betydelsen att hon tjänar församlingen menar han att det mest naturliga är att förstå det som att det hänvisar till ”ett definitivt ämbete.” Cranfield, 1979, s 781. Även Dunn menar att ordföljden pekar på en ”erkänd tjänst.” Dunn, 1988, s 881.

<sup>118</sup> *Illustrerat bibellexikon III*, 1967, spalt 5364.

<sup>119</sup> Dunn, 1988, s 888.

praktiska sysslor, utan även förkunnelse ingick. Det finns enligt min mening inget som motsäger att Foibe även var verksam i förkunnade funktioner.<sup>120</sup>

Junias i Rom 16:7, anges vara en högt ansedd apostel. Namnet är omdiskuterat ifall det hänvisar till en kvinna eller en man. Grudem menar att forskningen pekar på att det är en man, även om han tillstår att resultatet inte är helt övertygande.<sup>121</sup> Grudem menar även att den första hänvisningen i grekiska texter, som anger att Junxia var ett kvinnonamn, finns i en text som tillkommit någonstans mellan 50-120 e Kr. Fiorenza framhåller å sin sida att Junias är ett kvinnonamn, utan närmare hänvisningar, och att hon troligtvis var gift med Andronikos, vilken nämns före hennes namn i texten.<sup>122</sup> Thurston skriver att Origines, som den första kommentatorn av texten, hänvisar till Junias som kvinna (vilket Grudem menar att han inte gör). Hon är liksom Fiorenza övertygad om att Junia är en kvinna och ser Andronikos och Junia som ett gift par med apostolisk tjänst liknande lärarna Aquila och Priscilla.<sup>123</sup> Denna tolkning förordas även av Cranfield, som tillfogar att det finns inga bevis för att Junias varit ett mansnamn som använts i historien.<sup>124</sup> Dunn klargör ytterligare att Junias aldrig, vad man vet, skrivits som en kortform av mansnamnet Junianus. Han säger vidare att argumenten för att Junias skulle vara ett mansnamn är ”ett slående exempel på manliga förutfattade meningar gällande karaktären och strukturen av den tidiga kristendomen.”<sup>125</sup> Denna tolkning företräder Grudem. Det verkar alltså troligt att Junias var en kvinna som, möjligtvis gift med Andronikos, var verksam som apostel. Om Junias var en kvinnlig apostel faller Grudems argument att kvinnor inte kan vara ledare eftersom alla apostlarna enbart skulle ha varit män.<sup>126</sup>

I Rom 16:12 nämns tre kvinnonamn Tryfania, Tryfosa och Persis. Texten anger att de alla arbetar i Herrens tjänst och att Persis gjort det mycket. Liksom Thurston finner jag det troligt att dessa kvinnor innehade någon form av ledarfunktion. Även om inte deras funktion beskrivs närmare är arbetet i Herrens tjänst inte nödvändigtvis knutet till matbespisningen, bara för att det är kvinnor som omtalas. På något sätt är det knutet till evangeliets spridande.<sup>127</sup> Att Paulus skulle ha haft en nedvärderande syn på kvinnor verkar komma på skam utifrån hur han prisar flera kvinnors insatser i dessa verser från Rom 16.

I Fil 4:2-3 uppmanar Paulus två kvinnor i församlingen, Euodia och Synthyche ”att vara eniga för Herrens skull. Ja, dig också, som är en verklig vän, ber jag: hjälp dem, ty de har kämpat för evangeliet tillsammans med mig, liksom Clemens och mina andra medarbetare som har sina namn i livets bok.” Dessa två kvinnor beskrivs alltså som Paulus medarbetare. Deras funktion måste ha varit betydelsefull i Filippi, eftersom deras oenighet föranleder Paulus att skriva uppmaningen. I inledningen till brevet har Paulus även angett att det han skriver är speciellt riktat till just församlingsledarna och medhjälparna.<sup>128</sup> Det är enligt min mening troligt att Euodia och Synthyche utövade ledarskap, antingen som församlingsledare eller medhjälpare, i församlingen i Filippi.

---

<sup>120</sup> Se även Fiorenza, 1992, s 188-189.

<sup>121</sup> Grudem, 1994, s 908-909 med fotnot 7

<sup>122</sup> Fiorenza, 1992, s 190.

<sup>123</sup> Thurston, 1998, s 56-57.

<sup>124</sup> Cranfield, 1979, s 788.

<sup>125</sup> Dunn, 1988, s 894.

<sup>126</sup> Grudem, 1994, s 940-941.

<sup>127</sup> Thurston, 1998, s 58.

<sup>128</sup> Fil 1:1.

De angivna texterna visar alltså att kvinnor var aktivt verksamma i spridandet av evangelium i den första kristna missionsperioden. De har fungerat som medarbetare i församlingarna och på det sättet fullföljt missionsuppdraget Jesus gav sina lärjungar i Matt 28:18-20 samt Apg 1:8. Kvinnor var också verksamma i olika ledarskapsuppgifter och det förefaller ej vara troligt att dessa apostlar, ledare, förkunnare och profeter inte undervisade i församlingarna, vilket Grudem menar. Utifrån detta perspektiv är det så dags att titta närmare på tre omdiskuterade texter. Vi börjar med 1 Kor 11:3-16.

### **3.5 Kvinnors uppträdande i gudstjänsten, 1 Kor 11:3-16**

Gordon Fee ger i sin kommentar till 1 Kor en grundlig rekonstruktion av bakgrunden till brevet.<sup>129</sup> Det förekommer motsättningar i församlingen och flera frågor diskuteras gällande hur det kristna livet skall gestaltas i förhållande till den omgivande kulturen. Paulus har fått ett brev som beskriver en del av problemen samt en muntlig rapport från några av församlingens medlemmar.<sup>130</sup> I 1 Kor 11:3-16 behandlas så frågan om hur kvinnor skall uppträda då de profeterar i församlingen. Paulus har precis innan detta textavsnitt angett en princip av att agera med hänsyn till andra församlingsmedlemmar: ”Väck inte anstöt vare sig bland judar eller greker eller inom Guds församling. Själv försöker jag alltid rätta mig efter alla och söker inte mitt eget bästa utan de många, för att de skall bli räddade. Ha mig till föredöme liksom jag har Kristus till föredöme.”<sup>131</sup> Det är just denna princip han applicerar på kvinnor som medverkar med profetia och bön i gudstjänsten, för att längre fram ta upp denna princip i förhållande till församlingens missbruk av nattvarden och de andliga gåvorna i de följande kapitlen. Texten i 1 Kor 11:3-16 har använts som bevis för att kvinnan måste stå under manlig auktoritet. Om detta är fallet skulle det medföra att kvinnor inte får utöva övergripande ledarskap. Därför är det viktigt att behandla texten här.

Nu vill jag att ni skall veta att Kristus är varje mans huvud, att mannen är kvinnans huvud och att Gud är Kristi huvud. En man som ber eller profeterar med något på huvudet drar skam över sitt huvud. Men en kvinna drar skam över sitt huvud om hon ber eller profeterar barhuvad. Det är samma sak som om hon hade rakat av sig håret, för om en kvinna uppträder barhuvad kan hon lika gärna ha håret avklippt. Men när det nu är en skam för kvinnan att klippa eller raka av håret måste hon ha någon huvudbonad. En man behöver ju inte ha något på huvudet eftersom han är en avbild och avglans av Gud. Men kvinnan är en avglans av mannen, ty mannen kommer inte från kvinnan utan kvinnan från mannen, och mannen skapades inte för kvinnan utan kvinnan för mannen. Därför måste kvinnan på huvudet bära ett tecken på sin rätt för änglarnas skull. Och ändå: i Herren kan inte kvinnan tänkas utan mannen och inte heller mannen utan kvinnan. Ty liksom kvinnan har kommit från mannen, så blir också mannen till genom kvinnan, och allt kommer från Gud. Döm själva: passar det sig att en kvinna ber till Gud barhuvad? Lär er inte redan naturen att det är en vanära för mannen att ha långt hår men en heder för kvinnan, hon har ju fått sitt hår som slöja. Någon kanske vill börja strida om detta, men vi har ingen annan ordning, och det har inte någon av Guds församlingar.

Textens argument, innehåller enligt Fee och Thurston, många problem för exegeterna.<sup>132</sup> Jag skall inte fördjupa mig i alla dessa detaljer, utan vill peka på några delar av texten. Det första man kan konstatera är att texten förutsätter att kvinnor profeterar i gudstjänsterna. Paulus ifrågasätter inte detta, utan tar upp hur kvinnor skall gå till väga när de ber och profeterar. Paulus menar att det inte passar sig att en kvinna ”ber eller profeterar barhuvad. Det är samma sak som om hon hade rakat av sig håret.”

Fiorenza menar att denna uppmaning kan förstås i ljuset av de olika kulter som var samtida. I dessa förekom ofta extatiska uttryck där kvinnor hade utsläppt hår och att de i extas frambar

<sup>129</sup> Fee, 1987, s 6-15 samt fortlöpande i denna sin 880 sidor långa avhandling.

<sup>130</sup> Skriftlig rapport: 1 Kor 7:1; 8:1; 12:1; 16:1. Muntlig rapport 1 Kor 1:11.

<sup>131</sup> 1 Kor 10:32-11:1.

<sup>132</sup> Fee, 1987, s 492; Thurston, 1998, s 43.

gudarnas budskap. I Isiskulten rakade även männen av sig håret på huvudet. Fiorenza finner det troligt att detta hade överförts till den kristna församlingen, som liksom Isiskulten tillät kvinnor och slavar att delta i gudstjänsten på samma villkor som männen. Hon menar vidare att i en del judekristna sammanhang uppfattades fritt hängande hår på kvinnor som ett tecken på orenhet. Paulus vill utifrån detta resonemang särskilja den kristna gudstjänsten från kulterna. Han vill inte heller att kvinnorna i gudstjänsten skall uppfattas som orena. Översättningen huvudbonad blir utifrån denna tolkning felaktig och Fiorenza menar att det snarare rör sig om att håret skulle vara uppsatt.<sup>133</sup> Fee finner inte den här tolkningen helt övertygande, men konstaterar att några av de kvinnor i Korinth som profeterade i gudstjänsterna valt att gå ifrån den kulturella normen, att be med huvudbonad/uppsatt hår. Detta agerande, menar Fee, uppfattades som manligt och innebar ett nedbrytande av de skapelsegivna skillnaderna mellan könen. Det är detta Paulus nu, enligt Fee, vill stävja.<sup>134</sup> Oavsett vilken bakgrundsanalys man väljer är det uppenbart att texten i sitt större sammanhang har som syfte att rätta till ett beteende, vilket uppfattas som skamligt och därigenom bryter sönder församlingens enhet. Den bristande enheten förstör gudstjänstens syfte, att tillsammans förhärliga Gud.

Vid läsningen av texten är det dock svårt att förstå den som ett argument för kvinnans underordnande under mannens auktoritet. Som jag tidigare angett under 2.6, har det grekiska ordet för huvud (*kephalē*) vilket används här, aldrig i klassisk grekiska haft betydelsen att utöva makt eller auktoritet.<sup>135</sup> Om så vore fallet skulle Paulus i denna text mena att kvinnor endast kan ha en relation till Gud genom en man. Detta skulle i så fall strida mot alla de bibeltexter som förkunnar att kvinnor och män på lika villkor är Guds barn och delaktiga i löftena.<sup>136</sup> Att det är en ordningsfråga som diskuteras, och inte att män har auktoritet över kvinnor, kommer även fram i läsningen av vers 10: ”Därför måste kvinnan på huvudet bära ett tecken på sin rätt för änglars skull.” Kvinnornas håruppsättning/huvudbonad representerar alltså deras *rätt* att agera i gudstjänsten. En rätt som de tillsammans med männen skall utöva. De behöver inte eftersträva ett manligt beteende för att få profetera, utan har denna rätt genom att Herren gett dem den. I 11:11-12 betonar så Paulus både kvinnors och mäns jämställdhet och beroende av varandra: ”i Herren kan inte kvinnan tänkas utan mannen och inte heller mannen utan kvinnan. Ty liksom kvinnan har kommit från mannen, så blir också mannen till genom kvinnan, och allt kommer från Gud.” Hans utläggning skall alltså inte uppfattas som att män skulle ha företräde över kvinnor, men att deras jämställdhet inte heller har till syfte att göra dem oberoende av varandra. Paulus vill med sina förmaningar i denna passage, liksom i brevet i stort, mana till hänsynstagande och kärlek.

### 3.6 Kvinnorna skall tala i gudstjänsten, 1 Kor 14:33-35

Gud är inte oordningens Gud utan fridens. Liksom överallt i de heligas församlingar skall kvinnorna tala vid sammankomsterna: de har inte lov att tala utan skall underordna sig, som också lagen säger. Om de vill ha reda på något skall de fråga sina män när de kommer hem, för det passar sig inte för en kvinna att tala vid sammankomsten.

Som vi sett förutsätter 1 Kor 11:3-16 att kvinnor kan agera i gudstjänsten. Frågan är hur Paulus nu här kan säga att de skall vara helt tysta. Fee och Thurston menar att det här är ett tillägg, som inte är en genuin del av originaltexten. De menar att det troligtvis är marginella

---

<sup>133</sup> Fiorenza, 1992, s 241-242.

<sup>134</sup> Fee, 1987, s 496-498; 511.

<sup>135</sup> Brauch, 1990, s 215.

<sup>136</sup> Exempelvis: Gal 3:26-29 och Apg 2:17-18.

anteckningar som efterhand inkorporerats i texten.<sup>137</sup> Fiorenza väljer dock att behandla dem som en del av texten, vilket även jag gör då valet att se dem som senare tillägg grundas på teologiska skäl och inte på några historiska bevis.

I kapitel 12-14 har Paulus fortsatt att tala om rätt ordning i gudstjänsterna. Paulus avslutar hela denna passage om ordning i 1 Kor 14:40 med orden: ”Låt allt ske värdigt och med ordning.” Han har i dessa kapitel gått tillrätta med den ordning som existerar under församlingens samlingar. Deltagarna måste lära sig att tala en i sänder o s v.<sup>138</sup> Texten i 1 Kor 14:33-35 ingår så i de förmaningar som syftar till att få ordningen återställd i församlingen. Fiorenza menar att det är ett ord till gifta kvinnor att inte störa mötena. Hon menar att Paulus huvudsakliga omsorg är att församlingen inte skall uppfattas ”som en av de orientaliska kulterna som underminerade allmän ordning och anständighet.”<sup>139</sup> Jag håller med Fiorenza då hon menar att Paulus riktar sig till en begränsad grupp kvinnor som stör gudstjänsterna. Om alla kvinnor i alla tider skulle ha uppmanats att vara tysta, undanröjs diskussionen om hur kvinnor skall be och profetera i 11:3-16. Paulus har även gällande nådegåvorna skrivit att ”... när ni samlas har var och en något att bidra med: sång, undervisning, uppenbarelse, tungotal eller uttolkning.”<sup>140</sup> Att denna uppmaning endast skulle vara riktad till församlingens män är en omöjlig läsning av texten. Det övriga brevet visar hur kvinnor var delaktiga i samlingarna. Då inte Paulus själv applicerar utsagan i 14:34-35 som en universell regel, måste det vara frågan om en avgränsad tillrättavisning.

Enligt Grudem låter Paulus kvinnor profetera, men restriktionen som ges här skall ses i relation till prövandet av profetia. Kvinnor skulle alltså inte tillåtas att bedöma profetiorna då detta i så fall innebär att de utövar auktoritet i församlingen. Grudem menar att profetia inte innefattar ”auktoritativ bibelundervisning” utan enbart utgör en utsaga av något Gud spontant påminner om. Paulus syfte enligt Grudem blir sålunda i denna passage att bevara manligt ledarskap i undervisning och ledande av kyrkan.<sup>141</sup> Grudems tolkning förutsätter hans hierarkiska syn på manligt och kvinnligt. Ingenting antyder dock att det är denna diskussion som förs i texten. Om befallningen att kvinnor skall tiga syftar tillbaka på verserna innan om att bedöma profetia, måste de även syfta till att kvinnor inte får bidra med sång, undervisning, uppenbarelse, tungotal, uttolkning och profetia, vilket står i samma passage.

### **3.7 Kvinnor får inte undervisa? 1 Tim 2:11-15**

Kvinnan skall ta emot undervisning i stillhet och alltid underordna sig. Att själv undervisa tillåter jag henne inte och inte heller att bestämma över mannen, utan hon skall hålla sig tyst och stilla. Ty Adam skapades först och sedan Eva. Och det var inte Adam som lockades utan kvinnan som lät sig lockas och förleddes till överträdelse. Men hon skall bli räddad genom sitt moderskap om hon lever ett ärbart liv i tro, kärlek och helgelse.

Denna text utgör huvudargument för Grudem då han menar att kvinnor inte skall undervisa i församlingen.<sup>142</sup> Grudem menar att Paulus här ger en instruktion som förbjuder kvinnor att utföra de uppgifter som är unika för de äldste. Vidare säger Grudem att Paulus argument grundar sig på en lära om att manligt och kvinnligt är ordnat i hierarkiskt förhållande till

<sup>137</sup> Fee, 1987, s 699-705; Thurston, 1998, s 46.

<sup>138</sup> Se 1 Kor 14:27.

<sup>139</sup> Fiorenza, 1992, s 245.

<sup>140</sup> 1 Kor 14:26.

<sup>141</sup> Grudem 1994, s 939.

<sup>142</sup> Grudem, 1994, s 937-39.

varandra. Skapelseordningen är enligt Grudem orsaken till att Paulus nekar kvinnor att undervisa.

Om mina slutsatser kring kvinnors ställning och hur de var engagerade i spridandet av Gud rike är rätt, så är den naturliga läsningen av 1 Tim 2 liksom 1 Kor 14, att dessa texter är tillkomna som svar på lokala situationer, vilka krävde korrigerande och inte uttryck för en universell regel. Vid en genomläsning av 1 Tim ser man flera indikationer på att kärnan i kristen tro ifrågasätts i den församling Timotheos befinner sig i. En del ägnar sig åt att undervisa falska läror och det pågår meningslösa diskussioner. Genomgående uttrycker Paulus att Timotheos och församlingen måste hålla fast vid och vaka över sanningen.<sup>143</sup> Brauch menar att det är svårt att fullständigt rekonstruera på vilket sätt läroarna är falska, men att de i alla fall bl a resulterade i ett förkastande av äktenskapet.<sup>144</sup> Brauch drar utifrån sin rekonstruktion upp två möjliga lösningar på texten: 1. Kvinnor var drivande då det gällde de falska läroarna, vilka undergrävde församlingens liv och det äktenskapliga samlivet. 2. Kvinnor var särskilt påverkade av de falska läroarna. Denna situation tas upp i 2 Tim 3:6-9.<sup>145</sup> Bägge lösningarna ger samma resultat, texten måste förstås i relation till de bakomliggande orsakerna vilka är falsk lära. Den allmänna uppmaningen i 1 Tim 1:3-4 att ”stanna i Efesos och förmana somliga där att inte förkunna avvikande läror” fokuseras här på kvinnor som antingen fallit offer för eller är tillskyndare av falska läror. Underordnandet av kvinnan riktar sig i så fall till de kvinnor som är delaktiga i de falska läroarna och gäller ett underordnande i förhållande till de äldste som tillsatts (manliga?), vars undervisning de har förkastat. Dessa står ju som övervakare av församlingen. Kvinnorna uppmanas nu att ta emot rätt undervisning. Att de inte får bestämma över mannen, kan därmed förstås utifrån deras förkastande av ledarna, vilket inte accepteras.

Frågan varför Paulus argumenterar från Gen 2 och syndafallet i den här texten kvarstår dock. Paulus använder här en rabbinisk tolkning av Gen.<sup>146</sup> Men denna tolkning är inte heltäckande för Paulus åsikt om man tittar på 1 Kor 11:12, där han slagit fast kvinnors och mäns jämlikhet. Här använder han Gen 2 och 3 för att ta itu med den lokala situationen. I rabbinisk tolkning av Gen 3 finns en tradition som betonar Evas skuld i fallet. Denna tradition hänvisar till att kvinnor är mer sårbara för bedrägeri än män och därför ej skulle vara lämpade som ledare.<sup>147</sup> Det är denna tradition som också lever kvar i vissa evangeliska kretsar idag. När man tittar närmare på Paulustexterna i Bibeln ser man dock att han använder syndafallsberättelsen olika beroende på situation och på vad han vill ha sagt. I 2 Kor 11:3-4 använder Paulus sig av Evas fall som exempel på att alla människor, män som kvinnor, kan bli bedragna. I andra texter ges dock Adam fullt ansvar för syndafallet, en tradition som Paulus hänvisar till i Rom 5:12-14 och 1 Kor 15:21-22. Här vill han nu ta itu med den lokala situationen där en del kvinnor är delaktiga i läror där man bl a förnekar äktenskapet, se 2.6. Det är inte så konstigt att Paulus då här väljer att betona syndafallsberättelsen utifrån Evas perspektiv. Eva hade ju lyssnat till ormens falska lära och sedan gett denna lära vidare till sin man. Nu betonar Paulus att kvinnor som fått del av falsk lära istället behöver ta emot undervisning. Att detta skulle gälla ett permanent och universellt förbud är inte troligt utifrån den rekonstruerade situationen i församlingen. Paulus avslutande argument passar även det in i bilden av en falsk lära som förnekar äktenskapet, då det betonar att de kvinnor som lever vardagsliv med man och barn inte åtskiljs från frälsningen.

<sup>143</sup> 1 Tim 1:3-4; 1: 6-7; 1:19; 2:4-7; 3:14-16; 4:1-3, 6-7, 16; 6:1-5, 12. Se Brauch, 1990, s 255.

<sup>144</sup> 1 Tim 4:3. Se även hur reglerna kring unga änkor betonar äktenskap, 1 Tim 5:9-15; Brauch, 1990, s 255.

<sup>145</sup> Brauch, 1990, s 255-256.

<sup>146</sup> Brauch, 1990, s 260-61.

<sup>147</sup> Brauch, 1990, s 262.

Om rekonstruktionen är riktig kan inte texten förstås som ett universellt förbud för kvinnor att undervisa, eftersom andra bibeltexter inte förbjuder kvinnors delaktighet i förkunnandet av evangeliet. Texten måste förstås som apostelns tydliga förmaning i en situation där evangeliets sanning höll på att undergrävas av falsk lära. Paulus är sålunda intresserad av att stoppa villolärare snarare än att stoppa kvinnors möjlighet till att undervisa och utöva ledarskap.

### **3.8 Sammanfattning**

Jag fastställde i inledningen av denna avdelning att ledarskapsfunktionerna i de första kristna församlingarna inte var fasta tjänstetitlar, utan växte fram som funktionsbeskrivningar, vilket sedan medförde position. Funktionerna kom till för att bygga upp de troende. De som nämns i texterna är herde och lärare, vars funktioner verkar sammanfalla med äldste och församlingsföreståndare, samt apostel, profet, förkunnare och medhjälpare. Ledarskapet utövas framför allt i den lilla miljön, hemmet. Ledarna uppmanas även att utöva sin funktion med en tjänande hållning. De är inte satta till att härska, utan till att vårda de troende. Ledarskap utövas genom att ledaren själv lever budskapet.

Jag visade sedan på att kvinnor var verksamma i förkunnande uppgifter, profetisk tjänst samt som medhjälpare. En kvinna nämns också som apostel. Priscilla beskrivs som ledare för en församling tillsammans med sin man. Jag menade även att de texter som förbjöd kvinnor att tala och undervisa måste förstås i sitt historiska sammanhang. Om man inte tar hänsyn till detta utan istället väljer att applicera dem ordagrant, blir dessa texter motsägelsefulla i förhållande till det övriga material, jag redovisat här. Därför kan inte dessa texter förstås som universella eller generella förbud för kvinnor att leda.

## **4 Slutsatser**

Syftet med min uppsats har varit att granska NT:s texter som berör synen på kvinnans ställning och möjlighet till ledarskap. Detta har jag gjort i diskussion med feministisk samt evangelikal litteratur i två huvudavdelningar. I avdelning två har jag visat att samhället vid NT:s tillkomst präglades av en patriarkal kvinnosyn, där kvinnan i allt var underordnad mannen. Texterna visar sedan att Jesus bryter radikalt mot den omgivande kulturen, som ej tillät kvinnor att delta i undervisningen av Torah, i det att han låter kvinnor ta del i undervisningen samt kallar dem till lärjungaskap. Dessa kvinnor får liksom männen tjäna som förebilder för tro och utför avgörande handlingar i samband med passionsberättelsen. Jesus vänder sig även tydligt mot att män behandlar sina fruar som sina ägodelar, vilket de godtyckligt kan göra sig av med. Genom att hänvisa till skapelseberättelsen lyfter han fram mäns och kvinnors lika värde och jämlikhet, utifrån att de är skapade av Gud.

Min analys av Gen 1-3 visar på att mannens negativa maktutövning över kvinnan i historien har sin upprinnelse i syndafallsberättelsen, och inte skapelseberättelserna. NT:s syn på frälsningen pekar på en upprättelse av de ursprungliga relationerna, som syndafallet skadat, vilka i skapelsen innebar harmoni med Gud och i ett ömsesidigt beroende mellan könen. Enligt min redovisning är det denna Jesusundervisning som breven förmedlar vidare då de talar om relationerna mellan man och kvinna i äktenskapet. Mannen, som äger det sociala övertaget, utmanas till att låta gudsrelationen prägla hans etik och handling istället för att formas av den omgivande patriarkala kulturens värderingar. Ingen av texterna försöker, enligt min analys, fastslå en hierarkisk syn på relationen man och kvinna, där kvinnan skulle vara underordnad

mannens ledning. Tvärtom pekar texterna på ett ömsesidigt beroendeförhållande, där båda parter ger sig till varandra.

I avdelning tre började jag med en analys av de olika ledarfunktioner som fanns i de nytestamentliga kyrkorna. Dessa var apostel, profet, förkunnare, herde, lärare, församlingsledare, äldste och medhjälpare. Församlingsledare och äldste användes synonymt med varandra och innebar vårdande och undervisande uppgifter i församlingarna. Ledarskap skulle utföras med en tjänande hållning och för att få uppgiften som ledare betonades kandidaternas karaktär. NT:s texter visade sedan att kvinnor var delaktiga i utförandet av missionsbefallningen och att flera nämns som verksamma i olika ledaruppgifter, däribland apostel, medhjälpare, lärare och som ledare av husförsamlingar. Flera texter visade även att kvinnor tog aktiv del i profeterandet i de kristna församlingarna, vilket innebar ett förkunnande av Guds tilltal. I ljuset av detta kunde inte uppmaningen till kvinnor att tåga i församlingens gudstjänst förstås som ett universellt förbud för kvinnors delaktighet som förkunnare och ledare, utan kan bara förstås som en tillrättavisning på en lokal situation där evangeliets sanning var på väg att undergrävas. Jag vederlägger i avdelning tre Grudems argument mot kvinnliga ledare och visar att man måste närma sig texterna med patriarkala "ögon" för att kunna utläsa att mannen skulle vara i auktoritetsställning över kvinnan. Grudems argument från GT och kyrkohistorien visar även detta med önskvärd tydlighet.

Inledningsvis ställde jag frågan: *Vad har Nya Testamentet att säga angående kvinnans ställning samt hennes möjlighet till ledarskap?* Jag menar att min analys av texterna, som gjorts i relation till den kulturella kontext i vilken de tillkommit, visar på att kvinnans ställning och möjlighet till ledarskap befrämjas i NT. I ljuset av den rådande patriarkala kulturen vid texternas tillkomst visar sig NT förmedla en radikal syn på kvinnans ställning och möjlighet till ledarskap. Jesus involverar kvinnor i lärjungaskap mitt i en kultur som menar att kvinnor har en underordnad ställning till mannen. Vidare stärker Jesus även kvinnans ställning i sin utläggning av äktenskapet, då han avvisar manlig dominans och menar att detta går emot skapelsens syfte. På dessa två sätt förklarar Jesus kvinnan och mannen som jämställda i den kristna församlingen. Som jämställd mannen öppnas dörren för kvinnor som ledare. Jag har visat på hur detta redan skedde i de första församlingarna. Det bibliska materialet som talar om kvinnor i ledande ställning är stort. Dessa kvinnor utförde de uppgifter av uppbyggelse som beskrevs i Ef 4:11-13. Då Jesus bekräftar att den kvinna, vilken smort honom utfört en profetisk handling som inte får glömmas när evangelium predikas, visar han även på att han inte har problem med kvinnor som står i tjänst. Tillsammans anger NT att Gud kallar kvinnor till ledande uppgifter.

Det finns därför, enligt min mening, ingen anledning till varför kvinnor inte skulle kunna vara i ledande ställning i dagens församlingar. Modellen för dagens ledarskap i kyrkan bör dock hitta sin förebild i biblisk ledarskaps etik, vilket anger tjänande och karaktär som riktmärken och att ledarskap alltid är pluralt.



## Litteraturlista

*Bibel 2000*; Bokförlaget Libris, Örebro 1999

Bexell, Göran; *Etiken, bibeln och samlevnaden*; Verbum, Stockholm 1991

Brauch, Manfred; *Hard sayings of Paul*; Hodder & Stoughton, London 1990

Carmody, Denise L; *Christian Feminist Theology*; Blackwell Publ., Oxford 1995

Cranfield, C E B; *The Epistle to the Romans*, vol II; T & T Clark Ltd, Edinburgh 1979

Dauids, Peter H; *More hard sayings of the New Testament*; Hodder & Stoughton, London, 1992

Davies, W. D. & Alison, Dale C.; *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*; T & T Clark, Edinburgh 1997

*Divorce and Remarriage – four Christian views*; House H. Wayne (Red); Intervarsity Press, Illinois 1990

Dunn, James D G; *Romans 9-16*, Word Biblical Commentary vol 38 b; Word Books, Dallas 1988

Fee, Gordon; *The first Epistle to the Corinthians*; Eerdmans Publ. Comp., Grand Rapids 1987

Fee, Gordon och Stuart, Douglas; *Att läsa och förstå Bibeln*; HFs förlag, Kumla 1994

*Feminist Theology from the Third World*; Ed. King, Ursula; Orbis books, Maryknoll 1996

Fiorenza Schüssler, Elisabeth; *Hon får inte glömmas*; Verbum, Sthlm 1992

Fiorenza Schüssler, Elisabeth; *Sharing her word*; Beacon, Boston 1998

Grudem, Wayne; *Systematic Theology*; Inter-Varsity Press, Leicester 1994

Grundy, Robert H; *Matthew*; Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1982

Hagner, Donald A.; *Matthew 14-28*; Word Books, Dallas 1995

Hare, Douglas R. A.; *Matthew*; John Knox Press, Louisville 1993

Hauke, Manfred; *Gud fader eller Gud moder*; Libris, Örebro 1998

*Illustrerat Bibellexikon I-III*; Red. Odeberg, Hugo & Gilbrant, Thoralf; Stockholm 1967

Kieffer, René; *Nytestamentlig teologi*; Verbum, Stockholm 1991

*Lausannedeklarationen*; Svenska Lausannekommittén, Örebro 1989

Maccini, Robert Gordon; *Her testimony is True*; Sheffield Academic Press, Sheffield 1996

Milne, Bruce; *En handbok i kristen tro*; HFs förlag, Kumla 1993

Mounce, Robert H.; *Matthew*; Hendrickson Publisher, Massachusetts 1993

Olsson, Birger; *Första Petrusbrevet*; EFS förlaget, Stockholm 1982

Stott, John R. W.; *The Message of Ephesians*; Inter Varsity Press, Leicester 1979

*Svenska Folkbibeln*; XP Media, Haninge 1998

Sverker, Per-Axel; *Bibelsyn och frälsningslära i John Stotts teologi*; Örebro Missionsskolas Skriftserie, Örebro 1999

Thurston, Bonnie; *Women in the New Testament*; Crossroad Publ., New York 1998