

Innehållsförteckning

INNEHÅLLSFÖRTECKNING	1
1. INLEDNING.....	3
1.1 BAKGRUND	3
1.2 SYFTE.....	4
1.3 AVGRÄNSNINGAR, MATERIAL OCH METOD	4
1.4 PRESENTATION AV FÖRFATTARNA.....	6
1.4.1 Stanley Grenz, personligt och utbildning	6
1.4.2 Akademisk karriär och nuvarande ställning.....	6
1.4.3 Teologisk Produktion (Böcker).....	7
1.4.4 Wayne Grudem, Personligt och Utbildning.....	7
1.4.5 Akademisk Karriär och Nuvarande Ställning.....	7
1.4.6 Teologisk Produktion (Böcker).....	8
1.5 VAL AV TERMER.....	8
1.6 DEN EVANGELIKALA RÖRELSEN	9
1.6.1 Evangelikalismens historiska rötter.....	9
1.6.2 Skillnaderna mellan evangelikalism och fundamentalism.....	10
1.6.3 Evangelikalismens särdrag.....	11
1.6.4. Ett förtydligande.....	11
2. SITUATIONEN OCH ARGUMENTEN.....	13
2.1 REKOGNISERING AV LÄGET.....	13
2.1.1 Formandet av två organisationer	13
2.1.2 Kvinnor och teologisk utbildning	14
2.2 DE BIBLISKA ARGUMENTEN I DEBATTEN.....	16
2.2.1 Skapelsen - 1 Mosebok 1-3.....	16
2.2.2 Jesus och Kvinnan.....	22
2.2.3 Huvudbonader, profetior och Treenigheten - 1 Korinthierbrevet 11:2-16.....	25
2.2.4 Kvinnan ska tala i församlingen - 1 Korinthierbrevet 14:33b-35	30
2.2.5 Kvinnan får inte undervisa - 1 Timotheosbrevet 2:11-15.....	34
2.2.6 Det kristna äktenskapet - Efesierbrevet 5:21-33	40
2.2.7 Alla är ett i Kristus - Galaterbrevet 3:28	44
3. DOGMATIKEN	48
3.1. HELHETSBILEN.....	48
3.2. PROLEGOMENA.....	48
3.2.1. Grudems definition	48
3.2.2. Grenz definition.....	49
3.2.3 Jämförelse och prolegomenas påverkan på debatten.....	50
3.3. BIBELSYNEN.....	51
3.3.1 Grudems bibelsyn.....	51
3.3.2. Grenz bibelsyn.....	52
3.3.3. Jämförelse och bibelsynens påverkan på debatten.....	53
3.4. MÄNNISKOSYNYN.....	54
3.4.1 Grudems syn på Guds avbild.....	54
3.4.2. Grenz syn på Guds avbild.....	54
3.4.3 Jämförelse och gudsavbildens påverkan på debatten	55
3.5 SYNYN PÅ AUKTORITET	56
3.5.1 Grudems syn på auktoritet.....	56
3.5.2 Grenz syn på auktoritet.....	57
3.5.3 Jämförelse och auktoritetssynens påverkan på debatten.....	57

4. SLUTSATSER OCH DISKUSSION	59
4.1 SLUTSATSER UTIFRÅN UNDERSÖKNINGEN	59
4.1.1 <i>Hermeneutisk prioritet</i>	59
4.1.2 <i>Nya Testamentets texter som "ad hoc dokument"</i>	61
4.1.3 <i>Komplementärernas brist på konsekvens</i>	62
4.2 DISKUSSION I LJUSET AV SLUTSATSERNA.....	62
4.2.1 <i>Tolkningsprinciper</i>	63
4.2.2 <i>Att arbeta vidare med</i>	64
KÄLLFÖRTECKNING	65
BILAGA A	66
THE DANVER STATEMENT	66
BILAGA B	70
STATEMENT ON MEN, WOMEN AND BIBLICAL EQUALITY.....	70

1. Inledning

1.1 Bakgrund

Den världsvida kristna rörelse som kallas "evangelikalismen" har många olika strömningar och riktningar. Jag har på senare år blivit medveten om att det inom evangelikalismen finns positioner som inte bara har lite olika betoningar, utan som ibland till och med kan se ut som varandras motsatser. Ett ganska tydligt exempel på detta är *synen på kvinnan*. Evangelikaler förknippas väl i allmänhet med en ganska traditionalistisk uppfattning om kvinnans roll i såväl familjen, kyrkan och samhället. Mannen å ena sidan har den gudagivna ledarrollen och bär följaktligen huvudansvaret för både familj och kyrka. Kvinnan å andra sidan är främst kallad att stödja sin man i hans gudagivna ledarroll och har därför inte samma ansvar som mannen. Detta får ganska långtgående konsekvenser i det praktiska livet, där t.ex. kvinnors ansvarsområden och möjligheter är mer begränsade mäns. Ett konkret exempel på sådana begränsningar är uppfattningen att en kvinna inte kan sitta med i ledarskapet för en församling eller inneha ett predikoämbete. Den här uppfattningen om kvinnan är fortfarande utbredd och ses nog närmast som "bibelns självklara undervisning" bland många evangelikaler även idag. Men det finns också en annan syn inom evangelikalismen, som vinner mark och influerar allt fler, och det är en tolkning som starkt betonar jämlikheten mellan man och kvinna och som hävdar att det finns allvarliga brister i mycket traditionell evangelikal teologi rörande könsroller i allmänhet och kvinnorollen i synnerhet. Detta jämlikssträvande får konkreta uttryck i *familjelivet* (ingen hierarki mellan könen) och *kyrkostrukturerna* (ledarskapspositioner, predikoämbete osv, är öppna även för kvinnor). En hel flora böcker och artiklar, av både akademisk och populär karaktär, har producerats från båda hållen där debattens vågor ofta går höga och där man än så länge inte kan skönja att positionerna rör sig mot någon slags konsensus.

Det som är både intressant och också en aning förbryllande i den här situationen är att båda dessa grupper är just *tydliga evangelikaler*, med den för evangelikalismen så karaktäristiska betoning på bibelns auktoritet och bibelns undervisning som "rättesnöret för både lära och liv". Utmärkande för evangelikalismen är noggrannheten med att förankra både tro och praxis i bibelordet. Båda grupperna menar således även i detta fall att deras tolkningar är en trogen återgivning av de bibliska texterna, som grundar sig på noggrann exegetik och hermeneutik.

Vad många undrar över i denna situation är: hur kan kristna med samma kristendomsuppfattning och bibelsyn komma fram till så olika slutsatser om något så viktigt som synen på kvinnan? Att det finns olika tolkningar när det gäller dop- och nattvardspraxis är väl ändå mer perifert i jämförelse med synen på mannen och kvinnans jämlikhet?

Någon kanske också undrar varför jag, som man, intresserar mig för just den här frågan. För min del är detta dock inte bara en "kvinnofråga" där endast kvinnors inlägg är relevanta och intressanta. Frågan går djupare och berör både män och kvinnors identitet och relationer i ett kristet perspektiv. Kvinnor utgör ju faktiskt halva delen av den kristna kyrkan! Jag tror att det är viktigt för den evangelikala delen av kyrkan att arbeta med denna fråga, och min uppsats är ett försök att syna de olika argumenten och förhoppningsvis kanske också stimulera till fortsatt reflexion.

1.2 Syfte

Det övergripande syftet med föreliggande arbete är att försöka ”komma bakom” de två riktningarnas argument som kommer fram i utläggningarna av bibeltexter rörande kvinnan i den kristna församlingen. Jag vill försöka förstå de olika positionerna genom att sätta in de här specifika texttolkningarna i det större sammanhanget av deras kristendomstolkning i helhet. Detta gör jag genom att studera deras respektive systematiska teologier. Målet är att försöka urskilja eventuella underliggande teologiska huvuddrag, som kan sägas skapa de båda positionerna. Jag utgår då ifrån att ingen bibeltolkning är kliniskt objektiv, utan att vi alla kommer till de bibliska texterna med en viss ”förförståelse” som påverkar våra intryck. Naturligtvis bör man försöka komma fram till en så autentisk och korrekt tolkning som möjligt, men eftersom bibeln är så mångfacetterad till sin natur är det nog rimligt att olika teologer ser saker från lite olika utgångspunkter, och att detta också påverkar hermeneutiken i stor grad. Det som är så intressant med just synen på kvinnan i evangelikalismen är att man som evangelikaler har så mycket gemensamt, men ändå drar helt olika slutsatser om kvinnan. Varför kommer man fram till två helt olika positioner?

Min *huvudfråga* är därför: Finns det, förutom specifika texter om kvinnans roll och status, några teologiska grundövertygelser som kan sägas påverka hermeneutiken så att de båda slutsatserna kan sägas följa naturligt? Eller, uttryckt på ett enklare sätt, kan man skönja att vissa texter/teman har hermeneutisk prioritet, och att detta gör att man kommer fram till så olika slutsatser?

1.3 Avgränsningar, material och metod

- Det finns många teologer som uttalar sig och skriver böcker om synen på kvinnan från ett evangelikalt perspektiv. Jag har valt att avgränsa mig till primärt två teologer: amerikanerna *Stanley J. Grenz* (verksam i Kanada) och *Wayne A. Grudem*. Båda dessa har skrivit om synen på kvinnan från två olika perspektiv, men de är dessutom båda två dogmatiker och har författat varsin systematisk teologi. Att de båda har skrivit en systematisk teologi gör att det finns större möjligheter att granska deras synpunkter och utgångspunkter i ett vidare teologiskt perspektiv än om jag hade valt författare som bara har skrivit en essä eller bok i ämnet. En ytterligare avgränsning, som också märks i författarvalet, är att jag främst studerar den teologiska debatt som förs i Nordamerika. Debatten om könsroller finns givetvis även i andra länder, inte minst i Sverige med t ex bildandet av den fria Synoden, men de tongivande inläggen i debatten kan nog sägas komma främst från amerikanska teologer.
- Eftersom evangelikal teologi är så mån om att stå under Bibelns auktoritet måste jag med nödvändighet jämföra bibliska teman och exegetiskt arbete med specifika bibliska texter. Jämförandet av olika bibeltolkingar kommer därför att uppta den största delen av uppsatsen. För att inte mitt arbete ska svälla ut till orimliga proportioner har jag dessutom varit tvungen att begränsa mig till vissa nyckelsammanhang. Dessa sammanhang är: *Skapelseberättelsen* i 1 Mos 1-3, *Jesu syn på kvinnan* utifrån de relevanta texterna i de fyra evangelierna, de Paulinska texterna som verkar lägga *restriktioner på kvinnans funktion i den kristna församlingen* (1 Kor 11:2-16, 1 Kor 14:33b-36 och 1 Tim 2:11-15) samt Paulus undervisning om *förhållandet mellan man och kvinna i äktenskapet* (Ef 5:21-33). och till sist en text som verkar talar om *jämlikhet mellan könen* (Gal 3:28). Det finns fler texter i NT som är relevanta men detta är huvudtexterna som båda parter argumenterar utifrån. Det skulle också ha vari bra att diskutera kvinnan i ett gammaltestamentligt perspektiv, urkyr-

kans praxis när det gäller att tillsätta ledare, samt vilka kriterier Paulus kan ha utvalt sina medarbetare utifrån, men utrymmet tillåter helt enkelt inte detta.

Mitt arbete utgörs framför allt av litteraturstudium. Jag har också haft kontakt med de båda författarna via e-mail och fått svar på vissa frågor jag har haft. Jag anger i texten vilken information som har kommit den vägen. Jag har försökt att översätta de engelska citaten så korrekt som möjligt. Där jag låter citaten förbli oöversatta har jag gjort bedömningen att något går förlorat i resonemanget om det översätts. Materialet som ligger till grund för min undersökning är främst två böcker av Grenz och två böcker av Grudem. En kort presentation av böckerna följer här:

- ***Women in the Church, a Biblical Theology of Women in Ministry.***

Den här boken har Grenz medförfattat med Denise Murir Kjesbo. Boken går noggrant igenom de bibliska, historiska och praktiska angelägenheterna som omger kvinnor och kyrkliga ämbeten. Grenz och Kjesbo menar att historiskt, bibliskt och teologiskt beaktande leder till att man inte bara bör tillåta utan t o m insistera på att kvinnor tjänar sida vid sida med män i kristet församlingsarbete. Grenz bidrar med en del eget tänkande kring könsroller och hierarki men han lägger ofta fram flera olika egalitära tolkningsalternativ av andra evangelikala teologer för att presentera lösningar på t ex de Paulinska texterna som ser ut att begränsa kvinnans uppgifter i kyrkan.

- ***Theology for the Community of God.***

Den här boken är Grenz' dogmatik och är uppbyggd enligt klassiskt trinitariskt snitt runt den apostoliska trosbekännelsens tre artiklar. Grenz står uttalat i den baptistiska traditionen vilket naturligtvis präglar mycket av hans tänkande. Som redan titeln röjer är tanken på gemenskap (community) centralt och löper som en röd tråd genom hela boken. Det finns också ett genomgående eskatologiskt perspektiv som sätter prägeln på hela hans dogmatik.

- ***Recovering Biblical Manhood and Womanhood, A Response to Evangelical Feminism.***

Detta är inte en produkt av endast Grudems författarskap utan en mängd författare finns representerade. Grudem är redaktör/författare tillsammans med John Piper. Grudems roll är ändå mer central än endast redaktör/författare. Han är dessutom ordförande (President) för *Council for Biblical Manhood and Womanhood* som har sponsrat hela bokprojektet, och Grudem kan nog sägas vara en av de mest ivriga förespråkarna för den traditionella synen på kvinnans roll i familj och kyrka. 22 författare bidrar med varsin essä inom sitt område, och boken spänner över områden som teologi, kyrkohistoria, biologi, psykologi, och sociologi. Boken är (som redan titeln röjer) en respons på egalitära tolkningar av män och kvinnors roller utifrån bibeln. Detta kan nog sägas vara monumentalverket från det traditionella perspektivet.

- ***Systematic Theology, An Introduction to Biblical Doctrine.***

Det här är Grudems systematiska teologi. Grudem står mycket tydligt i den reformerta/kalvinistiska traditionen. Hans upplägg är klassiskt reformert med sin klara utgångspunkt i "Läran om Guds Ord" (Doctrine of the Word of God), och betoning på Guds suveränitet och ära.

Vidare har jag studerat flera andra böcker av olika författare, men inte på ett lika ingående sätt som de ovan nämnda. Eftersom både Grenz och Grudem skriver sina böcker som ett inlägg i en pågående debatt om kvinnan och könsroller i den evangelikala världen, har det varit nödvändigt att sätta mig in också i andra författares tongivande böcker och artiklar.

Min *metod* har varit att utgå från de båda författarnas böcker om synen på kvinnan och därifrån gå till deras systematiska teologier för att analysera deras tankar i ett större teologiskt sammanhang och försöka förstå *varför* de resonerar som de gör. *Ett exempel på förfarings-sättet*: I sina böcker om kvinnan har de båda författarna åsikter om hur ledarskapet i den kristna kyrkan ska se ut. Enligt Grudem är endast män kallade att vara pastorer, medan Grenz anser att pastorsämbetet är öppet för både män och kvinnor. Denna information styr då min undersökning så att jag analyserar kyrkosynen/ledarskapssynen i deras systematiska framställningar för att se om det finns mer fundamentala teologiska orsaker till varför de resonerar som de gör om ledarskapet. Jag vill också klargöra att i min redogörelse för de olika tolkningarna av bibeltexterna har jag konsekvent valt att låta den komplementära tolkningen komma först. Orsaken till detta förfarings-sätt är att den komplementära tolkningen är den traditionella, och det är mer naturligt att låta den nyare tolkningen få interagera med den gamla än tvärtom. Men eftersom komplementärerna också *försvaret* sin syn gentemot nyare egalitära tolkningar, inkluderar jag också deras främsta motargument i framställningen.

1.4 Presentation av Författarna

1.4.1 Stanley Grenz, personligt och utbildning

Född: 7 januari 1950, Alpena, Michigan USA.

Familj: Gift med Edna Grenz.

Barn: Joel (född: 20 augusti 1978), Corina (född: 28 december 1979).

Utbildning: *Bachelor of Arts* (with distinction), 1973. University of Colorado, Boulder, Colorado. Majors: Philosophy and Mathematics.

Master of Divinity (with honors), 1976. Denver Conservative Baptist Seminary, Denver, Colorado.

D.Theol., systematic theology (magna cum laude), 1980. University of Munich, Germany.
Doktorvater: Wolfhart Pannenberg. *Dissertation:* "Isaak Backus - Puritan and Baptist: his place in history, his thought, and their implications for modern Baptist thought."

1.4.2 Akademisk karriär och nuvarande ställning

1980-1981

Adjunct Professor of Theology, University of Winnipeg, Winnipeg, MB Canada.

Adjunct Professor of theology, Winnipeg Theological Seminary (nu Providence Seminary).

1981-1990

Professor of Systematic Theology and Christian Ethics, North American Baptist Seminary, Sioux Falls, SD Canada.

1990-

Pioneer McDonald Professor, Carey/Regent College, Vancouver Canada.

1996-

Professor (Affiliate), Northern Northern Baptist Theological Seminary.

1.4.3 Teologisk Produktion (Böcker)¹

- Isaak Backus - Puritan and Baptist, 1983
- The Baptist Congregation, 1985
- Prayer: The Cry for the Kingdom, 1988
- Reason for Hope: The Systematic Theology of Wolfhart Pannenberg, 1990
- AIDS: Ministry in the Midst of an Epidemic, 1990
- Sexual Ethics, 1990
- The Millennial Maze: Sorting out Evangelical Options, 1992
- Revisioning Evangelical Theology, 1993
- Theology for the Community of God, 1994
- Betrayal of Trust: Sexual Misconduct in the Pastorate, 1995
- Women in the Church: A Biblical Theology of Women in Ministry, 1995
- A Primer on Postmodernism, 1996
- Created for Community: Connecting Christian Belief with Christian Living, 1996
- Who Needs Theology? An Invitation to the Study of God, 1996
- Sexual Ethics: An Evangelical Perspective, 1997
- The Moral Quest: Foundations for Christian Ethics

1.4.4 Wayne Grudem, Personligt och Utbildning

Född: 11 februari 1948, Chippewa Falls, Wisconsin USA

Gift: Margaret Grudem

Barn: Elliot (född: 1974), Oliver (född: 1977), Alexander (född: 1980)

Utbildning: *Bachelor of Art*, Harvard University, 1970 (cum laude). Major: Economics.

Master of Divinity, Westminster Seminary, Philadelphia, 1973.

Ph.D., University of Cambridge, England, 1979 (New Testament). *Dissertation:* The Gift of Prophecy in 1 Corinthians. *Supervisor:* Professor C. F. D. Moule.

1.4.5 Akademisk Karriär och Nuvarande Ställning

1977-1981

Assistant Professor of Theological Studies, Bethel College, St. Paul, Minnesota USA.

1981-1987

Assistant, then (1984) *Associate Professor of New Testament*, Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois, Chicago USA.

1987-1991

Associate Professor of Biblical and Theological Studies, Trinity Evangelical Divinity School.

¹ Stanley Grenz har även författat en stor mängd artiklar i teologiska tidskrifter, samt flera essäer i festskrifter, men utrymmet tillåter mig inte att redogöra för den produktionen.

1991-

Professor of Biblical and Theological Studies, Trinity Evangelical Divinity School.

1.4.6 Teologisk Produktion (Böcker)²

- The Gift of Prophecy in 1 Corinthians, 1982
- The Gift of Prophecy in the New Testament and Today, 1988
- The First Epistle of Peter, 1988
- Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism, 1991.
- Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine, 1994
- Are Miraculous Gifts for Today? Four Views (Editor), 1996

1.5 Val av termer

De olika förespråkarna för de två synerna på kvinnan i den pågående debatten inom evangelikalismen är inte riktigt överrens om vilka etiketter man ska sätta på varandra. Enligt Stanley Grenz använder de flesta författarna termen "hierarchalist" eller "traditionalist" för de som menar att mannen har en primär position i familj och kyrka, och termen "egalitarian" för de som förespråkar jämlikhet mellan könen³. Men Grudem uttrycker missnöje med termen "traditionalist" eftersom det implicerar att man är ovillig att låta traditionerna utmanas av Skriften, och man förkastar helt "hierarchalist" därför att det ordet överbetonar auktoritetsstruktur och inte ger något utrymme för jämlikhet och ömsesidigt beroende⁴. Grudem föredrar således istället termen "complementarian", därför att det ordet innefattar både jämlikhet och avgörande skillnader mellan könen⁵. Grenz påpekar att termen "complementarian" har blivit kritiserad av flera därför att man kan ifrågasätta om *komplementerande* verkligen är kärnan i synen man argumenterar för⁶, men han respekterar deras ordval och använder den termen genomgående i sin bok. Grenz säger vidare att termen "egalitarian" inte har kritiserats av anhängarna av full jämlikhet mellan könen i både kyrka som familj, och därför använder Grenz själv denna term⁷. Grudem och de andra författarna i *Recovering Biblical Manhood and Womanhood* använder sig av termen "evangelical Feminism" för att beteckna den egalitära positionen, utan att närmre specificera deras val av denna term⁸.

Jag har valt att översätta termerna "complementarians" och "egalitarians" till *komplementärer* och *egalitärer*. Jag använder mig inte av termen evangelikal feminism därför att även om den termen används av komplementärerna och också av en del egalitärer, kan den felaktigt kopplas ihop med vissa drag från sekulär-feminismen och därmed slå an en ton av rättighetstänkande som i grunden är främmande för evangelikal kristna, som snarare betonar *ömsesidigt* underordnande och tjänande än rättigheter. Av respekt för båda parter föredrar därför jag att använda mig av termer som så bra som möjligt återspeglar förespråkarnas egna övertygelser.

² Precis som Grenz har Grudem författat mängder av artiklar i teologiska tidskrifter som inte finns plats att redogöra för i den här uppsatsen.

³ Grenz/Kjesbo 1995 p 17

⁴ Grudem/Piper 1991 p 9

⁵ Ibid., p 9

⁶ Grenz/Kjesbo 1995 p 18

⁷ Ibid., p 18

⁸ Grudem/Piper 1991 p 8

1.6 Den evangelikala rörelsen

För att klarare förstå Både Grenz och Piper är det helt nödvändigt att ha en grundläggande förståelse av den rörelse de båda tillhör - *evangelikalismen*. Mitt arbete är inte ett försök att reda ut tolkningar av kvinnosyn och kvinnoroll i kyrkan i stort, utan endast i den evangelikala delen av kyrkan. När Grenz och Grudem argumenterar är deras resonemang styrt av ett evangelikalt sätt att tänka. Om man inte förstår deras grundläggande kristendomstolkning och övertygelser, blir det också svårt att greppa deras logik och varför ett argument egentligen är ett argument för de båda. Detta avsnitt är dock inte tänkt som någon längre redogörelse för den evangelikala rörelsens historia eller den evangelikala teologin, utan mer som en översikt över evangelikalismens historiska rötter och dess teologiska hörnpelare för att skapa en nödvändig grundförståelse. Jag har i detta avseende använt mig av tre böcker som källor: *Evangelicalism and the Future of Christianity* och *A Passion for Truth* av Alister E. McGrath och *Essentials: A Liberal - Evangelical Dialogue* av John Stott och David L. Edwards (Stott och McGrath är två av de främsta företrädarna för evangelikalismen idag), samt artikeln om evangelikalismen i uppslagsverket *Evangelical Dictionary of Theology*. Jag har även använt mig av en D-uppsats framlagd vid Inst. För Tema, avd Religionsvetenskap, våren 96 av Ulf Jämterud, vars syfte var undersökta McGrath's kristologi.

1.6.1 Evangelikalismens historiska rötter

Termen "evangelikal" härrör egentligen från 1500-talet då den blev given lutheranerna när de försökte återföra kristendomen till "dess kärna och stjärna", evangeliet om Jesus Kristus, och förnya kyrkan på bibelns grund⁹. McGrath menar att termen egentligen redan fanns innan reformationstiden och att den ursprungligen användes för att referera till katolska författare som ville återvända till mer bibliska trossatser och praxis än vad som associerades med den senmedeltida kyrkan¹⁰. Men det är först under 1900-talet som termen evangelikal har fått den betydelse den har idag (i betydelsen att evangelikalismen är distanserad från fundamentalismen), och ett viktigt led i denna utveckling skedde 1942 då *National Association of Evangelicals* (NAE) bildades i USA. Huvudsyftet med bildandet av detta förbund var ett noga övervägt försök att ta avstånd och avskilja sig från den alltmer kritiserade och förlöjligade fundamentalismen. Termen "evangelikal" antogs för att utmärka den nya rörelsen som snart kom att associeras med sådana företrädare som Billy Graham, Carl F.H. Henry och Harold J. Ockenga i USA¹¹.

"Evangelikal" är alltså den term som evangelikalerna själva har valt för att karaktärisera sig själva, och termen anger också vad som är rörelsens centrum och hjärtefråga, nämligen *evangeliet* om Jesus Kristus. Det är inte fråga om ett specifikt samfund utan om ett globalt fenomen som finns representerat inom nästan alla protestantiska samfund¹². Enligt evangelikalerna själva kan man finna rötter till denna rörelse på många håll i kyrkohistorien¹³, men McGrath lyfter särskilt fram tre rörelser som han anser vara de viktigaste inspirationskällorna till evangelikalismen.

1. *Reformationen*. Huvudfrågan av reformationen är en mycket viktig referenspunkt för den moderna evangelikalismen. Evangelikalerna identifierar sig starkt med Luther och Calvin i

⁹ *Evangelical Dictionary of Theology* 1984, p 380

¹⁰ McGrath 1994, p 11

¹¹ *Ibid.*, p13f

¹² *Evangelical Dictionary of Theology* 1984, 381-382

¹³ *Evangelical Dictionary of Theology* anger t ex den apostoliska kyrkan, medeltida reformrörelser som Fransiskanerna och Dominikanerna samt reformationens föregångare Wycliffe, Hus och Savonarola som rötter till evangelikalismen.

nämndas brinnande nit att reformera kyrkans strukturer, lärosatser och andlighet efter mer bibliska principer. Reformationens huvudprinciper rättfärdiggörelse genom ”tron allena” och ”Skriften allena” är de centrala betoningarna också för evangelikalismen¹⁴.

2. *Puritanismen*. Inflytandet från puritanismen har varit markant, inte minst genom Jonathan Edwards som är flitigt citerad av evangelikala författare. Det är framförallt puritanismens betoning av andligheten - ”hjärtats religion” - samt strävan efter en genomtänkt teologi som evangelikalismen har tagit fasta på¹⁵.
3. *Pietismen*. Det är också tydligt att evangelikalismen i hög utsträckning har påverkats av tyska pietistiska rörelser med dess starka betoning på den personligt tillägnade tron som visar sig i pånyttfödelse och en levande varm relation till Jesus Kristus, vilket starkt bejakades och prioriterades hos pietisterna framför ett passivt instämmande i trossatserna¹⁶. McGrath påpekar också att pietismen hade stor betydelse för de stora väckelser som spreds över Storbritannien under 1700- och 1800-talen, med bland andra metodismens fader John Wesley som en viktig förgrundsgestalt¹⁷.

1.6.2 Skillnaderna mellan evangelikalism och fundamentalism

Evangelikaler är noga med att påpeka att deras rörelse inte är synonym med fundamentalism. Det finns inte utrymme här för en noggrann redogörelse för fundamentalismens ursprung och likheter med evangelikalismen, men jag refererar i korta drag till vad John Stott har kallat ”*åtta tendenser som utmärker fundamentalismen*”, och som evangelikalismen *inte* vill associeras med¹⁸:

1. En generell misstänksamhet mot akademiskt tänkande och vetenskap som ibland degenererar till en genomgående antiintellektualism.
2. En mekanistisk syn, (sk ”diktamen-teori”) på bibelns inspiration med ett konsekvent förnekande av det mänskliga, kulturella elementet i Skriften och det på detta följande behovet av ”bibelkritik” och noggrann hermeneutik.
3. En naiv, nästan vidskeplig, respekt för den auktoriserade King James översättningen av bibeln, som innebär att den är kvasi-inspirerad och därav följer att man inte bryr sig om textkritik.
4. En bokstavlig tolkning av bibeln (”varje ord i bibeln är *bokstavligt sant*” - *Collins English Dictionary*), som leder till en otillräcklig hänsyn till förekomsten av poesi, metafor och symbol.
5. En separatist ecklesiologi, tillsammans med ett tydligt förkastande av *the Ecumenical Movement* och Kyrkornas Världsråd.
6. En kulturell inbundenhet vars onda konsekvenser har inkluderat både rasfördomar och framgångsteologi.
7. Ett förnekande av evangeliets sociala konsekvenser, förutom viss filantropisk verksamhet och några få extrema ”högerpolitiska” angelägenheter.
8. Ett insisterande på ”premillennialistisk” eskatologi, med en mycket dogmatisk tolkning av profetia samt ett okritiskt bejakande av zionismen.

McGrath påpekar också att det finns skillnader i evangelikalismens utveckling i USA och Storbritannien. I mycket korta drag skulle man kunna säga att evangelikalismen i USA har haft ett hårt arbete att tvätta bort fundamentaliststämpeln - vilket fortfarande avspeglas i det

¹⁴ Ibid., p 14f

¹⁵ Ibid., p 15f

¹⁶ Ibid., p 16

¹⁷ Ibid., p 16f

¹⁸ Stott/Edwards 1988, p 89f

att man inte sällan misstänkliggörs i akademiska sammanhang - medan evangelikalismen i Storbritannien inte alls har haft samma problem, utan lyckats hålla sig mer ”rumsren”, och sålunda blivit tagen mer på allvar i den akademiska världen. Rörelsen har fått ett växande inflytande och har numera även en framskjutande position inom Church of England¹⁹.

1.6.3 Evangelikalismens särdrag

McGrath anger fyra omistliga kärtefrågor för evangelikalismen, eller ”*central interacting themes and concerns*”²⁰ som han menar karaktäriserar den evangelikala rörelsen:

1. En fokusering, både för den personliga överlåtelsen (”*devotional*”) och teologiskt, på Jesus Kristus, speciellt hans död på korset.
2. Ett erkännande av Skriften som den yttersta auktoriteten när det gäller andlighet, lärosatser och etik.
3. En betoning på omvändelse eller ”pånyttfödelse” som en livsförändrande religiös erfarenhet.
4. En angelägenhet att dela med sig av sin tro, särskilt genom evangelisation.

Dessa fyra komponenter kallar McGrath för ”*Essentials*” (dvs oundärliga) omkring vilka det råder full enighet inom den evangelikala rörelsen, även om vissa riktningar kan välja att ge någon av punkterna en mer eller mindre framskjutande plats. McGrath är också angelägen om att påpeka att det finns ”*non-essentials*”, som inte är av avgörande betydelse, och där det kan tillåtas att man har olika uppfattningar²¹. McGrath påpekar dock att evangelikalismen inte bara skall karaktäriseras utifrån dessa ovanstående doktriner, utan att det som i lika hög grad kännetecknar rörelsen är ett distinkt *ethos*; ”*en inställning till kristet tänkande och liv som är grundat på ett antal ledsagande bibliska principer, snarare än specifika dogmatiska formuleringar*”²².

McGrath hävdar att den evangelikala kristendomen är utpräglad Kristus-centrerad, och att det som hela tiden betonas är betydelsen och vikten av att ha en personlig överlåtelse och relation till Jesus Kristus. Kristen tro är inte, och får heller aldrig tillåtas bli, ett passivt medgivande till trossatser, utan kristen tro är: ”*en levande och dynamisk relation med den korsfäste och uppståndne Kristus*”²³.

1.6.4. Ett förtydligande

När vi läser Grenz och Grudem ska vi alltså förstå deras teologi utifrån denna evangelikala kontext. Annars är risken att vi inte förstår varför ett argument egentligen är ett argument, och det blir då svårt att följa med i logiken. Man kan ju kanske tycka att evangelikalismens centrala punkter, som McGrath här redogör för, är väldigt allmänt hållna. Det finns nog kristna från andra traditioner som kanske skulle kunna skriva under på samtliga punkter, utan att för denskull vilja kalla sig evangelikaler! Orsaken till de allmänt hållna grundprinciperna är helt enkelt att evangelikalismen är en mycket bred rörelse med många olika influenser och infallsvinklar. Om man skulle formulera sig mer strikt, är risken att grupper av evangelikaler hamnar utanför.

¹⁹ McGrath 1994, p 18-41 i ett mycket komprimerat sammandrag.

²⁰ McGrath 1996, p 22

²¹ Ibid., p 23

²² McGrath 1994, p 52

²³ Ibid., p 67

Min personliga åsikt är att man kanske legitimt skulle kunna betona skriftprincipen ännu lite starkare än vad som kommer fram i punkten om *bibelns auktoritet* i Mcgrath's framställning. Om man jämför Grudems och Grenz dogmatik med en svensk lärobok i kristen trosåskådning, som inte kommer från evangelikalt håll, märker man snart en ganska markant skillnad. För att ta ett exempel: En bok i kristen troslära som används på teologiska institutioner i Sverige är *Människan och Gud* av Hemberg, Holte och Jeffner. En hel del av resonemanget som förs i den boken skulle helt enkelt aldrig föras av en evangelikal teolog. Ett exempel som kan nämnas är när författarna varnar för "myter som är sammanvävda med föråldrade och felaktiga föreställningar om människan och världen"²⁴. Författarna går sedan vidare med att varna för "förmenta bibeltrogna kretsar" som bl a gör sig skyldiga till att "koppla bort våra vanliga moraluppfattningar om vad som är gott och rätt till försvar för t ex en gammaltestamentlig gudsbild, enligt vilken Gud framstår som grym och hämndgirig"²⁵. En evangelikal teolog skulle nog vilja ställa frågan om vad som kan sägas vara "vanliga moraluppfattningar", som skulle leda oss till att förkasta delar av den gammaltestamentliga gudsuppenbarelsen? Och vad (specifikt) i bibeln är "felaktiga föreställningar om människan och världen", som gör att vi måste ta avstånd från dem? Ett sådant resonemang kan inte klassas som evangelikalt, därför att det ger moderna moraluppfattningar, *a priori*, alldeles för stor plats i tolkningen av GT. När evangelikaler uttalar sig om bibeln finner man helt enkelt inte sådana uttalanden. Att evangelikalismen vill stå under bibelns auktoritet innebär att man intar en annan attityd (ödmjukhet?) till de bibliska texterna än vad som ges uttryck för i den nyss citerade boken. När evangelikala teologer som Grenz och Grudem gör teologi, kan de sägas vara mer benägna att låta bibeln kritisera den rådande kulturen än tvärtom.

Man skulle också kunna trycka mer på punkten om *omvändelsen* eller *pånyttfödelsen* som är något mycket centralt för evangelikalismen. I mer liberala kyrkoströmningar tenderar man att tala lågt om behovet av omvändelse och att det finns ett "nu och ett då" hos den kristne. Det är helt enkelt en stor skillnad på en kristendom som betonar omvändelsens och det nya livets livsförvandlande karaktär, och en kristendom som inte gör det. Slutsatsen av detta är att även om många teologer i princip skulle kunna skriva under på Mcgrath's fyra punkter, kvarstår väsentliga skillnader mellan evangelikal teologi och mycket annan teologi.

²⁴ Hemberg, Holte, Jeffner 1982, s 54

²⁵ Ibid., s 54

2. Situationen och Argumenten

2.1 Rekognisering av läget

I november 1992, under Mennoniternas²⁶ årskonferens i Manitoba, Kanada, gav mennoniterna sin välsignelse till en ämbetsordination av en kvinna som tjänade i en lokal kyrka. The Christian Reformed Church röstade i juni 1993 för att öppna dörren för kvinnors ordination till kyrkliga ämbeten, men tog ett år senare tillbaka sitt beslut. En månad efter CRCs första positiva beslut röstade Mennoniterna för att fortsätta hålla dörren stängd för kvinnor att inneha positionen av föreståndare i samtliga mennonitkyrkor. I november 1993 röstade The General Synod of the Church of England med stor majoritet för att tillåta kvinnor att låtas prästvigas²⁷. När man betänker att dessa fyra händelser skedde inom tidsloppet av ett år förstår man att det ord som bäst beskriver situationen är *polarisering*. Evangelikaler är idag delade i två tydligt definierade grupper: de som tror att alla facetter av kristen tjänst borde vara öppna för både män och kvinnor (egalitärer), och de som är övertygade om att kvinnor endast kan tjäna Gud på ett bibliskt sätt genom att ha stödjande roller (komplementärer). Enligt Denise Kjesbo (som argumenterar för egalitärerna) håller, alla diskussioner till trots, klyftan mellan dessa två syner på att vidgas och förespråkare för båda sidor av debatten använder ofta frågan om kvinnors ordination som ett slags ”litmus test” på kristen ortodoxi²⁸. Kjesbo hävdar också att vissa grupper har lagt striktare restriktioner för kvinnor än någonsin tidigare i historien. Nya direktiv går ut som förbjuder kvinnor från att vara ordförande i kommittéer, undervisa ”blandade” grupper (dvs både män och kvinnor) och att ordineras som pastorer i lokala kyrkor²⁹.

Där Kjesbo talar med sorg över restriktioner på kvinnor talar Grudem/Piper om förfall och elände till följd av egalitärernas framgång. Resultatet av de egalitära inflytandet ses som ett oroselement inom evangelikalismen, där män och kvinnor inte längre förstår vad manliga och kvinnliga roller egentligen innebär³⁰. Grudem/Piper tror att en stor anledning till egalitärernas framgångar beror på den traditionella synens oförmåga att komma med adekvata svar på de feministiska argumenten, och man erkänner också att själviskhet, ansvarslöshet, passivitet och missförhållanden ibland har ”besmittat” traditionella mönster av hur män och kvinnor relaterar till varandra³¹. Grudem Piper/ betonar dock att majoriteten av evangelikaler inte har antagit den egalitära positionen därför att man ”*känner att detta inte reflekterar biblisk sanning*”³².

2.1.1 Forbundet av två organisationer

2.1.1.1 The Council for Biblical Manhood and Womanhood

Debatten om kvinnans roll mynnade i slutet av 80-talet ut i bildandet av två organisationer; *The Council for Biblical Manhood and Womanhood* (CBMW) och *Christians for Biblical Equality* (CBE). Båda grupperna har som sitt övergripande syfte att skapa nätverk bland

²⁶ Evangeliskt samfund med sina rötter i anabaptismen, se *Evangelical Dictionary of Theology* 1994, p 705-706.

²⁷ Grenz/Kjesbo 1995, p 19

²⁸ Ibid., p 20

²⁹ Ibid., p 20

³⁰ Grudem/Piper 1991, p 13

³¹ Ibid., p 13

³² Ibid., p 13

kristna som delar de respektive synerna om kvinnoroller i allmänhet och kvinnor i ledarskapspositioner i synnerhet. Ett möte med evangelikala teologer i Danvers, Massachusetts USA, i december 1987, blev starten på en samfundsöverskridande samarbete mellan kyrkliga ledare och teologer med namnet *Council for Biblical Manhood and Womanhood*. Det första man gjorde som organisation var att formulera ett manifest om relationerna mellan könen, speciellt i kyrkan och hemmet, med namnet "The Danver Statement" (se Bilaga A) som sedan publicerades i november 1988.

CBMW gick ut offentligt med en helsides annons i tidningen *Christianity Today*³³ den 13 januari 1989. De som signerade manifestet hävdar att förvirring i kristenheten över män och kvinnors roller motiverade dem att bilda organisationen. De hävdar att Gud skapade män och kvinnor "jämlika som personer och i värde, men annorlunda i roller"³⁴. Som en följd av denna syn värnar man om manligt ledarskap i både hem och familj, men uppmuntrar kvinnors deltagande och stödande.

Organisationen mejslade även ut en mycket ambitiös agenda och har lovat att "Publicera böcker, artiklar och pamfletter, hålla seminarier för teologer samt anordna stora konferenser för lekmän"³⁵. En betydelsefull bok som har publicerats av CBMW är just boken *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, med Grudem/Piper som redaktörer och medförfattare.

2.1.1.2 Christians for Biblical Equality

Medan komplementärerna formade sin organisation, växte en parallellorganisation fram hos egalitärerna, som i likhet med CBMW också är samfundsöverskridande. Organisationen tog namnet *Christians for Biblical Equality*. Initiativtagare till bildandet av CBE kom från Catherine Clark Kroeger³⁶, den 28 augusti 1987: "Catherine Clark Kroeger kallade samman en grupp människor för att tillsammans be och undersöka behovet bland evangelikaler av grundläggande biblisk undervisning rörande jämlikhet mellan män och kvinnor oberoende av ras, ålder och social status"³⁷. Redan innan detta hade Catherine och Richard Kroeger börjat publicera en tidskrift med namnet *Priscilla Papers*. Dessutom hade en grupp kristna med egalitära sympatier dessförinnan börjat träffas under just namnet Christians for Biblical Equality³⁸.

Sommaren 1988, under CBEs första konferens, gjorde man känt sitt manifest "Statement on Men, Women and Biblical Equality" (se Bilaga B). På grundval av Galaterbrevet 3:28 och andra bibliska texter, hävdar CBE att bibeln befrämjar jämlikhet mellan män och kvinnor. Organisationens "missionsstrategi" inkluderar publicering av nyhetsbrev och tidskrifter, konferenser, seminarier samt stöd för att starta lokala avdelningar av organisationen både nationellt och internationellt.

2.12 Kvinnor och teologisk utbildning

Den traditionella synen på män och kvinnors roller har syns särskilt tydligt i situationen på de teologiska skolorna. För att förstå varför CBE anser sitt arbete så viktigt och varför CBMW

³³ Räknas som den största tidningen inom den amerikanska "mainstream-evangelikalismen".

³⁴ Citat av *The Council for Biblical Manhood and Womanhood* i Grenz/Kjesbo 1996, p 21.

³⁵ Citat av *The Council for Biblical Manhood and Womanhood* i Grenz/Kjesbo 1996, p 21.

³⁶ President Emerita för CBE och även Adjunct Associate Professor of Classical and Ministry Studies, Gordon-Conwell Theological Seminary, Brewster Massachusetts.

³⁷ Citat av Susan McCoubrie i Grenz/Kjesbo 1996, p 21.

³⁸ Grenz/Kjesbo 1996, p 21

känner sig nödgade att ”blåsa i varningstrumpeten” är det nödvändigt att också känna till lite om utvecklingen av och det nuvarande läget inom den teologiska utbildningen i USA.

Denise Kjesbo refererar till en studie om kvinnors utveckling och situation i den teologiska utbildningen; ”*Four stages of progression in the relationship of women to seminary*” av Nancy Hardesty³⁹. Förutom att beskriva hur de teologiska skolorna har behandlat kvinnorna, visar också Hardestys studie hur kvinnor själva har upplevt sin situation under utbildningstiden.

Steg 1. Några få kvinnor tillåts att studera vid teologisk högskola. De är tacksamma och hoppas senare få tillfälle att tjäna med sina gåvor någonstans i kyrkans utkanter. De manliga studenterna känner sig inte hotade av kvinnornas närvaro; de reagerar på ett vänligt och därjämte beskyddande (patronizing) sätt. De manliga fakultetslärarna antar en vänligt förmyndande (paternal) roll i att utbilda de kvinnliga studenterna.

Steg 2. Små grupper av kvinnor samlas för att bearbeta sin ilska över vad de upplever som könsdiskriminering i både kyrka och inom den teologiska utbildningen. De beslutar att starta kvinnogrupper som sedan möts med kännbar fientlighet från de manliga teologistuderande och motstånd från fakulteten.

Steg 3. Fler kvinnliga studenter söker in till teologisk utbildning och den emotionella hettan från stadie två avtar. Fakulteten vidtar åtgärder till förändringar som t ex att anställa kvinnor vid fakulteten, anordna kurser som är relevanta för kvinnor som vill tjäna i kyrkliga ämbeten samt manar både lärare och studenter vid fakulteten att använda ”inklusive språk”⁴⁰. Harmoniser ut att råda vid detta stadie.

Steg 4. Kvinnliga teologistuderande ”lämnar det gamla bakom sig” och ger uttryck för en mer hoppfull syn på övertagandet av de kvarvarande barriärerna för tjänst i kyrkliga ämbeten. Samtidigt förstärks förändringarna både i kyrkan och på de teologiska utbildningarna. Kvinnor är en integrerad del av fakulteterna. Kurser på de olika teologiska seminarierna är generellt upplysta av kvinnors perspektiv och kvinnliga författare. Kvinnor får tjänster inom kyrkor på grundval av begåvning istället för könstillhörighet.

Denise Kjesbo pekar på att de flesta ”mainline-fakulteter” har gått igenom detta mönster och känner sig nu tillfreds med sin situation på stadie fyra. Idag är 25-30% av studenterna vid de teologiska seminarierna kvinnor. Många mainline skolor har idag lika många kvinnor som män i deras M.Div. programs, och kyrkor som ordinerar kvinnor till ämbeten har fått en grupp väl förberedda och utbildade kvinnliga kandidater för tjänster i deras kyrkor⁴¹.

I kontrast till de flesta ”mainline skolorna” har de teologiska högskolor som inte tillåter kvinnors ordination hamnat i en svår situation. Kjesbo påpekar att det nu finns många kvinnor som söker in även till dessa teologiska högskolor. Men Kjesbo hävdar att om man vid dessa skolor tar in kvinnor till samtliga utbildningsprogram, hamnar man i ett etiskt dilemma. Dilemmat ser ut så här: kan man tillåta kvinnor att studera vid program som leder (åtminstone potentiellt) till ämbetsordination med vetskapen att deras kön förbjuder dem - eller åtminstone hindrar dem - från att bli ordinerade efter utbildningen? Och är det etiskt ansvarsfullt att ta

³⁹ De fyra stegen återges av Kjesbo i Grenz/Kjesbo 1996, p 23-24

⁴⁰ Exempel på inklusivt språk är att tala om ”bröders och systrars gemenskap” istället för ”bröders gemenskap” när man pratar om församlingsgemenskap.

⁴¹ Grenz/Kjesbo 1996, p 24

emot pengar (tuition dollars) från kvinnor när styrelsen för det teologiska seminariet vet att deras konststillhörighet kommer att ”ligga i vägen” för dem när de sedan söker tjänster inom kristna församlingar?⁴²

Evangelikala seminarier befinner sig mitt i detta dilemma. *Christianity Today* gjorde en studie av 34 evangelikala teologiska högskolor i mitten av åttiotalet. Den undersökningen visade att kvinnor utgjorde 20 % av studenterna, en fördubbling med 10 % jämfört med 1965⁴³. Även många traditionella konservativa skolor tar in kvinnor till samtliga sina program, men de flesta evangelikala skolor hamnar någonstans mellan stadie 1-3 enligt Hardestys skala. Bara några få skolor har gått hela vägen till stadie 4⁴⁴.

Denise Kjesbo menar att situationen på Dallas *Theological Seminary* är typisk för många evangelikala skolor. Dallas antog sin första kvinnliga student till Th.M. programmet 1986. Skolan är ändå mycket noga med att påpeka att de står fast vid sin övertygelse att kvinnor inte ska söka att bli ordinerade eller tjäna som föreståndare för en församling⁴⁵.

2.2 De bibliska argumenten i debatten

När man reflekterar över bildandet av de två organisationerna som båda två menar sig strida för sanningen, såsom uppenbarad i bibeln angående kvinnans roll i familj och kyrka, samt situationen för kvinnor som söker in till teologisk utbildning vid evangelikala seminarier i USA, börjar man osökt undra över vad som *egentligen ligger till grund för kontroversen*. Som jag redan har påpekat är evangelikaler alltid noggranna med att förankra både tro och praxis i ”Skriften allena”. Det blir därför naturligt att nu ge en översikt över de bibliska texterna, och tolkningarna av dessa, som används i debatten.

2.2.1 Skapelsen - 1 Mosebok 1-3

2.2.1.1 Den komplementära tolkningen

Argumentet från skapelseberättelsen är av naturliga skäl mycket central för både komplementärer och egalitärer. I skapelseberättelsen uppenbarar Gud sin ”originalplan” för skapelsen. Allt i bibeln definieras sedan från skapelsen. Det blir t ex meningslöst att tala om ett ”fall” eller ”återlösning” om det inte finns ett urtillstånd att falla ifrån eller att återlösas till. Det är därför helt nödvändigt för både komplementärer och egalitärer att försöka förankra sina argument först och främst i 1 Mosebok 1-3.

*Raymond C. Ortlund, Jr.*⁴⁶, som har skrivit artikeln om skapelseberättelsen i *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, är helt övertygad om att vi här finner stöd för komplementärernas syn. Detta framgår tydligt redan i titeln för hans essä: *Male - Female Equality and Male Headship, Genesis 1-3*⁴⁷.

⁴² Ibid., p 24

⁴³ Från *Christianity Today* 30 no.12 (5 september, 1986). Hämtat ur Grenz/Kjesbo 1996, p 24.

⁴⁴ Grenz/Kjesbo 1996, p 24

⁴⁵ Ibid., p 25

⁴⁶ Ortlund är *Assistant professor of Old Testament* at Trinity Evangelical Divinity School, Chicago, Illinois, USA.

⁴⁷ Grudem/Piper 1991, p 95

Ortlund börjar med att definiera vad han menar med jämlikhet mellan man och kvinna och att mannen är huvud i denna relation (male headship).

manlig - kvinnlig jämlikhet: *Man och kvinna är jämlika i betydelsen av att de båda bär Guds avbild.*

Mannen som huvud: *I partnerskapet mellan två andligt jämlika människor, man och kvinna, bär mannen det primära ansvaret att leda detta partnerskap i en gudförhållig riktning⁴⁸.*

Ortlund är också mycket noga med att påpeka att det är en stor skillnad mellan mannen som *huvud* och mannen som *dominant*. Förebilden för mannens roll som huvud är Jesus Kristus, församlingens huvud, som gav sig själv för oss⁴⁹.

1 Mos 1:26-28:

²⁶ Och Gud sade: "Låt oss göra människor till vår avbild, till att vara oss lika. Och må de råda över fiskarna i havet och över fåglarna under himmelen och över boskapsdjuren och över hela jorden och över alla kräddjur som rör sig på jorden." ²⁷ Och Gud skapade människan till sin avbild, till Guds avbild skapade han henne, till man och kvinna skapade han dem. ²⁸ Och Gud välsignade dem. Gud sade till dem: "Var fruktsamma och föröka er, och uppfyll jorden och lägg den under er. Och råd över fiskarna i havet och över fåglarna under himmelen och över alla djur som rör sig på jorden."

Att människan är skapad till "Guds avbild" tror Ortlund innebär att människans själ reflekterade Guds rättfärdiga karaktär; att återspegla Gud är att återspegla hans helighet⁵⁰. Ortlund sällar sig alltså till en traditionell tolkning av gudsavbild som varande en ontologisk verklighet. Det är också tydligt för Ortlund att texten implicerar jämlikhet mellan könen eftersom både manligt och kvinnligt reflekterar härligheten i Guds avbild med samma briljans, och båda två fick Guds befallning att råda över skapelsen⁵¹.

Så här långt är också de flesta egalitärer med i den grundläggande tolkningen av den här texten. Det specifikt komplementära kommer enligt Ortlund fram i detta att *Gud kallar både man och kvinna för "man"* (I engelskan står "man" för både man och kvinna efter hebreiskans "adam"). Enligt Ortlund kan detta inte vara en generisk term (allomfattande), utan har en teologisk innebörd som är mycket viktig för en korrekt tolkning av manligt och kvinnligt. Ortlund ställer den hypotetiska frågan att om vi moderna människor skulle skapa en värld och som krona på verket skapa man och kvinna, skulle vi då låta namnet av bara det ena könet få vara en generisk term för båda två? Ortlund drar slutsatsen att vi inte skulle göra så därför att det skulle "lukta diskriminering lång väg". Men Gud bryter mot våra särskilda förbehåll när han ger mänskligheten, både man och kvinna, namnet "man" (efter "adam")⁵².

Ortlund slutsats utifrån detta är att detta pekar på mannens roll som "huvud" för unionen man/kvinna: "*God's naming of the race "man" whispers male headship*"⁵³. Ortlund är också noga med att peka ut att Gud inte gav människan namnet "kvinna", Om "kvinna" hade varit

⁴⁸ Ibid., p, 95

⁴⁹ Ibid., p 95

⁵⁰ Ibid., p 96

⁵¹ Ibid., p 96

⁵² Ibid., p 97

⁵³ Ibid., p 98

ett mer lämpligt och illuminerande namn hade Gud utan tvekan använt det istället för ”man”. Gud använde inte en mer neutral term som ”personer”, utan han använde namnet ”man” som pekar fram mot mannens roll som ”huvud” och enligt Ortlund kommer detta klart och tydligt att lyftas fram i 1 Moseboks andra kapitel.

1 Mosebok 2

Enligt Ortlund finns det en paradox i skapelseberättelsen. Medan 1 Mosebok 1 lär att man och kvinna är jämlika, eftersom de båda bär Guds avbild och råder över allt skapat, lägger 1 Mosebok 2 till en mer komplex dimension till manligt/kvinnligt. Paradoxen är denna: Gud skapade mannen och kvinnan jämlika, men han gjorde också mannen till huvud och kvinnan till ”hjälpare”⁵⁴. Denna paradox är, enligt Ortlund, inte så märklig som den först kan te sig. Att Gud inte har tänkt att alla ska vara jämlika är uppenbart när vi ser på andra situationer i livet: Gud värderar inte intellektuell eller estetisk jämlikhet bland människor lika. Han värderar inte heller jämlikhet när det gäller ekonomisk situation, begåvning och tillfällen lika. Det är Gud som ligger bakom ojämlika förhållanden i många aspekter av våra liv. Ortlund drar slutsatsen att eftersom Gud är den som ytterst sett formar våra liv, måste vi inse att Gud helt enkelt inte är intresserad av obegränsad jämlikhet bland oss människor. Men eftersom Gud också är vis borde vi också inse att okvalificerad jämlikhet är ett falskt ideal⁵⁵.

En central vers är här vers 18:

¹⁸ Och Herren Gud sade: ”Det är inte gott att mannen är ensam. Jag vill göra åt honom en hjälp, en sådan som anstår honom.”

I denna vers syns, enligt Ortlund, skapelseberättelsens paradox. Å ena sidan är kvinnan sådan att hon ”anstår honom”, dvs jämlik, men å andra sidan är kvinnans mannens hjälpare. Detta innebär då att mannen ska älska sin hustru genom att acceptera det primära ansvaret för att göra deras partnerskap till en plattform för Guds ära, och kvinnan ska älska sin man genom att stödja honom i detta företag. Ortlund summerar 1 Moseboks andra kapitelns paradox så här: Kvinnan skapades *från* mannen (hennes jämlikhet med mannen) och *för* mannen (hennes ojämlikhet med mannen)⁵⁶. Det är också viktigt att stanna till vid detta att mannen gav namn åt kvinnan. Mannen hade tidigare gett namn åt alla djur. I detta att ge namn innebär också att man ”står över” de man ger namn åt. Ortlund vill inte tolka detta som manlig dominans men ser det åtminstone som ett uttryck för manens roll som huvud⁵⁷. Ortlund manar också kristna att inte känna osäkerhet inför en paradox som denna och pekar på de många andra paradoxer kristendomen rymmer och som huvudexempel tar han upp treenighetens mysterium med *tre personer och en Gud*. Inom Treenigheten finns det också *jämlikhet* i gudomlighet, makt och ära (ontologisk treenighet) men även *ojämlikhet* i roller (ekonomisk treenighet)⁵⁸.

1 Mosebok 3

Ortlund ser sin tidigare tolkning av mannens och kvinnans roller bekräftas i berättelsen om syndafallet. Ortlund menar att själva orsaken till syndafallet är just omvändandet av roller. Kvinnan struntade i Guds ordning med mannen som huvud och tog, som hjälpare, själv kommandot och åt av den förbjudna frukten. Mannen, å andra sidan, gjorde sig skyldig till underlåtenhet och tog inte det ansvar han skulle i frestelse-situationen: ”*Eve usurped Adam's*

⁵⁴ Ibid., p 99

⁵⁵ Ibid., p 100

⁵⁶ Ibid., p 102

⁵⁷ Ibid., p 102-103

⁵⁸ Ibid., p 103

*headship and led the way into sin. And Adam...abandoned his post as head.*⁵⁹. Efter redogörelsen för fallet gör Ortlund denna mycket kraftfulla anmärkning: *"isn't it striking that we fell upon an occasion of sex role reversal? Are we to repeat this confusion forever? Are we to institutionalize it in evangelicalism in the name of the God who condemned it in the beginning?"*⁶⁰

Summering

- Mannen och kvinnan skapades båda till Guds avbild och till att råda över skapelsen.
- Att mänskligheten kallas "man" (hebreiska adam) pekar på att mannen har det primära ansvaret som huvud i unionen man/kvinna.
- Att mannen gav kvinnan namnet "kvinna" pekar på mannens ställning som huvud.
- Syndafallet skedde som en direkt konsekvens av att mannen och kvinnan inte levde inom sina, av Gud definierade, roller.

2.2.1.2 Den egalitära tolkningen

Grenz hävdar att i kontroversen över man och kvinnan i skapelsens början, står egalitärerna för den bättre exegetiken⁶¹. I 1 Mos 1:26-27 finns ingen som helst antydning om en hierarkisk ordning med mannen som "huvud" högst upp. Texten säger bara att Gud skapade både man och kvinna till Guds avbild, och att de båda fick befallningen att vara fruktsamma och förvalta skapelsen, dvs de fick båda *samma* ansvar. Grenz anför också viss kritik mot både egalitärer och komplementärer, för att ofta resonera utifrån en missuppfattning om vad Guds avbild egentligen är för något, nämligen att gudsavbilden skulle vara något som människan *individuellt besitter*. Konsekvensen av denna utgångspunkt blir, enligt Grenz, att debatten fokuseras på *i vilken grad kvinnor kan sägas vara Guds avbild*, och då har man letts in på ett felaktigt spår⁶².

I kontrast till vad både komplementärer och egalitärer brukar hävda, menar Grenz att gudsavbilden är något som egentligen handlar om relationer (a relational concept). Ytterst sett reflekterar vi Guds natur och karaktär i relationer. Det här innebär alltså att *imago Dei* inte primärt är något som individer besitter, utan en gemensam social verklighet, närvarande hos *människor-i-relationer*, eller i gemenskap (community)⁶³. Underförstått i 1 Mos 1:26-27, och mer uttalat i den andra skapelseberättelsen, är temat att Gud skapar det första människoparet just för att de ska kunna åtnjuta gemenskap med varandra. Ännu mer specifikt; skapelsen av kvinnan är avsedd att befria mannen från hans isolering. Denna ursprungliga gemenskap mellan man och kvinna utvidgas sedan genom mannens och kvinnans sexuella förening, och resulterar i utvecklingen av hela samhällen. Guds vilja för skapelsen är etablerandet av ett mänskligt samhälle där hans barn åtnjuter fullkomlig gemenskap med varandra, den skapade världen och Gud⁶⁴.

Grenz menar att vi inte ska förvånas över att gudsavbilden ytterst sett fokuserar på gemenskap. Läran om Treenigheten gör klart att i all evighet är Gud gemenskap; gemenskapen av tre Personer som utgör den Treenige Guden. Som den första skapelseberättelsen förtäljer; Gud

⁵⁹ Ibid., p 107

⁶⁰ Ibid., p 107

⁶¹ Grenz/Kjesbo 1996, p 170

⁶² Ibid., p 170

⁶³ Ibid., p 170

⁶⁴ Ibid., p 171

”byggde in” i sina skapelser - skapade till man och kvinna - en ”*enhet-i-mångfald*” som karaktäriserar den eviga gudomliga verkligheten. Konsekvensen av detta är att varken mannen som sådan, eller den isolerade individen är Guds avbild. Istället är det så att *människor-i-relation* eller *människor-i-gemenskap* (community), ytterst sett, reflekterar *imago Dei*⁶⁵. Att man och kvinna *tillsammans* reflekterar Guds avbild får naturligtvis konsekvenser när man sedan skapar en teologi som berör manligt och kvinnligt i familj och kyrka. Betoningen hamnar mer naturligt på ömsesidighet, beroende och gemenskap än på hierarki.

1 Mosebok 2

Grenz förklarar att egalitära exegeter inte går med på att författaren till den andra skapelseberättelsen är ute efter att undervisa om en hierarkisk ordning i skapelsen. Orsaken, enligt Grenz, till varför komplementärerna kommer fram till en sådan slutsats är att man läser in en specifik tolkning av Paulinska texter i skapelsetexten, istället för att ”låta texten få tala för sig själv”⁶⁶. Enligt Grenz skulle man lika gärna kunna läsa skapelseberättelsen på ett sätt som gör kvinnan till viktigare än mannen! Den första skapelseberättelsen är styrd av principen ”från det lägsta till det högsta”. Om man applicerar detta axiom till den andra skapelseberättelsen får vi slutsatsen att kvinnan, som skapades efter mannen, är *över* mannen, inte *under*! Grenz understryker att ett sådant förfaringssätt inte vore god exegetik, men att det är ett exempel på logiken i komplementärernas exegetik⁶⁷.

Grenz tror alltså inte att poängen med berättelsen är hierarkisk ordning, utan att det finns bättre tolkningar. Till exempel; Gud kanske skapade kvinnan från mannen just för att indikera att endast hon av alla skapelser är en värdig kompanjon till mannen. Det finns också en anspelning på äktenskapet där ”*de två ska bli ett kött*” (1 Mos 2:25). Författaren till skapelseberättelsen vill betona *likheten* mellan mannen och kvinnan som gör att kvinnan kan bli ”*en hjälp, en sådan som anstår honom*” (1 Mos 2:18). Grenz lägger också märke till att 1 Mos 2:24 säger att ”*en man skall överge sin fader och sin moder och hålla sig till sin hustru...*”, vilket är helt omvänt det vi kunde förvänta oss av en patriarkal kontext, där *kvinnan* alltid överger sitt föräldrahem för att förena sig med sin make⁶⁸.

Mannen ger namn åt kvinnan

Grenz är inte heller övertygad av komplementärernas resonemang kring mannens roll i att ge kvinnan hennes namn, som skulle avspegla en hierarkisk ordning med mannen i toppen. Grenz anför följande argument: **1)** I GT är det inte alltid fråga om att ha auktoritet över en någon när man ger denne ett namn. **2)** Den vanliga hebreiska ordkonstruktionen för namngivande finns inte i 1 Mos 2:23. **3)** Författaren till skapelseberättelsen säger inte att Adam gav namn till sin hustru när Gud förde henne fram till honom, utan snarare att han bejakade kvinnan som sin like. Det är först *efter* syndafallet Adam kallar kvinnan för Eva. För Grenz handlar den här berättelsen inte om etablerandet av makt över kvinnan, utan om ”*glädjen över deras ömsesidighet* (mutuality). *Mannens poetiska ord...avgör inte vem kvinnan är, utan handlar snarare om glädjen över vad Gud redan har gjort när han skapade könen*”⁶⁹.

⁶⁵ Ibid., p 171

⁶⁶ Grenz nämner här specifikt 1 Kor 11:8-9 och 1 Tim 2:13, Grenz/Kjesbo 1996, p 161.

⁶⁷ Grenz/Kjesbo 1996, p 161-162

⁶⁸ Ibid., p 162

⁶⁹ Ibid., p 163

Kvinnan som mannens hjälpare

Grenz påpekar att komplementärernas centrala argument för sin position är tanken att kvinnan skapades för att vara en ”hjälpare” till mannen⁷⁰. Debatten handlar här om meningen med frasen *’ezer kenegdô* (hjälp anstår). Grenz hävdar att ”hjälpare” inte har innebörden *underordnad*, utan tvärtom pekar termen på *jämlikhet* mellan könen⁷¹. Grenz använder sig av Alvera Mickelsens⁷² studie som visar att i Bibeln används *’ezer* (översatt till ”hjälp”) *aldrig* om en underordnad. Av de tjugo övriga referenserna till detta ord i GT, syftar det sjutton gånger på Gud som vår ”hjälpare”. (De andra tre handlar om en militärallierad). Att Gud är sitt folks ”hjälpare” har ju inte betydelsen att Gud ”kommer på andra plats” eller är underordnad sitt folk. När bibeln talar om Gud som vår ”hjälpare” betyder det att Gud är vår styrka eller kraft⁷³. Grenz säger också att det hebreiska ordet *kenegdô* indikerar jämlikhet. Grenz lyfter här fram en studie av en expert på semitiska språk, David Freedman, som har gjort en undersökning av detta ord genom hela GT. Freedmans slutsats är att när Gud skapar kvinnan från mannens revben, är det Guds intention att hon - i kontrast till djuren - skall vara till kraft (eller styrka) för mannen och *jämlig* honom⁷⁴.

1 Mosebok 3

Grenz är starkt kritisk mot komplementära utläggningar av syndafallsberättelsen. Han nämner Ortlunds essä som ett exempel på sådana tolkningar. Grenz huvudkritik riktas mot komplementärernas påstående att frestarens fokus inte var Guds förbud som sådant, utan den gudomligt arrangerade strukturen mellan man och kvinna⁷⁵. Enligt Grenz har denna tolkning inget stöd i texten, utan är snarare ett klassiskt exempel på eisegetik⁷⁶.

Centralt för den egalitära tolkningen av syndafallet är Guds ord till kvinnan: ”*Men till din man skall din åtrå vara, och han skall råda över dig*” (1 Mos 3:16b). Grenz tolkar detta tillstånd som en *konsekvens* av fallet och inte som en slags skapelsegiven struktur. Författaren till skapelseberättelsen ger oss här en generell bild av hur saker och ting kommer att vara efter syndafallet. Gud säger att synden kommer att skapa förändringar i relationen mellan könen. Den här förändringen kommer att vara speciellt tydlig inom äktenskapet. Som en direkt konsekvens av de första människornas synd, kommer mannen nu att råda över sin hustru, istället för den relation av ömsesidighet de åtnjöt innan fallet. Grenz anser alltså att denna text inte handlar om en rätt ordning mellan könen, utan om *rådande och underordnande som en realitet efter fallet*⁷⁷. Hierarki mellan könen med mannen som ledare och kvinnan som efterföljare bör alltså, enligt Grenz, inte ses som en gudomlig ordning, utan istället som en ”syndens ordning” till följd av människans syndafall.

Summering

- Man och kvinna skapades båda till Guds avbild, utan förutbestämda roller, och är jämlika varandra på alla sätt.
- Betoningen i relationen man/kvinna ligger inte på hierarki. Berättelsen betonar istället ömsesidighet, gemenskap och samhörighet mellan könen.

⁷⁰ Ibid., p 163-164

⁷¹ Ibid., p 164

⁷² Mickelsen är *Assistant professor of Journalism* vid Bethel Theological Seminary, Saint Paul, Minnesota, USA.

⁷³ Ibid., p 164

⁷⁴ Ibid., p 164

⁷⁵ Ibid., p 164-165

⁷⁶ Eisegetik innebär att man *läser in* sina egna tankar i en text istället för att söka textens verkliga innebörd.

⁷⁷ Ibid., p 166

- Att kvinnan blev skapad som hjälpare syftar inte på att hon ska vara mannens assistent och stödjare, utan att hon kompletterar mannen med sina styrkor.
- Hierarki mellan könen är inte givet i skapelsen, det är en konsekvens av synden.

2.2.2 Jesus och Kvinnan

Helt centralt för en kristen förståelse av kvinnan och könsroller är naturligtvis hur Jesus själv såg på saken. Jesus Kristus är den fulla uppenbarelsen av Gud⁷⁸, Jesu ord, handlingar och exempel är därmed normgivande för en kristen syn på livet som helhet, och sålunda också för synen på kvinnan.

2.2.2.1 Den komplementära tolkningen

James A. Borland⁷⁹, som har författat essän *Women in the Life and Teachings of Jesus* i *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, finner stöd för den komplementära positionen i Jesu tjänst och undervisning. Borlands artikel har två syften: **1) Att visa att Jesus värderade kvinnor högt. 2) Att Jesus erkände rollskillnader mellan män och kvinnor**⁸⁰.

Jesus värderade kvinnor högt

Borland bejakar att Jesus såg på kvinnor som medmänniskor, personer och inte först och främst som feminina varelser (females)⁸¹. Borland anger som exempel på detta att Jesus ofta adresserade kvinnor offentligt, vilket var ovanligt för en man att göra. Han pekar bl a på Jesu samtal med *den samaritiska kvinnan* (Joh 4:7-26), *änkan i Nain* (Luk 7:12-13), *kvinnan med blödnings* (Luk 8:48) och *kvinnan som ertappades med äktenskapsbrott* (Joh 8:10-11)⁸². Borland pekar också på *hur* Jesus talade till kvinnor. Jesus kallade till exempel judiska kvinnor för "Abrahams döttrar" (Luk 13:16), vilket innebär att Jesus ansåg kvinnor vara andligt jämlika män. Dessutom umgicks både Jesus och hans efterföljare med kvinnor på ett avslappnat sätt och såg de inte som en källa till sexuell frestelse som rabbinerna i Jesu samtid gjorde⁸³.

James Borland lyfter också fram tre saker som speciellt visar på den värdighet Jesus behandlade kvinnor med; **1) Han använde kvinnor som exempel i flera av sina liknelser. 2) Han undervisade kvinnor om teologiska sanningar. 3) Han lät kvinnor delta i hans tjänst.** Alla dessa saker var utslag för en radikalt annorlunda syn på kvinnor än den som var vanlig i samtiden⁸⁴.

Jesus erkände rollskillnader mellan män och kvinnor

Enligt Borland demonstrerade Jesus också en tydlig rolldistinktion mellan män och kvinnor. Det tydligaste exemplet på denna distinktion är, enligt Borland, att Jesus bara väljer ut tolv män till apostlar⁸⁵. Här går Borland i direkt konfrontation med egalitära tolkningar av Jesu val av apostlar. Egalitärer hävdar ofta att den mansdominerade kulturen var den främsta orsaken till att Jesus enbart valde män till sina huvudrepresentanter. Men detta tror Borland är helt

⁷⁸ Se Joh 1:18

⁷⁹ Borland är *Professor of New Testament and Theology* at Liberty Baptist Theological Seminary.

⁸⁰ Grudem/Piper 1991, p 113

⁸¹ Ibid., p 114

⁸² Ibid., p 114

⁸³ Ibid., p 115

⁸⁴ Ibid., 117-120

⁸⁵ Ibid., p 120

felaktigt utifrån följande argument: **1) Jesus var inte sen att bryta kulturella mönster när han ansåg det nödvändigt.** Han kritiserade fariseerna offentligt (Matt 23:13-36), Han helade på sabbaten (Mark 1:21-27), rensade templet (Joh 2:14-17), åt med tullindrivare och syndare, (Matt 9:11) och han åt till och med utan att ha tvättat händerna (Mark 7:1-23)! Detta visar, enligt Borland, att när något riktigt viktigt stod på spel, tvekade inte Jesus att bryta mot kulturella normer⁸⁶. **2) Den judiska accepterade kvinnligt ledarskap.** Bara trettio år före Herodes den Store tog över som kung, regerades Israel av drottning Alexandra i åratal. Det faktum att en tillfällig domare (Debora, Dom 4-5), eller regent (Atalja, 2 Kon 11:3) kunde vara en kvinna visar också att kvinnligt ledarskap var en möjlighet. Borlands slutsats av detta är att även om många kvinnor besitter fantastiska ledaregenskaper, har Gud ändå tydliga rolldistinktioner för män och kvinnor som kommer till uttryck i Guds val av apostlar och äldste⁸⁷.

Borland tar fram ytterligare ett exempel på att Jesus har menat att män ska ha ledarbefattningarna i kyrkan, nämligen valet av ledare i Apostlagärningarna kapitel 6. Även om detta exempel inte kommer från evangelierna menar Borland att det är en *reflexion* och *tillämpning* av Jesu syn på rolldistinktioner mellan män och kvinnor. I Apg 6:3 står det att de ska utvälja sju *män* ibland dem (Grekiskt ord *andras*). Om instruktionen hade varit att utvälja sju *människor* (Grekiskt ord *anthropous*), och bara män till sist hade blivit utvalda, hade vi kunnat dra slutsatsen att valet var kulturellt betingat, men eftersom instruktionen gällde enbart män, pekar det på att valet av just män var avsiktligt⁸⁸. Urkyrkan valde alltså män till ledande befattningar utifrån Jesu eget exempel.

Summering

- Jesus lyfter upp kvinnan till en position hon inte förut hade i den antika världen.
- Jesus inkluderar kvinnor i sin tjänst och sätter ett högt värde på dem.
- Jesus erkänner att det finns rolldistinktioner mellan män och kvinnor.
- Jesus anser att män, inte kvinnor, ska inneha ledarpositionerna i kyrkan.

2.2.2.2 Den egalitära tolkningen

Grenz sällar sig till flera av Borlands argument för Jesu positiva syn på kvinnan. I likhet med Borland lyfter Grenz fram att Jesus använde kvinnor som illustrationer i flera av sina liknelser. Detta till skillnad mot rabbinerna som undvek till och med att nämna kvinnor i sin undervisning⁸⁹. Grenz citerar den evangelikala teologen Grant Osborne, som säger: "*Jesus placerar kvinnor jämsides med män som exempel på sant lärjungaskap och Gudsrikets etik*"⁹⁰. Grenz trycker också på det faktum att Jesus inkluderade kvinnor bland sina efterföljare. Även om dessa kvinnor inte hörde till "de tolv" var de ändå verkliga lärjungar till Jesus, och inget indikerar att de var annorlunda mot andra manliga efterföljare till Jesus som inte heller hörde till de tolv⁹¹.

Grenz anser det nödvändigt att ha en ordentlig förståelse för kvinnans situation inom det romerska imperiet för att fullt ut kunna inse vilken befrielse evangeliet erbjöd kvinnor. Grenz ger i sin framställning en översikt av kvinnors situation bland greker, romare och judar. Gre-

⁸⁶ Ibid., p 120

⁸⁷ Ibid., p 120-121

⁸⁸ Ibid., p 122

⁸⁹ Grenz/Kjesbo 1996, p 74

⁹⁰ Ibid., p 74

⁹¹ Ibid., p 75

kerna ansåg att kvinnan existerade för att föda barn och ge mannen sexuell njutning. För övrigt var hela den omgivande kulturen patriarkal till sin struktur. Detta syntes bl a i den stränga tudelningen mellan det offentliga och det privata livet. Männen var aktiva i det offentliga livet medan kvinnorna var förpassade till den privata sfären. *Romerska kvinnor* var ibland mer ”synliga” i det offentliga livet, och influerade näringsliv och politik mer än sina grekiska syster i städer som t ex Aten. Men de blev ständigt påmind om att deras primära ansvarsområde fanns i hemmet. I det *judiska samhället* hade kvinnor kanske en lite högre status än bland romarna, men det var ingen större skillnad. En del judiska lärare ansåg kvinnan vara källan till synden och döden i världen. De lärde att kvinnor var mer sinnliga och mindre rationella än männen och därmed var de underlägsna män. Detta ledde till att judiska män undvek social kontakt och konversation med kvinnor⁹².

Enligt Grenz är det i ljuset av detta vi måste se Jesu attityd mot kvinnor. Jesus framstår då som *mycket radikal* i sitt sätt att förhålla sig till kvinnor. Jesus behandlade alla, både män och kvinnor, lika. Han reagerade med kärlek och barmhärtighet oavsett om det var en man eller kvinna som kom till honom. Jesus inte bara välkomnade kvinnor i största allmänhet, han räknade kvinnor som Lasarus systrar Marta och Maria bland sina nära vänner⁹³.

Grenz pekar också ut att kvinnor spelar en mycket viktig roll i evangelierna. Ha lyfter bl a fram följande saker: **1) Martas bekännelse:** ”Jag tror att du är Messias, Guds son, han som skulle komma hit till världen” (Joh 11:27). Detta är Johannesevangeliets motsvarighet till Petrus messiasbekännelse i de synoptiska evangelierna (Matt 16:13-17, Mark 8:27-30, Luk 9:18-20). **2) Kvinnan med balsamflaskan.** I det att Maria smörjer Jesus med balsam pekar evangelisterna på att Maria hade förstått den sanna innebörden i Jesu messianska roll. En teologisk insikt som Jesu manliga lärjungar aldrig fattade under sin vandring med Jesus. **3) Jesu död.** De flesta av Jesu efterföljare flydde vid Jesu korsfästelse. En stor grupp kvinnor stannade däremot kvar (Matt 27:55-56). **4) Jesu uppståndelse.** Herren uppenbarade sig först för kvinnor (Matt 28:1-10). Kvinnor var de första som tog emot befallningen att proklamera Jesu uppståndelse (Matt 28:7). För evangelisterna betyder detta att i Guds nya ordning, är både män och kvinnor värdiga vittnen till den uppståndne Herren⁹⁴.

Jesu val av apostlar som tecken på rolldistinktioner mellan könen

Grenz är inte övertygad av komplementärernas tolkning av Jesu apostlaval. En sådan slutsats som Borland och andra komplementärer drar, missar den *fundamentala, unika och temporära rollen* som de tolv hade. De tolv apostlarnas tjänst kunde inte, strikt sett, föras över på några efterföljande troende. Grenz påpekar att även om Jesu urval av apostlar indikerade att endast män skulle ha en grundläggande roll i etablerandet av den kristna församlingen, finns det ingenting som säger att Kristus vill att manligt ledarskap skulle fortsätta vara normen genom historien. Det finns flera saker som pekar på att Jesus inte menade apostalvalet så: **1) De tidiga kristna** följde Jesu egalitära attityd gentemot kvinnor. Detta syns bl a i det faktum att kvinnor tjänade Kristus jämsides med män i urkyrkan. Urkyrkans praxis pekar alltså bortom de begränsningar som komplementärerna hämtar från de tolv könen. **2) Eskatologiskt tecken.** Poängen med utväljandet av de tolv apostlarna ligger inte i en permanent rolldistinktion bland Jesu efterföljare baserat på människors kön. Herrens utväljande av de tolv var en symbolisk handling, endast begriplig i ljuset av Israels historia. Urvalet av tolv manliga apostlar leder

⁹² Ibid., p 72

⁹³ Ibid., p 74

⁹⁴ Ibid., p 77

tankarna till de ursprungliga tolv patriarkerna och är ett eskatologiskt tecken som uppenbarar att Jesus omkonstituerar Guds folk⁹⁵.

Med detta i åtanke menar Grenz att det blir naturligt att placera apostlarna manlighet i samma kategori som deras judiskhet, dvs den har inte längre någon betydelse. När den fundamentala kopplingen mellan Israel och kyrkan var gjord, stod det urkyrkan fritt att utvidga ledarskapet till att inkludera människor från alla nationer och av båda könen⁹⁶. Grenz konklusion är alltså att man inte legitimt kan dra slutsatser om rolldistinktioner mellan män och kvinnor utifrån Jesu val av apostlar.

Summering

- Jesu attityd mot kvinnor måste ses mot den patriarkala omvärlden.
- Jesus behandlar kvinnor och män lika.
- Jesus inkluderar kvinnor bland sina efterföljare.
- Kvinnor har en viktig roll i Jesu liv och tjänst.
- Jesu utväljande av tolv manliga apostlar utesluter inte kvinnor från ledarskap i kyrkan.

2.2.3 Huvudbonader, profetior och Treenigheten - 1 Korinthierbrevet 11:2-16

² Jag måste berömma er för att ni kommer ihåg allt jag har sagt och håller fast vid det som jag har fört vidare till er precis som jag förmedlade det. ³ Nu vill jag att ni skall veta att Kristus är varje mans huvud, att mannen är kvinnans huvud och att Gud är Kristi huvud. ⁴ En man som ber eller profeterar med något på huvudet drar skam över sitt huvud. ⁵ 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, ⁶ 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 att raka av håret, måste hon ha någon huvudbonad. ⁷ 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, ⁸ ty mannen kommer inte från kvinnan utan kvinnan från mannen, ⁹ och mannen skapades inte för kvinnan utan kvinnan för mannen. ¹⁰ Därför måste kvinnan på huvudet bära ett tecken på sin rätt för änglarnas skull. ¹¹ Och ändå: i Herren kan inte kvinnan tänkas utan mannen och inte heller mannen utan kvinnan. ¹² Ty liksom kvinnan har kommit från mannen, så blir också mannen till genom kvinnan, och allt kommer från Gud. ¹³ Döm själva: passar det sig att en kvinna ber till Gud barhuvad? ¹⁴ Lär er inte redan naturen att det är en vanära för mannen att ha långt hår ¹⁵ men en heder för kvinnan, hon har ju fått sitt hår som slöja. ¹⁶ Någon kanske vill börja strida om detta, men vi har ingen annan ordning, och det har inte någon av Guds församlingar.

Både komplementärer och egalitärer är överrens om att detta är en mycket svår text att tolka. Detta gör att både Schreiner och Grenz går in på många tekniska detaljer i sina framställningar av texten. Jag har försökt att minimera den tekniska diskussionen, som rör bl a textkritik och lingvistik, så mycket som möjligt och gör en översiktlig summering av deras respektive argument för positionerna som antas.

⁹⁵ Ibid., p 211-212

⁹⁶ Ibid., p 212

2.2.3.1 Den komplementära tolkningen

*Författaren till essän Headcoverings, Prophecies and the Trinity, 1 Corinthians 11:2-16 i Recovering Biblical Manhood and Womanhood, är Thomas R. Schreiner*⁹⁷.

Enligt Schreiner vill Paulus här åtgärda kvinnornas uppträdande vid gudstjänsterna i Korint. Kvinnorna uppträdde på ett sätt som stod i strid med hur kvinnor uppträdde i andra kristna församlingar⁹⁸. Paulus vill alltså att kvinnorna ska följa de traditioner som finns i alla församlingar.

Huvudbonad och "huvud"

En av frågorna som teologerna inte är på det klara med är vad för slags huvudbonad Paulus talar om. Två av de mest troliga tolkningarna, enligt Schreiner, är: **1)** Sedvänjan som Paulus rekommenderar är att kvinnor ska bära en sjal. **2)** Paulus är emot att kvinnorna har sitt långa hår utsläppt och vill att de ska följa sedvänjan att fästa håret i en knut. Schreiner går sedan igenom argumenten för de olika tolkningarna, och kommer till slut fram till att det förmodligen handlar om att bära en sjal⁹⁹.

Schreiner anser att den viktigaste frågan att besvara i texten, är vad Paulus kan ha menat med ordet "huvud". Alla förstår att det är en metafor och inte ska uppfattas rent bokstavligt, men vad står metaforen för? Två svar ges idag: *källa* och *auktoritet*. Schreiner ger tre argument för att "huvud" ska förstås i betydelsen av auktoritet. **1)** Även om "huvud" kan ha betydelsen *källa* vid några tillfällen är den meningen inte trolig här. Schreiner nämner Wayne Grudems studie av denna term och menar att Grudem har visat att betydelsen *auktoritet* är odiskutabel många gånger, medan betydelsen *källa* aldrig riktigt kan bevisas. **2)** Även om "huvud" skulle kunna ha betydelsen *källa* vid några enstaka tillfällen, har termen aldrig denna mening i Septuagintan¹⁰⁰, vilken är den mest relevanta texten och som Paulus var mycket förtrogen med. **3)** Schreiner menar också att betydelsen *auktoritet* är den mest troliga innebörden av "huvud" i Paulus övriga brev. Ett av de tydligaste exemplen för Schreiner är Ef 5:22ff där mannen sägs vara "sin hustrus huvud". Detta måste, enligt Schreiner, betyda att mannen är auktoriteten i familjen¹⁰¹.

Treenigheten

Schreiner menar, utifrån sin tolkning av huvud, att Paulus här säger att Kristus är auktoriteten över varje man, mannen är auktoriteten över kvinnan och Gud är auktoriteten över Kristus. Eftersom Paulus här refererar till relationerna inom Treenigheten, kan han inte mena att de relationer som här beskrivs är kulturella eller har kommit till som ett resultat av syndafallet¹⁰². Schreiner är kritisk mot de egalitärer som har hävdat att en tolkning av Treenigheten innehållande en markant auktoritetsstruktur (chain of command), med Fadern som auktoritet över Sonen, gränsar mot den kristologiska heresi som påstod att Sonen inte var jämlik med Fadern, som fanns under den patristiska perioden i kyrkan (subordinationsläran). Schreiner hävdar istället att egalitärerna här gör sig skyldiga till att blanda ihop *ontologiskt* underordnande med *funktionellt* underordnande. Schreiner hävdar att texten ska förstås som Sonens underordnande under Fadern i den ekonomiska Treenigheten. För Schreiner är distinktionen mellan

⁹⁷ Schreiner är Associate Professor of New Testament at Bethel Theological Seminary, Minnesota, USA.

⁹⁸ Grudem/Piper 1991, p 125

⁹⁹ Ibid., p 126

¹⁰⁰ Den grekiska översättningen av GT.

¹⁰¹ Grudem/Piper 1991, p 127

¹⁰² Ibid., p 128

ontologisk och ekonomisk Treenighet en mycket bra bild av att det är möjligt med jämlikhet och rollskillnader, som innebär ena partens underordnande, i en relation¹⁰³.

Relationen mellan män och kvinnor

Orsaken till att kvinnan skulle bära en sjal på sitt huvud och männen skulle vara barhuvade, enligt Schreiner, var att bevara skillnaderna mellan män och kvinnor. Om man frångick dessa sedvänjor i Korint skulle man blanda ihop manligt och kvinnligt och ge ett intryck av att kvinnor betedde sig som män i den kristna församlingen¹⁰⁴. Schreiner vill att vi ska förstå Paulus logik så här: Om männen ber och profeterar med någonting på huvudet vanäras han Kristus (mannens auktoritet), om kvinnorna ber och profeterar utan huvudbonad vanäras de männen (kvinnans auktoritet). Att kvinnan är en avglans av mannen (eng ”glory”) betyder, enligt Schreiner, att kvinnan skall hedra sin man därför att mannen är hennes huvud, dvs auktoritet. *Poängen är att om man inte håller sig till den roll Gud har avsett bringar man vanära över sig själv samt över sin auktoritet*¹⁰⁵. Schreiner sammanfattar sin tolkning av verserna 3-6 med att hävda att kvinnor kan be och profetera i offentliga gudstjänster. Men de måste gå tillväga på ett sätt och med en attityd som stöder mannen som auktoritet (supporting male headship) därför att i den rådande kulturen var en sjal en symbol på att man var underdånig sin man. Med Schreiners egna ord: *”They should evidence a demeanor that is humble and submissive to male leadership”*¹⁰⁶.

Schreiner uttrycker också kritik mot egalitärernas hävdande att rolldistinktionerna mellan män och kvinnor kom till i och med syndafallet. Paulus argumenterar ju inte från syndafallet i den här texten, utan från *skapelsen*. De här distinktionerna mellan män och kvinnor ligger alltså i själva skapelseordningen och är inte en konsekvens av synden. Schreiners slutsats av detta är att bevisbördan ligger på egalitärerna och inte på komplementärerna att bevisa sin ståndpunkt, eftersom Paulus argumenterar från just *skapelsen* i den här texten.¹⁰⁷

Nutida tillämpning

Schreiner avslutar sin essä med att diskutera hur den här texten ska tillämpas i det moderna samhället. Schreiner menar inte att kvinnor måste bära en sjal i gudstjänsten idag. Sjalen är en temporär sak som kommer från den omgivande kulturen. Men den underliggande principen, som sjalen var en symbol för, gäller även idag. Den underliggande universella principen är: Gud har bestämt att män ska ha ansvaret att leda, medan kvinnorna har en komplementär och stödjande roll. Mer specifikt; om kvinnor ska be och profetera i kyrkan ska de göra så under mäns auktoritet (the authority of male headship). Dessutom ska både män och kvinnor klä sig så att de inte liknar det motsatta könet¹⁰⁸.

Summering

- Metaforen ”huvud” betyder auktoritet
- Gud har skapat mannen som ledare för kvinnan
- Kvinnan ska tjäna Gud i vetskapen att hon står under manligt ledarskap
- Män och kvinnor ska klä sig på ett sätt som visar distinktionerna mellan könen

¹⁰³ Ibid., p 128-129

¹⁰⁴ Ibid., p 130-131

¹⁰⁵ Ibid., p 132

¹⁰⁶ Ibid., p 132

¹⁰⁷ Ibid., p 133-134

¹⁰⁸ Ibid., p 138

2.2.3.2 Den egalitära tolkningen

Grenz börjar sin diskussion över 1 Kor 11:2-16 med att lokalisera texten i sin större kontext. Församlingen i Korint verkar ha orsakat Paulus mer svårigheter än någon annan kyrka. Korintierna utmärkte sig genom att vara ”stökiga”. Paulus övergripande angelägenhet med sina förmaningar är att de ska ”*låta allt ske värdigt och med ordning*”¹⁰⁹ så att församlingen kan uppbyggas i tron och så att evangeliet inte blir smädat av utomstående. I detta sammanhang finns två korta passager där Paulus tar upp saker som hade att göra med kvinnorna i den offentliga gudstjänsten, varav 1 kor 11 är den första¹¹⁰.

Huvudbonad och ”huvud”

Grenz omnämner de två tolkningarna av ”huvudbonaden” (sjal eller långt hår). Grenz tar egentligen inte parti för någon av tolkningarna, men påpekar att det inte alls är självklart att det rör sig om en sjal. Olika uttolkare har olika förklaringar men det är svårt att exakt avgöra vilken som är korrekt¹¹¹. Grenz nämner tre olika egalitära tolkningar som förslag på hur man kan förhålla sig till Paulus ord om huvudbonaden: **1)** Några få exegeter tror att verserna 3-6 står i opposition till 8-16. Dessa tror att den andra sektionen är Paulus egna egalitära syn och ska ställas emot den första sektionen där Paulus bara repeterar korintiernas hierarkiska argument. Enligt den här synen är alltså den första sektionen inte Paulus egna argument, utan bara ett återgivande av hur de har det i Korint. I den andra sektionen finner vi Paulus egen syn: hårlängd på män och kvinnor är inte av intresse. **2)** En mer vanlig tolkning hävdar att Paulus är angelägen om att inte i onödan stöta sig med den omgivande kulturens åsikter om var som är passande. Kvinnor måste klä sig, och ordna sitt hår, på ett sätt som anstår deras kön. Paulus är alltså angelägen om distinktionerna mellan könen, inte diskriminering. Paulus kräver inte att kvinnorna ska bära en sjal som ett tecken på deras underordnande under mannen, utan att de bör ha sitt hår i ordning istället för utsläppt, oborstat hår och att männen bör ha kort hår så att församlingen inte hamnar i vanrykte. **3)** Den tredje tolkningen ser Paulus diskussion i ljuset av hans kamp mot kultiska religiösa ritualer. Grenz nämner Elisabeth Schussler Fiorenza som menar att Paulus varnar för ett beteende som var vanligt i kulter som Dionysus, Cybele, Pythia och Sibyl, där ”*utsläppt hår var nödvändigt för att en kvinna skulle kunna producera effektiva magiska besvärjelser*” och var därför ”*ett tecken på sann profetia*”¹¹². Enligt den grekiska extatiska modellen var profetiskt beteende ett slags gudomligt vansinne, eller innebar att man var besatt av en gud. Eftersom kvinnor var inestängda i ett mansdominerat samhälle var många kvinnor i den grekisk-romerska världen attraherade av extatisk religion där kontrollen bröts, sociala roller försvann och av att ett sådant beteende legitimerades av tanken på att dessa kvinnor var besatta av en gud. I en del extatiska kulter visade sig gudens inneboende i att man kastade av sig huvudbonader, släppte ut håret och rystade på huvudet, och män och kvinnor bytte kläder med varandra. *Paulus var, enligt den här tolkningen, angelägen om att de kristna i Korint inte misstogs för att vara en sådan kult*¹¹³.

Grenz lyfter fram att tolkningen av huvud (Grekiska *kephalê*) som innebärande *auktoritet*, har blivit intensivt kritiserad på senare år. Grenz nämner exempel på nyare tolkningarna som ”*början*”, ”*källa*” och ”*framstående*” (preeminence). Forskarna går tillväga på så sätt att de undersöker ordet ”huvud” lingvistiskt, men också genom att studera kontexten där ordet återfinns, för att försöka förstå dess verkliga innebörd. I kontexten 1 Kor 11:3-16, menar egalitära

¹⁰⁹ 1 Kor 14:40

¹¹⁰ Grenz/Kjesbo 1996, p 107-108

¹¹¹ Ibid., p 110-111

¹¹² Citat från Grenz/Kjesbo 1996, p 111

¹¹³ Grenz/Kjesbo 1996, p 109-111

uttolkare att den traditionella tolkningen, där aposteln skulle peka på en skapelseordning där syftet med kvinnans skapelse skulle innebära hennes underordnande under mannen, är felaktig. Kritiken fokuserar på det faktum att Paulus själv inte drar den slutsatsen i texten, åtminstone inte explicit. Dessutom ger inte skapelseberättelsen i sig själv stöd för kvinnans underordnande under mannen¹¹⁴.

Egalitära tolkningar betonar alltid vad som ser ut att vara Paulus anti-hierarkiska uttalanden i den andra halvan av texten. Grenz lyfter fram en nyare tolkning av ordet auktoritet i vers 10 (sv övers har ordet "rätt" här). Enligt den traditionella tolkningen säger Paulus att kvinnan ska bära en huvudbonad som ett tecken på mannens auktoritet över henne. Men ett växande antal forskare, däribland också komplementära teologer, argumenterar på lingvistiska grunder att Paulus refererar till en auktoritet som kvinnan *själv* har. Grenz säger att den grekiska termen helt enkelt inte kan tolkas som att referera till en huvudbonad, därför att varje paulinsk användning av auktoritet (grekiska *exousia*) betyder: "en abstrakt verklighet, eller en som har denna abstrakta verklighet". I ljuset av denna upptäckt bör alltså vers 10 översättas: "En kvinna bör ha auktoritet (frihet, rätt eller kontroll) över sitt huvud"¹¹⁵. Grenz påpekar ändå att vad Paulus egentligen menade med detta uttalande förblir en öppen fråga. Många tolkar detta som innebärande att kvinnan har rätten att delta i gudstjänsterna i kyrkan, till skillnad från synagogan där hon inte tilläts att tala. I Kristus har kvinnan frihet, eller auktoritet, att tala i gudstjänsten. Grenz själv tror att Paulus här trycker på kvinnans rätt att själv välja hur hon ska smycka sitt huvud (dress her head) för gudstjänst. Grenz avslutar diskussionen över vers 10 med att påpeka att vad än forskare menar med kvinnans auktoritet, kan vi inte missa det egalitära draget i vad denna frihet innebär¹¹⁶. Grenz lyfter också fram egalitarianismen i verserna 11-12 där Paulus betonar mannens och kvinnans ömsesidiga beroende av varandra.

Treenigheten

Grenz pekar på att debatten över ordet "huvud" också har lett till frågor kring ett mycket centralt teologiskt ämne: *sambandet* - om det finns något - mellan underordnande (subordination) och underlägsenhet. En del egalitärer har kritiserat den komplementära tolkningen av "huvud" som "auktoritet över" på grund av att det inte bara innebär att vi ska se på kvinnan som underordnad mannen, utan också att Kristus är underordnad Gud. Genom att göra Sonen underlägsen Fadern introducerar komplementärerna på nytt den gamla teologiska villfarelsen känd under namnet *subordinationsläran*. Komplementärerna har varit snabba att svara på den här anklagelsen genom att påpeka att kyrkans lära genom historien har varit att Sonens underordnande under Fadern är *funktionellt* och inte ontologiskt, och därför behöver alltså inte funktionellt underordnande innebära ontologisk underlägsenhet¹¹⁷.

Grenz ger komplementärerna rätt i princip när de erkänner att Sonens och Andens subordination inte innebär att de inte är fullt delaktiga Faderns gudomlighet. Grenz kritik mot komplementärerna siktar in sig på att man inte verkar se den stora skillnaden mellan det personcenterade underordnandet inom Treenigheten och det grupp-orienterade underordnandet som finns i den hierarkiska synen på relationen mellan män och kvinnor. Vår modell av den trinitariska strukturen kommer från Jesu historiska liv. Den består av det frivilliga underordnandet av en person (Sonen) under en annan specifik person (Fadern) på grund av ett personligt uppdrag och för att nå ett gemensamt mål för de båda. Underordnandet av individuella personer i

¹¹⁴ Ibid., p 112

¹¹⁵ Ibid., p 113

¹¹⁶ Ibid., p 113

¹¹⁷ Ibid., p114

Treenigheten är något annorlunda än en social ordning som innebär att *en grupp* (kvinnor/fruar) ska underordna sig en annan grupp (män/makar) utan någon som helst beaktning av förmågor, begåvning eller kallelse hos individerna det rör sig om¹¹⁸.

Nutida tillämpning

Grenz pekar på att texten helt klart förutsätter att både män och kvinnor är aktiva och ”vokalt” involverade i offentliga gudstjänster, specifikt gällde det bön och profetia. Att Paulus inte vill stoppa kvinnorna från dessa aktiviteter, utan snarare peka på *hur* de ska göra detta, leder till slutsatsen att Paulus genomgående passion för *evangelisation* förmodligen lyser fram här. Principen är alltså: Troende måste vara lyhörda för människor som står utanför tron. Man ska inte i onödan bli en stötesten för evangeliets mottagande. Grenz menar också att komplementärernas hierarkiska ordning blir väldigt svår att genomföra i kyrkan. Komplementärerna hänvisar till Paulus uttalande: ”mannen är kvinnans huvud”. Men *hur* ska detta egentligen tillämpas? Det mest naturliga svaret för en komplementär borde väl vara att det handlar om alla män och alla kvinnor: I kyrkan är varje man varje kvinnas huvud. Enligt Grenz försöker komplementärerna komma förbi denna konsekvens och vill istället tala om att kvinnor ska underordna sig de män i församlingen som är i auktoritetsställning för flocken. Men i så fall skulle inte Paulus ord betyda så mycket. Alla medlemmar i församlingen - inte bara kvinnor - ska ju underordna sig de äldste i församlingen. Varför bara peka ut kvinnorna? Enligt Grenz är en nutida tillämpning av denna bibeltext i huvudsak att man inte i onödan bör bryta mot kulturella normer på ett sätt som gör att evangeliet hamnar i vanrykte¹¹⁹.

Summering:

- Både män och kvinnor ska vara verksamma i den kristna gudstjänsten.
- Kyrkan bör vara vaksam över sitt beteende så att man inte drar vanära över evangeliet.

2.2.4 Kvinnan ska tåga i församlingen - 1 Korinthierbrevet 14:33b-35

Liksom överallt i de heligas församlingar³⁴ skall kvinnorna tåga vid sammankomsterna: de har inte lov att tala utan skall underordna sig, som också lagen säger.³⁵ Om de vill ha reda på något, skall de fråga sina män när de har kommit hem, för det passar sig inte för en kvinna att tala vid sammankomsten.

Den komplementära tolkningen

Författaren till essän över 1 Kor 14:33b-35, ”Silent in the Churches” i *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, är den aktade evangelikala teologen Donald. A. Carson¹²⁰.

Carson börjar sin essä med att påpeka att detta inte är en lätt text att tolka. Den största svårigheten är den att i 1 Kor 11:2-16 godkänner Paulus att kvinnor ber högt och profeterar i gudstjänsten (med vissa restriktioner), men här ser det (åtminstone vid första läsningen) ut som om Paulus kräver absolut tystnad av kvinnorna. Att texten är svår att tolka syns också i det faktum att textens tolkningar är legio¹²¹.

¹¹⁸ Ibid., p 114-115

¹¹⁹ Ibid., p 117

¹²⁰ *Professor of New Testament* at Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois, Chicago USA.

¹²¹ Grudem/Piper 1991, p 140

Textkritiska frågor och otillfredsställande tolkningar

Carson börjar sin diskussion med att tala om textkritiska svårigheter kring stycket i fråga. Vissa teologer, både evangelikala och andra, anser att den här texten helt enkelt inte är Paulinsk, utan har blivit tillagd i ett senare skede. Orsaken till att Carson känner sig tvingad att gå in på den här frågan ganska ingående är förmodligen att den mycket respekterade evangelikala teologen Gordon Fee, i sin uppskattade kommentar över 1 Korinthierbrevet, förklarar att han inte tror att textstycket är äkta. Eftersom Fee är så respekterad bland evangelikala teologer har hans åsikt fått ganska stor spridning. Carson går igenom Fee's argument och förklarar varför han tror att Fee har fel. Carson's slutsats är att även om Fee är en mycket bättre textkritiker än Carson själv, låter argumenten som ett bra försvar av en mycket svag position (*the application of a first-class mind to the defense of a remarkably weak position*)¹²².

Carson nämner flera tolkningar som han anser otillfredsställande. Följande är en grov genomgång av *de positioner Carson förkastar*¹²³: **1) Kravet på tystnad är en absolut regel.** Kvinnor får alltså inte yttra sig i offentliga gudstjänster. Bönerna och profetiorna i 1 Kor 11:2-16 ses då som privata samlingar i hemmen. **2) Det finns en olöslig konflikt** mellan den här texten och 1 Kor 11:2-16. **3) Det handlar inte** om kvinnors underordnande under mannen, utan om *kvinnans underordnande under den paulinska gudstjänstordningen*. **4) Restriktionen gäller inte** kvinnor i allmänhet, utan endast fruar. **5) Paulus förbud har med lokala eller kulturella saker att göra.** **6) Texten är ett uttryck för korinthiernas åsikt och inte Paulus.** **7) Förbudet gäller fruar som ifrågasätter sina egna mäns profetior**¹²⁴.

Carson's egen tolkning

Carson pekar ut att Paulus (tidigare i brevet) har talat om behovet att noggrant pröva profetiskt tal. Att kvinnor får ge profetior är tydligt från kapitel 11. Paulus poäng i texten är att kvinnorna inte får delta i *samtalet* där profetian prövas. Det är i detta sammanhang kvinnor inte får tala¹²⁵. Att Paulus hänvisar till "lagen" i texten innebär, enligt Carson, att Paulus refererar till skapelseordningen i 1 Mos 2:20-24. Detta är troligt därför att Paulus hänvisar till den texten i andra sammanhang när han diskuterar kvinnans roll (1 Kor 11:8, 9. 1 Tim 2:13). Enligt Carson betonas inte *tystnad* i 1 Mosebok 2, men eftersom kvinnan skapades efter mannen finns det olika roller i deras relation. Carson anser att Paulus syn på skapelseordningen är att kvinnan är underordnad mannen, och att denna ordning skulle brytas om kvinnan var med och bedömde profetiorna¹²⁶. Carson menar också att Paulus förbjöd kvinnan att inneha någon kyrklig undervisnings- auktoritet (church-recognized teaching authority) över män, och det noggranna prövandet av profetiorna hamnar under det auktoritativa ämbetet (magisterial function). Detta innebär inte att kvinnor ska förbli ovetande, de kan fråga sina män om de olika profetiorna när de har kommit hem¹²⁷.

Carson ger fem anledningar till att hans tolkning av texten är korrekt: **1) Den här tolkningen** passar in i kontextflödet i 1 Kor 14. Verserna innan handlar om uttolkningen, prövningen av profetiorna. Verserna 33b-35 specificerar kvinnornas roll i detta sammanhang. Carson menar att ingen annan tolkning av den här texten passar så bra in i sammanhanget som hans egen. **2)**

¹²² Ibid., p 145

¹²³ Carson ger naturligtvis ordentliga skäl för sina åsikter. Jag återger här endast vad han förkastar och inte *varför*. I hans egen utläggning kommer hans argument fram.

¹²⁴ Grudem/Piper 1991, p 145-151

¹²⁵ Ibid., p 151

¹²⁶ Ibid., p 152

¹²⁷ Ibid., p 152

Tolkningen passar också in i textens *struktur*. I verserna 30-33a lägger Paulus restriktioner på *ytrandet* av profetiorna, i 33b-35 lägger Paulus restriktioner på *prövningen* av profetiorna. **3)** Invändningen att det är inkonsekvent för Paulus att ge kvinnorna rätten att profetera i kapitel 11 och sedan hindra de att utvärdera profetiorna i kapitel 14, anser Carson vara svag. Carsons argument går ut på att det är stor skillnad på NTs profetior i gudstjänsten och GTs auktoritativa profetiska uttalanden. Att kunna ge profetiska ord i gudstjänsten handlar alltså inte om att inneha ett auktoritativt ämbete. **4)** Det fanns ändå stor frihet för kvinnor i kyrkan jämfört med kvinnor i det grekiska samhället i stort. Men det finns fortfarande rolldistinktioner. **5)** Carson avslutar sin essä med att säga att om hans tolkning är korrekt och om det finns rolldistinktioner mellan män och kvinnor, är det viktigt att inse att den här undervisningen är för vårt bästa, inte för att göra oss till slavar¹²⁸.

Summering:

- Paulus gör en rolldistinktion mellan män och kvinnor utifrån skapelseordningen.
- Kvinnor får inte vara med i prövningen av profetiskt tal.
- Kvinnor får inte inneha ett auktoritativt ämbete i kyrkan.

Den egalitära tolkningen

Grenz börjar sin utläggning med att påpeka att texten om huvudbonader avsåg att reglera användandet av andliga gåvor i enlighet med då rådande kulturella normer. I texten om kvinnors tystnad verkar Paulus tala *mera allmänt* om beteendet vid gudstjänsterna. En skillnad mellan Carson och Grenz är att Grenz ser verserna 33b-35 i sammanhanget 33-40, vilket kan ställa saken i ett lite annorlunda ljus. Grenz menar att Paulus i kapitel 14 fokuserar på beteendet hos tre olika grupper: de som talar i tungor, profeter och kvinnor. För att bryta felaktigt beteende ger Paulus varje grupp en instruktion om tystnad, en konkret tillämpning på instruktionen och ger en rationell förklaring på sina instruktioner. Genom dessa instruktioner försöker Paulus förvandla den högljudda förvirringen i Korint till ett harmoniskt mästerstycke som förhärligar Gud och bygger upp församlingen¹²⁹.

Även om Grenz anser att Paulus övergripande mål är tydligt, erkänner han att själva texten är "ett exegetiskt minfält". Precis som Carson går han igenom de textkritiska frågorna, och han tar också upp en mängd tekniska exegetiska detaljer som visar hur komplicerad den här texten är. Men Grenz menar att även om en del forskare tvekar inför om texten är autentisk, accepterar ändå de flesta evangelikal teologer textens äkthet. Grenz koncentrerar sig därför på att försöka förstå vad aposteln kan ha menat med den här texten¹³⁰.

Problemet i Korint och Paulus respons

Den största svårigheten, enligt Grenz, är att avgöra ifall Paulus vänder sig till endast församlingen i Korint, eller om han anser sina instruktioner vara universellt bindande för kyrkan i alla situationer. Gäller förbudet endast fruar eller omfattar det alla kvinnor? Genom historien har den vanligaste tolkningen varit att kvinnor inte får tala överhuvudtaget i kyrkan. Teologer från Tertullianus till Tomas Aquinos omfattade en sådan tolkning. Även om reformatorerna släppte lite på strängheten i detta, fanns det ändå så sent som 1890-talet vissa presbyterianska kyrkor som förbjöd kvinnor att t o m sjunga i gudstjänsten! Och ända in på 1900-talet var

¹²⁸ Ibid., p 152-153

¹²⁹ Grenz/Kjesbo 1996, p 117-118

¹³⁰ Ibid., p 118-119

många protestanter övertygade om att Paulus instruktioner uteslöt kvinnor från att rösta i församlingsmöten¹³¹.

Grenz menar att trots den traditionella tolkningens långa historia, leder en strikt tolkning av den här texten till flera problem. Den verkar säga emot Paulus tidigare ord där han tillät kvinnorna att både be och profetera i gudstjänsten (1 Kor 11:3-16). Faktum är att om vi accepterar den traditionella komplementära tolkningen av den här texten får det långtgående konsekvenser för hur vi tolkar allt det Paulus har sagt i 1 Kor 11-14. Det skulle ju leda oss till att alla instruktioner som ges i dessa kapitel utesluter kvinnor. Grenz anser att Carson's tolkning är direkt otillfredsställande. Grenz pekar på att NT binder samman prövningen av profetior med gåvan att "skilja mellan olika andar" (1 Kor 12:10), men det finns inget som tyder på att den gåvan endast skulle gälla män. Dessutom finns det inget i NT som säger att "ställa frågor" (det uttalade problemet i texten) skulle vara tillvägagångssättet när man prövade profetiskt tal. Carson's åsikt att prövandet av profetiorna hamnade under det auktoritativa ämbetet och därför skulle utesluta kvinnor, anser Grenz helt sakna stöd i 1 Korinthierbrevet. Grenz lyfter fram Paulus förklaring att kvinnorna skall "*fråga sina män när de har kommit hem*", som en indikation på att Paulus primärt talar om kvinnor som avbryter gudstjänsten med frågor, inte om kvinnor som undervisar. Dessutom finns det ingenting i brevet i övrigt som pekar på att predikan och undervisning är gåvor som Gud ger i relation till kön. Grenz tror att den verkliga orsaken till den här tolkningen kommer från den komplementära tolkningen av en annan text, nämligen 1 Tim 2:11-15, som skrevs för att övervinna ett annat problem som uppstod i en annan tid och på en annan plats¹³².

Grenz påpekar att i kontrast till komplementärerna förstår egalitärer den här texten som en apostolisk respons på ett lokalt problem. Problemet är att avgöra vad det lokala problemet egentligen bestod i. Grenz sällar sig till den vanligaste egalitära tolkningen av texten. Problemet i Korint var, enligt den här tolkningen, att vissa kvinnor ställde massor av frågor som störde gudstjänsten. Kvinnorna kan ha varit nyomvända som längtade efter att lära sig mer om sin nyvunna tro, eller de kanske var utbildade och ställde irrelevanta frågor. Avbrytandet kan ha skett under formella "undervisnings-pass" som arrangerades i form av en ordnad diskussion där argument dryftades, eller också kanske kvinnorna avbröt läsningen av Skrifterna eller uttolkningen av profetiorna. Grenz anser att oavsett detaljerna i situationen, var resultatet det samma. Det oordnade frågandet resulterade i kaos¹³³. Grenz drar en parallell till ett annat fenomen i församlingen i Korint. I 1 kor 11:22, 34 manar Paulus de som missbrukar Herrens måltid att de ska "*äta hemma*". Paulus förbud uteslöt inte allt ätande i kyrkan (de skulle ju äta Herrens måltid). Paulus poäng i det sammanhanget är att det är bättre att äta hemma än att bringa oordning i hela församlingen genom sitt sätt att äta. På samma sätt med kvinnorna som ställde frågor under gudstjänsten, deras försök att få svar var inte problemet men deras dåliga "timing" var ett problem¹³⁴.

Slutsatsen av Grenz resonemang är alltså att problemet i Korint inte hade någonting med skapelseordningen att göra. Problemet rörde istället *kyrkoordningen*. Paulus korrigerar inte kvinnorna genom att förbjuda dem att tala i gudstjänsten, utan ber dem istället att ställa sina frågor vid ett annat tillfälle.

¹³¹ Ibid., p 121

¹³² Ibid., p 122-123

¹³³ Ibid., p 124

¹³⁴ Ibid., p 124

Summering:

- Kvinnor ska inte avbryta gudstjänsten med frågor.
- Kristet gudstjänstfirande måste ske under ordnade former.

2.2.5 Kvinnan får inte undervisa - 1 Timotheosbrevet 2:11-15

¹¹ Kvinnan skall ta emot undervisning i stillhet och alltid underordna sig. ¹² Att själv undervisa tillåter jag henne inte och inte heller att bestämma över mannen, utan hon skall hålla sig tyst och stilla. ¹³ Ty Adam skapades först och sedan Eva. ¹⁴ Och det var inte Adam som lockades utan kvinnan som lät sig lockas och förleddes till överträdelse. ¹⁵ Men hon skall bli räddad genom sitt moderskap, om hon lever ett ärbart liv i tro, kärlek och helgelse.

Den komplementära tolkningen

Författare till "What Does it Mean Not to Teach or Have Authority over Men? I Recovering Biblical Manhood and Womanhood" är Douglas Moo¹³⁵.

Moo öppnar sin essä med att betona att både män och kvinnor har fått andliga gåvor av Gud. Han understryker att kvinnors tjänst i kyrkan är ovärderlig. Men Moo anser att det finns en begränsning för kvinnors tjänst, och kyrkan har genom historien ansett detta vara viktigt att hålla fast vid. En bidragande orsak till denna syn på kvinnors tjänst i den kristna kyrkan är just undervisningen från 1 Tim 2:11-15. Enligt Moo framkommer två restriktioner för kvinnors tjänst i den här texten: **1)** Kvinnor ska inte undervisa män i kristen lära. **2)** Kvinnor ska inte utöva auktoritet, på ett direkt sätt, över män. Moo hävdar att dessa restriktioner är permanenta till sin natur och gäller för kyrkan oavsett tid, plats och omständigheter "så länge män och kvinnor härstammar från Adam och Eva"¹³⁶.

Situationen

Moo börjar med att försöka rekonstruera situationen som 1 Timotheosbrevet talar in i. Paulus skrev till den unge Timotheos att han skulle ta itu med de villolärer som hotade att bryta ner församlingen i Efesos (1 Tim 1:3). Moo ger fyra aspekter av den falska läran som florerade i Efesos: **1)** *De falska lärarna sådde splittring och var upptagna med oväsentligheter* (1 Tim 1:4-6, 6:4-5. 2 Tim 2:14, 16-17, 23-24. Tit 1:10, 3:9-11). **2)** *De falska lärarna betonade asketism som djup andlighet*. Man skulle avhålla sig från viss mat, äktenskap och sex (1 Tim 4:1-3). **3)** *De falska lärarna hade övertygat många kvinnor att följa dem i deras lära* (1 Tim 5:15. 2 Tim 3:6-7). **4)** *De falska lärarna uppmuntrade kvinnor att överge traditionella kvinnoroller och istället leva efter en mer egalitär modell* med en ny syn på män och kvinnors roller¹³⁷.

Moo är medveten om att det egalitära draget i villoläran inte finns uttalat någonstans i pastoralbrevet, men anser ändå att det är en rimlig tolkning i ljuset av följande argument: **1)** Betoningen på att avhålla sig från äktenskap inkluderar förmodligen ett mer generellt förkastande av traditionella kvinnoroller. **2)** Rådet i 1 Tim 5:14 att yngre änkor ska gifta om sig, föda barn

¹³⁵ Associate professor of New Testament at Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois, Chicago USA.

¹³⁵ Grudem/Piper 1991, p 179

¹³⁶ Ibid., p 180-181

¹³⁷ Ibid., p 181-182

och sköta sina hus - m a o hålla sig till en traditionell kvinnoroll - ges för att ”*några har kommit på avvägar och följt Satan*” (1 Tim 5:15). Detta ”efterföljande av Satan” tror Moo innebär att kvinnorna följde de falska lärarna i opposition till vad Paulus lärde (som kommer till uttryck i 5:14). **3)** Den falska läran som florerar i Efesos låter väldigt lik det underliggande problemet i 1 Korinthierbrevet. Problemet i 1 Korinthierbrevet var en över-realiserad eskatologi som ledde till att saker av den här världen som mat, sex och könsdistinktioner inte längre var relevanta. Moo menar att den här läran mycket väl kan ha uppstått till följd av en obalanserad betoning av Paulus undervisning om att kristna var ”uppståndna med Kristus” (Ef 2:6, Kol 2:12, 3:1) och att det i Kristus inte längre handlar om ”man eller kvinna” (Gal 3:28). Vad Paulus då vill göra i både 1 Korinthierbrevet och pastoralbreven är att rätta till den här missuppfattningen genom att betona vikten av skapelseordningen och värdet av rolldistinktioner mellan män och kvinnor¹³⁸.

Lämpligt beteende för kvinnor

Paulus säger i vers 11 att ”*kvinnan ska ta emot undervisning i stillhet och alltid underordna sig*”. Detta tolkar Moo som innebärande att Paulus vill att kvinnor ska ta emot den sunna lärans ord utan att kritisera, och i en anda av underordnande under sina män och det manliga ledarskapet i församlingen. Moo tror att kvinnorna, till följd av den falska undervisningen, sökte ”frigörelse” från sina män eller från andra män i kyrkan genom att kritisera och göra uttalanden mot manliga ledare. Enligt Moo vill Paulus här mana kvinnorna att vända tillbaka till den traditionella kvinnorollen av underordnande under sina män och det manliga ledarskapet¹³⁹.

Restriktioner för kvinnors tjänst i kyrkan

Moo ger sig in i en teknisk exegetisk diskussion för att klargöra sin egen position, som är alldeles för omfattande för att här återges i detalj. Nedan följer en kortfattad summering av argumenten.

- A. Ordet *Tillåter* (grekiska epitrepô). Moo påpekar att egalitärer ofta lägger märke till att det här ordet står i pågående form och därav drar slutsatsen att Paulus efterföljande instruktioner är begränsade och temporära. Moo menar att det är illegitimt att dra sådana slutsatser från detta ord och gör en jämförelse av Paulus instruktion till Timotheos ofta får formen av rådgivning men trots detta ändå helt klart är auktoritativt. Moo menar att kontexten måste få avgöra vad Paulus menade med det här ordet¹⁴⁰.
- B. Ordet *undervisa* (grekiska didaskein). Moo säger att ordet som här används för att *undervisa*, främst används i NT för den noggranna traderingen av traditionen om Jesus Kristus och den auktoritativa proklamationen av Guds vilja för de troende i ljuset av den traditionen (1 Tim 4:11, 2 Tim 2:2, Apg 2:42, Rom 12:7). I pastoralbreven har detta ord, enligt Moo, endast betydelsen av auktoritativ instruktion. Moo menar att följden av detta blir att vad aposteln förbjuder kvinnor är att inneha vad vi skulle kalla *predikoämbetet*. I vår tid menar Moo att detta innebär att kvinnor inte kan undervisa i bibeln i kyrkor, universitet och teologiska seminarier. Däremot, menar Moo, kan kvinnor delta i evangelisation, själavård samt undervisa i andra ämnen än bibeln¹⁴¹.
- C. Ordet *mannen* (grekiska andros). Moo tror att frasen ”*bestämma över mannen*” (vers 12) också är sammankopplad med undervisningen Paulus här talar om. Enligt Moo förbjuder

¹³⁹ Ibid., p 183-184

¹⁴⁰ Ibid., p 184-185

¹⁴¹ Ibid., p 185-186

Paulus bara kvinnor att undervisa *män*. Kvinnor får däremot undervisa andra kvinnor. Detta finner Moo dessutom stöd för i Tit 2:3-4¹⁴².

- D. Ordet *bestämma* (grekiska *authentein*). Moo berättar att det här ordet är omgivet av diskussioner. Moo tror att den bästa tolkningen av ordet är ”ha auktoritet över” (engelska *have authority over*). Enligt Moo talar Paulus här om den auktoritet som ledarskapet i kyrkan har (1 Tess 5:12, Heb 13:17). I pastoralbreven är denna auktoritet tillskriven ”de äldste” (1 Tim 3:5, 5:17). Vad Paulus alltså här förbjuder kvinnan, enligt Moo, är bl a att inneha positionen av ”äldste” i en kristen församling. Däremot tror Moo att detta inte utesluter kvinnor från att rösta vid församlingsmöten, därför att även om församlingen som helhet har final auktoritet är detta inte samma sak som att kvinnor utövar ”direkt” auktoritet. Vad det gäller kvinnor i auktoritetsställning utanför kyrkan, (t ex politiska ämbeten, utbildningsväsendet och affärlivet), menar Moo sådana förhållanden inte berörs av undervisningen här. Paulus talar här, enligt Moo, endast om hur det ska fungera i den kristna församlingen¹⁴³.
- E. *Sambandet mellan ”undervisning” och ”ha auktoritet”*. Moo nämner tolkningar av texten som menar att de två verben undervisa och ha auktoritet sitter ihop och ska ses som *ett* förbud och inte två. Poängen skulle då vara att dessa kvinnor inte skulle undervisa på ett auktoritärt sett. Följden av en sådan tolkning blir att utövandet av auktoritet över män faller bort från diskussionen. Moo tror inte att den tolkningen är trolig och argumenterar för att det rör sig om *två* förbud: undervisa och ha auktoritet över män. Det grekiska ordet *oude* (varken) syftar på två aktiviteter och inte en, enligt Moo¹⁴⁴.
- F. Orden *kvinnan* och *mannen* (grekiska *gynê* och *anêr*). Svårigheten vad det gäller de här orden är att de används både för ”man” och ”kvinna” och för ”make” och ”maka” i NT. Om Paulus menar ”make” och ”maka” är det inte fråga om ett förbud för kvinnor att undervisa och ha auktoritet över män, utan handlar då om att hustrur inte får undervisa och ha auktoritet över *sina* män.. Moo tror att om Paulus menade det senare hade han specificerat sin formulering genom att säga att kvinnan inte får undervisa och ha auktoritet över *sin* man¹⁴⁵.

Argumentet från skapelsen

Efter att Moo har gått igenom dessa tekniska detaljer, kommer han in på själva huvudargumentet i sin tolkning av texten. Moo menar att Paulus referens till skapelseberättelsen i verserna 13-14 utgör Paulus argument för sin instruktion. Moo säger att Paulus gör samma sak i 1 Kor 11:3-10 och hävdar att Paulus där talar om en skapelseordning som håller på att ruckas genom att kvinnor intar en roll oförenlig med deras kön. Moo menar att eftersom mannen skapades först har han en speciell roll, nämligen att vara ”huvud” för kvinnan (*headship*). Med Moo’s egna ord: *”The woman’s being created after man, as his helper, shows the position of submission that God intended as inherent in the woman’s relation to the man, a submission that is violated if a woman teaches doctrine or exercises authority over a man”*¹⁴⁶. Moo går igenom flera olika tolkningar som ser texten som kulturellt betingad, men förkastar de alla därför att enligt Moo är Paulus undervisning inte rotad i kulturen, utan i skapelsen. Detta är alltså, för Moo, ett permanent bud gällande alla människor, alla tider¹⁴⁷.

¹⁴² Ibid., p 186

¹⁴³ Ibid., p 186-187

¹⁴⁴ Ibid., p 187

¹⁴⁵ Ibid., p 188

¹⁴⁶ Ibid., p 190

¹⁴⁷ Ibid., p 190-191

Summering:

- Kvinnor har en underordnad roll i relation till män.
- Kvinnor får inte inneha auktoritativa ämbeten i kyrkan (pastor, äldste osv)
- Kvinnor får inte undervisa män i bibeln och den kristna läran.

Den egalitära tolkningen

Grenz börjar sin genomgång av 1 Tim 2:11-15 med att påpeka att många teologer, både komplementärer och egalitärer, registrerar pastoralbrevens ”omständighetskaraktär” (engelska *occasional nature*). Paulus är med andra ord inte ute efter att ge en färdig mall för kyrkoordning i pastoralbrevet, utan behandlar de omständigheter som församlingen (och speciellt Timotheos) mötte i Efesos. Paulus råd angående kvinnor utlöstes inte heller av frågor från ett modernt perspektiv i vår tid. Frågorna uppstod i relation till beteendet vid gudstjänsterna under det första århundradet. Grenz menar att innan vi kan dra slutsatser från den här texten angående vår egen tid, måste vi först försöka förstå Paulus budskap till de första mottagarna av texten¹⁴⁸.

Situationen

Grenz förklarar att det finns flera olika försök till historiska rekonstruktioner av situationen kring 1 Timotheosbrevet. Dessa rekonstruktioner är överens om att apostelns ord utlöstes av problem som hade att göra med kvinnorna i församlingen. Grenz nämner kortfattat olika tolkningar: kanske vissa kvinnor i Efesos försökte få en auktoritet över män i församlingen som var olämplig. Kanske några kvinnor for med villolära och Paulus ville hindra dem från att använda gudstjänsterna för sina syften. En annan möjlighet är att kvinnorna i Efesos var dåligt insatta i den kristna läran, (engelska *doctrinal naive*) och på grund av detta var de mer utsatta för villolära¹⁴⁹. Vad än den verkliga situationen var, påpekar Grenz att Efesos var känt som centret för hednisk religion. Efesos hade det största templet i mindre Asien, där gudinnan Artemis, fruktbarhetsgudinnan, dyrkades. Grenz drar slutsatsen att riterna som pågick i detta tempel var en fara för församlingens moraliska renhet. Bland annat nämner Grenz de tempelprostituerade och de så kallade *hetaerae* (de högst utbildade av de grekiska kvinnorna), som ofta fungerade som älskarinnor åt grekiska män från överklassen, vid sidan av deras äktenskap. Det är möjligt att sådana kvinnor också hade blivit kristna och fortfarande klädde sig utmanande i kyrkan, som 1 Tim 2:9-10 antyder¹⁵⁰.

Grenz påpekar också, precis som Moo, att församlingen i Efesos höll på att förstöras på grund av de falska lärarnas undervisning. Enligt Grenz rörde det sig om en för-gnostisk form av judendom med följande drag: **1)** En dualism som ledde till antingen libertarianism eller en asketisk syn på den fysiska existensen (1 Tim 4:1-8). **2)** De falska lärarna förkunnade ”avvikande läror” och ”ändlösa legender” (1 Tim 1:3-5) och sysslade med ”gudlöst prat” (1 Tim 6:20-21). **3)** De falska lärarna lyckades speciellt bra med att få med sig kvinnor (2 Tim 3:1-9). **4)** Yngre änkor hade problem av sexuell natur (1 Tim 5:6, 11-16). **5)** Kvinnorna var svaga i tron och mottagliga för onda begär (2 Tim 3:6-7). **6)** Kvinnorna hade en utmanande klädsel (1 Tim 2:9-10). **7)** Kvinnorna var förmodligen personerna bakom ”de gudlösa amsagorna” (engelska *old Wives´ tales*) (1 Tim 4:7) och de ”avvikande lärorna” (engelska *myths*) (1 Tim 1:3) som konkurrerade med den kristna tron. Grenz tror att i ljuset av den här situationen

¹⁴⁸ Grenz/Kjesbo 1996., p 125-126

¹⁴⁹ Ibid., p 126

¹⁵⁰ Ibid., p 126

är Paulus hjärteangelägenhet att bevara läran genom att hjälpa människor att ”komma till insikt om sanningen” (1 Tim 2:4, 2 Tim 2:25, 3:7, Tit 1:1). Grenz menar följaktligen att apostelns primära syfte är att hjälpa en kyrka som lider under heretisk lära. Grenz slutsats av dessa iakttagelser är att *ortodox lära* - inte manligt ledarskap (male headship) - verkar ligga högst upp på Paulus hjärta när han skriver sina instruktioner angående kvinnor¹⁵¹.

Tystnad och underordnande

Grenz anser att de som hittar flera förbud i texten misstar sig (tystnad, underordnande, ej undervisa samt att inte ha auktoritet över män). Grenz anser att det endast rör sig om *ett* förbud, nämligen att ”kvinnan ska ta emot undervisning” (engelska *Let a woman learn*). De andra fraserna anger *hur* förbudet ska gestalta sig. Grenz tror att det centrala i detta lärande är *hur* kvinnan ska låta sig undervisas, och därför ger aposteln de två andra beskrivande fraserna. Kvinnorna ska låta sig undervisas ”i stillhet”. Grenz förklarar att även om detta kan ha en negativ klang i moderna öron, var denna ”stillhet” (grekiska *hêsychia*) en positiv egenskap. Ordet har betydelsen respekt, eller foglighet (Apg 11:18, 21:14). Grenz påpekar att detta ord användes för att beskriva den attityd som kännetecknade studenter till rabbiner, visa personer och ledare. Grenz menar därför att när Paulus befäller kvinnorna att låta sig undervisas i stillhet, befäller han dem att vara studenter som respekterar och bejakar sina lärares övertygelser. Att kvinnor ska ”underordna sig” tolkar inte Grenz som att Paulus talar om kvinnors underordnande i allmänhet eller under det manliga ledarskapet. Grenz sällar sig till de egalitära tolkningar som ser underordnandet som en synonym fras till ”i stillhet”. Båda orden anger alltså en attityd av mottaglighet¹⁵².

Förbudet att undervisa

Grenz förklarar att han inte är övertygad av Moo's resonemang om att det här förbudet innebär att kvinnor inte får vara ledare eller lärare i kyrkan på grund av en skapelseordning med mannen som ledare och kvinnans som underordnad. Grenz påpekar att Paulus diskuterar en *aktivitet*, inte ett *ämbete*. Grenz tror också, med andra egalitärer, att texten indikerar att aposteln inte är ute efter att ge ett *permanent* förbud. Grenz lyfter fram ordet för ”tillåter” (grekiska *epitrepô*), som inte är ett imperativ, utan som står i presens indikativ aktivum. Denna iakttagelse gör att man kan översätta frasen ”jag tillåter inte för tillfället...”. Grenz tror med andra ord att Paulus ger ett *temporärt* förbud. Grenz ger stöd för sin tolkning genom en teknisk grammatisk diskussion med stöd från andra texter där ordet förekommer. Grenz förklarar dock att även om egalitärer är överrens om att det rör sig om ett temporärt bud, är man inte riktigt överrens om vilka kvinnor Paulus egentligen menade. Grenz nämner tre egalitära tolkningar: **1) Paulus temporära förbud kan ha utlösts av tanken på vilka associationer första århundradets efesier kunde ha fått av kvinnliga lärare i denna gnostisk kontext.** Det skulle helt enkelt skicka ut fel signaler med kvinnliga lärare i auktoritetsställning i denna situation med falsk lära i omlopp. Paulus förbud skulle då, enligt denna tolkning, ha med känslighet för kulturen att göra. Grenz förklarar att det fanns flera sekter som hade kvinnor i höga positioner och Paulus ville naturligtvis inte att kyrkan skulle bli hopkopplad med de grupperna. **2) Paulus förbud har sin förklaring i att det första århundradets kvinnor var lågutbildade.** Paulus skulle då ha velat att kyrkan väntade med kvinnliga lärare tills deras bildningsnivå hade höjts så att det kunde skilja mellan sanning och lögn. **3) Paulus ger denna tempo-**

¹⁵¹ Ibid., p 126-127

¹⁵² Ibid., p 127-128

rära befallning till kvinnorna i Efesos endast. Grenz själv sällar sig till den här tolkningen och menar att Paulus vill tysta kvinnorna i Efesos därför att de var involverade i heretisk lära¹⁵³.

Förbudet att utöva auktoritet

Grenz börjar sin diskussion här med att förklara att Paulus inte använder det vanliga ordet för auktoritet här (*exousiazô*), utan ordet *authentêô*. Detta ord används ingenstans i NT förutom i 1 Tim 2:12. Egalitärer brukar hänvisa till de starka bibetydelser som ofta är associerade till detta ord i andra tidiga texter. Många egalitärer brukar, enligt Grenz, lyfta fram grundbetydelsen av verbet *authentêô* (att begå mord). På grundval av detta brukar man dra slutsatsen att Paulus använder ordet i betydelsen ”ha absolut makt eller auktoritet över. Tanken är alltså att ordet anger något negativt laddat, ett ego-starkt, godtyckligt beteende. Kvinnorna ska inte ”spela despoter” över män. Grenz säger att aktuell forskning indikerar att *authentêô* hade klart negativa övertoner¹⁵⁴. Grenz citerar Spencer som säger: ”...Han (Paulus) förbjuder helt enkelt dem (kvinnorna) från att undervisa och använda sin auktoritet på ett destruktivt sätt”¹⁵⁵.

Paulus argument

Grenz noterar att efter Paulus har gett sin befallning om ”stillhet”, går han vidare och ger en förklaring till sin instruktion i verserna 13-14. Grenz hänvisar här till Richard och Catherine Clark Kroeger, som i dessa verser finner stöd för sin teori om ett problem som var specifikt för Efesos, nämligen *en gnostisk villolära som förhärligade Eva*. Den här läran gick ut på att upphöja Eva med påståendet att hon existerade före Adam. Läran sa också att de högre makterna (eller Gud) lurade Adam till att tror att han var skapad först. De här heretiska berättelserna ställde också Ormen i ett positivt ljus som den som gav kunskap till Eva, som i sin tur upplyste Adam. Den gnostiska myten förpassade inte bara Eva till det förflutna, utan gav henne en fortsatt viktig roll som den som kunde kommunicera mystisk kunskap och upplysa mänskligheten¹⁵⁶. Grenz förklarar att Kroegers finner stöd för sin tes i detta att de troende i Efesos helt klart vände sig bort från sanningen och satte tro till denna mytologi (2 Tim 4:4). De var duperade av de falska lärarnas dåraktiga tal (1 Tim 1:6), och av äldre kvinnor, som ledde unga änkor att vända sig till Satan (1 Tim 4:7, 5:15). Kroegers slutsats i ljuset av detta är därför att Paulus ord utgör ”*an emphatic appeal to orthodoxy and the traditional biblical account*”¹⁵⁷. Grenz tror att Paulus hänvisning till 1 Mosebok 2 menas som ett historiskt *exempel* med syftet att lära kvinnorna att inte ta efter Eva, utan istället följa det beteende som texten avslutas med (vers 15)¹⁵⁸.

Grenz diskuterar de komplementära tolkningarna som menar att eftersom Adam skapades först ska kvinnan vara underordnad honom. Vissa egalitärer svarar komplementärerna på den punkten med att påpeka att bara för att man är skapad först behöver inte det innebära ledarskap eller överlägsenhet. Om det hängde på kronologisk ordning skulle ju djuren stå över människan, eftersom de skapades före människan! Grenz förklarar att komplementärer brukar parera det argumentet med att hänvisa till den antika synen på den ”förstfödde”. Den förstfödde hade en annan position och status jämfört med sina syskon och axlade ett tyngre ansvar med större auktoritet. Grenz påpekar att tanken på ”förstfödd” inte har något som helst stöd i skapelseberättelsen. Grenz lyfter också fram att Paulus använder sig av berättelsen om att Eva

¹⁵³ Ibid., p 130-132

¹⁵⁴ Ibid., p 132-133

¹⁵⁵ Ibid., p 133

¹⁵⁶ Ibid., p 134

¹⁵⁷ Ibid., p 134

¹⁵⁸ Ibid., p 135

blev bedragen i ett annat sammanhang (2 Kor 11:3). Men i det sammanhanget används berättelsen för att uttrycka Paulus rädsla att de troende i Korint - både män och kvinnor - blev bedragna på ett liknande sätt. I den texten finns ju inget stöd för att kvinnor skulle bli lättare bedragna än män. Grenz tror istället att Paulus använder syndafallsberättelsen som en kraftfull analogi till situationen i församlingen. Paulus angelägenhet att hjälpa de troende att inte bli bedragna av de falska lärarna (1 Tim 1:3-11, 4:1-5, 5:15) motiverade honom att använda sig av syndafallsberättelsen. Poängen med Paulus ord, enligt Grenz, är inte att betona att just Eva syndade, utan att överträdelsen inträffade till följd av att Eva blev *bedragen*. Kvinnorna i Efesus påminde Paulus om Evas situation i Eden. Eva blev lurad att tro vissa felaktiga saker, som hon i sin tur förde vidare till Adam. På ett liknande sätt var kvinnorna i Efesus mottagliga för de falska lärarnas lögnar och att involvera sig i spridningen av deras heretiska myter.

Följaktligen befallde aposteln dessa kvinnor att sluta upp med sin undervisning och istället låta sig undervisas av sanna lärare. Grenz nämner också flera alternativa tolkningar men han påpekar också att oavsett vilken tolkning som anses mest trovärdig är komplementärernas undervisning om universell uteslutning av alla kvinnor från undervisningsämbetet på grundval av deras tolkning av Paulus och skapelseordningen inte en bra tolkning i ljuset av kontexten¹⁵⁹.

Summering:

- Kvinnor med en dålig förståelse av läran ska låta sig undervisas.
- Kvinnor indragna i villfarelse får inte undervisa i kyrkan.
- Människor en felaktig teologi skall inte undervisa, utan istället låta sig undervisas.
- Villfarelse i kyrkan måste stoppas.

2.2.6 Det kristna äktenskapet - Efesierbrevet 5:21-33

²¹ Underordna er varandra i vördnad för Kristus. ²² Ni kvinnor, foga er efter era män som efter Herren. ²³ Ty en man är sin hustrus huvud liksom Kristus är kyrkans huvud – han som också är frälsare för denna sin kropp. ²⁴ Och liksom kyrkan underordnar sig Kristus, så skall också kvinnorna i allt underordna sig sina män.

²⁵ Ni män, älska era hustrur så som Kristus har älskat kyrkan och utlämnat sig själv för den ²⁶ för att helga den genom reningsbadet i vatten och genom dopordet. ²⁷ Ty han ville själv låta kyrkan träda fram till sig i härlighet utan minsta fläck eller skrynkla; helig och felfri skulle den vara. ²⁸ På samma sätt är också mannen skyldig att älska sin hustru som sin egen kropp. Den som älskar sin hustru älskar sig själv, ²⁹ ty ingen har någonsin avskytt sin egen kropp, utan man ger den näring och sköter om den så som Kristus gör med kyrkan – ³⁰ vi är ju delarna som bildar hans kropp. ³¹ *Därför skall en man lämna sin far och sin mor och hålla sig till sin hustru, och de två skall bli ett.* ³² Detta rymmer en stor hemlighet, här låter jag det syfta på Kristus och kyrkan. ³³ Men dessutom skall var och en av er älska sin hustru som sig själv, och hustrun skall visa respekt för sin man.

¹⁵⁹ Ibid., p 137-138

Den komplementära tolkningen

Författaren till Essän *"Husbands and Wives as Analogues of Christ and the Church i Recovering Biblical Manhood and Womanhood* är George W. Knight III¹⁶⁰. Wayne Grudem har tillfogat en ganska lång fotnot till denna essä. Grudem håller till största del med Knight i hans argument, men det finns ett undantag: *ömsesidigt underordnande*. Som det kommer att framgå av redogörelsen för Knight's argument tror Knight att ramen för kvinnans underordnande under mannen är ett mer generellt ömsesidigt underordnande. Detta tror Grudem är felaktigt. Enligt honom talar Paulus inte om ömsesidigt underordnande i vers 21, utan att vi alla ska underordna oss de som Gud har satt i en auktoritetsposition över oss - som äkta män, föräldrar eller arbetsgivare. Grudems huvudargument för den här tolkningen är att verbet underordna (grekiska *hupatassô*), enligt Grudem, alltid används om en part som underordnar sig en annan i NT i övrigt¹⁶¹.

Underordnande

Knight börjar sin essä med att ge en definition av ordet "underordna" (grekiska *hupatassô*) och kommer fram till: "*underordnande i betydelsen frivillig kärleksfull foglighet*"¹⁶². Knight påpekar att det här underordnandet är karaktäristiskt för den kristna församlingen i allmänhet och NTs författare uppmanar ofta de troende till detta slags underordnande (exempelvis Fil 2:3). Grunden för denna attityd är Jesu egen attityd, exempel och undervisning (Fil 2:5, Matt 20:26-28, Mark 10:43-45, Luk 22:26, 27). Motivationen för den här ödmjuka inställningen är, enligt texten, "vördnad för Kristus". Knight ser vers 21 som det som anger tonen för Paulus instruktioner angående äktenskapet. Paulus manar alltså alla grupper som han instruerar (hustrur-män, barn-föräldrar, slavar-herrar) till *ömsesidigt underordnande* innan han ger de specifika instruktionerna till varje grupp. Knight håller inte med de egalitära tolkningarna som går ut på att ömsesidigt underordnande så att säga "slår ut" ensidigt underordnande i äktenskapet. Enligt Knight skulle det innebära att det i de andra grupperna inte heller fanns tydliga roller av underordnad och överordnad, vilket det ser ut att göra (barn-föräldrar är ett tydligt exempel på underordnad och överordnad)¹⁶³.

Underordnande och mannen som huvud (headship)

Knight förklarar att kvinnans underordnande under sin man är NTs enhetliga undervisning (Ef 5:22, Kol 3:18, 1 Pet 3:1, Tit 2:4). Men Knight anser det här viktigt att påpeka att NT aldrig befäller *männen* att se till att deras hustrur är underordnade. Det är alltid fråga om ett frivilligt underordnande från hustruns sida. Knight anser också att detta underordnande är fullt förenligt med jämlikhetstanken, därför att precis som vissa män har en auktoritetsbefattning i kyrkan, vilket inte innebär mindervärdighet för kyrkans medlemmar, kan det finnas underordnad och överordnad i äktenskapet utan att det är fråga om mindervärde å hustruns sida¹⁶⁴.

Knight menar att grunden för hustruns underordnande är att mannen är hennes "huvud" (grekiska *kephalê*). Knight är medveten om den teologiska debatten kring det här ordet, där en del egalitärer menar att ordet bättre kan översättas med *källa* istället för *auktoritet*. Knight anser ändå att auktoritet är den naturliga och autentiska betydelsen av ordet därför att Kristus, enligt Knight, är församlingens huvud i betydelsen auktoritet. Knight finner framförallt stöd för sin tolkning av "huvud" i den komplementära tolkningen av 1 Kor 11:1ff, där Knight hävdar att Paulus refererar till skapelseberättelsen (1 Mos 2:21-24) för att slå fast att Gud har gjort

¹⁶⁰ Administrator, Dean and Professor of New Testament at Knox Theological Seminary

¹⁶¹ Grudem/Piper 1991, p 493

¹⁶² Ibid., p 166

¹⁶³ Ibid., p 166-168

¹⁶⁴ Ibid., p 168-169

mannen till kvinnans auktoritet¹⁶⁵. Knight sammanfattar Paulus ord till kvinnan så här: **1)** Kvinnan ska underordna sig sin man. **2)** Kvinnan ska underordna sig som kyrkan underordnar sig Kristus¹⁶⁶

Mannens roll som ”huvud”

Knight är noga med att peka ut att mannens ledarskapsposition inte ger honom legitimitet att förtrycka sin hustru. Ordet ”älska” (*love*) upprepas sex gånger i Ef 5:25-33. Mannen ska utöva sitt ledarskap i självutgivande kärlek som Kristus har gett sig själv till kyrkan (vers 25). Knight menar att mannen i sin ledarskapsroll som ”huvud” leder sin hustru genom att ge av sig själv till sin hustru på ett liknande sätt som Kristus har gett av sig själv för de troende. Mannen ska göra allt för att göra livet underbart för sin hustru och göra deras äktenskap underbart (engelska *glorious*). Knight påpekar också att texten fördömer brutalitet och hårdhet från mannens sida när den säger ”*ingen har någonsin avskytt sin egen kropp...näring...sköter om den*” (vers 29). Detta kallar Knight ”*The tenderness of godly headship*”¹⁶⁷. Knight sammanfattar Paulus instruktioner till mannen genom att säga att **1)** Mannen är sin hustrus huvud. **2)** Mannen måste utöva sitt ledarskap (*headship*) i kärlek¹⁶⁸.

Knight menar också att mannens ledarskap och kvinnans underordnande påverkar inte bara *vad* de gör, utan också *hur* de gör det. Det är hjärtats attityd av tacksamt accepterande (engelska *greatful acceptance*) över de olika roller som Gud har gett mannen och kvinnan, samt deras glädje i att utföra sin plikter i kraft av Guds nåd som värderas¹⁶⁹. Knight avslutar sin diskussion med att uppmärksamma apostelns analogi av Kristus och församlingen som är kopplad till äktenskapsundervisningen. Knight tror att när Gud planerade det första äktenskapet hade han Kristus och församlingen i åtanke. Knight’s slutsats av detta är att rollerna i äktenskapsrelationen inte kan vara kulturellt betingade, de är is själva verket själva *kärnan* i äktenskapet (engelska *the essence of marriage*). Detta är för Knight ett starkt argument för att ett Kristuslikt, kärleksfullt ledarskap (*headship*) och ett kyrkolikt, frivilligt underordnande är rotat i skapelsen och Guds eviga rådslut och inte i kulturens försvinnande trender¹⁷⁰.

Summering:

- Ramen för äktenskapet är ömsesidigt underordnande
- Kvinnan ska, inom denna ram, på ett speciellt sett underordna sig mannen
- Mannen är ledare (huvud) i familjen

Den egalitära tolkningen

Grenz utlägger inte detta textstycke i sin bok. Orsaken till detta är förmodligen helt enkelt att Grenz’ bok specifikt behandlar kvinnor i relation till ämbeten i kyrkan och inte familjerelationer. Stanley Grenz har via e-mail gett mig tillåtelse att använda boken *Paul, Women, and Wives* av Craig Keener¹⁷¹. Grenz sympatiserar med Keener’s förståelse av Ef 5:21-33. Keener’s expertis är *NTs religiösa och sociala kontext*. Detta märks tydligt genom att Keener försöker rekonstruera bakgrunden till Paulus instruktioner på ett synnerligen noggrant sätt.

¹⁶⁵ Ibid., p 169-170

¹⁶⁶ Ibid., p 173-174

¹⁶⁷ Ibid., p 173

¹⁶⁸ Ibid., p 173

¹⁶⁹ Ibid., p 175

¹⁷⁰ Ibid., p 176

¹⁷¹ *Associate Professor of New Testament, Hood Seminary, Salisbury, New York, USA*

Det finns inte plats i det här arbetet för en detaljerad redogörelse, så mycket av detta måste utelämnas. Jag försöker ge de stora dragen i hans argument.

Kulturell bakgrund

Keener menar att människor i ledande positioner i Rom misstänkte de kristna, och andra icke-romerska religioner, för att undergräva romerska familjevärderingar. Genom att upprätthålla vad som var ärbart i romerska värderingar, kunde de kristna skydda sig från orättmätig förföljelse och från att evangeliet skulle missförstås. Paulus instruktioner i Efesierbrevet bygger på antika sk "hustavlor" där alla i hushållet hade givna roller. Keener tror att en anledning till att Paulus använder sig av dessa hustavlor var att undvika förföljelse och missförstånd angående evangeliet. Men även fast Paulus använder sig av hustavlorna, lägger han ofta en ny innebörd i instruktionerna vilket placerar Paulus bland de mest progressiva av antika författare¹⁷².

Ömsesidigt underordnande

Keener påpekar att hustrurs underordnande under sina män i vers 22 måste ses i relation till det ömsesidiga underordnande som beskrivs i vers 21. Paulus använder sig alltså av de traditionella hustavlorna men genom att grunda hustrurs underordnande i allmän kristen ödmjukhet och underordnande förändrar han meningen i hustavlorna. Ja, hustrun ska underordna sig sin man, men mannen, imiterande Jesu exempel i självupppoffrande kärlek (engelska *self-sacrificial service*) för sin brud, måste också underordna sig sin hustru. Detta betonas dessutom mycket starkare än hustruns respekt för sin man¹⁷³.

Keener menar att det underordnande som nämns i vers 22 (hustruns underordnande) inte kan skiljas från det underordnande som nämns i vers 21 (ömsesidigt underordnande). Orsaken till detta är helt enkelt att ordet "underordna" inte ens finns med i vers 22 i den grekiska texten; det måste "lånas" från vers 21. Keener menar ändå att det är helt legitimt att översätta vers 22 med "*ni hustrur underordna er era män*", så länge vi förstår att vers 22 är ett *exempel* på det *ömsesidiga* underordnande som alla ska leva upp till som beskrivs i vers 21. Man skulle kunna översätta vers 22 med: "till exempel, ni hustrur...". Enligt Keener är Paulus argument både kraftfullt och intelligent. Om hustrur underordnar sig sina män skulle inte romerska moralister och andra kunna påstå att kristendomen underminerar romerska familjevärderingar. Men om männen också underordnar sig, och män och kvinnor handlar som jämlika inför Gud, kräver ändå Paulus *något mer* än de romerska moralisterna, inte något mindre. Keener pekar dessutom på att Paulus säger att underordnandet ska ske "*i vörndnad för Kristus*" (vers 21). Någon som är medveten om att han eller hon har en Herre i himlen kommer förmodligen inte att vara auktoritär (engelska *lord it over others*), utan kommer att vara villig att vara en tjänare - även om världen ser på dem som herrar och tjänare (Ef 6:7-9)¹⁷⁴.

Mäns kärlek till sina hustrur

Keener hävdar att mannens ansvar att älska sin hustru inte är uttryckt i antik litteratur så som det är hos Paulus. Betoningen i den antika litteraturen ligger istället på kvinnans underordnande under sin man. Keener säger att de antika hustavlorna normalt instruerade hushållets huvud att råda över och regera (engelska *rule or govern*) sin fru snarare än att älska henne. Paulus är därför helt klart i minoritet bland antika författare när han ger mer utrymme åt in-

¹⁷² Keener 1992, p 133-134

¹⁷³ Ibid., p 157-158

¹⁷⁴ Ibid., p 169

struktioner till mannen om att älska sin hustru än han gör åt hustrun när det gäller underordnande. I vår kultur reagerar vi på kvinnans underordnande, i Paulus kultur reagerade man mer över mannens uppgift att tjäna och älska istället för att råda. Dessutom säger aldrig Paulus åt mannen att hålla sin kvinna underordnad, mannens uppgift är endast att tjäna sin hustru så som Kristus tjänar kyrkan och att älska henne som sin egen kropp¹⁷⁵.

Förebilder: Kristus och kyrkan

Keener menar att Paulus sällar sig till antika lärare när han ger auktoritativa förebilder som grund för sin undervisning. Paulus förebilder är Kristus som älskare och kyrkan som den som underordnar sig. Kristus är också exemplet på verklig kärlek för hela kyrkan (Ef 5:1). Kyrkan är naturligtvis inte en förebild för sitt eget underordnande i 5:21, men parallellen är klar och tydlig: alla ska underordna sig som medlemmar av kyrkan, och alla ska älska som Kristus har gjort. Keener menar alltså att mannens kärlek och hustruns underordnande i detta sammanhang mer är *exempel på generella dygder* (engelska *virtues*), snarare än att kärlek endast är mannens uppgift och att underordnande endast är kvinnans. Keener pekar på att Kristi kärlek här uttryckligen är definierad som självupppoffrande tjänst (engelska *self-sacrificing service*), inte som auktoritet. Utifrån vers 31 (*"bli ett"*) säger Keener att betoningen i texten inte ligger på hierarki, utan på enhet, andlig och sexuell enhet. Vad än Paulus kan ha menat med "huvud" i dagligt tal definierar han det här uttryckligen som "frälsare" (Ef 5:23). Bilden av huvud och kropp används för att man och hustru ska se sig själva som ett och arbeta tillsammans med ett gemensamt syfte och mål (Ef 5:31). Keener tror att även om Paulus använder sig av ett socialt accepterat språk är hans poäng att båda partners måste tjäna varandra på grund av Jesu herravälde i deras liv. Det är möjligt att deras roller kommer att vara olika, i enlighet med deras egen bakgrund och kulturella ledarskapsmodeller. Men Paulus ger inga instruktioner om "transkulturella" rollskillnader här, typ vem som städar eller vem som arbetar utanför hemmet. Paulus definierar helt enkelt äktenskapsrelationerna som ömsesidig tjänst¹⁷⁶.

Summering:

- I äktenskapet skall ömsesidigt underordnande praktiseras
- Både man och hustru ska underordna sig och älska varandra
- Paulus ger inga instruktioner om transkulturella rollskillnader i hemmet

2.2.7 Alla är ett i Kristus - Galaterbrevet 3:28

²⁸ Nu är ingen längre jude eller grek, slav eller fri, man eller kvinna. Alla är ni ett i Kristus Jesus.

Författaren till essän "Role Distinctions in the Church i Recovering Biblical Manhood and Womanhood är S. Lewis Johnson, Jr.¹⁷⁷.

Johnson börjar sin essä med att påstå att aposteln Paulus aldrig skulle kunna förutse vad som skulle komma att hända med Gal 3:28 i modern evangelikal litteratur. Debatten om jämlikhet mellan könen utifrån denna vers är något som Paulus inte skulle ha kunnat drömma om. Johnson menar att traditionellt har bibelkommentatorer diskuterat Paulus ord i samband med läran

¹⁷⁵ Ibid., p 167

¹⁷⁶ Ibid., p 167-168

¹⁷⁷ *Minister* at Believers Chapel, Dallas, Texas, USA

om rättfärdiggörelse genom tro. Detta har nu kommit i skymundan och ersatts med diskussioner om jämlikhet mellan män och kvinnor. Johnson tror att debatten har kommit in på fel spår och vill igen styra in den på rätt spår¹⁷⁸.

Paulus argument

Johnson anser det naturligtvis viktigt att placera versen i sin kontext. Versen ifråga dyker upp i samband med Paulus undervisning om lagen (3:24, 4:1-7). Med det kristna "barnskapet" (engelska *sonship*) har människor fått en underbar frihet inför Gud som innebär att vare sig man är grek, slav eller kvinna är man fri från "livet under lagen". De kristna åtnjuter nu livet i nåden i enlighet med uppfyllelsen av Guds löfte till Abraham som innebär frihet, kristna familjeprivilegier och arvsrätt¹⁷⁹.

Johnson anser att Paulus betoning i Gal 3:28 är de troendes "andliga status" i Kristus. Det handlar om de andliga privilegier som följer av att ha blivit Guds barn (Engelska *sons of God*). De mänskliga distinktionerna mellan ras, social ställning och kön är på något sätt upphävda i Kristus. Frågan för Johnson är: *på vilket sätt är de upphävda?* Johnson ger förklaringar på alla tre distinktioner: **1) Distinktionen mellan jude och grek.** Denna distinktion ska förstås först och främst som en religiös distinktion, enligt Johnson. Utan omskärkelse kunde en hedning inte ärva "löftena". En hedning var andligt depraverad och förlorad, "Utan Gud" (Ef 2:11-13), men nu genom Jesu försoningsverk har hedningen fått tillträde till Gud och har blivit arvtagare till de Abrahamitiska löftena. Johnson påpekar dock att de nationella distinktionerna mellan Israel och hedningar kvarstår, både i världen och kyrkan. **2) Den sociala distinktionen.** Johnson menar att för Paulus spelar det ingen roll om man är slav när det gäller den kristna arvsrätten (1 Kor7:22). Paulus brev till Filemon är ett exempel på detta faktum. Men enligt Johnson finns det fortfarande kvar distinktioner här. Paulus störtade ju inte ordningen med slavar och herrar som existerade på den här tiden. Enligt Johnson finns det inget "revolutionärt drag" här som egalitärer ofta hävdar. **3) Distinktionen mellan könen.** Johnson säger att inte heller här har dessa distinktioner någon relevans vad det gäller andlig status inför Gud. Johnson menar dock att detta *inte* gäller roller i familjen eller kyrkan, utan endast handlar om ställningen inför Gud¹⁸⁰.

Det ortodoxa argumentet

Enligt Johnson är den traditionella tolkningen av Gal 3:28 att det råder full jämlikhet mellan män och kvinnor "i Kristus". Detta betyder för Johnson ingenting annat än att varje troende i Kristus ärver de Abrahamitiska löftena helt och hållet genom nåd, och inte genom "laggärningar". Johnson anser att frasen "i Kristus" handlar om den mystiska och universella "förbundsunionen" mellan alla troende och Herren, som är en andlig, osynlig verklighet. Frasen "i kyrkan" däremot beskriver en praktisk, synlig ordning, och här finns olika roller av underordnande och auktoritet, precis som det också finns tydliga roller inom familjen. Johnsons slutsats av detta är därför att jämlikheten "i Kristus" inte gör om inte traditionella mans- och kvinnorollerna i vare sig familjen eller kyrkan.

Summering:

- Alla människor är jämlika inför Gud

¹⁷⁸ Grudem/Piper 1991, p 154

¹⁷⁹ Ibid., p 157

¹⁸⁰ Ibid., p 159-160

- Denna jämlikhet gör inte om intet rolldistinktioner mellan män och kvinnor i såväl familj som kyrka.

Den egalitära tolkningen

Bakgrund

Grenz börjar sin framställning med att förklara att Gal 3:28 förmodligen reflekterar en tidig dopbekännelse. Den näraliggande kontexten gör detta klart: ”*Är ni döpta in i Kristus har ni också iklätt er Kristus*” (Gal 3:27). Grenz tror att Paulus påminner sina läsare om att ”iklädandet” alla troende delar med varandra, ger dem en samhörighet (engelska *sameness*) större än några mänskliga distinktioner. Troende, oavsett ras, social status och kön, åtnjuter samma förmåner som kommer från unionen med Kristus. De är alla Guds barn (vers 26), och Abrahams avkomlingar och arvtagare av löftet (vers 29). Grenz påpekar också att många forskare har noterat sambandet mellan Paulus uttalande i Gal 3:28 och flera judiska bekännelseformler som innehåller liknande tredelade distinktioner. Den viktigaste av dessa är i sammanhanget ett avsnitt i morgonbönen som bads av de flesta judiska män vid den här tiden. Den judiska mannen tackade Gud varje morgon för att han inte var skapad en hedning, en slav eller en kvinna¹⁸¹. Grenz citerar F.F Bruce¹⁸² som menade att den fromme juden uttryckte denna tacksamhet därför att dessa grupper ”*var diskvalificerade från flera religiösa privilegier som erhöles fria judiska män*”¹⁸³.

Argumenten

Grenz förklarar att egalitärer inte håller med komplementärerna om att Gal 3:28 endast skulle handla om troendes status inför Gud och inte på några konsekvenser i det praktiska livet. Grenz ser Paulus ord som grunden för en ny social ordning i kyrkan. Grenz nämner fraser som egalitärer uttalar i anslutning till denna vers: ”*Paul’s Magna Charta of Humanity*”...an ”*Emancipation Proclamation for Women*”¹⁸⁴. Grenz menar att jämlikhet när det gäller soteriologisk *position* i Kristus också måste få *praktiska konsekvenser* i kyrkan (och även i samhället). Det finns ingenting i den kristna tron som endast är *Coram Deo* (inför Gud). Vår tro påverkar allt i våra liv¹⁸⁵.

Grenz påpekar att kyrkan har insett att evangeliet förändrar ras- och sociala distinktioner. Kanske den insikten kan kasta ljus över implikationerna evangeliet också får i relationerna mellan män och kvinnor? Precis som Johnson går Grenz igenom versens tre antiteser för att argumentera för sin tolkning: **1) Inte längre jude eller grek.** Ingen mänsklig barriär bekymrade Paulus mer än fientligheten mellan jude och hedning. Grenz menar att i Paulus tänkande stod själva evangeliet på spel i denna kontrovers. Resultatet av den debatten skulle avgöra ifall kristendomen skulle bli en universell religion, menad för jordens alla folk, eller helt enkelt en judisk sekt. Grenz pekar ut att Paulus hade en passion för praktisk enhet mellan judar och hedningar i Kristus som syns i hans skrifter, speciellt i Romarbrevet och Efesierbrevet. I båda dessa brev börjar aposteln med att hävda, på teologisk grund, judars och hedningars lika status inför Gud och går sedan vidare med denna status signifikans på det funktionella och praktiska planet.. Grenz tror att bryggan mellan teologi och praktik är vilka andliga gåvor man har

¹⁸¹ Ibid., p 99-100

¹⁸² Var under sin levnad *Rylands Professor of Biblical Criticism and Exegesis, University of Manchester, England.*

¹⁸³ Ibid., p 100

¹⁸⁴ Ibid., p 101

¹⁸⁵ Ibid., p 101

(Engelska *spiritual giftedness*), för jämlikhet i fördelandet av gåvor leder naturligt till jämlikhet i funktion. Eftersom hedningar får samma gåvor som judar är de lika kvalificerade för ledarskap i kyrkan. Grenz' poäng här är alltså att Paulus inte tolererade någon uppsplittring mellan teori och praktik. Den *teologiska* sanningen att judar och hedningar är ett i Kristus kräver *praktiska uttryck* i kyrkans liv. **2) Inte längre slav eller fri.** Grenz hävdar att precis som Paulus var angelägen om att bryta barriären mellan judar och hedningar, var han också intresserad av att övervinna de socioekonomiska distinktionerna mellan fria och slavar i kyrkan. Grenz hänvisar här till Paulus brev till Filemon där Paulus manar Filemon, en kristen slavägare, att välkomna tillbaka sin förrymde slav, Onesimos. Men Paulus sände inte tillbaka Onesimos i tanken att de nu skulle upprätthålla status quo. Paulus utmanar istället Filemon att ta emot Onesimos: "*inte längre som en slav utan som något mer än en slav: en kär broder*". (Fil vers 16). Grenz hävdar att Paulus såg på relationen mellan slaveriet som social ordning och enheten mellan alla troende som fundamentalt ohållbar. Kristendomen avskaffade inte slaveriet på en gång, men den underminerade slaveriets grund genom att tillåta slavar att dela samma religiösa gemenskap som sina herrar. **3) Inte längre man eller kvinna.** Grenz argument här är att eftersom Paulus kräver att enheten (engelska *positional unity*) mellan de andra båda grupperna måste synas i det praktiska församlingslivet, *kan vi anta att Paulus menar att enheten mellan man och kvinna har samma effekt*. Om en hedning kan utöva andligt ledarskap i församlingen likaväl som en jude, varför skulle då inte en kvinna kunna utöva ledarskap precis som en man¹⁸⁶? Grenz menar alltså att Gal 3:28 får praktiska konsekvenser för män och kvinnors relationer, kvinnor i ledarskap osv.

Grenz tar också upp komplementärernas standardhänvisning till "skapelseordningen" som för dem innebär en hierarkisk ordning där mannen är överordnad kvinnan. Grenz förkastar en sådan syn och menar att den är ohållbar i ljuset av Paulus ord i Gal 3:28. Grenz är dock noga med att påpeka att detta upphävande av distinktionen man-kvinna *inte* innebär androgynitet (Paulus motståndare i Korint drog denna felaktiga slutsats). Könsskillnader mellan män och kvinnor kvarstår, vi relaterar fortfarande till varandra som män och kvinnor. Vi måste läsa Gal 3:28 i ljuset av Paulus centrala intresse, nämligen försoningen mellan *isolerade grupper av människor* genom deras lika delaktighet i försoningen med Gud. Vår position i Kristus lyfter oss bortom skapelsen, inte genom att förstöra den men genom att lyfta skapelsen till Guds återlösande syfte¹⁸⁷.

Summering:

- I Kristus råder full enhet och jämlikhet mellan alla människor
- Det finns ingen hierarkisk ordning mellan man och kvinna i Kristus
- Ledarskapsroller i kyrkan är öppna för kvinnor såväl som för män

¹⁸⁶ Ibid., p 101-104

¹⁸⁷ Ibid., p 105

3. Dogmatiken

3.1. Helhetsbilden

Efter att ha undersökt och jämfört författarnas tolkningar av de relevanta bibeltexterna är det nu dags att sätta in deras tolkningar i det större sammanhanget av deras respektive systematiska framställningar. Grunden för att göra detta är övertygelsen att ingen teolog arbetar med en eller flera bibeltexter i ett vakuum, utan man har alltid en övergripande kristendomstolkning där de små delarna passar ihop och bildar en helhet. Det är just de små delarnas inbördes enhet som gör att denna disciplin kallas *systematisk* teologi. Det är (förhoppningsvis) i någon mån ett harmoniskt systembygge det är fråga om, även om ordet *systembygge* kan ge en känsla av någonting statiskt och fyrkantigt som inte alls behöver vara fallet. Även i denna avdelning har jag varit tvungen att avgränsa mig för att inte uppsatsen ska anta gigantiska mått. Det finns tyvärr inte plats här för att undersöka alla vrår och skrymslen och dra i alla trådar som kommer ur jämförelsen av bibeltolkningarna. Jag har begränsat mig till några få teman, som jag anser vara de viktigaste och mest avgörande för att förstå de båda författarnas ståndpunkter och övertygelser i ämnet. Dessa teman är följande: *prolegomena*. Vad menar författarna själva vara deras respektive utgångspunkter för systematisk teologi? *Bibelsyn*. Hur ser författarna på bibeln? Hur ska bibeln tolkas och tillämpas i modern tid? *Människosynen*. Vad innebär det att vara människa för de båda författarna? Vad är det centrala i detta att människan har skapats till Guds avbild? *Auktoritet*. Hur ser författarna på detta med auktoritet och ledarskap? Jag gör först en redogörelse för författarnas egna synpunkter på dessa teman och därefter en analys över hur dessa saker eventuellt påverkar deras syn på kvinnan.

3.2. Prolegomena

Det är en stor skillnad mellan Grenz och Grudem's sätt att göra systematisk teologi. Faktum är att de inte alls håller med varandra om hur en systematisk teologi ska konstrueras och vad som bör vara utgångspunkterna i det arbetet. För enkelhetens skull låter jag båda två få säga, med sina egna ord, vad systematisk teologi är för något, innan jag jämför synerna.

3.2.1. Grudem's definition

Grudem ger en kort och koncis definition på vad systematisk teologi är för någonting: ”Systematisk teologi är en studie som besvarar frågan, *Vad lär bibeln i sin helhet? Om vilket ämne som helst*”¹⁸⁸. Grudem ger också en enkel beskrivning på hur man ska gå tillväga för att utföra den här uppgiften. **1)** Leta upp alla relevanta verser om ämnet ifråga. Här är det bäst att använda en konkordans för att inte missa någon vers. Grudem ger ett exempel: om man vill veta vad bibeln menar med att människan är skapad till Guds avbild, behöver man hitta alla verser där orden ”avbild”, ”likhet” och ”skapa” finns med. **2)** Det andra steget är att läsa och försöka att summera själva poängen i de relevanta verserna. Här kan man behöva kommentarer och lexikon till sin hjälp. **3)** Till sist måste undervisningen i de olika verserna summeras i en huvudpoäng som bibeln alltså lär om ämnet ifråga. Det är också bra att läsa andra teologiska böcker samt historisk teologi för att se vad andra har kommit fram till¹⁸⁹.

¹⁸⁸ Grudem 1994, p 21

¹⁸⁹ Ibid., p 35-36

3.2.2. Grenz definition

Grenz håller inte alls med Grudem i hans sätt att göra systematisk teologi. Grenz förklarar uttryckligen att han förkastar modeller typ Grudems. Grenz största antipati mot den här modellen är att den missar att teologi till sin natur är en *kontextuell diciplin*¹⁹⁰. Med detta menar Grenz att en teolog aldrig egentligen kan lösgöra sig helt från sin egen kultur och bli, så att säga, "kliniskt objektiv" på det sätt som Grudems modell väl måste förutsätta. Grenz kallar modeller typ Grudems för en "konkordans" eller "propositionalist" approach till teologi. Precis som vetenskapsmannen inom naturvetenskapen samlar fakta, menar sig "konkordans-teologerna" samla ihop bibelns "fakta" som alltså består av objektiva propositioner¹⁹¹. Grenz hävdar istället att en teolog både är "ett barn *av sin tid*" och en som kommunicerar *till sin tid* på samma gång¹⁹². Med Grenz egna ord är teologen "*en pilgrimstänkare som betjänar ett pilgrimsfolk*"¹⁹³. Men Grenz håller inte heller med allt i det så kallade neo-ortodoxa tänkandet (Barth, Brunner mfl) och tror inte att bibeln är fri från fakta som man kan förstå med intellektet. Men poängen är att för Grenz är uppenbarelsen av mer *personlig natur* än bara "kalla fakta". Det handlar djupast sett om Guds *självuppenbarelse*, inte fakta om Gud¹⁹⁴.

Grenz ger ingen kort definition av vad systematisk teologi är för någonting. Men han ger flera olika summeringar som ger en ganska heltäckande bild av dogmatikens natur och uppgift. Grenz säger att systematisk teologi är den "*medvetna reflexionen - inom den kontext vi själva lever och tjänar - över den tro (engelska faith commitment) vi delar som kristna*"¹⁹⁵. Bilden blir ännu mer fullödlig med ännu ett uttalande: "*Vår uppgift är att artikulera den bibliska tron i kontinuitet med kyrkans teologiska arv och genom olika kulturella och filosofiska former på ett sätt som gör att bibelns budskap och Guds folks tro blir förstådd i vår tid*"¹⁹⁶. Grenz anger *tre källor* till den systematiska teologin: **1)** Den primära källan är naturligtvis bibeln som den har blivit kanoniserad av kyrkan. Mer specifikt menar Grenz att det handlar om det *bibliska budskapet* (kerygmat). **2)** Den andra källan är hur kyrkan har artikerat och förklarat sin tro genom historien. Kyrkan har sökt att uttrycka sin tro på den Gud som har uppenbarat sig i Jesus Kristus i den historiska och kulturella kontext som kyrkan har befunnit sig i. På detta sätt kan vi undvika "diken" och ta till oss det som har bestått genom tiderna. Grenz påpekar dock att kyrkans olika bekännelseskriterier inte är bindande i sig själva. De måste alltid prövas gentemot Skriften och utifrån deras tillämpbarhet i vår egen kulturella situation. **3)** Den systematiska teologins tredje källa är den moderna kulturens tankeformer (engelska *thoughtforms*). Grenz menar att det är helt nödvändigt för teologer att "lyssna" till den moderna kulturen. Endast genom detta lyssnande kan vi konstruera teologier som kan hjälpa kyrkan att uttrycka sin världsbild i nuvarande tankeformer och adressera moderna problem och idéströmningar. Grenz anser också att om teologin ska vara verkligt meningsfull måste teologer ta nya upptäckter och insikter från andra discipliner av mänskligt vetande i beaktning och söka att visa den kristna trons relevans för människans sökande efter sanning idag¹⁹⁷.

¹⁹⁰ Grenz 1994, p 8

¹⁹¹ Ibid., p 6-7

¹⁹² Ibid., p 16

¹⁹³ Ibid., p 16

¹⁹⁴ Ibid., p 7-8

¹⁹⁵ Ibid., p 17

¹⁹⁶ Ibid., p 26

¹⁹⁷ Ibid., p 21-25

3.2.3 Jämförelse och prolegomenas påverkan på debatten

Något förvånande är att Grudem inte anger något tema eller motiv som kan sägas binda samman hans teologiska tanke. Visserligen nämner han i förordet att han står i den reformerta traditionen med dess starka betoning på Guds suveränitet och ära¹⁹⁸, men han säger inte uttryckligen att detta är hans utgångspunkt. Grenz, däremot, anger klart och tydligt vad som är hans tema eller "*integrative motif of theology*" som han själv kallar det¹⁹⁹. Med Grenz egna ord är det "*den eskatologiska gemenskapen*" (engelska *the eschatological community*) som är den "organisationsprincip" vilken styr hans teologi²⁰⁰. Grenz menar att bibeln som helhet kan sägas ge uttryck för att "*Guds plan (engelska program) är inriktad på skapandet av en gemenskap, i ordets djupaste betydelse, bestående av ett försonat folk som lever i en förnyad skapelse, åtnjutande deras Återlösares egen närvaro*"²⁰¹. Grenz påpekar också att detta fokus på gemenskap (engelska *community*) är högst relevant i vår tid genom att västvärldens snäva individualism är borttynande, och många nutida tänkare inom humanvetenskaperna talar nu om "kommunitarism" eller "kulturalism". Grenz menar med andra ord att hans teologi är en meningsfull teologi för människor i vår tid och inte bara ett upprepande av gamla dogmer²⁰².

På vilket sätt kan man säga att de båda teologernas syn på teologins natur och uppgift påverkar deras syn på kvinnan? Det finns åtminstone en tydlig konsekvens av deras olika sätt att göra teologi. Om systematisk teologi för Grudem är att samla ihop alla relevanta verser inom "ämnet kvinnan" enligt den trestegsmodell han har beskrivit, får han med nödvändighet inget *centrum och periferi* i sin teologi. Alla verser måste väl vara lika viktiga om han ska vara konsekvent sin egen metod? De texter i NT som specifikt nämner ordet "kvinnan" är ju framför allt just texterna som ser ut att begränsa kvinnors delaktighet i kristen tjänst och ledarskap. Grudem är då visserligen konsekvent sin egen metod att göra teologi, men man kan fråga sig om det här är en utläggning av evangelium? Grenz däremot får helt klart ett tydligt centrum i sin teologi: *Guds självuppenbarelse i Jesus Kristus som har till syfte att föra människor in i gemenskap*. Det blir då helt naturligt för Grenz att utgå till exempel från Jesu sätt att bemöta kvinnor som evangelierna berättar om, och se det som normativt för hur Gud ser på kvinnor. Grenz menar att Bibelns centrala budskap är *evangeliet* (kerygmat), och i evangeliets kärna finner Grenz enheten mellan alla människor, oavsett ras, socioekonomisk status och kön, i Kristus (Gal 3:28). Texter som ser ut att begränsa kvinnors fulla delaktighet i kristen tjänst får då inte samma prioritet som Jesu ord och exempel. Grudem anser naturligtvis också att Bibelns centrala budskap är evangeliet om Jesus Kristus, men hans modell ser inte ut att tillåta honom att behandla de Paulinska texterna om kvinnan som lokala problem, eftersom han inte utgår från ett tydligt centrum till att börja med. Grenz är också mycket medveten om teologins *kontextuella natur*. Detta leder ju till att han försöker att urskilja texternas temporära kulturella stoff för att kunna kommunicera Bibelns budskap in i vår egen tid. Grudem är visserligen medveten om Bibelns historisk, kulturella och språkliga kontext, men eftersom hans utgångspunkt ändå är en slags "verssamling" är det svårt, för mig, att se att han verkligen tar dessa element på fullt allvar.

Det bör också tilläggas att det finns evangelikal teologer som har en metod som mer liknar Grudems (i det att de mer betonar Bibelns propositionella natur), men som ändå kommer fram

¹⁹⁸ Grudem 1994, p 16

¹⁹⁹ Grenz 1994, p 26

²⁰⁰ Ibid., p 30-31

²⁰¹ Ibid., p 30

²⁰² Ibid., p 29

till en egalitär position i likhet med Grenz. Ett exempel på detta är den evangelikala teologen Millard Erickson²⁰³, vars centrala motiv i sin systematiska teologi är *Guds storhet*²⁰⁴ (engelska *the magnificence of God*), och som tydligt står i samma reformerta tradition som Grudem gör. Anledningen till att Erickson inte kommer fram till samma slutsatser som Grudem gör, pekar på att hermeneutik är en mer komplex procedur än endast det att man är överens om de grundläggande utgångspunkterna i teologiarbetet. Det är nog ändå viktigt att påpeka att man inte behöver dela Grenz alla teologiska utgångspunkter och metoder för att komma fram till en evangelikal egalitarism.

3.3. Bibelsynen

Hur ser egentligen Grenz och Grudem på bibeln? Eftersom de båda är evangelikaler, vet vi att de bekänner sig till bibeln som *”den yttersta auktoriteten när det gäller andlighet, lärosatser och etik”* (se sid 9). Men eftersom de tolkar bibeln så radikalt annorlunda i synen på kvinnan, skapas en misstänksamhet att det måste finnas några väsentliga skillnader i åtminstone deras *praktiska* sätt att behandla bibelns texter. Det blir nu därför naturligt att undersöka vad de säger (och inte säger) om bibeln, i sina respektive systematiska arbeten. Det finns inte heller här plats för en fullödig redogörelse för de båda författarnas syn på bibeln, utan jag har försökt att komma fram till det centrala i deras övertygelser som är relevant för mitt ämne.

3.3.1 Grudems bibelsyn

Som redan har framgått i Grudems syn på prolegomena, är bibeln oerhört central för Grudems teologi. Systematisk teologi är för Grudem just *”samlandet och förståendet av alla relevanta passager i bibeln om varje ämne”*²⁰⁵. Grudem börjar sin teologi (i klassisk reformert anda) med *”Läran om Guds Ord”*. Han använder inte mindre än åtta kapitel till att framställa vad han menar vara centralt och viktigt att känna till om bibeln. Grudem har fyra centrala punkter om bibeln: *Bibelns auktoritet, klarhet, nödvändighet och tillräcklighet*. Grudem säger själv att han håller sig till *”en konservativ syn på bibelns ofelbarhet”*²⁰⁶ (engelska *inerrancy*). Eftersom Grudems arbete är så oerhört pedagogiskt och lättfattligt framställt, har Grudem själv givit en kortfattad definition av kärnan i sina fyra punkter om bibeln: **1)** Bibelns auktoritet. *”Skriftens auktoritet innebär att alla ord i bibeln är Guds ord på ett sådant sätt att om vi misstror eller inte lyder några av bibelns ord, är det Gud vi misstror eller är olydiga mot”*²⁰⁷. **2)** Bibelns klarhet. *”Skriftens klarhet innebär att bibeln är skriven på ett sådant sätt att dess undervisning kan bli förstådd av alla som vill läsa den och samtidigt söker Guds hjälp, och är villiga att följa dess undervisning”*²⁰⁸. **3)** Bibelns nödvändighet. *”Skriftens nödvändighet innebär att bibeln är nödvändig för att lära känna evangeliet, för att leva ett andligt liv, och för att förstå Guds vilja, med den är inte nödvändig för att förstå att Gud existerar eller för att förstå någonting av Guds karaktär och morallagar”*²⁰⁹. **4)** Bibelns tillräcklighet. *”Skriftens tillräcklighet innebär att bibeln innehöll alla Guds ord som Gud avsåg att hans folk skulle ha vid varje steg av återlösningshistorien, och den innehåller idag alla Guds ord vi behöver för vår frälsning, för att helt och hållet lita på Gud, och för att helt och hållet lyda Gud”*²¹⁰.

²⁰³ Research Professor of Theology at Southwestern Baptist Theological Seminary, Forth Worth, Texas, USA.

²⁰⁴ Erickson 1983, p 78

²⁰⁵ Grudem 1994, p 21

²⁰⁶ Ibid., p 16

²⁰⁷ Ibid., p 73

²⁰⁸ Ibid., p 108

²⁰⁹ Ibid., p 116

²¹⁰ Ibid., p 127

Grudem säger däremot nästan ingenting om bibelns tolkning. Han bara nämner att det finns vedertagna metoder för tolkning²¹¹ (hermeneutik). Förmodligen ligger anledningen till Grudems mycket enkla och tydliga framställningar i det att han inte skriver för teologer eller för andra akademiker, utan för "vanliga" kristna. Grudem säger uttryckligen att han försökt att göra sitt arbete begripligt även för dem som aldrig tidigare har studerat teologi²¹². Grudems syfte är också att läsarna av hans dogmatik själva skall kunna tillämpa undervisningen i sina egna liv²¹³. Grudem har för detta syfte lagt till samtals/tillämpningsfrågor till varje kapitel (det finns t o m en psalm att sjunga efter varje kapitel!). Grudem påpekar också att han inte skriver för några andra än för evangelikaler²¹⁴. Jag tror att dessa saker är viktiga att ha i minnet när man bedömer Grudems teologi. Annars kan hans teologiska tanke se mer simplistisk ut än vad den kanske egentligen är. Att Grudem inte tar med en ordentlig redogörelse för sin hermeneutik beror alltså förmodligen på att han tar den klassiska evangelikala historisk-grammatiska metoden för given²¹⁵.

3.3.2. Grenz bibelsyn

Som redan har antytts i diskussionen kring prolegomena, har Grenz en annan syn och ett helt annat "grepp" i sitt sätt att göra teologi jämfört med Grudem. Vad man lägger märke till bara genom en flyktig genomgång av innehållsförteckningen till Grenz dogmatik, är att han inte börjar sin teologi med "Läran om Guds ord". Detta är naturligtvis mycket ovanligt för en evangelikal teolog. Vad är orsaken till detta? Självklart anser Grenz bibeln vara oerhört betydelsefull för teologin, men han förklarar att han inte tycker det är nödvändigt att börja systematisk teologi med utförliga redovisningar om bibeln natur och funktion. Grenz säger att "*Alla sådana försök att etablera Skriftens roll i teologin är ytterst sett meningslösa*"... "*Vi kan helt enkelt anta bibelns auktoritet på grundval av teologins integrerade relation till kyrkan*" (engelska *faith community*)... "*Eftersom bibeln är kyrkans universellt bejakade grunddokument, fungerar dess budskap som den centrala normen för den systematiska artikuleringen av kyrkans tro*"²¹⁶. Var någonstans i sin dogmatik placerar då Grenz "Läran om Guds Ord"? Jo, under den tredje artikeln, om Anden. Detta kan nog sägas vara ganska konsekvent Grenz sätt att göra teologi med "The community of God" som det centrala motivet. Att placera utläggningen om Skriften under artikeln om Anden skapar en känsla av närhet och gemenskap med Gud, som ju är Grenz betoning. Helt klart undviker man känslan av att bibeln består av "kalla fakta" och "objektiva propositioner" när man relaterar Skriften till Anden på det sätt som Grenz gör. Grenz menar alltså att Skriften är en aspekt av "Andens mission" att skapa och underhålla andligt liv. Anden både författar och talar genom bibeln, som ytterst sett är just "Andens bok". Genom Skriften vittnar Anden om Jesus Kristus, vägleder de troendes liv och utövar auktoritet i kyrkan²¹⁷. En konsekvens av detta tillvägagångssätt, som också skiljer sig från Grudems syn, är att bibeln blir mer *instrumentell* och inte själva poängen i det kristna livet. Fokuseringen hamnar nog mer naturligt på Gud själv istället för på "Boken", om man går tillväga som Grenz gör. Grenz upplägg i sitt kapitel om Skriften är inte lika enkelt att redogöra för som Grudems. Orsaken ligger förmodligen i att Grenz inte vänder sig till endast evangelikaler. Han verkar inte heller anstränga sig något nämnvärt för att alla ska förstå ho-

²¹¹ Ibid., p 108

²¹² Ibid., p 15

²¹³ Ibid., p 16

²¹⁴ Ibid., p 17

²¹⁵ För en bra redogörelse för evangelikal hermeneutik, se Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral*, IVP, Downers Grove 1991.

²¹⁶ Grenz., p 22

²¹⁷ Ibid., p 495

nom utan ansträngning. Han använder sig genomgående av ett akademiskt teologiskt språk och läsaren förutsätts vara ganska insatt i teologins historia, utveckling och metoder. Grenz kommer ändå fram till vad som kan sägas vara en konservativ syn på bibeln. Vad som skiljer honom från många andra evangelikaler är kanske att han är mer noggrann med att peka ut att vår tro måste riktas mot Gud själv och inte primärt ”orden i boken”. Men att Grenz anser bibeln vara auktoritativ, i likhet med t ex Grudem, är det ingen tvekan om. Grenz tror till exempel på ”bibelns ofelbarhet”, men precis som alla andra evangelikaler (även Grudem) gör han en ordentlig redogörelse för vad detta innebär. Grenz avslutar sin diskussion om ”ofelbarhet” med orden: ”Vi bekänner vår tro på Anden som talar sitt uppenbarelse-budskap till oss genom bibelns ord. I det att vi bekänner bibelns ofelbarhet, (engelska *infallibility and inerrancy*) bejakar vi i själva verket Andens trovärdighet vars medium bibeln är²¹⁸.”

3.3.3. Jämförelse och bibelsynens påverkan på debatten

Förmodligen har även Grenz och Grudems bibelsyn en ansenlig påverkan på deras diametralt motsatta tolkningar av texterna om kvinnan i bibeln. Men detta kan inte undersökas i detalj i det här arbetet eftersom ingen av författarna redogör för sina exegetiska och hermeneutiska principer i sina böcker. För att denna jämförelse skulle kunnas göra på ett informerat och tillfredsställande sätt skulle man behöva undersöka två olika böcker om hermeneutik, men några sådana har inte författarna skrivit. Men jag tror ändå att det finns några slutsatser man legitimt kan dra från de båda författarnas bibelsyn.

En stor skillnad jag har lagt märke till i undersökningen av bibeltexterna, är att de komplementära tolkningarna är mycket mer exakta och detaljerade jämfört med Grenz tolkningar. Vad är orsaken till denna skillnad? Jag tror att det har att göra med just bibelsynen. Eftersom de komplementära tolkningarna är så ”ord-centrerade” drar jag slutsatsen att *texternas historiska och kulturella sammanhang* spelar mindre roll för Grudem och de komplementärer jag har studerat. Det viktiga är att göra en hyperdetaljerad exeges av själva texterna. På så sätt kommer man fram till sanningen, enligt komplementärerna. Grenz däremot har hela tiden den historiska och kulturella kontexten i bakhuvudet, och dessutom lägger han hela tiden fram *olika* tolkningsalternativ till texterna. Detta får mig att tro att, *för det första*: Grenz är mer noggrann med kontexten (inte bara den lingvistiska kontexten). Det är helt irrelevant för Grenz vad *en* eller *några* bibelverser säger. bibeln är ju inte kommunicerad i verser som ett slags gudomligt pärlhalsband där varje pärla representerar en vers med en egen sanning, utan bibeln består av *böcker* skrivna in i specifika kulturer och specifika situationer. *För det andra*, eftersom Grenz är mer ”budskaps-centrerad” (kerygmat) än Grudem och utgår från ett centrum och ett periferi, blir inte *den exakta tolkningen* av en text om kvinnan så oerhört viktig. Evangeliet innebär alla människors enhet och därför blir dessa texter ”problemtexter” där det kan finnas flera alternativ till tolkningar, men alla adekvata tolkningar är i linje med evangeliet. När Grudem, och andra komplementärer, lägger ihop flera bibelord och drar slutsatser om dem finns risken att deras collage helt enkelt ger en felaktig bild av de bibliska författarnas övertygelser. Grenz menar att texterna alltid måste ses i sin kontext och kan inte sättas ihop hur som helst. Detta är nog någonting komplementärerna behöver reflektera över.

Å andra sidan bör det tilläggas att man kan komma fram till samma slutsatser som Grenz utan att lägga läran om Skriften under artikeln om Anden. Det primära är nog att man läser bibeln i sin historiska, kulturella och grammatiska kontext. Det är däremot inte särskilt troligt att man kan komma fram till en egalitär tolkning utan ett centrum och periferi i sin teologiska metod.

²¹⁸ Ibid., p 524

3.4. Människosynen

Någonting som synes vara mycket centralt i debatten om kvinnan är frågan om vad det egentligen innebär att vara människa. Att människan är skapad till ”Guds avbild”, får det konsekvenser som är viktiga i sammanhanget? Man kan också undra om författarnas grundläggande människosyn på något sätt ligger till grund för deras respektive övertygelser om kvinnan.

3.4.1 Grudems syn på Guds avbild

Det första Grudem diskuterar i sin avhandling om antropologi, är begreppet människa (engelska *man*). Grudem kastar sig direkt in i debatten om män och kvinnors olika roller och inviger läsaren i de olika åsikterna i debatten. Grudem slår fast att användandet av namnet *man* på människan har sitt ursprung hos Gud själv och skall därför inte ifrågasättas²¹⁹. Grudem förklarar att det teologiska spørsmålet som här står på spel är ifall manligt ledarskap och mannens roll som huvud i familjen (*headship*), har sitt ursprung i skapelsen eller inte. För Grudem är det signifikativt att Gud kallar människan, både man och kvinna, för *man* och inte *kvinn*a. Detta ger oss en förståelse, enligt Grudem, av Guds *originalplan*²²⁰.

Grudem ger en kortfattad definition av vad ”Guds avbild” är för någonting: ”Att människan är skapad till Gud avbild betyder att människan är lik Gud och representerar Gud”²²¹. Eftersom människan är både lik Gud och representerar Gud, menar Grudem att det egentligen är onödigt att ge långa definitioner som innefattar människans intellektuella förmåga, andliga natur, heravälde över det skapade, kreativa förmåga osv. En sådan lista kan heller aldrig bli uttömmande eftersom ju mer vi lär känna Gud, ju mer lär vi känna oss själva²²². Grudem ger trots detta en lista som visar på flera aspekter av människans existens som pekar på människans unicitet i skapelsen. Jag nämner här bara rubrikerna: *Moraliska aspekter*, *andliga aspekter*, *mentala aspekter*, *relationella aspekter* och *fysiska aspekter*. Grudem inkluderar också ett helt kapitel om vad det innebär att människan är skapad till man och kvinna. Det kapitlet är i stort sett en redogörelse för komplementarismen som jag redan har redovisat i den exegetiska avdelningen av uppsatsen. Grudem hävdar mycket starkt rolldistinktioner mellan män och kvinnor som, enligt honom, har sin grund i skapelseordningen²²³. Det som är centralt för diskussionen här är att Grudem hävdar att det är betydelsefullt att människan (både man och kvinna) kallas *man*, och att rolldistinktioner, hierarki mellan könen, är rotat i skapelseordningen samt att detta är viktigt för en korrekt förståelse av människans identitet som Guds avbild.

3.4.2 Grenz syn på Guds avbild

Grenz avsnitt om antropologi är avsevärt annorlunda Grudems. Endast titeln på kapitlet som behandlar Guds avbild är talande för hur Grenz uppfattar gudsavbilden i människan: ”*Our Nature as Persons Destined for Community*”²²⁴. Det som betonas kraftigt hos Grenz är att skapelseberättelsens texter om människan (t ex 1 Mos 1:26-28) har ett starkt *socialt inslag*. Grenz menar att 1 Mos 1:26-28 är en ”*gemenskaps-text* (engelska *community-text*). Detta innebär, för Grenz, att Guds avbild är ett socialt koncept snarare än ett individuellt koncept²²⁵.

²¹⁹ Grudem 1994, p 439-440

²²⁰ Ibid., p 440

²²¹ Ibid., p 442

²²² Ibid., p 445

²²³ Ibid., p 459-466

²²⁴ Grenz 1994, p 196

²²⁵ Ibid., p 226

Vad som också är betydelsefullt att notera i sammanhanget är att enligt Grenz har människans pluralitet (man och kvinna) en direkt relation till pluraliteten inom gudomen²²⁶. Grenz anser att ytterst sett är gudsavbilden ”en delad, kollektiv verklighet. Den är fullt realiserad endast i gemenskap”²²⁷. Grenz vill inte förneka att gudsavbilden har fler aspekter än den relationella, men han anser att gudsavbilden ytterst sett är ett relationellt begrepp. Människan representerar och liknar Gud främst i detta att vi är personer-i-relation²²⁸ (engelska *beings-in-community*).

Till skillnad från Grudem har inte Grenz något kapitel som berör frågor om manlighet och kvinnlighet. Faktum är att Grenz överhuvudtaget inte tar upp någonting som skulle kunna vara ett inlägg i debatten om män och kvinnors relationer. Jag frågade Stanley Grenz varför han inte nämner något om kvinnan eller den pågående debatten i sin dogmatik i ett e-mail. Grenz svarade med att säga att han inte anser systematisk teologi vara det rätta mediet för en sådan debatt. Dessa saker hör istället till en annan teologisk diciplin, *praktisk teologi*. Men Grenz menar ändå att hans syn, som kommer till uttryck i hans bok om kvinnan, har sin grund i de systematiska teologiska övertygelserna²²⁹.

3.4.3 Jämförelse och gudsavbildens påverkan på debatten

En sak som verkar skilja de båda författarna åt på den här punkten, är Grudems åsikt att det finns viktiga konsekvenser för debatten om kvinnan i detta att Gud kallar hela mänskligheten för *man*. En logisk slutsats av detta är ju att mannen i någon mån är prototypen för vad en människa är, ja, själva definitionen på mänsklighet, och kvinnan hamnar då oundvikligen lite längre ner på skalan. Grudem gör helt klart aldrig några sådana uttalanden, men det är svårt att komma ifrån att detta är en underliggande tanke, om än outtalad. Det verkar alltså som om Grudem *utgår* från mannen när han talar om vad Guds avbild egentligen är för någonting. Kvinnan kan sedan sägas vara Guds avbild därför att hon är lik mannen, *man*. Med denna tanke i bagaget är det väl egentligen bäddat för manlig överhöghet i någon mån? Med Grenz starka betoning av den relationella sidan av gudsavbilden följer däremot mannens och kvinnans fulla jämlikhet naturligt. Gudsavbilden är helt enkelt inte komplett utan kvinnan om gudsavbildens innersta innebörd är gemenskap. Om kvinnans roll är att vara en assistent åt mannen, som komplementärerna anser, förloras med nödvändighet något av gudsavbildens innebörd. Först när mannen och kvinnan lever i en harmonisk relation i gemenskap med Gud, som präglas av ömsesidighet, är gudsavbilden realiserad. Med Grenz betoning på gemenskap blir också den hierarkiska ordningen mellan könen, med mannen som överordnad och kvinnan som underordnad, utesluten. Eftersom inte skapelseberättelsen gör en distinktion mellan en manlig gudsavbild och en kvinnlig gudsavbild, är det nog mer troligt att komplementärerna läser skapelseberättelsen i ljuset av sin hierarkiska tolkning av 1 Tim 2:11-15, än att de läser den utifrån sin egen kontext.

Även här bör det tilläggas att man kan komma fram till en egalitär position utan att följa Grenz linje i att lägga tyngdpunkten i gudsavbilden på den relationella aspekten. De flesta egalitära evangelikaler har en mer traditionell uppfattning av gudsavbilden (som betonar ontologiska aspekter). Ett exempel på detta är än en gång Millard Erickson som har en traditionell uppfattning om gudsavbilden, men som tar tydlig ställning för den egalitära synen i sin

²²⁶ Ibid., p 227

²²⁷ Ibid., p 231

²²⁸ Ibid., p 233

²²⁹ E-mail från Stanley Grenz 15/12-97

dogmatik. Erickson har dessutom ett helt avsnitt om mannens och kvinnans fulla jämlikhet i anslutning till sin avhandling om gudsavbilden²³⁰.

3.5 Synen på auktoritet

Auktoritet och makt är naturligtvis mycket centrala begrepp i debatten. Allting handlar ju egentligen om ifall mannen är skapad av Gud till att inneha makten i familjen och kyrkan, eller om mannen och kvinnan har ett delat ansvar för båda sfärerna, där ingen är ”över” eller ”under” på grund av kön. Frågan som här blir intressant är om författarna kan sägas ha olika uppfattningar om makt och auktoritet, och om detta i sådana fall påverkar deras teologi om kvinnan.

3.5.1 Grudems syn på auktoritet

Det som försvårar arbete här är att ingen av författarna har ett kapitel om ”makt” i sin systematiska teologi (ett sådant ämne tillhör inte heller den systematiska teologin). Istället får man undersöka hur författarna ser på ledarskapets natur samt funktion i kyrkan, och se om man kan skönja underliggande övertygelser här. Grudem ger, sin vana trogen, en lättfattlig definition på vad det innebär att vara ledare i kyrkan och hur kyrkan ska organiseras: ”*En ämbetsbärare (engelska church officer) i kyrkan är någon som har blivit officiellt erkänd som innehavare av rätten och ansvaret att utföra vissa syslor till fördel för hela kyrkan*”²³¹. Enligt Grudem innefattas äldste, diakoner och pastorer i den här definitionen²³². Efter en standarddiskussion om olika kyrkostrukturer (episkopalt, presbyterianskt och kongregationalistiskt) föreslår Grudem en slags kombination av det presbyterianska och kongregationalistiska systemet där ledarskapet består av en grupp äldste och där pastorn (engelska *senior pastor*) själv är en av de äldste. Det som skiljer pastorn från de äldste är att han är anställd på heltid och att han har hand om predikoverksamheten. Det är också naturligt att pastorn fungerar som ordförande för äldstestyrelsen²³³. Dessa äldste bör: **1)** bli valda (av kyrkan) och inte vara självutnämnda. **2)** ha obligatoriska sabbatsår där de inte deltar i ledarskapet (gäller inte pastorn, som med nödvändighet måste vara permanent). **3)** Några stora beslut kan behövas tas upp inför hela kyrkan för godkännande²³⁴.

I själva utläggningen av hur ledarskapet kan fungera, finns ingenting som egentligen pekar på att Grudem har en syn på auktoritet som skulle spela någon väsentlig roll för frågan om kvinnans roll i familj och kyrka. Grudem säger också uttryckligen att man inte bör vara dogmatisk när det gäller kyrkostrukturer eftersom bibeln inte är entydig i sin undervisning om detta²³⁵. Däremot gör han vissa antydningar som ger hans framställning en något auktoritär känsla. Grudem talar till exempel om behovet att ”*utöva ett starkt ledarskap*”²³⁶ och av att ha ”*a strong level of authority vested in the elders themselves*”²³⁷. I en fotnot talar också Grudem om vad som gäller för andra pastorer i församlingen (engelska *associate pastors*). Dessa pastorer är, enligt Grudem, ”*underordnade pastorn (engelska senior pastor) i allt församlingsarbete, det är han som anställer och avskedar dem, samt bestämmer deras löner, och de är ansvariga*

²³⁰ Erickson 1983, p 545-549

²³¹ Grudem 1994, p 905

²³² Ibid., p 905

²³³ Ibid., p 933

²³⁴ Ibid., p 933-934

²³⁵ Ibid., p 936

²³⁶ Ibid., p 933

²³⁷ Ibid., p 934

inför honom”²³⁸. Dessa saker behöver kanske inte nödvändigtvis betyda att Grudem har en auktoritär ledarskapssyn, men om man också betänker att Grudem anser ömsesidigt underordnande vara en myt (se s 38-39), och att underordnande alltid handlar om en parts underordnande under en annan, framkommer en i grunden auktoritär syn på ledarskap i kyrkan. Man kan alltså skönja lite auktoritära undertoner i Grudems framställning, som nog vara relevant att notera.

Grudem inkluderar även ett helt avsnitt om frågan om kvinnligt ledarskap i sin avhandling om kyrkans ledarskap och organisation. Grudem redogör här för sina tolkningar av 1 Tim 2:11-14, 1 Kor 14:33b-36, 1 Tim 3:1-7 och Tit 1:5-9. Han ger också den komplementära förklaringen på Jesu apostlaval samt pekar på kyrkans manliga ledarskap genom tiderna²³⁹. Poängen med denna genomgång är naturligtvis att bevisa för läsarna att kvinnors ledarskap i kyrkan är uteslutet. En kvinna får inte inneha ett auktoritativt ämbete i kyrkan eller undervisa män²⁴⁰.

3.5.2 Grenz syn på auktoritet

Grenz dogmatik innehåller, precis som Grudems, en standard diskussion om kyrkan versus Guds rike, och olika organisationsmodeller (episkopalt, presbyterianskt och kongregationalistiskt). Eftersom Grenz är baptist är det ganska naturligt att han själv tar ställning för kongregationalismen²⁴¹. Grenz anser att kyrkans organisation bör vara en kombination av den lokala kyrkans *autonomi* och *association* med andra lokala kyrkor²⁴² (dvs en samspråkrelation). Det som skiljer Grenz syn ganska markant från Grudems är den starka betoningen på ”det allmänna prästadömet”. Grenz menar att det är kyrkan som helhet som har auktoritet, och inte ledarskapet ensamt²⁴³. Den lokala kyrkan har en auktoritet som visar sig främst på tre sätt: **1)** ”*The power of membership*”. Varje församling kan välkomna nya människor in i gemenskapen, skriva rekommendationsbrev samt utöva församlingstukt. **2)** ””*The power of mandate*”. Grenz menar att varje kyrka har fått ”mandat” till gudstjänstfirande, uppbyggelse och evangelisation. **3)** ”*The power of organisation*”. Det här handlar främst om att välja och tillsätta ledare för kyrkan i samspråk med systerkyrkorna²⁴⁴.

Grenz betonar också att ledarskapet är ett ”tjänande ledarskap”²⁴⁵. Den fundamentala uppgiften för ledarskapet, enligt Grenz, är att leda hela Guds folk in i tjänst för Kristus (Ef 4:11-13). Grenz påpekar att ledarskapet inte står i en ställning av dominans över människor, utan ledarskapet står *tillsammans* med församlingen i den gemensamma uppgiften att lyda kyrkans Herre. Grenz betonar starkt behovet av ödmjukhet hos ledarskapet i kyrkan²⁴⁶. Grenz menar däremot inte att ledarskapet inte har någon auktoritet, men betoningen ligger helt klart på kyrkan som helhet som Guds tjänare.

3.5.3 Jämförelse och auktoritetssynens påverkan på debatten

Förmodligen är synen på makt mycket centralt för debatten. Det man lägger märke till när man jämför Grudems och Grenz församlings- och ledarskapssyn är att makten måste sägas

²³⁸ Ibid., p 934

²³⁹ Ibid., p 937-942

²⁴⁰ Ibid., p 938-939

²⁴¹ Grenz 1994, p 718-720

²⁴² Ibid., p 719

²⁴³ Ibid., p 722

²⁴⁴ Ibid., p 719

²⁴⁵ Ibid., p 714

²⁴⁶ Ibid., p 741

vara mer fördelad i Grenz modell, medan den hos Grudem är centrerad till ledarskapet. Grudem säger att ömsesidigt underordnande är en myt. I allt underordnande finns det en underordnad och en överordnad. Här finns det en motsägelse i Grudems tänkande. Modellen Grudem målar upp, med en äldste-styrelse där pastorn är ansvarig inför de andra äldste, är ju ett exempel på ömsesidigt underordnande (poängen är ju just detta att man *delar* ansvaret, och ingen är "över" någon annan)! Frågan är här hur det blir i praktiken. Om Grudem är trogen sin uppfattning att det alltid måste finnas en hierarki, borde väl varje kyrka styras av *en* ledare och inte flera? Om kyrkan kan styras av ett pluralt ledarskap, borde väl principen om ömsesidigt underordnande kunna praktiseras på fler områden i livet, till exempel äktenskapet? Grenz verkar vara mer konsekvent med sin betoning på "community" och delaktighet på alla livets områden.

Har synen på makt någon inverkan på synen på kvinnan? Om Grudem menar att det alltid finns en överordnad och en underordnad, leder det helt naturligt till ett ensidigt underordnande i äktenskapet (kvinnans underordnande under mannen). Dessutom har mannen av tradition buri ledaransvaret i det offentliga livet, vilket innebär att mannen mer "naturligt" blir den som innehar ledarskapspositionerna även i kyrkan. Synen på ledarskap som "starkt ledarskap", är också ett typiskt manligt attribut. Det finns ett macho-ideal i detta slags ledarskap, som naturligtvis utesluter kvinnan från sådana positioner. Om man däremot, med Grenz, anser att ledarskap framförallt handlar om tjänande, kommer saken i ett helt annat ljus. Kvinnan har ju alltid ansetts som en god tjänare (speciellt åt män). Jag känner inte till några historiska exempel på att kvinnor har förvägrats att tjäna. En sådan syn på ledarskap (tjänande ledarskap) gör det alltså mer naturligt att också inkludera kvinnor i ansvars- och ledarpositioner.

4. Slutsatser och diskussion

Det övergripande syftet med den här uppsatsen har varit att försöka ”komma bakom” de två riktningarnas argument utifrån de bibliska texterna om kvinnan i familj och kyrka. Jag har redovisat de två positionernas bibeltolkningar i kapitel 2. Jag har också försökt relatera bibeltolkningarna till författarnas dogmatiska framställningar i kapitel 3, och det är nu dags att försöka “lägga ihop bitarna” och dra några slutsatser av detta arbete. Dessa slutsatser präglas också av de övertygelser som har växt fram hos mig själv under arbetets gång. Närmast - under avsnitt 4.1 redovisar jag de slutsatser och reflexioner som kan härledas utifrån det ovan nämnda syftet. Under avsnitt 4.2 kommer jag sedan att försöka vidga perspektivet genom en diskussion om hur man skulle kunna gå vidare med slutsatserna i den evangelikala rörelsen.

4.1 Slutsatser utifrån undersökningen

4.1.1 Hermeneutisk prioritet

Finns det konkreta orsaker till varför det finns två “block” i diskussionen om kvinnan i evangelikal teologi? Handlar det bara om exegetik, om vem som behärskar historisk-grammatisk exeges ordentligt, och vem som inte gör det? Förmodligen inte. Det är helt enkelt inte troligt att den här frågan bara handlar om vem som behärskar exegetiken och vem som inte gör det. Frågan är istället starkt relaterad till hermeneutiken. Man talar ofta om “den hermeneutiska cirkeln”, dvs alla människor, hur bra exegeter de än är, har en “förförståelse”(sin bakgrund, kultur, övertygelser osv) som man “tar med sig” till en text. Man läser sedan texten i fråga i denna förförståelsens ljus och tolkningen är därför alltid, i någon mån, också präglad av den här förförståelsen. Självklart bör man sträva efter en så korrekt tolkning som möjligt, men man måste alltid vara medveten om den hermeneutiska cirkeln när man närmar sig bibelns texter. Om man kommer till bibelns texter i tron om att man själv är helt objektiv, kommer man att helt okritiskt tolka texten i ljuset av sin egen erfarenhet, kultur, bakgrund osv. Detta bäddar för tolkningar som kan vara främmande för författarna av de texter man studerar. Frågan jag därför ställer, i ljuset av min undersökning, är: *vad finns i Grudems och Grenz hermeneutiska cirkel, som kan ha påverkat deras syn på kvinnan?*

En övertygelse, som har växt fram under arbetets gång, är att *komplementärerna närmar sig texterna om kvinnan med en hierarkisk grunduppfattning*. Detta är egentligen inte så konstigt, därför att om man använder en konkordans och letar fram alla bibelverser som handlar om kvinnan, (vilket är Grudems uttalade metod) kan man mycket väl komma fram till en komplementär tolkning. Men om man istället läser bibeln med ett “*centrum och periferi*” - *skapelse/fall/återlösning* - kommer texterna om kvinnan i ett helt annat ljus. “Centrum” är att mannen och kvinnan skapades jämlika med ett delat ansvar för skapelsen. Skapelseberättelsen talar helt enkelt inte om underordnande och överordnande som en “skapelsegiven” ordning mannen och kvinnan emellan. Hierarki mellan könen, med mannen på toppen, är ett resultat av människans uppror och syndafall, vilket faktiskt bibeltexten uttryckligen säger: “*Men till din man skall din åtrå vara, och han skall råda över dig*” (1 Mos 3:16). Hierarkin mellan mannen och kvinnan är alltså ingen “skapelseordning”, utan istället en “syndens ordning”, som har präglat mänsklig kultur alltsedan dess. Den bibliska uppenbarelserna är dessutom progressiv till sin natur, vilket innebär att GTs ordning (dess stadgar och bud) inte reflekterar Guds återlösning av människan på det sätt som är synligt i Kristus. “Centrum” i den bibliska

uppenbarelsen är återlösningen i Jesus Kristus. Vi ser i Jesu liv, genom hans ord och exempel att män och kvinnor är jämlika. Jesus talar helt enkelt inte om vikten av att hålla fast vid kulturellt betingade könsroller, med mannen som ledare och kvinnan som stödjare, i familj och kristen gemenskap. Jesu död och uppståndelse lade grunden för ett helt nytt sätt att leva. Huvudprincipen i Jesu undervisning om relationer är inte auktoritet och dominans, utan tjänande (Joh 13:12-17). Jesus säger uttryckligen att den världsliga ordningen, där makt och hierarki är centralt, är väsensfrämmande för kyrkan (Matt 20:25-28). Ett bibelord som uttrycker "centrum" i bibeln är därför Gal 3:28: "*Nu är ingen längre jude eller grek, slav eller fri, man eller kvinna. Alla är ni ett i Kristus Jesus*". När man med denna bakgrund närmar sig texter, som vid första påseende kan se ut att ge uttryck för en hierarkisk uppfattning, blir det alltså naturligt för egalitärer att studera texten mer noggrant för att se om det finns en tolkning som är i linje med bibelns centrum. Egalitärer menar att man helt enkelt inte kan låta tre-fyra texter i NT, som dessutom kryllar av exegetiska svårigheter, få avgöra vad bibeln säger om kvinnan. Det är en bättre tolkningsmetod att "låta det klara belysa det dunkla", än tvärtom. *Slutsatsen av detta är alltså att den egalitära tolkningen har evangeliet som hermeneutisk prioritet, medan den komplementära tolkningen utgår ifrån en hierarkisk tolkning av svårtydda bibelverser.*

Jag vill ytterligare belysa min slutsats med två exempel. Det första exemplet är från uppsatsen exegetiska avdelning, det andra är en reflexion över boken *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*. I D.A Carsons exeges av *1 Kor 14:33b-35*, (2.2.4, s 28-30) kommer Carson fram till den komplementära slutsatsen att: **1) Paulus gör en tydlig rolldistinktion mellan män och kvinnor utifrån skapelseordningen. 2) Kvinnor får inte vara med i prövningen av profetiskt tal. 3) Kvinnor får inte inneha ett auktoritativt ämbete i kyrkan.** Grenz däremot (s 30-31) kommer fram till helt andra slutsatser: **1) Kvinnor ska inte avbryta gudstjänsten med frågor. 2) Kristet gudstjänstfirande måste ske under ordnade former.** Om man läser texten i sitt sammanhang är det ganska tydligt att Paulus syfte med kapitel 12-14 är att korrigera den korinthiska församlingens missbruk av de andliga gåvorna. Paulus summerar hela sin diskussion i 14:40: "*Låt allt ske värdigt och med ordning*". Paulus för inget resonemang om skapelseordningen, inte heller diskuterar han ämbeten. Det uttalade problemet är att kvinnor stör gudstjänsterna genom att ställa frågor. När man betänker textens egen kontext märker man att Carson verkar ha avlägsnat sig helt och hållet från apostelns syfte. Hur kan Carson komma fram till principer om rolldistinktioner och auktoritativa ämbeten från en text som handlar om kyrkans gudstjänstordning? Här syns Carson hermeneutiska prioritet klart och tydligt; Carson läser den här texten med bl a *en hierarkisk uppfattning om relationen mellan man och kvinna*. Denna grunduppfattning präglar hela den komplementära tolkningen. Grenz tolkning av *1 Kor 14:33b-35* har den fördelen att den är i linje med bibelns centrum och dessutom är den en mer naturlig tolkning av texten i ljuset av textens egen kontext.

I *Recovering Biblical Manhood and Womanhood* inleder Grudems medförfattare/redaktör med ett kapitel som är tänkt måla upp hur deras komplementära vision ser ut i verkliga livet. Kapitlet heter just: *A Vision of Biblical Complementarity: Manhood and Womanhood Defined According To the Bible*. I sin förklaring av hur den komplementära synen ser ut i praktiken ger Piper ger flera exempel från sin egen barndom och familjeförhållanden. Pipers pappa var resande predikant och var därför borta stora delar av året. När fadern var hemma var han prototypen för vad Piper menar med manlighet. Jag låter Piper beskriva med sina egna ord hur hans vision ser ut: "*När min far kom hem var han tydligt familjens huvud. Han ledde i bön vid middagsbordet. Han kallade samman familjen för familjeandakten. Han fick iväg oss till söndagsskolan och söndagsgudstjänsten. Han körde bilen. Han fattade beslutet att gå till*

*Howard Johnson's för att äta lunch. Han ledde oss till bordet. Han kallade på servitrisen. Han betalade notan. Han var den vi stod till svars för om vi hade brutit en familjeregell eller hade varit respektlösa mot mor. Detta var mors lyckligaste stunder. Å hur hon gladd sig över att ha pappa hemma! Hon älskade hans ledarskap. Senare i livet lärde jag mig att bibeln kallar detta för underordnande”²⁴⁷. Frågan jag ställer mig när jag läser ovanstående citat (och mängder av liknande formuleringar i samma kapitel) är var Piper har fått denna uppfattning om manlighet från? Hans egen förklaring, i den ovanstående citerade texten, är att pappan agerade som “huvud” för familjen. Jag antar då att Piper vill att man ska tro att han har fått den här uppfattningen från t ex Ef 5:21-33, som talar om mannen som hustruns huvud. Men en noggrann läsning av den texten ger, i mina ögon, en helt annan bild av manlighet. Texten uppmanar mannen att imitera Kristi exempel. Men texten lyfter inte fram Jesu auktoritet och makt (även om Kristus helt klart besitter dessa attribut) som något som ska imiteras. Det hos Kristus som Paulus manar mannen att efterlikna är *Kristi själv-uppgivande kärlek* (Ef 5:25) som resulterade i unionen mellan Kristus och kyrkan (Ef 5:31,32). Vad är ordet “huvud” för etymologisk bakgrund, definieras mannens roll som huvud här som tjänande kärlek, inte som “den som fattar alla beslut”. Detta är alltså ännu ett exempel på att komplementärerna har en hierarkisk grundsyn på mannens och kvinnans relation, vilket gör att de läser in hierarki och makt i texter som egentligen inte alls talar om maktstrukturer. Det Piper kallar för sann manlighet i sitt kapitel om den komplementära visionen låter, i mina öron, mer som John Wayne än Jesus Kristus.*

4.12 Nya Testamentets texter som “ad hoc dokument”

Bibeln är ju inte skriven i formen av systematisk teologi. Bibelns budskap gavs åt människor i en specifik historisk och kulturell kontext. En förutsättning för att förstå en bibeltext så bra som möjligt är därför att sätta sig in i textens egen kontext. Den eminenta evangelikala exegeten Gordon Fee, nämner ofta behovet av att inse att varje epistel i NT är ett “ad hoc dokument”²⁴⁸, dvs epistlarna är situationsbetingade. Konkret innebär detta att varje epistel i NT skrevs som respons på en specifik situation som uppkommit i t ex en församling. När jag har studerat argumenten som förs fram på båda sidor i debatten om kvinnan, har jag kommit till slutsatsen att komplementärerna, generellt sett, inte tar texternas ad hoc-natur i beaktning. Man verkar vilja läsa de problematiska texterna om kvinnorna som fristående dogmatiska uttalanden om kvinnans natur och roll, som har universell giltighet, istället för instruktioner in i en lokal situation..

Ett exempel som belyser detta är Douglas Moo's tolkning av *1 Tim 2:11-15* (2.2.5, s 32-35). Moo's slutsatser av sin exeges är: **1) Kvinnor har en underordnad roll i relation till män. 2) Kvinnor får inte inneha auktoritativa ämbeten i kyrkan (pastor, äldste osv). 3) Kvinnor får inte undervisa män i bibeln och den kristna läran.** Frågan är om den här tolkningen verkligen är ett resultat av ett noggrant studium av texten i dess kontext? Visserligen gör Moo en ordentlig rekonstruktion av bakgrunden till 1 Timoteos-brevet, men han verkar vara ovillig att låta kontexten få *avgöra* vad 1 Tim 2:11-15 säger. Helt klart låter Paulus uttalande mycket hierarkiskt om man bara läser dessa verser utan sitt sammanhang. Men om man betänker den historiska situationen (se Grenz rekonstruktion, s 35), med villoläran som hotar att förstöra församlingen, och som kvinnor tydligen var indragna i, är det en mer rimlig tolkning att anta

²⁴⁷ Grudem/Piper 1991, p 32

²⁴⁸ Se t ex Fee, Gordon *1 and 2 Timothy, Titus* (New International Biblical Commentary Series; Vol 13), Hendrickson Publishers, Peabody, p 5.

att Paulus är ute efter att stoppa villolärare än att han skulle vilja hindra kvinnor från att undervisa som en allmän regel. Detta sätt att "kanonisera" vissa uttalanden av Paulus, utan att sätta in hans ord i sitt sammanhang, leder till tolkningar som kanske inte alls reflekterar apostelns egna övertygelser. Grenz egalitära tolkning av 1 Tim 2:11-15 har fördelarna att den: **1)** Stämmer med 1 Timoteos-brevet som helhet. **2)** Är i linje med evangeliets frihet, som kommer till uttryck i texter som Gal 3:28. **3)** Är rimlig i ljuset av att Paulus faktiskt hade kvinnliga medarbetare (Fil 4:2-3, Rom 16:1-16), och att det i kyrkan i Apostlagärningarna fanns kvinnor som undervisade (Apg 18:26).

4.1.3 Komplementärernas brist på konsekvens

En annan slutsats jag drar av min undersökning är att komplementärerna inte verkar vara helt konsekventa i sin tillämpning av komplementarismen. Själva poängen med komplementärernas kamp är ju att hindra kvinnor från att undervisa män eller inneha ett auktoritativt ämbete i kyrkan. Orsaken till deras iver är, enligt de själva, att Guds skapelseordning ruckas om kvinnor innehar sådana positioner. Det ligger i skapelsens natur att män leder, medan kvinnor stödjer och följer. Men om det är en *skapelseordning* att kvinnan är underdanig mannen på detta sätt, varför då begränsa kvinnans underordnande till att gälla endast kyrkan och den kristna familjen? Den logiska följderna av en sådan syn är ju att män borde ha auktoriteten på varje område av livet, inte bara i kyrkan, utan också i samhället i övrigt! I det antika samhället fanns ingen schism mellan det religiösa livet och livet i övrigt på den här punkten. Hela samhället var genomsyrat av ett patriarkalt system där männen bestämde och kvinnorna fogade sig. Vill komplementärerna att vi ska tro att Paulus är angelägen om att befästa denna patriarkala ordning i kyrkan och familjen, men utrota den i samhället i övrigt? Komplementärernas ständiga betoning av skapelseordningen borde väl leda dem att också vilja "ta ett ansvar" för samhället i stort och arbeta för den patriarkala ordningens återupprättande överallt? Åtminstone borde de väl insistera på att kristna kvinnor inte skulle söka positioner av inflytande och makt i samhället om skapelseordningen, som komplementärerna uppfattar den, skall bevaras?

Detta resonemang kan också föras vidare till att inkludera slaveriets återinförande, imperialistiskt kungavälde, eller andra saker som kännetecknade det antika samhället. Just slaveriet är något djupt smärtsamt för evangelikaler eftersom många så kallade bibeltrogna kristna pläderade för slaveriets bevarande, utifrån "biblisk grund", när röster höjdes emot slaveriet. Det finns här någon slags "selektiv literalism" i komplementärernas bibelläsning som gör att vissa saker i det antika samhället, som den patriarkala ordningen, ska bevaras intill evig tid, medan andra saker, som slaveriet, självklart inte ska få existera i modern tid. Här behöver komplementärerna vara mer konsekventa i sin tolkning.

4.2 Diskussion i ljuset av slutsatserna

Det har blivit ganska uppenbart att min undersökning har lett mig att själv ta ställning för den egalitära positionen i debatten om kvinnan i evangelikalismen. Det finns många fler vinklar att ta upp, fler slutsatser att dra, andra områden att undersöka i den här frågan. Men det finns inte plats i det här arbetet för en mer uttömmande analys än den som har gjorts. Jag vill ändå avsluta den här uppsatsen med att ge några punkter som handlar om hur man skulle kunna gå vidare i den här frågan, och även visa på hur man kanske skulle kunna komma fram till en större enighet i den här frågan i den evangelikala rörelsen.

4.2.1 Tolkningsprinciper

En övertygelse som har växt fram under arbetets gång är att den största orsaken till de diametralt motsatta uppfattningarna i frågan om kvinnan är *skillnader i hermeneutik*. Visst finns det många skillnader mellan Grenz och Grudem som rör andra saker än teologi, (Grudem är ju en av de mest konservativa evangelikala teologerna medan Grenz är en av de mest progressiva) men i just den här frågan tror jag att just hermeneutiken är den stora skillnaden. För att man skall kunna närma sig varandra i den här frågan, och bli mer eniga, är det förmodligen helt nödvändigt att man är överrens om den hermeneutiska metoden. Robert K. Johnston²⁴⁹ ger i essäboken *Women, Authority and the Bible* (med Alvera Mickelsen som redaktör) elva tolkningsprinciper som han menar är grundade i evangelikal historisk-grammatisk exegetik och som evangelikaler borde kunna enas om. Johnston tror att om man enas om dessa principer kommer evangelikalismen att kunna nå större enighet i frågan om kvinnan. Johnston inkluderar även ett specifikt exempel på hur varje princip kan tillämpas. En redogörelse för dessa tolkningsprinciper och exempel följer här:

1. En text måste behandlas i sin kontext (engelska: *full unit of meaning*). *Exempel:* Diskussionen om kvinnans roll i Efesierbrevet 5 börjar i vers 21: "Underordna er varandra.....".
2. Vissa bibelöversättningar måste korrigeras för sina förutfattade meningar rörande könsroller. *Exempel:* I den engelska King James översättningen översätts 1 Tim 3:1 med "if a man...".
3. Den litterära formen måste förstås om man ska komma fram till en adekvat tolkning. *Exempel:* 1 Timoteosbrevet är Paulus brev till *Timoteos* när han blir sänd till Efesos.
4. En texts historiska kontext hjälper läsaren att förstå både en texts funktion och mening för den tid den skrevs för. *Exempel:* Syrak 42:13-14 angående en kvinnas skam, hjälper oss att förstå den frigörande kraften i Jesu ord och handlingar. Kvinnors situation i Efesos, både när det gäller utbildning och mysteriekulterna, kastar ljus över 1 Timoteosbrevet.
5. Den näraliggande kontexten skall tas i beaktning innan man tittar på parallell-texter. *Exempel:* 1 Korinthierbrevet 14:40 ger mer hjälp i förståelsen av 1 Korinthierbrevet 14:33b-35 än 1 Timoteosbrevet 2:11-15.
6. Författarens tydliga intention, metod, teologi och praxis, som kommer till uttryck i andra bibliska texter, kan ge hjälp i tolkningsprocessen. *Exempel:* Paulus specifika instruktioner angående kvinnor måste förstås i ljuset Paulus metoder, teologi, praxis osv i helhet.
7. Bibeln har en övergripande koherens trots sin mångfald. Detta leder till att alla tolkningar av en specifik text kan relateras till grundläggande bibliska attityder, uttalanden, teman och beskrivningar: *Exempel:* Matteus 20:25-28 ger oss förståelse för Jesu attityd till auktoritet och är användbar i förståelsen av Ef 2:25-33.

²⁴⁹ Dean of North Park Theological Seminary, Chicago, Illinois, USA

8. Förståelse av texter som är svåra och obskyra måste komma från texter som är tydliga. *Exempel:* Den svåra texten i 1 Tim 2 måste läsas i ljuset av både 1 Moseboks skapelse-
ter, och Galaterbrevet 3:28 som beskriver relationerna i den nya skapelsen.
9. Skriften skall läsas i tro för tro, med andra ord, en kontrollerad subjektivitet är vårt mål.
10. Uttolkare av Skriften skall söka hjälp av den kristna kyrkan (förr och nu) så att förståelsen kan delas, ödmjukhet fostras fram, förutfattade meningar på grund av kultur och teologisk tradition övervinnas. *Exempel:* Bibeltolkning, genom historien, rörande slaveri - Ef 6:5-8, Kol 3:22-25, 1 Petr 1:18-25 - anger att möjligheten av kulturella, personliga förutfattade meningar kan finnas kvar.
11. Bibeltolkningen måste i någon mån vara progressiv. *Exempel:* Kulturens tryck kan vara ett tillfälle för förnyad biblisk reflektion och debatt.

Om evangelikaler kunde enas om dessa principer ser det, i mina ögon, ut som om de två sidorna skulle kunna närma sig varandra.

4.2.2 Att arbeta vidare med...

Som jag redan tidigare har nämnt, finns det kvar flera trådar utifrån den här undersökningen som jag gärna skulle vilja "dra i" men inte har tid för nu. Områden jag speciellt skulle vilja gå vidare med är:

kulturens relation till bibeltolkningen. Det är vanligt att komplementärer beskyller egalitärer för att "ge efter för kulturens tryck". Men bör inte kyrkan ibland ge efter för detta tryck, om kulturen har rätt? Alla evangelikaler, åtminstone alla jag känner till, anser demokrati vara ett överlägset statskick. Men demokratin har ju inte växt fram i kyrkan, även om jag personligen anser att läror som t ex "det allmänna prästadömet" ger antydningar i den riktningen. Det skulle vara mycket intressant att mer djupgående studera den här frågan.

Fundamentalism och evangelikalism. Det vore också intressant att studera den här relationen ordentligt. När man tänker igenom komplementärernas argument i debatten, slås man av att de inte arbetar så noggrant utifrån kulturell kontext osv i sin tolkning. Däremot är man extremt nogrann med lexiografiskt/grammatiskt resonemang. Det finns drag av den gamla fundamentalismen här (från Princeton-skolan), som vore intressant att se närmre på.

Praktiska förändringar. Om evangelikala kyrkor mer och mer antar den egalitäre positionen, hur ska man då se en förändring av strukturer i praktiken? Låt oss säga att en kyrka bestämmer sig för att välja in tre kvinnliga äldste i sitt ledarskap. Kan man sedan bara fortsätta som vanligt eller måste man förändra själva strukturerna? Det kommer förmodligen inte bli ett egalitärt ledarskap bara för att kvinnorna erbjuds att bli medlemmar i "herrklubben"! Hur skulle de nödvändiga förändringarna kunna se ut?

Källförteckning

Edwards, David L., Stott, John, *Essentials*, Hodder & Stoughton, London 1988.

Erickson, Millard J., *Christian Theology*, Baker Books, Grand Rapids 1983.

Grenz, Stanley J., *Theology for the Community of God*,
The Paternoster Press, Carlisle 1994.

Grenz, Stanley J., Kjesbo, Denise Muir, *Women in the Church: A Biblical Theology of Women in Ministry*, Inter-Varsity Press, Downers Groove 1996.

Grudem, Wayne, *Systematic Theology: An Introduction*, Inter-Varsity Press, Leicester 1994

Grudem, Wayne, Piper, John, *Recovering biblical Manhood and Womanhood*,
Crossways Books, Wheaton 1991.

Hemberg/Holte/Jeffner, *Människan och Gud*, Gleerups, Malmö 1982.

Johnston, Robert K., "Biblical Authority and Interpretation", i *Women, Authority and the Bible*, Mickelsen, Alvera (ed.), Inter-Varsity Press,
Downers Groove 1986.

Keener, Craig S., *Paul, Women and Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul*, Hendricksen Publishers, Peabody 1992.

McGrath, Alister E., *Evangelicalism and the Future of Christianity*,
Hodder & Stoughton, London 1994.

-, *A Passion for Truth*, APOLLOS/Inter-Varsity Press, London 1996.

Pierard, R. V., "Evangelicalism", i *Evangelical Dictionary of Theology*,
Elwell, Walter A. (ed.), Baker Books, Grand Rapids 1984.

Bilaga A

The Denver Statement

Rationale

We have been moved in our purpose by the following contemporary developments which we observe with deep concern:

1. The widespread uncertainty and confusion in our culture regarding the complementary differences between masculinity and femininity;
2. the tragic effects of this confusion in unraveling the fabric of marriage woven by God out of the beautiful and diverse strands of manhood and womanhood;
3. the increasing promotion given to feminist egalitarianism with accompanying distortions or neglect of the glad harmony portrayed in Scripture between the loving, humble leadership of redeemed husbands and the intelligent, willing support of that leadership by redeemed wives;
4. the widespread ambivalence regarding the values of motherhood, vocational homemaking, and the many ministries historically performed by women;
5. the growing claims of legitimacy for sexual relationships which have Biblically and historically been considered illicit or perverse, and the increase in pornographic portrayal of human sexuality;
6. the upsurge of physical and emotional abuse in the family;
7. the emergence of roles for men and women in church leadership that do not conform to Biblical teaching but backfire in the crippling of Biblically faithful witness;
8. the increasing prevalence and acceptance of hermeneutical oddities devised to reinterpret apparently plain meanings of Biblical texts;
9. the consequent threat to Biblical authority as the clarity of Scripture is jeopardized and the accessibility of its meaning to ordinary people is withdrawn into the restricted realm of technical ingenuity;
10. and behind all this the apparent accommodation of some within the church to the spirit of the age at the expense of winsome, radical Biblical authenticity which in the power of the Holy Spirit may reform rather than reflect our ailing culture.

Purposes

Recognizing our own abiding sinfulness and fallibility, and acknowledging the genuine evangelical standing of many who do not agree with all of our convictions, nevertheless, moved by the preceding observations and by the hope that the noble Biblical vision of sexual complementarity may yet win the mind and heart of Christ's church, we engage to pursue the following purposes:

1. To study and set forth the Biblical view of the relationship between men and women, especially in the home and in the church.
2. To promote the publication of scholarly and popular materials representing this view.
3. To encourage the confidence of lay people to study and understand for themselves the teaching of Scripture, especially on the issue of relationships between men and women.
4. To encourage the considered and sensitive application of this Biblical view in the appropriate spheres of life.
5. And thereby
 - to bring healing to persons and relationships injured by an inadequate grasp of God's will concerning manhood and womanhood,
 - to help both men and women realize their full ministry potential through a true understanding and practice of their God-given roles,
 - and to promote the spread of the gospel among all peoples by fostering a Biblical wholeness in relationships that will attract a fractured world.

Affirmations

Based on our understanding of Biblical teachings, we affirm the following:

1. Both Adam and Eve were created in God's image, equal before God as persons and distinct in their manhood and womanhood.
2. Distinctions in masculine and feminine roles are ordained by God as part of the created order, and should find an echo in every human heart.
3. Adam's headship in marriage was established by God before the Fall, and was not a result of sin.
4. The Fall introduced distortions into the relationships between men and women.

- In the home, the husband's loving, humble headship tends to be replaced by domination or passivity; the wife's intelligent, willing submission tends to be replaced by usurpation or servility.

In the church, sin inclines men toward a worldly love of power or an abdication of spiritual responsibility, and inclines women to resist limitations on their roles or to neglect the use of their gifts in appropriate ministries.

5. The Old Testament, as well as the New Testament, manifests the equally high value and dignity which God attached to the roles of both men and women. Both Old and New Testaments also affirm the principle of male headship in the family and in the covenant community.

6. Redemption in Christ aims at removing the distortions introduced by the curse.

- In the family, husbands should forsake harsh or selfish leadership and grow in love and care for their wives; wives should forsake resistance to their husbands' authority and grow in willing, joyful submission to their husbands' leadership.

- In the church, redemption in Christ gives men and women an equal share in the blessings of salvation; nevertheless, some governing and teaching roles within the church are restricted to men.

7. In all of life Christ is the supreme authority and guide for men and women, so that no earthly submission-domestic, religious, or civil-ever implies a mandate to follow a human authority into sin.

8. In both men and women a heartfelt sense of call to ministry should never be used to set aside Biblical criteria for particular ministries. Rather, Biblical teaching should remain the authority for testing our subjective discernment of God's will.

9. With half the world's population outside the reach of indigenous evangelism; with countless other lost people in those societies that have heard the gospel; with the stresses and miseries of sickness, malnutrition, homelessness, illiteracy, ignorance, aging, addiction, crime, incarceration, neuroses, and loneliness, no man or woman who feels a passion from God to make His grace known in word and deed need ever live without a fulfilling ministry for the glory of Christ and the good of this fallen world.

10. We are convinced that a denial or neglect of these principles will lead to increasingly destructive consequences in our families, our churches, and the culture at large.

The Danvers Statement was prepared by several evangelical leaders at a CBMW meeting in Danvers, Mass., in December, 1987. It was first published in final form by the CBMW in Wheaton, Ill., in November, 1988. We grant permission and encourage interested persons to use, reproduce, and distribute the Danvers Statement. Additional copies of this brochure are available for a donation of \$9.00 for 50, and \$15.00 for 100, postpaid, from CBMW, P.O. Box 317, Wheaton, IL 60189.

Council Members

Gary Almy, M.D.(Prof. of Psychiatry and Assoc. Dean Chicago Medical School). Gleason Archer, Ph.D.(Professor of Old Testament Trinity Evangelical Divinity School). Donald Balasa, J.D. (Attorney, Wildwood, Illinois). James Borland, Th.D.(Prof. of New Testament and Theology Liberty University). Waldemar Degner, Ph.D.(Professor of Exegetical Theology Concordia Seminary). Lane T. Dennis, Ph.D.(President, Crossway Books). Thomas R. Edgar, Th.D.(Professor of New Testament, Capital Bible Seminary). John M. Frame, M.Phil.(Professor of Systematic Theology, Westminster Theological Seminary). W. Robert Godfrey, Ph.D.(Professor of Church History, Westminster Theological Seminary). Wayne A. Grudem, Ph.D.(Assoc. Prof. of Systematic Theology, Trinity Evangelical Divinity School). H. Wayne House, Th.D., J.D.(Vice-president and Professor of Theology, Western Baptist college). R. Kent Hughes, D.Min.(Senior Pastor, College Church in Wheaton). James B. Hurley, Ph.D.(Professor of Counseling, Reformed Theological Seminary). Elliot Johnson.(Professor of Bible Exposition, Dallas Theological Seminary). S. Lewis Johnson, Jr. Th.D.*(Minister, Believers Chapel, Dallas). Mary A. Kassian, Author, Women's Ministry Consultant, Calvary Baptist Church, Edmonton). Rhonda H. Kelley, Ph.D.(Associate Director, Innovative Evangelism, New Orleans, Louisiana). George W. Knight, III, Th.D. (Administrator, Dean and Professor of New Testament, Knox Theological Seminary). Beverly LaHaye.(President, Concerned Women for America). Betty Jo Lewis.(Homemaker, Atlanta, Georgia). Connie Marshner.(Editor, Child Family Protection Inst.). Richard Mayhew, Th.D. (Vice-Pres., Dean of Grad. Studies, The Master's Seminary). Douglas J. Moo, Ph.D. (Chairman, Dept. of New Testament, Trinity Evangelical Divinity School). Raymond C. Ortlund, Jr., Ph.D.(Asst. Prof. of Old Testament, Trinity Evangelical Divinity School). Dorothy Patterson, D.Min.(Homemaker, Dallas, Texas). John Piper, Dr. Theol.(Senior Pastor Bethlehem Baptist Church, Minneapolis). Joyce Rogers, Homemaker, Memphis, Tennessee). Ken Sarles, Th.M.(Asst. Prof. of Systematic Theology, Dallas Theological Seminary). Siegfried Schatzmann, Ph.D.(Professor of New Testament, Oral Roberts University). Larry Walker, Ph.D.(Professor of Old Testament, Mid-America Seminary). William Weinrich, Ph.D.(Professor of Church History Concordia Seminary (Ft. Wayne, Ind.).

Board of Reference

Hudson T. Armerding, Harold O. J. Brown, D. A. Carson, Edmund Clowney, Jerry Falwell, Carl F. H. Henry, Paul Karleen, D. James Kennedy, Gordon R. Lewis, Erwin Lutzer, John MacArthur, Jr, Marty Minton, Thomas McComiskey, J. I. Packer, Paige and Dorothy Patterson, Pat Robertson, Adrian and Joyce Rogers, Bob Slosser, R. C. Sproul, James A. Stahr, Joseph M. Stowell, III, John F. Walvoord, Luder Whitlock, Peter Williamson.

Copyright 1997 Council on Biblical Manhood and Womanhood. All rights reserved.

Bilaga B

Statement On Men, Women and Biblical Equality

The Bible teaches the full equality of men and women in Creation and in Redemption (Gen 1:26-28, 2:23, 5:1-2; I Cor 11:11-12; Gal 3:13, 28, 5:1).

The Bible teaches that God has revealed Himself in the totality of Scripture, the authoritative Word of God (Matt 5:18; John 10:35; 2 Tim 3:16; 2 Peter 1:20-21). We believe that Scripture is to be interpreted holistically and thematically. We also recognize the necessity of making a distinction between inspiration and interpretation: inspiration relates to the divine impulse and control whereby the whole canonical Scripture is the Word of God; interpretation relates to the human activity whereby we seek to apprehend revealed truth in harmony with the totality of Scripture and under the guidance of the Holy Spirit. To be truly biblical, Christians must continually examine their faith and practice under the searchlight of Scripture.

Biblical Truths

Creation

1. The Bible teaches that both man and woman were created in God's image, had a direct relationship with God, and shared jointly the responsibilities of bearing and rearing children and having dominion over the created order (Gen 1:26-28).
2. The Bible teaches that woman and man were created for full and equal partnership. The word "helper" (ezer), used to designate woman in Genesis 2:18, refers to God in most instances of Old Testament usage (e.g. I Sam 7:12; Ps 121:1-2). Consequently the word conveys no implication whatsoever of female subordination or inferiority.
3. The Bible teaches that the forming of woman from man demonstrates the fundamental unity and equality of human beings (Gen 2:21-23). In Genesis 2:18, 20 the word "suitable" (kenegdo) denotes equality and adequacy.
4. The Bible teaches that man and woman were co-participants in the Fall: Adam was no less culpable than Eve (Gen 3:6; Rom 5:12-21; I Cor 15:21-22).
5. The Bible teaches that the rulership of Adam over Eve resulted from the Fall and was therefore not a part of the original created order. Genesis 3:16 is a prediction of the effects of the Fall rather than a prescription of God's ideal order.

Redemption

6. The Bible teaches that Jesus Christ came to redeem women as well as men. Through faith in Christ we all become children of God, one in Christ, and heirs to the blessings of salvation without reference to racial, social, or gender distinctives (John 1:12-13; Rom 8:14-17; 2 Cor 5:17; Gal 3:26-28).

Community

7. The Bible teaches that at Pentecost the Holy Spirit came on men and women alike. Without distinction, the Holy Spirit indwells women and men, and sovereignly distributes gifts without preference as to gender (Acts 2:1-21; 1 Cor 12:7, 11, 14:31).

8. The Bible teaches that both women and men are called to develop their spiritual gifts and to use them as stewards of the grace of God (1 Peter 4:10-11). Both men and women are divinely gifted and empowered to minister to the whole Body of Christ, under His authority (Acts 1:14, 18:26, 21:9; Rom 16:1-7, 12-13, 15; Phil 4:2-3; Col 4:15; see also Mark 15:40-41, 16:1-7; Luke 8:1-3; John 20:17-18; compare also Old Testament examples: Judges 4:4-14, 5:7; 2 Chron 34:22-28; Prov 31:30-31; Micah 6:4).

9. The Bible teaches that, in the New Testament economy, women as well as men exercise the prophetic, priestly and royal functions (Acts 2:17-18, 21:9; 1 Cor 11:5; 1 Peter 2:9-10; Rev 1:6, 5:10). Therefore, the few isolated texts that appear to restrict the full redemptive freedom of women must not be interpreted simplistically and in contradiction to the rest of Scripture, but their interpretation must take into account their relation to the broader teaching of Scripture and their total context (1 Cor 11:2-16, 14:33-36; 1 Tim 2:9-15).

10. The Bible defines the function of leadership as the empowerment of others for service rather than as the exercise of power over them (Matt 20:25-28, 23:8; Mark 10:42-45; John 13:13-17; Gal 5:13; 1 Peter 5:2-3).

Family

11. The Bible teaches that husbands and wives are heirs together of the grace of life and that they are bound together in a relationship of mutual submission and responsibility (1 Cor 7:3-5; Eph 5:21; 1 Peter 3:1-7; Gen 21:12). The husband's function as "head" (kephale) is to be understood as self-giving love and service within this relationship of mutual submission (Eph 5:21-33; Col 3:19; 1 Peter 3:7).

12. The Bible teaches that both mothers and fathers are to exercise leadership in the nurture, training, discipline and teaching of their children (Exod 20:12; Lev 19:3; Deut 6:6-9, 21:18-21, 27:16; Prov 1:8, 6:20; Eph 6:1-4; Col 3:20; 2 Tim 1:5; see also Luke 2:51).

Application

Community

1. In the church, spiritual gifts of women and men are to be recognized, developed and used in serving and teaching ministries at all levels of involvement: as small group leaders, counselors, facilitators, administrators, ushers, communion servers, and board members, and in pastoral care, teaching, preaching, and worship.

In so doing, the church will honor God as the source of spiritual gifts. The church will also fulfill God's mandate of stewardship without the appalling loss to God's kingdom that results when half of the church's members are excluded from positions of responsibility.

2. In the church, public recognition is to be given to both women and men who exercise ministries of service and leadership.

In so doing, the church will model the unity and harmony that should characterize the community of believers. In a world fractured by discrimination and segregation, the church will dissociate itself from worldly or pagan devices designed to make women feel inferior for being female. It will help prevent their departure from the church or their rejection of the Christian faith.

Family

3. In the Christian home, husband and wife are to defer to each other in seeking to fulfill each other's preferences, desires and aspirations. Neither spouse is to seek to dominate the other but each is to act as servant of the other, in humility considering the other as better than oneself. In case of decisional deadlock they should seek resolution through biblical methods of conflict resolution rather than by one spouse imposing a decision upon the other.

In so doing, husband and wife will help the Christian home stand against improper use of power and authority by spouses and will protect the home from wife and child abuse that sometimes tragically follows a hierarchical interpretation of the husband's "headship."

4. In the Christian home, spouses are to learn to share the responsibilities of leadership on the basis of gifts, expertise, and availability, with due regard for the partner most affected by the decision under consideration.

In so doing, spouses will learn to respect their competencies and their complementarity. This will prevent one spouse from becoming the perennial loser, often forced to practice ingratiating or deceitful manipulation to protect self-esteem. By establishing their marriage on a partnership basis, the couple will protect it from joining the tide of dead or broken marriages resulting from marital inequities.

5. In the Christian home, couples who share a lifestyle characterized by the freedom they find in Christ will do so without experiencing feelings of guilt or resorting to hypocrisy. They are freed to emerge from an unbiblical "traditionalism" and can rejoice in their mutual accountability in Christ.

In so doing, they will openly express their obedience to Scripture, will model an example for other couples in quest of freedom in Christ, and will stand against patterns of domination and inequality sometimes imposed upon church and family.

We believe that biblical equality as reflected in this document is true to Scripture.

We stand united in our conviction that the Bible, in its totality, is the liberating Word that provides the most effective way for women and men to exercise the gifts distributed by the Holy Spirit and thus to serve God.

Gilbert Bilezikian W. Ward Gasque
Stanley N. Gundry Gretchen Gaebelein Hull
Catherine Clark Kroeger Jo Anne Lyon
Roger Nicole

Endorsed by: Miriam Adeney, Astri T. Anfindsen, Timothy Paul Allen, James Alsdurf, Phyllis Alsdurf, John E. Anderson, Patricia W. Anderson, Carl E. Armerding, Myron S. Augsburg, Raymond Bakke, Sandra Bauer, James Beck, Virginia L. Beck, Elizabeth Bell, Roy D. Bell, David G. Benner, Gordon C. Bennett, Joyce R. Berggren, Char Binkley, Sandra Bostian, Mark A. Brewer, Bettie Ann Brigham, D. Stuart Briscoe, Kathleen K. Brogan, James A. Brooks, Beth E. Brown, H. Marie Brown, F. F. Bruce, Cheever C. Buckbee, David H. Burr, Donald P. Buteyn, Anthony Campolo, Linda Cannell, Daniel R. Chamberlain, Caroline L. Cherry, Jack M. Chisholm, Gerald Christmas, Rosemary Christmas, David K. Clark, Shirley Close, Bonnidell Clouse, Robert G. Clouse, David W. Clowney, Naomi C. Cole, Mark O. Coleman, Jim Conway, Sally Conway, Kaye V. Cook-Kollars, C. S. Cowles, R. Byron Crozier, Peter H. Davids, Edward R. Dayton, Paul H. De Vries, Sidney De Waal, J. Jey Deifell, Jr., John R. Dellenback, Mary Jane Dellenback, Gary W. Demarest, Dolores Dunnett, Walter Dunnett, Charlotte Dyck, James F. Engel, C. Stephen Evans, Colleen Townsend Evans, Louis Evans, Gabriel Fackre, Gordon D. Fee, John Fischer, Patrice Fischer, David B. Fletcher, Joan D. Flikkema, David A. Fraser, Nils C. Friberg, Donn M. Gaebelein, Kevin Giles, Alfred A. Glenn, Barbara R. Glenn, Arthur A. Goetze, Tita V. Gordovez, Lillian V. Grissen, H. James Groen, Vernon Grounds, Darrell L. Guder, Lee M. Haines, Robin Haines, Richard C. Halverson, Sandra Hart, Stephen A. Hayner, Jo Ellen Heil, Betty C. Henderson, Robert T. Henderson, John J. Herzog, Bartlett L. Hess, I. John Hesselink, Roberta Hestenes, Janet S. Hickman, Marvin D. Hoff, Colleen Holby, Arthur F. Holmes, Beverly Holt, Carol D. C. Howard, David Allan Hubbard, M. Gay Hubbard, Anne Huffman, John Huffman, Philip G. Hull, Sanford D. Hull, Richard G. Hutcheson, Jr., William J. Hybels, Vida S. Icenogle, Dorothy Irvin, Evelyn Jensen, Alan F. Johnson, David W. Johnson, Robert K. Johnston, Rufus Jones, Kenneth S. Kantzer, Robert D. Kettering, John F. Kilner, Herbert V. Klem, Richard C. Kroeger, Harold E. Kurtz, Pauline H. Kurtz, Bruce Larson, Michael R. Leming, William H. Leslie, Arthur H. Lewis, Walter L. Liefeld, Zondra Lindblade, Helen W. Loeb, Richard N. Longenecker, Richard F. Lovelace, Deborah Olsoe Lunde, Kenneth H. Maahs, Faith M. Martin, James R. Mason, Alice P. Mathews, Dolores E. McCabe, Terry McGonigal, David L. McKenna, Lois McKinney, William A. Meyer, Hazel M. Michelson, A. Berkeley Mickelsen, Alvera Mickelsen, Eileen F. Moffett, Samuel H. Moffett, C. Sue Moore, Edward Moore, Graham Morbey, Mary Leigh Morbey, Elizabeth Morgan, Stephen C. Mott, Richard J. Mouw, Jeana Nieporte, William M. Nieporte, Alvaro L. Nieves, Arnold T. Olson, Daisy M. Washburn Osborn, LaDonna Osborn, T. L. Osborn, Grant R. Osborne, Grace Paddon, John Paddon, Elizabeth L. Patterson, Virginia Patterson, Richard Patterson, Jr., Philip Barton Payne, Robert W. Pazmino, Janet M. Peifer, William J. Petersen, Richard V. Pierard, Paul E. Pierson, Carolyn Goodman Plampin, Cornelius Plantinga, Jr., Christiane Posselt, Quah Cheng Hock, Robert V. Rakestraw, Sara Robertson, Lianne Roembke, Lydia M. Sarandan, Alvin J. Schmidt, Richard C. Schoenert, David M. Scholer, Jeannette F. Scholer, Robert A. Seiple, Ronald J. Sider, Lewis B. Smedes, James D. Smith III, Paul R. Smith, P. Paul Snezek, Jr.,

Klyne Snodgrass, Howard A. Snyder, Aida B. Spencer, William D. Spencer, Adele O. Sullivan, W. Nelson Thomson, Ruth A. Tucker, Mary Stewart Van Leeuwen, Joseph W. Viola, Virginia G. Viola, Emily Walther, George H. Walther, Patricia A. Ward, Timothy Weber, Van B. Weigel, Bruce Wilson, Earle L. Wilson, H. C. Wilson, Nicholas Wolterstorff, Linda R. Wright, Walter C. Wright, Jr., Louis H. Zbinden. (9/95)

© 1989, Christians for Biblical Equality. Permission to reproduce the statement in its entirety can be obtained from the national office of CBE.

CHRISTIANS FOR BIBLICAL EQUALITY

122 West Franklin Avenue, Suite 218, Minneapolis, MN 55404-2451

Phone: (612) 872-6898 Fax: (612) 872-6891

E-mail: cbe@minn.net