

MAND OG KVINDE

MENNESKET SOM EN SEKSUEL SKABNING



Stanley J. Grenz

Denne artikel er en oversættelse af det andet kapitel *Male and Female: Human as a Sexual Creation* i bogen *Sexual Ethics: An Evangelical Perspective* af Stanley J. Grenz. Artiklen er oversat af Birger Peterson og publiceres her med tilladelse fra Westminster John Knox Press.

Mennesker er seksuelle skabninger. Den individuelle dimension af vores fundamentale seksualitet er en del af et normalt liv, for vi bliver konstant mindet om den kendsgerning, at menneskeheden er inddelt i to seksuelt bestemte grupper, hankøn og hunkøn. I artiklen "Mand og kvinde: Menneskets seksualitet" tog det første skridt i et forsøg på at anlægge et kristent perspektiv på menneskets liv som mand eller kvinde og kan tjene som udgangspunkt for bestræbelser på at udvikle en kristen holdning til de etiske spørgsmål, der omgiver menneskets seksualitet. Denne artikel så på den individuelle side af tesen, at menneskene er seksuelle skabninger, og beskæftigede sig især med individet som et seksuelt væsen.

Mindre tydelig end den individuelle dimension, men ikke mindre virkelig, er den kollektive dimension ved menneskets

seksualitet. Vi er ikke seksuelle væsener i isolation fra andre. Tværtimod er vores individuelle seksuelle natur nært forbundet med vores situation som sociale væsener. Seksualiteten har kort sagt betydning for fællesskabet og samfundet. Dette kapitel udfolder temaet 'den menneskelige seksualitets kollektive eller sociale dynamik' og stiller det teologiske spørgsmål om skabens sigte med at konstituere os som seksuelt bestemte væsener.

Den sociale hensigt med at vi er skabt som seksuelle væsener

Forståelsen af den sociale dimension ved vores seksualitet hænger nøje sammen med en bevidsthed om hensigten med dette aspekt af vores egentlige natur. For at indkredse det spørgsmål kan man spørge: Hvad kan vi vide om den rolle, vores fun-

damentale seksualitet spiller i vort liv som helhed? Dette spørgsmål søger at forstå de sociale konsekvenser af den individuelle seksualitet for derved at komme til klarhed over det formål, skaberen havde med at skabe os som seksuelle væsener.

1. At binde sig – det grundlæggende formål

Det grundlæggende formål med vores eksistens som seksuelle skabninger har at gøre med den dynamik, der består i at binde sig. Der er en nær sammenhæng mellem menneskets seksualitet og denne proces, og det i den grad, at seksualiteten udgør den fundamentale drivkraft til dette menneskelige fænomen. Det nære forhold mellem seksualitet og det at binde sig bekræftes af de bibelske tekster. Imidlertid finder de to testamenter det centrale udtryk for det nære forholds dynamik i to forskellige institutioner, familien og menigheden.

Det Gamle Testamente: blodets bånd

Menneskets seksualitet og trangen til binde sig spiller en vigtig rolle i Det Gamle Testamente. Måske ser vi det stærkeste udsagn om forholdet mellem seksualitet og samhørighed i den anden skabelsesberetning. Denne forbindelse ligger bag fortællingen om dannelsen af kvinden i Første Mosebog 2.

Den skabelseshandling, hvorved den første kvinde blev til, beskrives i Første Mosebog 2 som virkeliggørelsen af den guddommelige intention: 'Jeg vil skabe en hjælper, der svarer til ham.' Gud havde forinden sagt: 'Det er ikke godt, at mennesket er alene' (1 Mos 2,18). Ganske vist var mennesket omgivet af dyr, men ingen af dem var en passende partner for ham: '[Adam] fandt ikke en hjælper, der svarede til ham' (v. 20). Den hebraiske term *hjælper* må ikke tolkes i betydningen 'tjener'. Det hebraiske ord 'zer', afledt af verbet 'zar', som betyder

'anden' eller 'hjælper', refererer også til en, der frelser eller udfrier. Bortset fra dette sted bruges det kun om Gud i forhold til Israel (5 Mos 33,7; 115,9). Guds ønske var derfor at skabe et andet menneske, der ville udfri Adam af hans ensomhed ved at være en passende partner for ham, ikke blot seksuelt, men i alle dimensioner af livet.¹ Og så er det, at Gud skaber kvinden. I modsætning til sin holdning til dyrene fornemmer Adam umiddelbart et intimt forhold til hende. Han udbryder lykkeligt, at hun er 'ben af mine ben og kød af mit kød' (v. 23).

Fortællingen i Første Mosebog viser, at menneskets seksuelle natur udgør impulsen, som driver et individ til at søge fællesskab med andre. Adams ensomhed opstod af et tomrum, som ikke kunne fyldes af hans samvær med dyrene og interessant nok heller ikke engang af Adam alene i Guds nærvær. Løsningen på denne situation var ikke blot skabelsen af en modpart, men mere specifikt en kvindelig modpart. Dette viser den seksuelle natur af både Adams ensomhed og hans bevidsthed om ensomheden. Tomrummet i hans liv var seksuelt baseret, for han var fundamentalt set ufuldstændig. Og hans følelse af ufuldstændighed affødte glædesråbet, da han blev introduceret til sin seksuelle modpart.

Fortælleren afslutter episoden med at applicere sin historie på fænomenet mand-kvinde tilknytning udtrykt i ægteskabsforholdet: 'Derfor forlader en mand sin far og mor og binder sig til sin hustru, og de bliver ét kød' (v. 24). Meningen med udtrykket 'og de bliver ét kød' går tabt, hvis man kun forstår det som en hentydning til at sætte børn i verden. Det er snarere en præcision af det foregående udsagn: 'en mand [...] binder sig til sin hustru'. Således går det videre end til den forplantningsmæssige enhed og til hele det bånd, der eksisterer mellem parterne i ægteskabet. Derfor viser



Tværtimod er vores individuelle seksuelle natur nært forbundet med vores situation som sociale væsener



fortællerens kommentar, at bevidstheden om en fundamental personlig ufuldstændighed ('derfor') er den dynamik, der ligger bag de to handlinger 'forlader' og 'binder sig til'. Denne bevidsthed resulterer med andre ord i ønsket om det bånd, som er udtrykt i forholdet mellem mand og hustru.

I Det Gamle Testamente giver forholdet mellem seksualitet og fællesskab sig yderligere et udtryk. Selv om den forbindelse, der sker gennem foreningen af mand og kvinde, fuldendes i ægteskabet, ender det ikke med mand og hustru som en isoleret enhed. Tværtimod bliver dette intime bånd det første skridt på vejen mod etableringen af et større menneskeligt fællesskab.

Allerede i Første Mosebog er det tydeligt. Fællesskabet mellem mand og kvinde i ægteskabsforholdet skildres i Første Mosebogs skabelsesfortælling som det oprindelige menneskelige fællesskab. Men ud af denne enhed opstår naturligt udvidelsen af fællesskabet til familieenheden, der bliver til, da Eva føder børn. Og det oprindelige menneskelige fællesskab udvider sig ud over familien, idet slægterne bliver mangfoldige, hvilket resulterer i etableringen af byer (1 Mos 4,17) og endog hele samfund karakteriseret af arbejdsdeling (4,21-22).

På denne måde udgør det seksuelt baserede forpligtende forhold grundlaget for det gammeltestamentlige syn på menneskeligt fællesskab i almindelighed.² For de gamle hebræere var den primære sociale

enhed storfamilien, der som regel havde en patriark som overhoved og inkluderede hans hustru(er), børn og husstand. Som følge heraf lagde man i Israel stor vægt på vigtigheden af at få børn, især sønner. Betonningen af afkom udgjorde konteksten for den antikke forståelse af udviklingen af den større sociale orden. Patriarkalismen affødte en følelse af stammeidentitet, for et menneskes medlemskab af stammen som et mere omfattende udtryk for sociale relationer var bestemt af ens afstamning.

Den stammeidentitet, som var noget centralt for de gamle hebræere, forsvandt aldrig i Israel. Trods det davidiske monarkis forsøg på at udvikle en nationalfølelse, der skulle erstatte stammefølelsen inden for de tolv stammer, lykkedes det aldrig den nationalistiske impuls at overvinde den primære stammebevidsthed. Faktisk forblev stammefølelsen et dominerende aspekt med henblik på at bestemme samfundsidentitet og deltagelse i den sociale orden i Israel helt ind i nytestamentlig tid.

I Det Gamle Testamente forblev familien det primære fokus for erfaringen af menneskeligt fællesskab. Familiens forrang er på forskellige måder tydelig i Det Gamle Testamente. De ti bud formaner til, at man ærer sin far og sin mor; dette bud har stor betydning som 'det første bud, der er knyttet et løfte til'. Familien fremhæves ligeledes som det første fokuspunkt for religiøs oplæring. I familien bliver stammens

traditioner videregivet fra generation til generation (fx 5 Mos 4,9; 6,1-9; Sl 78,5-6).

Det basale forhold mellem seksualitet og binding, der fører til fællesskab som fremstillet i Det Gamle Testamente, har fortsat betydning i moderne tid. Som i den antikke verden fungerer seksualiteten i dag som den primære drivkraft til binding og fællesskab. På trods af, hvad man måske ville konkludere ud fra det stigende antal skilsmisser i Vesten, ser de fleste mennesker fortsat ægteskabet som det mest stabile bånd, der bliver knyttet i løbet af livet. Den konklusion, fortælleren i Første Mosebog drog, står ved magt: 'Derfor forlader en mand sin far og mor og binder sig til sin hustru.' Og stabile ægteskaber, der giver den kontekst, hvori børn kan få en fornemmelse af personlig identitet, fungerer fortsat som ryggraden for et stabilt samfund.

Fortællingen i Første Mosebog 2 er vigtig for en nutidig forståelse af seksualiteten. Da vi er seksuelle væsener, er vi som isole-rede individer fundamentalt set ufuldstændige. Vores seksualitet er ikke blot en del af og delvis årsagen til vores ufuldstændighed; den gør det også muligt for os at erkende denne ufuldstændighed, en ufuldstændighed, som derefter får os til at søge fællesskab gennem at binde os.³ For mange bliver det vigtigste sted for fællesskab ægteskabet og familien, som begge udspringer af vores grundlæggende seksualitet. Men endog hos ugifte personer har trangen til fællesskab – om end ikke specifikt orienteret mod et genitalt udtryk – ikke desto mindre sin grund i en følelse af ufuldstændighed.

Trangen til fællesskab har også stærke teologiske implikationer. Vores seksuelt baserede følelse af ufuldstændighed udgør dynamikken, som ligger bag vores søgen efter sandhed, en søgen, som i sidste ende bliver en søgen efter Gud. Vi længes efter at slippe af med vores ufuldstændighed,

og denne længsel fører til den religiøse dimension i livet. Lige fra Første Mosebog er Bibelens budskab, at i sidste instans er kilden til denne fuldstændighed at finde i det fællesskab, der fokuserer på fællesskab med skaberen.

Den teologiske tolkning af denne søgen efter fællesskab har fået forskellige udtryk i den kristne tradition. For eksempel beskrev Augustin den som menneskehjertets uro, indtil det finder hvile i Gud.⁴ Den middelalderlige mystik opstod ligeledes som en reaktion på samme impuls til at finde fuldstændighed i foreningen med Gud. Betonningen af den nye fødsel, som er karakteristisk for pietismen og den moderne evangelikalisme, er tilsvarende motiveret af ønsket om fællesskab, især fællesskab med Gud og Guds folk.

Denne søgen efter fuldstændighed og komplettering i fællesskabet med Gud er ikke overraskende, fordi den stemmer overens med det teologiske udsagn, at vi er skabt i Guds billede. Ligesom Gud er et fællesskab af de tre personer i treenigheden, så har Gud også skabt os til fællesskab med hinanden og til sammen at have fællesskab med vores skaber.

Det Nye Testamente: fællesskabets bånd

Den kristne forståelse af fællesskab har også rødder i Det Nye Testamente. Den første menighed gik videre end de gamle hebræere med en ny forståelse det oprindelige menneskelige fællesskab. På Det Gamle Testaments tid var følelsen af fællesskab primært forbundet med ens umiddelbare familie, udvidede patriarkalske familie og stamme. Først senere og sekundært fik individet en følelse af identitet med Israels nation som det, der konstituerede et folk og et specifikt religiøst folk.

På nytestamentlig tid sker der imidlertid en vigtig ændring. Nu fremstår det

primære fællesskab ikke længere som den fysiske familie, som man kommer ind i gennem sin naturlige familiemæssige afstamning. Nu er det centrale derimod Kristi fællesskab. Vigtigere end ens fysiske familie – hvem ens forældre er – er nu ens åndelige familie – hvem ens himmelske Fader er (fx Luk 3,7-8; Joh 8,31-59). Den højeste loyalitet er nu rettet mod Gud gennem fællesskab med Jesus Kristus. Og det primære bånd er det, der knytter disciplen til Mesteren og til disciplenes fællesskab.

Denne ændrede indstilling skyldes Jesus selv. Den ligger i hans krævende udfordring til den, der vil være discipel og er sammenfattet i denne formaning: “Den, der elsker far eller mor mere end mig, er mig ikke værd, og den, der elsker søn eller datter mere end mig, er mig ikke værd” (Matt 10,37).

Samtidig lover han den loyale discipel en større åndelig familie som kompensation for det tab, man oplever ved at forlade sin naturlige familie for discipelskabets skyld. “Sandelig siger jeg jer: Der er ingen, der har forladt hjem eller brødre eller søstre eller mor eller far eller børn eller marker på grund af mig og på grund af evangeliet, som ikke får det hundredobbelt igen nu i denne verden [...] og evigt liv i den kommende verden” (Mark 10,29-30).

Men hvad Jesus krævede af sine efterfølgere, krævede han også af sig selv. Han gav også afkald på sin familie for Guds riges skyld. I stedet for at knytte sig til sin fysiske mor og sine fysiske søskende regnede han dem som sin sande familie, ‘der gør min himmelske faders vilje’ (Matt 12,50).

Denne indstilling fortsatte i den første menighed. For eksempel anså de troende i Jerusalem discipelskabets fællesskab for deres primære fokus for samhørighed og loyalitet. De var forbundet med hinanden, og som følge heraf var de endog fælles deres

materielle ejendom (ApG 4,32-35).

I takt med, at evangeliet spredte sig til den hellenistiske verden, blev opfattelsen af menigheden som de troendes primære fællesskab også udbredt. Så intens var denne fællesskabsfølelse åbenbart, at nogle mente, at deres nye status som medlemmer af det kristne fællesskab overskar alle andre sociale bånd, også ægteskabets bånd. For at bekæmpe denne farlige tendens fandt Paulus og andre det nødvendigt med en midterposition. Medlemskab af de troendes fællesskab skulle være det primære. Ja, når en person tilsluttede sig dette fællesskab, burde han eller hun ikke på anden måde binde sig socialt, i det mindste ikke uden for fællesskabet (2 Kor 6,14).

Men den troende burde heller ikke give sig til at klippe sine tidligere bånd over, sådan som det fremgår af Paulus’ råd til troende, der var gift med vantro (1 Kor 7,13). For Paulus var det grundlæggende princip, at ‘enhver skal leve sådan, som Herren har tildelt ham, som Gud har kaldet ham’ (v. 17). Ja, sådanne tidligere indgåede forpligtelser kan ligefrem tjene til at fremme Guds rige, for de kan give anledninger til at udbrede evangeliet (fx 1 Kor 7,14; 1 Pet 3,1-2).

Skabelsesberetningen viser, at Gud skabte os som seksuelle væsener. Vores seksualitet har et formål, for seksualiteten er en primær kraft, der får os til at søge fællesskab. Dette fører til udviklingen af sociale fællesskaber, begyndende med ægteskab, familie, stamme og sluttelig større samfund. For den kristne er denne søgen imidlertid først opfyldt gennem samhørigheden med disciplene, der som genløste har del i fællesskabet med Gud. Det Nye Testamente henviser til de troendes samfund i Kristus som det højeste fællesskab.

2. Kønsroller

Den forståelse af det grundlæggende for-

mål med vores seksualitet, som er skitseret her, danner en kontekst, hvori vi kan anlægge et teologisk perspektiv på kønsroller. En drøftelse af dette emne er vigtig i denne kontekst på grund af det vigtige forhold, der består mellem seksualitet og de roller, vi udfylder som mand eller kvinde. Som tidligere fremført er menneskets seksualitet andet og mere end fysisk køn. Det betyder, at vores eksistens som seksuelle væsener omfatter mere end vores funktion i den biologiske forplantningsproces. Denne dybere dimension af seksualiteten danner grundlag for den sociale dimension af menneskelig interaktion, som vi betegner 'kønsroller'.

Delvis på grund af påvirkning fra kvindebevægelsen er kønsrollerne både i ægteskab og samfund blevet et eksplosivt emne. Meget af diskussionen fokuserer på forholdet mellem biologi og sociologi. Dikterer forskellige funktioner i den forplantningsmæssige proces bestemte roller for manden og kvinden i sociale relationer? Fortalere for en hierarkisk model for forholdet mellem mand og kvinde henviser ofte til Bibelen som støtte for deres påstand om, at biologiske forskelle er bestemmende for sociale roller. Trods nogles forsøg på at reducere det til simpelthen at være et spørgsmål om Guds sandhed over for menneskets oprør, er dette faktisk et komplekst spørgsmål.

a. Forskellige rollers opståen

Spørgsmålet om kønsrollerens historiske (eller forhistoriske) oprindelse har været genstand for megen antropologisk forskning. Den mest udbredte teori i dag er nok, at mande- og kvinderollerne udviklede sig i de forhistoriske jager- og samlersamfund. De var antagelig baseret på kvindernes behov for at blive beskyttet under svangerskabet, en tilstand, der kendetegnede størstedelen af deres liv.⁵ Kvindens svagere situation,

mens hun bar og opfostrede børn, havde sit modstykke i mandens relativt større fysiske styrke, og denne situation førte til mandens dominans. Selv i Det Nye Testamente, som er skrevet længe efter, at landene omkring Middelhavet havde forladt det forhistoriske stadium, omtales kvinden som 'den svagere part' (1 Pet 3,7).

Den forhistoriske situation, som denne teori opererer med, findes naturligvis ikke længere i Vesten. Kvinder bruger ikke længere størstedelen af deres liv med at være gravide og opfostre børn. En gravid kvinde er heller ikke afhængig af sin mands fysiske styrke for at blive beskyttet og forsørgt. Tilsvarende har den rå kraft mistet den betydning, som den engang havde for overlevelse. Betydningen af denne ændrede situation bør man ikke overse. Da rollerne i forplantningen og opfostringen af afkommet mistede deres afgørende indflydelse på de sociale roller, mænd og kvinder fik, blev døren åbnet for nye sociale funktioner for kønnene, især for kvinderne, som så igen satte de traditionelle kønsroller under stort pres.

b. Skiftende syn på kønsrollerne

Bevidstheden om kvinders og mænds ændrede situation i det moderne samfund har ført til den anden dimension af spørgsmålet om kønsroller, nemlig diskussionen om, hvorvidt der er iboende kønsforskelle, som nødvendiggør bestemte roller. I de senere år har der været en del usikkerhed om dette. På en måde danner den nuværende situation det tredje af en række sociale udviklingsstadier.

Det første stadium: traditionalismen. I det første stadium i moderne tid fik det, som nu anses for traditionelle kønsroller, deres plads, hvilket skete ved at tilpasse de roller, der var tildelt kønnene i de ældre samler- og jægersamfund, til den vestlige kultur. I

den situation blev manden betragtet som forsørgeren og hjemmets overhoved, hustruen som underdanig og orienteret mod det hjemlige. Forskelle mellem kønnene blev anset for store, idet mændene regnedes for rationelle og nøgterne, mens kvinderne blev opfattet som følelsesbetonede. Konsekvensen af disse forskelle var en hierarkisk model for forholdet mellem mænd og kvinder, hvor mænd beholdt den dominerende status, som de havde haft i tidligere tider.

Det andet stadium: androgyni. Andet stadium opstod under presset fra forskellige kvindebevægelser, fremhjulpet af antropologiske forskningsresultater i begyndelsen af det tyvende århundrede. Nu blev den teori fremsat, at bortset fra den indlysende forskel i forplantningsorganerne er der ingen fundamentale forskelle mellem mænd og kvinder. De forskelle, der måtte være til stede, blev ikke anset for tilstrækkelige til at berettige tildelingen af kønsroller (bortset fra kvindens specielle rolle at føde børn). Denne holdning udgjorde selvfølgelig et markant skifte i forståelsen bort fra den traditionelle model for forholdet mellem mænd og kvinder, der opererede med bestemte og uforanderlige kønsroller. I sin mest radikale form krævede den en udryddelse af alle de kønsbaserede forskelle i rollerne.⁶

Den nyere opfattelse af kønsrollerne skete samtidig med, at man gik fra mand-kvinde-antropologien til en androgyn opfattelse, der hævder, at vores seksualitet ikke hører med til vores væsenskerne. Mandlighed og kvindelighed, hævdede denne forståelse, er eksterne karakteristika, der ikke har nogen betydning for den fundamentale menneskelighed, som udgør alle menneskers sande væsen uanset køn.

Selv om androgynimodellen udgjorde et hårdt tiltrængt korrektiv til den traditionelle opfattelse af kønsroller, kom dens

egen fundamentale brist snart til syne. Grundlæggende benægter den alle forskelle, der udspringer af seksualiteten.⁷ Men som tidligere fremført krænker dette betydningen af legemligheden, for den postulerer en menneskelighed, som er til uafhængig af livet som mand og kvinde. Men da vi kun kan eksistere som mand og kvinde og fordi denne distinktion stikker dybere end de blot fysiske træk, der har med forplantning at gøre, er der så afgjort nogle grundlæggende forskelle mellem kønnene.⁸ Det androgyn ideal er ligeledes teologisk tvivlsomt, fordi det er baseret på en fejlagtig opfattelse af synd. Det ser først og fremmest synden som noget sensuelt og tilskrives vores seksuelle polaritet til det faldne menneskes tilstand.⁹

En nyere opfattelse af kønsbaserede forskelle: Påstanden, at der ud over funktionerne i forplantningsprocessen består visse basale forskelle mellem kønnene, har fundet støtte i nyere antropologisk forskning. Ifølge en almindelig antagelse er det kendetegnende for mænd, at de er mere lineære og rationelle,¹⁰ hvorimod kvinder er orienterede mod et netværk af relationer i den sociale kontekst. For eksempel har Carol Gilligan erklæret, at kvinder har en tendens til at definere deres identitet gennem relationer, der har med intimitet og omsorg at gøre, snarere end gennem selvhævdelse og aggression.¹¹ Janet Spence og Robert Helmreich gav en lignende beskrivelse af denne forskel, idet de mente, at de centrale egenskaber hos kvinder kan sammenfattes i begrebet 'fællesskab' og hos mænd i begrebet 'handlekraft'.¹² (Ligesom Jung finder de imidlertid begge træk til stede i forskellig grad hos både mænd og kvinder).

I en lærebog beregnet på universitetskurser i socialvidenskab gav Diamond og Karlen en kortfattet opsummering af andre forskelle, som man kan finde hos sam-

tidige forskere: "Det er en kendsgerning, ikke en social stereotyp, at mænd praktisk talt overalt er seksuelt mere aktive og aggressive end kvinder, og at hvis den ene part har mere end én seksualpartner, er det sandsynligvis manden. Og i alle kendte samfund har mænd større autoritet end kvinder både inden for og uden for hjemmet. Forestillinger om magt og succes som maskuline fænomener synes dybt rodfæstede i både mænds og kvinders tanker – i vores samfund og sandsynligvis i næsten alle andre. Det er også en kendsgerning, at hos de fleste dyrearter, deriblandt de fleste primater, må hannen være mere dominerende end hunnen, før hun vil tillade parring."¹³

Trods tidligere forsøg på at bagatelisere betydningen af vore forskellige forplantningsmæssige kvalifikationer viser det sig nu, at man anerkender, at mænds og kvinders forskellige funktioner i denne proces faktisk i nogen grad påvirker de to køns forskellige opfattelser af verden. Tag for eksempel det forhold, som adskillige antropologer gør opmærk på, nemlig at adskillige af vore holdninger til omverden er forbundet med vore forskellige roller for barnefødslen. Kun kvinden kan nære det spæde liv, der er ved at udvikle sig inde i hende. Måske bidrager denne interne proces til kvinders større tendens til at netværke med andre kvinder.

Ifølge nyere forskning inden for humanvidenskaberne strækker den basale forskel mellem kønnene sig videre end til den forplantningsmæssige dimension af livet. For eksempel fokuserer drøftelser inden for neuropsykologi på den teori, at mænd og kvinder tænker forskelligt, endog drømmer forskelligt,¹⁴ og denne forskel på måden at tænke på skyldes de forskellige stadier af hjernens udvikling hos drenge sammenlignet med piger.¹⁵ Kvinder, hævdes det, er umiddelbart bedre i stand til at bruge 'ven-

stre hjernehalvdel' (dvs. det verbale, logiske og analytiske) og 'højre hjernehalvdel' samtidig.¹⁶ Som følge heraf er kvinder tilsyneladende bedre i stand til at foretage holistiske ræsonnementer, hvorimod mændene har tendens til at være mere analytiske.¹⁷

Det er sandsynligt, at både forskellene i fysisk struktur og i hjernens udvikling, bevidnet af forskningen i humanvidenskaberne, har en fælles kilde, nemlig de hormoner, der kontrollerer vores fysiske udvikling og funktion. Denne fælles basis for begge slags seksuelle forskelle peger på vores seksualitets fundamentale formative natur, vores eksistens som mand eller kvinde. Ikke overraskende vil der opstå nogen forskel i rollerne mellem mænd og kvinder.¹⁸ Lisa Sowle Cahill har resumeret forholdet mellem kønsspecifikke fysiologiske forskelle og kønsroller: "Det ser ud til, at forskellige fysiske karakteristika, som i det mindste delvis stammer fra mænds og kvinders forplantningsmæssige roller, kan skabe en tendens hos dem til visse emotionelle evner (opfostrende, aggressive) eller kognitive (verbale, visuelle), som igen kan påvirke den måde, hvorpå de fungerer i forskellige sociale relationer. Det er imidlertid ikke det samme som at sige, at emotionelle og kognitive træk varierer meget mellem kønnene eller manifesteres i sammenlignelig grad af hvert medlem af de to køn; eller at den kendsgerning, at mænd og kvinder kan udfylde visse roller temmelig forskelligt, betyder at hvert af kønnene kun kan udfylde ét bestemt sæt sociale roller, og endnu mindre betyder det en nedvurdering af én slags rolle eller sæt af roller og underordningen af disse under det modsatte køns."¹⁹

Disse forskellige forskningsresultater indikerer ikke blot visse fundamentale forskelle mellem kønnene; de tjener også som en indikation af, at vores basale seksualitet er en del af vores egentlige væsen. Vi er til

som mand eller kvinde, og denne fundamentale måde at være menneske på påvirker vores basale orientering mod verden, andre mennesker og os selv.

Påstanden om, at biologiske forskelle kan farve de forskellige måder, hvorpå mænd og kvinder ser verden, betyder ikke, at man benægter socialiseringsprocessens betydning for etableringen af en kønsidentitet hos små børn og for efterfølgende roller i sociale relationer. Nyere forskning synes at vise, at både biologiske og sociopsykologiske påvirkninger må tages i betragtning som forklaring på den basale orientering mod verden, andre mennesker og en selv, der karakteriserer mennesket som mand eller kvinde.²⁰

Det tredje stadium: rolleflexibilitet. Genopdagelsen af seksuelle forskelle, så fokuserede som de nu kan være, har placeret vor tids vestlige samfund på grænsen til endnu et tredje stadium i diskussionen af kønsroller i samfundet. Hvor det første stadium var karakteriseret af fastlagte og statiske roller, og det andet stadium betonede rollernes totale omskiftelighed, ser det ud til, at det tredje stadium vil placere sig mellem de to. Denne nye forståelse anerkender forskelle mellem kønnene. Men samtidig siger den, at hvad rollerne angår, må samfundet skabe større fleksibilitet både for individet og for kønnene i almindelighed.²¹

Baseret på biologiske forskningsresultater gav Milton Diamond dette råd: 'Det kunne være et mål for vores kultur at anerkende, at flertallet kan eksistere side om side med acceptable afvigelser fra det typiske.'²² I lyset af vor tids tænkning ser Emil Brunners formaning i første halvdel af 1900-tallet ud til at være mere på linje med aktuelle holdninger end med hans egen tids indstilling: "Kriteriet for den ægte emancipationsbevægelse må altid være denne, at kønsforskellen – i ordets bredeste forstand

– ikke fjernes, men betones kraftigt. For det er effekten af al åndelig udvikling: at den intensiverer individualiteten og ikke fjerner den."²³

c. Traditionelt hierarki og Første Mosebog

For mange kristne er et skifte fra traditionelisme til fleksibilitet hverken nemt eller fuldstændig muligt. Nogle mener fortsat, at enhver antydning af iboende kønsforskelle giver grundlag for at fremsætte en hierarkisk model for forholdet mellem mand og kvinde. Deres apologetik kombinerer ofte antropologiske forskningsresultater med visse bibelpassager i et forsøg på at begrunde påstanden, at kønsroller er baserede på den guddommelige skabelsesorden. Et eksempel blandt evangelikale på dette kan man se i dannelsen af the Council on Biblical Manhood and Womanhood og dets Danvers Statement i december 1987. Denne erklæring slog blandt andet fast, at 'forskelle mellem maskuline og feminine roller er forordnet af Gud som en del af den skabte orden og burde vinde gehør i ethvert menneskes hjerte'. Og mere specifikt: 'Adams førerstilling i ægteskabet var etableret af Gud før syndefaldet og er ikke et resultat af synden.'²⁴

En nærmere undersøgelse fører imidlertid til den konklusion, at det, at vores kønsroller har deres grundlag i den kendsgerning, at vi er skabt som seksuelle væsener, betyder ikke nødvendigvis, at man må gå ind for et hierarki, hvor manden står over kvinden.²⁵ Skabelsesberetningen i Første Mosebog 2 giver et godt udgangspunkt for en drøftelse af dette spørgsmål.

Mange, der forsvare en traditionel hierarkisk opfattelse, ser et indbygget hierarki i rækkefølgen – først blev Adam skabt og derefter Eva. Denne eksegese finder man en bekræftelse af i Paulus' kommentar til kvindens skabelse: 'For manden kom ikke

fra kvinden, men kvinden fra manden, og manden blev ikke skabt for kvindens skyld, men kvinden for mandens skyld' (1 Kor 11,8-9). Hvad Paulus vil sige med dette, er et komplekst eksegetisk spørgsmål. Men tanken om, at rækkefølgen skulle udgøre et hierarki, hvor manden står over kvinden, og at det skulle være en del af skabelsesordenen, er ganske fremmed for Første Mosebogs fortællers intention.²⁶

I modsætning til den eksegetik, der anvendes for at underbygge traditionelle roller, er der adskillige træk ved historien, der kunne indikere, at kvinden faktisk kunne være den vigtigste af de to. For eksempel hævder nogle eksegeter, at hvis det princip, der styrer det første kapitel, appliceres på det andet – nemlig den stigende rækkefølge i skabelsen – så ville det, at kvinden bliver skabt sidst, placere hende over og ikke under manden.²⁷ Dette argument holder imidlertid ikke, for det tager ikke den store forskel i intentionen i de to skabelsesberetninger i betragtning. I modsætning til den første beretning, der absolut bruger princippet med en stigende rækkefølge i skabelsen, fokuserer den anden beretning på menneskets ensomhed. Den centrale skikkelse i kapitel 2 er tydeligvis manden. Og afhjælpningen af hans ensomhed danner det grundlæggende motiv, der genererer de store guddommelige handlinger i kapitlet: dyrene bliver ført frem for Adam og kvinden bliver skabt. Selv om den egalitære eksegetik fejlagtigt indfører betragtninger fra det første kapitel i det andet, er den ikke desto mindre nyttig, fordi den påpeger, at for så vidt som kvindens funktion i teksten er at redde manden fra hans ensomhed, bliver hun faktisk kronen på skaberværket.²⁸

Der er imidlertid andre vigtigere iagttagelser. Det er bemærkelsesværdigt, at fortælleren i slutningen af den anden skabelsesberetning taler om manden som

den, der forlader sin familie og holder sig til sin hustru, og ikke omvendt, som man kunne forvente i en patriarkalsk kontekst med manden i den dominerende position i et seksuelt bestemt hierarki. Også i beretningen om syndefaldet (kap. 3) fremtræder kvinden som den dominerende skikkelse. Slangen kommer til hende og argumenterer med hende. Hun synder alene, hvori- mod manden følger sin hustru i synden. Og endelig, som tidligere bemærket, forstås skabelsen af kvinden 'for mandens skyld' (1 Kor 11,9) eller som hans 'hjælper' (1 Mos 2) i Første Mosebog som den, der redder ham fra hans ensomhed. Dermed får kvinden en rolle, der er det stik modsatte af den underdanige position, man kunne forvente, for hun ophøjes til en status som aktør i Guds frelsesplan.

Tilhængere af den hierarkiske model med mandens dominans påpeger korrekt, at der er et mand-kvinde-hierarki til stede i fortællingen i Første Mosebog. Men de er ikke opmærksomme på, at det først introduceres efter syndefaldet. Hierarkiet med manden over kvinden fremstilles i teksten som en direkte konsekvens af det første menneskepars synd. Af denne grund må hierarkiudsagnet givet til kvinden, 'Du skal begære din mand, og han skal herske over dig' (3,16), tolkes som en forbandelse, ikke en befaling. I stedet for at være en beskrivelse af, hvad der er moralsk bindende for alle følgende forhold, er det en beskrivelse af den faktiske virkelighed efter syndefaldet, af hvad der sandsynligvis vil være situationen i ægteskabet. Kvindens begær vil være til hendes mand; manden vil herske over hustruen.

Et fingerpeg om, hvorfor syndefaldet førte til mandens og ikke kvindens dominans, kan man se i forbandelsen udtalt til Adam: "Agerjorden [skal] være forbandet for din skyld; med møje skal du skaffe dig

føden alle dine dage. Tjørn og tidsel skal jorden lade spire frem til dig, og du skal leve af markens planter. I dit ansigts sved skal du spise dit brød” (1 Mos 3,17-19).

Peggy Reeves Sandays antropologiske forskning viser, at ud over de biologiske seksuelle forskelle har det omgivende miljø betydning for forholdet mellem kønnene i et givet samfund. En barsk natur fører ofte til mandsdominans, hvorimod relativ lighed mellem kønnene oftest ses, hvor miljøet er gavmildt.²⁹ I lyset af hendes konklusioner er det interessant at bemærke, at i Bibelens beretning om syndefaldet resulterer den forbandelse, der skyldtes menneskets synd, både i en fjendtlig natur og i mandens dominans.

Da hierarkiet med mandens dominans over kvinden er en forbandelse og ikke et moralsk bindende påbud, må dette ændres i den nye skabelse. At denne forbandelse virkelig er overvundet med Kristi komme, er klart i Det Nye Testamente. At der med den nye tidsalder foreligger en radikalt ny situation, bevidnes af Peters udsagn om, at kvinder er medarvinger til frelsen sammen med mænd (1 Pet 3,7). Som en følge af Kristi sejr over synden, ville man i menigheden forvente at finde den foregribende erfaring af gudsrigets egalitarisme forudset af apostlen. En sådan ekklesiologisk egalitarisme kommer til udtryk i Galaterbrevet: ‘Her kommer det ikke an på at være jøde eller græker, på at være træl eller fri, på at være mand og kvinde, for I er alle én i Kristus Jesus’ (3,28). Og i Efeserbrevet formaner der: ‘I skal underordne jer under hinanden i ærefrygt for Kristus’ (5,21). I dette kapitel fremstilles det som det overordnede princip, der skal være bestemmende for alle sociale relationer, der involverer de kristne (mand-hustru, herre-slave, far-barn).

Hvad der kan synes at være et vigtigt modargument mod den ovenfor skitserede

position, er den vigtige nytestamentlige kommentar i Første Timotheusbrev 2,11-15 til Første Mosebog 2 og 3. Kvinder må ikke undervise eller have myndighed over mænd, skriver forfatteren. ‘For Adam blev skabt først, derefter Eva, og det var ikke Adam, der blev forledt, men kvinden lod sig forlede og overtrådte budet’ (v. 13-14). Derimod skal kvinden frelses ved barnefødslen.

Et centralt eksegetisk spørgsmål er, om der her er tale om ét eller to argumenter. Nogle eksegeter ser to argumenter for formaningen angående kvinden – Eva blev skabt sidst, og Eva syndede først. Denne fortolkning løber imidlertid den risiko at sætte teksten op imod beretningen i Første Mosebog, der ikke baserer hierarkiet med manden over kvinden på rækkefølgen ved skabelsen (Adam først, derpå Eva), men på syndefaldet. At insistere på to argumenter i Første Timotheusbrev er at konkludere, at den nytestamentlige tekst tager et vigtigt og langtrækkende skridt videre end og måske også i modstrid med Første Mosebog.

Et alternativ er at sige, at Første Timotheusbrev kun rummer ét argument. Man bør mærke sig, at forfatterens pointe ikke hviler på, at han ser skabelsen af de to første mennesker og rækkefølgen af deres fald som to isolerede begivenheder, hvilket ville være tilfældet, hvis verset fremførte to argumenter. For apostlen er det snarere forholdet mellem rækkefølgen af de to begivenheder (skabelse og syndefald), der er vigtig. Især gør han opmærksom på den omvendte rækkefølge af skabelse og syndefald: at den, der var den sidste til at blive skabt, var den første til at synde. Pointen i verset er således, at det var kvinden, der fra Guds side var tænkt som fuldendelsen af menneskets skabelse og som den, der befriede Adam fra hans ensomhed – i stedet for at opfylde denne intention – faktisk medvirkede til det modsatte resultat. Hun

førte ham ind i det slaveri, som medførte en dybere fremmedgørelse – en afbrydelse af menneskers forhold til Gud, til hinanden og til naturen.

Men forfatteren kan ikke lade dette udsagn om menneskets synd stå som det sidste ord. Han taler straks om den nye rolle, som Gud har til Eva i frelsesprocessen, hendes rolle for forplantningen. Den bedste fortolkning af vers 15 ser i udsagnet endnu en allusion til fortællingen i Første Mosebog om skabelse og syndefald, især til *protevangeliets* i Første Mosebog 3,15.

Forstået på denne måde er tekstens pointe den samme som i Første Mosebog 3. Hierarkiet mellem kønnene er et produkt af syndefaldet, i og med at Eva først faldt i synd. Guds sidste skabning er den første til at synde og vil derfor nu blive behersket af den, der fulgte hende i synd. Men først med Adams overtrædelse er menneskehedens synd fuldstændig. Cahill har en god sammenfatning af betydningen af forbandelsen, sådan som den relaterer til de to køn: "Det er ganske ironisk, at den forholdsvis passive synder, manden, der tog og spiste, nu er fordømt til det hårde slid med at fraviste en modvillig natur, hvad mennesket behøver for at leve; den forholdsvis aktive synder, kvinden, som diskuterede med slangen og forledte sin mand, er fordømt til at underkaste sig ikke blot manden, men også den ulidelige smerte ved barnefødsler. Men hvad er den samlede effekt af dommen? Det er i samme grad at fordømme stolthed som aktiv selvhævdelse og stolthed som passiv selvtilfredshed."³⁰

Denne udtalelse må naturligvis suppleres med løftet om frelse, som er indeholdt i Første Mosebog 3 og eksplicit i Det Nye Testamente. Ifølge Første Timotheusbrev 2 vil kvindens møje bringe frelse, for gennem fødslen kommer frelseren. Og Adams rolle for fuldstændiggørelsen af menneskets fald

i synd giver Paulus grundlaget for den rette anvendelse af denne handling i Romerbrevet som basis for en typologi mellem den første Adams villige overtrædelse og lydigheden hos den anden Adam, Kristus (Rom 5,18).

Med frelserens komme kan syndefaldets forbandelse hæves. Denne genløsning inkluderer befrielse fra hierarkiet som den måde, hvorpå kønnene relaterer til hinanden. Eftersom der i Kristus hverken er mand eller kvinde (Gal 3,28), kan hierarkiet vige pladsen for et forhold af en ny slags, nemlig gensidig underordning (Ef 5,21). Dette nye mønster for etableringen af mand-kvindeforholdet som helhed udgør det overordnede princip ikke blot for menigheden, men også for ægteskabet. I denne kontekst kalder den gensidige underordning mænd til at elske deres hustruer, hvor forbilledet er Kristi kærlighed til kirken, og kvinder kaldes til at respektere og underordne sig under deres mænd i Herren (Ef 5,22-32).

Den teologiske betydning af, at vi er skabt som seksuelle væsener

Både Bibelen og empirisk indsigt er enige om, at vi blev skabt både individuelt og kollektivt som seksuelle væsener. Seksualitet er et væsentligt træk ved hver eneste person og et centralt aspekt, der bidrager til den enkeltes identitet som person. Samtidig udgør dette væsentlige træk ved vort væsen en basal faktor, der fører til en trang til fællesskab og i sidste ende til etableringen af egentlige samfund. Men den bibelske forståelse af menneskehedens som skabt i Guds billede indbyder til at søge efter yderligere mening med vores seksualitet. At vi er skabt i Guds billede, indikerer, at der også er en teologisk betydning ved vores seksualitet. Så eftersom vi er skabt i Guds billede, og vores skabelse inkluderer, at vi er skabt som seksuelle væsener, må den

seksuelle dimension ved vores liv i nogen måde afspejle den guddommelige virkelighed. Som følge heraf må vores seksualitet kunne give indsigt i skaberens væsen.

1. Seksualitet og Guds væsen

Det vigtigste udsagn om skabelsen af mennesket i det guddommelige billede findes i Første Mosebog 1,26-27: “Gud sagde: ‘Lad os skabe mennesker i vort billede, så de ligner os! De skal herske over havets fisk, himlens fugle, kvæget, alle de vilde dyr og alle krybdyr, der kryber på jorden.’ Gud skabte mennesket i sit billede; i Guds billede skabte han det, som mand og kvinde skabte han dem.”

Udsagnet om mennesket skabt i Guds billede forekommer i samme kontekst som talen om mennesket som mand og kvinde. Dette fører til spørgsmålet, om det mandlige og det kvindelige er noget vigtigt for det at være skabt i Guds billede. Har inddelingen af menneskeheden i mand og kvinde noget med Guds billede at gøre? Hvis det er tilfældet, hvordan skal det så forstås? Hvad kunne mennesket skabt som mand og kvinde sige om Guds væsen?

a. Seksualitet og Guds køn

Det er en veletableret grundsætning i kristen teologi, at Gud er hinsides kønsforskelle. Siden bibelsk tid har der været tradition for at bruge maskuline pronomener om Gud. Intentionen med dette er dog ikke at sige noget om Guds køn – eller mere specifikt: at han skulle være maskulinum og ikke femininum. De bibelske skrifter kan ganske enkelt ikke presses til sådanne antropomorfer. En af de vigtige forskelle mellem Det Gamle Testamente og de omgivende folks religioner ligger faktisk i den hebraiske desakralisering af seksualiteten. Jahve er ikke – som i andre antikke religioner – en mandlig gud, der har en gudinde

ved sin side; han alene er Gud.³¹

Trods denne uventede sekularisering af seksualiteten i Det Gamle Testamente, er det ikke uden betydning, at når Gud i begge skabelsesberetninger vælger at skabe, hvad der ville afspejle det guddommelige væsen, skaber han mand og kvinde. Dette aspekt af beretningerne indikerer, at vores seksualitet og menneskelige seksuelle forskelle på en eller anden måde har deres grund i den guddommelige virkelighed, og at eksistensen af de to køn er vigtig for vores forståelse af Gud.

På denne baggrund må den kristne lære om, at Gud er hinsides kønsforskelle, hvilket er korrekt, dog ikke forstås på en forenklet måde. Gud er hinsides seksualitet – ikke i den forstand, at Gud er ikkeseksuel, men i den forstand, at Gud omfatter, hvad der for os er seksuelle forskelle: mand og kvinde. Hvad vi opfatter som kvindelige og mandlige karakteristika er til stede i og får deres betydning fra den guddommelige virkelighed.

b. Maskuline og feminine motiver i Bibelen

Når der tales om den guddommelige virkelighed, bruger Bibelen ofte motiver, som er relaterede til kønsbaserede træk. Af disse dominerer de maskulint orienterede referencer. De vigtigste navne brugt om Gud både i Bibelen og i teologihistorien viser dette. Navne med en gammeltestamentlig kilde inkluderer universets Herre, jordens konge, menneskehedens Fader og Israels brudgom,³² et tema, som ikke vil blive undersøgt i denne artikel.

Ud over brugen af specifikke navne for Gud skildres han som maskulin gennem de handlinger, der tilskrives ham, og som i det store og hele fokuserer på en, der er uden for eller transcendent i forhold til verden. Således sker det ved skabelsen: Gud taler, og universet bliver til; i genløsningen sen-

der Gud sin søn ind i verden, og i frelsen nedlægger han Helligånden i menneskers hjerte.³³ Denne grundlæggende maskuline orientering ligger bag den konsekvente brug af maskuline pronomener om Gud.

Trods dominansen af det maskuline i Bibelen ville det være en fejltagelse at konkludere, at de gamle hebræere udelukkende opfattede Gud i maskuline termer. Der er også mange feminine allusioner. Ikke blot er Gud den transcendent, som udøver suveræn magt; Gud er også den imminente, der viser omsorg indefra i skaberværket.

Omsorgsmotivet er til stede på forskellige måder i Det Gamle Testamente. Det er for eksempel tydeligt i den første skabelsesberetning. Ved verdens grundlæggelse svæver Guds ånd over urvandene (1 Mos 1,2b).

Ét feminint motiv er imidlertid fremmed for Bibelen. I modsætning til de maskuline metaforer, der taler om Jahve som Israels brudgom, bruges billedet med Gud som hustru aldrig. Derimod fokuserer feminine relationelle metaforer på forholdet mellem en mor og hendes børn. Gud skildres som en, der ligesom en mor beskytter, har omsorg for og opfostrer sine børn.

I Det Gamle Testamente så man moderfuglen som et særlig velegnet billede på den guddommelige omsorg, som Guds folk erfarede. Guds omsorg for Israel beskrives også på denne måde: 'Som en ørn, der vækker sit kuld op, og flyver frem og tilbage over sine unger, bredte han sine vinger ud, tog det op og bar det på sine vinger' (5 Mos 32,11). I overensstemmelse med denne billedbrug talte de hebraiske digtere ofte om den tilflugt, der var 'i dine vingers skygge' (Sl 17,8; se også Sl 36,7; 57,2; 61,5; 63,8; 91,4). Denne gammeltestamentlige baggrund giver yderligere intensitet til Jesu klage over Jerusalem: 'Hvor ofte ville jeg ikke samle dine børn, som en høne samler sine kyllinger under vingerne, men I ville ikke' (Matt 23,37).

Undertiden bruges metaforen for kvindelig omsorg også til at beskrive den guddommelige medfølelse med det folk, som har svigtet deres Gud. For eksempel kommer Guds sorg over folket til udtryk på denne måde: 'Børn har jeg opfostret og opdraget, men de har brudt med mig' (Es 1,2); men Esajas siger også, at 'Herren trøster sit folk, han forbarmer sig over sine hjælpeløse' (49,13). Det moderlige er helt åbenlyst i Herrens efterfølgende udsagn: 'Glemmer en kvinde sit diende barn? Glemmer en mor det barn, hun fødte? Selv om de skulle glemme, glemmer jeg ikke dig' (v. 15).

Guds sindelag, især det moderlige aspekt af det, udgør også et vigtigt billede hos Hoseas: "Jeg fik Israel kær, da han var ung, fra Egypten kaldte jeg min søn [...] Det var dog mig, der lærte Efraim at gå og tog dem op på armen [...] Jeg holdt dem i menneskebånd, i kærlighedens tøjler; jeg var som den, der løfter barnet op til kinden, jeg bøjede mig ned og gav det mad" (Hos 11,1-4).

I de første kapitler i Hoseas' Bog kombineres billederne på moderskab og ægteskab. Profetens troløse hustrus barn hedder Ikke-Fundet-Barmhjertighed (Lo-Ruhamah, som ifølge Samuel Terrien betyder 'den, for hvem der ikke er nogen moderlig kærlighed'³⁴). I modsætning til denne kærlighedsløse tilstand vil Gud ifølge profetens vision i fornyelsen skænke Lo-Ruhamah moderlig barmhjertighed (2,25).

Terrien nævner, at den hebraiske term *medfølelse* etymologisk var forbundet med *moderskød*, og at ordet for *nåde* oprindeligt betød 'moderlig længsel'. Man skal være forsigtig med at lægge for stor vægt på sådanne konklusioner ud fra ords rodformer, men det er utvivlsomt korrekt at se i det mindste en forælders omsorg, om ikke ligefrem et moderligt aspekt af den hebraiske forståelse af Guds gerning i Det Gamle Te-

stamentes refleksioner over Guds nådige barmhjertighed. (Ikke engang Paulus, der ikke kunne have erfaret den moderlige dimension af forældre-barn-forholdet, kunne helt undlade at tale om sit forhold til de nyomvendte i vendinger, der minder om det gammeltestamentlige billede af Guds omsorg for sit folk: 'Tværtimod færdedes vi med venlighed blandt jer. Som en mor tager sig af sine børn, sådan ville vi af ømhed for jer ...' [1 Thess 2,7-8]).

De gamle hebræere gjorde sig ikke skyldige i den vulgære sidestilling af seksualiteten og det guddommelige, der karakteriserede den religiøse orientering hos de omkringboende folk. Jahve var ikke simpelthen en mandlig guddom, hvortil der var et kvindeligt modstykke, for han alene er Gud. Trods Israels forsigtighed med hensyn til at tillægge guddommen seksualitet, viger Bibelen ikke tilbage for at anvende seksuelt baserede termer og allusioner til at tale om den guddommelige natur. Gud forestiller man sig ikke som hverken mand eller kvinde, men som omfattende begge. Af denne grund er Bibelens brug af billeder, der er baseret på menneskets seksualitet, relevant.

2. Seksualitet og Guds pluralitet

Eftersom seksualitet er karakteristisk for Guds ypperste skabning, ville det ikke være overraskende at finde en fundamental seksualitet i den guddommelige natur, som ligger til grund for menneskets seksualitet. Da en kønnes pluralitet tilsvarende er væsentlig for Guds ypperste skabning, ville det ikke være overraskende også at finde en fundamental pluralitet i Guddommens væsen. I virkeligheden giver skabelsberetningerne i Første Mosebog 1 og 2 en antydning af, at menneskets pluralitet som mand og kvinde skal ses som udtryk for en fundamental pluralitet inden for den gud-

dommelige virkelighed.

I ordene i Første Mosebog 1,26-27 er pluraliteten af menneskets køn eksplicit forbundet med en pluralitet, som findes i den guddommelige selvbenævnelse. Gud giver udtryk for sin skaberintention med ordene: 'Lad os skabe mennesker i vort billede.' Selv om brugen af flertalsformen ikke bør tolkes som en indikation af, at forfatteren var prototrinitarisk (som mange eksegeter siden Tertullian fejlagtigt har hævdet), så antyder de i det mindste det, som Derrick Bailey har sagt: "Forfatteren forestillede sig, at Gud på en eller anden gådefuld måde tilknyttede andre til sig som mønstre i skabelseshandlingen, og at han betragtede mennesket på en eller anden måde konstitueret efter overnaturlige væsners pluralitetsmønster."³⁵

Den mere omfattende guddommelige selvåbenbaring i Det Nye Testamente lader os imidlertid se en dybere mening i disse ord i Første Mosebog. 'De udtrykker,' fortsætter Bailey, 'skaberens beslutning om at krone sit værk med lave en skabning, i hvem – om end underlagt det endeliges begrænsninger – hans egen natur skulle spejles.' Flertalsformen brugt af Gud om sig selv kommer til udtryk i skabelsen af mennesket som mand og kvinde.

En mere omfattende præsentation af denne tanke ses i beretningen om skabelsen af Eva fra Adam. Det nære bånd, der dannes mellem manden og kvinden i beretningen, udspringer af en dialektik af lighed og forskel. Manden ser, at kvinden er en skabning i lighed med ham selv – i modsætning til dyrene, der er forskellige fra ham. Af den grund kan fællesskabet opstå. Samtidig er de to forskellige, for han er mand, og hun er kvinde.

Fortælleren er meget opmærksom på begge aspekter af dette unikke forhold: de er ens og dog forskellige. I applikationen

trækker fortælleren på interaktionen af enshed og forskel, når han forklarer den samhørighedens mysterium, der leder de to til at blive 'et kød'. Mand og kvinde udgør en dialektik af enshed og forskellighed. Resultatet af denne dialektik er gensidighed. De to er ens og dog forskellige, og på denne basis supplerer de hinanden. Dette gensidighedsforhold mellem kønnene er resultatet af tiltrækningen (*eros*) mellem manden og kvinden, skabninger, der fundamentalt set er både ens og forskellige. På denne måde danner den genius, der ligger bag menneskenes gensidige tilknytning, der fra begyndelsen som sin primære form har taget ægteskabet med det deraf følgende afkom.

Skabelsen af mennesket som mand og kvinde kommer som konsekvens af den guddommelige selverklæring: 'Lad os skabe mennesker i vort billede.' Dette peger på, at det samme gensidighedens princip, der udgør den menneskelige sociale dynamiks genius, forinden var til stede i Guddommen. Påstanden om en sådan komplementaritet inden for den ene guddommelige realitet konstituerer den unikke forståelse af Gud, som er noget centralt i den kristne tradition, nemlig læren om treenigheden. Gud, hævder de kristne, er tre personer i én essens. Gud er med andre ord det guddommelige fællesskab.

3. Seksualitet og Guds fællesskab

Vigtigheden af fællesskab for vores forståelse af Gud og Guds gerning i verden kan ses overalt i den kristne teologi. For eksempel er det centralt for læren om skabelsen. Guds vilje til fællesskab er noget centralt for vores forståelse af Guds plan med hele skaberværket, men især med skabelsen af mennesket. Temaet er tydeligt i skabelsesberetningerne. Gud skaber det første menneskepar, for at mennesker kan glæde sig over fællesskab med hinanden. Helt kon-

kret har skabelsen af kvinden til hensigt at udfri manden af hans isolation. Det oprindelige fællesskab af mand og kvinde bliver derefter ekspansivt. Det resulterer i det afkom, der bliver til af den seksuelle forening af mand og hustru, og fører til sidst til udviklingen af samfund.

Guds plan med fokus på dannelsen af fællesskab kan også anskues fra en anden teologisk vinkel, for det er tydeligvis til stede i det bibelske begreb Guds rige. I sidste instans har Guds herredømme et eskatologisk orienteringspunkt i og med, at det refererer til fuldendelsen af Guds program ved afslutningen af den historiske proces. Guds herredømme finder sin fuldbyrdelse i den eskatologiske nye skabelse lovet af Gud. Denne fremtidige virkelighed vil blive karakteriseret af fuldstændigt fællesskab mellem Gud og skaberværket. Seeren i Johannes' Åbenbaring forestiller sig dette som Gud, der kommer for at bo sammen med menneskene: "Og jeg hørte en høj røst fra tronen sige: Nu er Guds bolig hos menneskene, han vil bo hos dem, og de skal være hans folk, og Gud vil selv være hos dem" (Åb 21,3).

Bibelens vision er et kommende Guds rige, som vil bestå af en genløst menneskeheden, der befolker et fornyet univers. Det endelige mål for Guds frelsesgerninger er således fællesskab – et menneskeligt samfund i perfekt fællesskab med den skabte verden og med skaberen.

Fællesskabsdynamikken kan ligeledes ses i den nytestamentlige ekklesiologi. Menigheden skildres som det eskatologiske samfund, fællesskabet af dem, der i nutiden søger at afspejle det kommende Guds herredømme. Menigheden er det primære udtryk for dette fællesskab i Det Nye Testamente derved, at den erstatter Det Gamle Testaments fremhævelse af familien og stammen.



Mand og kvinde udgør en dialektik af enshed og forskellighed



Det er ikke overraskende, at begrebet fællesskab viser sig som fokuspunktet for vores forståelse af Guds program. Fællesskabet er et udtryk for skaberens natur. Som læren om treenigheden søger at udtrykke, er den guddommelige virkelighed i al evighed et fællesskab af Faderen, Sønnen og Helligånden, der udgør den treenige Gud.

Begrebet trinitarisk fællesskab er tæt forbundet med den guddommelige attribut kærlighed. Gennem hele Bibelen er Gud beskrevet som kærlig. Faktisk fremhævede Johannes kærligheden som den centrale guddommelige attribut (fx 1 Joh 4,16). Dette udsagn antyder, at det fællesskab, der omfatter Guddommen, også bedst kan karakteriseres med en henvisning til begrebet kærlighed. Læren om treenigheden – troen på én Gud i tre personer – gør det muligt at gå ét skridt videre med denne tanke, for den indikerer nemlig, at den samhørighed, som kendetegner det guddommelige liv, ligner den dialektik af enshed og forskellighed, der findes i menneskets seksualitet. Personerne i treenigheden har del i den samme guddommelige essens, for der er kun én Gud. Alligevel er de forskellige fra hinanden, for de er hver især en distinkt person og er ikke uden videre identiske med de andre.

Tilstedeværelsen af denne dialektik i Guddommen kan ses ved at minde om yderligere et aspekt af læren om treenig-

heden. I den vestlige tradition er forholdet mellem Faderen og Sønnen blevet set som det, der udgør grundlaget for den guddommelige virkelighed. Som den guddommelige natur selv er dette forhold kendetegnet af kærlighed. Det fundamentale fællesskab mellem den første og den anden person i treenigheden er karakteristisk for den guddommelige natur som helhed, men viser sig også som en særskilt hypostase i den tredje person, Helligånden, der er fællesskabets ånd mellem Faderen og Sønnen. På denne måde betyder den kærlighed, der er genereret af Faderens og Sønnens forhold i deres forskellighed fra hinanden, at de ligeledes har del i den guddommelige naturs enshed, som er kærlighed. Denne enshed er Helligånden, som ikke desto mindre hverken er Sønnen eller Faderen og derfor forskellig fra begge.

På basis af skabelsen af mennesket i Guds billede er det blevet hævdet, at den dialektik af enshed og forskellighed, der er karakteristisk for menneskeligt fællesskab, er analogt med dynamikken inden for den guddommelige treenighed. Dette bør imidlertid ikke forstås, som om den sande afspejling af Guds billede kun findes i den ægteskabelige forening af mand og kvinde.³⁶ Som tidligere bemærkede præsenterer den bibelske tradition i en vis forstand hvert menneske som relateret til Guds billede om end inden for den kontekst af fællesskab, som i Det Nye Testamente fokuse-

rer på Kristi fællesskab som en forsmag på det eskatologiske fornyede fællesskab.

Den nytestamentlige forbindelse mellem Guds billede og menigheden som et udtryk for det kommende menneskelige samfund hviler på tre teologiske betragtninger. To af dem er blevet beskrevet: Guds intention med skabelsen og Guds eskatologiske mål for skabningen. Den tredje fremkommer af metaforen med kirken som Kristi legeme og Kristus som kirkens hoved. Ifølge Det Nye Testamente er Kristus Guds billede (2 Kor 4,4; Kol 1,15; Hebr 1,3). Som Kristi legeme har kirken imidlertid del i Kristi forhold til Gud. For eksempel indbydes de troende til at bruge den tiltaleform, som den jordiske Jesus foretrak, når han henvendte sig til Faderen, nemlig *abba*, en term, som vidner om et nært og fortroligt forhold. Som følge heraf har kirken del i Kristi kaldelse som Guds billede. Gennem sin forbindelse med Kristus har den fået det ansvar og privilegium at afspejle den treenige Guds sande natur. Som følge af denne forbindelse siger den paulinske litteratur om de troende, menighedens medlemmer, at de nu er blevet forvandlet til Guds billede i Kristus (1 Kor 15,49; 2 Kor 3,18; Kol 3,10).

I sidste instans er 'Guds billede' altså et fællesskabsbegreb. Det refererer til mennesker som værende-i-fællesskab. Denne konklusion afrunder vores drøftelse. Menneskets seksualitet danner grundlaget for længslen efter fællesskab. Sandt fællesskab, fællesskab i overensstemmelse med den guddommelige plan, fører til det oprindelige mand-kvinde-forhold, samhørighed i ægteskabet. Men fællesskabet kommer især til udtryk i det samfund med Kristus, som udtrykkes af menigheden, for ideelt set er menigheden den højeste form for menneskeligt fællesskab i denne tidsalder. Når vi lever i kærlighed, når vi lever i et sandt fællesskab, afspejler vi den kærlighed, der

kendetegner den guddommelige essens. Ikke blot i ægteskabet, men i ethvert udtryk for fællesskab, er dette liv-i-kærlighed en realisering af vores følelse af personlig ufuldstændighed. Grundlæggende for denne erkendelse af ufuldstændighed er vores seksualitet, vores tilværelse som mand eller kvinde med dens fundamentale behov for et personligt forhold. På grund af dens funktion som basis for længslen efter et forpligtende fællesskab, men også for dannelsen af det højeste menneskelige fællesskab, fællesskabet af dem, der har fællesskab med hinanden og med Kristus.

Seksualitet og skabelsens og syndefaldets dynamik

Den kristne antropologi sammenfatter menneskets situation i to udsagn. Vi er Guds gode skabning, bestemt til at være Guds billede og til at afspejle den guddommelige natur. Men vi er faldne. Vores nuværende liv er ikke helt og fuldt i overensstemmelse med Guds plan. Det lykkes os ikke at virkeliggøre den guddommelige intention. Denne modsætning mellem at være Guds billede og dog være besmittet af synden kendetegner alle aspekter af menneskets liv.

En kristen forståelse af seksualiteten må derfor forholde sig til denne fundamentale opfattelse af menneskelivet. Ligesom alle andre aspekter af den nuværende menneskelige virkelighed, må vores seksualitet, vores eksistens som seksuelle væsener ses under den dobbelte dynamik af skabelse og syndefald.

1. Seksualiteten set under skabelsens dynamik

Ifølge Bibelen er mennesket Guds skabning. Det er sigende for den bibelske antropologi som helhed, at skabelsesberetningen i Første Mosebog 2 skildrer det første menneske som et besjælet jordisk væsen. Dette indi-

Vores seksualitet skal ikke fortrænges, erstattes eller fornægtes. Tværtimod skal vi se os selv som seksuelle væsener i overensstemmelse med en guddommelig plan

kerer, at vi er Guds skabning i alle aspekter af vores eksistens, også de materielle eller legemlige dimensioner. Som følge heraf er vi Guds skabning som seksuelle væsener.

At se seksualiteten under skabelsens dynamik fører til to beslægtede påstande. For det første er vores seksualitet givet af Gud. At være til som mand eller kvinde – som denne bestemte mand eller kvinde – er villet af Gud. For det er vores seksualitet ikke blot givet af Gud, den er også bekræftet af Gud. Den er et aspekt af vores væsen, hvormod skaberen sagde, at det var *godt*. Vores seksualitet er således en positiv dimension af, hvem vi er som Guds skabninger. Det er fundamentalt for vores eksistens i Guds billede og kan være et middel til at afspejle Guds karakter og natur.

Da Gud giver og bekræfter vores seksualitet, må vi også vedkende os og acceptere vores eksistens som mand eller kvinde. Vi er dem, vi er, fordi Gud har skabt os sådan og ønsker, at vi skal være denne mand eller kvinde. Vores seksualitet skal ikke fortrænges, erstattes eller fornægtes. Tværtimod skal vi se os selv som seksuelle væsener i overensstemmelse med en guddommelig plan.

Og fordi Gud har givet os vores seksualitet, skal vi være forvaltere af denne dimension af livet. Det Nye Testamente formaner os til at tage vare på vore legemer som ansvarlige forvaltere (fx 1 Kor 6,20; 10,31).

Sådanne formaninger optræder ofte i kontekst med spørgsmål, der har med seksuel etik og adfærd at gøre. Dette ansvar drejer sig imidlertid ikke blot om noget negativt, om at undgå seksuel synd; det inkluderer også et positivt aspekt, for vi skal herliggøre Gud i vore legemer (1 Kor 6,20). Heraf kan udledes, at den paulinske formaning går på, at vi skal bruge vores seksualitet til at opfylde Guds intention, nemlig som seksuelle skabninger at aktualisere den guddommelige plan, afspejle Guds natur og derved give skaberen ære.

2. Menneskets seksualitet set under syndefaldets dynamik

Den kristne antropologi hævder, at vi er Guds gode skabning. Samtidig lærer Bibelen imidlertid, at vi er faldne skabninger. Reformationen understregede syndefaldets radikale følger gennem læren om det totale fordærv. Sagt i al korthed siger denne lære, at på grund af syndefaldet påvirker synden alle områder af menneskelivet. Intet aspekt af vort liv undgår syndens forkrøblende følger eller indflydelse. Som et resultat af syndefaldet er vores seksualitet også underlagt syndens magt.

Reformationens betoning af det totale fordærv står i stærk modsætning til, hvordan man tænker i dag. For eksempel fremstiller vor tids populære medier ofte menneskets seksualitet på en romantiseret måde.

Sex skildres som en dimension af menneskelivet, der er ren, guddommelig eller helt og holdent ekstatiske. Den er det sidste tilflugtssted, det sidste sted, hvor mennesket kan opleve tilfredsstillelse og selvrealisering ubesmittet af ondskab og fordærv.

Tidens romantiske billede er der simpelthen ikke noget belæg for. Som læren om det totale fordærv indikerer, viser synden sig på ethvert område af vores tilværelse. Der er intet område, ikke engang det seksuelle, som vi kan tage vor tilflugt til, og der finde et helle, hvor vi kan være i fred for synden, der vil trække os ned. Seksualiteten er ikke den sidste rest af den oprindelige uskyld i en i øvrigt falden verden, men et meget sårbart område. Som følge af syndens allestedsnærværelse kan vores seksualitet, som skulle være et middel, hvormed Guds natur kunne komme til udtryk, let blive forvrænget. Seksuel lidenskab, der skulle være fundamentet for den intime samhørighed, der fører til det større fællesskab, kan let misbruges og blive udtrykt på en usund eller skadelig måde.

Forvrængningen af seksualiteten skildres i fortællingen om syndefaldet i Første Mosebog 3, der viser følgerne af synden for kønsrollerne. Manden og kvinden blev skabt for at supplere hinanden. Men efter syndefaldet blev gensidighed til konkurrence. Nu er kvindens begær rettet mod hendes mand, men han udøver herredømme over hende. Kønsrollerne, der var givet af Gud med henblik på forplantning og opfostring, er ikke længere et sandt udtryk for Guds plan.

Som alle dimensioner af menneskelivet er seksualiteten derfor underlagt skabel-

sens og syndefaldets dynamik. Den er tve-tydig, for den har både del i den dynamiske guddommelige plan med mennesket, det vil sige i den guddommelige vilje rettet mod etableringen af et fællesskab mellem mand og kvinde, og i menneskets uhyggelige evne til at udnytte andre til egen fordel. Jersild og Johnson konkluderede med rette: "Som seksuelle væsener er vi i stand til at etablere smukke forhold, der bygger på gensidig afhængighed og respekt, men vi er også i stand til at reducere et andet menneske til en forlængelse af os selv, idet vi skaber en overdreven uselvstændighed, fordi vi har et behov for at kontrollere. Det er netop som seksuelle væsener, at vi er mest sårbare for begæret om at besidde et andet menneske og reducere ham eller hende til en genstand for vort begær."³⁷

Evangeliet er derimod et godt budskab til mennesker, der lever midt i spændingen mellem skabelsen og syndefaldet. Evangeliet forkynder, at trods menneskets synd og fald står Guds nåde ved magt. Selv om menneskeheden er fordrevet fra paradiset have, tilbyder Gud ikke desto mindre vejledning til en ret kanalisering af vores seksualitet. Skaberen bruger endog vores seksualitet, trods dens delagtighed i syndefaldet, til at opfylde det guddommelige mål, menneskets genløsning. Guds brug af menneskets seksualitet for at realisere den guddommelige intention – også frelserens komme som kvindens afkom og det kommende samfund af Guds folk gennem menneskets trang til fællesskab – danner grundlaget for manifestationerne af den guddommelige plan i den nuværende, faldne verden.

NOTER

- 1 Den bredere fortolkning af hjælper findes hos mange eksegeter af 1 Mos 2,20. Se for eksempel Samuel L. Terrien, *Till the Heart Sings* (Philadelphia: Fortress, 1985), 10-11.
- 2 De gamle hebræere var ikke unikke i denne henseende. Ifølge sociologen Talcott Parsons, "er familien den 'oprindelige' solidaritetsenhed i alle samfund." Fra "The Normal Ame-

- ican Family”, genoptrykt i *Sourcebook in Marriage and the Family*, (red.) Marvin B. Sussman, 3. udg. (Boston: Houghton Mifflin Co., 1968), 40.
- 3 Et tilsvarende forhold mellem ensomhed og fællesskab er præsenteret af Dwight Hervey Small, *Design for Christian Marriage* (Westwood, N.J.: Revell, 1959), 30.
 - 4 Augustins berømte udsagn finde på første side i hans *Bekendelser*.
 - 5 Denne teori er delvis baseret på studier gjort af antropologen George Murdock. En nyttig præsentation af teorien findes hos Peter Dejong og Donald R. Wilson: *Husband and Wife* (Grand Rapids: Zondervan, 1979), 68-75.
 - 6 Marianne H. Micks gør opmærksom på, at en feminist skrifter gik så langt med dette punkt, at hun gjorde sig fortjent til beskyldningen om at “mene, at hvis vi ignorerede vores forskellige forplantningsorganer, ville vi alle være ens”. *Our Search for Identity* (Philadelphia: Fortress, 1982), 18.
 - 7 Denne vanskelighed er blevet bemærket endog af fortalere for begrebet androgyni. Nogle er gået videre end det ældre mål at etablere et enkelt ideal for enhver (såkaldt “monoandrogynisme”) til at tale for en varietet af muligheder (“polyandrogynisme”). Se Joyce Trebilcot, “Two Forms of Androgynism” i: “Femininity,” “Masculinity,” and “Androgyni” (red.) Mary Vetterling-Braggin (Totowa, N.J.: Rowman og Allanheld, 1982), 161-69. Andre, fx Mary Ann Warren, ser frem til den dag, da begrebet androgyni vil “blive forældet” og vi vil blive fortrolige med vores naturlige menneskelige forskelle (“Is Androgyni the Answer to Sexual Stereotyping?” in Vetterling-Braggin, 184-85). En kritisk af de to typer androgyni præsenteres i James B. Nelson: *The Intimate Connection* (Philadelphia, Westminster, 1988), 98-99.
 - 8 Psykologerne Janet T. Spence og Robert L. Helmreich bemærker, at kønsroller er til stede i alle former for samfund, selv om deres nøjagtige former varierer. *Masculinity and Femininity* (Austin: University of Texas Press, 1978), 4-5.
 - 9 Paul K. Jewett: *Man as Male and Female* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 27.
 - 10 Nelson: 75.
 - 11 Vigtigheden af denne forskel for kvinders udvikling er udforsket i Carol Gilligan: *In a Different Voice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).
 - 12 Spence and Helmreich: 18.
 - 13 Milton Diamond og Arno Karlen: *Sexual Decisions* (Boston: Little, Brown and Company, 1980), 447-48. En længere liste over kønsforskelle og deres applikation på psykologisk terapi findes i Ron Johnson og Deb Brock: “Gender-Specific Therapy” i: *Journal of Psychology and Christianity* 7/4 (winter, 1988): 56-57. Se også Vance Packard: *The Sexual Wilderness* (New York: David McKay Co., 1968), 338-60.
 - 14 Jerome Kagan, “Psychology of Sex Differences” i: (red.) Frank A. Beach, *Human Sexuality in Four Perspectives* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976).
 - 15 For et resume af forskellene i hjernes udvikling, se Milton Diamond, “Human Sexual Development: Biological Foundations for Social Development” i: Beach, (red.): *Human Sexuality in Four Perspectives*, 51-52.
 - 16 Ron Johnson og Deb Brock, “Gender-Specific Therapy,” 56.
 - 17 Neuropsykologerne Jerre Levy og Roger Sperrys arbejde er sammenfattet af John C. Dwyer, *Human Sexuality: A Christian View* (Kansas City, Mo.: Sheed and Ward, 1987), 142-44. Implikationerne for teologien af denne forskning er skitseret i James B. Ashbrook: “Ways of Knowing God: Gender and the Brain” i: *Christian Century* 106 (1989): 14-15.
 - 18 For en interessant drøftelse af “kvindelig” versus “mandlig” tilværelse baseret på nyere forskning inden for neuropsykologien, se Dwyer, 145-48.
 - 19 Lisa Sowle Cahill, *Between the Sexes* (Philadelphia: Fortress, 1985), 91.
 - 20 Adfærdsvidenskaberne har interesseret sig nøje for forholdet mellem arv og miljø i udformningen af det individuelle menneskes liv. For et godt resume af implikationerne af en sådan forskning for kønsrollerne, se Micks, 19.
 - 21 Et kald til at bevæge sig i denne retning blev fremsat allerede i 1968. Se Vance Packard, *The Sexual Wilderness*, 360-79, 392.
 - 22 Milton Diamond, “Human Sexual Development: Biological Foundations for Social Development” i: (red.) Beach: *Human Sexuality*

- in *Four Perspectives*, 58. Hans forståelse er udfoldet yderligere i Diamond og Karlen, *Sexual Decisions*, 441-61.
- 23 Emil Brunner, *The Divine Imperative* (Philadelphia, Westminster, 1947), 376.
- 24 Annonce i *Christianity Today* 33/1 (Jan. 13, 1989). Se også Gene A. Getz, *The Measure of a Family* (Glendale, Calif. Gospel Light/Regal, 1976), 41-43. Getz forsøger at indtage en midterposition ved at konkludere: "Kvindens underordnede rolle i forhold til manden går således forud for syndefaldet, men blev kompliceret af syndefaldet" (43).
- 25 Mange konservative forfattere arbejder med det bibelske materiale, der behandler kønsroller. For en nyttig fremstilling ud fra et egalitært perspektiv, se Dejong and Wilson: 121-76.
- 26 Dette punkt argumenteres der overbevisende for i det klassiske evangeliske værk af Paul K. Jewett: *Man as Male and Female*, 120-28.
- 27 Se for eksempel Rosemary Nixon, "The Priority of Perfection" i: *The Modern Churchman*, 27/1 (1984): 36. Selv Barth antyder i denne retning i sin drøftelse af denne tekst i sin *Church Dogmatics* III/1, overs. af J.W. Edwards, O. Bussey og Harold Knight (Edinburgh: T. & T. Clark, 1958), 294. For en drøftelse og kritik af Barths position, se Jewett, 33-40, 82-86.
- 28 For et interessant eksempel på en egalitær eksegese af 1 Mos 2, se Samuel Terrien, *Till the Heart Sings*, 7-17.
- 29 Peggy Reeves Sanday: *Female Power and Male Dominance* (New York: Cambridge University Press, 1981), 172. Sandays undersøgelse er bemærket af Lisa Cowle Cahill, *Between the Sexes*, 95.
- 30 Cahill: 55.
- 31 Betydningen af den hebræiske påstand om Guds cølibat i modsætning til opfattelsen hos de omgivende religioner er fremsat af Joseph Blenkinsopp, *Sexuality and the Christian Tradition* (Dayton, Ohio: Pflaum Press, 1969), 24-27. Se også Tikva Frymer-Kensky: "Law and Philosophy: The Case of Sex in the Bible" i: *Semela* 45 (1989): 90-91. Ikke desto mindre har situationen måske ikke været så enkel som hævdet af Mark S. Smith: "God Male and Female in the Old Testament: Yahweh and His 'Asherah,'" *Theological Studies* 48 (1987): 333-40.
- 32 For en nyttig drøftelse af betydningen af dominansen af faderlige snarere end moderlige metaforer til at tale om Guds natur, se Terrien, 59-70.
- 33 Den basalt maskuline orientering af de trinitariske handlinger er bemærket af Urban T. Holmes, "The Sexuality of God" i: (red.) Ruth Tiffany Barnhouse og Urban T. Holmes III, *Male and Female: Christian Approaches to Sexuality* (New York: Seabury, 1976), 264-65.
- 34 Terrien, 57.
- 35 Derrick Sherwin Bailey, *Sexual Relation in Christian Thought* (New York: Harper and Brothers, 1959), 267.
- 36 Dette er en åbenbar svaghed ved Dwight Hervey Smalls i øvrigt nytte behandling af dette tema i *Christian: Celebrate Your Sexuality*, (Old Tappan, N.J.: Revell, 1974), 130-40.
- 37 Paul T. Jersild og Dale A. Johnson (red.), *Moral Issues and Christian Response*, 4. udg. (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1988), 50.