Terran Williams

神如何看待

女性

父权制的终结

神如何看待女性

父权制的终结

Terran Williams



The Spiritual Bakery Publications
南非开普敦

Copyright © Terran Williams, 2022
译自英文，2026年，经作者许可——可在 www.hans-joerg-ronsdorf.de 免费下载
版权所有。未经版权所有者事先书面许可，不得以任何形式或任何方式（电子、机械、影印、录音或其他方式）复制本出版物的任何部分，不得将其存储于检索系统，也不得传播。
除另有说明外，经文引自The Holy Bible, New International Version® NIV®
版权 © 1973, 1978, 1984, 2011 归Biblica, Inc. TM所有
经许可使用。全球保留所有权利。
脚注中的所有网址（通常缩写为www.bit.ly格式）均已于2021年11月确认可以访问。
亚马逊平装本ISBN：9798401047878

关于《神如何看待女性》的评价

特伦·威廉姆斯（Terran Williams）以诚实而有力的方式，审视了神在圣经中对女性、对男女关系真正的说法。这本书会让一些人感到不安，但也许本该如此，因为威廉姆斯缜密地论证了：神的道德罗盘始终指向男女的合一——在创造中，在教会中，在基督里。对于任何正在这个话题上苦苦思索的人来说，这都是一份极好的资源。

——迈克尔·伯德（Michael Bird）博士，澳大利亚墨尔本里德利学院（Ridley College）教务长、新约讲师；著有Evangelical Theology

特伦·威廉姆斯并不只是陈述并论证他在女性与事奉问题上的立场，而是带我们与他同行一段旅程：他讲述了自己在神学、释经、群体和个人层面上的转变，其中有敏锐的观察、洞见和审慎的提醒。他的叙述特别有帮助，因为它展现了他如何批判并整合大量研究，同时毫不妥协地委身于圣经的权威。而他那种对话式、引人入胜的写法，又使复杂的研究与解释变得易于理解。

——辛西娅·韦斯特福尔（Cynthia Westfall）博士，加拿大安大略省麦克马斯特神学院（McMaster Divinity College）研究教授；著有Paul and Gender: Reclaiming the Apostle's Vision for Men and Women in Christ

特伦·威廉姆斯以不懈而诚实的逻辑，以及对双方立场局内人般的理解，为男女互惠主义提出了一个写得引人入胜、条理清晰的论证。他展示了那些迫使他改变自己观点的证据；读着这些证据，我获得了新的洞见。

——克雷格·基纳（Craig Keener）博士，美国肯塔基州阿斯伯里神学院（Asbury Theological Seminary）圣经研究教授；编有The NIV Cultural Backgrounds Study Bible；2018–2020年任福音派神学协会（The Evangelical Theological Society）主席

在这本属于我们这一代的里程碑式著作中，特伦·威廉姆斯深入探究圣经的深处，为要重新找回女性（和男性）蒙召要达到的高度。

——斯塔拉和丹尼尔·韦伯斯特（Starla and Daniel Webster），迪拜城市之光教会（City Lights Church）牧师

这是一本合时宜的书，值得广泛阅读。社会在很大程度上已经失去了激烈讨论、文明辩论的能力，尤其是在性别、包容、平等和族裔这类敏感议题上。因此，读到一本以恩典和尊严写成的书，令人耳目一新。读完各章，人会清楚地感到：写这些章节的不仅是一位非常和善的人，而且是一位头脑清晰、决心忠实呈现圣经经文的思想者。特伦·威廉姆斯正是这样的人——博览群书，善于表达，构建概念时一丝不苟，并且满有恩典。我特别希望弟兄们能吸收这本书的信息，在信仰群体中活出满有恩典的生命——这正是神一直以来为他们所定的心意。

——保罗·亚历山大（Paul Alexander）博士，美国北达科他州三一圣经学院暨研究生院（Trinity Bible College and Graduate School）院长；五旬节派神学教育世界联盟（World Alliance for Pentecostal Theological Education）主席

这本书诚实、谦卑、有学术深度、富有挑战性。读的时候，我不禁想到：李·斯特罗贝尔（Lee Strobel）写The Case for Christ时想对无神论做的事，特伦·威廉姆斯在这里对互补主义神学做到了——对任何愿意被证据塑造的人来说，这一立场变得越来越站不住脚。我深深感激这本书——它将美好地重塑我们众教会的面貌。去读它，去体验它，去活出它，并借着它看见神的国降临。

——卡蒂娅·亚当斯（Katia Adams）博士，美国波士顿The Table教会牧师；著有Equal

这部关于该主题的全面著作，在分析与批评知名学者之间取得了良好的平衡；它体现了一位委身跟随耶稣的人所付出的勤勉努力：对一个给基督徒、教会和社会带来如此多分裂和心痛的问题，作出诚实的评估。我们理当留意！

——昆顿·豪伊特（Quinton Howitt）博士，南非神学院（South African Theological Seminary）与领导力学院（The School of Leadership）联合创始人

这本书以牧者的敏锐和神学的洞察写成，激励我去带领一个机构——不是要像男人一样，而是以福音里完全伙伴的身份。我原本来自一个不准女性讲道和带领的宗派，所以这本书让我和丈夫作为新的植堂者有了一个全新的开始。

——米娜·科埃拉（Minah Koela），南非开普敦Beautiful Gates首席执行官

每一位想更深明白神如何创造男人和女人在他国度里一同服事的信徒，都必须读这本书。特伦·威廉姆斯做了一件我希望每一位基督徒（当然还有每一位牧师）都会去做的事——亲自研究圣经关于性别和女性领导力的教导，也包括了解各方的观点。《神如何看待女性》是一部引人入胜的叙事，讲述了一位尽心的神学家谦卑寻求真理的历程，同时也是对互补主义和平等主义神学及实践的全面研究。

——卡迪·科尔（Kadi Cole），美国佛罗里达州Kadi Cole and Company首席执行官；领导力顾问；高管教练；著有Developing Female Leaders

一个人是否热爱圣经，是看得出来的。二十年前，我第一次听特伦向一群年轻的冲浪者讲话。他清清楚楚地讲解神的国如何正在闯入我们的世界、并且向他们敞开；讲的时候，他的眼睛闪闪发光，人也越来越激动。读这本书时，我发现唯一的变化是：特伦似乎更加热爱神的话语了。我爱这本书的每一页，读的时候不住地说：对！对！对！如果你们热爱真理、自由，热爱神呼召教会成为的一切，我想你们也许会有同样的反应。我把这本书推荐给每一个人，无论你们现在站在篱笆的哪一边。

——保罗·范科勒（Paul Van Coller），南非乔治市希望教会（Hope Church）、南部非洲相关教会协会（Association of Related Churches in Southern Africa）以及赞比亚项目（Zambia Project）的带领人

这本书关乎宣教的紧迫性——我们有时让教会中人数最多的那一部分人沉默，拦阻她们活出那要看见世界被改变的完整呼召。我在种族隔离（Apartheid）时期的南非长大，亲身知道一种得到错误神学背书的意识形态，如何造就了一个口头上讲平等、实际上却依然压迫像我这样的有色人种的社会。同样，我也看到“人格平等，角色不同”的神学造就了破碎的女性和男性。特伦的书提出了一个神学上、学术上的论证，帮助我更深地思考我该如何看待和爱我的妻子以及其他女性。

——朱利安·亚当斯（Julian Adams），美国波士顿The Table教会牧师；Frequentsee负责人；著有Terra Nova

这是一声清晰响亮的警钟。如果你们高度看重圣经，头脑严谨，并且愿意下一番深功夫，它会在你们心中引起共鸣。特伦对真理的追求为许多人所熟悉，但这些圣经真理引领我们去的地方，可能是陌生的领域。尽管固执己见很有诱惑力，但这本书也许正是改变我们想法所需要的。

——杰丝和汤姆·巴森（Jess and Tom Basson），南非德班恩典家庭教会（Grace Family Church）牧师

和他前一本书一样，特伦写得流畅易懂，处理关键论证而不陷入技术细节。他做了充分的研究，探讨了互补主义和平等主义论证的全部光谱。他讲述了自己与妻子朱莉（Julie）一同走向彼此完全平等的婚姻与事奉的历程，这使他的论证扎根于现实。在我读过的那些帮助互补主义者重新思考这个问题的著作中，这是比较有说服力的一本。

——德里克·莫菲（Derek Morphew）博士，国际葡萄园圣经学院（Vineyard Bible Institute）创办人；著有The Kingdom Reformation

《神如何看待女性》大有力量，精彩绝伦！它尊重圣经的权威，并对“应当由男人带领”的信念提出了至关重要的批评。特伦·威廉姆斯运用多种学科——例如神学、发展学和社会科学——来挑战互补主义神学对人类繁荣的阻碍。他的著作既合乎逻辑，又全面整体。它非常易读，并以恩典和技巧处理复杂的议题。

——米米·哈达德（Mimi Haddad）博士，CBE International总裁兼首席执行官；世界救济会（World Relief）和世界宣明会（World Vision International）的神学与性别问题顾问

在我看来，这是关于互补主义与福音派平等主义之争的最好的一本书。这是一本卓越的一流著作，应当在福音派中广泛阅读。为朋友买几本，多多借给别人。它凸显了这个真理：福音使受压迫的人得自由。圣经从头到尾都是给男人和女人的好消息。

——凯文·贾尔斯（Kevin Giles）博士，著有What the Bible Actually Teaches on Women

献词

我首先将这本书献给朱莉——我的灵魂伴侣，在人生中、在养育孩子中、在改变世界中历经考验的战友。

也献给我们的女儿艾薇（Ivy）：她既有女性的柔美，又勇猛无畏；年纪虽轻，却已满怀神圣呼召的意识。愿你奔跑你蒙召去跑的赛程，满怀喜乐和信心，不再像你之前的许多女性那样，不得不忍受种种自我怀疑。

在我们这片大陆的稀树草原上，雄狮与母狮一同吼叫，显示狮群的力量。在野外如此，在我们家中如此，在我们的教会中如此——在我们的世界中也当如此。

最后，我把这本书献给每一个渴望重新回答耶稣在路加福音 7:44中那个直透人心之问的人：

“你看见这女人吗？”

目录

前言 10

序章：神如何看待女性 13

1 我改变了想法 16

第一部分 – 女性的跌落与崛起 22

2 低等的性别 23

3 互补主义的兴起（及其陷阱） 38

4 乐园里结成的伙伴关系 56

5 蒙救赎的两性关系 76

第二部分 – 女性（不）受限 90

6 哥林多的妇女 91

7 提摩太前书 2:11–15 113

8 妻子们，要顺服 144

9 俯就人的神 171

第三部分 – 女性的事奉 185

10 旧约中有能力的女性 186

11 福音书中有能力的女性 199

12 早期教会中有能力的女性 212

13 恩赐（罗马书第12章）与性别（提摩太前书第3章） 236

第四部分 – 女性的释放 249

14 合乎圣经的女性气质与男性气质 250

15 让夏娃走出家门 263

16 对教会的实际意义 271

17 人民诉父权制 281

尾声：耶稣如何看待女性 296
附录1：神是男性吗？ 298
附录2：堕落之前的亚当和夏娃（续） 305
附录3：kephale的含义 309
附录4：女性可以教导吗？ 314
附录5：来自提摩太前书第3章的另外两个论证 318
附录6：为什么事实也许不会改变我们的想法 324
万分感谢 332
精选参考书目 333
特伦·威廉姆斯的其他著作 336



前言

我人生的大部分时间，都是一个跟随基督的人。

我人生的全部时间，都是一个女人。

这两重身份交汇之处，一直是一段放下与拾起的旅程……放下家庭、自己、社会，甚至教会对我是谁的期待；重新找回我（有时被遗忘的）主动性、使命、权柄，以及对神是谁、他又说我是谁的认识。

这本书，更确切地说，写这本书的那个男人，在这段旅程中起了关键作用。我们初次相遇时，我才17岁——我是一个睁大眼睛的新来者，而他是一个头发蓬乱的带领者，带领着那间我们此后二十年都称之为家的教会。

五个孩子、四个家、十八年婚姻和一次身心耗竭之后，我觉得自己依然睁大着眼睛，而我们俩现在都头发蓬乱了！然而在这些外在特征之下，是两颗历经争战、伤痕累累的心；它们学会了许多，也摒弃了许多，好更多地像神那样看待对方。

有意思的是，当我丈夫刚开始踏上改变自己关于女性的神学的这段旅程时，我是他最激烈的批评者。我们俩以前都学过神学，而我自己多年前也曾在这个问题上苦苦挣扎——我甚至曾作见证，讲述在我信仰那段动荡的时期，神如何对我说话，在我疲惫的心里温柔地低语：“你已经坐在我的膝上了，为什么还要争位置呢？”

在那一刻，我看见了真实的自己。

我不是什么被低估、需要去争取自己权利的仆人。我是至高者所爱的女儿。我不需要推推搡搡地挤到弟兄们身边；我已经与神同坐，靠近他的心，正在我最渴望在的地方——无论角色和限制如何。

那次经历之后，我欣然接受了自己那所谓神所赋予的帮手角色。坦白说，在为自己在教会中的位置挣扎了多年之后，这让我松了一口气。

我非但不觉得受压迫，事奉的机会反而接踵而来。我讲道，我主持聚会，我参与关键的领导决策，我与丈夫一同植堂，我联合主办了触及数千人的妇女活动。

然而，这么多年以后，我的丈夫却在这里告诉我，他认为我们错了！他说，我们的神学在某种程度上亏待了女性，也亏损了教会的见证。

我抗拒。抗拒了很长时间。

首先，我并不觉得自己特别受亏待。再说，如果我改变立场，岂不讽刺地表明我丈夫仍是我们家的头，而他的妻子只会追随丈夫的信念吗？特伦并没有强力推动，但随着时间推移，经过更多思考，我慢慢开始认识到，我们的关系（或者说我们的教会）从一开始就从来不是典型的互补主义式的。

我在一个母亲和父亲一样能干、一样勤奋的家庭长大。我上了一所很棒的女子学校——在那里，甚至不需要别人告诉我们，我们可以用自己的人生和潜能做任何事，我们早就这样认为了！后来，我在高等教育、职业和事奉上都很早就取得了成功——从未觉得自己比一同工作、事奉和生活的男人低一等。

讽刺的是，我坚持抱住自己的互补主义神学（源于我认为自己应当独立作出判断的信念），而特伦对此泰然处之，这恰恰证明了我们在伙伴关系中其实远比我起初愿意承认的更加平等主义。

不只是我身边的这个男人，还有这本书，都是神给我最大的礼物之一。神用它重塑了我如何看待自己作为一个女人，并且借此也重塑了我如何看待神。

虽然在我们以前那间互补主义教会里，我从未觉得被别人边缘化，但我现在认识到，我曾以微妙的方式把自己边缘化了：过度地顺从别人——不再怀抱更大的梦想，压低了自己的声音，削弱了自己的潜能。不过也许更令人痛心的是，我现在看到，虽然我从未被拒于桌前，但我许多有同样恩赐的姐妹却被拒绝了，仅仅因为她们单身，或者因为她们嫁的男人不是领袖。想到我之所以长久以来对我们的神学感到满意，是因为它使我受益，却伤害了其他许多人，我如今为此忧伤。尽管如此，仍有许多值得感恩、值得盼望的事。神在我们每个人身上的工作都还没有完成！

虽然我的头脑和心灵仍有许多需要更新，但几十年前神的那声低语，今天和当时一样真实。我确实坐在神的膝上，我永远不需要去抢夺位置。在神的国里，我在每一个意义上都与弟兄们平等。只是现在，我的神学与我的实践和生活经验一致了。

亲爱的读者们，我祷告这本书对你们也成为类似的恩典。如同我们都热爱的圣言，愿书中的话语光照你们的心思，使你们不仅更清楚地看见自己，也更清楚地看见神——

在他眼中，你们的倒影燃烧着炽热的、使人得自由的爱。

——朱莉·威廉姆斯



序章：神如何看待女性

在教会历史的大部分时间里，人们都相信：无论女性还有什么别的特点，她们都比男性低下。圣经中提到的女性远少于男性（在圣经有名有姓的3000个人物中只有200位），这在一定程度上解释了为什么数百年来人们毫无异议地认为女性不如男性重要。但那位选择借一个女人的子宫来造访他世界的神，从来不在乎统计数字或规模大小。即使在圣经中由男人担任主角的部分，也有一些女性，她们的角色虽然较小，却比我们乍看之下意识到的更多地传达了神对男女伙伴关系的心意。

就拿亚伯拉罕来说。他是第一个犹太人——男性，自由人，并且是一个有社会地位和财力的人。神应许他，他子孙的子孙将产生巨大的影响。然而他仍然是那个时代的人：他蒙拣选，并不能抵消他对他的埃及女奴夏甲的恶劣对待。在他不能生育的妻子的要求下，他利用夏甲来生孩子。夏甲一怀孕，他就任凭他心怀嫉妒的妻子苦待她，直到夏甲逃进旷野。

她的遭遇令人心碎：除非有人救她和她腹中的孩子，否则他们俩都会死。这时，神登场了。他介入救了她，差她回去，并向她保证他会保护她和她的儿子。这个应许呼应了他先前给亚伯拉罕的应许：“我必使你的后裔极其繁多，甚至不可胜数。”[1]

让我们思想这件事的意义：在一个男性主导的世界里，神开始向亚伯拉罕——圣经中第一位族长——启示他伟大的救赎计划。然而就在这样做的同时，他也来到一个女人身边。而且不是随便哪个女人，而是一个处在社会阶梯最底层的人——一个奴隶。她迷失在沙漠旷野中，心已破碎，灵已绝望，身体受了侵犯；神看见了夏甲，并借着她呼唤出一个未来的伟大，而当时的社会条件本该使这几乎不可能。

她回应神的肯定，成为整本圣经中唯一一个给她的创造主起名的人，称他为“看顾我的神”。[2]她的突破来自更好的神学。她第一次不再以亚伯拉罕、撒拉或当时的社会看她的眼光看自己，而是以神看她的眼光看自己。她是一颗早早种在圣经漫长故事里的种子，有一天将在基督里结出果实；基督要在他的国度里使人成为大，不仅是犹太

1. 创世记 16:10
2. 创世记 16:13

人，也有外邦人；不仅是自由人，也有奴隶；不仅是富人，也有穷人；不仅是男人，也有女人。

我为何写作（又为谁而写）

我为女性而写。你们渴望尊崇圣经，为神和他的教会献上一切吗？那么，让我们冲开那些限制人的、不健全的教义之门；打碎玻璃天花板；打开许多人在其中生活了太久的自我怀疑的牢笼。让我们借着仰望圣经、重新发现神真正如何看待你们，来做成这件事。

我为男性而写。无论你们是否意识到，你们已经有了一套关于女性的神学。它影响着你们如何看待一半的人类，以及基督新妇的一半以上。因此，它与你们自身的人性和门徒生命密不可分。以神看待女性的方式看待女性，不仅会成为你们一同工作、事奉和生活的那些女性的礼物，也会成为你们自己经历自由和成圣的内在组成部分。至少，我的经历是这样。

我为真诚的怀疑者而写。你们是否真心怀疑，女性能否、可否与男性完全平起平坐，尤其是在教会领导方面？我希望谦卑地打开圣经，帮助你们留意自己的偏见和继承来的信念。这需要对许多圣经解释进行详细的、逐点的分析——这些解释借着看似无穷无尽的网站、机构、书籍，甚至一本研读本圣经传播开来。

我为教会领袖而写。如果你们是互补主义的教会领袖——我成年后的大部分时间也是这样的领袖——你们必须确保，你们在教会中关于女性所相信、所实行、所禁止的，是建立在一套经过仔细思考的、全本圣经的神学之上。毕竟，你们的神学立场不只影响你们自己——它影响无数其他人，在某些情况下，还会改变整个人生的轨迹。

虽然我必须挑战许多长期以来的假设，但我无意分裂教会。正如保罗写信给哥林多人那样，这本书是出于“患难和心中的痛苦，多多地流泪——不是叫你们忧愁，乃是因我深爱教会”。[3]我盼望你们在读的时候，能经历到一些我所经历的——鳞片从疲惫的眼睛上掉下来的那种激动，和那份不配得的恩典。

我算不上什么挺身捍卫女性的革命者。说实话，我觉得自己来晚了，令人遗憾——就像一个在战斗快结束时才加入的小鼓手，那时我姐妹们的自由已经在望。然而，我感到一种几乎是神圣的催逼，要我发出声音、敲响我的鼓，即使在这个时候。因为近年来，虽然许多教会大步向前，我却目睹了那些持守父权制神学、本意良好的教会所造

3. 哥林多后书 2:4

成的令人深感忧虑的后果，以及不断上升的（却无人提及的）“伤亡人数”。在它们走过的路上，躺着一个个夏甲。她们是无数被迫进入旷野的女性，心灵破碎，潜能未及出世，梦想中途流产。从某种意义上说，这本书就是我进入同一片旷野的旅程——不是作为受害者，而是作为一个曾经的加害者。这是一段朝圣之旅：从生硬、鲁莽的自信出发，穿过令人迷失方向的复杂，然后走向谦卑的敬畏，因为我看见了一直都在圣经里的东西：神看见一个女人时，他所看见的。

虽然我写作主要是怀着充满盼望的眼光，展望一个未来更有果效、更尊荣基督的教会，但我写作时也怀着沉重的心回望，承认自己曾在不知不觉中削弱了我帮助带领的那些教会。因此，这本书是我向所有那些女性的道歉——她们的世界可能曾被我无意中变小了；也是我的尝试，要去纠正我曾参与其中的那些错误。



1
我改变了想法

“改变想法并不意味着我们放弃了原则。这可能意味着我们学到了一些东西。”亚当·格兰特（Adam Grant）

Oxford Dictionary把父权制定义为“男性占主导权力的任何形式的社会组织”。按照这个定义，我过去曾是我所在教会里父权制教义的主要阐述者。[4]作为主任教导牧师，我每年都有好几次站在数百名新成员面前，解释为什么按照神的旨意，男人在教会和婚姻中承担更多责任是合乎圣经的。我会这样解释：

根据圣经，神造亚当和夏娃，是要他们在平等却各不相同的角色中彼此互补。不仅如此，神还把这种互补带进了教会，因此，虽然大多数角色都向女性开放，但神只设立男人担任长老和牧师。虽然有巨大的文化压力要我们修改这一点，但我们决心以圣经而不是文化为准绳。

就这样，大多数人都会接受我们的立场。有些人不接受而选择离开时，我就安慰自己：忠于耶稣才是最重要的。

后来，几年前，这个问题再次浮出水面，我们意识到过去的论证有点单薄，于是我们的核心领导团队决定重新审视这一教义，并为它起草一份详尽的阐述和辩护。虽然我们以开放的心态讨论这个问题，但我们中没有人真正怀疑过自己以前对圣经的解释可能是错的。毕竟，我们有约翰·派博（John Piper）和提摩太·凯勒（Timothy Keller）这样受人尊敬的基督教领袖，他们在各种事情上——包括性别与领导——都捍卫我们读圣经的方式。而且在这一教义实行期间，神也在人数上祝福了我们的教会。

4. 虽然我从未用“父权制”这个词来界定我早先的立场，但我在英语中找不到另一个比它更接近我当时所教导之内容的词。

作为神学资历最深的领袖之一，我和其他人一起受托就这个题目写一篇文章。我满怀热情、全心投入地钻研这个题目，准备为我们的立场提供一份清晰而深思熟虑的辩护。尽管我受过神学教育，这却是我第一次深入探讨反对和支持女性在教会中带领的论证。我从不害怕事实，凡是能找到的关于这个题目的资料我都读了。

在这样做的过程中——我从未想过会发生这种事——我的信心化为了尘土。我越明白自己所信的，越明白这一信念许多最知名、最直言的支持者是如何为自己的立场辩护的，就越意识到，我以为自己的信念建立在坚如磐石的圣经释经之上，这是何等错误。[5]这怎么可能？我所尊敬的、我以为对文化陷阱免疫的那么多作者和学者，怎么会自己被一种陈旧却同样不合圣经的文化俘虏了呢？我寻找这个问题答案的旅程，将在本书中展开。

我改变想法并非轻率。我特别遵行了箴言的劝告：“先诉情由的，似乎有理；但有人上前盘问，就察出实情。”[6]为了加倍、三倍地确认，我翻遍了每一块石头——每一处经文和每一个论证——从各个角度一遍又一遍地察看。回想起来，这已证明是最使人得自由的旅程之一。

定义与决定性的时刻

请允许我界定本书中使用的一些术语。我所说的父权制或性别等级，是指这样一种假设：无论所说的是哪个领域——家庭、教会还是社会——男人都受命拥有最高的权柄。我们的世俗文化常常暗示男人是恶霸、掠夺者、逃避责任者和权力贩子；与此相反，我使用这些词时，并不是说男人总是压迫者，或者他们的男子气概必然有毒。令人鼓舞的是，越来越多的父权制教会正在发现倾听女性声音的智慧。然而，这些教会虽然给女性发言权，却仍然认为男人拥有最终决定权。

在本书中，我将主要谈论一种被称为互补主义的特定形式的父权制。这是一种新近出现、影响极大的修正版父权制，是上个世纪最后二十五年在美国教会中发明的。它虽然声称使两性平等，却不准女性在教会中讲道和担任牧养领导；坚持妻子在婚姻中的顺服；并且在较小程度上对女性在社会中的领导表示怀疑。它还倾向于主要推崇女性在家庭中的角色：支持丈夫、操持家务、养育孩子。

5. 这种经历很常见。例如，安德鲁・巴特利特（Andrew Bartlett）在“Men and Women in Christ”中说：“我开始写作时，并不确定自己最后会得出什么结论。……关于女性的事奉，我以为自己可能会发现双方都有相当有力、势均力敌的论证，这意味着在这个问题上的任何结论都只能是暂时的。我错了……”（第15页）
6. 箴言 18:17

使互补主义短暂的历史更复杂一点的是，有一小部分教会最近试图软化它较为严苛的含义——允许女性讲道（但不是带着权柄）。女性也可以在教会中带领男人（但只限于较低层级的领导）。她们可以在社会中担任最高层的领袖（但不能在教会中担任高层领袖）。她们可以和丈夫一同作决定（但意见不一致时，丈夫拥有决定票）。这被称为温和互补主义。

二十年来，我都会把自己描述为一个温和的互补主义者。像许多身处类似教会圈子的领袖一样，我重视许多有恩赐的女性，并与她们一同工作——感恩自己身处一间健康的教会，这间教会看起来并没有限制、噤声或压制她们的呼召或贡献。

然而，当我重新研究圣经时，我不得不承认：如果最初的互补主义解释圣经的方法是正确的，那么温和互补主义远不如我所希望的那样站得住脚。它根本不再有一个可靠的圣经论证来支持它那些更具包容性的做法。我的结论是：要么我们应当实行我们所信的——不让女性讲道、带领，甚至不让她们与男人共同带领；要么我们应当更仔细地审视我们所信的是什么，以及为什么这样信。（毕竟，如果互补主义是错的，那么即使是它的温和形式，也并不比一种仅仅温和的种族主义更可接受。）

我正是这样做了，更贴近地研读每一份一手和二手资料，而我的发现使我深感不安。经过更仔细的调查，我惊讶地发现，受人尊敬的神学家，如韦恩·古德恩（Wayne Grudem）、汤姆·施赖纳（Tom Schreiner）和安德烈亚斯·科斯滕伯格（Andreas Köstenberger），以及备受爱戴的牧师，如约翰·派博和提摩太·凯勒，为了得出将女性排除在许多具有重大影响的角色之外的结论，都提出了在圣经分析上严重站不住脚的论述和失衡的论证。事实上，我找不到一个无懈可击的圣经论证，可以把女性排除在高层领导之外。无论能提出多少论证，每一个都有重大缺陷。仅仅把它们堆在一起，并不会使它们更牢固，正如把许多脆弱的纸牌叠起来，也只能搭成一座纸牌屋。

反过来，我同样惊讶地发现了充分的、甚至很有说服力的圣经论证，说明为什么女性应当被包括在内。正是因为我委身于以全本圣经的方式处理这个题目，我最终确定了男女互惠主义的神学。[7]我欣赏同义的术语平等主义，也与大多数旗帜鲜明地站在这一立场上的圣经学者携手并肩——他们说圣经支持男女平等、应享有平等权利和机会的观念，这是正确的。不过，我在本书中不愿使用这个术语，原因有三：第一，互补主义者也声称相信性别平等；第二，这个词用在性别上时，有时会和否定男女之间一切区别联系在一起；第三，平等并不是唯一关键的观念——互相的伙伴关系和协作的

7. 起初我选择了“gender mutualism”（性别互惠主义），但后来意识到，在西方文化中，“gender”（社会性别）用作形容词时已不再只指男性和女性。“sex mutualism”（生理性别互惠主义）似乎也不可行，于是我选定了这个毫不性感的“male–female mutualism”（男女互惠主义）。

合一同样重要。考虑到这一点，下面是我的工作定义，也是我将在本书中进一步阐述的立场：

男女互惠主义是一种以圣经为依据的神学立场，认为男人和女人既有区别又彼此平等，被造是为了在生活的各个领域中并肩服事、彼此同工。每个人从神而来的权柄、恩赐和专长，无论其性别如何，都可以而且应当得到承认和赞赏。

最后，谈谈神学这个词。在它最简单、最纯粹的状态下，我们的神学应当来自一种持续不断的努力，要尽可能接近神对每一件事的看法。因此，《神如何看待女性》就是一套关于女性的神学——整本圣经作为一个整体、经过恰当的拼合，对女性有什么教导。

教会总在改革中

16世纪的新教宗教改革带来了对教会教导急需的检讨。然而，这场宗教改革本身就倡导“教会总在改革中”的原则（出自拉丁语短语ecclesia semper reformanda）。例如，加尔文（Calvin）和路德（Luther）并不认为自己在任何关乎圣经的要事上已经说了最后的话，而是把一项持续的任务传给后来的世代：勤勉地反思我们的教义，看它们是否与圣经相符。他们非常清楚，在一个已有好几个世纪历史的教会里，很容易捡起一些古怪的东西——过往时代陈旧而无关的遗物——如果教会要自由地从一个荣耀进到另一个荣耀，这些东西需要被丢弃，而不是被拥抱。

我相信这是我们这一代至关重要的改革之一。读教会历史时，我惊叹于圣灵如何继续带领教会，在各种各样的事情上，对其教导和实践有越来越清晰的认识。如果说第一次改革力图把神的话语交还给早已被剥夺了其改变生命之能力的普通人，那么随后的改革则一直在缓慢而稳定地把神的工作交还给所有神的子民——无论他们的年龄、种族、阶层或性别如何。

改革需要付出努力。在教会历史的大部分时间里，基督徒把弄明白我们大家到底信什么这件事，留给少数精选的饱学之士。事实上，在新教宗教改革和1436年印刷术问世之前，大多数人认为神学和圣经的大部分内容是高深莫测的天书——只有能读、能说拉丁文、并能接触到稀有圣经抄本的神父才能理解。虽然此后发生了巨大变化，但许多信徒（甚至许多教会领袖）仍然把对这一关键话题的评估外包出去，依赖别人替他们做艰苦的释经工作。当我告诉一位牧师同工我改变了立场时，他感叹道：“作为

一个忙碌的牧师，我不知道该什么时候抽出时间来反思我的神学。”他说得对：这需要时间和努力！然而，这是一项值得如此投入的事业。

改革不必羞辱人。在分裂的阵营和对彼此的贬损丑化之外——有一条更好的路。我指的不仅是这场辩论中两个明显的“阵营”，也是我们的两性——两性常常被置于对立之中，仿佛男人全是垃圾，或者女人全是耶洗别。在这一点上，我为我所认识的许多男女（在这场对话的双方）感到骄傲，他们尽其所能建立基督的身体，彼此尊重。一位女牧师告诉我：“我行在耶稣的道路上，他高举女性，却不贬低男性。”本着同样的精神，我也愿意尊重那些（同样，在两个阵营中）毕生诚实地追求真理和公义的领袖和神学家。虽然我在这个具体问题上可能不同意提姆·凯勒和约翰·派博这样的人，但我并不把他们看作脸谱化的父权制代言人。今天的我在很大程度上是由他们塑造的，我也继续在许多方面向他们学习。

正在评估自己神学的教会，需要对过去几十年的“文化战争”说不，也要对以个人羞辱来促使价值观改变的方法说不。在以同理心倾听社会的声音以及女性所经历的痛苦的同时，我们在这场对话中的首要驱动力，必须是对圣经神学的正确理解和带来救赎的应用。

改革需要谦卑。一个人可能做的是对的事，做的方式却弊大于利。无论你们最终站在哪里，务必在你们的信念上加上仁慈、温柔和忍耐。

我并不以争议为乐，你们也不应如此。虽然我现在的看法不同了，但我仍然极其尊重许多互补主义领袖和他们的教会，视他们为我在基督里的弟兄姐妹——无论我们在理解上有什么分歧，我们所共有的要大得多。我在基督教领导岗位上的大部分时间都是一个互补主义者，如果我暗示那些仍然持守它的人在属灵上或智力上有某种不足，那就是我的失职了。

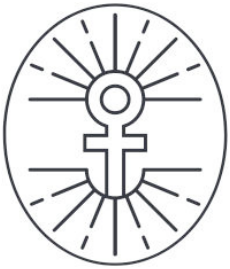
正如我后面会更详细说明的，也许教会对于女性平等这一相对较新的文化现象的回应，是我们迄今为止所拥有的最重要的案例，可借以认真追问：历史上的教会在阅读自己的经典时，是如何吸收了文化假设的。提姆·凯勒对此有精辟的论述：

〔我们〕对圣经的理解完全可能是错的——事实上，总有一部分是错的——因此必须永远愿意被纠正。……由于我们的文化盲点，我们不仅要对〔一种新文化〕说话；我们也必须倾听〔其中的人们〕。我们需要倾听他们在说什么，认真对待他们的问题、他们对我们所说之事的反对，以及他们的盼望和渴求。很多时候，与一种新文化的这种互动，会向我们显明圣经所教导的许多东西——那些我们要么完全忽略了、要么认

为不重要的东西，甚至可能显明我们透过自身文化假设的镜片误读圣经的种种方式。[8]

根据使徒保罗在以弗所书第5章所说，耶稣一直在工作，“用水藉着道”洗净他的教会，使她美丽，越来越荣耀，毫无瑕疵。正是在他恩典的光中，我献上这本书；虽然它无疑在各种我目前尚未察觉的地方有缺陷，但我祷告它仍能在圣灵更新的工作中尽一点微小的本分，使耶稣的教会更加美丽。

8. Timothy Keller, Center Church, ch. 8.



第一部分

女性的跌落与崛起



2
低等的性别

“女人是人类堕落的始作俑者……即便只用指尖，我们又怎能渴望去拥抱这样一袋粪土呢？”克吕尼的奥多（Odo of Cluny），公元936年[9]

我们天真地以为，今天教会对女性的看法就是它一直以来的看法。你们马上就会发现，事实并非如此！在这一章里，让我们来探讨，为什么我们今天对“神如何看待女性？”这个问题的回答，远远胜过历史上大多数基督徒会给出的回答。

虽然在整本书中我们主要研读圣经，但在这一章和下一章，我想探讨我们所处的境况。了解我们在教会历史中——无论是很久以前还是最近——因不明智地把父权制当作“神美好的设计”来接受，而在哪里走错了路，这既引人入胜，又令人心惊。

直到历史上非常晚近的时候，男人应当“为了女人自己的好处”而管辖女人，一直是一条被普遍接受、无人质疑的信条。所有最大的宗教都这样教导，大多数至今仍然如此。对某一宗教的解释越保守，男人就越倾向于把女人限制在某些特定的领域里。可悲的是，尽管基督教世界本身拥有推翻这种压迫的内在资源和潜藏能力，它却在很大程度上持守男性优越的观念——以维护“基督教”父权制观念的方式来解释自己的圣经。

这是因为在教会历史的大部分时间里，教会一直相信女性天生低下。一本像圣经这样庞大而复杂的书，粗略地说，可以被用来支持人们对现实所作的任何先入为主的结论。作为一名南非白人基督徒，我对此深有体会。在我的国家，就在几十年前，我们一些最博学的“圣经”神学家把他们的种族主义读进了圣经，而不是让圣经揭露他们的种族主义。他们挥舞经文，扭曲其含义——制造出一种“隔离但平等”的种族观，称为种族隔离（Apartheid）。美国基督徒在20世纪初的种族隔离政策中也支持类似的东西，尽管有像约翰·马歇尔·哈伦（John Marshall Harlan）这样的异议者提出

9. 引自Patralogia Latina，引自Christine Klapish-Zuber (ed), A History of Women, ch. 1.

了清楚而有力的论证——他曾是奴隶主，后来看到了自己的错误。在当时他的神学圈子里，他是一个孤独的声音，他坚持说：“基于种族而对公民进行任意的隔离，是一种与平等不相容的奴役标记。”[10]当时的基督徒也许在口头上对黑人与白人平等的观念表示认可，但他们把黑人隔离到指定区域，拒绝给他们投票权，这就是在破坏他们的平等，剥夺他们做人的尊严。

作为今天的一名基督徒，我对教会中的性别歧视也可以说类似的话，而这种歧视也许更加根深蒂固。几乎整个教会，在几乎所有大洲、所有世纪，都接受了其领袖的教导，认为女性“与男性不同而且低下”。互补主义教会最近试图把这一点修正为“人格平等，角色不同”，这种尝试也许是高尚的，但我愿意呼应哈伦的观点，并把它应用到性别上：基于性别而对教会成员进行的隔离，是一种与平等不相容的奴役标记。

虽然我会在下一章更充分地阐述这一点，但互补主义者声称他们的立场是教会历史上的立场，这暴露出严重的历史失忆。虽然今天所有的基督徒和教会都会断然声明女性与男性平等，但几乎没有人记得，男女平等的观念只是在非常晚近的时候才成为教会公认的教义。[11]

也许这是历史上教会最普遍、最持久的罪：直到20世纪60年代，认为女性本质上低于男性的信念在很大程度上一直无人挑战。直到那时，随着妇女解放运动的成功，社会才“发现”女性确实拥有与男性同等的智力，也同样有能力提供重要的领导。直到这时，全世界的教会才开始迅速修正它自己关于女性的教义。将近两千年来，几乎所有教会的主要教师对女性都持有一种低下而带有限制性的看法。正如我将向你们展示的，他们从周围的文化中继承了这一观点，没有用圣经去挑战它，反而让他们文化中的厌女情结主导了他们对圣经的阅读。

我之所以必须反复强调这一点，是为了突显：互补主义及其“人格平等，角色不同”的教导，和男女互惠主义一样，完全偏离了教会的历史立场。[12]这两种立场在仅仅60年前都还不存在！它们在圣经解释史上都只是婴儿，因此，互补主义并不比男女互惠主义更有资格声称自己早已存在。事实上，我从前的立场——温和互补主义——比这两者都年轻得多，在所有这些立场中历史先例最少。

10. https://bit.ly/3mzfAEq
11. 感谢威廉·维特（William Witt），他在“Icons of Christ”（第3章）中帮助我第一次正确地看清这一点——他研究了女性低下的神学如何在教会历史的大部分时间里作为教会的一项教义存在，这项研究为我写这一章提供了起点。
12. 安德鲁·巴特利特在“Men and Women in Christ”（第6–10页）中得出了同样的结论：“当互补主义者声称他们的立场是‘历史性的’时，这是一种误解。”

作为教会标准教导的女性低下论

诚然，在基督教存在的最初几个世纪里，它吸引了大批女性进入教会。耶稣对待女性的开创性方式，在最早的教会中担任领导角色的女性，以及保罗书信中男女在基督里的平等地位——这一切都使教会朝着一个方向出发，给了女性一种她们在任何别处、在以往任何文明时代都未曾有过的新地位。然而，尽管早期教会对女性有更高的看法和对待，后使徒时代的教会并非一切都好。虽然他们对女性的看法比他们希腊罗马的邻舍（稍微）积极一些，但女性低下的观念很快就扎下了根。

以下是历史上一些“伟大的”教会领袖和思想家的著作选段，可以让我们窥见这种广泛持有的观点。

教父俄利根（Origen，公元184–253年）应用保罗的教导“妇女在会中说话原是可耻的”[13]，要求女性完全沉默，即使她们想说的是美好或圣洁的话也不行，只因为她们的话“出自一个女人的口”。[14]同样，教父金口约翰（屈梭多模，John Chrysostom，公元347–407年）禁止女性教导任何东西，因为“她曾经教导过亚当一次，而且教得很糟。……所以让她从教授的讲席上下来吧！她现在因为罪的缘故而服在男人之下。”[15]他特别警告男性牧师要提防女人引诱他们的能力，劝这些男人要“格外地预先防备，因为女性有犯罪的倾向……因为不仅是不贞洁的女人的眼睛，就连端庄女人的眼睛，也会刺透并搅扰人心。”[16]

拉丁基督教之父特土良（Tertullian，公元160–225年）更加严厉：“女人是建在下水道上的殿。”他直接对女性说：

你们难道不知道你们（每一个人）都是夏娃吗？神对你们这一性别的判决在这个时代依然有效：罪责也必然依然存在。你是魔鬼的门户。你是第一个背弃神圣律法的人。你就是那个说服了连魔鬼都不够勇敢去攻击的那人的女人。你如此轻易地毁坏了神的形像——男人。因你所应得的，甚至神的儿子也不得不死。[17]

在他恶毒的谴责背后，是他所知道的一些会众里正在教导别人、为别人施洗的女性。他对此极为不满：“女人不许在教会中说话，也不许教导，不许施洗，不许献祭，也

13. 哥林多前书 14:35
14. 引自Patricia Cox Miller (ed), Women in Early Christianity
15. 引自Elizabeth A. Clark, Women in the Early Church
16. 引自Philip Schaff (ed), St. Chrysostom
17. 引自Alexander Roberts (ed), Tertullian, Minicius Felix, Commodian, Origen

不许为自己要求任何男性职能〔或〕祭司职分的份。”[18]特土良把罗马的政治手段引入教会结构，使他那个时代的教会从一个有机的群体转变为一个政治实体，在其中只有男性能在任何一种领导中作出完全的贡献。他还力劝女性守贞。他说，女人不仅要为自己的性纯洁负责，也要为男人的性纯洁负责。他写了长篇论文，论女性要避免吸引人——她们不应清洗自己污秽的身体，而要用深色、不显身形的衣服从头到脚遮盖起来，并且远离公共场所，以免引诱男人。她们虽然可以被基督救赎，但仍然格外被罪捆绑，最好把她们隔离起来，使她们处于从属地位。

同样，教父奥古斯丁（Augustine，公元354–430年）认为，女人离开男人就没有内在的尊严：“作为帮手——这是唯独属于她的职能——她不是神的形像。然而，〔男人〕单独一人就完全而充分地是神的形像，正如他与女人结合为一时一样。”[19]随着世纪的推移，这种对女性的低下看法并没有改善。托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas，公元1225–1274年）虽然被誉为继奥古斯丁之后教会的又一位伟大思想家，却无法在他所认识的女人身上察觉到任何可与之相比的智力。他对教会性别神学的贡献，是复兴了亚里士多德（Aristotle）荒谬的观念，认为女性是有缺陷的人，是男性精子出了意外的结果，在正常情况下本应产生另一个男性。这一观念的含义是：“女人天然地服从于男人，因为在男人身上理性占主导地位。”[20]

阿奎那承认女人与男人共享人性（这在思想上是一个可喜的创新），并且是男人的“帮手”，但他随即很快加以限定说，除了生育之外，“另一个男人总是更有帮助”。男人通过带领女人，来回报他从女人那里得到的少许帮助：“上位者为了下属的益处和好处而使用他们。……因为如果有些人不受比他们更有智慧的人管理，人类家庭就会缺乏良好的秩序。”[21]

阿奎那在关于神的事上也许有过人的头脑，但不幸的是，他的老师——道明会神学家大阿尔伯特（Albert the Great）——在其中塞满了关于女人的可怕观念。大阿尔伯特写道：

女人是一个生错了的男人，与男人相比，她的本性有缺陷、有毛病。因此她对自己没有把握。她得不到的东西，就想通过撒谎和魔鬼般的欺骗去获得。所以，人必须提防每一个女人，就好像她是一条毒蛇和长角的魔鬼……在邪恶和乖僻的事上，她可能比男人更聪明，也就是说更狡猾。她的感情驱使她趋向一切恶，正如理性推动男人趋向

18. 引自Karen Jo Torjesen, When Women Were Priests
19. Augustine, De Genesis ad litteram, vol. 9.
20. Aquinas, Summa Theologica, 1.92.1. www.bit.ly/3CD8B2V
21. 阿奎那在别处把这一点作为女性不能领受教会圣职、不能担任重要角色的理由：“女人处于从属的地位，因此她不能领受圣秩圣事。”

一切善。[22]

新教改教家马丁·路德（公元1483–1546年）一向好争论，他在把女性当作完整的人来看待方面迈出了一些积极的步伐。但旧观念依然挥之不去：“神的话语和作为十分清楚：女人被造，要么是作妻子，要么是作妓女。”“对女人来说，没有哪件袍子比想要聪明的欲望更不相称了。”“男人胸膛宽大，臀部窄小，比女人更有悟性；女人胸部窄小，臀部宽大，为的是让她们留在家里，安静地坐着，操持家务，生养孩子。”在评论一节警告淫妇的经文时，路德借机发泄了他对男人和女人的看法：

她被造是为了在男人身边，照顾孩子、养育他们……并且服从男人。另一方面，男人受命管理女人和家中其余的人，对他们掌权。但如果一个女人离弃她的职分，僭取管辖丈夫的权柄，她就是在做一件出于她自己的过错、出于邪恶的事。因为神造这一性别不是为了统治，所以她们从来不能成功地统治。[23]

尽管历史上主要教会领袖的这些观念具有破坏性，但苏格兰改教家、长老会的创始人约翰·诺克斯（John Knox）才堪称教会头号厌女者。在他抨击两位天主教女王——苏格兰的吉斯的玛丽（Mary of Guise）和英格兰的玛丽·都铎（Mary Tudor）——的长篇檄文中，他说自己的论证是以圣经为根据的：“神已经启示：女人作王、在男人之上掌权，这比自然界中的怪物还要怪异。”[24]诺克斯说，女人天性软弱、脆弱、急躁、无力、反复无常、残忍、缺乏谋略。这就是她们不可带领的原因；事实上，顺服她们的劝告和带领的男人，也应因此被取消担任公职的资格。他援引保罗说，女人即使在她最完美的时候，也仍然是被造来服从男人的。对于在生产时受苦、在服从男人中受苦的女人，他毫无怜悯——这是她在夏娃里应得的报应。因此，她必须把自己所有的欲望和意志都交给丈夫，降服于丈夫的意志。诺克斯说，这一切不仅关系到女性在家庭和教会中的角色，也关系到她们在社会中的角色：“一个女人被提升去教导、审判或在男人之上掌权，是与神的旨意和命定最相抵触的事。”

同为改教家的加尔文写道：“一个人在与其他人的不同关系中同时发号施令和服从，这并没有什么荒谬。但这不适用于女人，她们生来（也就是按照神的普通律法）只为服从，因为所有智者一向都拒绝gynaikokratian，即女人的统治，视之为违反自然的怪物。”[25]

22. Filthaut Ephrem (ed), Albertus Magnus: Quaestiones Super De Animalibus, vol. 15, q. 11.
23. Luther’s Works, vol. 15，对传道书 7:26的注释，p. 130.
24. John Knox, First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women. www.bit.ly/3EG88xc
25. John Calvin, The Second Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians and the Epistles to Timothy, Titus and Philemon.（参见他对提摩太前书 2:12的注释。）

清教徒约翰·多德（John Dod）在1603年对十诫的阐释中写道：“正如教会必须敬畏基督耶稣，妻子也必须敬畏她们的丈夫。这种内在的敬畏必须借外在的温柔和谦卑显明出来。因为如果在下位者身上没有敬畏和尊重，就不能有健全而恒久的尊荣归给在上位者。”[26]

最重要的圣公会神学家之一理查德·胡克（Richard Hooker，公元1554–1600年）延续了这种轻视女性的可悲而顽固的传统。他在The Laws of Ecclesiastical Polity中说，女人的“判断力通常最弱，因为她们的性别”。[27]他解释了为什么在婚礼上由父亲把新娘交给她的丈夫：“正是她本性和性别的软弱（imbecility），使她必须始终受他人的指引、引导和安排。”[28]

卫理公会运动的创始人约翰·卫斯理（John Wesley，公元1703–1791年）为女性在他的教会中事奉提供了一些重要的机会，然而他认为女性首要的事奉是在家中。在一次旋风般的巡回事奉途中，他写信给妻子，劝她接受自己作为一个居家女人的命运：“不要再争夺主导权、权力、金钱或称赞了。要满足于作一个私下的、无足轻重的人，为神和我所认识、所爱。……如果你现在就被埋葬，你的品格对人类又有什么重要呢？或者如果你从未活过，对神的事业又会有什么损失呢？”[29]

我引用所有这些话，是为了说明一点：教会的历史立场——无论是教父、中世纪、天主教、新教、清教徒、圣公会还是卫理公会——一直认为女性“与男性不同而且低下”，因此除了生育和料理家务之外，大多不适合作出重要的贡献。

每一段可以被看似合理地扭曲来支持女性低下和从属地位的圣经经文，都被用来这样做了。在教会历史的大部分时间里，如果一个女人问她的教会领袖神如何看待她，她得到的会是一个贬低和羞辱人的回答。女性从属于男性是无可争议的，因为它建立在一个无人质疑的假设之上：女性本质上低于男性。认为女性天生、本质上就智力较低、更有罪性、更容易受试探、情绪更不稳定，这就导出了一个无懈可击的结论：她们也没有能力在家庭、教会和社会中行使领导。

这些可怕的观念究竟从何而来？

26. John Dod, A Plaine and Familiar Exposition of the Ten Commandements
27. Richard Hooker, The Laws of Ecclesiastical Polity, Preface 3.13.
28. Richard Hooker, The Laws of Ecclesiastical Polity, Book 5, 43.5. 在古英语中，imbecility指一个人软弱或发育不全。
29. www.bit.ly/3nQszRt

文化压倒圣经

教会一直在犯的最常见的错误之一，就是透过文化的镜片读圣经，而不是透过圣经的镜片读文化。这解释了教会历史上的性别歧视和厌女情结。特别是，亚里士多德（公元前384–322年）的著作塑造了希腊罗马世界根基处的文化假设，而这些假设又被吸收进早期基督教对性别差异的理解中。亚里士多德明确表示，女人是畸形的男人，她们在社会中的角色也由此决定。亚里士多德把女人描述为“黑暗、隐秘、永远变动、不自持、没有界限”，与男人形成对比，男人则是“光明、诚实、善良、稳定、自持、界限分明”。[30]

这些观念控制了整个希腊罗马文明的文化态度和行为。父权制被植入了罗马帝国的DNA。早期教父虽然对女性表达了一些积极的看法，却仍然把它与丑陋陈旧的观念糅合在一起。教会史教科书把教会历史的这一早期阶段描述为“寻求真理”的时期，特别是关于耶稣的身份和本性；但很少提及的是，同时有一些谎言正悄悄地被吸收进教会关于女人本性的教义之中。

此外，柏拉图（Plato）哲学中被称为二元论的一个方面，是教会早期面临的一个挑战，它也加强了对女性的贬低。在这种异端中，实在被分为身体或物质（被认为本质上是恶的）和灵或心智（本质上是善的）。这种错误的看世界的方式也被套上了性别的类别：男人被认为更理性，因而本质上是善的，是按神的形像造的；而女人则被认为由身体而不是头脑来界定，因此被视为属肉体的，仅仅是按男人的形像造的。随着这种不合圣经的二分法进入基督教思想，女人就被等同于非理性、肉体及其有罪的欲望。这种认为女性的性本身就有罪的异端观念，使教会走上了一条可怕的道路。性本身现在被看作堕落的后果。金口约翰引导他的读者想象堕落之前的伊甸园是这样一个地方：在那里，“对性关系的欲望……从他们的灵魂中被除去了”。[31]然而，堕落之后，性成了一种必要的恶。它是生育孩子所必需的，同时也成了把“原罪”传给那些孩子的途径。罪成了一种通过性传播的疾病。这种对性的可悲理解——尤其是对那些整个身份都围绕着生育的女人——导致了对童贞的过度推崇、在婚姻中禁欲避性、对圣母马利亚童贞的执迷，以及后来的神父独身制。

男人要避开女人，而女人要避开她们自己。古代历史学家帕拉狄乌斯（Palladius，公元386–430年）记载，有20000名女性在埃及周围的沙漠中作为隐修者过着贫穷、

30. Kayla Huber, “Everybody’s a Little Bit Sexist.” 引自Mathews, “Gender Roles and the People of God,” ch. 10.
31. Elizabeth A. Clark, Women in the Early Church, p. 122–23.

守贞、独居的生活，显然在她们那受谴责的性别的重担下挣扎。这种男女都采用的隐修生活，后来演变为按性别区分的修道团体，在修道院中围绕独身、贫穷和服事的誓愿组织起来。在这种文化中，“最敬虔的”女人避免结婚；如果可能的话，在婚姻中也避免性生活；并且使自己尽可能不吸引人。历史学家伊丽莎白·克拉克（Elizabeth Clark）说：

形容教父们对女性态度最恰当的词是矛盾。女人是神的创造，是他赐给男人的美好礼物——也是世界的祸根。她们在心智和品格上都软弱——却又展现出无畏的勇气，完成了惊人的学术成就。她们虚荣、诡诈、满怀情欲——却又领男人归向基督，逃避性关系，在刽子手的威胁面前毫不动摇，以麻衣和炉灰装饰自己。[32]

随着罗马帝国慢慢衰落，这些如今已融入教会神学的希腊罗马观念，被传入了中世纪教会。和以前一样，对女性的矛盾态度依然存在：一方面，女人被描绘成邪恶而低下的；另一方面，她们又被赞誉为美德和圣洁的典范（如果她们能设法抹去自己的性）。

接着，猎巫登场了。由于对女性的这种矛盾态度如此根深蒂固，社会和教会着手把糠秕从麦子中分出来，也就不足为奇了。要识别并定罪一个女巫，只需要找到一个不谦卑地承认自己从属地位的女人；让审讯者折磨她，直到她“招认”被指控的任何罪名；然后草草地把她烧死。一位男修道院的院长对如此轻易就被妖魔化的女人毫无同情：“女人的邪恶大过世上其他一切邪恶。龙的毒比女人的亲近更容易医治，对男人的危险也更小。为了我们灵魂的安全，我们要像躲避毒兽一样躲避她们。”[33]

在宗教改革之前，一个女人要被人看为敬虔，最好的指望就是完全避开性和家务角色。作为修女，她们可以受教育，并享有一定的独立。少数人还会被提升为女修道院的院长。中世纪的历史记载，曾有男人在属灵上听从这类女性中的一些人。例如，宾根的希尔德加德（Hildegard of Bingen）和锡耶纳的凯瑟琳（Catherine of Siena）为基督的缘故放弃了家务角色，她们为基督发声，声音中回荡着从前只有男人才拥有的属灵权柄。

在这些弃绝性别的属灵角色之外，女人只有奴役和羞耻。2世纪的革利免（Clement）说：“对女人来说，单单意识到自己的本性，就必定会引起羞耻感”[34]——这一切都是因为教父们错误地回答了神如何看待女性这个问题，把他们文化中的性别歧视假设读进了圣经经文。不过，在15世纪出现了一线希望。

32. Elizabeth A. Clark, Women in the Early Church, p. 15.
33. 引自Karen Jo Torjesen, When Women Were Priests, p. 223.
34. St. Clement, Pedagogues II, 33, 2.

宗教改革与启蒙运动

宗教改革得以兴起，是因为圣经被翻译成通俗语言并印刷出来；它给了教会一个机会，为自己教义中的厌女倾向悔改，从头开始。它的创始人马丁·路德不仅看清了圣经的福音，也看到了婚姻与性的美好。路德和加尔文贬低所谓独身的属灵价值，颂扬婚姻与性，把教会1400年来的教导彻底颠倒过来，于是从前的神父和牧师纷纷结婚，“牧师的妻子”成了一个具有属灵尊严的新呼召。基督徒女性作为妻子、母亲和持家者，得到了新的尊荣。路德的妻子凯瑟琳·冯·博拉（Katherine von Bora）养育了他的六个孩子，并且“掌管着谷仓院子、鱼塘、果园、一大群仆人、孩子、生病的访客、寄宿的学生和教会领袖，就在他们那座巨大的奥古斯丁会修道院里，单是一楼就有四十个房间”。[35]

然而，尽管有这些进步，路德、加尔文和诺克斯顽固的性别歧视教导，却确保了父权制依旧不受挑战。在路德看来，夏娃的罪仍然使女人的角色处于从属地位。每一个新教地区都颁布了强调妻子要服从的婚姻条例。[36]此外，路德把女性的呼召紧紧绑在家庭上，而不是教会，也不是更广的社会：“正如蜗牛背着自己的房子，妻子也应当待在家里，照管家中的事务，因为她已被剥夺了管理家外之事、涉及国家之事的能力。”[37]

林德尔·罗珀（Lyndal Roper）写道：“新教留给女性的遗产极其模棱两可。女性身份中固有的部分羞耻感减轻了，但从属地位依然存在，她们被困于家中的程度反而加深了。宗教改革本可以肯定女性与男性在属灵上的平等，却反而引入了一种‘重新焕发的父权主义’，把已婚女性牢牢置于丈夫的元首地位之下。”[38]天主教女性敬重坐在耶稣脚前的马利亚，路德却似乎转而推崇在厨房里忙碌的马大。随着路德和加尔文关闭修道院，这些地方从前给少数女性提供的独立和事奉机会，如今都不复存在了。

即使在宗教改革之后，女性低下的观念依然完好无损：从15世纪到17世纪席卷欧洲和美洲的残酷猎巫运动，就证明教会并没有改革它对女性的轻视。1484年，教宗英诺森八世（Innocent VIII）颁布了一道起诉女巫的谕令，在随后几十年间导致约200000名遭诬告的女性被处死。支持这道命令的神学家写了一份文献《女巫之锤》

35. Barbara MacHaffie, Her Story, p. 63.
36. Beth Allison Barr, The Making of Biblical Womanhood, ch. 4.
37. Susan C. Karant-Nunn and Merry E. Wiesner-Hanks, Luther on Women
38. Lyndal Roper, The Holy Household, p. 1–2；引自Barr, ch. 4.

（Hammer of Witches），解释为什么女人如此倾向于把自己交给魔鬼：她们容易受影响，舌头滑溜，而且说到底，她们是由“一根弯曲的肋骨”造成的。夏娃首先受了撒但的试探；又因为性被视为原罪的传递途径，人们便想象每个女巫都与魔鬼结了盟，要引诱无辜的人犯罪。“由于这个缺陷（那根弯曲的肋骨），她是一种不完全的动物，她总是欺骗……女人寻求、酝酿并施加种种报复，或借巫术，或借别的手段。难怪这一性别中有如此多的女巫……一切巫术都出于肉体的情欲，而这情欲在女人身上是永不满足的。”[39]在这些死亡中，只有6%发生在西班牙、意大利、葡萄牙和爱尔兰这些天主教国家；宗教改革的子孙依然牢牢地厌恶女性，在焚烧女巫一事上超过了天主教徒——单是路德的德国就占了处决人数的40%。瑞士、英格兰和荷兰等其他以新教为主的国家又占了35%。

人们本来希望，改革宗领袖未能在教会中提升女性的地位，启蒙思想家或许能在更广的社会中做到。然而，启蒙知识分子虽然提出了人人普遍平等这一新观念，却仍然紧抱着他们的性别歧视。[40]让-雅克·卢梭（Jean-Jacques Rousseau，公元1712–1778年）的平等思想后来促成了奴隶的解放，但他对女性的困境却毫无帮助：“女人的全部教育都应当按照与男人的关系来安排。取悦男人，对他们有用，赢得他们的爱和尊重……这些是女人在任何时代的本分，也是从小就应当教导她们的。”同样，伊曼努尔·康德（Immanuel Kant，公元1724–1804年）关于普遍权利和消除社会等级的观点，也不包括女性。他明确表示，丈夫有“占有〔他妻子〕的权利，而妻子服从丈夫的义务，既是自然法的要求，也是道德上的责任”。甚至德尼·狄德罗（Denis Diderot，公元1713–1778年）那部在当时以进步观点著称的《百科全书》（Encyclopédie），也把女人描述为“软弱、胆怯、狡猾、恶毒、记仇、肤浅、虚伪”——基本上低人一等，是为服侍她们的男性同伴而存在的。[41]

写这一章时，我心里很悲伤。一直以来——正如本书将要表明的——教会就坐在一座金矿上，那里蕴藏着使人平等的力量，就在它自己的圣经里。在女性受压制了几个世纪之后，圣经中一些使男女平等的观念终于进入了更广泛的文化意识。然而，当更广的文化开始实践这些神所默示之观念的意涵时，大多数教会却选择紧抱父权主义，仿

39. H. Kramer and J. Sprenger, Malleus Maleficarum
40. 本节关于启蒙思想家的内容，归功于Alice Mathews, Gender Roles and the People of God, ch. 11.
41. 所幸，后来女性解放的种子已经播下，只是被多数人的声音掩盖了：孔多塞侯爵（Marquis de Condorcet，1743–1794）写了一本小册子，主张女性全面进入公共领域，包括享有选举权和担任公职的权利。奥兰普·德古热（Olympe de Gouges，1748–1793）则指出，在一个号称普遍平等的体系中存在性别等级，是自相矛盾的：“自由与正义就在于归还一切属于他人的东西；因此，对女性行使自然权利的唯一限制，就是男性永久的暴政；这些限制应当由自然和理性的法则来改革。”

佛他们的救恩就取决于此——讽刺的是，教会竟成了一条过时而不合圣经之信条的最后堡垒。

女性的崛起

任何一位现代历史学家都会证实，在过去两个世纪里，全世界的女性一直在反抗那自开天辟地以来就落在她们身上的低下、从属和只限于家务的角色。这种反抗缓慢而稳定，也并非没有挫折。它的成功表现在：如今社会大多承认，性虐待、强奸、针对女性的暴力、教育和工作中的机会不平等、同工不同酬，以及性别歧视的法律，都是错误的。

虽然教会在历史上把圣经中“自由”的观念局限于个人得救，但近几个世纪的神学发展开始把它更广泛地应用到社会、政治和经济的自由上。许多基督徒带着对神关心人得释放的新认识，站在了一些伟大社会运动的前列，例如民主、废除奴隶制、劳工权利、社会福利、种族平等、普选权，以及职场中的女性平等。就以女性的投票权为例，看看在尊重女性方面取得了怎样的进展。最早的妇女参政运动者大多是基督徒。在皮特凯恩群岛于1838年允许女性投票之前，没有一个民主国家允许女性投票；而自从沙特阿拉伯终于在2015年允许女性在市政选举中投票以来，世界上每一个举行民主选举的国家如今都让女性投票了。

当然，虽然这场革命最初的种子可以追溯到耶稣对待女性的方式，以及保罗在加拉太书 3:28中所写的人类大宪章，但还有许多其他因素促成了女性的逐步解放。在19世纪，以基督徒为主的女性开始组建并带领各种社会行动组织——这种令人振奋的经历，从前只有在女修道院和修会中才能体验到——来应对各种社会弊病。女性创办主日学，教孩子认识神，也教他们识字。她们照顾孤儿和寡妇。她们教别的女性读书、写字、算术，也教她们认识信仰。她们为和平、禁酒、监狱改革和关闭妓院而游说。在这一切当中，一件更深刻的事正在发生：女性正在发现自己改变世界的力量。

因此，她们也开始为女性权利游说。在这场运动中，各种信仰、文化和种族的女性联合起来，主张经济、心理和社会上的自由是必要的，好让女性不再作她们社会中的二等公民。她们力图改变女性在各自文化中被看待的方式，并借此重新界定女性在社会中的社会经济角色和政治角色。许多基督徒领袖和学者站在这场运动早期的前列——

以至于可以说，“在20世纪60年代蓬勃发展的妇女解放运动，有着深厚的福音派和圣经根源”。[42]

尤其是在20世纪60年代和20世纪70年代，在有史以来最伟大的社会革命之一中，终于轮到女性赢得她们最大的自由了。其他一些因素也助了她们一臂之力。

现代工业化的兴起，意味着女性在家庭之外找到了工作。尽管最好的工作和薪酬都留给了男人，女性还是开始尝到家务以外之工作的滋味。第二次世界大战期间，出于需要，大批女性被推上了那些上前线打仗、不在家的男人的岗位：她们管理公司、学习手艺、经营工厂、驾驶卡车、制造武器。战后，工作的性质也开始改变。随着头脑变得比体力更重要，白领行业不断扩大。平均而言，女性也许难以胜任体力强度较大的工作，但她们当然能够胜任脑力工作。今天从大学毕业的女性比男性还多，就证明了这一点。

此外，20世纪50年代口服避孕药的发明，使女性能够掌控何时生孩子、生几个孩子——孩子少了，她们就有了更多时间。到了20世纪60年代，解放运动和公众抗议席卷全球。民权运动取得了伟大的胜利，随之也为妇女运动的蓬勃发展带来了理想的时机。19世纪60年代，正当奴隶制被废除的时候，以福音派为主的女性就开始挑战自己的从属地位。起初，人们并不认真对待她们。能改变社会的思想，往往需要时间才能站稳脚跟。但一个世纪之后，当白人主导的国家中的非白人种族赢得民权时，女性终于借助这股社会势头，成功推翻了自己低下的地位。我们深深亏欠这些走在我们前面的勇敢女性。今天女性能享有平等的地位，很大程度上要归功于她们。

这一转变有多么深刻，怎么说都不为过。仅仅几十年间，延续了几千年、从未受到质疑的女性低下的假设，已经让位给这样一个世界：女法官、软件开发人员、外科医生、政治家、总统、教授、将军和首席执行官，看上去都再正常不过。

教会在历史上既参与了对女性的压制，也参与了她们的解放；那么，面对这些翻天覆地的社会变化，教会现在会作出怎样的回应呢？

42. Kevin Giles, What the Bible Actually Teaches on Women, p. 39：“这是一场由福音派领导的运动，他们相信圣经清楚地教导男女在基督里平等。他们既反对奴隶制，也反对使女性屈从。‘第一波女性主义者’的领袖中，有福音派人士威廉·布斯（William Booth）和凯瑟琳·布斯（Catherine Booth）——救世军的创办人——以及索杰纳·特鲁斯（Sojourner Truth）、阿曼达·贝里·史密斯（Amanda Berry Smith）、凯瑟琳·布什内尔（Katherine Bushnell）、戈登（A. J. Gordon）和弗雷德里克·弗兰森（Fredrik Franson）。”

基督教世界与妇女解放运动的冲突

教会在历史上的立场一直是：女性不能在教会、家庭或工作中担任领导，因为她们低人一等。在20世纪和21世纪之前的每一个世纪里，父权文化在这一点上都与教会意见一致。如今，一种新的文化出现了，向这些假设发起挑战。教会最初如何回应，已经成为历史——尽管是非常晚近的历史——其中许多主要的思想领袖和有影响力的人物至今仍然在世，而且一样直言不讳。

可惜，教会对妇女解放运动之成功的最初回应，大多是应激式的反弹。最大的教会群体——罗马天主教——以及保守的福音派和改革宗教会，紧抱女性低下的观念，对改变最为敌视。为了回应最早要求女性不再受压制、享有平等的呼声，基督徒阅读并接受了约翰·赖斯（John Rice）等作者提供的答案。在Bobbed Hair, Bossy Wives, and Women Preachers（1942年）一书中，他声称要“用神的话语解决她们的问题”，以此来安抚女性：

男人是照着神的形像造的。神是一位男性的神。圣经里处处用阳性代词来指神……神并不女气。而男人是照着神的形像造的。另一方面，女人是男人的形像，是男人的配偶……记得这一点的女人是有福的；她的荣耀在于作男人的帮手，并顺服她的丈夫或她的父亲。[43]

不那么流行、但更具学术性的是，迟至1957年，福音派学者唐纳德·古特立（Donald Guthrie）在他为丁道尔注释系列所写的提摩太前书注释中认为：“男人先被造的优先次序，使他处于高于女人的地位。”[44]著名圣经学者查尔斯·莱里（Charles Ryrie）在1958年得出了类似的结论：“神对女人的心意……就意味着在家中从属并受尊重，在教会中静默并作帮助。”[45]

虽然他们拥有这些早期的“神学”辩护，但基督徒对社会上正在发生之变化的抵制，很大程度上是受一种误解的推动：以为“基督徒家庭”正在受到攻击。尽管后来的女

43. John Rice, Bobbed Hair, Bossy Wives, and Women Preachers, p. 68.
44. Kevin Giles, What the Bible Actually Teaches on Women, p. 175.
45. Charles Ryrie, The Place of Women in the Church, p. 146。他在审视关键经文时，一律选择了最保守的解释。例如，哥林多前书第11章显示女性在说预言和祷告，第14章却命令她们静默；他在研究这卷书时主张，静默是常规，不过在特殊情况下，女性可以在男人面前说些话或祷告。然而值得称道的是，他开始为一种不久就会被教会接受的新教导找到措辞。在论耶稣对女性态度的那一章中，他指出，在耶稣眼中，女性在属灵上和智力上都是有能力的，也能够事奉。他是最早承认男女在属灵特权上和婚姻中“平等”的神学家之一，但随即又加以限定，说他们应当在不同的领域中活动。

性主义教导或许确实对基督徒家庭构成了威胁，但实际上，早期形式的妇女解放运动只不过是威胁到了一种社会宗教现象：由于工业革命，男人整天在外工作，而妻子则被期望待在家里照顾家务和孩子。当时的基督徒似乎忘记了，在更早的基督教文化中，父亲大多也待在家里：家庭本身就是一个经济单位，全家人都是劳动力，照料牲畜和田地，并从事纺纱、织布和木工之类的小规模手工业。

此外，社会所拥护的新式“平等主义”婚姻——如今在西方，甚至自称互补主义者的基督徒也普遍这样实践——在当时看来，似乎是要推翻“基督教”婚姻，因为人们相信，圣经关于婚姻的主要教导就是权柄与顺服。

一个共识，一个岔路口

互补主义学者丹尼尔·多里亚尼（Daniel Doriani）说，直到20世纪60年代，神学家们都认定女性在“本体上低下”。[46]在那之前，神学家、神职人员和其他所有人，普遍都把女性视为“低下的”，把男性视为“优越的”。他们辩称，圣经就是这么说的。

但接着，一个新问题摆在了教会面前：“对于女性在社会中这前所未有的崛起——一场宣称女性与男性完全平等的社会运动——神有什么要说的？”有一小段时间，教会围绕着它的历史教义摆开了防守阵势。然而，尽管在性别平等问题上起初与文化发生了冲突，从20世纪60年代到20世纪90年代，一个美好的醒悟临到了教会的很大一部分：“等一等，我们搞错了……女性确实与男性平等。”

这至今仍是基督教神学史上最戏剧性的转变之一。几个世纪以来，教会一直附和父权和厌女的文化，把那些态度和观念读进圣经经文里。但如今，多亏了一场重大的文化转变，也多亏了其中那些开拓进取、坚持不懈的基督徒，教会回到圣经经文，发现圣经里其实有那么多内容肯定了女性本质上的平等。

正如我前面引用过的，提姆·凯勒说：“往往……与一种新文化的互动，会向我们显明圣经所教导的许多东西——那些我们要么完全忽略了、要么认为不重要的东西，甚至可能显明我们透过自身文化假设的镜片误读圣经的种种方式。”[47]于是，更仔细地读下去就会发现，圣经说到底并没有教导女性理性较差、更容易犯罪、没有领导能力，或不能在家庭以外工作。虽然女性平等的种子就在圣经里，也只在教会历史中短暂地显露过，但直到最近，教会才终于正式地、广泛地、自豪地把这种平等作为教会教义来接受。凡是以此为起点的人，如今都属于基督教关于女性之神学的一个崭新时代——这与教会延续了几千年的神学是一次决裂。

46. Kevin Giles, What the Bible Actually Teaches on Women, p. 176.
47. Timothy Keller, Center Church, ch. 8.

如果你们读到，教会在诞生几千年之后，才对圣经的教导有了新的清晰认识，并因此感到惊讶，请放心，事情一向如此。当文化相信地球是平的时候，神学家就从圣经中教导这一点。当人们以为太阳绕着地球转的时候，圣经经文也证明了这一点。在科学家学会测定地球年龄之前，人们相信神在区区几千年前，用七个字面意义上的日子创造了它。同样，社会废除奴隶制、克服反犹主义，也都牵涉到教会以一种新的（而且更好的）方式来读圣经经文。文化中的新发现，可能会让人对圣经中实际有（和没有）的内容有新的认识。更广泛的社会发现女性本质上与男性平等，也可以这么说。看哪，圣经确实讲到两性在创造中和在基督里实质上的平等！它一直就在那里。

天主教会起初联合起来反对女性平等，后来也改变了它的神学。1987年，教宗约翰·保罗二世（John Paul II）发布了一份对教会具有约束力的教导[48]，为当时一流的天主教神学家发声；这份教导拒绝了延续几个世纪的观点——即神在创造时就使女性从属于男性——而坚持她们的“本质平等”。

那么福音派教会呢？与天主教的例子相仿，一些勇敢的人大胆地站出来支持妇女解放，主张男女在教会、家庭和社会中的完全平等与相互性，正是圣经一贯所设想的。然而——这正是本书必须写成的原因——他们遭到了另一些福音派人士的反对；这些人虽然也拒绝教会关于女性低下的历史教导，却仍然试图维护某种形式的女性从属地位。

随后便是这两个群体之间长达数十年的辩论：等级主义者与男女互惠主义者。双方都同样忠于圣经，这从双方男女作者为回应对方而写的大量书籍中可见一斑。在同意把女性低下的观念从教义中剔除之后，这两个群体走上了两条不同的道路，以至于今天一些宗派拥护前一种观点，另一些则采纳后一种。关键在于：这两种观点在教会历史上都是全新的。父权主义者把以前的教义“女性低下，因此从属于男性”换成了“女性平等，却仍然从属于男性”，而互惠主义者则选择了“女性平等，因此不从属于男性”。

这场对话有时激烈，有时友好，一直持续到1987年。之后，在美国发生了一件事，我认为它不正当地使这场对话过早地结束了：《丹佛斯宣言》（Danvers Statement）及其称为“互补主义”的新教导被制定出来。这一教导变得如此流行，以至于许多福音派人士认为它是这场辩论的赢家。当然，这种观点之所以获胜，也可能是因为它是正确的。但如果我们对教会历史有任何了解，就会知道，一种观点也可能因为别的原因而获胜。请允许我谈谈我对互补主义之“胜利”的理解。

48. John Paul II, Mulieris Dignitatem: On the Dignity and Vocation of Women.



3

互补主义的兴起（及其陷阱）

“我们深信，否认或忽视〔男性的权柄与女性的顺服〕，将会在我们的家庭、我们的教会和整个文化中导致越来越具破坏性的后果。”约翰·派博[49]

你们听过这样一个故事吗？有一位母亲做面包时，会先揉好面团、整好形状，然后把两头切下来扔掉，再把剩下的面团放进烤箱。孩子们问她为什么，她解释说，她母亲就是这样做的，她母亲的母亲在此之前也是这样做的。“我们做面包就是这样——这是我们的传统。”孩子们对母亲的回答不太满意，就去追问外婆原因。外婆在记忆中搜寻，想起她自己的祖母过去做面包时用的是一个很小的面包模子——小到必须把面团两头切掉才放得进去。孩子们跑回母亲那里：“妈妈，既然我们现在不再用那个小面包模子了，就不需要把两头切掉了！”[50]

这个小故事让我想到互补主义与男女互惠主义之间的区别。前者坚持“来自教会历史的论证”，认为女性的从属地位是神美好的设计，毕竟“教会一直都是这样教导、这样做的”。后者则回答说，使女性处于从属地位，本身并没有什么合理或美好之处，因为教会当初接受这一教义的历史原因已经不再适用了。在社会和教会都认定女性低下、从不质疑的那几千年里，女性的从属地位或许说得通。但在我们如今生活的世界里，在一个不再持守女性低下观念的教会中，它就完全说不通了。

然而，在我目睹许多教会为互补主义辩护时，我注意到有多少人诉诸这种“教会历史”的观念。他们辩称，既然这是教会的历史教导，偏离它就必定是危险的、制造分裂的。然而，大多数人没有意识到，直到20世纪60年代，教会的历史教导一直是：女性从属于男性，因为她们比男性低下。

后来妇女解放运动的成功，成了一个重要的催化剂，帮助教会在其历史上第一次回到圣经，质疑女性低下的观念。在这样做的过程中，教会正确地改变了想法。就在那

49. The Danvers Statement, www.bit.ly/2Y6Xhgg
50. 这个可爱的例子出自William Witt，“Icons of Christ,” ch. 3，特此致谢。

时，教会扔掉了它的面包模子！从那以后，大多数教会如今在“烘焙”它们关于性别与领导的教义时，都以同一个起始假设为前提：女性与男性平等，并不比男性低下。这样一来，这些教会就接受了一种在这个问题上全新的教导——历史不超过50或60年。

神学家们——其中许多人今天仍然在世——随后提出了两种相互竞争的修正主义教义，两者如今都以男女与生俱来的平等为前提。第一种后来被称为互补主义，是一种经过修正的父权制。它选择保留女性的从属地位，却拒绝了这样做的真正历史原因。相反，它的创立者从圣经中找到了新的论据来支持他们的观点。第二种立场通常被称为平等主义，但我更愿意称之为互惠主义，它把性别等级完全抛弃了。他们认为，既然女性低下的观念如今已被普遍拒绝，女性从属地位的观念也就不再有可信的根据了。

下面用图表来展示这几种观点：

	女性低下？	女性从属？
历史上的等级主义（100年至20世纪60年代）	是	是，因为女性低下
互补主义（20世纪60年代以后）	否	是，出于新的理由
互惠主义（20世纪60年代以后）	否	否

在这一章中，我将探讨这种经过修正的性别等级制的兴起（及其陷阱）：它在20世纪70年代被创造出来，在20世纪80年代的美国被包装成互补主义，并且已经主导了世界各地如此多的教会和宗派。

作为一个生活在非洲最南端的人，我可以作证：美国一打喷嚏，我们其余的人就感冒。它的政治和经济是如此，它的教义也是如此。由于那里基督徒的数量庞大、他们可支配的资源丰富，以及他们在媒体和网络上的主导地位，美国出产的神学很快就在世界其他地方站稳脚跟。由于美国对圣经权威的委身，这大多是好事，但时不时也会输出一些更危险的东西。想想它的成功神学吧：在我所在的大陆上，许多教会相信，财富和健康可以凭信心宣告得来，也可以借着向“神仆”撒下“金钱的种子”而得着。结果是：一些非常富有的牧师，在非洲一些最贫困的社区里带领教会。同样，美国也有效地输出了它的互补主义神学。成功神学的兴起，是因为追求“教会增长”的圣经教师试图把基督教与物质主义结合起来。互补主义者的兴起，则是因为追求“教会纯洁”的圣经教师试图把基督教与仁慈的父权制结合起来。前者很容易用圣经驳倒，后者却由一张复杂精巧的圣经论证之网维系着，这也就是本书篇幅这么长的原因。

这两种神学的共同点在于，它们都是相对较新的教义。互补主义是一场社会宗教运动，由约翰·派博、韦恩·古德恩等人于上个世纪末在美国发起，倡导一种把精选出来的经文串在一起的特定方式。它拒绝了女性低下的历史教导，却找到新的理由来维护男性的元首地位和女性的顺服，特别是在家庭和教会中。它的措辞高手们实际上以这样一种方式重建了性别等级，以至于很少有互补主义者意识到，他们的信念实际上无异于性别等级。不过，公平地说，并不是所有支持者都同样致力于让互补主义在现代人听来顺耳：例如，曾任美南浸信会（Southern Baptist Convention）伦理与宗教自由委员会主席的罗素·摩尔（Russell Moore），就更喜欢用“父权制”这个词，而不是“互补主义”。[51]

互补主义的缔造者

像每一种教义一样，这种经过修正的父权制也有一批特定的鼻祖。最初，互补主义那种把某些经文串在一起的独特方式，是由乔治·奈特三世（George Knight III）在他1977年出版的小书The New Testament Teaching on the Role Relationship of Men and Women中发明的。在书中，他放弃了教会关于女性低下的历史观点，转而采用了“人格平等，角色不同”这一说法。

奈特说，神在创造时给两性各自分派了不同的、永久具有约束力的“角色”。他承认加拉太书 3:28讲到两性在基督里的平等，却坚持认为，它对社会和教会中的性别等级并没有任何社会意义。他对耶稣本人在这个问题上的教导、以及有关耶稣在这个问题上的教导，都只字未提。他先论证从属关系在堕落之前就已存在，然后又论证说，有三段经文（提摩太前书 2:11–14；哥林多前书 11:3；以及哥林多前书 14:33–35）表明保罗在教会中认可了他所谓的“创造次序”。

他论证说，保罗在哥林多前书 11:3中提到的“男人是女人的头”，指的是男人“更高的等级”；而提摩太前书 2:12中的authentein一词（他说应当译为“行使权柄”）是一个正面的词，指的是男性牧师所行使的权柄。他还对“而且被欺骗的不是亚当，乃是女人被欺骗”（第14节）这节经文作了富有创意的重新解释；几个世纪以来，这节经文一直被解读为女性在道德和智力上低下的证据。他说，夏娃以“角色颠倒”的行为，无视并绕过了亚当的权柄，导致了灾难性的后果。他把这一切称为“圣经清楚的教导”。

51. 参见www.bit.ly/2ZUrOPf

奈特的观点受到其他神学家的质疑，这场辩论持续激烈地进行；少数宗派开始按立女性领袖，而大多数宗派仍在继续讨论这个问题。

20世纪80年代后期，奈特敦促两位在教会和神学界冉冉升起的明星——约翰·派博和韦恩·古德恩——参与这场论战，对付这种据称正在教会中蔓延的“错误教导”。1987年，他们召集了一小群其他牧师，先后在达拉斯和丹佛斯开了两次会，讨论这个问题，并签署了一份关于性别角色的教义声明，称之为《丹佛斯宣言》。他们还成立了一个名为圣经男性与女性气质协会（Council of Biblical Manhood and Womanhood）的组织。一年后，在一次早餐会上，该协会为《丹佛斯宣言》所阐述的观点定了一个名称：他们选择不用“父权制”或“等级制”这样的词，而是用“互补主义”一词，因为它强调“平等以及互惠互利的差异”。[52]

1989年，他们召开新闻发布会、分发小册子，并在Christianity Today上发表《丹佛斯宣言》，以此启动他们的计划——这一切都是希望它能“获得广泛的认同”。为了进一步传播这一观点，该协会决心“出版书籍、文章和小册子，为学者举办研讨会，也为平信徒举办大型会议”。[53]它努力的第一部重要成果，是1991年由约翰·派博和韦恩·古德恩编辑的论文集Recovering Biblical Manhood and Womanhood。[54]

他们的观点被广泛接受，许多宗派领袖用它来结束一切辩论。在千禧年结束之际，美洲长老会（Presbyterian Church of America）和最大的宗派美南浸信会等宗派都签署了《丹佛斯宣言》，决心再也不考虑平等主义婚姻、按立女牧师或让女性上讲台的想法。

由于对互补主义来说最关键的经文是提摩太前书 2:12–15，美南浸信会神学院里备受尊敬的圣经学者安德烈亚斯·科斯滕伯格和托马斯·施赖纳出版了学术著作Women in the Church，要驳倒一切以非互补主义方式解读这段经文的尝试。支持互补主义的其他重要著作，包括韦恩·古德恩的畅销书Evangelical Feminism，他在书中声称驳倒了非互补主义者提出的一百多个反驳论点。安德烈亚斯·科斯滕伯格也在2014年出版了他的书God’s Design for Man and Woman。

然而，互补主义阵营最有影响力的产物，是2001年的英文标准版圣经（ESV）、ESV Study Bible（其注释由韦恩·古德恩编辑），以及由约翰·派博、卡森（D.A. Carson）和提姆·凯勒创办的网络内容平台福音联盟（The Gospel Coalition）。这个联盟并不是一个跨宗派的合一平台，互补主义被直接写进了它的信仰告白。它连同

52. John Piper and Grudem, Wayne (eds), Recovering Biblical Manhood and Womanhood, p. 11.
53. 这是派博和古德恩在1989年1月13日Christianity Today上的一则广告中所说的。
54. Christianity Today将它评为1992年的年度图书。

它的学术期刊Themelios，经常批评几乎每一部挑战互补主义的重要著作。巨型出版社Crossway也出了力——几乎每一部重要的互补主义著作都出自它。[55]

的确，互补主义一直是一场如此强大而有效的运动，以至于对大多数受它影响的教会来说，哪怕只是考虑在这个问题上的其他观点，都显得明显愚蠢，甚至是异端。我最清楚这一点——尽管我曾自以为在神学上很精明，却在将近20年里从未想过要盘问这一立场。然而，如果它是一个有缺陷的立场，为什么它还能获得如此的优势呢？

人格平等，“角色”不同

乔治·奈特那个巧妙的说法“人格平等，角色不同”，立刻在现代人耳中获得了共鸣。它比由来已久的“低下，因此从属”的观念好得多。“低下”一词被“平等”取代，这是一个实质性的改进，而从属的观念则被“角色不同”取代。然而，仔细察看就会发现，这个说法原来有点像障眼法。这是因为在大多数情况下，宣扬它的人甚至不需要解释那些不同的角色是什么。只要说出“人格平等，角色不同”这几个字，大多数第一次听到这个观念的人就满意了，尤其是如果再加上一句附带说明：说到底，男人和女人本来就是被神造得不同的。

然而，问题在于，互补主义这个罐头外面标的，并不是罐头里装的！“角色”的观念是一个现代社会学建构，直到20世纪60年代，随着人们对女性活动领域的期望开始迅速改变，才流行起来。这个词指的是一种分工：一个人负责某些事，另一个人负责另一些事。例如，如果我在家务日告诉孩子们，我要分派不同的角色，他们都会预期我会给他们不同的责任。

然而，在互补主义中，如果你们问这样一个问题（似乎没有多少人会问）：“不同的角色到底是什么？”答案（归结到本质时）就会是：在家庭和教会中，男人领导，而在这两处，女人都顺服并协助。但你们看，这并不是角色的分配。它只是一条简单的指挥链。一个带着助手四处走动的部落酋长，并不处于一种“美好的相互依存”之中——他处于一个两人的等级制中。

“角色”的观念本身带有可互换性的意思。一个孩子可能清理游泳池，另一个清理客厅，下一周，这些角色可能就互换了。相比之下，互补主义的“角色”是一种基于性别的、永久而不可逆转的权力关系。在互补主义中，女性仅仅因为是女性，就被排除

55. 关于按时间顺序详细叙述的历史以及神学著作的概览，参见贾明·许布纳（Jamin Hübner）出色的博士论文第2章：www.bit.ly/3BNaSY8

在教会中的某些角色之外，而男性却不会仅仅因为是男性就被排除在任何角色之外。这种安排毫无互补可言。

虽然角色的观念与平等是相容的，但一出生就被分派的永久权力关系，却是一种不平等的宣告。互补主义者面临的挑战始终是：要说明两个人如何能真正平等，同时又仅仅根据他们的染色体，就不可改变地注定一个领导、一个跟从。互补主义的护教者回答时，会拿三位一体中的关系作类比（我们稍后会详细讨论）。他们也会精心挑选类比，例如军队中的军官与士兵、经理与工人、总统与公民，或牧师与会众。他们辩称，这些都不意味着与生俱来的优越，这一点没错。但这些并不是公平或恰当的类比[56]——在所有这些情况中，角色都可以改变，而且拥有权柄的一方之所以拥有权柄，是基于特殊的能力或经验。他们的领导地位并不是根据他们的身体在出生时就分派的。例如，一位牧师可能因其特别的品格、呼召、训练和恩赐而领导——但这位牧师有一天也可能卸任，而那位会众也可能成为牧师。

我没有找到任何一个令人满意的类比，能说明权柄或从属如何被装进一个人的染色体或身体里。最接近的类比是印度的种姓制度——一个人的权力地位取决于他生在哪个阶层或家族——或者是种族隔离制度（Apartheid），在那里，一个人的肤色决定了他的政治权利。这两种在出生时就指定角色和等级的制度——所有互补主义者当然都会同意——都是不平等的例子。那么，互补主义究竟与种姓制度或种族隔离制度有什么不同呢？

妥协与投降

互补主义者常常辩称，互惠主义者在圣经上妥协了。他们没有意识到或不愿承认的是：虽然他们正确地坚持圣经的神圣权威，却把他们对圣经的解释与圣经本身混为一谈。神的话语确实是真实的，但我们需要谦卑，承认我们对它的解释未必总是正确的。神的话语的确无误。然而我们却并非无误。

在一段视频中[57]，派博、古德恩和凯勒解释为什么互补主义是他们组织教义声明的一部分；派博警告说，处理圣经的方式若是“回避元首地位和顺服……就对福音不利”。卡森接着说：“回避圣经毫不含糊、一再清楚地说过的话……就是没有听神所说的。这是一种不因神的话而战兢的方式。”凯勒的措辞较为温和，却同样重申了这一点：平等主义“影响我们读圣经的方式。它使我们对圣经的理解变得松散”。

56. 下面的反驳论点要感谢Kevin Giles, What the Bible Actually Teaches on Women, ch. 3.
57. www.vimeo.com/44525286

对福音派互惠主义者来说，这种说法是荒谬的。要说成百上千位毕生研究圣经、年复一年以正确解释神话语为呼召的学者看低圣经，是完全不公平的。世界上许多最优秀的保守派圣经学者——曾经是互补主义者，如今不再是——之所以得出新的结论，不是因为忽视神的话语，反而是因为更仔细地研究了它。其中有布鲁斯（F.F. Bruce）、里昂·莫里斯（Leon Morris）、赖特（N.T. Wright）、戈登·菲（Gordon Fee）、理查德·鲍克汉姆（Richard Bauckham）、菲利普·佩恩（Philip Payne）、华特·凯泽（Walter Kaiser）、本·威瑟林顿（Ben Witherington）、斯坦利·冈德里（Stanley Gundry）、肯尼斯·贝利（Kenneth Bailey）、艾达·斯宾塞（Aida Spencer）、沃尔特·利菲尔德（Walter Liefeld）、乔尔·格林（Joel Green）、辛西娅·韦斯特福尔、米丽娅姆·阿德尼（Miriam Adney）、科尼利厄斯·普兰丁格（Cornelius Plantinga）、约翰·斯塔克豪斯（John Stackhouse）、迈克尔·伯德，还有许多其他人。[58]事实上，近年来，至少有七位互惠主义者当选为福音派神学协会（Evangelical Theological Society）的会长，而要加入这个协会，必须每年签署一份相信圣经无误的声明。[59]我的意思很简单：与许多互补主义者的说法相反，这场辩论的核心是圣经的解释，而不是圣经的权威。[60]

互补主义者往往把互惠主义者描绘成向文化投降的人。互补主义神学家先是谴责女性主义的社会运动威胁基督徒家庭，接着便经常指责其他神学家与女性主义沆瀣一气。下面是巴刻（J.I. Packer）对那些主张在教会中结束女性从属制的人的反应：“当今要使女性成为〔牧师〕的压力，更多是出于世俗的、实用主义的和社会的因素，而不是出于对圣经权威的任何尊重。后代很可能会把他们的鼓动看作又一次企图把世俗文化施洗归入基督，正如自由派教会一向所求的那样。”[61]

这些话说得很重，也很误导人，但它们在那些厌倦了“妥协者”的人中间引起了共鸣。安德烈亚斯·科斯滕伯格把互补主义者誉为当今面对一种不合圣经之教导的英雄；他警告说，这种教导将“不可避免地削弱教会的果效，逐渐侵蚀神的使命在我们这个世界上的推进。互补主义，即真正合乎圣经的教导，是深刻反文化的，甚至是文化所不能接受的。如果我们否认这一创造的现实，我们就不可避免地会成为同谋，一同破坏神的话语以及那位把话语赐给我们之主的权威”。[62]

58. 这份名单要感谢Kevin Giles, What the Bible Actually Teaches on Women, ch. 2.
59. 福音派神学协会至少有七位会长——罗杰·尼科尔（Roger Nicole）、肯尼斯·坎泽（Kenneth Kantzer）、华特·凯泽、斯坦利·冈德里、艾伦·约翰逊（Alan F. Johnson）、米拉德·艾利克森（Millard Erickson）和克雷格·基纳——都是互惠主义者。
60. Kevin Giles, What the Bible Actually Teaches on Women, ch. 9.
61. J. I. Packer, "Let's Stop Making Women Presbyters," Christianity Today, 11 February 1991
62. www.bit.ly/3bAU0ZG

虽然我们都应该留意他对向文化投降的担忧，但科斯滕伯格最好把他自己的话应用到他自己的观点上。相反，他似乎完全没有意识到这样一个事实：互补主义是一种相对较新的神学观点，它正是直接源于对文化拒绝女性低下观念的赞同。此外，他似乎也没有察觉到，互补主义本身可能就是向一种真正不合圣经之文化的投降：那是一种极端保守的父权文化，美化了20世纪50年代战后美国的性别刻板印象——在那种文化里，女性最好的样子，就是顺服的、以家为中心的女王，一边养育孩子，一边支持在外工作的丈夫。总之，互补主义者错误地指责他们在神学上的挑战者在圣经上妥协、向文化投降。可惜，他们的歪曲还不止于此。

“美好的”差异

大约十年间，我每年都有几次向参加我们教会会员课程的数百人解释，为什么我们在神学上是互补主义的。我解释说：

婚姻有四种模式。在大男子主义的婚姻中，男人支配，妻子奴性地跟从。在极端女性主义的婚姻中，妻子支配，被动的丈夫对她言听计从。这两种选择都不代表真正的平等。在平等主义的婚姻中，两人平等，但男人和女人之间没有任何差异。然而，在互补主义的婚姻中，两人平等，而且神所命定的差异受到颂扬和尊重。

几乎所有听众都会接受这一立场，就像我当时一样。然而，当我开始更仔细地反省自己的信念和立场时，我意识到，我是靠歪曲平等主义的立场来赢得人们的。这不是一场公平的较量。实际上，平等主义（或互惠主义）全心同意互补主义的看法：男人和女人被造得各有不同，为要彼此互补。我至今还没有遇到过哪一位互惠主义神学家认为，按照神的设计或就平均而言，男人和女人在身体或心理特征上是一样的。然而，许多主要的互补主义者至今仍以这种方式错误地描绘他们的神学对手。科斯滕伯格夫妇在他们论互补主义的书中辩称，互惠主义者持守“无差别的平等”的观念。[63]实际上，互惠主义者并不认为男性和女性的性别是流动的或可互换的。例如，他们并不反对这样的认识：只有男人才能作父亲、儿子和兄弟；只有女人才能作母亲、女儿和姐妹。

从品牌塑造的角度看，如果说奈特的天才之处在于创造了“人格平等，角色不同”这个说法，那么派博的天才之处就在于为这一观点想出了“互补主义”这个名称——用他自己的话说，这个名称“源自创世记 2:18中的互补性，神在那里把夏娃赐给亚

63. 安德烈亚斯・科斯滕伯格和玛格丽特・科斯滕伯格（Andreas and Margaret Köstenberger）在“God's Design for Man and Woman”中这样说。

当，作他合适的帮手”。然而，在研究了互补主义与互惠主义之间真正的区别之后，我认为对前者更公平的定义是“有等级的互补性”，而对后者则是“没有等级的互补性”。[64]如果我当初在我们的新会员课程上这样向人们讲明，我想会有更多人在加入我们教会之前停下来想一想。

在互惠主义者与互补主义者之间的对话中，我提议，谈论我们分歧的更好方式，是先同意：神是有目的地、平等地、以互补的方式造了男人和女人。这给了我们出人意料多的共同基础。真正的分歧在于界定神所定意的男女差异究竟是什么，以及这些差异因此带来什么含义。我们的差异真的大到必须分属完全不同的领域，而且总是由男人掌权吗？还是说，我们可以把互补性看作一种呼召，要我们在家庭、社会和教会中并肩同工？

在教会事奉中，互补主义关于互补性的教导暗示，不同的角色分配给不同的性别；但在互补主义教会中实际发生的并不是这样：女性被排除在某些事奉之外，而男性却不被排除在任何事奉之外！任何男人都有可能做任何女人所做的事奉，反过来却不行。这不是互补性——这是排斥。

社会的衰败

互补主义者不仅把互惠主义者歪曲为妥协者、投降者和抹杀性别差异的人，还把文化本身的衰败也部分归咎于他们。

如果说一种标准的政治策略是把社会的衰败归咎于对立的观点，那么派博和古德恩就非常有效地运用了这一手法。例如，凯勒和卡森在一旁点头附和，派博则解释福音联盟（The Gospel Coalition）为什么拒绝平等主义：他把未能让男人在家庭和社会中作仆人式领袖，与“一个残暴的男性社会”“被动”“对男子气概的困惑”“男人一时怒火爆发”“整个同性恋的事”“虐待女性”和“忽视孩子”联系在一起。[65]当然，这些事大多根本不是神的理想。但派博真能证明，告诉男人要作仆人式领袖、告诉女人要接受男人的领导，就能解决社会的一切问题吗？

64. 2005年版的“Discovering Biblical Equality”由Groothuis、Pierce和Fee编辑，用“complementarity without hierarchy”（没有等级的互补性）作为副标题。我很难过地看到2021年版放弃了这个说法，显然是因为互补主义如此有效地——尽管是误导性地——把互补性描绘成与平等主义互相排斥的东西。
65. https://vimeo.com/44525286

同样，古德恩哀叹说，如果教会允许男女在家庭、教会和社会中真正平等，允许他所说的“废除差异”，一连串灾难就会接踵而来。[66]他说，在婚姻中，这会“把丈夫变成懦夫，把妻子变成篡位者”。在养育子女上，“孩子们会在太少的管教和对权柄太少的尊重中长大”。在家庭中，“一切责任都会按照恩赐和兴趣来分配，而不是按照圣经规定的角色”。在人类的性方面，男人会变得“没有男子气概，对女人没有吸引力”，女人会变得“没有女人味，对男人没有吸引力”，而两者都会“对性心存矛盾”。在体育上，人们会“反对竞争，认为它是恶的而不是好的”。在经济上，“谁也不会被允许非常富有，人们会大规模地依赖福利国家和政府”。在教育上，他们会“强行根除男孩偏好某些活动、女孩偏好另一些活动的一切天然倾向和天资模式”。

这不是我编造的。这些都是古德恩在他为互补主义所作的最受欢迎的辩护中所说的话。虽然我们的现代社会无疑正面临着非常真实的挑战，但把这一切都归咎于对手的观点，是不诚恳、不诚实的。也许能证明《丹佛斯宣言》是一份政治文献的最有力证据，就是它的最后一句话：“我们深信，否认或忽视这些原则，将会在我们的家庭、我们的教会和整个文化中导致越来越具破坏性的后果。”[67]

社会宗教分析家克里斯汀·杜梅兹（Kristin Du Mez）在Jesus and John Wayne中，讲述了为什么这类说法在美国福音派中如此有市场：那是一个世纪的末了，这个世纪的标志是女性主义、世俗主义和后现代主义的兴起，意义和身份的丧失，以及性革命的成功。“这些恐惧是被福音派领袖积极煽动起来的，他们煽动恐惧有着直接的利益，为的是巩固自己的权力；我们在保守福音派的历史中就看到了这一点。”[68]

还有一个原因，使得那么多深思熟虑、委身投入的基督徒毫不质疑地持守互补主义。这一切都要归功于一个高明、却终究误导人的类比。

三位一体中的从属

多年前，我的妻子受托为其他可能难以接受家庭和教会中男性领导的牧师妻子写一篇文章。正如我已经阐明的，互补主义的基本观念很难让人领会：一个人怎么能既平等，同时又从属。我的妻子一直难以理解我们所谓不同角色背后的理由，直到她读了凯茜·凯勒（Kathy Keller）那个高明的类比，后来又把它作为自己文章的高潮收录进去。按照凯勒的说法，牧师的妻子在家庭和教会中都选择顺服自己的丈夫，这被放在耶稣从属于他父的光中来看待：

66. 这段引文以及本段中随后的引文，都出自Wayne Grudem, Evangelical Feminism, ch. 1.
67. www.bit.ly/3CFM0CC
68. 出自播客“The Rise and Fall of Mars Hill”第5集（第13分钟），见：www.bit.ly/3CEBjAm。

耶稣在他顺服的仆人身份中，取了仆人的角色，为要成就我们的救恩（腓立比书2:5–11），这表明他对父的顺服是一份礼物，而不是被强迫的。他与父的平等从来没有受到质疑……子与父〔在本质上〕的平等，以及他为了救恩、取了仆人的角色而有的〔功能上的〕顺服，把我们带进三位一体奥秘的核心。若不是有人类的演员来演出同样的真理、同样的角色，这一点又怎能开始被传达出来呢？[69]

凯勒认为，耶稣与父平等，却又从属于他。读了这些之后，我的妻子和许多其他牧师的妻子都很高兴在心里把这个问题解决了。她们决意：借着担当神所赐的角色，顺服一个与自己“平等”的人，她们就是在向世界展示三位一体那美好而奥秘的生命。

但这个类比有致命的缺陷。圣经没有一处教导我们要以耶稣对父的顺服为榜样，来塑造我们对任何人（无论是牧师、君王、配偶还是父母）的顺服。凯勒所引用的腓立比书第2章经文，讲的是基督虽与神同等，却成了仆人，死在十字架上；这段经文主要描述的是耶稣的谦卑和他对他人的服侍，而这是所有人在与所有人相处时都可以效法的。[70]

凯勒说，若不是“人类的演员演出同样的角色”，三位一体就无法理解；这种说法是危险的。尽管近来有许多人一再尝试把他们理想中的社会关系读进三位一体，却没有任何一种地上的关系能恰当地描绘三位一体中的关系。迈克尔・伯德以一种并不怎么好笑的幽默提出，如果非要找一个的话，那就会是一个年长男人、一个年轻男人和一个太监之间的三人婚姻。伯德的意思是，把夫妻角色与父子角色相提并论，是一个严重的错误。[71]

如果说奈特的妙招是人格平等，角色不同这个说法，派博的妙招是互补主义这个词，那么古德恩的贡献就是这套关于三位一体与婚姻之类比的教导。正是他在1994年的Systematic Theology中，首先把奈特1977年的一个观念带入主流：三位一体在整个永恒中都代表着一个圣经的榜样，显明位格的真正平等与角色的差异。[72]有些人主张，三位一体正是他们所设想的那种男女彼此顺服的绝佳榜样；为了回应他们，古德恩全力朝相反方向推进，主张不同的角色其实正处于三位一体内永恒关系的核心。他引入了永恒功能性从属（Eternal Functional Subordination）这个术语，来论证：早在子开始他来到地上的使命之前亿万年，他就已经从属于父了。对古德恩来说，表

69. Kathy Keller, Jesus, Justice, and Gender Roles, ch. 2.
70. 这一点在这段经文开头的话中说得很明白，那里宣告：“只要存心谦卑，各人看别人比自己强。各人不要单顾自己的事，也要顾别人的事。你们彼此相待，当以基督耶稣的心为心……”（腓立比书 2:3–5）
71. 更多内容请看这段短视频：www.bit.ly/3waFKAs
72. 乔治・奈特三世在他1977年的小书“The New Testament Teaching on the Role of Women”中其实最先提出了这个类比，但古德恩发展了它，并在他的“Systematic Theology”中把它作为正式的神学公之于众；这是全世界圣经学院概括圣经教导时使用最广泛的教科书。

明子对父的从属不是暂时的，这一点很重要。他论证说：“子会对父说‘你只因为你是父就来掌管，这不公平’吗？子会对父说‘你已经掌管了一百五十亿年，接下来一百五十亿年该轮到我了’吗？不！绝对不会！”[73]

提姆·凯勒和凯茜·凯勒似乎没有走到相信子永恒从属的地步，却仍然成了“三位一体是互补主义婚姻之榜样”这一观念最受欢迎的推广者，甚至在一本畅销书中主张：“既然我们被指派的〔婚姻〕角色植根于三位一体内部关系的本质，那么擅自改动神在婚姻中所定意的〔权柄与顺服〕，当然不是我们的特权。”[74]但是，如果没有古德恩那个附加的论证——即子的从属是永恒的——凯勒夫妇的三位一体与婚姻类比就站不住脚。在子的道成肉身中，三位一体中的一个位格成为人，为期33年，并在这段时间里自愿接受父和圣灵的指示。当我们把这一点放在他们永恒的平等与相互性这一背景下来看，就会看清道成肉身的本相：它是整个实在历史中一次不可重复的事件。把神永恒存在中的这一刻，当作人类婚姻中性别角色永久不变的规范，既不负责任，也不恰当。与子在地上、父在天上的那段时期不同，妻子和丈夫的脚都站在同一片土地上。

这就是古德恩加强这一论证的原因。追随他，大多数互补主义神学家开始把三位一体内部的永恒关系说成是平等与“角色”的关系。其他互补主义神学家，如约翰·斯塔克（John Starke）、布鲁斯·韦尔（Bruce Ware）、罗德里克·德斯特（Rodrick Durst）、马尔科姆·亚内尔（Malcolm Yarnell）和迈克尔·奥维（Michael Ovey），提出了以等级而非平等为其决定性特征的三位一体模型。“父是基督的权柄，而且一直都是……没有权柄与顺服的次序，就没有三位一体。”[75]欧文·斯特拉坎（Owen Strachan）在他2016年的书The Grand Design: Male and Female He Made Them中这样说；他把这本书献给“韦恩·古德恩……他向我们和许多其他人显明了神在基督里的宏伟设计”。

古德恩对自己支持女性从属的新论证充满信心，甚至为此孤注一掷，说在最终决定女性的地位和角色问题上，“对三位一体的正确理解，很可能会成为最具决定性的因素”。[76]然而，2016年，其他受人信赖的互补主义神学家联合起来，正视古德恩版本的三位一体论中的严重陷阱。公平地说，第一位批评它的神学家是互惠主义者凯文·贾尔斯，见于他2002年的著作The Trinity and Subordinationism。[77]但直到2016

73. Wayne Grudem, Evangelical Feminism and Biblical Truth, ch. 1.
74. Timothy and Kathy Keller, The Meaning of Marriage, ch. 6.
75. Owen Strachan and Gavin Peacock, The Grand Design: Male and Female He Made Them
76. Wayne Grudem, Evangelical Feminism and Biblical Truth, p. 411 fn.12.
77. Kevin Giles, The Trinity and Subordinationism: The Doctrine of God and the Contemporary Gender Debate

年，足够多的互补主义神学家通过一系列博客和随之而来的网上辩论挑战这一异端，这一教义才终于、决定性地倒下。这导致人们普遍为这个不正统的观念悔改；多年来，互补主义者一直错误地借助这个观念来为他们关于性别等级的立场辩护。这的确需要悔改：古德恩的永恒功能性从属与古代的亚流主义异端方向相似，尽管走得没有那么远；亚流主义认为，子在永恒的本质上低于父。[78]这一异端最早被早期教会在一次会议上否定，那次会议肯定了三位一体永恒关系中本质上的合一与平等。正如利亚姆・戈利格（Liam Goligher）在辩论期间的一篇帖子中所说：“说在永恒的三位一体内父有真实的首要地位，或子有从属地位，就已经离开了基督教正统。”[79]连福音联盟随后也发表了一篇文章，重新审视奥古斯丁关于三位一体的教导，表明他否认权柄与顺服是三位一体内永恒关系的特征。[80]神学界的意见转变如此彻底而突然，以至于如今在保守的互补主义圈子里普遍接受：包括婚姻在内的具体社会关系，不应被读进三位一体的内在生命中。[81]许多福音派学者曾被奈特和古德恩带偏了方向，如今他们已经清楚表明拒绝“一小群神学家为了支撑他们关于性别角色的主张而嫁接上去的

78. “Eternal Functional Subordination”（永恒功能性从属）类似于半亚流主义的一个分支，即所谓“homoianism”（相似派），这体现在三件事上：1）在表述内在三一的关系时，过度依赖圣经中的经世三一，2）由此导致一种强烈的从属论，其特征是神格内部的等级，3）因而认定子所拥有的荣耀和威严少于父。”（Michael F. Bird and Scott Harrower, ed, 2009: “Trinity without Hierarchy: Reclaiming Nicene Orthodoxy in Evangelical Theology,” ch 1.）马修・廷卡姆（Matthew Tinkham）称这一异端为“新从属论”（neo-subordinationism）——参见 www.bit.ly/3PXG1jT

79. 来源：www.bit.ly/3wdix0l 其他学者注意到，古德恩把“不同角色”的语言与权柄和顺服混为一谈。但这一次，他把他的“人格平等，（性别）角色不同”的教义读进了三位一体。然而，虽然对新约的研究表明，耶稣、圣灵和父在“做不同的事”，但这不应简单地与权柄和顺服的观念混为一谈。古德恩的论证——若没有一个永恒的等级，我们就无法区分父、子和圣灵——开始显得非常单薄。诚然，父在计划救赎上居于前列，耶稣在成就救恩上居于前列，圣灵则在施行救恩上居于前列。然而，这些不同的“角色”即使说明了次序，也并不说明等级。耶稣在地上时，接受父和圣灵的指示。耶稣回到天上之后，圣灵由父和子差遣。但一位对其他位格的这种“顺服”，是由他们完全独特的使命协作所要求的；它并不是父、子、圣灵关系中永恒等级的标志。虽然父指导着各项工作，但父同时——因为神同时是父、子和圣灵，共享一个意志——也在子里面、在圣灵里面施行他自己的工作。神格既有同一本质，就共享同一意志——这一事实使得任何在永恒意义上谈论权柄与顺服的有意义的说法都站不住脚。也许对耶稣目前从属于父最清楚的否定，出现在保罗的话中；他在哥林多前书 15:28中说：“子也要自己服那叫万物服他的，叫神在万物之上，为万物之主。”按照这节经文，耶稣基督在现今这个时代并不从属于父，所以说他永恒地从属于父就不可能是真的。这将来的“服”在世代末了究竟是什么，学者们意见不一。我认为，当我们考虑到第24–27节的上下文——那里引用了诗篇第8篇——就会看出，它指的是耶稣作为真亚当的独特角色，而不是他作为永恒神子的本性。作为神人，即神性将人性取到自己里面，他最终将成就万物在末世的合一。那时，他所代表的蒙救赎的人类，将完全就他们的位，作新造之中的君王和王后，顺服他们的神，不再背叛他——这位三一的神那时将奇妙地使人认识他自己，在一切人类事务中以及整个宇宙中，不再受罪、撒但或死亡的阻碍。

80. 参见www.bit.ly/3x2GWX6

81. 关于“子永恒从属”（Eternal Subordination of the Son）的教义当时为何被拒绝，参见怀亚特・格雷厄姆（Wyatt Graham）总结的五个理由：www.bit.ly/3mCmusv

〔关于三位一体的〕互补主义叙事”，并重新宣誓忠于“那承认一位神、三个平等位格的使徒的和福音的信仰，〔这三个位格并不是〕……按权柄的等级来区分的”。[82]

这是多么美好的突破！的确，把三位一体的关系应用到人类群体上，唯一正当的方式，就是耶稣在祷告中所提到的：他祈求跟从他的人彼此合一，正如他与父合一一样。[83]当我们经历到父与子之间那无限的喜悦、尊重和爱满溢出来[84]，我们就会认识到，在我们地上的群体（和婚姻）中，描绘父与子之间关系的最好方式，不是通过指挥链，而是通过彼此喜乐、尊重和相爱的纽带。[85]

然而，虽然我为那些公开承认错误的领袖鼓掌，但已经造成的伤害实在太大了。许多普通人，包括我认识的许多领袖，都是通过古德恩以及凯勒夫妇在2016年之前出版的那些书——书中支持一种可疑的三位一体与婚姻的平行类比——而被不正当地说服，接受了互补主义。[86]

温和互补主义的诱惑

有些教会是坚定的互补主义者，因为他们完全理解并赞同派博、古德恩等人提出的原初的、正式的互补主义。也许互补主义的立场文件、神学院和宗派归属坚定了他们的信念。然而，另一些教会，比如我曾协助带领的那间教会，起初自认为是互补主义的，原因是——嗯，我想我们并没有真正完全理解它！

我愿意相信，我永远不会接受我在本书中所反对的、经古德恩包装的那一整套互补主义。在恰当地研究这个问题之前，只要我相信我们教会的温和互补主义与原初版本或多或少是一回事，我就乐于称自己为互补主义者。

但你们看，这就使温和的互补主义者处于一个危险的境地。他们有互惠主义的实践，却声称在神学上是互补主义者。难怪互补主义的缔造者——如派博、古德恩、施赖纳和科斯滕伯格——不断地否定这些较温和的表达方式。例如，罗素·摩尔在一篇文章中哀叹互补主义教会群体中的一些趋势，说它们据称已被女性主义文化所缠累，以至于“在大多数福音派家庭中，实际的决定都是通过协商、彼此顺服和达成共识的过程作出的”。他讲到一间教会，他认识的一位女士在那里“不记得她的牧师讲过男性元

82. Michael F. Bird and Scott Harrower, ed, 2009: “Trinity without Hierarchy: Reclaiming Nicene Orthodoxy in Evangelical Theology,” ch 1, 2.
83. 约翰福音 17:21–23
84. 马太福音 3:16–17；约翰福音 14:31；路加福音 10:21；罗马书 5:5
85. 约翰福音 13:34
86. 比如古德恩的“Systematic Theology”，以及凯勒夫妇的书“The Meaning of Marriage”和“Jesus, Gender and Justice”。

首地位的道”。他担心“这种女性化的草根神学可能正在向学术界和宗派领导层冒升”。[87]同样，科斯滕伯格也警告说，要提防同样的事情发生在教会的领导层中：

他们急于表明互补主义在文化上并不冒犯人，甚至是切合时宜的，于是可能会试图使自己的教导和实践迁就文化，以至于几乎与平等主义无法区分。互补主义者可能会把不那么激进的女性安排到领导岗位上，以避免那种吵闹、咄咄逼人、或许更冒犯人的女性主义女性式领导的感觉。[88]

读了这些话，我现在才意识到我曾是一个多么差劲的互补主义者！事实上，当我问自己，为什么我在我协助带领的教会中这么长时间接受了互补主义，我意识到，这在很大程度上是因为我们其实是非常不一致的互补主义者。我们没有实践我们所说的信念。我们允许女性讲道。我们不仅仅是设立长老：我们讲的是长老夫妇，并解释说，虽然严格说来只有丈夫是长老，但因为他和他的妻子是一体的，所以当神呼召一位丈夫时，他也会赐给妻子相应的恩典。妻子们参加我们的长老会议，在我们的一些决策中，她们的声音也受到欢迎。

虽然我不能代表其他夫妇说话，但我自己的婚姻也远比古德恩或派博所希望的更加平等主义。我们关于女执事的神学，意味着我们乐于让女性在各种事工和小组中带领男人。女性领袖尤其在我们的社会公义事工中大放异彩。（如果你们是一间互补主义教会，还没有准备好放弃互补主义，但骨子里知道它可能有什么地方不对劲，我全心建议你们也考虑在其中一些方面“妥协”！）

然而，当我回顾自己的历程时，我发现，在自己所谓的立场和实际的做法之间过着这种二分的生活，从来都不理想。如果我们“骨子里知道”的，与我们所说的信念不同，而这又与我们的实践不同，我们就有问题了。为了我们自己，我们理当拥有一套前后一致的神学和实践。

如果不是发生了三件事，我怀疑我会觉得有必要重新审视自己的立场：第一，我们的许多牧师和讲道者开始使用ESV和ESV Study Bible。虽然我很喜爱这个译本的大部分，但每当他们读到新约中许多段落——使徒在其中只对“brothers”（弟兄们）说话，而不像NIV那样对“brothers and sisters”（弟兄姐妹们）说话——我都会皱眉。ESV刚出版时，我推荐过它的研读本——后来它的许多读者开始问我，既然他们的研读本注释如此激烈地反对女性讲道，我们为什么还允许女性讲道！

第二，一些较年轻的长老和他们的妻子，大部分神学教育都来自派博的个人网站和福音联盟。他们当中许多人一面尽力尊重较资深的长老，一面也鼓起勇气承认，他们如

87. 来源：www.bit.ly/3GL5lom
88. 来源：www.bit.ly/3CIkVyG

今不相信女性应该讲道。事实上，我们十个会众中的一个获得了许可，在他们的教会里不让女性讲道。

第三，也是最后一点，在许多年间，我们加入了一个不断壮大的教会运动，并越来越深地参与其中。这个运动从一开始就全然接受了互补主义。然而，与我们的教会不同，这个运动中的大多数教会确实实践了他们所传讲的。没有女讲道者。只有男人被按立为长老。也没有人谈论“长老夫妇”。这个运动中的许多领袖对我们教会看似平等主义的做法表示担忧——这是可以理解的：我们曾声称自己是互补主义的。

有一次，整个运动中最资深的牧师妻子之一来访我们教会，鼓励我们的牧师妻子们守好自己的本分；她解释了自己的做法：“他蒙召带领教会，我蒙召服侍他。”虽然我相信那次聚会中有些妻子因此大受鼓舞，但我知道许多人都被震得晕头转向。几十年来，我们的妻子一直与我们并肩站立、肩并着肩，以前从来没有被看作仅仅是配偶的辅助。她们每一位都以自己的方式，把自己一些最好的年日献上，在事奉生活的最前线建造和坚固我们的教会。同时，我不断遇到受伤的女性，她们已经离开或正在离开这个运动中的教会，因为她们觉得女性在事奉中受到限制，或者她们的男性领袖不听她们的声音。

然后，就在这一切当中，我们教会决定重新审视我们对性别和长老职分之理解的教义根基，我也开始重新阅读派博、古德恩和施赖纳的神学和圣经论证。

就像一个山达基（Scientology）信徒，一直享受她的宗教，直到有一天她受邀打开那个秘密信封，才发现自己其实是一个被困在这个宇宙中的希坦（Thetan）；我也一直喜欢互补主义，直到我真正理解了它的一些内部教导。无论互补主义在传遍世界各地的教会方面多么成功，仔细察看就会发现，它看起来不太像神的启示，而更像是一个精巧的神学建构，掩盖着另一种形式的压迫。

对被排斥的恐惧

还有一个原因，使互补主义在如此多的宗派和教会（比如我自己的教会）中占了上风。最近一项关于行为科学中的偏见的研究表明，在大多数情况下，我们相信的并不是真实的东西，而是不会让我们失去同盟的东西。[89]这听起来也许很不祥，但实际上这是一种潜意识的偏见。作为人，无论是基督徒还是非基督徒，我们对每一个新观念都会本能地提出同一个问题：“如果我接受了这个，我的社会地位和我在这个世界上

89. 我用附录6专门讨论认知偏见这一主题。

的位置会怎样？”问的不是“这是真的吗？”而是“这会给我的生活带来什么？”（我在附录6：为什么事实也许不会改变我们的想法中更深入地讨论了这个问题。）

想一想，在那些可能决定重新审视自己关于女性从属地位之教义的教会里，这会如何展开。20世纪60年代以前，教会和宗派通常由领薪的男性带领——他们认为，女性不能胜任这项任务。几乎所有教会都持这种观点。后来，大多数教会和宗派相当突然地改变了看法，转而主张女人和男人在能力上是平等的。如今的争论变成了：每个教会或宗派最终会落在哪一边——是让女性参与带领和讲台事奉，还是将她们排除在外。

当然，在这一过程中也有真诚的求真，但我们不要对人性太天真。必须对这件事作出决定的，主要是领薪的神职人员，而不是坐在会众席上的人。请你们设身处地，把自己当作当时一位正在努力作决定的教会领袖。你们每一个念头背后的潜台词是什么？我最清楚这一点，因为我一生都是领薪的神职人员：“我不想失去我在这个教会里的位置，或者我的工作。”再说一次，这不是指控。要完全不去考虑我们集体决定对个人的影响和后果，根本是不可能的。

据行为科学专家说，接下来会出现一些早期采用者。在这件事上，他们就是那些开始宣称自己已经从圣经中确信女性也可以带领的人。其余的领袖此时在想什么呢？“嗯，我佩服你的勇气，但我要先按兵不动，看看大多数人站在哪一边。”当然，他们不会把这话说出来——但他们凭直觉明白，少数派会失去自己的位置，很可能还会失去工作。

大多数人要等到确知多数人会改变看法，自己才能改变看法；就在这种不确定之中，福音派世界里两位冉冉升起的明星发出了清晰而响亮的声音：“不要听福音派女性主义者的。他们是在圣经上妥协的人、向文化投降的人、文化的破坏者、抹杀性别差异的人。再说：我们是平等但不同的；我们肯定互补性；男女之间的权柄与顺服反映在三位一体之中；我们的立场才是历史上的立场；如果你还有任何疑问，这里有一个网站、一部圣经译本、一个协会、一场大会、一些有力而动人的讲道者，还有一些奠基性的著作。”

令人难以置信的是，从20世纪60年代中期到80年代末，曾有过一场健康而公开的辩论，双方就少数几处有争议经文最可能的解释展开争论。后来出现了一些人，他们借着《丹佛斯宣言》宣称，互惠主义者否认圣经的权威，转而选择扭曲圣经来迎合他们

的女性主义议程。那些反对互补主义立场的人说：“这就结束了关于圣经实际上说什么的一切辩论和对话。”[90]

互补主义者的努力和宣传在政治上是如此精明老练，以至于他们轻而易举地赢得了那些骑墙观望的人。在这场辩论中，坚决反对接纳女性的人如今彻底确信了自己的看法。处在中间、急于保住自己在世上位置的人，则由别人替他们作了决定。而那些非互补主义的神职人员，除非他们幸运地身处一个平等主义的教会或宗派，否则要么只能转入地下，要么只能离开，在别处重新开始——无论哪一种都是痛苦的煎熬。

这种对被排斥的恐惧如此强大，以至于能使人耳聋眼瞎。当我阅读那极少数负责评论本阵营以外作品的互补主义学者的文字时，我一次又一次地惊讶于他们的语气多么轻蔑，他们对别人所说的话多么充耳不闻，他们的论证看起来多么有缺陷。然而，正是这些负责批评那些挑战他们观点之作品的人，通常在他们的互补主义宗派、神学院和机构中担任最高的学术领导职务。就拿美国美南浸信会的全部六所神学院来说：每一年，教职员都必须签署《丹佛斯宣言》，才能保住工作。每。一。年。在这件事上没有任何怀疑的余地。正是这样，在其制定者仍然在世的时候，互补主义就已上升为如此金科玉律般的真理。

尽管如此，领袖和神学家们仍在不断离开互补主义的阵营。如果沉默是在桌边拥有一个座位的代价，那么这代价也许太高了。贝丝·摩尔（Beth Moore）本人长期以来一直是美南浸信会宗派中首屈一指的女性人物，她最近看清了她的宗派把互补主义与圣经权威混为一谈的这种不幸做法，并公开离开了这个宗派。她最近向这个体系的缔造者们发出挑战：“我们不能参与建造一个体系，然后坐在书桌前，对许多人以它的名义所做的事视而不见。如果你帮助建造的东西变成了一个弗兰肯斯坦，维克多，那就去拿你的套索，把那个怪物拉回来。”[91]一些在各自学术领域里曾是互补主义者的专家，不断出版提出同样观点的畅销书。[92]如果说有什么时候应当撤离这种已经堕落、正在失败的神学，那就是现在。

撇开互补主义的历史不谈，现在是时候让我们一头扎进关键的圣经经文了。当我们在下一章这样做的时候，我们很快就会发现互补主义错在哪里——它从最开头就错了……

90. 参见Kevin Giles, What the Bible Actually Teaches on Women, ch. 2。贾尔斯自20世纪70年代中期起就一直站在这场辩论的最前沿，他讲述了这段历史。
91. 参见贝丝·摩尔2020年4月8日的推特。
92. 最近的例子是贝丝·艾利森·巴尔（Beth Allison Barr）的“The Making of Biblical Womanhood”和克里斯汀·杜梅兹的“Jesus and John Wayne: How White Evangelicals Corrupted a Faith and Fractured a Nation”。



4

乐园里结成的伙伴关系

“夏娃既不比亚当高，也不比亚当低，而是与亚当平等。她是两极中的一极，是与北极相对的南极。在追求神的旨意时，她是他最坚强的盟友；当他偏离方向时，她是他遇到的第一道路障。”维克多·汉密尔顿（Victor Hamilton）[93]

在Happy Feet（《快乐的大脚》）里，企鹅曼布尔（Mumble）遇见先知洛夫莱斯（Lovelace），发现他的脖子上缠着一圈塑料包装。洛夫莱斯坚称，这是“神秘的存在者”赐给他的“神圣护身符”，[94]因此也是他能力的根基。当然，我们知道曼布尔仅仅是怀疑的事：他脖子上的东西是一块垃圾，一定是他还是一只小企鹅时游泳撞上的。当曼布尔和他那群古怪的朋友再次找到他时，洛夫莱斯已经呼吸困难、说不出话来了。[95]曼布尔断定：“他脖子上的东西太紧了。它快把他勒死了！”洛夫莱斯起初确实从这块塑料中汲取了某种力量，但只有当他终于认清它有多么具有破坏性和限制性时，他才能最终摆脱它。它不是祝福，而是咒诅。

同样，“基督教”父权制——互补主义说它是创世记第2–3章中“神美好设计”的结果——自称是一道真理的护身符，是一条男女之间权柄与顺服的神圣原则，在家庭和教会中实行时会带来神的祝福。正如我将在本章向你们表明的，它根本不是神对男女关系最高心意的一部分——无论是在家里、在教会里，还是在任何其他地方。相反，它是男女关系在一个堕落的世界中被败坏、被勒紧窒息的结果。

圣经的故事情节始于一座园子，神对人类和受造界的旨意在那里荣耀地展现出来。接着混乱随之而来。撒但引诱夏娃和亚当放弃他们作为神形像承载者的崇高尊严。感谢神，后来救赎在耶稣里来到了，他是神真正的形像，他也是在一座园子里面对撒但的试探，但这一次他抵挡住了撒但的谎言。故事的结局是：耶稣在第一次来时所开始

93. Victor Hamilton, The Book of Genesis: Chapters 1–17, p. 181。
94. 参见该场景的视频片段：www.bit.ly/3BzJGvK
95. 参见该场景的视频片段：www.bit.ly/3mCpcyb

的，他在第二次来时完成——带来一座精美绝伦的园子之城，在那里，他对人类和受造界的原初旨意得胜了。基督教神学不能与世界的伟大故事分开。如果最终的救赎是原初创造的恢复，我们就必须正确地理解万物的开端。这就是为什么神学探究如此看重圣经的开头（和结尾）几章。这也是为什么《丹佛斯宣言》——互补主义的宣言书——从圣经开始的地方开始，提出了以下这些陈述：

亚当和夏娃都是按着神的形像被造的，作为人在神面前是平等的，在他们的男性和女性特质上又是有区别的。……男性和女性角色的区分是神所命定的，是被造秩序的一部分，应当在每个人的心中找到回响。……亚当在婚姻中的元首地位是神在堕落之前设立的，并不是罪的结果。

在每一句之后，这份宣言都提供了证据经文，其中最常被引用、也最引人注目的，是创世记第1–3章中的经文。事实上，有一节经文被用来支持所有这三项陈述——如果说有哪一节经文在教义上承担着重量，那就是它了：“耶和华神说：‘那人独居不好，我要为他造一个合适的帮手。’”（创世记 2:18）

基于对创世记第1–3章、特别是对2:18的这种解读，互补主义者进而主张在家庭、教会以及更广泛的社会中都应有“男性的元首地位”，[96]在其中，女性虽然“在尊严和价值上平等”，却仍然需要顺服掌权的男性。[97]事实上，Recovering Biblical Manhood and Womanhood的二十二位作者中，有十九位把他们支持女性从属地位的论证建立在创造或创造次序之上。

虽然如今我们当中很少有人会质疑圣经教导男女在尊严上平等，但问题在于：我们是否应当挑战这样一种观念，即男女之间的权柄与顺服是堕落之前的创造的一部分。我们将用这整整一章来寻找答案。

创世记第1章——受造界的君王与王后

创世记包含两段创造的记述，一段在创世记第1章，另一段在创世记第2章。两者各自给出不同的事件次序和不同的主题重点，却又由一些共同的观念联系在一起。在第

96. 并非所有互补主义者都说男性的权柄延伸到更广泛的社会，不过像约翰·派博和安德烈亚斯·科斯滕伯格这样的领军人物确实这样说。正如后者所说：“坚持认为女性可以在家庭之外从事任何活动，而几乎不顾或很少顾及神对每一性别的特定创造目的。这有违圣经的教导，而且问题极大。”（来源：www.bit.ly/3by3zsy）
97. 凯勒夫妇就是这样主张的：“丈夫元首地位中那温柔、服事的权柄，以及妻子顺服中那坚强、恩慈的恩赐，使我们恢复到我们在创造时本应成为的样子。”（Tim and Kathy Keller, The Meaning of Marriage, ch. 6。）

一章里，人类是神第六日的创造：“神说：‘我们要照着我们的形像、按着我们的样式造人……’神就照着自己的形像造人，乃是照着他的形像造男造女。”

在创造的前五日，神吩咐说：“要有……”，但在这里他说：“我们要照着我们的形像……造人。”在这最后的创造之举中，人类无疑是他创造的顶峰。无论是天使、星系，还是在我们这个星球上漫游的任何有知觉的生物，都不带有他的形像。承载他的形像意味着什么呢？

这意味着我们被造是为了表明神。由于我们与神有一种独特的关系，又与我们身处的这片奇妙之地有一种独特的关系，我们就站在神与他的受造界之间，作为双方的代表。我们作为受造界的祭司代表受造界，替其余受造界那无法言说的、对造物主的敬拜发出声音。我们作为受造界的代理统治者代表神，向全部受造界反映神美好的品格。神计划照管和带领受造界，不是单单靠他自己，而是与人类一同、并借着人类来做。这就是为什么我们的“管理”必须反映神的品格。把我们所承载的形像看作我们被独特地赋予的一项任务，比把它看作隐藏在我们灵魂最深处的某种固有印记更有帮助。赖特很好地抓住了这个观念，他说我们应当成为一面“倾斜的镜子：把角度调对，你就能看见那些原本你看不见的东西。我们作为形像承载者的呼召，就是借着我们怎样生活、怎样行事，把关于神的信息反映给我们周围的人。”[98]

特别要注意男人与女人、男性与女性之间根本的平等。在一个男人贬低女人的世界里，这段经文带来了纠正的话语：它把女人照着其形像被造的那位神的价值，与女人自身的价值联系在一起。不只是男人，我们双方都是照着神的形像被造的，双方都要向他手所造的一切代表神的爱、智慧和能力。

神说：“我们要照着我们的形像、按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地……”神就赐福给他们，又对他们说：“要生养众多，遍满地面，治理这地；也要管理海里的鱼、空中的鸟和地上各样行动的活物。”（创世记1:26–28）

我们祝福世界的两种方式，是生养儿女和管理大地。我们共同地——男性和女性一起——被造来反映神的样式，被赋予管辖动物界的权柄，并受托使这个星球遍满更多的人，他们将与我们一同把神美好的创造越来越多地伊甸化。

特别要注意，虽然男性和女性看起来可能不同，其中一方能够生育和哺乳婴儿而另一方不能，但这段经文并没有为男人和女人制定两套不同的指令。不只是男人，女人也被赋予作为神的代理统治者的权柄，这是我们完整人性的一个方面。需要男人和女人

98. 引自Alice Mathews, Gender Roles and the People of God, ch. 13。

一起，才能反映神完整的形像。这就是同盟的祝福。无论每一性别在生理或心理上可能有什么独特之处，重点在于：我们每个人都把整个自己投入到神给我们人类的全部呼召之中。神并没有把一种“男性化”的统治设立为他对人类的标准和计划。不，是男性和女性一起承载神的形像。“只有这种共同参与、向世界代表神之统治的方式，才能配得上我们所承载其形像的那位神。”[99]

事实上，神要创造男人与女人完美结合的想法，在这一章的行文中是一个惊喜。在之前的创造之日里，神通过分开穹苍、众水和大地，把秩序压入一个混沌的世界。就连星辰也标出各自分明的节令、日子和年岁，太阳管理白昼，月亮则是黑夜的哨兵。当人类被赋予带领其余受造界的职分时，每个人和每样东西都“各安其位”。但到了创造男性和女性的时候，他不再划定界限，而是把他们结合在一起，成为完全的伙伴，没有丝毫基于性别的角色或等级的暗示。神本可以对亚当说“你去治理这地”，对夏娃说“你去养育儿女”。相反，他强调他们作为共同的父母、共同的祭司和共同的统治者的全面合作。在后来的历史中，我们人类会选立少数人作国王和王后，但神对每一个女人和每一个男人的原初指派，都是要作王后和君王。

神这本美好之书的开篇这一章，为后面的每一章以及整个故事的其余部分定下了框架。至少到目前为止，还没有任何神所启示的性别角色。没有谈到一个性别对另一个性别拥有权柄。男人和女人一同治理神的大地——这一同盟被路易斯（C.S. Lewis）描绘得很美：爱德蒙、苏珊、彼得和露西一同坐在纳尼亚的四个宝座上。

互补主义者说：“到目前为止都很好。等我们读到第二章和第三章，也就是第二段记述时再说吧。”在过去的几十年里，互补主义者积累了一长串论点，来支持亚当在堕落之前所谓对夏娃的带领。我将阐明这些论点，并逐一回应，表明它们没有一个是经文中明确说出来的。然而，这串论点对第一次听到的人来说是如此有说服力，以至于他们以为此案已经了结。我知道这串论点的力量：受到当时著名的牧师兼神学家、超大型教会讲道人马克·德里斯科尔（Mark Driscoll）的一个系列讲道的启发，我甚至曾经讲过这串论点中的一些要点。作为一个声称“教导真理，全部的真理，除了真理别无其他”的圣经教师，我现在回顾起来相当懊悔，懊悔自己曾陷入这种对圣经开头几章牵强附会的处理方式。

在本章中，我将列出各位互补主义讲道人和学者用来试图证明亚当在堕落前带领夏娃的五个最突出的推论。在附录2中，我会反驳另外六个论点。

第一个论点：先造亚当，后造夏娃

99. 莎拉·贝茜（Sarah Bessey）在“Jesus Feminist”第5章中引用了柯克（J. R. Daniel Kirk）所说的这句话。

互补主义者主张，在创世记第2章，亚当先被造，夏娃后被造，这表明男人是女人的带领者。事实上，保罗在提摩太前书 2:13就提请人们注意这一事实：“因为先造的是亚当，后造的是夏娃。”

我将在第7章全面探讨保罗写给提摩太的话。现在请你们注意，保罗并没有说“亚当掌管夏娃”，这只是对保罗意思的一种解释。根据对提摩太前书第2章的仔细阅读，我将在第7章再提供另外两种解释。无论保罗在提摩太前书第2章中是什么意思，创世记第2章都应当首先按其自身来读。即使我们假定保罗用创世记第2章来支持女性的从属地位（我确信他没有），这也不一定意味着创世记第2章本身就教导这一点。道格拉斯·穆（Douglas Moo）解释说，新约作者有时使用旧约经文，并不是把它们当作决定性的解读或证明，而是当作因事而发的论证，或表达的载体，用来支撑他们正在提出的任何观点。[100]

神本可以同时创造两性，但他没有这样做。为什么？有一个答案最为突出：先造亚当，后造夏娃，是因为神要向亚当（和他的儿子们）表明，没有夏娃（和她的女儿们）——神最后的创造——他是何等孤单、何等不完整、何等不足。在创世记第1章，在海洋与种子、星辰与海洋生物、飞鸟与走兽被造之后，才是神创造的冠冕：“人……男和女”。请注意，同样一种不断增强的期待感也出现在下一章：神创造天才的最后一笔，赐给伊甸园——其中所有的植物、动物和唯一的男人都已就位——一位美丽动人的女人。与创世记第2章中层层推进、渐强的创造相伴的，是亚当对他的对应者越来越深的渴望。没有一种动物（而他把它们全都过了一遍！）成为他的灵魂伴侣。但当他遇见神最大的礼物——唯一一个用已经活着的材料造成的受造者——时，他迸发出一首情歌，开头就是这句达到高潮的话：“这一次终于……！”（Zōt happa’ am … !）

因此，对创世记第2章的直白阅读，其推进不是从男性的权柄到女性的顺服，而是从人的不完整到深刻的结合与伙伴关系。尽管如此，互补主义者似乎决心要从这段经文中读出更多的东西。举例来说，詹姆斯·赫尔利（James Hurley）在1981年提出一个论点：最初的读者会因为古代的长子继承权观念，而把亚当的先在理解为他的权柄；按照这种观念，一个家庭中的长子所继承的产业是他兄弟们的两倍，并且要承担带领家庭的职责。[101]但亚当并不是“生”出来的，夏娃也不是他的妹妹。而且圣经中没有任何地方把长子继承权应用在创造次序或夫妻关系上。

以色列周围那些高度父权的文化有它们自己的创造故事，比如美索不达米亚的阿特拉哈西斯（Atrahasis）创造故事，其中提亚马特（Tiamat）被描述为在马尔杜克

100. D.A. Carson (ed) Hermeneutics, Authority and Canon, p. 188
101. Man and Woman in Biblical Perspective, Zondervan, p. 207

（Marduk）之前就已存在，然而父权制在那种文化中仍然得到维护。[102]显然，对于各种创造故事的古代读者来说，是男人先出现还是女人先出现，与他们对等级的预设毫无关系。此外，创世记的其余部分表明，神有意颠倒古代文化中的长子继承权，反而把带领的权柄赐福给后生的人（雅各胜过以扫，约瑟胜过他的哥哥们）。

第二个论点：女人是“由男人而出”、“为男人造的”

保罗在哥林多前书 11:8–9正是这样说的。虽然我们将在第6章深入探讨哥林多前书第11章，但现在让我们记住，他用第11–12节对第8–9节加以限定：“然而在主里，女人不能离开男人而独立，男人也不能离开女人而独立。因为女人是从男人而出，男人也是由女人而生。”

在哥林多前书第11章中，保罗虽然坚持男女之间的互补性，却并没有主张女人从属于男人。相反，他强调女人和男人应当彼此给予的相互尊荣。这样说完全正确——夏娃“由”亚当而出，把男人描绘为女人值得尊荣的源头；夏娃是“为”亚当造的，则意味着女人是男人值得尊荣的完满。对男性读者和女性读者来说，功课都是一样的：神造男女两性，是要每一方都珍爱对方，并与对方相互依存。

夏娃是“为”那独自一人便不足够的亚当而造的。这并不意味着他对她有权柄，正如我若“为”我的儿子请一位家庭教师，他的家庭教师也不会因此就成了他的下属。[103]

那位“从”亚当造出夏娃的造物主，才是唯一对她有权柄的。夏娃的被造不像孩子的出生。孩子出自我们的身体，在某种意义上他们“属于”我们，并且起初是在我们的权柄之下。夏娃的起源则不同。她最初接触的是她的造物主。她认识神在先，认识她的对应者在后。男人既没有参与她的创造，也没有为此出谋划策。她被造的时候，他在沉睡。她被带到他面前时，已经是完全造好的了。

如果因为她是用他身体的一部分造的，就把男人奉为她的权柄，那就意味着亚当得称泥土为他的主人，因为他是用尘土造的。还有，如果男人和女人都是造物主直接、亲自、有目的的作为，我们就可以问：对于她是从他而不是从泥土造出来的原因，创世记第2章说了什么？在这一章的前面，神不仅用地上的土造了亚当，也造了走兽和飞鸟。如果神用同样的方式造夏娃，那还有什么能把她特别地与亚当联系在一起呢？她

102. 这是理查德・赫斯（Richard Hess）在“Discovering Biblical Equality”第4章中的论证。
103. 我感谢我的朋友安德鲁・巴特利特提供这个类比——他在对迈克・温格（Mike Winger）的批评中使用了它。

是从他身上造出来的——这正是亚当对夏娃感到震撼的地方，他宣告她是他骨中的骨、肉中的肉。

说到他的肋旁，那些选择译作“肋骨”的译者几乎肯定是错的。希伯来词tsela几乎所有其他的用法都是指某物的“侧面”，通常是它的一半。[104]她是从他的肋旁造出来的。1157年，就在成为巴黎大主教之前，伦巴德的彼得（Peter Lombard）——一位在古代父权制中极其罕见的异见者——正确地评论这节经文说：“夏娃不是从亚当的脚造出来作他的下属，也不是从他的头造出来作他的主人，而是从他的肋旁造出来作他的伙伴。”[105]

第三个论点：“可以称她为女人”

古德恩认为，当亚当遇见夏娃并说“可以称她为女人，因为她是从男人身上取出来的”时，他是在给她起名。古德恩说，这一点很重要，因为正如神借着给受造之物命名来行使对它们的统治，亚当也借着给动物命名来显明他对动物的带领，因此亚当借着给女人命名来显明他对女人的权柄。

别急。确实，表示“称”或“命名”的同一个词（kara）既用于创世记第1章中神给万物命名（“昼”“夜”“天”“地”和“海”），也用于亚当给走兽和飞鸟命名（创世记2:19–20）。但给一样东西或一个物种分类的行为，并不自动就是权柄的表达——除非已经确立了命名者对它拥有权柄。[106]例如，就在13章之后，[107]使女夏甲在发现了神的某些事之后，给神起了一个名字。她当然不是在神之上掌权。因此，亚当称女人为“女人”，并不一定是等级的证据。

它所证明的是，他辨认出了她独特的类别——一个像他自己的人。在古代语言中，名字是对被命名的事物、人或物种的描述。创世记第2章中的男人（ish）称她为“女人”（ishsha），这一点尤其表明他不太可能是在行使权柄。请注意这两个名词的相似之处——亚当正在认出，她与动物不同，是一个像他自己的人，是一个合适的伴侣。被强调的是她的相似，而不是她的顺服。说“你就是那个像我的人，你使我完整”，很难等同于说“我掌管你”。这段经文不太可能是要我们在其中看出男女之间的指挥

104. 参见www.bit.ly/3mH7w4E
105. Peter Lombard, The Sentences
106. “当神给某物命名时，他是以至高统治者的身份这样做的，但qārā’ 本身并不暗示优越地位。所以，说人在给动物命名时对它们行使主权，就是牵强附会了。要使这一点明确，就需要有与第1章中‘治理’和‘管理’相平行的说法。……人在充当命名者时，表现出一种辨识的品质。”（Victor Hamilton, New International Commentary on the Old Testament）
107. 她就称那对她说话的耶和华为：“你是看见我的神。”（创世记 16:13）

链，尤其是在亚当欣喜若狂的那一刻——在经历了漫长的动物马戏游行之后，他现在终于找到了那一位。

此外，很少有译者会把“女人”这个词当作一个专有名字。它其实是一个所有古代读者都知道的普通名词，是对女性性别的简单称呼。直到创世记 3:20，亚当才给他的妻子“起名”（用的是另一个词：vaiyokra）叫夏娃。这次命名发生在堕落之后，这意味着我们不能从中推论出堕落之前关系中所谓的等级。

第四个论点：“你在哪里？”

这对夫妇吃了禁果之后，躲在园子里，这时神呼唤那人说：“你在哪里？”（创世记 3:9）但神为什么只找那男人，而不也找那女人呢？互补主义者推论说，神知道他们犯了罪，于是追究亚当的责任。他们的论证是：毕竟，神只让亚当负责。

但这次互动根本不是这样进行的。他没有说“你做了什么！”而是说“你在哪里？”在创世记第2章和第3章中，作者以拟人化的方式描绘神。神在园中行走。他用手造亚当。在这里，他是真的好奇自己为什么找不到他们。当然，在神学上我们可以断言神是超越的，无所不知，但在这段记述中，神与我们建立真实关系的能力被突显出来，而这就要求他提出问题，有能力去探问。事实上，在亚当回答之后，他接着又问了两个问题：“谁告诉你赤身露体呢？莫非你吃了我吩咐你不可吃的那树上的果子吗？”（第11节）。他查明事实的使命继续下去，他也问了夏娃一件事（第13节）。

问题仍然存在：为什么神先对亚当说话，而且只对亚当说话？答案也许在于欣赏叙述者在整个园子叙事中巧妙运用的一种文学手法：神每次只对亚当、夏娃和撒但中的一位说话。创世记第3章中所有这些互动都有特定的顺序：蛇欺骗了女人，女人误导了男人。接着，神对男人说话，男人归咎于女人；然后神对女人说话，女人归咎于蛇。最后，神依次向蛇、女人、男人宣布后果。顺序是：蛇、女人、男人；男人、女人、蛇；蛇、女人、男人。如果神先对女人说话，或者同时对男人和女人说话，这种文学手法就会被破坏。

神先质问亚当、再质问夏娃，这一事实也让相互指责的多米诺连锁反应得以展开——从而显露出他们缺乏痛悔，也显露出罪对这对夫妇关系的破坏性影响。

最后，任何认为神说话对象的先后顺序表明他承认一条权柄链的论点，只要把神与这三者的两轮互动并排放在一起，就会不攻自破。神先盘问了男人，男人指向女人，然后盘问女人，女人控告撒但；之后他向三者逐一宣布后果——但这一次他颠倒了顺

序，最后才对亚当说话。那些认为神先（或最后）对亚当说话就表明了某种所谓等级的人，就必须解释：为什么当神也最后（或最先）对他说话时，这却完全不表明任何这类东西。

第五个论点：Ezer Kenegdo

“耶和华神说：‘那人独居不好，我要为他造一个合适的帮手。’”[108]这节经文是许多人用来论证女性按着神美好而原初的设计应当处于男性带领之下的首要论据。正如我先前说过的，《丹佛斯宣言》——其初稿由约翰·派博起草——就男人和女人的角色提出了十项“教义”陈述，并用这一节经文作为其中至少四项陈述的证据经文。约翰·派博这样解释他对这节经文的理解：“神教导我们，女人是男人的‘帮手’，意思是在园中生活里一位忠诚而合适的助理。”[109]同样，乔治·奈特说：“这样确认是完全恰当的……如果一个人被造是要作另一个人的帮手，那么接受这种帮助的人就对作他帮手的那一位拥有某种权柄。”[110]

但奈特和派博得出这个结论是错误的。当然，帮手可以是下级，但帮手也可以是平等的人，甚至是上级。孩子们若没有母亲的“帮助”，学生们若没有导师的“帮助”，会是什么样子？然而，尤其令人着迷的是，这个词在旧约中从未表示从属地位。事实上，被译为“帮手”的那个词（希伯来文：ezer）在圣经中主要用于神帮助他的子民。在创世记第2章以外，ezer在旧约中出现19次，其中16次用于神[111]与以色列的关系，指神是“帮助者”；另外3次表示军事援助，例如援军——没有援军，仗就会打败。在这19处经文中，有18处被帮助的一方并不是帮助者的带领者。[112]其中8处用法里，“帮助者”是“拯救者”“保护者”或“搭救者”。在其余的用法中，所提供帮助的性质是献上力量，常常是军事性质的。因此，作某人的ezer，就是借着献上自己的力量或介入，来补足对方所缺乏的。

正因如此，英文词“helper”（帮手）要传达ezer这个词的真正含义，是完全不够的。在我们这个时代，“帮手”这个概念通常暗示一个资历较浅的下属，就像电工的

108. 创世记 2:18
109. John Piper and Wayne Grudem (eds), Recovering Biblical Manhood and Womanhood, p. 79
110. George Knight, The New Testament Teaching on the Role Relationship of Men and Women, p. 43
111. 参见出埃及记 18:4；申命记 33:7、26、29；诗篇 20:2；33:20；70:5；89:19；115:9、10、11；121:1、2；124:8；146:5；以及何西阿书 13:9。
112. 唯一的例外可能是以西结书 12:14，那里说到迦勒底王身边没有任何人在战斗中帮助他。即便如此，那段经文所强调的不是王对这些帮助者的权柄，而是他没有他们就全然失丧。

学徒把合适的螺丝刀递给她。她自己大概也能做，但有人帮忙做些小事是有益的。不！Ezer应当译为“有力的帮手”，或者更好的是译为“伙伴”——许多译本，例如REB、NAB、NRSV和CEV，正是这样翻译的。

那么，夏娃是以什么方式帮助亚当的呢？一些互补主义者用这节经文来说，她帮助他的方式是作他孩子们的母亲，也作操持家务的人。但这远不是创世记第2章中她帮助亚当的主要方式，在那里，最首要的含义已经给出：“那人独居不好，我要为他造一个合适的帮手。”她帮助他，是把他从孤单中拯救出来。她是他的伴侣。此外，稍微广泛一点的思考意味着：她与他一同做我们从创世记第1章已经知道的事——两位形像承载者都受了委托，要向世界反映神，并使这个星球遍满人、使它伊甸化。[113]夏娃也要在神交给亚当的看守园子的任务上与他同工。

本质上，她被造不是为了服侍他，而是为了与他并肩服侍。如果还有任何疑问，只要想想被译为“合适的”那个词（希伯来文：kenegdo）。她不仅仅是他的ezer，她是他的ezer kenegdo。这个词是什么意思呢？原来，英文词“suitable”（合适的）作为kenegdo的翻译，就和“helper”作为ezer的翻译一样不够。Kenegdo是一个复合短语，意思是与他相像而又与他相对。凯茜·凯勒说：“男性和女性就像两块彼此契合的拼图，因为他们既不完全相同，也不是随意地不同，而是以这样一种方式被区分开来：合在一起，他们就能构成一个完整的整体。”[114]

她是他不可或缺的伙伴和盟友。男人所缺乏的，女人拥有并加以补足。她不是事后才想起的附属品，也不是一个独立、自给自足的男人可有可无的助手。她是他的同伴、补足者、对应者和合作者。

如果他在打仗，她就是与他并肩作战的战友。如果他把世界伊甸化，她就是他的合作者。如果他养育儿女，她就是与他共同养育的父母。[115]第一个男人和第一个女人之间的这种关系，是以彼此扶持、彼此欣赏为特征的，以各自的长处补足对方，并在自己最亲密的朋友身上认出相同之处与不同之处。神知道，我们这些作儿子、作兄弟、作丈夫、作朋友的独自一人是不好的，于是他赐给我们最好的盟友，把女儿、姐妹、妻子、女性朋友和女同工作为礼物赐给我们。不再被撇下独自做神的工作——无论是

113. 一些学者指出，ezer这个词预示了她将给男人的终极帮助：在下一章，我们得知夏娃的“后裔”将拯救人类，包括所有的男人。有一个有趣的文字游戏：创世记 3:15中表示“后裔”的希伯来词，听起来与ezer相似。在这个意义上，她是他的拯救者，因为她将生下世界的救主。
114. Tim and Kathy Keller, The Meaning of Marriage, ch. 6。
115. 事实上，作某人的ezer kenegdo，意味着对方对你也是一样的。你要帮助的那一位，也是与你相像而又与你相对的人，是与你一同伊甸化的同工、共同的形像承载者、共同的父母和并肩的战友，正如你对他们也是如此；他则带来他可能拥有的、她为了自身的完满也同样需要的一切长处。

在我们的家里、教会里还是世界上——像我这样的男人，现在可以快乐地、谦卑地、感恩地与我们的伙伴和战友并肩而立。这就是创世记 2:18的意思。

你们能看出这如何削弱了互补主义吗？如果《丹佛斯宣言》中的四项“教义”陈述（正如我所相信的）是建立在对创世记 2:18这一反复使用的证据经文的错误解释之上，那么它们就摇摇欲坠了。也许创世记 2:18对互补主义来说是“一个不合适的帮手”！撇开这些蹩脚的释经笑话不谈，我希望你们能看出，为什么在创世记中堕落之前的世界里寻找男性带领女性的迹象，结果证明是一场徒劳的追逐。

读入式释经的例子

在释经的时候，必须避免读入式释经（eisegesis）。我们不应当把一个人类作者和神圣作者都没有放进去的意思注入一段经文。相反，我们应当好好地做释经（exegesis），辨明它正确的含义。

我十几岁第一次读创世记时，直到创世记 3:16之前，都没有注意到任何关于亚当对夏娃有权柄的东西。但一旦我听到本章所处理的五个推论中的一些（以及附录2中的六个），就越来越觉得亚当显然是掌管者。然而，沃尔特·布鲁格曼（Walter Brueggemann）在Genesis: A Bible Commentary for Teachers and Preachers中说：“这样的释经背叛了经文，很好地说明了我们的……预设如何控制我们的释经。”

为了说明推论可能具有的误导力量，请你们想象一下：我曾被教导说，在堕落之前，夏娃是亚当的上级和主人，依据的是下列论点：1）在创世记第1章，最后被造的进行统治，所以夏娃也是如此，因为她是创世记第2章中最后被造的。2）夏娃被称为“帮手”——这个词主要用于前来拯救软弱者的神。3）亚当是用尘土造的，夏娃是用肉造的。4）在从夫居的文化中，女人离开父母，被嫁接到丈夫的家族中，但创世记 2:24说，是男人离开自己的家，与妻子连合。5）撒但知道，要使羊分散，就必须击打牧人——他正是这样做的。6）要推倒夏娃需要超人的力量，而推倒亚当只需要一点人的压力。7）神先向夏娃、再向亚当宣判，因为她作为带领者负有最大的责任。8）罪给夏娃带来的后果是她将不再统治；如今他要管辖她。

如果这长期以来一直是教会的教导，也许整个宗派都会相信它。把论点堆叠起来，一遍又一遍地重复，似乎就使它们合法化了。然而，互补主义的那串论点和这八重论点都是同一种错误的例子：读入式释经。当我们把不该连起来的点连起来时，就会出现一幅扭曲的图画。

“创造次序”适用于整个受造界

如果互补主义者把“创造次序”当作禁止女性在教会和家庭中带领男人或与男人共同带领的依据——那么这也适用于整个社会。从神学上讲，创造延伸到每一个领域。亚当和夏娃不仅是第一个家庭和第一个教会，也是第一个人类群体，是社会本身的种子。大多数关于哥林多前书第11章和提摩太前书第2章的学术研究都得出结论：保罗把堕落之前的亚当和夏娃用作一般男女关系的原型。

虽然我不同意约翰·派博的观点，但我赞赏他的前后一致：他认为，创造在教会和社会结构中都限制了女性。他赞许地引用另一位神学家的话：“创世记第2章……使我确信，男女关系在本质上是不可颠倒的。……〔一位〕有男秘书的女上司……会给双方的人性都带来压力……这是……创造的一部分，是一个任何东西都改变不了的既定事实。”[116]

在一篇题为How Should Women Lead?[117]的文章中，派博主张女性只能“非个人地”带领男人。她们可以远距离地对男人施加影响——例如作为城市规划师或建筑师，设计男人所走的道路或所用的建筑物，但不能作为训练教官。她们可以像亚比该那样“非指令性地”带领男人，亚比该以“惊人的克制和顺服”“劝阻大卫不要杀拿八”。（同样，女人不可以当面向男人教导教义，只能通过她写的书来教导，在那种情况下，“她不是在看着我，也不是……作为一个女人以权威指导我。”[118]）

同样，凯文·德扬（Kevin De Young）主张，创造的设计支持社会中男性带领的理想。[119]如果互补主义对创世记第2–3章的解读是正确的，那么我们就不敢赞许我们的女儿们怀有上升到直接、亲自带领男人的抱负——不仅在教会里，在职场和政府里也是如此。德扬甚至劝告他的女儿们，无论她们在“公司组织结构图”中处于哪个层

116. John Piper, Recovering Biblical Manhood and Womanhood, p. 37
117. www.bit.ly/3LPBXQV
118. 约翰·派博在回答“你使用女性写的圣经注释书吗？”这个问题时说：“这里插入了一种叫作书和写作的现象，它使作为作者的女人离开了读者的视线，并在某种意义上去掉了她作为女性之人格的那个维度。”
119. 我在这里批评了凯文·德扬的文章“Death to the Patriarchy?”：www.bit.ly/3LQLN4W。

级，都要接受神的计划是“男性带领、女性帮助”。她们需要拥抱“女性气质”，让男人“在爱中带领”，而她们则“谦卑地帮助”。[120]

这种解释给我们女儿们的职业选择施加了多么沉重的限制！令人释然的是，我确信派博和德扬误读了创世记第2章。哪怕仅仅是为了女性在职业上的蓬勃发展，我也恳请我的互补主义朋友们至少考虑一下：性别等级在创世记第2章中可能根本不存在。转向创世记第3章，会帮助我们最终得出这一结论。

父权制的起源

如果父权制不是神所定意的设计的一部分，为什么历史上几乎所有的文化都实行它呢？创世记第3章提供了一个神学上的答案。

当果汁还从亚当和夏娃的下巴上往下滴时，神对蛇、女人和男人说话。他警告他们，并为他们预备好面对自己行为的后果。他对女人说：“你必恋慕你丈夫，你丈夫必管辖你。”[121]这里发生了什么事？

互补主义者说，由于堕落，男人在堕落之前对妻子仁慈的统治，如今变成了暴政。按照这种观点，这里“管辖”这个词（希伯来文：mashal）的意思是压迫性的统治。他不再提供敬虔的带领，而是要辖制她。曾经是好的东西（他对她充满爱的带领）已经变成了某种残暴而剥削性的东西。

但神真的是在说这个吗？清楚传达出来的是，亚当由于堕落，如今将对夏娃取得带领地位（推而广之，男人将对女人取得带领地位）。创世记 1:26–28显明了神的理想是男人与女人并肩统治。那么，在堕落的受造界里，男人凌驾于女人之上统治，这是何等黑暗。

希伯来词mashal并不像一些互补主义者所主张的那样意为压迫。它的意思是作王、统治、治理、主宰或带领。它在旧约中出现81次，意思都只是带领或统治：第一次出现时，太阳“管理”昼夜；最后一次出现时，一位祭司君王“掌权”治理神的子民。[122]两部分析了该词在旧约中每一处用例的主要圣经希伯来文词典，都没有为它

120. 在“Men and Women in the Church”第9章中，德扬透露了他教给孩子们的东西：“男性带领、女性帮助，是男人和女人应当有意去寻找、并乐意接受的。即使在职场中，一家公司的组织结构图上可能在每个层级都有男人和女人，我相信基督徒仍然有一种方式，以适当的方式拥抱男性气质和女性气质。……一个在爱中带领的男人，会使女人更容易谦卑地帮助。”这是一个混杂的信息，其中一句话被另一句话抵消了：1）女性可能会发现自己在社会中带领男人。2）但女性实际上应当鼓励男人去带领。（他接着严重误读了底波拉的故事，暗示她是想把她的带领权交给巴拉——我将在第10章反驳这种误解。）

121. 创世记 3:16

列出任何一个负面含义。除非它与“严厉”之类的限定词连在一起，它的核心语义概念并不包括压迫或暴政。神说，世界出了问题的一个标志，就是男人仅仅因为女人是女人就对她们取得统治。虽然滥权的男性统治比仁慈的男性统治更糟，但两者都不是神的理想。男女之间的关系由于堕落而变得不平等、以权力为基础，这一事实本身就已经够可怕了。

在接下来的两节经文中，亚当必须面对的后果是：他当初被取出来的那块土地，如今只有以他被荆棘刺出的血和满脸的汗水为代价，才会出产粮食。把两者并排来看，夏娃和亚当的后果是平行的：亚当如今要受制于他的源头（土地），而夏娃如今要受制于她的源头（亚当）。这才是父权制真正的起源——一种灾难性的默认设置，在男人掌控女人的每一个堕落社会中上演。

夏娃的“恋慕”是什么？

夏娃要“恋慕”（希伯来文：teshuqah）亚当，这是什么意思？圣经学者提出了三种主要的选项。让我们逐一探讨。

自然的恋慕。这种看法认为，夏娃对她丈夫的恋慕或依恋是自然的，甚至是神所命定的。第16–19节的上下文表明这是一种自然的恋慕，尽管是一种受挫的恋慕：女人把孩子带到世上，这是好事，但在堕落之后，会有可怕的痛苦。同样，男人像从前一样从土地里获取食物，但如今土地的荆棘阻碍他——事实上，土地如今还会在死亡中吞没他。这些都预示着，一项神所赐的追求将会偏离正轨。照此推论，她对她伴侣的恋慕是自然的，但不幸地被他要管辖她的决心所挫败。

过度的恋慕。这种看法修正了前一种看法，认为女人对她丈夫那种神所赐的恋慕或依恋，在堕落之后变成了偶像崇拜。就像等待被她心中真爱拯救的迪士尼公主一样，这种看法认为，这就是为什么女人常常在社交上把自己与一个男人纠缠在一起：在他的接纳和怀抱中、而不是在神的接纳和怀抱中寻找她首要的身份。这要么会使她苛求，要么——如加尔文所说——使她卑躬屈膝：毫无骨气地屈从于丈夫的每一个愿望。

反叛的恋慕。按照这种解释，她渴望辖制他，而他也以同样的方式回应——于是两性之战开始了。持这种看法的非互补主义者说：“曾经作为一体共同掌权的两个人，〔如今〕试图彼此辖制”，[123]尽管男人会占上风。互补主义者则把它读作夏娃反叛亚当先前那神所命定的统治，而这种统治如今变得暴虐。古德恩说：“这种扭曲在

122. 你们自己看看：www.bit.ly/3nVjfvA。
123. Victor Hamilton, New International Commentary on the Old Testament.

于，夏娃如今会反叛她丈夫的权柄。她里面有一种反对亚当、抗拒亚当带领的冲动和驱使。她的冲动、欲望和意志都与她的丈夫作对。”既然古德恩是ESV翻译委员会的成员，ESV把它译为“你的欲望必与你丈夫相悖”也就不足为奇了。

哪一种看法是正确的？我曾在第一种和第二种之间摇摆不定，但我严重怀疑第三种，尤其是它的互补主义版本。理由有六，我大致按分量由轻到重排列：

第一，这种解释所隐含的意思有一种微妙的毒害。它暗示，亚当之所以对夏娃施加控制，是因为她不断地与他挑起争端。按照这种看法，他的统治虽然可能严厉，却是可以理解的——不然的话，一个人该如何对付一个桀骜不驯的下属呢？

第二，在前一节经文中，描述的是一场双向的争夺支配权之战，神把这一点说得很清楚：“我又要叫你〔蛇〕和女人彼此为仇。”如果创世记 3:16描述的是一场与之平行的双向“两性之战”，为什么神没有也说“女人和男人之间必彼此为仇”呢？在这段经文中，支配似乎只朝一个方向流动。

第三，“想要控制的欲望”是一种新颖的翻译。少数几部选择了“想要控制的欲望”的近期译本（例如NLT），追随的是1975年一篇题为What is Woman’s Desire?的文章。[124]该文章指出，创世记 3:16中这个表示“恋慕”的罕见词，在创世记 4:7中再次被使用：该隐被告知，罪伏在门前，恋慕他，但他必须制伏它。文章的结论是，这个词在这两处的意思必然都是“想要控制的欲望”。然而，这两段经文的上下文相当不同。[125]例如，在第一处，夏娃被警告，由于她的罪，另一个人将要管辖她。在第二处，该隐被命令要制伏，以防止犯罪。借上下文把一个意思读进一段经文中的某个词，然后再把这个意思搬到另一段上下文不同的经文中，是很危险的。[126]

第四，ESV选择“欲望……相悖”，不仅奇特，而且很可能是错的，[127]它还颠倒了意思：那种相悖存在于男人对女人的态度中。正如分娩的痛苦使她生育儿女变得艰难，他那种自我主张、作她主人的角色，也与她对他的恋慕或依恋相悖，无论那种恋慕是自然的还是偶像式的。在后一种情况下，痛苦并非来自分娩的阵痛，而是来自他强加的统治。

124. 参见www.bit.ly/3mHetTi
125. 参见www.bit.ly/2YguUMU
126. 然而古德恩是知道这一点的：在谈到另一段经文时，他写道，“把一个词在一种情况下的上下文，输入到这个词在另一种情况下的用法中”，是“解释上的一个根本错误”。（Evangelical Feminism, 5.10）
127. 在这里，用“contrary”（相悖）一词取代“for”（归向）一词，误译了希伯来文介词el。玛丽·康沃伊（Mary Convoy）和马特·林奇（Matt Lynch）很好地批评了这个错误——参见www.bit.ly/3T8fjGz和www.bit.ly/3MNDPdz

第五，虽然有可能，但这个词对创世记的作者意味着一回事、对雅歌的作者却意味着完全另一回事，是不太可能的。如果我们试图协调teshuqah在创世记 4:7和雅歌 7:10——“我属我的良人，他也恋慕〔teshuqah〕我”——中的核心含义，我们就会得出结论：它很可能指的是一种强烈的自然渴望，或一种专一的依恋，而不是一种想要支配的欲望（除非我们认为雅歌颂扬的是一种以权力为基础的性或爱）。此外，虽然创世记 3:16和雅歌 7:10的上下文不同，但它们都指向一种女人与男人的关系。

第六，过去和现在几乎所有的解经者和译者，都把teshuqah这个词理解为“转向”或“恋慕”。[128]华特・凯泽指出，在意大利修士帕尼诺（Pagnino）于1528年把它译为“恋慕”（desire）之前，已知的全部十二个古代译本都选择了“转向”这个意思。[129]虽然帕尼诺的影响在现今的译本中占了上风，但一位圣经希伯来文的顶尖学者安德鲁・麦金托什（Andrew Macintosh）主张，它的意思是“倾心”（就如专一地把注意力转向某处）。[130]这就完成了创世记 4:7中那个不祥的隐喻：罪像一只蹲伏的掠食者，“已经锁定了目标”，而该隐如今已受警告，必须制伏这个想要攻击他的东西。这也适用于雅歌——“他专一地倾心于我”。至于创世记 3:16，它为第二种看法提供了依据：“你必转离〔神〕，转向你的丈夫。”[131]这样读，这些经文没有一处暗示支配。

这难道不正是罪的权势在男女关系中造成的真正悲剧吗？按照第二种看法——也就是我的选择——这对夫妇初次相遇时的美好已经发生了可怕的逆转：男人曾经欢庆自己找到了他所寻找的、作为神所赐礼物的平等伙伴，如今她却会痛苦地发现，她视为神之替代品的这个男人成了她的主人。堕落的男人不再与他共同承载形像的那一位共同统治（创世记第1章），也不再与他平等的对应者同工（创世记第2章），而是要控制那个渴慕他、把他当作自己完满的女人（创世记 3:16）。被罪败坏之后，女人和男人都会失去神起初所定意的一部分亲密伙伴关系。

关于创世记 3:16的最后一个问题。它是一个咒诅、一条规定，还是一种描述？它不是咒诅。蛇和土地因人类的罪而受咒诅，但男人和女人没有受咒诅。它也不是规定。神并没有命令男人压迫女人，也没有命令女人在生产时受痛苦。相反，它是一种描

128. 参见玛格・莫奇科（Marg Mowczko）的两篇文章：www.bit.ly/3ghuPAZ和www.bit.ly/3yW4kI3
129. Hard Sayings of the Bible, p. 98。
130. “The Meaning of Hebrew תשוקה,” Journal of Semitic Studies LXI/2 (2016), p. 365-87。
131. 凯瑟琳・布什内尔是20世纪之交一位在中国的女宣教士，她持这种观点。她更喜欢把这个词译为“转向”，而不是“恋慕”。她是这样翻译这节经文的：“你正转离而归向你的丈夫，他必管辖你。”在堕落之前，亚当和夏娃都顺服神的权柄。在堕落之后，由于罪，女人如今会首先转向她们的丈夫。（来源：Kristen Du Mez, A New Gospel for Women, p. 121）

述。由于园中人类与神之间关系的破裂，这是一种将在人际关系中变得普遍的具体扭曲。

两性之间失败的关系固然可怕，但它可以、也必须被抵挡。我们应当尽我们所能，从我们的关系中除去支配、压垮人的低人一等之感、有毒的优越感和偶像崇拜，正如我们努力使分娩变得不那么危险和痛苦，也正如我们耕种土地时施肥除草一样。

男人与女人

归根结底，需要夏娃的“后裔”来恢复男女关系。我们将在第5章谈到这一点。在那之前，我们不要忘记神的理想：在我们对抗性别等级的争战中，我们有一个激励人心的榜样可以追求：亚当和夏娃那次壮丽的初次相遇。理查德·戴维森（Richard Davidson）在他对旧约中性别与性的里程碑式研究中指出：

男人在叙事开头的被造与女人在叙事结尾的被造，完美地彼此平衡。叙述者描述男人被造和描述女人被造时，所用的（希伯来文）词数完全相同。创世记第2章中的推进不是从优越到低下，或从带领到顺服，而是从不完整到完整。女人是作为高潮、作为故事的顶点而被造的，并且是亚当完全平等的一方。[132]

创世记第2章中没有任何地方赋予男人对她的权柄，也没有告诉他要带领她，也没有告诉她要听从他。清楚的是，到创世记第2章结束时，他有了一个伙伴来解除他的孤单，并在他先前所领受的同一呼召中与他同工。

想一想创世记第2章结尾的神学附言。如果互补主义对这一章的解读是正确的，它更可能会说：“因此，人要……掌管他的妻子。”然而，点睛之句却是每一场基督徒婚礼上都会引用的那一句：“因此，人要……与妻子连合，二人成为一体。”“连合”和“一体”这两个词证实，这一章教导的是相互性与完整，而不是统治或指挥。

保罗似乎证实了这一洞见：他在哥林多前书第6章提到创世记 2:24，仅仅几节之后，在哥林多前书第7章，他明确说：“妻子没有权柄主张自己的身子，乃在丈夫；……丈夫也没有权柄主张自己的身子，乃在妻子。”按照保罗对创世记第2章的解读，既然夫妻二人是一体，双方对这一个身体就有同样的亲近之权和支配之权。[133]

因此，创世记第2章并没有教导带领是男性固有的、顺服是女性固有的。它所肯定的反而是男女之间的合一、相互性与平等——而不是等级。

132. Richard Davidson, Flame of Yahweh, ch. 2。
133. 感谢安德鲁·巴特利特，他在与我的直接交流中帮助我看到了哥林多前书 6:16与7:4之间的这种联系。

女人从属于男人这件事第一次被提到，是在创世记 3:16，那里说男人要“管辖”女人，这是罪的后果。如果神曾计划让男人带领女人，他难道不会把这一点写进这些经文里，并且至少拿出他提到另外两种权柄时一半的清晰度吗？这两种权柄是：未堕落的人类对受造界仁慈的权柄，以及堕落的男人对女人自我主张的权柄。关于权柄再没有别的任何说法，这就清楚表明：按照神的理想，唯有神对人拥有权柄；而男人和女人拥有神所赐的共同权柄，要彼此服侍而不是彼此剥削，并要彼此携手，一同服侍其余的受造界。

不再看见，然后看见

当我们开始在一段圣经经文中看见某种并不存在的东西时，我们需要神的帮助，才能不再看见它。鉴于教会历史上的教导是“女人处于从属地位，因为她们低人一等”，大多数古代注释者都把女性的低下读进这些堕落之前的记述中，以便证实他们拒绝女性在教会和社会中担任带领。然而，从我们得天独厚的有利位置来看，我们如今知道，前几代人只不过是透过他们自己父权的、厌女的文化之眼来读经文。他们远没有挺身对抗周围盛行的文化，反而向它投降了。

然而，靠着神的恩典，不仅教父金口约翰[134]，而且新教的创始人路德，都足够清楚地看懂了创世记第2–3章。尽管路德总体上对女性评价很低，但随着时间推移，他能够“不再看见”创世记第2–3章里所没有的东西，并充分领会其中确实有的东西。1523年，他还年轻、尚未结婚的时候，曾逐章讲解创世记，不加质疑地接受了长期以来的观点，即夏娃被造是为了顺服她的丈夫。他把亚当给夏娃命名解释为她依赖于他的标志。他把她写成一个被她丈夫的智力所遮蔽的“软弱的小女人”，并把亚当的堕落归咎于她容易受撒但异端的影响。

但当他年纪大得多、已经结婚之后，他再次讲解同一段经文。这一次，他有了不同的看法。正如一位历史学家对他这篇信息的概括：“夏娃已经成了一位英勇的女性、一位杰出的哲学家，在家中扮演平等的角色，并与她的丈夫以平等的伙伴关系统治受造界。路德强调夏娃在堕落之前在哪些方面与亚当平等，他的推想超越了他任何一位神学前辈。”[135]

靠着神的恩典，深陷于其厌女文化之中的路德在创世记第2章中得以瞥见的东西，我也蒙恩得以看见。在我许多次的神学旅程中，每当我承认自己一直把某种根本不存在

134. 例如，金口约翰在创世记第2章中观察到：“夏娃被造之后并没有立即被置于从属地位；当神把她带到那人面前时，她既没有从神那里听到任何这样的话，那人也没有对她说过任何这样的话：他确实说她是他骨中的骨、肉中的肉。”（1 Corinthians, Homily 26）
135. Mickey Mattox, Defender of the Most Holy Matriarchs: Martin Luther's Interpretation of the Women of Genesis, p. 252-53（戴维森在Flame of Yahweh第2章脚注23中引用。）

的东西读进圣经时，我对圣经的理解就有了长进。

我能清楚地回想起，我终于看见创世记第2章真正教导的那个夜晚。我曾如此确信，男性的带领存在于未堕落的园子里，但（第一次）愿意至少听一听为什么情况可能并非如此。我已经开始为我们教会关于这个主题的研究论文撰写一部分，于是着手制作一张列出正反论点的表格——对接下来发生的事完全没有准备。当我思考每一个论点时，一种逐渐明朗的领悟开始成形，我大声喊了出来："天哪——这里根本没有。夏娃在每一方面都与亚当平等！"[136]就在这时，我的妻子从我身边走过，被我突然的叫喊弄得有点困惑。我想向她解释我正在经历的事，以及我刚刚在圣经中（不再）看见的东西，但话还没出口，眼泪就顺着我的脸颊流了下来。因为站在我面前的，是一个我已经见过无数次的人，然而我却仿佛第一次看见她。"你是我的ezer kenegdo——我有力的帮手，我完美的配对。你是我骨中的骨，肉中的肉，"我对她说，"在我软弱的地方，你是刚强的。"关于神的理想的一根误解的梁木如今从我心眼中被挪去，我瞥见了神如何看待我的妻子。

我是不是在这里铤而走险，提出了一些对创世记第1–2章的离谱解释，而金口约翰、路德以及现在的我都不正当地接受了这些解释呢？完全不是——在一本或许是神学保守派学者论旧约中性别与性最具权威的著作中，理查德·戴维森所持的观点与我在本章中提出的完全相同，他还引用了五十项关于创世记第2章、得出同样结论的重要学术研究。[137]事实上，"大多数注释者如今都拒绝认为创世记第1–2章使女人在堕落之前处于从属地位。"[138]例如，The Book of Genesis: New International Commentary On The Old Testament把这对夫妇直到创世记 3:16为止的关系描述为"同等者共同的掌权……"，他们"作为一体统治"。同样，Genesis: NIV Application Commentary判断说："创世记第2章……并没有确立或阐明性别角色。无论在考虑新约经文之后，对整个问题能得出什么结论，这段经文关注的都是人的角色，而不是性别角色。男人和女人一同服侍。"

就连世界上最大的教会群体罗马天主教会，如今也教导两性之间"本质的"和"根本的"平等，把女人从属于男人完全归因于堕落。教宗约翰·保罗二世说："克服这一邪恶的遗产"——即创世记 3:16所说的——"是每一个基督徒的任务。"[139]父权制不

136. 像创世记第1–3章这样一份文献，竟能写成于一个如此极端父权的世界，却又不带父权制，这实在让我震惊不已。比如，把它与大约同一时期的阿特拉哈西斯起源故事比较一下：在那个故事里，创造是在男神马尔杜克把女神提亚马特撕成碎片时发生的，她身体的各部分成了我们的物质宇宙。
137. 自从他写了他的书"Flame of Yahweh"以来，这个数字又增加了。在互补主义的圣经学院之外，这是大多数旧约学者公认的共识。
138. 凯文·贾尔斯在What the Bible Actually Teaches on Women第2章中这样说。
139. John Paul II, Mulieris Dignitatem, p. 36–41

是一道真理的护身符；相反，它是在那恶者第一次溜进我们中间时，悄然套上了人类的脖子。然而，赞美归于神，他在堕落之后立即应许，夏娃的一个后裔[140]终有一天会来，为神的子民解开轭，除去并拆毁那些破坏关系、束缚许多人、扭曲我们彼此看待方式的压迫枷锁。

140. 参见创世记 3:15。



5
蒙救赎的两性关系

“耶稣不声不响、不事张扬地终结了堕落带来的咒诅，使女人重新获得她部分失去的尊贵，并为他新的国度群体重新夺回了原初创造中两性平等的祝福。”约翰·斯托得（John Stott）[141]

我住在开普敦，一座位于非洲南端的重要港口城市。现在请你们想象一下：假如船只在驶离这座城市港口的那一刻就必须定下航向——此后不得再改变航线，那么它们最终只能抵达最初的航向所指向的地方。仅仅几度之差，就可能决定是抵达里约热内卢还是迈阿密。

在上一章中，我们比较了互补主义者和互惠主义者对创世记第2章和第3章的解读，发现互补主义者认为，男女之间的权柄与顺服关系一直是神美好创造的一部分；而互惠主义者则主张，这种等级关系是在堕落之后才首次出现的。你们无疑看得出，这是截然不同的出发点。无论你们选择站在哪一边，你们看待圣经整体宏大叙事的整个方式，乃至你们最终得出的结论，都会因此受到极大的影响。如果两性关系的初始方向搞错了，你们最终到达的就不只是里约，而是南极（当然，这是比喻）！这正是互补主义（在我看来）如此可悲之处：神为之忧伤的，教会的许多群体却将其理想化。

我们怎能确定，神对两性关系的美好计划是向北驶向互惠主义，而不是向南驶向互补主义呢？值得庆幸的是，圣经故事中还有许许多多其他内容——尤其是当救赎完全进入视野的时候——印证了这个初始方向。

从圣经中归纳神学时，关键主要不在于有多少经文涉及某个主题，而在于辨认出圣经中那些承重的主要部分。例如，我们已经发现，圣经开头三章是何等关键、何等富含神学。同样，要从新约中归纳出全面的性别神学，还有另外几个主要段落具有举足轻重的分量。

141. John Stott, Issues Facing Christians Today, ch. 13.

我认为，这些段落包括：耶稣对待妇女的方式；五旬节圣灵浇灌在妇女身上；保罗在加拉太书 3:28中对蒙救赎之人类的异象；以及妇女在新创造中的地位。

妇女的朋友

在第11章中，我们将考察福音书中妇女的事奉。现在，让我们专门来看看耶稣是如何对待妇女的。他在世事奉中最令人震惊的一个方面，就是他推翻性别等级、颠覆性别歧视的方式。事实上，作为古代世界的一位宗教领袖，他赋予妇女的那种彻底的尊严是前所未有的。我有一位朋友，正是在发现耶稣的这一点之后信了主。她原是一位激进的女性主义者，当时正在研究历史上的父权制，好奇各个宗教的创始人如何推崇男性统治——当她在福音书中发现耶稣是历史上第一位广为人知的妇女解放者时，她惊得目瞪口呆。这个人是谁？她不禁自问。如今她在教会里就站在我身旁向他歌唱，深深地爱着他。

请你们把耶稣对待妇女的方式与1世纪的拉比以利以谢（Eliezer）比较一下。他警告说：“宁可将妥拉的话烧掉，也不可将它交托给女人。谁将妥拉教给自己的女儿，就如同教她淫荡。”[142]作为现代人，我们可能以为耶稣只不过是善待妇女而已，但他远不止于此——他是革命性的。由于对创世记开头几章的错误解读，再加上随之而来、笼罩已知世界每个角落的父权制，文士和法利赛人大多认为妇女要为世上的恶负责，并将她们严格隔离在许多社会生活和宗教生活之外，而她们的丈夫、父亲和兄弟却可以自由参与其中。便西拉（Ben Sirach）也同样怀有以利以谢那样的轻蔑：“不要与妇女同坐；因为蛀虫出自衣服，女人的恶毒出自女人。男人的恶毒胜过女人的善意；女人带来羞耻和凌辱。”[143]

然而，在福音书中，妇女却在耶稣最亲密的朋友和跟随者之列。至少在一次巡回事奉中，约亚拿、苏撒拿和抹大拉的马利亚与他的十二个门徒一同跟随他。他曾把后者从动荡不安的生活中释放出来。她在福音书中被提到不下14次，是第一个遇见刚刚复活之耶稣的人。在他复活的那天，他与她相遇，她听到了复活之主口中说出的第一个词：“妇人……”起初她不确定是不是他，但当他叫她的名字——以一种只有他才能叫出的方式——她明白了两件事：死亡并不是终点，而她一定是他最亲密的朋友之一。

142. The Mishnah, Sotah 3:4, 19a; 21b
143. 便西拉智训 42:12–14。便西拉智训在别处说，女儿是彻头彻尾的损失，并且始终可能成为羞耻的来源。

拿撒勒人耶稣是尊重妇女的开路先锋。在福音书中，他像先知以利亚曾经做过的那样，使一个寡妇的独生子从死里复活，因为他体察到她失去儿子的悲痛，以及她随之而来在社会上的无依无靠。[144]还有一次，他遇见一个患慢性血漏、挣扎了12年的妇人。她违反了视她为不洁的洁净条例，偷偷摸了他衣服的缝子。耶稣不理会那种认为他因此成了“不洁”之人的观念，反而称赞她那敢于伸手、从他身上汲取医治能力的勇敢信心。后来，在那个最可怕的星期五，就在他母亲的心因儿子被处死而被刺透的那一刻，耶稣托付他最好的朋友照顾她。

拉比们甚至避免提到妇女；与他们相反，耶稣的讲道中满是女性角色。他把神因我们得救而有的喜乐，比作一个寡妇找到她失落的银币时的喜乐，这在当时令人震惊。[145]在另一处，他坚持说，我们祷告时所需要的那种胆量，就是一个寡妇追讨公道时的那种胆量。[146]

他还特别指出某些妇女，她们是回应他信息的正确榜样。他用一个蒙赦免的妓女充满爱的举动，使一个法利赛人不懂待客之道的行为蒙羞。[147]他指出一个穷寡妇的慷慨[148]，并且不顾门徒们的不耐烦，肯定了那些带孩子来求祝福的母亲。

耶稣甚至挑战那些使妇女任凭男人随意摆布、从未受到质疑的规范和律法。一群严格的宗教人士试图难倒耶稣：“人无论什么缘故都可以休妻吗？”耶稣回应这条偏向男性的律法时，引用了神对婚姻的原初心意：“人要与妻子连合，二人成为一体。”他们问，摩西为什么吩咐丈夫可以给妻子休书，把她休了。耶稣的回答令人震撼：“摩西因为你们的心硬，所以许你们休妻，但起初并不是这样。”[149]在那个处境中，妻子被视为男人的财产，男人可以因为妻子做坏了一顿饭或长得不够漂亮就休了她，而被休的妻子在社会上处境悲惨；耶稣却挑战这些男人，要他们像他一样看待自己的妻子：她们拥有内在的、不可分割的、不可替代的价值。在堕落之前夏娃对亚当是什么——一个被珍爱的对应者、一个平等的伴侣——他们的妻子对他们也应当是什么。在这一切中，耶稣不允许他们所生活的堕落文化改变婚姻的定义，也不给予男人特权，让他们可以随意抛弃自己的ezer kenegdos。

144. 路加福音 7:11–15
145. 路加福音 15:3–10
146. 路加福音 18:1–8
147. 路加福音 7:36–50
148. 马可福音 12:41–44
149. 马太福音 19:1–8

女人也是人

女人在本质上并不是与男人不同的“他者”。她们与男人共享完整的人性。她们不该受到特殊对待，而应当受到作为人的对待。耶稣在与女性交往时不作任何张扬，以此作了榜样。在福音书中，妇女就是自然而然地在那里。有时她们被提名，有时她们在背景之中。有时她们领受，有时她们给予。耶稣待她们与男人平等。在他那个时代令人难以置信的是，福音书中没有一处是耶稣以男性的身份来称呼男人、以女性的身份来称呼女人的。他也没有给出任何关于性别角色或者恪守与性别相称之领域的教导。加拿大作家莎拉・贝茜说：

> 纵观福音书的记载，我看到耶稣对待女人与对待男人毫无二致，我喜欢这一点。我们并不是娇贵得无以言表、像精美瓷器一样纤弱。我们没有得到任何特别通行证，也没有人小心翼翼地担心我们是否有能力理解、贡献或工作。女人既不会太过甜美或软弱，以至于不能领受圣灵使人知罪的工作；也不会太过工于心计、太易陷入嫉妒、不安和欺骗，以至于不能击退黑暗的国度。耶稣既不摆出施恩者的姿态，也不屈尊俯就。[150]

贝茜的话呼应了牛津女学者多萝西・塞耶斯（Dorothy Sayers）的一些感受：

> 妇女们最先来到马槽边、最后留在十字架下，这或许并不奇怪。她们从未认识过像这个人一样的男人——从来没有过另一个这样的人。一位先知和教师，他从不对她们唠叨，从不奉承、哄骗或居高临下……他认真对待她们的问题和辩论，从不为她们划定活动范围，从不催促她们要有女人味，也从不因她们是女性而嘲笑她们；他没有私心要谋，也没有不安的男性尊严需要捍卫；他按她们本来的样子接纳她们，全然自在，毫无矫饰。[151]

福音书的叙述者不仅把妇女在社会和事奉中的出现视为常态，还以最积极的眼光来描绘她们。以约翰福音为例。当我们纵览该书各章中耶稣与妇女的互动时，会发现有一位妇女（马大）对他感到失望，但他对她的态度是那样温柔，而且正如我们将在第11章中看到的，他以最高的尊荣回应了她随后的心碎。她们所浸染的那个社会抨击妇女、归咎妇女；与之不同的是，约翰福音中没有一位妇女被描绘成抗拒耶稣的主动、不肯相信、离弃他或出卖他。请你们将此与约翰对耶稣男门徒的描写对比一下：

150. Sarah Bessey, Jesus Feminist, ch. 1.
151. Dorothy Sayers, Are Women Human? Essays on the Role of Women in Society, p. 68.

假冒为善、虚荣、反复无常、愚钝、故意不信，以及彻底的邪恶。[152]

再以路加福音为例。在路加所写的耶稣传记中，有27处是男人和女人成对出现的，从天使向男人撒迦利亚显现、然后向马利亚显现开始，一直到见证耶稣的死与复活并与之互动的男人和女人。考虑到路加在这部杰作的结构上所下的巨大功夫，如果错过了他的要点，那就太可惜了：随着耶稣的来临，妇女完全的尊严也随之来临。也许，当我们特别观察耶稣如何对待三位妇女时，就最能领会这一点：

井边的妇人。在那个世界里，向女人教导神学不仅被视为不必要，而且被视为不道德。在约翰福音第4章中，我们看到耶稣特意安排行程，要与撒玛利亚一口井边一个遭人厌弃的妇人相遇。由于拉比们连在公开场合与自家的女性成员说话都不会，更不用说与陌生女子说话了，所以他公开向她求助、与她交谈，令她大惑不解。这很快就引向了一场关于这个妇人感情经历和她对神之需要的谈话，既是个人性的，也是神学性的。作为一个曾被许多男人伤害过的人，她的故事表明，她以前从未被一个男人这样对待过。在他们的谈话中——这是记载下来的耶稣与任何个人之间最长的一次谈话——他认真回应她的神学问题。当他叫她去叫她的丈夫来时，我们注意到，他似乎巧妙地无视了当时的一种观点，即妻子应当跟随丈夫，而不是带领丈夫。这次谈话的结果是，她成为约翰福音中第一个发现耶稣就是弥赛亚的人，也成为他第一位大规模传福音的人。

行淫时被拿的妇人。一群男人把一个与并非自己丈夫的人同床时被抓的妇人扔到耶稣脚前。虽然摩西的律法也定那个奸夫的罪，他却不在这个故事里——很可能被放过了。暴民企图利用她的羞耻和明显的罪责来陷害耶稣。她就躺在那里，脸贴尘土，赤露而受辱，等着第一块石头砸下来。但耶稣在她周围画了一道保护圈。[153]一片寂静，紧张达到了顶点。然后，他开口了。然而，与其他所有的声音不同，他的话中没有充满愤怒和仇恨。他挑战说，谁没有罪，谁就可以先拿石头打她——这话正中那些男人的眉心，而不是那个妇人。紧握的拳头一个接一个地松开，沉重的石头落了下来。那妇人舒展开身体，而他正在等候——温柔地用改变人心、闻所未闻的恩典遮盖她。

伯大尼的马利亚。在中东，男人和女人并不社交往来。耶路撒冷的约西·本·约哈南（Jose ben Johanan）曾教导说：“与女人多说话的人，是给自己招来祸患，最终必承受地狱。”[154]但耶稣让马利亚“坐在他脚前”——这是表示作某人门徒的专门用语——令他的跟随者大为震惊。作为有史以来第一位这样做的拉比，耶稣再一次违背

152. 参见约翰福音 12:4–5；13:2、27–40、37–38；9:24–35；以及16:18、31–32。
153. 感谢文笔高超的作家莎拉·贝茜提供了这句话。
154. Perkei Avot 1:5

了性别规范。做家务是女人的本分，与来访的拉比交谈、坐在他脚前受教则是男人的本分。此外，作一位拉比的学生，就走上了一条可能最终成为拉比的培训道路。然而，当耶稣因允许马利亚得到这个尊荣的位置而受到质疑时，他表明自己不只是容忍她坐在他的脚前。他是在鼓励这样做。他甚至责备那正在刷锅的马大：“你为许多的事思虑烦扰，但需要的不多——其实只有一件。马利亚已经选择那上好的福分。”[155]

我们在福音书中还会再遇见伯大尼的马利亚一次。就在耶稣被捕前六天，十字架的阴影笼罩在他头上，耶稣作客赴宴；这时，那位曾经坐在他脚前的马利亚拿着一个盛满贵重香膏的玉瓶进来。她悄悄绕着房间走，直到站在耶稣身后，打破玉瓶，把那无价之宝浇在他的头上和脚上。

在座的男宾既不欣赏这个举动，也不欣赏此刻弥漫整个房间的美好香气。相反，他们谴责马利亚的献上是不理智的浪费：“由她吧！”耶稣说，“为什么难为她呢？她在我身上做的是一件美事！她是为我安葬的事，把香膏预先浇在我身上。……普天之下，无论在什么地方传这福音，也要述说这女人所做的。”[156]在马可福音中，没有人得到比这更高的尊荣；而耶稣不顾席上男人们的恼怒，冒着自己名誉受损的风险给了她这份尊荣。此刻对我们每个人来说是何等神圣的时刻：当我们读这几节经文时，我们就成了耶稣应许的应验——认出并尊荣耶稣所尊荣的这位妇人。

妇女与宣教的圣灵

五旬节那天，彼得向困惑的群众解释圣灵浇灌在120个男人和女人身上的意义。他宣称，这应验了几个世纪前约珥所宣告的预言：“神说：在末后的日子，我要将我的灵浇灌所有的人。你们的儿子和女儿要说预言；你们的少年人要见异象；你们的老年人要做异梦。在那些日子，我甚至要将我的灵浇灌我的仆人，无论男人女人，他们就要说预言。”[157]

在整本希伯来圣经中，没有任何记载说圣灵浇灌在一个奴隶、一个外邦人或一个女人身上——只浇灌在自由的犹太男人身上。更具体地说，只有君王和先知才领受这种祝福。然而，约珥的预言——可以说是犹太先知所作的最惊人的预言——宣告说，将有一个时候，圣灵不仅赐给犹太君王和先知，而且赐给“所有的人”，包括外邦人、地位低下的“仆人”或奴隶，甚至“女儿”和“女人”。

155. 路加福音 10:42
156. 马可福音 14:1–9
157. 使徒行传 2:17–18；约珥书 2:28–29

此后，使徒行传记录了神的灵如野火般从耶路撒冷那间楼房向外蔓延，因为他正在做他所应许要做的事：也充满妇女、奴隶和外邦人，赐给他们能力。就连深受从小所受犹太民族中心主义影响的彼得，后来在哥尼流家中看见圣灵浇灌在外邦人身上时，也大为震惊。直到那时，他才终于能够相信外邦人也可以被纳入神的子民之中。[158]当我们从头到尾阅读圣经，看到从前只赐给男性的，在五旬节那天也赐给了女性时，我们应当感受到与彼得在哥尼流家中所经历的类似的敬畏！

然而，这正是耶稣要把事情引向的地方。例如，他在世时与妇女的激进交往，在他死在十字架上时达到了圆满；那也正是圣殿的幔子裂为两半的时刻，[159]神圣洁的同在——曾经居于至圣所之中——涌流到了街道上。在他死的时候，犹太圣殿建筑群由一层层同心的区域构成，由内而外分别只允许犹太男人进入内院，外邦人进入外邦人院，再往外，妇女进入妇女院。其象征意义再清楚不过：这些院子代表了各类人能够最接近神同在的地方。只有希伯来男人才被允许进入圣殿本身，而且只有一个犹太男人，一年一次，被允许进入至圣所。

那么，请你们感受这其中的奇妙：当血从耶稣的肋旁流出时，神的灵从至圣所中满溢出来——冲破堤岸，将那分隔的幔子撕成两半，使每个人都有可能来到事情的正中心！在神子民的结构中，将不再有任何“仅限男性”或“仅限犹太人”的领域。

圣灵的恩赐之所以赐下，不仅是作为一个人完全得救并被纳入神子民的一个方面，也是为了使一个人能够完全参与神的使命。约珥在他的预言中，彼得在他的讲道中，都把圣灵与向世界发出的邀请联系在一起：“凡求告主名的，就必得救。”[160]约珥和彼得的要点是：当弥赛亚来临时，自主的和为奴的、年老的和年少的、富有的和贫穷的、犹太人和外邦人、男人和女人，都将同样得救，并同样被差遣出去，凭圣灵的能力去宣教。在基督里，我们所有人，无论男女，都将成为君王、先知、祭司、使者和宣教士。

约珥的预言随着第一个教会的建立开始结出果子。在使徒行传第1章中，在圣灵降下之前，我们读到：“他们同着那些妇女和耶稣的母亲马利亚，并耶稣的弟兄，都同心合意地恒切祷告。那些日子，彼得在信徒中间站起来（聚集的人约有一百二十名），说：‘弟兄姐妹们……’”[161]为什么不只是男人，连妇女也在作准备呢？很简单，她们也受了复活之耶稣的差遣。使徒行传第1章紧接着路加福音第24章；在那一章中，就在耶稣升天前几天，他与门徒们一同吃饭——其中包括使徒们“和与他们同在的

158. 使徒行传 10:44–48
159. 马太福音 27:5
160. 使徒行传 2:21，约珥书 2:32
161. 使徒行传 1:15–16

人”[162]——吩咐他们要作耶稣的见证人，直到万民，但必须等到他们领受从上头来的能力之后。“与他们同在的人”是谁呢？其中包括许多妇女——在第10节中，“她们”是妇女；而在第33节、第50–53节以及使徒行传 1:14中，这个“她们”融入了“他们”之中。当“他们”（包括许多妇女）领受圣灵时，会发生什么呢？他们“都”开始在围观者面前“讲说神的大作为”[163]——不仅是男人，还有站在神使命最前线的妇女。[164]

如果赐给教会最高的祝福是圣灵，教会最重要的工作是向一个失丧、垂死的世界宣讲耶稣，那么我们就必须注意到，早期教会中的妇女——与旧约的趋势截然相反——与男人一同完全参与在能力和使命之中。让我们不要错过这个关键之处：虽然犹太人、男性和主人主导着圣经叙事的天际线，但约珥的预言以及彼得对它的引用表明，在神的计划中，外邦人、奴隶和女性被赋予了平等的地位。这里还有另一段篇幅不长、却承载着重量的经文，表达了非常相似的意思。

不分犹太人、外邦人

保罗在遇见耶稣之前，像所有犹太人一样，很可能每天早晨都会作一段祷告，在其中赞美神没有把他造成外邦人、奴隶或女人。当这段祷告在有妇女在场的会堂里诵读时，妇女们则会感谢神“照你的旨意造了我”——这样一来，她们就承认了自己在神眼中的低下，并接受了自己在古代犹太生活中较少的特权。

我们可能会认为，割礼这个旧约中立约的记号，是犹太男人必须忍受的一件极为痛苦的事。实际上，它是他们带在身体上的一个身份象征，标志着他们属于最高的宗教阶层——一个把外邦人和妇女都排除在外的阶层。现在请你们想象一下，新约中立约的记号所带来的那种平等的激动。不再是男性的割礼（它本身就带有排他性），而是洗礼，成为每一位信徒的礼仪，赐给犹太人和外邦人、男人和女人。

许多学者告诉我们，加拉太书 3:28中的下面这段话——恰好与保罗从前、归信之前的晨祷针锋相对——曾被用作洗礼时口诵的信条：“并不分犹太人、外邦人，为奴

162. 路加福音 24:33
163. 使徒行传 2:11
164. 同样，在使徒行传第4章中，在同一个耶路撒冷教会里，我们再次看到妇女站在福音使命的最前沿。彼得和约翰获释出狱后，到他们的同伴那里去，带领他们一同祷告。“祷告完了，聚会的地方震动，他们就都被圣灵充满，放胆讲论神的道。”（使徒行传 4:31）祷告和传讲的“他们”是谁呢？没有理由认为使徒行传第1章和第2章中提到的妇女会被排除在外。当我们看到男人和女人宣扬神的美善所带来的结果时，这一点就变得很清楚了：“信而归主的人越发增添，连男带女很多。”（使徒行传 5:14）

的、自主的，或男或女，因为你们在基督耶稣里都成为一了。”[165]其中的关键词是“在基督耶稣里”。虽然拿撒勒人耶稣所代表的，是犹太人认为在神子民中占有最高地位的那种人——自由的犹太男人——但所有奉他的名受洗的人，都在他里面承受了同样宝贵的地位。这节经文并不是把全人类都拉低到同一个水平，而是把蒙救赎的人类提升到同样的高度。难怪这节经文被称为圣经中最具社会爆炸性的经文，以及保罗的人类大宪章。如果我们在整封书信的上下文中阅读加拉太书 3:28，就会看出保罗的要点是：神只有一个家，而不是两个。神应许给亚伯拉罕的家，由所有相信耶稣的人组成——既有亚伯拉罕的儿子，也有他的女儿；既有继承了他血统的人，就是信主的犹太人，也有效法了他信心的人，就是信主的外邦人。保罗写这些话，是为了处理犹太人与外邦人之间出了问题的关系。犹太人长期以来自认为比外邦人优越，即使他们现在有了同一位救主，他们仍然认为自己是神所偏爱的。许多犹太基督徒认为，外邦人若想在神眼中作他们真正的同侪，就必须先受割礼。保罗对此断然拒绝。他宣告，受割礼与未受割礼之间的区分无关紧要。犹太人和外邦人都能完全进入亚伯拉罕的核心圈子：“并不分犹太人、外邦人，”他说。在保罗看来，无论“外面世界里”存在着什么样的种族差别和社会差别，在“教会里面”都无足轻重。

虽然加拉太书的重点在于犹太人认为外邦人低人一等，但保罗也顺带提到，同样的原则也适用于“自主的和为奴的”以及“男和女”之间的等级。他的要点是：福音废除了那些植根于种族、社会地位和性别的价值与特权等级制度。

不分为奴的、自主的

在加拉太书中，保罗分享了一种激进的神学，它引发了一场近乎文化地震的变革，尽管起初人们感受到的只是一次早期的震颤。同样，他写给腓利门的信也在指导一位基督徒主人，该如何改变他对待那即将回来的奴隶的方式。保罗鼓励这位在歌罗西的家庭教会领袖，欢迎他那逃跑的奴隶阿尼西母回来。阿尼西母逃走之后信了主，所以现在保罗让他带着这封信回到他的“主人”那里，但同时让人明白，他们之间关系的现状将被打破。他向腓利门发出挑战，要他接纳阿尼西母，“不再是奴仆，乃是高过奴仆，是亲爱的兄弟。他在我实在是很亲爱的，在你就更是亲爱的了，无论是作为人，还是作为主里的弟兄。”[166]把加拉太书和腓利门书并排放在一起，我们就会注意到，保罗处理犹太人与外邦人之间以及自主的与为奴的之间的紧张关系，方式是一样的：

165. 直接的上下文清楚表明了这种联系：“你们受洗归入基督的，都是披戴基督了。”（加拉太书 3:27）这些新信徒在进入洗礼的水中时，表达了他们在基督里新得的身份与合一。
166. 腓利门书 1:16

他并不否认社会差异，而是借着运用福音那使人合一、使人平等的能力，尽可能地消解等级制度。[167]

在所有这些例子中，保罗彻底颠覆了社会等级，改变了信徒们看待和对待彼此的方式：在加拉太教会中是犹太人对希腊人，在歌罗西教会中是主人对奴隶。保罗或许并没有抹除他们之间的社会差异，[168]但基督的十字架和圣灵的恩赐已经开始消解那些长久以来被接受、被推崇的歧视、敌意、排斥和等级规范。

在保罗所有的书信中，他特别关心的是福音给群体的实际生活究竟带来了什么改变。教会不只是要相信福音。教会之所以存在，是为了在它的群体之中、并借着它的群体，活出人与人之间彼此相待、并肩同工的最佳方式。它是世上唯一一个所有人都应当在平等的基础上参与其中的地方。

许多互补主义学者完全错过了这一点，他们把加拉太书 3:28仅仅解读为一个关于人在神面前地位的笼统陈述，却否认保罗特别关心的是这一关键神学在实际生活中和群体中的体现。然而在保罗心中，我们在神面前的地位将塑造我们具体的人际关系以及教会的形态。基督的福音不仅开启了一种与神相交的新方式，也开启了一种彼此相待的新方式。保罗成长于其中的那个犹太的、高度等级化的世界，已经在基督里被推翻了。加拉太书 3:28说，这种在基督里的新生命应当带来一种全新的群体经历。

这对两性关系意味着什么？

不分男女

保罗列出了“犹太人和外邦人”以及“生来自由的和为奴的”之间的合一与平等之后，又加上了第三对：“男和女”。这并不是说保罗在说我们受洗后就成了无性别、无性征的存在。相反，必须消失的是那种紧张的权力关系——“在外面的世界里”，男女之间的等级和现状也许泾渭分明，但“在教会里面”，一种新的秩序正开始显明出来。

167. 同样，在哥林多前书 11:17–34中处理哥林多教会贫富之间的紧张关系时，保罗正视了他们群体中的富人对待穷人的罪恶方式。他责备他们在主的晚餐桌上大吃大喝、喝醉，却任凭穷人挨饿。他问他们：“你们是藐视神的教会，叫那没有的羞愧吗？”在福音里，富人和穷人被连合为基督的一个身体，更好的方式是“弟兄姐妹们〔他们〕聚会吃的时候，要彼此等待”。
168. 正因为如此，在牧养和宣教的层面上，保罗在向犹太人和外邦人传福音、并在犹太人所持守的摩西律法问题上牧养他们时，仍然选择了不同的方式。（参见哥林多前书 9:17–23，罗马书第14–15章）犹太人和外邦人也许已经来到“同一个目的地，但他们是经由截然不同的路线而来，并保留着截然不同的文化记忆和想象”。（赖特，N.T. Wright——来源：www.bit.ly/3q7vQid）

教会中的领导又如何呢？这个主题我们稍后会更详细地讨论，但现在，请你们留意新约学者布鲁斯的这一精辟见解：

保罗在基督里使男人和女人的地位平等，与他使犹太人和外邦人、奴隶和自由人的地位平等相比，并不隐含更多的限制。如果在日常生活中，在基督里的生命公开显明在教会的团契中，那么，既然外邦人可以像犹太人一样自由地在教会中行使属灵的领导，奴隶可以像公民一样自由地这样做，为什么女人不能像男人一样自由地这样做呢？[169]

虽然我们当中有些人可能难以接受布鲁斯的观点，但在我看来，它与保罗所作的观察是一致的——推翻任何以性别、社会地位或种族为理由来维护特权、权力或等级的企图。布鲁斯试图指出许多圣经学者身上明显存在的一种不一致：他们乐于探讨保罗神学在种族（犹太人–外邦人）和社会经济（奴隶–自由人）关系上的含义，却忽略将其应用于男女关系。但在保罗这句简洁的神学陈述中，这三者是平行的。

我们至少可以说，虽然保罗在加拉太书中并没有像推论外邦人那样推论这一切对妇女和奴隶意味着什么，但保罗显然正在拆除那些使一些人享有特权、而使另一些人受到不公平惩罚的藩篱。他设想妇女、奴隶和外邦人从文化等级中得着自由，并在基督的身体里经历合一与平等；在那里，各种区别虽然没有被完全消除，却要被大大缩小。这真是一个极其激进的观念。

但这一切将走向何方呢？我们将在第12章中探讨早期教会中妇女的事奉角色，但现在让我们直接跳到故事的结尾。

如同在天上

目前，我们生活在一个创世记 3:16那黑暗的预言正在应验的时代，男人动辄辖制女人；但父权制最终将被耶稣的Parousia（再来）吞灭。保罗在写给加拉太人的书信中，力图说明福音如何废除神子民中的分裂和等级；在这封信的结尾，他说：“受割礼不受割礼都无关紧要，要紧的就是新造。”[170]新造指的是神重塑人类和宇宙的应许。在神未来对世界的重造中，分裂和等级将不复存在；然而，借着基督的工作和圣灵的同在，这个未来现在就已经在教会中得以实现——圣灵把领导和教导的恩赐赐给所有人，好让男人和女人再一次并肩掌权（路加福音 22:30）。[171]

169. F.F. Bruce. The Epistle to the Galatians
170. 加拉太书 6:15
171. 根据约珥关于将要来临之国度的预言，当圣灵如洪水般浇灌下来，各国万民都求告弥赛亚——主的名时，男人和女人都将是其中的关键参与者。

然而，一些互补主义学者声称，即使在未来的世界里，掌权的也将是男人，而不是女人。诚然，耶稣曾应许他的男性使徒们将来有十二个宝座，有一天要因他们所作的牺牲而赐给他们极大的尊荣，[172]但当我们阅读作出这些应许的段落时，就会发现耶稣把类似的应许扩展到了他所有的跟随者，而不只是那十二个人。[173]至于约翰启示性异象中的24位长老，我们切不可把启示文学的象征推得太远——即使这24位是由以色列的12个儿子和12位使徒组成的，他们所代表的也是神的全体子民。此外，断言最高的尊荣在永恒中都保留给24个自由的犹太男人，问题在于这不仅牵涉到妇女，也牵涉到奴隶和外邦人：难道他们要永远处在最底层吗？当然不是——只有当我们犯了那种太过常见的解经错误，即按字面意思来解读圣经中的象征性陈述时，我们才会得出这样的结论。

耶稣的教导中清楚的一点是：那些在堕落世界中处于最底层的人，将在蒙救赎的世界中被赐予最高的地位。在按才受托的比喻中，耶稣把今生的忠心与天上的赏赐和在天上的权柄联系在一起。4世纪的基督徒殉道者布兰迪娜（Blandina）是“一个瘦小、柔弱、受人鄙视的女奴”；她相信自己至死忠心，或许就意味着她将“被列于天上的精英之中，直接坐在神那光辉宫殿的荣耀之中，位于那些在堕落世界里曾比她高出不可估量的人之前”——她这样相信是对的。[174]

我们怎么知道，在新天新地里，男人和女人都将是平等的共同继承人呢？在旧约中，有三种“领导”职分是神特别标明要受膏的：先知、祭司和君王。新约接续了这三种角色，并把它们——尽管是以一种发展了的形式——投射到永恒之中。

妇女现在是、将来也是先知。我们已经看到五旬节时妇女与男人一同说预言。虽然我们所知道的预言终将止息，但神的子民很可能会在永恒中继续宣讲神的圣言。同样，妇女现在是、将来也是君王和祭司。彼得在写给教会的信中把其中的妇女也包括在内，他告诉他们，他们“是被拣选的族类，是有君尊的祭司”。[175]约翰也把妇女包括在内，为这些角色将永远延续而赞美神：“你又叫他们成为国度，作祭司，事奉我们的神，他们要在地上执掌王权。”[176]

172. 马太福音 19:28和路加福音 22:30
173. 在马太福音第19章中，耶稣明显以比喻的方式应许那十二人要坐在十二个宝座上，以回报他们为他所作的牺牲；紧接着，他就讲到“凡”为他作出牺牲的人，都要在今生和来世得到赏赐，因此许多在地上在后的，在天上将要在前。同样，在路加福音第22章中，就在耶稣提到他的门徒要坐在审判以色列的十二个宝座上（同样是高度象征性的）之前，耶稣说，在他的国度里，作众人仆人的，将是众人中最大的——这不仅指那十二人，也可能指任何人。在这两处，十二个宝座都是象征性的，而且其中隐含着这样的想法：在天上，可能有一些蒙赏赐的人得到比使徒还要高的尊荣。
174. Tom Holland, Dominion: The Making of the Western Mind, ch. 4
175. 彼得前书 2:9
176. 启示录 5:10

请你们把想象力伸展到时间最远的地平线，你们就会注意到，当我们在新天新地里看见加拉太书 3:28最终完全应验时，那些迄今为止主导人类历史的性别等级最终将彻底消失。两性之间的任何竞争、一方对另一方的任何贬低，最终都将让位于彼此全然的欣赏与协作。

这不应该让我们感到惊讶：新创造是原初创造的恢复和完全绽放。神起初的设计是：亚当和夏娃都是神话语的守护者，两人都要作为君王和王后治理全地，两人都要作为祭司在园子圣殿中工作。在永恒中，蒙救赎的男人和女人将并肩劳作，作为共同的先知、共同的掌权者和共同的祭司，最终实现起初的创造。如果这就是耶稣教会的最终归宿，那我们现在为什么要满足于任何比这更少的东西呢？

小经文里有大事

在圣经中数以千计有名有姓的人物中，绝大多数是自由的犹太男人——事实上，整本圣经中有名字的女性只有200位。在圣经故事和人类故事中，女性有了那样一个辉煌的开端之后，我们始祖的堕落却使我们走向了一个灾难性的方向。圣经中大多数主要人物是自由人，而不是奴隶；是犹太人，而不是外邦人；是男性，而不是女性。我们该如何看待这一点呢？难道我们就要根据纯粹的圣经统计数据得出结论，说神偏爱自由的犹太男人吗？

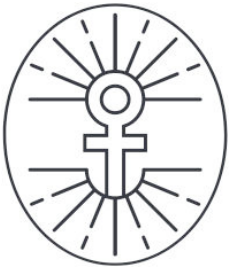
当然不是。我们之所以主要看到关于犹太人的故事，是因为他们是神特别呼召的民族，要预备、接待弥赛亚，并与世界分享弥赛亚。同样，自由的男性随处可见，是因为地中海世界古代的社会条件使奴隶和妇女几乎隐形，被排除在公共领域之外——而圣经叙事的大部分内容恰恰是在公共领域中展开的。

因此，圣经中明显可见的统计上的不平衡，并不是因为神在他的国度里偏好拣选男人来接受特殊待遇或承担特殊任务，而是一个堕落的、男性主导的世界（正如神在创世记第3章中所预言的）所造成的结果；神满有怜悯和忍耐地俯就这个世界，在其中成就他启示和救赎的旨意。

更重要的是，如果我们看到不仅在旧约中、而且在新约中对犹太人的极大强调，同时又考虑到那些具有巨大神学分量的关键圣经陈述——例如对亚伯拉罕的应许，说他的后裔要“使地上万国得福”，或对教会的宣告，说“在基督里并不分犹太人、外邦人”——我们就不能得出结论说犹太人在神的计划中地位更高。虽然这些陈述寥寥无几，但它们在圣经解释以及教会公认的信仰和实践中起着决定性的作用。

圣经叙事虽然以自由的犹太男人为主，却并不只是关于自由的犹太男人。从神学上讲，小经文里有大事。并非所有经文的分量都一样。宝石虽然可能散布在大地各处，但有些地方的宝石却大量聚集。虽然圣经都是神所默示的，但我们注意到，大量重要的教义聚集在某些地方：要揭示女性在神心中、在教会中、在世界的未来和历史的终局中的地位，说话最响亮的圣经部分往往是：圣经故事的最开头和最结尾，以及在二者之间，耶稣对待妇女的方式，应验约珥书第2章、不分性别的圣灵的浇灌，还有保罗在加拉太书 3:28中那激进的异象——一种属灵的平等，缓慢而确定地开始在教会中显明为社会上和功能上的平等；这一事实在罗马书第16章（我们将在第12章中详细讨论）和罗马书第12章（我们将在第13章中探讨）中尤为明显。

有了这些坐标，我们就更能在对女性的评价上向北而不是向南航行，也更能理解特别是三段如侧风般的圣经经文——从表面上看，这些经文似乎暗示女性低人一等或处于从属地位。接下来我们就来看这几段备受争议的经文。



第二部分

女性（不）受限



6
哥林多的妇女

“然而在主里，女人不能离开男人而独立，男人也不能离开女人而独立。”哥林多前书 11:11

给你们一个建议：如果做理解艰深圣经经文的技术性工作实在不是你们的强项，那就跳过这一章和下一章，到最后再回来读。我的妻子是我初稿的第一位读者，她对我说：“这本书的每一章读起来都是一种享受。”只有这一章和下一章除外，这两章读起来“非常费劲”。为了读者的缘故，我真希望这两章没有那么复杂——然而，由于互补主义是一张由“圣经”论证编织成的非常精巧的网，如果我们想看到人们和教会从中得着自由，就必须一根线一根线地拆开这张网。

简要概述一下，这一章和下一章所阐述的主要观点，直截了当地说就是：互补主义者错误地解读了保罗书信中的三段经文（哥林多前书 11:3–16、哥林多前书 14:33–35 和提摩太前书 2:11–15）。他们得出结论，认为保罗教导所有教会在所有时代都要让女性处于从属地位。但在这些经文中，保罗所处理的是一个特定的历史处境或某种文化所特有的敏感问题。虽然这些经文包含一些关于性别的神学片段，今天仍能帮助我们，但没有一段经文支持一种普遍化的性别等级。

我们在这一章中处理前两段经文，在下一章中处理第三段，每一次都先尝试理解并评析互补主义的解释，然后再走向一种更好的解释。彼得评论说，保罗的书信中“有些难以明白的事”。[177]这三段经文必定名列榜首。（在我们深入探讨之前，还有一件事：为了避免这一章和下一章负担过重，我把许多非常重要的内容放在了尾注中，所以你们也尽可以去那里探寻一番。）

177. 彼得后书 3:16

哥林多前书 11:3–16

第一段经文与蒙头有关——好吧，这段经文得请你们戴上“思考的帽子”了。我一生中曾有好几次，每次都花上好几天，试图从中理出个头绪来，结果离开时虽然多了一点洞见，却也比开始时多了更多问题。让我把我在这段经文上目前得出的认识向你们作个交代。

请你们快速读一遍这段经文（随着这一章的展开，你们可能需要回头参照它），如果读的时候你们开始头晕，也不必惊讶：

3 但我愿意你们明白，每一个男人的头是基督，女人的头是男人，基督的头是神。4 凡男人祷告或说预言的时候，若蒙着头，就羞辱自己的头。5 但凡女人祷告或说预言的时候，若不蒙着头，就羞辱自己的头——这就如同剃了头发一样。6 女人若不蒙着头，就不如剪了头发；但女人若以剪发或剃发为羞耻，就该蒙着头。

7 男人本不该蒙着头，因为他是神的形像和荣耀；但女人是男人的荣耀。8 因为男人不是从女人而出，女人乃是从男人而出；9 男人也不是为女人造的，女人乃是为男人造的。10 因此，因着天使的缘故，女人应当对自己的头有权柄。11 然而在主里，女人不能离开男人而独立，男人也不能离开女人而独立。12 因为女人是从男人而出，男人也是由女人而生；但万有都是出于神。

13 你们自己判断吧：女人不蒙着头向神祷告，是合宜的吗？14 事物的本性不也教导你们，男人若有长头发，便是他的羞耻，15 女人若有长头发，乃是她的荣耀吗？因为长头发是赐给她作盖头的。16 若有人想要为此争辩，我们没有别的规矩，神的众教会也没有。

让我先直说我最具争议的观点：如果互补主义者对这段经文的解释是正确的，那么——尽管有些互补主义者否认这一点——这就意味着：第一，每一个成年女性都应当生活在一个男人的权柄之下，通常是她的父亲或丈夫；第二，女性不应当在教会以及社会中担任男人的高层领导，而且很可能也不应当担任男人的低层领导；第三，一般来说，所有女性都应当顺服所有男性，无论是姐妹顺服弟兄，还是女同事顺服男同事。即使在我还是互补主义者的时候，我也没有这样主张过，但经过更仔细的研究，我意识到，这实际上正是对这段经文作一贯的互补主义解释所得出的结果。所以，如果神在这段经文中确实是这样说的，我们就需要确切地知道。但如果他说的不是这个，我相信我们也会想确切地知道这一点。让我们开始吧。

在圣经中唯一关于蒙头的教导里，保罗关心的是那些在公开敬拜时把头发披散下来或不戴面纱的妇女，[178]以及那些留长头发的男人。在现代西方文化中，这两件事都不会成为问题，但在那个文化中，它们传递的信息是保罗认为不明智的。所以他在信中用了很长的篇幅来讨论这个问题。正如他在信中其他地方所做的那样，保罗并不只是命令他们改进行为，而是摆出了好几个理由。但就在我们准备让解经的飞机从跑道上起飞时，我们却遇到了好几道减速带，使最优秀的学者们意见分歧。[179]让我们先从保罗所处理的是什么处境开始。

当时的情形，以及保罗为何担忧

看来，有些妇女在教会聚会中不戴面纱，而是把头发暴露在众人面前；还有些男人留长头发。所以，保罗要求妇女在教会敬拜聚会中参与祷告和说预言时用面纱蒙头，男人则要保持短发。保罗并没有发出任何命令——他是基于许多论据（包括文化上的敏感性）提出劝勉。

为什么妇女会摘下面纱，为什么男人会留长头发呢？也许是他们在悖逆，但更可能的是，他们以为保罗所传讲的基督徒两性平等（如加拉太书 3:28所说）意味着男女之间没有任何区别，因此他们无视了自己文化中关于性别的礼仪规范。妇女们的另一个可能动机，是想通过表现得像男人一样来摆脱她们在社会中的次等地位。至于妇女摘下面纱，推动这件事的是男人还是女人呢？大多数注释家说，是妇女们自己主动摘下面纱的。最近，辛西娅・韦斯特福尔根据第10节（我们稍后会谈到）提出论证，认为事实上是男人向妇女施压，要她们这样做。无论我们采取哪种观点，保罗在这段经文中都没有针对有罪的态度——他只是提出论据，来维护当时的文化敏感性。不管他们这样做的动机是什么，保罗都认为妇女不蒙面纱或男人留长发不是好主意。他有几个顾虑。

178. 学术界关于保罗所指的是头被1）兜帽或面纱遮盖，还是被2）长发或散开的头发遮盖的争论，十分冗长乏味。安东尼・西塞尔顿（Anthony Thiselton）那部权威的哥林多前书注释书考察了双方的论据，以微弱的倾向支持这是指蒙头之物、面纱或兜帽。我也采取同样的看法。
179. 威廉・维特在Icons of Christ第8章中，列出了学者们给出不同答案的问题：保罗谈论的是某种蒙头之物或头饰（披巾、兜帽、外衣或面纱），还是发型（长发或散开的头发）？希腊语中表示“头”的词（kephalē）是什么意思？保罗怎么能在如此不同的几组关系之间作类比：神是基督的头；基督是男人的头；男人是女人的头？“男人”和“女人”是泛指一般的男人和女人，还是特指丈夫和妻子？男人是神的荣耀，而女人是男人的荣耀，这是什么意思？保罗写道女人要对她的头有“权柄”，这是什么意思？提到天使是什么意思？保罗说“本性教导”男人不应留长发，这句话该如何理解？保罗说“我们没有这样的规矩”时，他指的是什么规矩？

他的第一个顾虑基于创世记第1章和第2章的记载：神造男造女，使他们具有同等的价值，却没有使他们彼此完全相同。既然“神造人是造男造女”，保罗就认为把他们混为一个没有分别的整体是不明智的。

第二个顾虑是，在他们的文化中，当一个女人在家外让长发披散下来时，传递的是地位低下和在性方面可以随便接近的信息。辛西娅·韦斯特福尔记录了这样一个事实：在希腊罗马世界中，女奴和妓女是被禁止蒙面纱的。[180]已婚妇女蒙头，象征着她们受人尊重的已婚身份、端庄和贞洁。她们的蒙头之物表明了她们受尊荣的地位。[181]因此，在保罗看来，当所有妇女在教会聚会中都蒙着头时，就美好地传达出：所有的妇女——无论单身还是已婚，为奴的还是自主的——都在基督里、在教会中受到尊荣，即使是那些在教会之外得不到尊荣的妇女也是如此。要记住，哥林多教会主要由社会地位低下的妇女组成——“没有智慧、没有能力、不是出身尊贵”[182]——这样我们就能体会到，保罗坚持蒙头，实际上表达了一种反文化的、对在基督里所有妇女的崇高看法。

第三个顾虑与前一个有关：在那个文化中，妇女在公共场合露出头发是一件可耻的事。事实上，保罗在第4–6节中两次使用了“羞辱”一词，一次使用了“羞耻”一词——两者都可以译为“羞愧”。在一个羞耻—荣誉文化中，不蒙头会使人注意到这个妇女，其方式会损害她的自尊、群体对她的尊重，以及——在旁观者眼中——对所敬拜之神的尊重。

最后一个顾虑是，上述种种都会破坏教会的“秩序”。这一部分教导属于哥林多书信中一个更大的段落，这个段落专门讨论如何使一个已经陷入混乱的教会恢复秩序，[183]并以这句话作结：“凡事都要规规矩矩地按着次序行。”[184]面对哥林多教会看似偏重自由和自我表达的倾向，保罗力图帮助他们重新思考某些事情的做法（包括头上的装束、主的晚餐和属灵恩赐），好使所有信徒都得造就，所有来访者都被吸引，而最重要的是，使基督得荣耀。

180. Cynthia Westfall, Paul and Gender, 25.
181. Cynthia Westfall, Paul and Gender, 27.
182. 哥林多前书 1:26
183. 哥林多前书第11–14章
184. 哥林多前书 14:40

永恒的真理

今天，几乎没有教会坚持要蒙头。学者们一致认为，保罗的劝告适用于一个已经不复存在的文化。那么，这段经文中是否还有什么可以作为适用于各地所有教会的永恒真理呢？

要回答这个问题，我们首先必须承认，保罗在这段经文中主要关心的并不是为我们提供一套高度发展的性别神学。相反，他专注于处理一种特定文化中的做法。然而，其中仍透露出一些性别神学的端倪。下面简要列出一些我们今天仍然可以持守的真理陈述。

女人和男人都要参与以言语进行的事奉，既向神（当他们“祷告”时），也向彼此（当他们“说预言”时）。在这段经文中，保罗为这是教会的做法而欢喜，尽管他同时提醒女人和男人在这样做时不要有不恰当的仪容。今天任何一个教会要成为它所能成为的一切，都需要女人和男人积极而平等地以言语作出贡献。

男人和女人虽然在基督里是平等的，但在创造上却是不同的。神创造了两种性别：男性和女性。他们并不相同；他们本应彼此互补。要完全彰显神的形像，二者缺一不可。

妇女应当被赋予尽可能高的地位。如果社会对妇女的看法低下或扭曲，教会就应当成为她们得到最高尊严的地方，无论她们过去或现在在更广泛的社会中处于什么地位。

我们应当留意自己的行为所传递出去的信息。在任何特定的文化和世代中，可能都有某些行为，尽管我们有自己正当的理由去回避或从事它们，却会向别人传递错误的信息，无助于教会的见证。

互补主义者的看法

互补主义者如何看待这段经文呢？并不是所有互补主义者都用这段经文作为他们教义的根据。Village Church的互补主义神学家们在考察有关性别的经文时研究了这段经文（以及下一段），他们的研究方式并不支持任何关于男性权柄的教导。[185]这样做是

185. www.bit.ly/3CFKgJO。参见第33–37页。

对的——对哥林多前书评价最高的那些注释书，都不认为哥林多前书第11章中有男性权柄的意思。[186]

然而，许多互补主义者认为，这段经文教导按照神的设计，女人在男人的权柄之下。虽然我刚刚尝试简化这段经文的意思，但让我再说一遍：这段经文非常复杂，至今仍令现代解经者感到困扰。当解经者变成了“加经者”——把额外的意思读进经文里时，它的复杂性就进一步增加了。我相信，互补主义学者们在声称以下这番话时，正是这样做的：“哥林多前书 11:2–16的持久原则是女人顺服男性的权柄。它教导说，女人可以在男性的属灵领导和权柄之下，在教会中参与祷告和说预言。”[187]他们的依据是以下四项主张中的部分或全部：1）头这个词的意思是在上掌权的头，即权柄；2）保罗认为亚当和夏娃在堕落前的婚姻中存在等级；3）女人在某种程度上比男人更少具有神的形像；4）哥林多的妇女要在头上戴一个象征男性权柄的记号。我现在就来逐一回应这些主张，不过会在第一项上花最多的时间。

“头”是指权柄吗？

“头”的意思是“在上掌权的头”吗？在现代英语中，“head”（头）被用作隐喻，意思是老板，即负责管事的人。但是，收到保罗书信的那些以希腊语为母语的人，会这样理解“头”这个隐喻吗？大多数互补主义者说会。他们说，神要所有女人都顺服一个男性的头——因此妻子必须顺服丈夫，女人不能在教会中担任领导。

第3节对互补主义的解释至关重要。那么，保罗所说的“每一个男人的头是基督，女人的头是男人，基督的头是神”是什么意思呢？

许多互补主义者把“头”（kephalē）解读为“在上掌权的头”（即“对……有权柄”），认为这意味着男人（作为“头”）应当对女人行使权柄，就像神（作为“头”）对基督行使权柄、基督（作为“头”）对男人行使权柄一样。这样解读，保罗似乎把父神对基督的权柄等同于男人对女人的权柄。他们把这个类比与对三一神内在生命的描述联系起来，从而得出结论：性别等级必定是普遍的，而不只是文化性的，也不是堕落的结果。

186. www.bestcommentaries.com把戈登・菲（NICNT）、安东尼・西塞尔顿（NIGTC）和大卫・加兰（David Garland，BECNT）的哥林多前书注释书评为最佳，评分分别为4.91、4.88和4.88（满分5.0）。“11:3中的隐喻常被理解为在建立权柄结构。但经文中没有任何地方暗示这一点。”（Fee）“与古德恩的看法相反，它似乎并不表示一种‘从属’或‘对……有权柄’的关系。”（Thiselton）“保罗并不是要建立一种把女人置于从属角色的性别等级。”（Garland）
187. Köstenberger and Köstenberger, God’s Design for Man and Woman, p. 160.

但是，正如我将向你们表明的，若由接下来几节经文的上下文来确定，“头”在这里的意思并不是权柄，而是类似于受尊荣的生命源头——一个人从其得着生命或身份的那一位。事实上，在保罗的时代，kephalē意为权柄的观念即使不是完全没有，也是非常罕见的——我恳请你们阅读附录3：kephalē的含义，我在其中为此提出了论证。

互补主义学者通常会交叉参照以弗所书第5章（“丈夫是妻子的头”），那是保罗唯一另一处用kephalē这个词来指男女关系的地方。然后他们论证说，既然在以弗所书第5章中头的意思是权柄，那么在哥林多前书第11章中它的意思也必定是权柄。[188]但是，正如我们将在第8章中详细讨论的，它在那里很可能也不是指权柄。[189]互补主义者指责说，把kephalē理解为生命源头是词汇研究中近来才出现的新创；与此相反，讲希腊语的教父们——亚历山大的西里尔（Cyril of Alexandria）、摩普绥提亚的狄奥多若（Theodore of Mopsuestia）、亚他那修（Athanasius）和优西比乌（Eusebius）——都把这里的kephalē理解为源头。[190]因此，难怪有那么多学者得出结论，认为保罗在哥林多前书 11:3中的意思是源头，而不是权柄。[191]

尽管如此，虽然可能性不大，保罗在这里也有可能指的是权柄。我们怎样才能确切知道呢？辨明保罗在每一处的意思，方法就是看上下文。[192]我们将仔细研究第4–16节，但首先让我们弄清楚哥林多前书 11:3中三个平行的“头”的陈述。

188. 例如，施赖纳说：“既然保罗在以弗所书 5:22–24中谈论丈夫和妻子时用‘kephalē’来表示权柄，那么他在哥林多前书 11:3中很可能也有同样的意思。”（来源：www.bit.ly/31rylBA）
189. 我读过的许多互补主义论证声称以弗所书第5章中的“头”意为“权柄”，其依据却是他们对哥林多前书 11:3中“头”的含义的解释。这是一个典型的先有鸡还是先有蛋的问题：用一个站不住脚的解释去支撑另一个，直到我们无法确定哪一个在先。我们在把词义从一处搬到另一处时应当谨慎，原因之一是保罗使用“头”这个词的方式相当不同：在哥林多前书第11章中，他说亚当是夏娃的头，而夏娃并没有被描述为亚当的身体；而在以弗所书第5章中，他说丈夫是妻子的头，而妻子是他的身体。
190. Payne, Man and Woman, One in Christ, ch. 7. 例如，亚历山大的西里尔（卒于公元444年）写道：“路加〔3:38，‘亚当出于神’〕……解释了人的源头，就是创造主神。因此我们说‘每一个男人的头（kephalē）是基督’，因为人是借着他造的，并被带进存在……‘女人的头（kephalē）是男人’，因为她是从他的肉身中取出来的，所以确实以他为源头。同样，‘基督的头（kephalē）是神’，因为他按本性是出于神的：因为道是从父神所生的。”
191. Payne, Man and Woman, One in Christ, ch. 7, fn. 7，列出了四十部论证哥林多前书 11:3中kephalē意为“源头”的学术著作。此书出版于2009年；如今这份书单已经长得多了。
192. 例如，艾伦·约翰逊对各方关于kephalē一词的17项主要研究作了一项元研究，得出结论说：“似乎越来越多的人认同，kephalē作为隐喻在不同的上下文中可以有不同的含义。”（来源：www.bit.ly/3GJ9Vnc）

三个“头”的故事

保罗写道：“每一个男人的头是基督，女人的头是男人，基督的头是神。”正确理解这三句话的关键在于保罗陈述它们的顺序。乍一看，人们可能会认为保罗应该把最后一句放在最前面，这样读起来就是：“神是基督的头，基督是男人的头，男人是女人的头。”但他并没有这样做。那么为什么是这个顺序呢？答案是：保罗是在按照时间顺序叙述。

虽然“每一个男人的kephalē是基督”的意思对我们的讨论并不关键，但它似乎呼应了保罗关于基督是万物被造之媒介的神学。在这个意义上，在创世记第2章中，神借着基督创造了亚当，而在派生的意义上，也创造了此后的每一个男人。

下一句“女人的kephalē是男人”指的是伊甸园中接下来发生的事：神从亚当的肋旁造了夏娃。我们知道保罗指的是亚当和夏娃，因为他用的是单数的“女人”（woman）而不是复数的“女人们”（women），是单数的“男人”（man）而不是复数的“男人们”（men）；然后在第8节和第12a节中，他又回过来提到夏娃（他称之为“女人”）是从亚当（“男人”）而出的。保罗最后还提到，在另一种意义上，亚当的每一个儿子都出自夏娃的一个女儿——他的母亲（第12b节），而在又一种意义上，每一个人都出自他们的创造者（第12c节）；这就证实了第3节说的是亚当是夏娃的源头这一解释。

最后一句“基督的kephalē是神”最有可能指的是基督的道成肉身。在他在世的事奉中，他是“那不能看见之神的像”，向一个注视着他的世界彰显父——父是他的源头。[193]

我们也许会问：为什么保罗没有说基督也是每一个女人的kephalē呢？答案在于另一个问题：保罗究竟为什么要把这几句奇特、看似互不相关的神学陈述放在一起？第

193. 歌罗西书 1:15和希伯来书 1:3。要理解这第三句，我们必须明白，第3节中的三句话是大致平行的类比，而不是精确的对等。在创世记第2章中，神确实创造了亚当。可以说亚当是“出于”神的。夏娃也“出于”亚当，但方式与亚当出于神不同。最后，子“出于”（或“正出于”）父。正如保罗在写给哥林多人的书信前文所说：“基督成了我们从神而来的智慧……救赎”（哥林多前书 1:30）。但这根本不是指他被父所造——而很可能是指他从父那里得着生命和身份的方式。耶稣宣告说：“父怎样在自己有生命，就赐给他儿子也照样在自己有生命”（约翰福音 5:26 NIV）。有些学者认为，保罗的最后一句可能是指子与父之间永恒的关系，而不仅仅是他道成肉身的关系，他们也许是对的。但无论从哪个角度理解，用于父子关系的kephalē都不表示权柄。打个比方，无论在永恒中还是在道成肉身中，父都是子的kephalē——就如同太阳是阳光的kephalē一样。从来没有不带阳光的太阳，也从来没有不出自太阳的阳光。基督（阳光）在功能上可以与神（太阳）有所区分，但这并不意味着他永远从属于父。

4–5节提供了一些令人信服的答案：保罗运用一种富有创意的教导手法，把女人和男人如何对待各自身体上的头，与他们各自如何对待自己隐喻意义上的头联系起来。换句话说，保罗在第3节中确立了一个前提：每个人都有一个隐喻意义上的头；目的是在第4–5节中论证：男人和女人在敬拜中对自己身体上的头所做的事，会反映在第3节所提到的他们隐喻意义上的kephalē身上——对“凡男人”（第4节）来说，那是“基督”（第3节）；对“凡女人”（第5节）来说，那是“男人”（第3节）。

尽管这在现代人听来可能很奇怪，但保罗在kephalē一词的字面用法和隐喻用法之间来回切换。夏娃尊荣亚当为她的kephalē，所以夏娃的每一个女儿都应当借着尊荣自己身体上的头（表现为蒙头）来尊荣亚当的儿子们。同样，亚当尊荣基督为他的kephalē，所以亚当的每一个儿子都应当借着尊荣自己身体上的头（表现为保持短发）来尊荣基督。

第3节的三句陈述固然有力，但第4–5节显然并不是精深的神学。这是保罗作为一位天才的原创思想家在建立联系，以增强他论证的力量。他主要并不是要教导他们（或我们）一套成熟的性别神学，而是要为他的论点——女人在敬拜中应当蒙头——增添支持。

现在，当我们思考第3节之后的经文时，就会认识到保罗在第3节中不可能是指“权柄”——我们之所以知道这一点，是因为贯穿始终的统合性观念是尊荣自己的源头，而不是顺服一位领袖：例如，保罗在说了“男人是女人的kephalē”（第3节）之后，似乎在第8节中用“女人是从男人而出”转述了同一个要点——这指的是亚当是夏娃的源头，而不是她的权柄。[194]此外，保罗从谈论作为创造者的基督（“每一个男人的kephalē是基督”）转而在第12节中谈论作为创造者的神，他说：“万有〔或作：所有的人〕都是出于神。”在这里，保罗再次聚焦于神，不是把神看作权柄，而是看作他所创造之人的源头。[195]这也帮助我们理解，为什么第3节说基督是“每一个男人”的kephalē——并不是所有男人都以他为权柄，但他们确实都以他为创造者和源头。

更有分量的是，按照正统信仰，“神是基督的kephalē”这一说法从来没有被理解为父是掌管基督的权柄。正如我在第3章所表明的，一再试图在永恒的三一关系中硬加

194. 辛西娅·韦斯特福尔在“Paul and Gender”（第1章）中说：“经文中对创造记述的引用，特别是11:8，被保罗用来重述、解释并扩展他在11:3中的神学陈述。在近处的上下文中，女人从男人而出、女人是为男人而造的这一说法表明，11:3所着眼的是男人和女人生命的起源。”

195. 将哥林多前书 8:6与哥林多前书 11:12相比较就能证实这一点。“只有一位神，就是父，万物都本于他……并有一位主，就是耶稣基督，万物都是借着他有的。”（哥林多前书 8:6）“因为女人是从男人而出……但万有都是出于神。”（哥林多前书 11:12）在前一处经文中，神是终极的创造者，耶稣是神借以创造万物的那一位。在后一处经文中，神是终极的创造者，亚当是神借以创造夏娃的那一位。在这个意义上，神和神借以进行创造的那一位都可以被称为kephale。二者都作为源头，只是种类不同：神是终极的源头，而耶稣或亚当是中介的源头。两种源头都配得尊荣。

上一种所谓的等级、以支持他们关于男女关系中永久等级的观念的，正是互补主义神学家。对子与父之关系的正统描述——即便是在他在世上的时候——并不描述父向子施加他的“权柄”，而更多是讲论子以舍己的爱顺服父的旨意，而这旨意其实也就是他自己的旨意。[196]

凯茜·凯勒承认，虽然她“第一次接触〔婚姻中〕元首地位与顺服的观念时，在理智上和道德上都深受创伤”，但当一些“有恩赐的教师引导〔她〕〔看到〕神格中的第二位如何〔使〕自己〔顺服〕，担当仆人的角色”时，她便接受了自己可以在婚姻中扮演“耶稣的角色”。她为这种联系提供了圣经依据：“在哥林多前书 11:3，保罗说……父与子的关系是丈夫与妻子关系的模式”，在其中“男人和女人受邀去映照、反映……充满爱的权柄和充满爱的顺服”。[197]可惜的是，尽管凯勒夫妇这本关于婚姻的畅销书有许多精彩之处，它却不仅助长了对哥林多前书 11:3的误读，也助长了对它的误用，使妻子们以为自己被特别委以重任，要借着顺服丈夫来映照子对父的顺服。

没有任何一节经文把我们“被指派的角色”扎根于三位一体，哥林多前书 11:3当然也没有。这一点最明显地体现在：保罗给出的不只是两行平行的句子，而是三行。喜欢把“男人是女人的头”与“神是基督的头”相比较的互补主义者，似乎忘了第一行：基督是男人的头。人或许可以勉强从神与基督、男人与女人之间挤出某种相似之处（“本质平等，但功能从属”就是互补主义者给出的说法），但如果保罗想教导的是这个，他就不会再加上关于基督和男人的第一行，因为没有一个男人与基督平等。

关于夏娃的头，在这一点上还剩下一个问题。在第5节，保罗说，羞辱自己身体之头的女人，也羞辱了她隐喻意义上的头，而根据第3节，这个头就是“男人”。那么问题是：保罗指的可能是哪一个男人或哪些男人？像科斯滕伯格这样的互补主义者，倾向于回答说这指的是男性的属灵领导。许多互补主义牧师会进一步发挥，说每个女人都要在一个男性的头之下，无论是她的丈夫、父亲，还是一个由男性组成的牧师团队。

但更合理答案的线索就在前一节：“凡男人”都要尊荣“自己的头”（第4节）。这种措辞把我们带回第3节，在那里我们发现答案早已给出：“基督”是每个男人的头。同样，“凡女人”都要尊荣她的头（第5节），这也把我们指回第3节，在那里我们发

196. 教父金口约翰在讨论这段经文时驳斥了三位一体的从属论观点，他说：“父生子，不是生一个在他命令之下的奴仆，而是生一个自由的、甘愿听从的儿子。〔子〕不是奴仆，他与生他的那一位有同样的尊荣。”按照传统的理解，三位一体强调的是彼此相爱的关系，而不是权柄的关系。早期的东方神学家把父称为“神性的源泉”。父永恒地生子，圣灵从父而出。西方神学家则更喜欢这样的说法：父所生的是逻各斯（Logos），而圣灵是从父和子而出的彼此之爱。
197. Tim and Kathy Keller, The Meaning of Marriage, ch. 6.

现所说的“男人”是亚当，而亚当在预表意义上代表所有男人。换句话说，保罗不太可能是指某个具体的男人，而是指亚当所有的儿子。

对于我们这些已不再生活在羞耻—荣誉文化中的人来说，这些关于尊荣的话也许引不起强烈的共鸣，但保罗书信的读者却会完全明白。在这段经文中，他把kephalē和尊荣这两个概念结合在一起。换句话说，保罗在第3节中对kephalē的用法，似乎把贯穿这段经文的“源头”和“尊荣”两个概念汇聚在了一起。

那么，让我们来回答前面提出的关键问题：第3节是什么意思？它的意思是：基督是男人配得尊荣的源头（作为他的创造者）；男人（亚当）是女人（夏娃）配得尊荣的源头；神是基督配得尊荣的源头（在他道成肉身之中）。[198]

我的结论是：第3节完全没有谈到基督或女性的从属地位。

保罗在伊甸园中看到了等级吗？

在第4章中我论证过，仔细研读创世记第1–3章就会发现，性别等级是因堕落而来，而不是出于神在创造中的美好设计。与这一观点相反，互补主义者用以下经文来论证保罗看到了堕落之前的等级：“因为男人不是从女人而出，女人乃是从男人而出；男人也不是为女人造的，女人乃是为男人造的”（第8–9节）。施赖纳在谈到这几节经文时说：“保罗显然把创世记第2章解释为揭示了男女之间角色的区别”——他指的是权柄与顺服的角色。[199]

但你们能看出为什么这一点根本不“显然”吗？只有当我们假定保罗在第3节谈的是女性的从属地位时，我们才会得出保罗看到了堕落之前等级的结论。但在这几节经文中，他只是把他在第3节关于创世记第2章已经说过的话加以引申：“〔夏娃〕的kephalē是〔亚当〕”——他提到了两个最突出的要点。第一，夏娃是从亚当而造的，确实是从他的肋旁造出来的——这就是为什么哥林多的妇女应当尊荣教会中的男

198. 更详细的回答也许是，第3节的意思是：在创世记第2章，亚当（以及每个男人）从基督那里得到他的身份或存在，因此基督配得他的尊荣。后来在创世记第2章，夏娃（以及每个女人）从亚当那里得到她的身份或存在，因此他（以及每个男人）配得她的尊荣。最后，在道成肉身之中（或者也许在永恒之中），基督从父那里得到（或曾经得到）他的身份或存在，因此父配得他的尊荣。我们还可以问：如果甲是乙的kephalē，那么乙对甲而言是什么呢？如果乙从甲那里得到其存在或身份，那么换一种说法就是：乙是甲的形像。保罗随后不久就说“男人是神的形像和荣耀；但女人是男人的荣耀”（哥林多前书 11:7），这可能表明保罗暗含了这层意思。换句话说，从第3节可以得出一个简洁的神学推论：男人是照着基督的形像和样式造的；夏娃是照着亚当的形像和样式造的；而基督是神的形像和样式。同样，这一切都没有暗示女人或基督的从属地位。
199. 汤姆・施赖纳语，见“Recovering Biblical Manhood and Womanhood”第133页。

人，因为追溯到伊甸园，男人是她们的源头。[200]第二，夏娃是为亚当造的，要作他的帮手和伙伴，即他的ezer kenegdo，来使他完整、与他并肩——这就是为什么哥林多的妇女在记念伊甸园的时候，不应羞辱她们被造来与之同工的男人。（话又说回来，哥林多的男人也不应羞辱女人，因为离了女人，他们就不完整。）

简而言之，创世记和保罗都强调了两性之间的区别，以及彼此尊荣、相互依存的必要——但两者都没有提到施赖纳声称在这段经文中找到的那种等级性的“角色”。

女性同样是神形像的承载者吗？

那么“男人……是神的形像和荣耀；但女人是男人的荣耀”（第7节）又怎么解释呢？平心而论，几乎没有互补主义者用这节经文来加强他们的论证。古德恩不用这节经文来论证女性的从属地位，原因在于：从字面看，它似乎与我们共同的信念相抵触，即两性不仅不同，而且是“平等的”。事实上，在教会历史的大部分时间里，这节经文一直被用作证据经文，来捍卫那条从未受到挑战的教导：女人天生不如男人。

保罗是在说女人在神的形像上比男人少一些吗？不是。[201]像教会在其历史上很长时间所做的那样，说夏娃只是从亚当那里得到了神形像的一部分，这与创世记第1章相矛盾，因为创世记第1章承认神的形像同等地存在于两性之中。熟悉创世记第1章的保罗，似乎是在继续他的论证：神/基督是亚当受尊荣的源头，而亚当是夏娃受尊荣的源头。她的存在和身份不仅来自神，也来自亚当。妇女在敬拜中戴上面纱，就是尊荣男人。

保罗也许还暗示了尊荣方向的反转——亚当是神的荣耀和形像（即荣耀的形像）。同样，夏娃是亚当荣耀的形像。这与亚当第一次在夏娃身上看到自己的映像时那句充满喜悦的话正相吻合：“终于！这是我骨中的骨，肉中的肉。”如果女人要尊荣她们在亚当身上的源头，那么男人就要尊荣他们自己在女人身上的形像。

与其把保罗的话理解为价值的递减（从亚当到夏娃），也许我们应该把它理解为荣耀的逐步升高。亚当只是神的形像和荣耀，而夏娃则是神和亚当两者的形像和荣耀。创世记第1章和第2章不正是这样写的吗？在这两章中，神创造的冠冕都出现在最后。

200. “男人不是从女人而出”（第8节）——虽然可以从创世记第2章论证亚当也应当尊荣夏娃，但保罗指出，不能说她是他的源头。

201. 露西·佩皮亚特（Lucy Peppiatt，见“Women and Worship at Corinth”）和其他圣经学者提出一个论点：保罗确实写了这样的意思，但实际上他在这里是在引用教会中假教师的话，就像他在哥林多前书其他地方所做的那样。为了使本章篇幅适中，我决定不解释这个观点，而是依据辛西娅·韦斯特福尔的解释，我认为她的解释更有说服力。

在第1章，是人类；在第2章，是女人。亚当是用尘土造的，而夏娃是用血肉造的。[202]在一个女性被如此贬低的世界里，创世记和保罗在这里的话可谓再反文化不过了。

妇女要戴权柄的“记号”吗？

现在来看这段经文中我最喜欢的一节：“因此，因着天使的缘故，女人应当对自己的头有权柄”（第10节）。ESV沿用1881年RV（Revised Version）的新颖译法，把这节经文译为：“因此，因着天使的缘故，妻子应当在头上有权柄的记号。”ESV自称是直译本，而不像前面所引用的NIV那样是意译本，所以你们会以为两者之中ESV的译法更贴近字面。但你们错了。希腊原文根本没有提到任何标志或记号。

ESV为什么要这样译？因为这有利于互补主义者论证：她的蒙头之物是男人或者她丈夫对她拥有“权柄”（希腊文：exousia）的记号。但保罗从来没有这样说过。虽然圣经学者对这节经文的许多方面各有争论，但我们需要问的关键问题是：保罗在这里所说的“权柄”是谁的？如果她只是拥有“权柄的记号”，那就意味着一般的男人，或者某些特定的男人，对她拥有权柄。但希腊原文说的是女人自己“对”自己的头“有权柄”。同样的措辞也出现在耶稣赐给门徒“胜过”撒但的“权柄”（exousian … epi）上。在新约中exousia一词其余的102次用法中，包括在哥林多前书中的9次，它指的都是自身拥有的权柄。[203]保罗的意思是：如果神在创造中已经赐给夏娃和她的女儿们某种权柄，那么任何男人（以及圣经译者）都无权把它从她身上夺走。但这恰恰与ESV译文所暗示的相反。互补主义对哥林多前书第11章的解读最大的弱点就在这里：唯一真正提到任何一种权柄的地方，说的是女人的权柄。不错，她的权柄与她的蒙头之物有关，但似乎被强调的是：戴上它，首先是她自己不受强迫的特权。保罗为什么要加上这一点，说她有权戴面纱？学者们并不确定，不过辛西娅·韦斯特福尔认为，是一些男人、而不是妇女们自己，迫使哥林多的妇女摘下面纱。虽然我们不能确定，但如果是这样，那么保罗就是在鼓励妇女们违抗那些试图使她们陷入尴尬处境的男人。

保罗为女人自身拥有的权柄提供了两个理由。第一个理由由第10节开头的话（“因此”）表明，它把我们指回第8节和第9节：在那里，她作为创造的顶峰，来到亚当身边作他的伙伴，因此不应使他蒙羞。他论证说：那位作为受造界之巅峰、与亚当同等

202. 仔细跟随保罗在这里的论证，我们反倒更应该说亚当不如夏娃，而不是反过来。当然，为了避免教会在其充满厌女的漫长历史中所犯的相反错误，我们不会这样说。
203. Philip Payne, Man and Woman, One in Christ, ch. 10.

的人，难道不能自己站立吗？第二个理由是“因着天使的缘故”。这是什么意思？学者们提出了许多看法。其中有两种在我看来最有说服力：它要么是指在创造时在场的天使（夏娃带着她全部的荣耀到来时，他们就在场），要么——也许更合理——与保罗在同一封信前面关于天使的话有关，在那一段中他说圣徒将来要审判天使[204]——如果是这样，那么女人自己掌管自己的衣着就完全合理了，因为夏娃和她的女儿们是王室成员，她们将来要与男人一同治理整个宇宙。

正因为这是神所赐的权柄，所以不只是男人，女人也能够在祷告和说预言上有所贡献，正如第4–5节顺带提到的那样。

然而在主里

到目前为止，保罗在这段经文中说的话，可以被解释为——也确实被解释为——抬高男人（第3–6节），也抬高女人（第7、10节）。然而在结尾，他非常清楚地表明，在福音里、在教会里，两性是平等的，并且同样彼此依赖：“然而在主里，女人不能离开男人而独立，男人也不能离开女人而独立”（第11节）。在第3节，他说亚当是夏娃在生物意义上的源头（因此所有女人都应尊荣所有男人），但现在他也强调，每个男人在生物意义上都起源于一位母亲：“因为女人是从男人而出，男人也是由女人而生”（第12节），因此所有男人都应尊荣所有女人。保罗把对夏娃在创世记第2章中如何而来的观察，和对每个男性在这世上如何而来的观察结合在一起，由此阐明尊荣本应是双向流动的——这使我们更没有理由根据创造次序来主张性别等级。在区分两性的同时，又有相互性、平等与合一：这似乎正是神从一开始就设想的。

有些学者认为，保罗在这段经文中只是在处理丈夫和妻子的关系，而不是一般的男女关系。这是可能的，尽管可能性很小。“男人”和“女人”的希腊词也可以译作“丈夫”和“妻子”，如果经文讲的是这个的话。然而，大多数学者认为，如果我们通读整段经文，保罗所指的是所有男人与所有女人相处的方式，这包括已婚夫妇，但又不限于已婚夫妇。[205]

尽管如此，如果少数学者关于保罗只对已婚夫妇说话的看法是对的，那么我们可以得出结论：第5节中女人比喻意义上的头，可能是指她的paterfamilias（家长），即按

204. 哥林多前书 6:1–2
205. 除非我们设想未婚妇女和寡妇此时摘下她们的蒙头之物——而那正是使她们有尊严的东西。不过，最有力的论据是，保罗在第12节说“每个男人都是由女人所生”——如果把它读成“每个丈夫都是由他的妻子所生”，就说不通了。西塞尔顿指出，“绝大多数作者令人信服地论证，这个问题涉及的是整体的性别关系，而不仅仅是较狭窄的家庭圈子中的关系”，见“1 Corinthians (NIGTC)”。

照希腊罗马文化“掌管”她的那个男人。若是这样，保罗吩咐她尊荣他，但丝毫没有支持她要从属于他——事实上，整段经文都朝着使两性平等的方向发展。引人注目的是，在保罗把丈夫称为kephalē的另一处地方（以弗所书第5章），他把夫妻关系置于彼此顺服这一总体概念之中。同样，在哥林多前书第11章这里，他以关于彼此依存的教导作结。

无论这段经文是指所有男女之间的关系，还是（可能性较小）只是指丈夫和妻子之间的关系，我认为我们都可以有把握地抛弃互补主义的论断，即“保罗希望女人蒙头，是为了表明她们顺服男性的元首地位”。[206]对我们大多数人来说，这是极好的消息！试想，如果神要所有女人顺服所有男人——而这正是保罗以创造为论证根基所会暗示的——那就包括女人在婚姻中、在家庭关系中、在朋友圈中、在工作关系中、在社会上以及在教会中顺服男人。想到这一错误教导历代以来对妇女造成的摧残性影响，我就不寒而栗——她们误解了这段经文，以为它教导她们要对男人怀着顺服的心态。可悲的是，派博在Recovering Biblical Manhood and Womanhood的开篇一章中至今仍然这样教导：“成熟的女人……会在她与可敬重的男人的一切关系中，以某种形式肯定男人的力量和领导。”[207]值得庆幸的是，耶稣以及对这段经文像样的研究，决定性地终结了这种误解对妇女的伤害。

我们越是审视互补主义者为这段经文的权柄—顺服式解读所提出的每一个论点，就越会明白为什么每一个论点都必须被否定，因为它们都是对这段经文的拙劣歪曲，而这段经文实际上是奇妙地抬高女性，而不是贬低她们或使她们处于从属地位。

现在让我们来探讨保罗三段经文中的第二段，这些经文乍看之下似乎支持互补主义的结论。

哥林多前书 14:33–35

正如我们刚刚在哥林多前书第11章中看到的，保罗赋予女性极大的尊严。他不仅称许女性参与祷告和说预言，而且他关于蒙头的话，也根源于他渴望看到所有女性都得到应有的尊荣。在同一封信稍后的地方，有另一段经文，至少初读之下，似乎与前面那段经文相矛盾：

33 因为神不是叫人混乱的神，乃是叫人和平的神——正如在圣徒的众教会中一样。
34 妇女在众教会中要闭口不言。不准她们说话，她们总要顺服，正如律法所说的。

206. 施赖纳语，见“Recovering Biblical Manhood and Womanhood”第132、135页。
207. 约翰·派博语，见“Recovering Biblical Manhood and Womanhood”第21页。

35 她们若要求问什么，可以在家里问自己的丈夫，因为妇女在教会中说话原是可耻的。

由于学者们对这段经文争论不休，我将介绍不同学者提出的五种主要观点。（其实有六种观点，但我会说明其中一种是另一种的发展，所以我会把它当作一个子观点来处理。）我还会根据我自己对各种论证的权衡，冒昧地按照我认为从最弱到最强的顺序来排列它们。

观点1：妇女在敬拜聚会中必须保持安静

学者们一直难以解释，保罗怎么能在第11章允许女人在教会聚会中说话，然后又在第14章似乎禁止同样的行为。直到20世纪60年代，当女性低下和从属的观念仍然普遍不受质疑的时候，从像俄利根这样的教父，一直到注释家查尔斯·莱里，学者们都相信保罗的意思是要女人作为一般规则保持安静。赖里在1958年至少补充说，可能有例外的情况，女人可以说话。

但如果圣经的其余部分始终是某处经文最好的解释者，那么这个历史悠久的观点就必须被否定。保罗在第11章和第14章的大部分内容中，都肯定了女人在教会中说话。因此，我们不能把他在这几节经文中的指示理解为所有女人都应当在所有教会中保持安静。

这一观点难以成立，而20世纪60年代以后对女性平等的发现更加剧了这一点，于是引发了更多理解这段经文的尝试。

观点2：妇女不应衡量预言

这一观点把保罗叫妇女安静的话，与他前面几节经文中的指示联系起来：“先知讲道的，只好两个人或三个人，其余的人就当仔细衡量所说的”（第29节）。它认为保罗只是部分地叫妇女安静。虽然男女先知都可以说话，但这一观点的结论是：妇女不可衡量先知的信息。[208]

根据经文提到丈夫（第35节）这一点，这一观点认为，在古代世界，一个女人公开评估自己丈夫或其他男人的预言，在文化上会很尴尬，因而违反了保罗所暗示的“秩

208. 保罗所说的“衡量”预言究竟是什么意思，并不确定。它是指在属灵上分辨预言的来源，还是指从教义上评判其内容，或者也许是指思考神可能借着几个预言的结合在说什么，又或者是决定如何应用所说的话？

序”。

这一观点有几个弱点。第一，第29节提到的“其余的人”，指的是在场聆听某人说预言的每一个人。这些人都要进行衡量，而这一群体也包括其他女人。第二，第29节与第34、35节相隔一段距离。中间的经文把话题从衡量预言转到了先知要节制自己、等候轮到自己（第30–32节）。第29节中的说法在第34–35节中没有任何重复，而且关于衡量预言的说法与保罗吩咐妇女安静的指示之间也没有任何联系。保罗建议妇女在家里学习和提问，也与衡量预言无关。最后，衡量预言需要辨别的属灵恩赐，而神把这恩赐赐给男人，也赐给女人（12:10）。

尽管这一观点不太可能成立，许多互补主义学者仍在继续推广它，并进一步发展它。

观点2A：妇女不应篡夺男性长老的角色

我把这个观点标为2a，因为它是前一个观点较新近的分支。它也是互补主义的主流观点，古德恩、卡森和凯勒夫妇都持这种观点。这一观点虽然不叫妇女安静，却找到了一种使她们普遍处于从属地位的方法。它同意观点2，认为保罗禁止妇女衡量预言，然后又提出了这个额外的理由：只有教会的长老才能衡量预言，这就是为什么保罗不希望妇女这样做。

在我看来，这个观点比原来的观点还要弱，因为它做了双重跳跃。它不仅越过第30–32节直接跳到第29节，而且跳到了一个在整封信中任何地方都没有给出的理由。古德恩给出的理由是：妇女可以说预言，分享即时的启示，但评估预言需要教义上的权柄，而这属于只能由男性担任的长老的范围。这一观点接着又一次跳跃，一直跳到提摩太前书 2:12，那里说不准妇女教导男人。把这节经文与前面那节经文相互参照，妇女需要“顺服，正如律法所说的”这一说法，就被理解为要顺服男性长老，正如创世记第2章的性别角色所教导的那样。

观点2中提到的所有弱点在这里同样适用，但这一观点还因为几个原因受到了更多的批评。保罗在这整封信中没有一处提到长老。如果不施展一番严重的互补主义“体操”，哥林多前书中根本没有任何地方暗示男性的权柄，或暗示教导是专属男性的职能。

虽然现代灵恩派教会可能只允许长老衡量预言，但在哥林多前书第14章，保罗信任整个教会的成熟，既能带出预言的话，也能衡量预言的话。事实上，这封信中唯一可能提到的、应当顺服的带领，指向的是整个“司提法那家”（Stephanas，和合本作

“司提反家”）——哥林多人应当“顺服”他们。的确，这一家，就像所有的家一样，会包括一些女性，所以，说哥林多的男人被恳求要顺服司提法那家的女人，比说只有长老才被允许评估预言，可能还更有理据！[209]

至于从哥林多前书第14章去参照提摩太前书 2:12，后者写成的时间要晚得多，因此这封信的读者没有一个知道它。当时它根本还不存在。此外，互补主义者错误地解释了提摩太前书 2:12（我将在下一章说明这一点），这就注定任何相互参照只会给这段经文的解释增添更多的黑暗，而不是光明。

至于“顺服”一词，请注意它没有指人的宾语。假定它的意思是妇女应当顺服男性长老，就是把经文中没有的东西读进经文里。更好的做法是参照更大的段落，然后假定所顺服的是那贯穿保罗在第11–14章中所有指示的“秩序”原则。而且，即便“律法”是指创世记第2章（这不太可能，因为创世记第2章并没有教导女性顺服），创世记第2章中唯一的律法也只是不可吃那果子的律法。再一次，对另一段经文的错误解释被用来歪曲对这段经文的理解。

观点2和观点2a最明显的缺陷，也许在于第35节既没有提到说预言，也没有提到衡量预言。相反，它禁止的是妇女出于求知的愿望而提问——这是一个完全不同的主题。[210]

观点3：保罗驳斥那些说妇女不可说话的人

许多学者认为，在哥林多有一个反对保罗的律法主义团体，保罗其实是在第34–35节引用他们的话，然后在第36–38节加以驳斥。保罗借此挑战这个教会把自己的文化限制强加在妇女身上的做法。换句话说，我们应当想象第34–35节两边都有引号，因为保罗在这里插入了这个律法主义团体的话。

这一观点之所以可信，是因为保罗在这封信的其他地方确实引用了反对他观点的人的话，然后加以纠正。例如，在哥林多前书第6章他写道：“你们说：‘凡事我都可行’——但不都有益处。‘凡事我都可行’——但无论哪一件，我总不受它的辖制。”[211]

209. 不过，保罗在哥林多前书 16:15–16也许并不是把司提法那家说成长老，而只是说他们是激励人心的服事者（diakonia）和同工（sunergeo），配得神的子民亲自以谦卑的服事相待。
210. 对这一观点更透彻的批评，见J. Greenbury, “1 Corinthians 14:34-35: Evaluation of Prophecy Revisited,” Journal of the Evangelical Theological Society 51 (2008): 721–31
211. 哥林多前书 6:12。另见哥林多前书 6:13和7:1。

根据这一观点，保罗的纠正紧跟在他引用这些律法主义者的话之后。考虑到这一点，第36节可以译为：“什么！神的道是从你们出来的吗？或是单单临到你们吗？”在这个反驳性的问题之后，他接着清楚地表明，不只是男人，而是每个人都可以用方言祷告和说预言（因此是“说话”），只要是按着次序规规矩矩地行（第37–40节）。

第34–35节听起来与罗马帝国中对待妇女的普遍做法极为相似，这也增加了这一观点的可信度。例如，公元1世纪的罗马历史学家李维（Livy）记载了西塞罗（Cicero）的一篇演说：“不久前，当我穿过一群妇女中间时，我脸红了……她们在公共场合跑来跑去，堵塞街道，还和别的女人的丈夫说话！你们难道不能在家里问你们自己的丈夫同样的事吗？你们在公共场合跟别人的丈夫在一起，比在家里跟自己的丈夫在一起更有魅力吗？”[212]

这一观点虽有可能，它的主要弱点却在于：这封信中引用这些律法主义者或假教师的其他话，没有一处有这么长。

观点4：保罗从未写过这段话

许多经文鉴别学者认为，这几节关于妇女必须安静的经文，并不在保罗的原信中。[213]相反，是一位早期的读者或抄写者——很可能持有使女性处于从属地位的观点——把它们随手写在了页边。后来的抄写者又把它们抄进了正文。

研究最早抄本的学者，曾多次发现抄本之间的差异，这使他们质疑各种经文的真实性，并称之为窜入的经文（interpolation）。如果你们从来没有听说过这些，这可能会让你们不安。你们可能会怀疑，我们能否信任我们手中的圣经。然而，多亏了经文鉴别学者几个世纪以来的工作，我们可以有99.9%的把握知道，我们的圣经经文中有99.9%是原始的措辞。不过，这段经文也许正属于那0.1%的不确定之中。

请考虑支持这一观点的三条证据。第一，没有人确切知道这段经文在信中究竟属于哪里——事实上，第34–35节只是在东方抄本中才出现在这一章现在的位置上。最早的西方抄本把这几节经文放在第40节之后。想想看：直到耶柔米（Jerome）在4世纪改动它之前，讲拉丁语的教会都是从现在的第33节直接跳到第36节。按照这一观点，在一位早期抄写者把现在的第34–35节写在页边之后，两位后来抄写那份抄本的抄写者把它插进了保罗的话中——一位插在一个地方，另一位插在另一个地方。

212. 引自M. Lefkowitz and M. Fant, Women’s Life in Greece and Rome, p. 171。
213. 诸如戈登·菲（参见“The First Epistle to the Corinthians”）、理查德·海斯（Richard Hays，见“First Corinthians, Interpretation”）和菲利普·佩恩（参见“Man and Woman: One in Christ”）等学者，都持这一观点。

第二，这解释了其中的矛盾。在关于蒙头的那段经文中，妇女们与男人一同喜乐地祷告和说预言，保罗为什么要断然否定他在那里说过的话呢？他为什么要用这一章前面出现过的同一个表示“安静”的词，然后突然赋予它一个截然不同的意思？在第28节和第30节，安静是暂时的，并不妨碍任何人运用恩赐，而在第34节，安静似乎是断然的、永久的。正如前面已经提到的，保罗说“各人”和“你们每一个人”[214]，这样就邀请女性也发声。此外，这一章的思路似乎在没有第34–35节的情况下流畅得多。不过请注意，把它们放在第40节之后也并不更合适。

第三，“正如律法所说的”这一说法不太像保罗的风格。旧约中没有一条律法命令妇女安静或顺服。而且保罗通常用“经上记着说”来指特定的经文。他有两次用“正如律法所说的”来指一条律法，那两次他都用了另一个动词（lego），并且引用了那条律法。

尽管有这些以及其他有分量的论证，[215]并非所有学者都接受这一观点。“说话”和“安静”这两个词确实用在第14章中（即使用法不同），而且这几节经文确实出现在我们现有的所有早期抄本中，即使它们的位置不确定。我们当中谁愿意因为丢弃了神可能默示的东西而有罪呢？虽然我倾向于采纳这个观点，但我仍然必须问，对于我们在其中发现的困难，是否还有另一种解决办法。

观点5：扰乱聚会的学习者破坏秩序

这一观点假定，保罗处理的是哥林多教会特有的一个独特问题，因此这不是对所有教会的命令，尽管其中有一些对所有教会都有长久意义的教训。[216]

这一观点的关键在于：第11–14章关注的是敬拜中的适当秩序。在11:3–16，保罗关注的是得体的衣着。在11:17–34，保罗纠正围绕主的晚餐的错误做法。在14:11–32，他处理灵恩恩赐的混乱使用——具体来说，他纠正了三类在不当时候说话的人：在没有人翻译时公开说方言的人（第28节），有预言的话却不肯等候轮到自己的

214. 参见第23–24、36和31节。
215. 例如，保罗在别处从未引用律法来为基督徒的敬拜确立规则，而敬拜表达的是我们在圣灵里，而不是在律法之下。此外，这封信中所有其他的命令都是针对哥林多教会的。但第34节却把一条命令指向“在众教会中的妇女”，而由于它紧接在“圣徒的众教会”之后，它可能是指所有教会中的妇女。这条命令显然放错了位置。此外，再没有其他长段经文在各种早期抄本中无缘无故地出现在两个完全不同的地方。这一切都使“它是后来插入的”这一看法显得合理。
216. 虽然有些译本把“正如在圣徒的众教会中一样”这句话接在这条叫妇女安静的指示的开头，但这一观点认为，它更适合接在前面那句关于秩序优先的话的末尾。29种英文译本在这一点上几乎各占一半。参见www.bit.ly/3mGpFPT

人（第30–32节），最后是在不当时候或以不当方式说话的妇女（第34–35节）。在这三种情况中，保罗所关心的与其说是话语的内容，不如说是说话时的混乱方式。

虽然我们不能确定保罗在聚集于敬拜聚会中的哥林多妇女身上纠正的究竟是什么行为，但根据对古代文化的了解，我们仍然可以推测，妇女们是在以扰乱聚会的方式“在教会里闲聊”。在一个几乎没有女人受过教育、学习是通过口传而不是阅读、而且妇女通常不被允许参加宗教聚会的整个社会文化中，这些基督徒妇女——她们可能已经轮过自己分享预言了——此时却不按次序发言。她们不是在聆听，而是兴奋地向周围的人打听刚才说了什么，或那是什么意思。因此，保罗吩咐她们不要再扰乱聚会，把交谈留到在家里跟丈夫进行。保罗说：“她们若要求问什么，可以在家里问自己的丈夫”——她们的丈夫几乎在所有情况下很可能都比她们受过更多教育，也许能够回答她们的许多问题。

换句话说，这条要安静的指示，并不是建立在女性固有的“创造次序”之上，也不是建立在男女权柄—顺服的教义之上，而是为了使一个原本混乱、受扰乱的教会聚会恢复秩序。按照这一观点，与互补主义的论证相反，保罗关心的不是妇女在教导，而是她们以一种无益于聚会秩序的方式在学习。[217]尤金・毕德生（Eugene Peterson）在The Message中的意译捕捉到了这层意思：“妻子们不可扰乱敬拜，在该听的时候说话，问一些更适合在家里问丈夫的问题。”

对保罗来说，维护教会秩序就需要把当地的文化敏感性考虑在内。正如妇女不蒙头是“可耻的事”（11:6），在那种文化中，人们——尤其是妇女——在学习的环境中扰乱秩序，可能也是“可耻的”（14:35）。

对于我们当中可能会指责保罗在这里有性别歧视的人，让我们记住，保罗当时是在努力建立持守福音价值观的教会，同时又“向什么样的人，就作什么样的人”，为要得着一些人。[218]保罗并不是在把教会想要接触的那种文化理想化，而是出于传福音的意图，努力去俯就它的社会礼仪，同时又不在关键的价值观上妥协。当然，他也知道，在学习至关重要的地方，扰乱聚会的学习者需要一些指引，以使众人得益。

有趣的是，如果我们把这种对文化敏感性的关注应用在现代西方的处境中，我们就应当明智地确保妇女与男人以同样的方式参与和学习。事实上，若不这样做，那才是“可耻的”。

217. 金口约翰在三个世纪之后也持有保罗的这一观点：“那时，妇女们因着这样的教导而保持安静；但如今她们中间往往有很大的喧哗，许多吵嚷和谈话，而没有一处像在这个地方〔主教座堂〕这样厉害……于是一切都乱了，她们似乎不明白，除非她们安静，否则就学不到有益的东西。因为当我们的讲论〔讲道〕要与谈话声抗衡，而没有人留意所说的话时，这对她们能有什么益处呢？”（引自Homily IX, Nicene and Post-Nicene Fathers。）
218. 哥林多前书 9:23

这个观点是正确的吗？我认为它可能是。[219]但我们不能绝对肯定，这就引出了最后一点观察。

一段不清楚的经文

虽然教会必须继续审视我们对圣经的解释，并朝着越来越清楚、越来越确信的方向前进，但重要的是要承认，这段经文引发的问题仍然多于它给出的答案。即使是较有力的观点也只是尝试性的。因此，我们需要谦卑。

如果我们因为害怕违背神的话，而选择最保守的解释（观点1），那么彻底让妇女安静就也应当包括不让她们唱歌，因为保罗把唱歌也算作一种说话。[220]自称保守，却只是不让妇女衡量预言或讲道，在我看来相当武断，也前后不一致。说到一致性，如果我们要采取保守的做法，那就让我们真正一致，吩咐所有妇女为下一次教会聚会准备好她们的蒙头之物吧！既然受人尊敬的学者们在研究这段经文时得出了如此多不同的结论，那么我们所有人肯定都能同意的一件事就是：这段经文是一段不清楚的经文。因此——按照任何良好的释经方法——它都不应成为一个教义结论的基础，也不应成为每个地方每个教会实践中的普遍命令。

无论是哥林多前书第11章还是哥林多前书第14章，都不排除女性在教会和社会中担任领导、作为伙伴与丈夫并肩，或向男人讲道的可能性。尽管互补主义者恰恰把这些经文当作为自己立场辩护的依据，情况依然如此。这就留下了另一段需要研究的关键经文。

219. 不过我必须承认——和那些更倾向于观点4的人一样——要求妇女安静的呼吁不下三次被提及，且没有任何限定，这可能构成一种绝对的（而不只是针对特定处境的）禁令，禁止妇女在聚会中作任何口头上的参与。
220. 参见歌罗西书 3:16–17



7

提摩太前书 2:11–15

“反对女性事奉，往往几乎完全以保罗的一处经文——提摩太前书 2:11–12——为依据。无论这段艰深的经文及其上下文是什么意思，它都必须与所有涉及同一问题的其他圣经经文保持平衡。依我判断，这表明提摩太前书的这段经文针对的是一个有限的处境。”戴维・肖勒（David Scholer）[221]

在《哈利・波特与“混血王子”》快结束时，邓布利多被敌人包围。他恳求斯内普教授：“西弗勒斯……求你了！”令我们心碎的是，斯内普杀死了邓布利多，于是我们断定，斯内普一直以来都是伏地魔的一个奸诈爪牙。

但是且慢。直到最后一部书，我们才（和哈利一起）发现，一切并不像看上去那样。当哈利揭开斯内普的记忆（倒进一个魔法冥想盆中）时，原来斯内普年轻时爱着哈利的母亲，而且，尽管他也许并不讨人喜欢，他却一直忠心于邓布利多和哈利。

事实上，邓布利多知道自己因一个无法逆转的诅咒而将不久于人世，事先就敦促西弗勒斯结束他的性命，以确保斯内普得到伏地魔的信任，然后斯内普可以反过来利用这份信任帮助哈利。

既然我们知道了整个故事情节，“西弗勒斯……求你了！”这句话就有了完全不同的含义。这并不是我们曾以为的那样，是邓布利多绝望地恳求斯内普饶他一命，而是恳求斯内普杀死他。这一刻远不是邪恶的胜利，它实际上将导向对黑暗的最终胜利。

我讲这个类比[222]，是为了说明：在我们试图正确理解这里或那里的一句话或一节经文之前，先要沉浸在整个故事情节之中，这是多么重要——因为这些话若脱离上下文，可能会被完全误解。

221. https://www.fuller.edu/womeninministry/
222. 这个例子要归功于丽贝卡・麦克劳克林（Rebecca McLaughlin），见“Confronting Christianity”（第8章）。

互补主义学者所犯的错误是，从一个很长的故事中取出三小段话（即我们目前正在研究的三段圣经经文），并把它们从上下文中硬扯出来。他们委身于圣经的权威（这是好事），因而随时准备抓住对某段经文的一种解释，即使圣经整体并不支持那种解释。他们与神恢复计划的主要故事线相抵触，把父权制理想化，并试图使之永久化，而在更宏大的故事中，这故事的作者正计划着要消除父权制。

的确，要证明等级安排是神的旨意，没有任何其他经文比保罗写给他门生的提摩太前书 2:8–15被引用得更频繁、更着重了。当所有其他圣经论证都失败时，这就是互补主义者的退守经文。有些互补主义学者甚至认为，这是横亘在女性与她们被按立担任教会领导之间唯一可信的经文。[223]

在我们继续之前，先简短提醒一下：本章余下的部分是本书中技术性最强、篇幅最长的。如果你们应付不了这么复杂的释经，那就请随意直接跳到下一章，但要知道，我将表明提摩太前书 2:11–15这个互补主义的首要堡垒经文，实际上并不支持互补主义。

下面是这段经文，连同它前后相邻的经文，以便提供一些上下文：

8 所以，我愿男人不发怒，不争论，随处举起圣洁的手祷告。9 我也愿女人衣着端庄，以正派和得体的方式妆饰自己，不以编发、金子、珍珠和贵价的衣裳为妆饰，10 只要有善行，这才与自称敬拜神的女人相宜。

11 女人要沉静学道，一味地顺服。12 我不允许女人教导，也不允许她取得管辖男人的权柄；她只要沉静。13 因为先造的是亚当，后造的是夏娃。14 而且被欺骗的不是亚当，乃是女人被欺骗，成了罪人。15 然而女人必借着生产得救——只要她们常存信心、爱心和圣洁，又端庄自守。

3:1这话是可信的：人若想要得监督的职分，就是羡慕善工。

互补主义的观点

支持互补主义神学的主要经文是：“我不允许女人教导，或〔行使〕管辖男人的权柄……因为先造的是亚当，后造的是夏娃。”互补主义者对这几节经文的解释，基本上是这个意思：

223. 苏珊·福（Susan Foh）在“Women in Ministry: Four Views”（1989）第2章中说：“反对按立女性只有一个站得住脚的论据……就是提摩太前书 2:12中的禁令。”

作为使徒，我颁布命令：在所有教会、所有处境中，女人都不可教导男人，也不可对男人行使牧养的权柄，因为只有男人教导另一个男人或对另一个男人行使权柄才是恰当的。原因是亚当比夏娃先被造，因此理所当然地带领夏娃。这一“创造次序”适用于将来一切敬虔的群体——男性的属灵权柄是神所喜爱的常规。

换句话说，当一个女人在教会中教导男人，或在权柄上管辖一个男人时，她就既违抗了一条永久的、普遍的使徒指令，又违抗了“创造次序”。

需要注意的是，互补主义者在三个问题上意见分歧：这一等级原则是只适用于家庭和教会，还是也适用于社会；“教导或行使权柄”是指两种活动（教导和带领），还是一种活动（以领袖的方式教导）；以及在男人作跟随者的教会中，女性是只被排除在高层领导之外，还是被排除在所有层级的领导之外。在这三点上，大多数资深的互补主义者（例如科斯滕伯格〔Köstenberger〕和施赖纳〔Schreiner〕）都采取较严格的解释。例如，科斯滕伯格写道：“保罗本可以轻易地说‘我不允许女人做长老’，但他说的却是‘我不允许女人教导或对男人行使权柄’，这表明她不应当执行的是这些职能，而不仅仅是这种教导和行使权柄所发生的那个职位。”[224]

教导（希腊文：didaskein）是什么意思？施赖纳说，它是“权威性材料的传授”。因此，保罗所担心的不仅是女人会把错误教导给男人，更在于她们教导男人这件事本身。女人甚至教导男人真理也是不恰当的。教会中的女人可以教导其他女人和孩子，[225]但不可教导成年男人。有一节经文，即使徒行传 18:26，被解释为允许女人教导男人的一个例外：在正式的教会聚会之外，以一对一的方式，女人可以被允许教导一个男人。

根据互补主义的论证，提摩太前书 2:12中的行使权柄（希腊文：authentein）并不是指负面地使用权柄，而是指一种正面的权柄，就是教会中的男性牧师所要行使的那种。

保罗为他的使徒指令提供了理由：“因为亚当……”互补主义学者说，连词“因为”（英文“for”，希腊文：gar）表示原因。保罗的理由是“先造的是亚当，后造的是夏娃”。“先”和“后”这两个字暗示了等级次序。他们说，这证明保罗把创世记第2章理解为关于亚当在堕落之前对夏娃拥有权柄的教导。

保罗接着说：“而且被欺骗的不是亚当，乃是女人被欺骗，成了罪人”（第14节）。互补主义者往往把这解释为指夏娃配合了撒但颠倒创造次序的企图（因为尽管亚当是

224. 来源：www.bit.ly/3mG7n13
225. 这方面的例子，见提多书 2:3–4和提摩太后书 1:5；3:15。

掌管者，撒但却绕过他的权柄去对夏娃说话，而夏娃也绕过亚当的权柄，不经过亚当就自行应对了试探）。

互补主义者正确地提醒我们，我们现在所看到的分章，并不存在于保罗的原信中。事实上，思路是连续的。保罗紧接着转向谁可以在教会中作监督这个主题（3:1）。互补主义者设想保罗因此是在暗示：“我已经提到女人不可教导男人或对男人行使权柄，所以你一定在想谁可以做这件事。答案是……男性监督。”

除了这几乎是一种自20世纪70年代以来一点一点发明出来的全新解释这一事实之外，[226]请容许我提出我对（如上所述的）互补主义解释的几点担忧。

一个严重受损的教会

这封信不是写给我们的，而是为我们写的。当然，它是受默示的圣经，因此包含了适用于所有教会的永恒真理，但这些真理必须根据它所针对的独特处境，小心地发掘出来。如果我们不考虑这一特定的历史处境，而只是假定这些话是对我们说的，我们就更容易误解它们的意思和应用。那么，保罗在2:11–15中针对的可能是什么处境呢？

我们只需要借着这段经文之前的所有经文来读它。在开头的问候之后，保罗一开始就嘱咐提摩太：“你要留在以弗所，好嘱咐某些人不可再传异教，也不可专心于荒渺无

226. 互补主义者经常质疑对提摩太前书 2:11–14的互惠主义解释，说它们是新奇的。但这一指控是双刃剑。由于直到20世纪下半叶，教会历史上大多数圣经教师都自然而然地透过他们所处文化的父权制或厌女症的眼光来阅读有关女性的圣经经文，他们会把这样一段经文理解错，是可以理解的。简而言之，他们把它理解为：基于女性在本质上的低下，女性在社会各个方面普遍处于从属地位。男人要教导和带领，是因为女人没有能力这样做。所以，当互补主义者声称他们的观点是历史上的观点时，他们表明自己并不知道自己的解释有多新奇。下面逐句看这段经文，比较互补主义观点与（通常的）历史观点的区别：“我不允许女人教导。”互补主义者认为这是保罗只禁止圣经教导或对基督徒男人的教导。但在历史上，这通常被理解为任何一种教导。社会上的女人不应教导任何人，包括男人。“或取得管辖男人的权柄。”互补主义者大多说这是指只适合男性长老的牧养带领。但在历史上，这被理解为禁止女人从那些唯独应当在社会各处——而不仅仅是在教会中——带领的男性手中“篡夺”（或强行夺取）权柄。“女人教导……男人。”互补主义者笨拙地试图把他们对这段经文的看法与百基拉正当地教导亚波罗调和起来，于是把这解释为一个女人可以非正式地教导一个单独的男人，但不可以集体地或正式地教导男人。但在历史上，这被理解为阻止一个女人教导一群男人，也阻止她教导单独一个男人。“因为先造的是亚当，后造的是夏娃。”互补主义者认为，这是指亚当对夏娃的权柄，只适用于男性在教会和基督徒婚姻中的属灵带领。但在历史上，这被理解为基于创造的、男人在社会各个方面（包括教会）统治女人的普遍规则，理由是女人不适合统治。“而且被欺骗的不是亚当，乃是女人被欺骗，成了罪人。”互补主义者说，这是指撒但颠倒了亚当对夏娃的权柄，而她屈从于这种颠倒。但在历史上，这被理解为女人在理智上和道德上更容易受欺骗和试探。关于互补主义解释与历史解释之间区别的进一步研究，见www.bit.ly/3Q4TWo4和www.bit.ly/3xlOXIj。人应当问的问题是：除非我们接受那种历史解释，即女人在本质上的低下使她没有资格在社会任何地方教导任何人或带领男人，否则，在较近期的解释中（互补主义的或互惠主义的），哪一种更正确？本书就是我对这个问题的回答。

凭的话语和无穷的家谱”（1:3–4）。这些“某些人”随后在全信其余部分中一直在视野之内，因为保罗写道，“有人偏离了”“清洁的心、无亏的良心和无伪的信心”，“反去讲虚浮的话”（1:5–6）。像“许米乃和亚历山大”这样的人，“在真道上如同船破坏了一般”。这些人已经偏离得如此之远，以致保罗已经把他们“交给撒但，好叫他们受教训不再谤渎”（1:19–20）。

紧接着对假教师的这一描述，保罗说：“我劝你，那么……”（2:1）——这里的“那么”就是“因此”的意思——然后就几件事给出指示：以祷告重新找回教会的使命感（2:1–7）；男人不要发怒和争论（2:8）；女人避免炫耀和诱惑性的外表（2:9–10）；以及一个女人（单数）要顺服地学习（2:11），不可教导男人或取得管辖男人的权柄（2:12）。

在解释保罗书信时，我们必须记住，我们只是在听电话的一方，保罗是在对别人说话，而不是对我们。有时我们必须利用信中本身的证据去推测，提摩太前书第2章的每一条指示如何恢复教会、如何处理假教师所造成的影响。例如，当我们这样做的时候，我们就会意识到，既然一个被假教导撕裂的教会可能会失去使命感，我们就能理解关于以祷告重新找回使命感的那条指示。异端和分裂可能导致男人愤怒地对待其他男人，或对待受了欺骗或不尊重人的女人，因此保罗才指示男人举起圣洁的手祷告，“不发怒，不争论”。同样，异端可能以某种方式助长了炫耀、骄傲、不受教和自行其是的态度和行为，尤其是在一些富有的女人身上，特别是针对男人，因此才有了要女人从神的话中顺服地学习、并以更尊重的方式与男人相处的指示。我要说的是：保罗所给出的指示，是为了处理一个特定的困难处境，对此他比我们知道得更多，不过信中有一些证据表明那可能是什么处境。不然为什么只鼓励男人祷告？不然为什么只告诉女人要学习？

到此为止，从提摩太前书第1章可以清楚看出，有些男人行为不端，但是，在2:9–15之外，我们有多大把握能确定女人越轨了呢？提摩太前书第5章提供了一个答案：有些女人因着她们的“情欲”而放弃了她们“对基督的委身”（第11节）。她们中许多人“懒惰，挨家闲游”，是“好管闲事、说长道短、说些不当说的话的人”（第13节）。她们给了敌人“辱骂的把柄”（第14节）。“已经有些人转去随从撒但了”（第15节）——这是指向异端屈服。[227]保罗在信的最后几句话中表明，假教导是根本问题：“要躲避世俗的虚谈，和那被人妄称为知识的反对之论；已经有人自称有这知识，就偏离了真道”（6:20–21）。我们并不确切知道假教导如何导致了一些女人的不

227. 在保罗写给提摩太的两封书信中，提到撒但的地方大多与假教导及其所提倡的败坏生活有关——见提摩太前书 1:20；2:14；4:1；提摩太后书 2:23–25。

良行为，但两者之间有明确的联系，这一点在保罗把这些以弗所妇女与本身也曾被撒但“欺骗”的夏娃相比较的方式上最为明显。[228]

那么，令人吃惊的是，在大多数研究提摩太前书 2:11–15的互补主义学者中，很少有人承认假教导的影响是保罗整封信——包括这段经文——的迫切关注。例如，凯茜·凯勒引用了保罗的话：“我……写这些事给你，倘若我耽延日久，你也可以知道在神的家中当怎样行”，并得出结论说：“〔整〕封信……可以被看作一本植堂手册——如何……按照神家的原则建立教会。”[229]这是不正确的，就连施赖纳也指出了这一点。[230]她似乎还忽略了一个从句——“倘若我耽延日久”——这个从句，连同这封信每一个主要部分中的其他迹象，都显明了保罗正在急切地努力恢复一个遭假教师洗劫的教会。科斯滕伯格和古德恩虽然承认保罗写这封信是为了对抗异端及其影响，却奇怪地把这段经文当作偏离这一首要任务的题外话[231]——就好像保罗暂时放下他的主要负担和先前的思路，转而去对付一些在假教导当中一直试图把真理教导给男人的女人。然而，不只是前后的经文，第12节本身就包含了迹象，表明保罗是在纠正一种有些女人在犯罪的处境。

我目前不允许

让我们来探讨保罗所用的词epitrepō，它在英文中被译为一个由四个词组成的短语，用来描述被纠正的行为：“‘I do not permit’（我不允许）〔epitrepō〕女人教导，也不允许她取得权柄……”

首先请注意，这个词是现在时态，这使得“保罗是针对这一处境发出这项禁令”的论点相当可信。然而，古德恩坚持认为，“希腊文的力度”意味着这是“适用于所有时

228. 提摩太前书 2:14
229. 凯茜·凯勒在“Jesus, Gender and Justice”中所说。提摩太前书 3:15。
230. 很老的提摩太前书注释书，比如凯利（J.N.D. Kelly）1963年和唐纳德·古特立1957年的注释，采取了这种做法，但我读过的当代注释书都承认，提摩太前书不仅有三分之一直接与假教师/假教导交锋，而且信中其余三分之二也笼罩在它的阴影之下。这就是为什么汤姆·施赖纳承认：“把提摩太前书描述为一本教会秩序手册……并不确切符合这封信的目的……保罗关注的是那些被假教师愚弄和欺骗的妇女（参提摩太前书 2:14；提摩太后书 3:6–9）”（来源：www.bit.ly/3BN3tYQ）。尽管如此，针对“提摩太前书第2章处理的是假教导”这一事实，一个常见的反驳是：保罗希望男人“随处”（NIV）或“在各处”（ESV）（第8节）以某种方式祷告。但考虑到提摩太前书第1章的上下文，这很可能是指以弗所信徒聚集祷告的每一处地方，最明显的就是以弗所许多作为教会聚会场所的家庭。
231. 科斯滕伯格，见“Women in The Church”第152-155页；古德恩，见Evangelical Feminism and the Biblical Truth第280-284页。此点得益于安德鲁·巴特利特的“Men and Women in Christ”（第390页）。

代所有基督徒的命令”之一。[232]这种坚持言过其实。正如同为互补主义学者的道格拉斯·穆所说：“就这个动词的现在时态而言，它只能让我们得出这样的结论：保罗在写信的时候坚持这些禁令。”[233]单单这个让步，就足以削弱任何声称保罗在发布一项普遍法令的说法。鉴于英文“I do not permit”（我不允许）给人一种正在颁布一项永恒、普遍法令的印象，穆本人建议，更好的译法是“I am not permitting……”（我目前不允许……）。[234]

此外，对这个词在圣经其他地方用法的研究也证实，这很可能是一项针对特定处境的禁令。在旧约希腊文译本中epitrepo的所有用法中，以及在新约中它另外17处用法的绝大多数中，它指的都是为某个特定处境所作的决定。[235]穆承认：“必须承认，这个动词在圣经中并不常用于普遍适用的诫命。”[236]如果保罗要为各地所有教会陈述一个普遍的理想，那他为什么不干脆写“女人永远不可教导”呢？例如，他永远不会写“我目前不允许你们淫乱”。不，他会更直截了当：“不可淫乱！”那么，他在这里为什么要用这种违反直觉的、温和的措辞呢？

说了这么多，就是要表明：保罗用epitrepo这个词来引出这项禁令，这一事实使我们有理由相信，保罗可能是在针对一个地方性的处境说话。

Authentein

互补主义解释的要点是：保罗是在告诉女人不要去做只有（某些）男人才应被允许做的事：教导他人，并对他人行使牧养的权柄。换句话说，这里所说的教导和行使权柄，是神所设立的活动——只要是由正确的人来做。然而，一旦能够证明保罗禁止女人做的事，是他也不希望男人去做的事，这种解读就会土崩瓦解。换个说法，如果这两种活动中有一种或两种被证明是有罪的，那么互补主义的解读就是错误的。

232. Wayne Grudem, Evangelical Feminism and the Biblical Truth, p. 301
233. 道格拉斯·穆语，见“Recovering Biblical Manhood and Womanhood”第9章。
234. “对这个词在希腊文中的用法更忠实的英文翻译是‘I am not permitting’（我目前不允许），表示针对以弗所的一个问题而发出的、针对具体情况的新禁令，它并不带有教会传统的分量。” Moo, 202
235. 参见Philip Payne, Man and Woman, One in Christ, p. 201-202。另见 https://biblehub.com/greek/strongs_2010.htm。仅有的两个例外是哥林多前书 14:34“不准她们”和马可福音 10:4“摩西准许”。我在第6章讨论了前者，并得出结论：这些话最有可能是窜入的经文，或者保罗其实是在为哥林多教会一个非常特定的处境提供劝告。至于后者，耶稣在马可福音 10:5–12中的回答表明，他把摩西的规定看作是对一个持久理想的暂时偏离。
236. 来源：https://bit.ly/3mExipX (p. 199)

那么，争论的焦点就是这个动词：“authentein”。这一争论体现在各种英文译本中：“行使权柄”（to exercise authority，ESV）是正当的事，而“取得权柄”（to assume authority，NIV）可能是一种负面的行为。例如，如果一位老师在课堂上指导学生，她是在“行使权柄”；而如果一个学生试图接管这堂课，他就是不正当地“取得权柄”。其他译法还包括“掌权”（to have dominion，ASV）、“控制”（to control，CEB）、“专横辖制”（to domineer，NEB）和“辖管”（to lord it over，TLB）。

使这个词更难翻译的一个问题是，authentein在整本圣经中只用过一次。[237]因此，我们无法看到保罗或任何其他圣经作者在别处是怎样使用这个词的。虽然在保罗于公元62年在这里使用它之前和之后的几个世纪里，古希腊文献的作者们都用过这个词，但它仍然是一个极其罕见的词。事实上，在保罗事工之前的100年和之后的100年里，在留存下来的古代文献中，我们只有它的五个例子。那么，我们怎能指望弄清它的意味是正面的还是负面的呢？

互补主义者为他们的正面译法提供了两个理由。第一，他们声称didaskein（教导）这个词是正面的，因此authentein也必然有正面的意思。科斯滕伯格论证说，根据古希腊文献中两个不定式并列出现的情况，didaskein和authentein这两个动词要么都是正面的，要么都是负面的。互补主义者声称didaskein总是一个正面的词。例如，施赖纳声称，在保罗写给提摩太和提多的教牧书信中，didaskein总是指“在〔聚集的、公开的敬拜〕中传授权威性的传统，而不是指非正式的分享”。[238]他们说，唯一的例外是使用了额外的负面词语来表明它是假教导的时候。因此，他们得出结论：在提摩太前书 2:12中，authentein的正面意思可以从它与didaskein的连用中推断出来。

第二，像亨利·鲍德温（Henry Baldwin）这样的互补主义语言学家认为，在古代文献中，这个词非常普遍地以正面的意思使用，而阿尔·沃尔特斯（Al Wolters）则认为它几乎从未以负面的意思使用。

由于它的意思在解释提摩太前书 2:12时被证明是如此具有决定性，我们必须接受：我们可能永远无法就它的意思达成学术共识。在追踪近几十年来学术界对这个古老词语的研究时，我注意到世界一流的学者们一直在反驳彼此的主张。然而，在花了许多天阅读和反复阅读围绕这个词的近期学术著作之后，我的结论是：这个词在古代文献中有时以正面的意思使用，有时以负面的意思使用。话虽如此，下面是八个理由，说

237. 用专业术语来说，它是一个hapax legomenon。
238. Women in the Church, 3rd Edition, p. 175

明为什么在这节经文中“行使权柄”很可能不对，而对这个词带有更负面意味的翻译更为准确：

第一，“教导”（didaskein）在这段经文中很可能是一种负面的教导，既可能不是指正面的教导，也可能不是指正式的教导。施赖纳超出圣经证据地论证说，在保罗写给提摩太和提多的书信中，它总是一种正面的行为，特别是指正式地在每周敬拜聚会中进行的行为。在教牧书信中，这个词并不一定局限于在聚集的敬拜中进行的权威性的、教义性的教导，而且有时它被视为一种有罪的didaskein。[239]

无论如何，主张didaskein有一种固定的意思（即正式的、正面的教导），却主张authentein的意思由上下文决定，这是前后不一致的——事实上，最基本的释经原则就是让上下文来显明这两个词的意思。[240]例如，当教会中某些人被禁止进行didaskein时，我们可以假定这是指那些教师或他们的教导有严重的问题。[241]虽然还有其他被禁止的教导形式的例子，[242]但请看教牧书信中另一处禁止didaskein的地方，它因此成了提摩太前书 2:12的一个近似平行经文。保罗告诉提多，有一群被他称为“奉割礼的那一派”的人，他形容他们是“满口虚空话、欺哄人的人”，“这些

239. “教导”一词在不同经文中有不同的用法。施赖纳没有实质性的论据来主张：didaskein这个词在教牧书信中应当总是被理解为属灵领袖在敬拜聚会中进行的正式教义讲道，或者它总是必然指教导健全的内容。虽然didaskein在教牧书信的其他地方可能是施赖纳所说的意思，但它有时也有别的意思：与施赖纳相反，它有时指在聚集敬拜之外的非正式分享。保罗在提摩太前书 2:12中使用didaskein，可能是指诸如向他人说话、以塑造他们所信的或他们的生活方式这样的意思。这既包括非正式的分享，也包括较正式的讲道。如果按照互补主义的标准，女人不可教导男人，而每周的敬拜中总有男人在场，那么女人应当在何时、何地去教导其他女人呢（提多书 2:3–5）？难道人只能在敬拜聚会中教导和指教“那抵挡的人”吗（提摩太后书 2:24–25）？怎么能说在聚集的敬拜中只有一个人（“女人”）试图只教导另一个人（“男人”）呢（提摩太前书 2:12）？如果只考虑聚集敬拜中的教导，那么一个受教的人教导别人、别人又去教导其他人的教导之流，怎么可能发生呢（提摩太后书 2:2）？还有那影响到全家的教导又如何呢（提多书 1:10–11）？此外，与施赖纳相反，它可能指一种有罪的教导。例如，保罗正是用didaskein这个词来描述那些所分享的不是权威性的使徒传统、而是异端内容之人的言语行为（提多书 1:11）。

240. Didaskein本身既不是负面的，也不是正面的。每种情况下的意思都由上下文决定——例如，人可能以傲慢或强迫的方式教导，或者人可能教导错误。总之，与其像互补主义学者那样假定它本质上是正面的、因而应当支配与它搭配的词authentein，不如让任何搭配的词以及更大的上下文来决定它的意思，这样更合理。互补主义学者说didaskein“总是正面的，除非有一个限定词说明所指的是假教导”，这是制造了一条人为的释经规则——不，上下文总是决定意思。

241. 参见马太福音 5:19a、提多书 1:11和启示录 2:14、20，那里它用在负面的语境中。

242. 尤其是在耶稣或使徒禁止某些行为的语境中，“教导”一词的一个负面的搭配动词，可以引导我们假定所指的是一种有罪的教导。例如，在启示录 2:20中，耶稣责备推雅推喇的教会容许教会中一个像耶洗别那样的女人“教导”（didaskein）“并引诱”（kai plana）他的仆人。如果推雅推喇人容忍了一个女人有罪的教导，那么保罗在以弗所的教会中不会这样做——“我目前不允许……”然而，关键是要注意，在这两个地方，被禁止的只是女人的一种有罪的教导。纠正性的语境和搭配动词“引诱”表明，耶稣禁止推雅推喇的那个女人的，不是良好的教导，而是一种欺骗性的、异端的教导。同样，纠正性的语境和搭配动词authentein（它可能意为“专横辖制”）表明，保罗禁止以弗所妇女的，不是良好的教导，而是一种不尊重人的、咄咄逼人的教导。

人的口总要堵住，因为他们将不该教导的教导人，败坏人的全家”。[243]按照保罗的评估，这些教师和他们的教导都有问题——因此他们以及他们那种说话方式都应当被制止。同样，随着我们继续研究提摩太前书第2章这段经文，我们会发现，教会中有一群妇女显然有某种不敬虔之处，特别是她们对待男人的态度和行为，这使得保罗有理由纠正她们就该信什么、该怎样生活而对男人说话的方式。[244]

第二，学界并无共识认为authentein一词在古代总是指一种正面的行为。在论述提摩太前书 2:12含义的互补主义代表性著作Women in the Church的第一版和第二版中，鲍德温受托撰写论述该词含义的一章，他的结论是：视上下文而定，这个词可以指“统治或掌权，或控制或支配，或独立行事，或煽动”。[245]关于提摩太前书 2:12，他补充说，“控制或支配的含义……完全是可能的”，而“取得管辖……的权柄”“可能是恰当的”。有意思的是，他的这一章如今在第三版中已被删去，换成了沃尔特斯的研究；沃尔特斯声称，authentein几乎从来没有负面含义[246]——这个结论远更支持互补主义者的偏好。然而，施赖纳也承认，这个词有时可能用于负面的意义。[247]托勒密（Ptolemy）在他的Tetrabiblos（公元127–148年）中用这个词来说一颗行星控制另一颗行星——这里有不可否认的负面意味：我读过的大多数学者，包括鲍德温和古德恩，都把这里译为“支配”。[248]

243. 提多书 1:10–11
244. 事实上，可以表明，保罗对提多要堵住其口的那些人的三点关切（不服约束、无益的内容、欺骗），可能都与他对提摩太前书 2:12–14中被纠正的那些妇女的关切有关。
245. Grudem, Evangelical Feminism, Appendix 7
246. Albert Wolters, “A Semantic Study of Αὐθέντης and its Derivatives,” Journal for Biblical Manhood and Womanhood 1.11 (Spring 2006): pp. 44-65, 45.
247. 施赖纳在“Two Views on Women in Ministry”中说：“在特定的上下文中，这个词当然有可能带有负面意味。”
248. 唯独沃尔特斯把托勒密著作中的这个词译为“gain mastery”（取得主宰）或“assume authority”（取得权柄）。尽管如此，他这样译，也就承认了鲍德温和古德恩把它译为“支配”时所认识到的负面意味。不过，沃尔特斯过分强调托勒密所用的动词是不定过去时，因而只是此刻才带有压倒性的作用。但真正决定其含义的是句子的上下文：正如沃尔特斯所表明的，authentein与土星“完全……控制”人的灵魂、并使其他行星“使”人成为贪爱肉体之人的说法平行使用。虽然不定过去时可能表达“起始性”（即一个动作的开始），如“取得权柄”中那样，但这并不意味着：用现在时表示的持续动作——控制主体先前所取得控制的东西——就会变成一个中性或正面的动作。此外，这个词的古代用例如此之少，而沃尔特斯又乐于把authentein名词形式的含义纳入他对这个词的研究，这样一来，他似乎是在任意否认一个与该词关系近得多、而且在时间上与保罗的用法相近的同源形式的意味。据我所知，没有任何其他学者——无论持何种立场——试图在解释authentein的各种古代用例时，制造出不定过去时与现在时之间的这种含义距离。

虽然君士坦丁之后的时代（4世纪以后）的教会确实常常以正面的意思使用authentein一词，但这么多世纪之后的authentein含义与本讨论并不完全相关。[249] 事实上，鲍德温和沃尔特斯的研究（正如古德恩对kephale的词义研究一样）有一个问题：所考察的例子几乎全部出现在新约时期之后几个世纪，因此在评估提摩太前书写成时该词的含义上用处有限。[250]

菲利普·佩恩这样总结他对该词历史发展的研究结果：“authentein唯一既符合提摩太前书 2:12、又确证在保罗时代之前就已有人这样写过的含义，是‘取得权柄’。‘支配’作为一种含义，出现在保罗时代之后不久；而‘行使权柄’这一含义则要晚得多才能得到证实。”[251]佩恩说，这一含义最早得到证实的例子出现在4世纪君士坦丁之后的时代。然而，这个词的负面用法也一直延续着——教父金口约翰就禁止丈夫们对妻子行使authentein。[252]

既然词义会随时间而改变，我们就必须在时间上最接近的时代寻找它的用法。因此，在保罗时代之前我们所拥有的两处得到证实的用法，对我们的研究最为重要，因为它们最能反映保罗时代的理解。我们所知最早的用法出现在公元前27年的一份apologia（辩解书）中。[253]这份文件出了名地难译，它似乎讲述了一个名叫特里丰（Tryphon）的人，在给他兄弟阿斯克勒庇阿德斯（Asklepiades）的信中解释，他如何对安提洛科斯（Antilochus）行使了authentein，而安提洛科斯似乎是阿斯克勒庇阿德斯的臣属或奴隶。特里丰和安提洛科斯同乘一条渡船，当安提洛科斯拒绝付给船夫船费时，特里丰就对他行使authentein，让他付钱。换句话说，他强迫他付了钱。[254]在现代人听来，这也许像是文明的举动，但在那个文化里，命令别人的臣属是不可接受的，就像今天命令别人的孩子是不可接受的一样——因此特里丰才需要写一封解释信。authentein在这里唯一不可能的意思就是“行使权柄”，因为这封信正是要解释，他为何擅自做了显然不在他权利范围之内的事。因此，任何声称这个

249. 尤其当我们考虑到，在教会存在的最初几个世纪里，教会受亚里士多德式厌女观念的影响，逐渐把提摩太前书 2:12–14理解为一项全面的禁令，以夏娃的低下为根据，禁止女人在一切领域领导男人。因此，教会中很多人很可能逐渐认定authentein是指正面地行使领导权——这也有助于说明4世纪教会著作中有两处说神作为主行使authentein。

250. 沃尔特斯对这个问题很坦诚：“‘行使权柄’这一含义主要是基于这个动词后来的用法。……可惜在公元纪元之交前后，authentes的用例不多。”

251. Philip Payne, Man and Woman, One in Christ, ch. 20

252. John Chrysostom, Hom. Col. P. 27–31.

253. 纸草文献BGU 1208。参见www.bit.ly/3BKHl0Q。我不提第二处最早的用法，因为它的含义似乎与提摩太前书 2:12中的完全不同。文法学家阿里斯托尼库斯（Aristonicus）在一部著作中评论荷马《伊利亚特》的一段，谈到那段讲话的“authentein”（意即“作者”或“发起者”）。

254. 有些学者声称安提洛科斯其实原本就在特里丰的正当权柄之下；对此我的回应是：很难理解，在一个羞耻—荣誉文化中，特里丰为何、又怎么会在信中用这么多篇幅为自己的行为辩护——他自己的行为会暴露出软弱和不光彩，因为他管不住自己的仆人或奴隶，而且他要亲自为对船夫的冒犯负责。

词在古代“总是用于正面意义”、表达“行使权柄”的说法，都是误导人的。[255]

第三，若考虑authentein的组成部分，它可以被理解为一种负面的行为。虽然一个词的语素并不是判定其含义的最佳方法，但当学界几乎没有共识时（正如这里的情形），这仍是值得一做的工作。[256]在这里，authentein这个词的第一部分（“aut”）意为自己，在圣经词汇中大多用来指以自我为方向或以自我为中心的行为。[257]即使能证明authentein可以指非基督徒统治者对权力的正面运用，更合理的推断仍是：保罗——他更愿意说自己是不辖制别人的人，是为基督的缘故作众人仆人的人[258]——选用这个刚进入希腊语不久的词，是要描述那些带有骄傲色彩（以自我为方向，而非以神为方向）和/或自私色彩（以自我为中心，而非以他人为中心）的罪恶的权势行为。

即使我们接受沃尔特斯的说法，认为这个词的意思是做……的主人，它是正面还是负面的行为，在每一种情形下都取决于谁是主人。如果神、古代君王或古代奴隶主“主宰”他的百姓，那也许无妨；但一般来说，任何跟随耶稣的人，即使是牧师，都不可试图做其他跟随耶稣之人的主或主人。

第四，整章都是纠正性的。语言学家解释说，如果一个词有时可以用于正面意义，有时用于负面意义，那么就由上下文决定其隐含的意思。为了恢复一个被假教师蹂躏的教会（提摩太前书第1章清楚地确立了这一背景），保罗很可能在第2章中继续纠正错误的行为。

在此前的几条命令中，保罗纠正了具体的罪恶行为：以弗所的男人发怒、争论、不祷告，手不圣洁（第8节）；以弗所的女人不端庄，梳着精致的发型，穿着昂贵的衣服，缺乏得体的举止和善行，需要停止扰乱，重新顺服地接受教导（第9–11节）。保罗在这些命令中每次只针对一种性别，这证明他是在点出他们在这个具体处境中各自的过失。从这个意义上说，男人对女人行使authentein，与男人穿着炫耀、或女人不祷告、发怒或好争论一样，都是不可接受的。

255. 施赖纳在Two Views of Ministry（第108页）中说：“鲍德温和沃尔特斯近来的研究表明，这个词指的是对权柄的正面运用。”请读贾明·许布纳的研究，看互补主义学者如何误解他们自己的词义研究：“至少，这一切都表明，互补主义者对互补主义的（以及其他的）authenteo研究究竟表明了什么，明显感到困惑。”见www.bit.ly/3EKqWM8 (p.17)
256. 卡森在“Exegetical Fallacies”中就是这样说的：虽然词源学是“辨明词义的一种有些笨拙的工具”，但它仍然有用，“尤其是在试图理解hapax legomena（只出现一次的词）的含义时”。（第33页）
257. 例如authadēs = “自满的”，authairetos = “出于自愿的”，autarkeia = “自足”，autarkēs = “自足的”，autokatakritos = “自定己罪的”，autocheir = “亲手”，aucheō = “我夸口”。来源：www.bit.ly/3EKqWM8 (p.18)
258. 参见哥林多后书 4:5。

此外，当我们记得第11节中前面那条命令正是保罗在第12节所禁止之事的对立面时，对authentein作负面理解就很说得通了。保罗希望这些以弗所女人像曾坐在耶稣脚前的伯大尼的马利亚那样，安静地（希腊文是hesychia，在这里的意思是平和地）、顺服地学习（第11节），而不要以强出头或专横跋扈的方式教导（第12a节），[259]因为那样只会带来与“沉静”（又是hesychia）恰恰相反的结果（第12b节）。[260]

第五，第12节是一条禁令。甚至第12节的措辞也暗示了负面的含义。如果把“女人”换成某甲，把“男人”换成某乙，用字母x代替didaskein，用字母y代替authentein，这句话就会是：“我不允许某甲去x，也不允许其去y某乙。”[261]单读这句话，人就会断定x和y极可能都是负面的行为。这样，是上下文造就了含义——即使一个词在别处可以用于正面意义，在这个上下文中它很可能是负面的。[262]奇怪的是，沃尔特斯的研究没有考虑到：在古代文献中该词所有最早的出现里，只有在保罗的书信中，它是用在禁令的上下文里。

再者，沃尔特斯把保罗的话译为禁止女人“做男人的主人”——但这与保罗后来吩咐奴仆要尊敬主人的命令不符[263]（我们知道，许多奴仆是男性，许多主人是女性）。考虑到一个家庭中很可能有男性奴仆，保罗其实是在吩咐一些女人去做男人的主人（oikodespotein）。[264]

第六，当我们扩大对该词古代用法的搜寻，把名词形式也包括在内时（authentein是名词authentas的动词形式），就会发现它的负面联想是不可否认的。在该名词的古代用法中，最强烈的负面含义比比皆是——这个词最古老的用法指的是谋杀。沃尔特斯记录了这个名词带有此义的四十处古代用例，但随后也指出，到保罗的时代，这个含义已大大淡化，被其他含义——尤其是“主人”——所掩盖。尽管如此，这个意

259. 连接词“de”虽然在大多数译本中没有译出，却连接着这两句话，把第11节和第12节之间的思路连贯起来。它更可能是“和”的意思，而不是“但”——尤其因为保罗在同一节经文中想说“但”的时候用的是“alla”。
260. 鉴于提摩太前书中早先有一个平行的措辞，这是自然的读法：“请注意，保罗在第12节中的思路推进（不教导，也不压制男人，而要沉静），与他在1:3–4中就同一个教导话题的思路推进（不传异教，也不听从荒渺无凭的话语和无穷的家谱，这些只生辩论，并不发明神在信上所立的章程）相差不远。前两者被视为负面的，最后一个被视为正面的。”（Andrew Bartlett, Men and Women in Christ, p. 340）
261. 感谢贾明・许布纳提供这一见解。
262. 换句话说，如果保罗是在称赞正面的行为，而教导是被称许的事情之一，那么所讨论的教导就不可能是一种负面的教导。但因为保罗是在纠正负面的行为，这就开启了一种可能：这是一种负面的教导。
263. 提摩太前书 6:2
264. 在提摩太前书 5:14中，他吩咐新婚的女人“治理家务”——这里“治理”一词的字面意思是“家中的主宰”。

思一直延续到保罗的时代，而且可能出现在他所读的书中：《所罗门智训》[265]说到神毁灭那些“杀害”（authentas）自己儿女的父母。[266]虽然这个名词早先“谋杀”的含义几乎已经消退，但随着词义的演变，某种负面意味仍会附着其上，这是合理的推测，尽管并不确定[267]——毕竟，“夺取他人的性命”与“夺取对他人生命的控制”之间，至少在概念上有所重叠。[268]

第七，如果保罗心里想的是正面地行使权柄，难道他不会用那些广为人知、正好表达这个意思的希腊词吗——比如他在十节之前用来指在位者的那个词（hyperochē）？Louw and Nida’s Lexicon for the New Testament列出了12个意为“行使权柄”的词和47个意为“统治”或“治理”的词，但保罗一个也没有用。在哥林多前书第7章，谈到一方性别可能对另一方拥有的正当权柄时，他选用了exousia一词，这个词他在书信中用了28次。[269]如果他所指的具体是牧养方面的带领——正如互补主义学者坚持认为的那样——那么他为什么不用他后来在这封信中用来指牧养带领的那个词（proestōtes）（5:17）；或用指牧养教会的那个词（poimainō）；[270]或用希伯来书作者用来指教会领袖的那个词（hegoumenōn）呢？[271]

他反而选用了这样一个罕见的词，一个带有非常独特意味的词，[272]这就使以下推断很有可能成立：他是要精准地指出并纠正以弗所教会中女人们普遍存在的一种具体的罪恶行为。

265. 这部书很可能写于公元纪元之交前二三十年，是希伯来圣经希腊文译本的一部分，保罗很可能熟悉这部文献（相关讨论见www.bit.ly/3EKKrE4。）
266. 所罗门智训 12:6。沃尔特斯认为《所罗门智训》中这个词只是指“杀害亲属者”而不是杀人者，我觉得这个论点无关紧要——无论哪种，所隐含的都是一种极其负面的行为。
267. 鲍德温错误地试图把这个动词形式与它的名词分开，说在大多数语言中，一个词的名词形式用作动词时可能改变其整体含义。然而，大多数语言学家认为，其间可能仍保留某种相应的意味。例如，英文动词“adulterate”（掺假）与名词“adultery”（奸淫）含义不同，但负面意味在两个词之间是相通的。
268. 沃尔特斯推测，意为“谋杀者”的“authentēs”与意为“主人”的同一个词可能有不同的词源。不过，也可能不是。他最多只能说“学者们一再提出它们有不同的词源”——但其他学者提出了相反的看法。两者重叠的概念似乎是：利用自己所拥有的权力，把自己强加于他人之上。
269. 也许exousia与保罗所用的authentein之间有一个重要的区别：前者是使用自己确实拥有的权柄，例如一个女人与自己丈夫同房的exousia（哥林多前书 7:4）；而后者（正如我们在特里丰的信中所见）可能表示索取一种自己并不正当拥有的权柄，例如一个女人与别人的丈夫同房。
270. 参见约翰福音 21:16、使徒行传 20:28和彼得前书 5:2。
271. 参见希伯来书 13:7、17、24。
272. 要理解我说这个词带有“独特意味”是什么意思，可以把英文动词“to teach”（教导）与“to pontificate”（自以为是地训示）或“to harangue”（喋喋训斥）比较一下。或者把“to lead”（带领）与“to drive”（驱赶）或“to compel”（强迫）比较一下。在这两种情况下，后面那些动词都和“to teach”或“to lead”有相同的核心概念，但它们增添了额外的色彩。我一直试图证明，“authentein”即使包含“带领”某人这个组成概念，也是一个带有额外色彩的词——它源自一个更早的意为“谋杀”的词，并且带有语素“aut”（自己）。

第八，其他学者对那些预先认定互补主义的学者所得出的结论提出了严肃的质疑。在圣经学者使用的至少七部标准工具书中，大多数给出了明显负面的译法（例如专横、发号施令），即使是那些译法较为正面的，从基督徒的角度看也仍带有负面色彩（例如独立的、以自我为中心的权柄）。例如，Analytical Lexicon of the Greek NT把这个词定义为：“〔指〕凭自己的权柄行事的人；因此有：控制、专横、辖制。”Nida and Louw把它定义为“控制、约束、专横”，如“对……吆喝命令”、“对……摆出首领的架势”或“对……狂吠”。同样，BDAG[273]把它译为“采取独立权柄的姿态，向……发号施令，对……颐指气使”。

因此毫不奇怪，辛西娅·韦斯特福尔在完成她自己对这个词的研究之后，[274]使用了与沃尔特斯相同的数据库，[275]发现“当authentein的施动者是人、〔受动者〕也是人时，除非施动者具有神圣的或终极的权柄，否则所给出的评价都是负面的”。[276]虽然互补主义学者坚持认为这个词的意思是行使牧养权柄，韦斯特福尔却表明，在数据库中该词的每一处用例里，没有一处是指牧师或教会职员对个人或群体的任何一种仁慈的牧养关怀。[277]她这样总结她的研究：

既然“authentein”这个词是把女人排除在教会……领导职分之外的主要依据，那么选定它的含义就至关重要。……〔把〕它仅仅理解为“拥有权柄”，然后再把它解释成仿佛是在描述仆人式领导或牧养关怀，这是极其误导人的。教会应当做的工作，是基于可靠的词典学和语言学方法，充实对这个词的理解，以便在这场讨论中谨慎前行。……教会已经到了要为自己负责的年龄；现在是时候为基于authentein一词而把女人排除在教会领导职位之外这件事承担责任（或罪责）了。

最令我不安的是，当互补主义的领军人物受托评论韦斯特福尔的语言学研究时，他们只是声称沃尔特斯的研究更胜一筹，从而回避了她这项广泛研究的结果。[278]相比之下，贾明·许布纳结合他自己对authentein的研究，恭敬地评论了她的研究，并得

273. 即The Bauer, Danker, Arndt, and Gingrich Greek-English Lexicon of the New Testament。
274. www.bit.ly/2prxkqm
275. Thesaurus Linguae Graecae数据库收录了该词300多处用例，时间跨度达1200年。
276. Westfall, Paul and Gender, ch. 9
277. Westfall, Paul and Gender, ch. 9
278. 汤姆·施赖纳对韦斯特福尔一书的评论，没有充分回应她关于authentein的研究所提出的论点，而只是声称“她在‘authentein’一词上似乎没有像沃尔特斯那样做了同样多的仔细释经”。事实上，她对沃尔特斯的研究作了非常扎实而又恭敬的批评。与施赖纳类似，www.cbmw.org委托凯西·霍（Casey Haugh）评论韦斯特福尔的书，他把她的释经研究与沃尔特斯的作比较，说：“韦斯特福尔对她自己对authentein的理解没有表现出同等的关注。”至少沃尔特斯的语气不同：“虽然我不同意韦斯特福尔的许多分析，但我赞赏她把理论语言学的问题带进了这场讨论，并期待看到那些比我更懂语言学的人会如何看待她的论证。”

出结论：在提摩太前书 2:12中，这个词的负面色彩“几乎是确定无疑的”。[279]

至于这个词的含义，按照韦斯特福尔的说法：“在希腊文语料中，这个动词指一系列行为，〔在这些行为中〕作为对象的人受到伤害、违背自己的意愿被迫（被强迫），或至少他们自身的利益被压过，因为这些行为涉及施动者把自己的意志强加于人，其程度从使人蒙羞直到致命的暴力。”

她的结论与这样一个事实相吻合：耶柔米在他4世纪的拉丁文武加大译本中，把提摩太前书 2:12中的authentein译为dominari——他在另一处也用了同一个词族：在那里，保罗虽然拥有正当的属灵权柄，却说有一种领导方式是他从不使用的，那就是辖管他所带领的人。[280]

无论这个词的意思是取得管辖……的权柄（佩恩的译法）、做……的主人（沃尔特斯的译法），还是把自己强加于人并压过对方（韦斯特福尔的译法），基督徒女人都不应当这样做，基督徒男人也不应当——因此，互补主义对提摩太前书 2:12的解读站不住脚。

虽然唯有神知道保罗用authentein究竟是什么意思，但鉴于这些支持负面意味的论证分量之重，我的结论是：互补主义的解读及其常用译法（“exercise authority”，行使权柄）很可能是不正确的。更新版NIV的译法（“assume authority”，取得权柄）[281]，以及——至少在这一点上——较早的英文译本的译法（“usurp authority”，篡夺权柄）[282]更为可取，不过我怀疑“to control”（控制，CEB）、“to domineer”（专横辖制，NEB）或“to lord it over”（辖管，TLB）可能更准确。

279. www.bit.ly/340JLIS
280. 哥林多后书 1:24：英文“lord it over”（辖管）；拉丁文武加大译本“dominamur”。虽然耶柔米在武加大译本其他地方用dominari一词指神和耶稣的绝对统治，但他似乎意识到，这个词不适合用于牧养带领。事实上，他用同一个词来翻译耶稣和彼得对基督徒领袖的警告，叫他们不要“辖制”（或“辖管”）别人——见马可福音 10:42–43；彼得前书 5:3。既然耶柔米的理解中明显带有这种专制权力的含义，他在提摩太前书 2:12中用这个词仅仅指一种敬虔的牧养权柄，就很不可能了。诚然，耶柔米在他的一封私人信件中把主教的统治（dominari）与君王的统治作了对比，但这一比较显示的是，在4世纪后期的罗马，教会权力和政治权力是如何进入了主教这个角色之中。
281. NIV这样翻译，让读者自己决定它是正面地指维护正当的权柄，还是负面地指非法攫取权柄。我对这一译法的认可，是以负面含义为前提的。
282. 例如：Geneva（1560年版）：“I permit not a woman to … vsurpe authoritie ouer the man.” Bishop（1589年）：“I suffer not a woman to … vsurpe auctoritie ouer ye man.” KJV（1611年）：“I suffer not a woman to … usurp authority over the man.”

生活的所有领域

认为保罗把这项禁令限于教会聚会，这种观点最大的弱点或许在于：正如所有互补主义者所说，保罗的论证是以“创造次序”为根据的。然而，人不能一方面说保罗是以“创造次序”作为禁止女性在教会中担任领导的根据，另一方面又否认“创造次序”对一切关系和领域的含义。若把这段经文解释为禁止女性在教会中领导男人（以创造次序为论据），就不可能不同时给在教会之外——在政府、商业或公共服务领域——领导男人的女性蒙上神不悦的阴影。

有些互补主义者相信“创造次序”，这会限制他们女儿的职业前景——既然工作是创造的一个方面，她们就不可领导男人——那么这些互补主义者是如何摆脱这种限制性含义的呢？他们主张，这段经文只适用于教会领域，具体说是正式的教会聚会。他们把“我愿男人随处祷告”理解为“我愿男人在所有教会聚会中祷告”。他们指出，提摩太前书 2:1讲的是祷告，这节经文也是。第11节讲的是女人在所教导的道之下学习。同样，下一章讲的是教会领袖（3:1–12），以及这封信如何指示人在神的家中当怎样行（3:15）。他们说，所有这些都把禁止女性教导和领导的适用范围限定在有男人在场的每周公开教会聚会。

我的第一个回应是：祷告聚会并不限于教会每周的敬拜聚会。使徒行传详细记载了在关着门的楼房上、在海边、在监牢里举行的祷告聚会。保罗在第2章所说的固然包括教会聚会，但教会的日常生活——无论是聚集还是分散——也都在他的视野之内：他谈到圣洁的手、远离忿怒和争论、一个人的外在仪表；[283]善行、学习、生产；以及信心、爱心和圣洁——保罗着眼的是全部生活。如果像互补主义者所说，保罗禁止女人领导和教导男人，那么这就适用于一切场所和平台。

我的第二个回应是让迈克尔·伯德来直击问题的核心：

我认为值得指出的是，互补主义者自己也在限定或淡化他们观点的全部含义，而这正是他们立场的弱点所在。例如，有些互补主义者允许女人通过书籍、广播和网站间接地教导男人，却不允许她们当面教导男人。一个女人可以写一本希伯来书注释给男人读，却不可以向男人讲解或教导希伯来书。一个女人可以当总统、总理、首席执行官、将军或警察，却不可以担任牧师。一个女人可以教男人法语或上钢琴课，却不可

283. 研究过哥林多前书第11章之后，我们知道保罗希望女人在教会聚会中蒙头，然而他在这里谈到发型，表明他也在谈女人在日常生活中的外在仪表。

以教圣经或神学。一个女人可以向不信的男人教导圣经和教义，却不可以向基督徒男人教导。

我在这里的问题是，有些互补主义者诉诸创世记和创造次序，来证明女人处于管辖男人的权柄地位本质上是错的，然而他们只把这种限制用在教会生活或主日敬拜上。但这就好比说，一个人犯奸淫是可以的，只要不在主日、不在教会礼堂里犯。或者好比说，犯奸淫是可以的，只要对象是不信的人。如果女人拥有管辖男人的权柄明显违背了神对创造的安排，那么这就应当适用于生活的一切领域，无论是商业、政府、政治、公共服务还是教会，因为神是掌管一切机构的主权者，全部生活都是在神面前、在神之下度过的。[284]

如果我们坚持互补主义的解读，却又不愿意彻底地、在一切地方禁止女性领导男人，那么我认为，我们就需要承认自己的不一致：只压制那些在教会中带领的基督徒女人。我提议，更好的解决办法是重新审视我们如何解读这几节经文。

因为先造的是亚当，后造的是夏娃

除了提摩太前书 2:12之外，互补主义者为“创造次序”所给出的主要证据经文，就是紧接其后的那节：“因为先造的是亚当，后造的是夏娃。”他们说，这证明保罗在堕落之前就把男性权柄读进了亚当与夏娃的关系中。这个论证无懈可击吗？

我们先从“因为”（gar）这个词谈起。互补主义学者说，它在这里表示原因。换句话说，保罗禁止女性领导，是“由于”亚当先被造。然而，gar这个词并不总是表示“由于”。它真正的含义是：接下来要提供对前面陈述的解释性或支持性材料。[285]保罗在他的著作中尤其常提供各种支持性材料，其中包括——就像他在这里似乎所做的——用作说明的例子。考虑到这一点，这节经文可以读作：“我目前不允许女人取得管辖男人的权柄，毕竟，亚当是先被造的……”（有些译者用英文词indeed来译

284. Mike Bird, Bourgeois Babes, Bossy Wives and Bobby Haircuts: A Case for Gender Equality

285. “芒斯（Mounce）在Pastoral Epistles第131–35页对gar的讨论，简要考察了保罗对gar的用法，并得出结论：在提摩太前书 2:13中它引出一个理由，证据是压倒性的，因为它最常见的用法是‘表达原因或理由’（131）。然而，在每一种情况下，逻辑关系都必须从上下文推断出来，gar本身并不‘表达原因或理由’。它最基本的语义作用是表明支持性材料，其中可能包括例子、预表、引文和其他形式的支持，也包括原因；……对具体经文的解释不能由‘最常见的用法’来决定。”（Cynthia Westfall, Paul and Gender, ch. 4）

gar——意思是毕竟或事实上。）虽然这对我的论证并不关键，[286]但gar在这里很可能不是把他的禁令与一个原因相连，而是与一个历史先例相连。[287]

在他的书信中，保罗尤其会用旧约的叙事和意象来说明、支持他提出的某个论点。他用夏甲和撒拉的故事来说明旧的约与新的约之间的冲突，这正是加拉太的非犹太信徒的亲身经历，他们因没有受犹太人的割礼而遭受讥讽。[288]在别处，他用了过红海、吗哪、云、磐石，以及旷野中妥协的以色列人所遭的灾殃这些意象，作为哥林多教会所面临之危险的例子：他们蒙耶稣拯救、蒙他看顾，却可能因道德失败和拜偶像而失去奖赏。[289]后来，他又用撒但引诱夏娃的意象，作为同一个教会面临偏离对耶稣纯一清洁之心这一危险的先例。[290]在所有这些例子中，保罗都是用一个旧约的例子，来类比他当时所针对的处境。

同样，保罗在表明他对以弗所女人——以及其他教会中行为类似的所有女人——的禁令之后，也用一个类比来支持它。他所作的平行对比，是在以弗所教会的处境与创世记第2–3章亚当和夏娃的故事之间。但保罗想要突出的，究竟是亚当和夏娃故事中的什么呢？

许多互补主义者认为，“先”（希腊文：protos）这个词意味着地位在先，但如果保罗在这里指的是顺序在先、毫无地位上的含义呢？同一个词也用来描述“先”到耶稣空坟墓的约翰，以及神“先”爱我们、我们随后以爱回应他这一事实。[291]事实上，在周围的经文中，这个词的一种形式出现了两次，一次在十节之前，一次在十节之后，都指顺序在先：“我劝你，第一要为万人恳求、祷告……”，以及“先受试验……然后叫他们作执事”。[292]

就连约翰·加尔文也质疑等级式解释的逻辑：“说女人因为是第二个被造的就要处于从属地位，这个论证似乎并不十分有力，因为施洗约翰走在基督前面……却远不如

286. 但即使gar在这里确实是“由于”的意思，我接下来要提出的对第13–14节的两种解释仍然讲得通。例如，按照伊甸园这个原型故事，女人应当尊重男人（第13节），而不是独立于男人（第14节），这就为保罗禁止一些以弗所女人羞辱男人的那种做法（第12节）提供了神学基础。
287. 但即使gar在这里确实是“由于”的意思，我接下来要提出的对第13–14节的两种解释仍然讲得通。例如，按照伊甸园这个原型故事，女人应当尊重男人（第13节），而不是独立于男人（第14节），这就为保罗禁止一些以弗所女人羞辱男人的那种做法（第12节）提供了神学基础。
288. 加拉太书 4:22–24
289. 哥林多前书 9:24–10:14
290. 哥林多后书 11:3–4
291. 约翰福音 20:8、约翰一书 4:18
292. 提摩太前书 1:2和3:10

他。”[293]（同样，在创世记第1章中，人是最后被造的，却被说成要管理在他之前被造的一切。）天才的保罗会提出这样的论证吗？

如果保罗并不是在暗示亚当的地位高于夏娃，那他为什么只提到顺序呢？一个有说服力的答案是：他在第13节中为他将在第14节中要说的话作铺垫（请记住，保罗并没有使用节号，所以我们倾向于把第13节和第14节分开，这本身一开始就是误导）。我想象不出还有比保罗在这里所作的更简洁的创世记第2章概要：“先造的是亚当（如创世记 2:4–20所说），后造的是夏娃（如创世记 2:21–25所说）。”所以，保罗在第13节中可能是在回顾亚当和夏娃被造过程中的某个方面，而这个方面应当与第14节结合起来读。

受骗的是夏娃，不是亚当

我读过许多互补主义学者的著作，注意到他们把“创造次序”论证的重心放在第13节（我认为他们把这节误读为亚当的地位高于夏娃），但随后通常又承认，他们对第14节不太有把握。

他们对这节经文的解释有两种。第一种是：夏娃（以及她的女儿们）比亚当（及其儿子们）更容易受骗，因此女人不适合作属灵的领袖和教师。第二种由乔治·奈特在1977年首先提出，[294]认为夏娃绕过了亚当对她的正当权柄，与撒但合作。

欺骗女人比欺骗男人更容易吗？近两千年来，直到20世纪60年代，这节经文一直是教会证明女性低下——包括她缺乏智力——的证据经文。但妇女解放运动颠覆了这一文化假设——几乎所有有思想的基督徒也都抛弃了它。正因如此，几乎没有哪位互补主义学者选择这种解释，因为他们已正确地用女性平等取代了女性低下的观念。[295]不过，这并没有阻止一些勇敢的人试图坚持这种解释。古德恩说：“保罗在夏娃身上看到了某种代表一般女性特质的东西。”他还赞同地引用另一位学者的话：“一般来说，女人更注重关系、更善于养育，男人更倾向于理性分析和客观性。禁止任命女人担任教导的职分，是因为她们不太可能在教义上不容妥协的问题上划清界限，因此欺骗和假教导会更容易进入教会。”[296]

293. John Calvin, The Epistles of Timothy, Titus and Philemon。加尔文在同一段中称夏娃为“一种附属物”和“一个较低的帮助”，但他仍然接受这种解释。
294. George Knight, The New Testament Teaching on the Role Relationship of Men and Women
295. 施赖纳在“Women in the Church”（第6章）中说：“这种解释应当被拒绝，因为它暗示女人在本体上和智力上低下。”
296. Wayne Grudem, Evangelical Feminism, ch. 2

但这段引文实质上得出的结论是：女人确实在智力上低下。它也否认了这样的事实：许多女人比许多男人更善于分析、更理性，而许多男人比许多女人更容易受骗。最成问题的是，它忘记了圣经毫不含糊地称许女人教导其他女人，也教导孩子。如果一个女人因为更容易受骗而不能教导，那么她就不应该教导任何人，尤其是孩子！

因此，这种历史观点理所当然地被大多数互补主义学者抛弃了。[297]现在我们来评估奈特的新观点，施赖纳这样阐述它：

保罗关注的是那条接近并欺骗了夏娃而不是亚当的蛇。〔这样做，它〕颠覆了男性领导的模式，在试探中只与夏娃交谈。夏娃主动回应蛇，而亚当任由她这样做。因此，诉诸创世记第3章提醒我们，当神所设立的模式遭到破坏时会发生什么。[298]

这种观点的问题在于，无论是创世记的记载还是保罗的论证，都没有任何地方表明夏娃受骗的性质与她越出本位、破坏“神所设立的模式”有任何关系。相反，这两段经文都突出了夏娃如何不信神的良善，因而违背了神的命令。互补主义者把本不在其中的东西读进了这两段经文。在创世记第3章中，撒但试探的性质并不是要颠覆亚当对夏娃的权柄，而是要颠覆神对她的权柄。而且，夏娃和亚当二人随后因同一个罪而受罚：经文从未说这个罪是“脱离亚当的权柄”或“放弃对夏娃的领导”，而是说“吃了果子”。不错，亚当“听了〔他〕妻子的话”，但罪不在于听她的话（这是所有丈夫都应当做的），而在于接受了她吃果子的罪恶提议。同样，蛇受咒诅，并不是因为它颠覆了创造次序，而是因为它欺骗了夏娃（第13–14节）。夏娃屈从于欺骗的结果是她成了“罪人”——字面意思是“过犯者”，这并不是指夫妻角色颠倒，而是指神给这对夫妻的命令：不可吃那棵被禁之树的果子。创世记第3章中唯一的角色颠倒，是他们企图爬上神的宝座，自己作自己的神。

既然对第14节的两种互补主义解释都大有疑问，我们就必须问：保罗说“〔而且〕被欺骗的不是亚当，乃是女人被欺骗，成了罪人”，还可能是什么意思呢？这很可能就是彼得所说保罗书信中“难明白的”那些经文之一。正如韦斯特福尔所说：“保罗只是简短地叙述了堕落，而没有进一步解释他的神学，也没有解释这段叙述与那些禁令有何关联。”[299]虽然最初的读者可能确切知道保罗在说什么，但我们这些在几个世纪之后拿起同一封信的人，并不了解保罗对他的读者所知道的一切，因此可能缺少一些

297. 互补主义者没有考虑这一点的含义。Women In The Church是为互补主义对提摩太前书第2章之解读所作的最全面的辩护，在它的第一版中，丹尼尔・多里亚尼写了一篇关于这段经文解释史的附录。他表明，直到20世纪60年代，教会一直认定对女人的禁令是基于女性本质上的低下。所以请注意，不仅男女互惠主义者，互补主义者也提出了多里亚尼所说的对这段经文的“重新解释”。双方都不能声称自己的观点是历史上的观点。令人担忧的是，第二版删去了多里亚尼的附录，这似乎是默认他们让步太多了。误导人的是，在第5章中，互补主义观点被称为“历史上的观点”。
298. Tom Schreiner. Women in the Church, ch. 6
299. Cynthia Westfall, Paul and Gender, ch. 4

重要的信息。尽管如此，我还是提出两种可能的含义，二者都基于这样一个想法：保罗是在责备许多以弗所女人，把她们的罪恶行为比作她们的母亲夏娃的行为，而这又是根据夏娃在亚当之后被造的方式而来的。

第一种可能的含义是：保罗在第13节中可能是在暗指神在夏娃存在之前就指示了亚当。她是否是通过亚当、而不是直接从神那里接受这个指示的？如果是这样，撒但是否正因此才把她当作目标？这样就可以解释为什么经文说夏娃受了骗，而亚当没有。照这样读，夏娃的罪是因为她相对肤浅的信念受到攻击，所以是受骗；而亚当的罪是睁着眼睛犯的，所以是悖逆，而不是受骗。[300]若是这样，保罗可能是在强调以弗所女人需要更牢固地把握福音及其敬虔的呼召。虽然像“许米乃和亚历山大”这样的男人（他们是撒但的爪牙）早先带来了假教导，但许多以弗所女人（她们就像夏娃）对它陷得最深，因此还不能去教导别人（第12节），反倒需要顺服、安静地重新学习神的道（第11节）。相比之下，教会中其余的男人站立得稳，所以不需要这条禁令。

另一种可能，是把“先造的是亚当，后造的是夏娃”看作一种邀请，请我们去思考创世记第2章。保罗在别处说，“夏娃是由亚当而出，夏娃是为亚当而造”[301]——他的意思是，夏娃的存在和目的与亚当错综复杂地联结在一起，她是他的伙伴。保罗可能是在纠正以弗所流行的一种荒渺之说：女人不需要男人。若是这样，夏娃的错误就因为她面对试探时没有顾及亚当、也没有倚靠亚当作她的伙伴而更加严重。这一见解说明了为什么她会受骗，而就在附近的亚当却没有受骗。按照这种观点，保罗是在质问那些以独立或不敬的方式“教导”她们弟兄的以弗所女人；她们忘记了那个起源故事，而这个故事原本会以原型的方式提醒夏娃的女儿们要尊重亚当的儿子们，并与他们紧密同工。

哪一种含义是正确的呢？虽然我倾向于第二种，但我们无法确定。然而值得称道的是，这两种含义都在以弗所那些犯罪的女人、保罗的禁令（第12节）和支持性材料（第13–14节）之间连起了一条线，而且使第13节和第14节的意思彼此连贯。[302]

300. 事实上，保罗以这种方式使用夏娃受骗一事是他的惯常做法：不是诉诸创造次序，而是作为一个应当避免的那种欺骗的例子——正如他对一个教会所说的：“我只怕你们的心或偏于邪，失去那向基督所存纯一清洁的心，就像蛇用诡诈诱惑了夏娃一样。”（哥林多后书 11:3）
301. 哥林多前书 11:8–9
302. 这两种含义都没有把第13节当作一个理由、把第14节当作第二个理由，而是把二者合在一起，提供一个单一而连贯的例证来支持第12节，方法是以一种与以弗所教会的处境具体相关的方式重述亚当和夏娃的故事——这一处境正如这封信本身所证明的。

以弗所女人的具体罪行

这些以弗所女人中的许多人做了什么，以致招来这样一项禁令？答案就在所禁止的内容之中：“我目前不允许女人教导男人或对男人行使authentein。”

在这一点上要问的一个关键问题是：保罗禁止的是两个分开的行为（教导和行使authentein），还是一个具有两个方面的行为（以authentein的方式教导）？虽然科斯滕伯格主张是分开的行为，但许多互补主义者，包括克雷格·布隆伯格（Craig Blomberg）和凯茜·凯勒，都主张连接这两个动词的“或”（希腊文：oude）一词，其实把这两个动词结合成了一个行为，其中有两个相互整合的方面。

菲利普·佩恩对oude一词的研究反驳了科斯滕伯格的论证，并论证情况正是如此。[303]有意思的是，派博虽然误解了authentein的含义，却早在1989年就采取了这种思路，他说：“‘教导’一词……很可能是指某种与权柄相关的教导。教导和行使权柄是连在一起的。”[304]照这样读，“教导”一词并不独立存在，就像hit and run（撞人逃逸）中的“hit”（撞）不独立存在一样。每个词的含义和意味都因其搭档词的存在而改变，正如“loud”在loud and clear（响亮清晰）中的意味，与它在loud and proud（理直气壮、毫不掩饰）中的意味不同。

毕竟，在这一整章中，保罗往往把词语或短语配对，组成单一的概念。保罗说到“君王和一切在位的”、“平安无事”、“敬虔、端正”、“传道的，作使徒”、“我说的是真话，并不是谎言”、“忿怒、争论”、“廉耻、自守”、“沉静……顺服”。我接受佩恩、布隆伯格和凯勒的论点：保罗把两个动词连用时，往往指的是一件事（而不是两件），第12节正是如此。[305]因此，保罗所针对的处境是：女人因受假教导的影响，错误地“教导男人，同时对男人行使authentein”，或者“以authentein的方式教导男人”。

那么，以弗所女人的罪是什么呢？教会中假教导的猛烈冲击，不知怎地使许多女人苛待男人。她们没有作男人的ezer kenegdos，反而穿着诱惑人或炫耀的衣着（第9

303. 参见www.bit.ly/332TPjf。另见贾明·许布纳的文章，他在其中把这个问题作了更细致的区分，主张一个具有两个方面的行为的观点：www.bit.ly/3EKqWM8
304. 参见www.bit.ly/3GOjAce。施赖纳得出了同样的结论：“提摩太前书 2:11–15只禁止带有权柄的教导。”
305. 如果我们仍不确定保罗心里想的是一个具有两个方面的行为，那么请注意，按照第11节和第12节末尾的措辞，“教导或authentein”是什么的反面：以顺服的方式安静学习的女人（第11节）——这实质上是用许多词来表示一个概念。事实上，第12节末尾再次重复了这个概念，但这次把它浓缩成了一个词：“只要沉静”。

节）；扰乱秩序，不受教（第11节、第12c节）；以一种控制男人的方式教导男人（而不是愿意聆听男人或向他们学习）（第12b节）。在这一切中，她们不尊重男人，也使自己更容易陷入进一步的欺骗（第13–14节）。保罗的解决办法是：这些女人要像耶稣所有的好门徒一样，回到顺服的学习者那种谦卑的姿态（第11节）。她们应当停止以如此强硬的方式对男人发号施令，转而维护教会的和睦（第12节），方法是重新确认神起初为女人所定、与男人之间圣洁的相互依存——如创世记第2章所示（第13节）；同时避免夏娃的错误，即把自己与亚当分开，尤其是在撒但试图欺骗的时候——如创世记第3章所示（第14节）。

简而言之，我所持的观点是：问题在于女人如何对待男人、如何教导男人。然而，其他学者，比如安德鲁・巴特利特在Men and Women in Christ中，还另外主张问题在于以弗所女人在教导什么。[306]巴特利特认为，这些女人不仅受了假教导的影响，而且成了传播假教导的人。因此，以弗所女人需要停止（1）教导任何人，以及（2）控制男人。这是合理的：保罗早先已把两个男性假教师从教会中除去（1:20），但这些女人还在。我们知道，保罗这封信的主要关切是处理假教导（1:3），而以弗所的假教师特别以女人为目标。[307]教会中许多女人如今“挨家闲游”，“说长道短，好管闲事，说些不当说的话”（5:13）（这与另一封教牧书信中的一处平行：保罗在那里设法让一些“将不该教导的教导人”的人住口）。[308]这些女人已经转去跟从假教导

306. 虽然互补主义学者都主张，保罗在提摩太前书第2章中所针对的问题是女人教导男人这件事本身，但非互补主义学者拒绝这种观点，随后又分成三种思路：问题在于女人教导男人什么；或者在于女人如何教导男人；或者两者兼有。在本章中，我采取第二种思路：问题在于女人对待和教导男人时那种强迫、傲慢或不敬的方式，这些女人受到了假教导的影响，但未必是假教导的传播者。然而，正如本段简要说明的，第一种或第三种思路也有可能。安德鲁・巴特利特在“Men and Women in Christ”的第11至13章以及附录3–6中，为这种思路给出了我所读过的最有力、最完整的论证。他接受科斯滕伯格的分析，即保罗可能禁止的是两个分开的、虽然有所重叠的行为，巴特利特把它读作“我不允许女人教导（任何人），也不允许她对男人行使authentein”（附录4）；由此，他根据提摩太前书中的证据论证，男性假教师已经离开了教会，但仍然有“几个富有的、贪图享乐的年轻寡妇挨家挨户地走动，传播涉及魔术和占星术的虚假无益的荒渺之说，同时炫耀她们的财富，穿着不端庄，各自寻找一个能满足她性欲的男人”。（第259页）“保罗在整封信中都以不分性别的方式提到假教师。我们可以从1:3和5:13推断，他想到了几个女性假教师，提摩太接下来应当处理她们。”（第261页）“提摩太必须纠正她们，并确保她们中没有人在证明自己的生活已经改变之前担任长老或执事。”（第263页）按照这种观点，夏娃和以弗所女人一样，“被那撒但〔即通过假教师〕欺骗，接受了被禁止的知识，并错误地教导和压制了一个男人，造成了可怕的后果”。（第285页）尽管巴特利特的思路与我的不同，我们却殊途同归：“提摩太前书第2章并不能为普遍禁止女人在教会中教导、或禁止女人在教会中行使权柄提供理由。”（第286页）如果能够证明（我认为不能）保罗所指的是两个分开的行为（“教导”和“对男人行使authentein”），而不是像我所相信的两个相互关联的行为（“以authentein的方式教导”），那么巴特利特的思路就比我的更可取，因为他的观点虽然包含了我自己观点的大部分，却还能解释为什么在这种处境中的女人可能被禁止（直到她们得到恢复）进行一般的教导。

307. 参见提摩太后书 3:6–8。

308. 提多书 1:11

（5:15）[309]——因此，保罗也禁止她们传播这些错误的观念，直到她们在教义和敬虔上得到恢复为止。

无论取哪一种理解，在我们现代人的感受看来，保罗对以弗所女人的纠正也许显得严厉，但当我们明白其中的利害关系时，就更能欣赏他作出这一干预的智慧。这种罪恶的行为，连同驱动它的异端观念，会使教会在古代当地社会眼中蒙羞；按照当地的习俗，女人应当尊重男人，而不是当众使男人难堪。在这封信的其他地方，保罗担心基督徒女人在日常生活中的不当行为会损害教会的名声，因为这样的行为“受人指责”，并给撒但“辱骂的把柄”。[310]如果说曾经有过让一群人安静一段时期、请他们再次谦卑地坐在我们的老师耶稣脚前的正当理由，那就是这一次了。

既然只有一些女人这样做，保罗为什么说所有女人都不应以authentein的方式教导男人呢？理由与他在提摩太前书第2章前面吩咐所有男人祷告时不要争吵、吩咐所有女人不要穿着炫耀的理由一样，尽管毫无疑问，只有一些男人争吵，只有一些女人打扮华丽。

最关键的是，保罗并没有说任何反对女人努力成为敬虔的牧师或教师的话。互补主义学者根据下一段讲的是长老和执事而对此提出异议，这就扯得太远了。当保罗说“这话是可信的：人若想要得监督的职分，就是羡慕善工。作监督的……”时，他是在开始一个新的段落。在保罗的许多书信中，都有不同的段落，彼此未必相关。在提摩太前书这封信中，有六个这样的段落，虽然它们因保罗试图修复一个被假教导所损害的教会而松散地联系在一起，但处理的是不同的内容。因此，第2章中根本没有任何内容谈到事奉的职分，只谈到基督徒的活动（如祷告、穿着、学习）应当以怎样的方式做得更好（不争论、得体、顺服等等）。况且，保罗为什么要像互补主义者所说的那样，摧毁女人想要带领的任何愿望，却在几节经文之后，又借着“人若”（他在这里用的是一个泛指的、因而包括两性的词）来肯定“想要得监督的职分”的愿望呢？[311]的确，他刚刚在2:10中呼召以弗所女人要有“善行”（ergon）——现在在3:1中他说，作监督就是这样一种高尚的“善工”（ergon）。

309. 此外，如果我们把提摩太前书与另外两封教牧书信放在一起看，这一点就更清楚了。提摩太后书 3:6–7提到被假教师引入歧途的女人，而提多书 1:10–11提到“说虚空话欺哄人的”，他们的“口总要堵住”。
310. 提摩太前书 5:7、14
311. 新约用tis这个词来指男人和女人。它的意思是“任何人”、“某人”或“一个人”。例如，在路加福音 10:38中，它作形容词用于一个“女人”——“马大”。

丈夫和妻子

虽然大多数学者的结论是，保罗所针对的是一般女人在教会中错误对待一般男人的方式，但有些人（如马丁・路德）把它理解为保罗是在处理妻子错误对待丈夫的方式。既然“女人”和“男人”也可以译为“妻子”和“丈夫”，CEB就把第12节译为“我不允许妻子教导或控制她的丈夫”。这些译者注意到，保罗从男人的复数（第8节）和女人的复数（第9节），转为在第11–12节中对二者都用单数。他们问：为什么要从复数转为单数，除非他是在指明特定的人（夫妻）和特定的关系（婚姻）？虽然我仍持观望态度，但我认为反对这种读法的论证并不能驳倒它。[312]

有四个理由让我们相信，这段经文可能是暗指婚姻，而不是一般的男女关系。第一，“男人”的泛指单数讲不通。如果保罗像互补主义者所说的那样，试图阻止一个女人（单数）在教会里教导，是因为有男人们（复数）在场，那他为什么说“一个男人”而不是“男人们”？更自然的说法应该是：“我目前不允许一个女人（单数）教导……男人们（复数）”——除非保罗要我们设想以弗所有些教会聚会中只有一个男人在场，而这是不太可能的。

第二，保罗把他的禁令建立在亚当和夏娃身上，他们是圣经中原型式的夫妻（第13–14节），接着他又说到生产（第15节），这也是家庭性质的事，因此更可能指的是婚姻的背景。

第三，几乎在保罗把希腊词aner和gune放在一起使用的每一处，他指的都是丈夫和妻子。通常，当他想要比较不同性别的人（互补主义者说保罗在这里所指的正是这个）时，他会用别的希腊词。例如，在加拉太书 3:28（“并不分……或男或女”）

312. 各种互补主义者用三个理由反对这种读法。第一，有人说，如果保罗指的是丈夫和妻子，他就会在这两个词前面加上“他们的”一词。但是，保罗在他关于婚姻的任何一段主要教导中，都很少在“妻子”和“丈夫”前面使用属格物主代词（参见歌罗西书 3:18–19；以弗所书 5:22–25；哥林多前书 7:2–4、11、14、33）。第二，有人说，保罗先对男人这个群体说话（第8节），然后对女人这个群体说话（第9–10节），接着突然只对已婚女人和已婚妻子说话，这会很奇怪。事实上，保罗在信中某处对那些无疑已受假教导影响的婚姻说话，是非常自然的——这里和任何地方一样合适。第三，有人说，保罗在信中随意地在复数和单数之间转换，所以不必太看重这一点。例如，保罗说到一个泛指单数的监督（3:2）和一个配得工价的工人（5:18）。而且，他在用复数说到长老之后（5:17），随着经文的展开又转为单数（5:19）。但保罗在他书信的其余部分从未随意使用泛指单数。这总是有目的的。在3:2中，他用单数的长老，是因为他现在讲的是提摩太应当在长老身上寻找的那种人。单数的“工人”（5:18）之所以使用，是因为他所引用的话是单数。至于从复数的长老（5:17）转为单数（5:19），5:17讲的是他们集体的领导，而5:19指的是针对个别长老提出的控告。

中，他用的是arsen和thely这两个词，耶稣在讲到神创造不同性别的人时也用了这两个词（参见马太福音 19:4：“那起初造人的，是造男造女”）。

第四，提到“一个女人”教导“一个男人”，暗示的是两个不同性别的人之间的私下交往。在一个推崇礼仪得体的古代文化中，这种情形往往只在家中发生。

如果保罗确实是指婚姻，那么这可能意味着：他担心以弗所的妻子们受了假教导的影响，习惯于以控制和强硬的方式非正式地教导她们的丈夫，而且她们像夏娃一样，在独立地脱离与丈夫谦卑的伙伴关系时，面临着陷入进一步欺骗的极大危险。照这样解释，保罗明智地拦阻了这种情况，敦促这些妻子作为谦卑、受教的门徒，重新回到神的道之下，并作为伙伴回到丈夫身边。

有意思的是，在坚定持互补主义立场的使徒行传29章运动（Acts 29 Movement）中，那间居领导地位的教会写了一篇冗长的圣经分析，为把女人排除在教导和领导之外辩护，却只找到了一个论据：对提摩太前书 2:12的互补主义解读。然而，他们在文章中承认（这完全正确），保罗可能只是指婚姻。[313]但请看，如果保罗确实是专门指婚姻，那么他们把一般女性排除在领导一般男人、向男人讲道之外的唯一论据，就站不住脚了。

模糊与清晰

我确信，保罗在提摩太前书 2:11–14中所针对的是以弗所的一个具体处境，其中有些女人在犯罪。因此，第12节不应当被读作给各地所有教会的普遍命令，除非某间教会也有一些女人以authentein的方式教导男人。

然而，我现在要补充一个重要的后续想法：这段经文如此模糊，无论如何都不足以作为一项教义或教会实践的根据。

解经学的一条规则是，模糊的经文必须借着更清晰的经文来解释。[314]边缘性的经文——通常它们看似所说的内容只提到过一次——比如关于“为天使的缘故”蒙头的指示，[315]或“为死人受洗”，[316]或基督向“在监狱里的灵”传道，[317]或“女人在生产

313. 参见“The Role of Women in the Village Church”中的第160条脚注：www.bit.ly/3CFKgJO
314. 例如，2世纪的教父特土良写道：“不确定的说法应当由确定的说法来判定，晦涩的说法应当由清楚明白的说法来判定。”（引自Gregg Allison, Historical Theology, p. 122）。
315. 哥林多前书 11:10
316. 哥林多前书 15:29
317. 彼得前书 3:19

上得救”，[318]都不可被赋予与清晰、核心的经文同等的分量。教会不应对这些较模糊的经文武断，也不应在它们之上建立重大的教义或实践，而应当以更谦卑、更宽松的态度持守对它们的解释，同时又满有信心、坚定不移地持守圣经的权威。

模糊的经文不能作为界定性教义的有效根据。清晰的教导应当优先。值得庆幸的是，圣经的大部分经文都是清晰的，只有一部分是模糊的。[319]是什么使某些经文被界定为模糊的呢？这类经文往往含有异常多的晦涩用语；或者似乎与其他经文所说的正好相反；或者特别难以应用在具体处境中；或者圣经中似乎没有别的经文说过同样的事；又或者这段经文所针对的古代处境令人费解。因此，它们会引出许多不同的解释，并在顶尖学者之间引起激烈的争论。[320]说实话，在过去一百年的教会历史中，我不知道还有哪段经文比这一段更具争议，也不知道还有哪段经文比它更模糊。从所有这些方面来看，提摩太前书 2:12–15都是一段非常模糊的经文。

它的关键动词authentein是一个含义模糊的词，在新约中只出现过一次，在保罗在世期间的圣经以外文献中也极少出现。沃尔特斯（过于）确信这个词“很可能”不带负面含义，尽管他研究了这个词在最接近保罗时代的八处古代用法，并且发现“这个词在这些希腊文献中用得罕见而晦涩，这在很大程度上导致了学者们缺乏共识”，而且“这八处中的大多数都在某一方面存有争议，要么是因为文本可疑，要么是因为上下文不清楚，要么是因为年代有争议”。事实上，沃尔特斯甚至把这八处中的五处分别译为“承担权柄”“比……更熟练”“作为发起者”“自作主张地行事”和“犯下谋杀”。他对这些五花八门的含义的解释是：“authentein在4世纪之前主要过着一种地下的（即口头的）存在，因为它属于语言中一种非文学的语域。”[321]正因如此，它在提摩太前书 2:12中的真正含义至今仍在争论之中，人们为此已经耗费了无数笔墨。[322]（而且不只是authentein——施赖纳说：“第12节中的每一个词都有学者在争论。”[323]）贾明·许布纳在他的博士论文中，仔细评估了关于这个词古代用法的最新研究，并正确地批评了互补主义学者：

说“我们不确切知道‘authentein’在1世纪或在提摩太前书 2:12中是什么意思”是一回事；说“我们不确切知道这个词在1世纪或在提摩太前书 2:12中是什么意思，所

318. 提摩太前书 2:15
319. 我们记得，彼得承认保罗的书信中有些是“难明白的”（彼得后书 3:16）。彼得用的这个词在古代世界也用于神谕，而众所周知，神谕往往可以有不止一种解释。
320. 例如，希伯来书 6:4–6至少有18种解释路线，而提摩太前书 2:12有12种。
321. Al Wolters，“Women In The Church”, ch. 2。
322. 学者们对古代圣经以外文献中authentein一词的研究，不断产生词汇和解释上的问题。参见 www.bit.ly/3EHxZ8a
323. 在别处，他既自相矛盾，又言过其实，他说：“提摩太前书 2:12是保罗清晰的教导，必须作为理解女性角色的指南。”我们都必须承认，这节经文一点也不清晰。

以我们就假定保罗选用它没有什么特别的原因，它不带任何细微的含义，因此指的就是泛泛地行使权柄”——然后禁止全球一半的教会成员担任牧师，则完全是另一回事。这不是合理的推理。[324]

把authentein理解为“行使权柄”，也使这节经文在实际处境中特别难以一致地应用，甚至根本无法一致地应用。比如说，一位女宣教士站起来向不信的男人传讲福音，这可以接受吗？这段经文完全没有说那个“男人”是否已经归信。如果一个女人不能教导男人，那么男孩到了几岁，母亲或女性青年领袖就不能再教导他了呢？女性可以在神学院里、在男女混合的查经班或基督教会议上教导男性吗？男性可以阅读女性写的涉及教义的书籍或圣经注释书吗？女性可以带领一个福音机构，或者一个有男性在她之下服事的事工吗？在教会里，女性最高可以升到哪一级领导职位？（既然科斯滕伯格提醒互补主义者，这一禁令针对的是女性的带领，而不仅仅是担任牧师，[325]那么一方面不让女性担任最高层的领导，另一方面却允许她们在较低层次上领导男性，例如带领小组或带领一个义工团队，就自相矛盾了。）而且，被互补主义对提摩太前书 2:12的解释束之高阁的，不只是有恩赐的女性。按照互补主义的方式来读，这节经文就成了唯一的“圣经”根据，用来区分所谓不带权柄的非正式教导和正式的、带权柄的教导，而后者显然只适合牧师。在互补主义教会里，有多少有恩赐却不是牧师的男性讲道者，因为这种解释上的二分法而不被允许讲道？如果对单单一节经文的这种解释真的是“叫我们得以自由的真理”的一部分，那么新约中还有哪一条教导，会在基督的身体里引起如此多的不确定、焦虑、揣测、诡辩、痛苦和不合呢？

只有这一段经文看起来是在说这样的话。没有其他任何圣经经文说女人不应该教导男人。如果神要所有的教会永远只有男性讲道者和牧师，他难道不会再给我们第二节经文来说同样的事吗？由于我们对保罗所针对的处境了解有限，这段经文就更难解释了。所有试图理解这几节经文的努力，都必须以推测的方式补上细节：在以弗所，某些或所有女性究竟可能怎样得罪了男人／她们的丈夫，她们的不当行为又与那段被奇怪地删减过的亚当和夏娃的故事有什么关系。[326]

最后，把authentein译为“行使权柄”，会使这段经文与圣经中的许多实例相冲突——在那些实例中，女性确实带领和／或教导男性，而且显然得到了神的认可。正如我们将在第10–12章中看到的，互补主义的解释与那些教导或治理男性的圣经女性并

324. 参见www.bit.ly/3BNaSY8 p.245

325. “把这个问题仅仅归结为‘不让女性担任长老／监督’，可能过于简化了。……提摩太前书 2:12所依据的，是比单单在表面上禁止女性担任某一职位更根本的现实。”来源：www.bit.ly/3wsFsFr

326. 互补主义者道格拉斯・穆对此很坦率：“这几节经文（第13–14节）提出了关于创造和堕落的论断，但并不清楚它们如何支持第11–12节中的命令。”（1 Timothy 2:11–15: Meaning and Significance, P. 68。）

不相符。[327]试图解释一段圣经经文——甚至为它写一本学术著作——却不让圣经在这个主题上的其他教导来引导自己，然后宣称“神的话清楚地说……”，这不是一种清醒、健全或扎实的处理圣经的方式。如果我们要像保罗对提摩太所说的那样“按着正意分解真理的道”，那么在同一主题上，较清晰的经文就应当引导我们对较模糊的经文的理解。

在生产上得救

也许，最清楚地表明这是一段模糊经文的迹象，就是它在第14–15节中的结尾：“〔夏娃〕被欺骗，成了罪人。然而，女人若常存信心、爱心，又圣洁自守，就必在生产上得救。”古德恩把这节经文解释为保罗在引导女性回到她们在家中养育孩子的角色，而男性则继续担任教导和带领的公开角色。[328]且不说第12节很可能根本不是在谈论教导和带领的公开角色，这种解释的主要弱点在于：“生产”（一种短暂的生理功能）和“养育孩子”（一种长期的社会角色）并不是一回事。

那么，第15节到底是什么意思呢？许多学者认为，关键在于记住：创世记第3章所记载的夏娃的罪，立刻带来了“生产”之苦的后果。保罗抓住了这一关联，但试图用一种能够造就女性的方式把它表达出来。学者们在三种可能的解释上意见分歧。一种可能是，保罗在暗指神在创世记第3章中的应许：夏娃的后裔有一天要伤撒但的头。换句话说，女性将借着母亲马利亚——夏娃的女儿——的生产而得救，并领受那带来圣洁生活的救恩。

第二种可能是，这个词的希腊文词根sōzō虽然常常指属灵上的得救，却也可以指身体上的保全。[329]换句话说，神给以弗所教会中的这些女性一个特别的应许：在分娩这一危险的时刻与她们同在。[330]

第三种可能是，保罗在反击那导致人们否定婚姻的假教导。[331]也许以弗所教会中一些被误导的已婚妇女，就像哥林多教会中那些“超属灵”的女性一样，[332]不仅开始

327. 圣经中最突出的例子是百基拉，她专门向一个男人教导教义（参见附录4中的“女性教导的例子”），而且是带着牧养的权柄这样做的（证据见第12章）。既然我们相信，在圣灵的默示之下圣经是合一的，那么像互补主义学者那样主张提摩太前书 2:12构成了禁止女性做百基拉所做之事的禁令，就暴露出他们对提摩太前书 2:12的解释是错误的。
328. 公平地说，其他互补主义者，例如克雷格・布隆伯格，并不同意他的看法。
329. 正如它在使徒行传 27:20和提摩太后书 4:18中的用法。既然圣经的其余部分说，女性在属灵上得救是借着信耶稣，而不是借着生育后代这样的生理功能，那么对这个词的这种理解就更符合圣经关于属灵得救的教导。
330. 在古代世界，分娩是女性死亡和致残的首要原因。以弗所的女神亚底米出生后不久，就曾帮助她自己的母亲分娩。因此，以弗所的女性通常向她祈祷，求她保佑自己平安度过分娩。这使这种解读更有分量——保罗说，她们除了过圣洁的生活，也应当向神祷告。
331. 正如他在提摩太前书 4:3中所说的。

在婚姻的伙伴关系上退缩，还停止了与丈夫同房。因此，保罗重申，（性和）生产是圣洁与成圣的一个层面。[333]

可能是其中任何一种，也可能是别的解释。但重点在于，第15节作为圣经中最令人困惑的经文之一，恰恰证实了它所总结的前面几节经文是多么晦涩。这就更加突显出：无论按照什么标准，第11–15节都不适合作为任何一种教义的根据，更不用说作为这样一种教义的根据——它基于“创造次序”的观念，可能禁止世界上一半的人去教导和带领另一半的人。

没有人倾听，历史就会重演。在圣经解释的历史上，以单独一段经文为根据建立教义，一直是教会反复面对的试探。3世纪初，阿里乌（Arius）根据箴言 8:22主张神的儿子是神的第一个受造物：“耶和华造出〔智慧〕，作为他工作的起头。”16世纪初，天主教会立足于雅各书 2:24，拒绝了路德“唯独靠恩典得救”的教义：“人称义是因着行为，不是单因着信。”而在20世纪末，互补主义者坚持提摩太前书 2:12，主张女性不能带领或教导男性。所有这些情况中的错误都在于：用对单独一段模糊经文的误解，来削弱圣经在别处对这一主题更清晰的教导。圣经的编排是如此宏大而复杂，以至于在教会几乎所有的主要教义中，都有一些经文看起来说了与正统相矛盾的话。前进的道路是：让圣经中大量清晰的教导来限定我们对相对较少的、较模糊的经文的解释。

事实上，当我们回答“女性可以教导男性吗？”这个问题时，让较清晰的经文的光照透这段模糊经文的智慧就显得尤为明显——我在附录4中回答了这个问题。

332. 戈登・菲在他那部权威的哥林多前书注释中说，正是这一背景处境促使保罗写了哥林多前书第7章，他在那里劝丈夫和妻子要经常彼此同房。在这封信的后面，他又劝“年轻的寡妇嫁人，生养儿女”，治理家务，“不给敌人辱骂的把柄”。（提摩太前书 5:14）

333. 互补主义者克雷格・布隆伯格在“Two Views on Women in Ministry”中提出这种解读：“第15节是一节极难翻译的经文，但最好的理解大概是：它在对抗那异端及其反婚姻的立场。”（第2章）



8
妻子们，要顺服

“婚姻双方既不是被置于一方在另一方之上的等级关系中，也不是被分开成为各行其是、随心所欲的独立个体。相反，婚姻关系是一种彼此顺服的关系。”理查德·海斯[334]

“我们需要培养我们的女儿，让她们将来有一天顺服自己的丈夫。”最近我无意中听到一位母亲对我妻子这样说，这真的让我心里翻腾起来。我真的应该教导艾薇将来有一天如何顺服她的丈夫吗？在自己的婚姻中，带领与顺服这个话题本来就够个人化了；而当我不得不思考应该把哪些关于婚姻的教导传给我的孩子时，我就更加决心要把这一教导弄对。

单点互补主义

直到我研究和写作本章及下一章时，我才终于彻底放弃了这样的观念：神对所有婚姻的理想包含哪怕是最温和的一种夫妻之间的权柄与顺服。在此之前，基于我对以弗所书第5章的理解，我长期持守这样的观念：丈夫对妻子舍己的带领，是要显明基督对他的教会舍己的带领的某些方面。

单点互补主义认为，女性可以在教会和社会中带领男性，尽管妻子要对丈夫实行某种单向的顺服。[335]这与双点互补主义不同，后者要求女性在婚姻中和在教会中都要顺服。有趣的是，世界各地有许多圣经学者和教会持守单点互补主义。[336]

334. Richard Hays, First Corinthians, p. 116
335. 即使婚姻中存在权柄与顺服，也不意味着妻子不能在另一个领域里拥有权柄，甚至是对她丈夫的权柄。例如，拉比多的妻子底波拉，在她所生活的父权文化中，在家里也许会（也许不会）听从丈夫的吩咐，但她仍然在那片土地上作为领袖大有作为，在那里，连她的丈夫也需要听从她的命令。这很复杂，没错，但并不矛盾，因为没有一处圣经经文把女性在婚姻中的顺服当作阻止她在教会和社会中带领男性的根据。

我猜想，许多双点互补主义者读了这本书以后，可能会被说服，放下在教会领导层中排斥女性的做法，但也许仍然持守婚姻中某种权柄与顺服的关系——因为我自己也曾持守这个立场好几年，所以我完全能理解这一立场。

有趣的是，当我对以弗所书第5章的持续研究使我连单点互补主义也放弃了的时候，我的婚姻并没有因此发生很大的改变。正如我将要解释的，我意识到，即使在婚姻中，我早已或多或少是一个互惠主义者了。这是因为，如果说我将近二十年的婚姻经历教会了我什么，那就是：对等伙伴式的婚姻远比领导者与跟随者式的婚姻更值得向往。这一点依然成立——尽管我和其他人曾经那么频繁地传讲许多关于“基督徒”婚姻、措辞优美的金句，例如：“他牺牲，她顺服；他带领，她跟随；他主动，她肯定。”[337]

虽然耶稣对丈夫带领妻子一个字也没有说过，[338]保罗却似乎有很多话要说，特别是在以弗所书第5章，而这正是本章的焦点。下面就是这段经文：

21 当存敬畏基督的心，彼此顺服。

22 你们作妻子的，当顺服自己的丈夫，如同顺服主。23 因为丈夫是妻子的头，如同基督是教会的头；他又是教会全体的救主。24 教会怎样顺服基督，妻子也要怎样凡事顺服丈夫。

25 你们作丈夫的，要爱你们的妻子，正如基督爱教会，为教会舍己，26 要用水藉着道把教会洗净，成为圣洁，27 可以献给自己，作个荣耀的教会，毫无玷污、皱纹等类的病，乃是圣洁没有瑕疵的。28 丈夫也当照样爱妻子，如同爱自己的身子；爱妻子便是爱自己了。29 从来没有人恨恶自己的身子，总是保养顾惜，正像基督待教会

336. 举几个例子：我在西欧的赖特、东欧的海克・霍夫汉尼相（Hayk HovHannisyan），以及（曾经一度）澳大利亚的迈克尔・伯德那里，都看到了单点互补主义的观点。那些深陷美国平等主义与互补主义“战争”的人，可能无法理解这种可能性。赖特解释说：“部分问题，特别是在美国，在于文化变得如此两极分化，以至于如果你在一个方框里打了勾，许多人就会以为你必须在同一页的同一侧再往下勾十几个方框——却没有意识到这一页本身就是非常武断、受文化束缚的。”当我们被告知某件事足够多次时，我们就倾向于相信它。如果我指着夜空中的两颗星星说：“这两颗星是连在一起的；它们是一个叫作‘指极星’的星座。”那么听我说话的人就会开始想象有一根看不见的绳子把这两颗星连在一起。以后每次他们仰望夜空，都会注意到它们“在一起”。事实上，它们相距数百万光年，是各自独立的星星。只有从我们银河系中的某一个视角看，它们才显得如此接近。丈夫的元首地位和长老职分也是一样——它们是各自独立的星星。它们在神的心意中并不必然连在一起，在圣经中也肯定没有连在一起。

337. 贝丝・艾利森・巴尔在“The Making of Biblical Womanhood”（第6章）中引用了“Happily Ever After”。

338. 然而，一些重要的互补主义学者却错误地声称他说过！例如，安德烈亚斯・科斯滕伯格在“God, Marriage, Family”（第250页）中写道：“耶稣肯定了创造主神对婚姻的原初计划，同时引用了创世记 1:27和 2:24（马太福音 19:4–6及平行经文）。借此，我们的主强有力地、明确地确认了神对婚姻的原初设计，以丈夫为头，以妻子为顺服、支持的伙伴。”

一样——30 因我们是他身上的肢体。31 “为这个缘故，人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体。”32 这是极大的奥秘，但我是指着基督和教会说的。33 然而，你们各人都当爱妻子，如同爱自己一样。妻子也当敬重她的丈夫。

在研究本章的过程中，我发现路易斯写过的一句话确实如此：“许多人……发现，当他们嘴里叼着烟斗、手里拿着铅笔，费力地钻研一段艰深的神学时，心会不由自主地歌唱起来。”就本章而言，以弗所书第5章就是一段满载神学的艰深经文，我已经反复咀嚼它很多年了。我之所以在这段经文上如此挣扎，有三个原因。

第一，我在世上最主要的关系就是与我妻子的关系。我想要遵行神的话，并把神的智慧应用到我的婚姻中，而这段经文是圣经中关于婚姻的主要经文之一，所以我最好把它理解透彻。

第二，对这段经文“丈夫带领、妻子跟随”的解读，与我自己的经历和文化感受格格不入。让我解释一下：我娶的这位女士和我一样受过良好的教育，和我一样能干，在许多方面甚至比我更强。她比我更善于理财，目前挣的钱也比我多；她比我更善于体察我们孩子在情感和实际方面的需要；她天生就比我更善于带领一群人。而且，神就我们的家庭和事工对她说话，似乎和对我说话一样多。在我看来，由我来主张对她的领导权，不仅是武断的，而且是对我们关系和她的能力的侵犯。说实话，在我看来，以她为与我平等的人与她携手同工，要比向她提供我的带领好得多。

我在这段经文上挣扎的第三个原因是：优秀的圣经注释家对这段经文在说什么得出了不同的结论，而牧师们对如何把他们的信念应用到实际的婚姻中也各有不同的做法。这些话初读时也许很简单，但细想之下，以弗所书第5章引出的问题比答案还多。单看前面几节就够了：保罗为什么用前一节关于彼此顺服的经文来为婚姻关系定下框架？“头”是什么意思？“顺服”是什么意思？“顺服”在第21节（“彼此顺服”）、第22节（妻子顺服丈夫）和第24节（教会顺服基督）中的意思是一样的吗？在实际生活中，妻子要“凡事”顺服丈夫又是什么意思？

我将通过提出四种不同的解释——或者说四种“观点”——来处理这些问题。由于以弗所书第5章这段经文有四分之三是对丈夫说的，我将按照对基督徒丈夫的要求来界定每一种观点。这些观点分别把丈夫看作决策者（观点1）、（僵局时的）决定票（观点2）、与他平等之人的仆人（观点3），以及蒙救赎的paterfamilias（家长）（观点4）。

观点1：丈夫作为（日常的）决策者

这是韦恩·古德恩的观点。他主张，当保罗在以弗所书 5:21说“彼此顺服”时，保罗的意思并不是所有信徒都顺服所有信徒，而只是所有信徒都只顺服那些对他们有正当权柄的人。换句话说，顺服是从妻子流向丈夫，但绝不是反过来。

他说，“丈夫是妻子的头”中的“头”意思是在……之上的权柄。保罗是在敦促男人承担起带领妻子的责任，也敦促妻子接受这种带领。当经文谈到丈夫像耶稣为教会舍命那样为妻子舍命时，这意味着保罗不仅仅是在敦促丈夫爱妻子，更是在敦促丈夫以爱的方式带领妻子。而当保罗在最后引用创世记 2:24时，古德恩认为，保罗是把丈夫对妻子的这种权柄建立在堕落之前亚当对夏娃有权柄的记述之上。

至于这一切在实际生活中的含义，古德恩告诉我们他在自己的婚姻中是如何实践的：

在每一个决定上，无论大小，也无论我们是否已经达成一致，作出决定的责任仍然在我身上。（我这里说的是涉及我们两个人的决定，而不是我们各自在个人责任范围内所作的决定。）有些人说，男性的元首地位只在丈夫和妻子无法达成一致时才起作用，大约十年才有一次；我不同意这种说法。我认为，男性的元首地位在夫妻婚姻生活中每一天所作的每一个决定上都起作用。如果存在真正的男性元首地位，就会有一种安静而微妙的承认：决策过程的焦点是丈夫，而不是妻子。即使常常会有许多讨论，而且应该有许多彼此的尊重和对对方的体谅，但最终作出决定的责任在于丈夫。[339]

约翰·派博也持有这一观点的某些成分，他深情地回忆起他父母的婚姻，在那段婚姻中，他父亲是日常的决策者：

我父亲回到家时，他显然是一家之主。他在饭桌上带领祷告。他召集全家一起灵修。他带我们去主日学和礼拜。他开车。他引导全家在哪里就座。他决定去霍华德·约翰逊餐厅吃午饭。他领我们到餐桌前。他招呼女服务员。他付账。如果我们违反了家规或对母亲不敬，我们知道要面对的就是他。这些是母亲最快乐的时光。哦，爸爸在家时她是多么欢喜！她喜爱他的带领。后来我才知道，圣经称这为“顺服”。[340]

大多数流行的基督教婚姻书籍都拥护这一观点。有一本书说：“丈夫……负责家中的重要决定。……一位有回应、乐于接受的妻子甘心……放弃她的自由，以换取他的

339. Wayne Grudem, Evangelical Feminism, ch. 1
340. John Piper, Recovering Biblical Manhood and Womanhood, ch. 1

爱、爱慕、保护和供应。”[341]另一本书也表达了同样的看法：“一个男人在家庭之外可能有许多上司，但在家里，他有机会以和善的方式提供权柄，并得到他应得的尊重。”[342]

现在，在我继续探讨其他观点之前，让我这样说：直到20世纪80年代，几乎所有的圣经学者和基督徒都是以完全相同的方式来读这段经文的。因此，这是一个必须认真对待的观点。

但请允许我坦白：那种做法会要了我婚姻的命！作为牧师，我也从来没有建议过这种观点——毫无疑问，古德恩和派博的人生经历与我不同，但我无法想象，在一段亲密关系中，如果涉及双方的所有或大部分决定都由一个人来作，这段关系还能兴旺。我不禁得出结论：那些认为这种观点在自己婚姻中行得通的夫妻，要么是因为成长背景或文化而偏爱过去那种“传统婚姻”的人，要么是由一个天生是领导者的丈夫和一个天生是跟随者的妻子组成的。然而，并不是每一段婚姻关系都是这样构成的，朱莉和我的婚姻就肯定不是。我很高兴，在过去几十年里，牧师和神学家们开始提出对这一观点的修正，有些人称之为“温和的互补主义”，我则称之为“丈夫作为决定票”。

观点2：丈夫作为（僵局时罕有动用的）决定票

提摩太·凯勒和凯茜·凯勒在他们的畅销书The Meaning of Marriage中，提出了一种较为温和的互补主义婚姻观。他们用整整一章来论述这样一个事实：与古德恩的观点相反，保罗在第21节把婚姻中的性别角色界定为彼此顺服的一种表达，而他们把彼此顺服定义为选择谦卑地服侍并取悦对方：

在腓立比书 2:2–3中，保罗直截了当地说，基督徒应当“存心谦卑，各人看别人比自己强”。……我们应当把别人的利益看得、算得比自己的更重要。在别处他说，我们不应当“求自己的喜悦”，而应当“叫邻舍喜悦，使他得益处，建立德行。因基督也不求自己的喜悦”（罗马书 15:1–3）。保罗甚至告诉基督徒，要彼此作“douloi”（加拉太书 5:13）——字面意思是奴仆。……无论我们是丈夫还是妻子，我们都不是为自己而活，而是为对方而活。这是作丈夫或妻子在婚姻中最难却又最重要的一项职责。[343]

341. Ed and Gaye Wheat, Intended for Pleasure，第四版，第30–31页
342. Kevin Leman, Sheet Music, p. 54。
343. Tim and Kathy Keller, The Meaning of Marriage, ch 2

按照这种观点，彼此顺服是双向的：在第22–24节中，保罗告诉妻子们要顺服她们的丈夫，而在第25–29节中，他告诉丈夫们要如何顺服他们的妻子（其形式是舍己的爱）。

撇开彼此顺服不谈，凯勒夫妇仍然主张丈夫是领导者。他们的做法是，把措辞从丈夫与妻子彼此顺服，转换为丈夫顺服于“仆人式领袖的角色”。[344]（我必须指出，这是对“顺服”一词的一种可疑用法，因为它现在的意思与彼此顺服这一观念中的用法不同了：顺服于一个角色与顺服于一个人完全不是一回事。）

值得庆幸的是，与过去几百年来人们对妻子顺服的理解相比，凯勒夫妇提出的是一种温和得多的领导方式——“在双方无法达成一致，但又必须作出某种决定的情况下，〔丈夫有〕权投下决定性的一票，（从而）为这个决定承担更大的责任。”[345]在别处，提摩太·凯勒称之为丈夫有权凭着“最后的决定权”来“否决”妻子。[346]换句话说，只有在出现分歧时，而不是在日常决策中，丈夫才应当作出决定。

作为一名长期持温和互补主义立场的人，我和同一阵营的许多其他教师都应用过这一教导，说过这样的话：“每隔一段时间，在非常罕见的情况下，必须作出一个选择，而你们两个人无法达成一致，那么妻子就应该请丈夫在这件事上作出决定。”例如，我的朋友艾伦·弗罗（Alan Frow）是南加州一位有影响力的互补主义牧师，他说，他婚姻中几乎所有的决定都是协作作出的：“我结婚25年了，”他说，“在这期间，我妻子只有五次对我说：‘我们无法达成一致。你是领导者，所以去寻求神吧。’”[347]

在我自己的婚姻中，往往好几年过去，我都不需要动用我的“决定票的权柄”，因为我们总能达成共识。但你们看，这意味着在我们实际的生活经历中，我对朱莉的“带领”和她“顺服”我的需要实际上并不存在。

对决定票模式的怀疑

对许多温和的互补主义者来说——就像多年来的我一样——在神学上修正自己立场的艰难功课，似乎几乎不值得费这番周折。一年中几乎任何一天，他们那种婚姻都与互惠式婚姻完全一样。事实上，我本可能比实际更久地坚持凯勒夫妇的观点（我也能体

344. Tim and Kathy Keller, The Meaning of Marriage, ch 6
345. Tim and Kathy Keller, The Meaning of Marriage，附录
346. Timothy Keller, The Timothy Keller Sermon Archive, 2012–2013
347. 收听：www.bit.ly/2ZPRZGH

谅那些仍然坚持这一观点的人），只是我开始质疑：即使是一种温和形式的权柄与顺服，是否真的是神对所有婚姻的理想。事实上，我有五个严重的疑问。

第一，如果我们把妻子对丈夫权柄的顺服理想化，那么就更容易忽视她在教会和社会中的重要贡献。尽管温和的互补主义坚持说妻子的顺服只针对她的丈夫，而不是针对所有男人，但互补主义者仍然用这一点来论证：如果妻子在家里要被带领，她就不应该在教会里带领。[348]例如，弗罗正确地说，人类家庭中的婚姻角色是基督与教会关系的一面“奥秘的镜子”，[349]虽然他接着仍然肯定女性在社会中的带领，但他的结论是：“在神的家中，也应当有某种奥秘的映照。”

但这样一跳合理吗？在以弗所书第5章中，保罗说丈夫与妻子的结合是一个“奥秘”，指向基督与教会之间的结合。那么，互补主义者为什么觉得可以随意地把这个“奥秘”笼统地套在整个群体之上，以致男性长老在某种程度上代表作为丈夫的耶稣（并且按照这种论证，必须是男性），而教会的其余成员则代表新娘（这时又奇怪地偏离了这个类比，把女性和男性都包括在内）？况且，长老代表教会的丈夫这一观念既危险又不合圣经——尤其是当耶稣明确地、唯独地在教会中担任这一角色的时候。如果我们坚持婚姻与教会的类比，那么教会领袖最多只能做耶稣的伴郎，就像约翰福音 3:29中的施洗约翰那样。

第二，我发现自己在想：按照互补主义的婚姻观，保罗为什么要把堕落所带来的那种等级安排理想化？神宣布这一后果时，并不是把它当作一个应许，而是当作一个可怕的预言：“他必管辖你。”[350]

第三，基督徒婚姻中被证实如此经常存在的伴侣虐待的程度，一直令我震惊。像伊莱恩·斯托基（Elaine Storkey）这样的社会学家认为，把女性的顺服当作神所定的规范来教导，对此毫无帮助。尽管丈夫们听过关于他们“仁慈的”权柄的教导，但正是神所设立的男性权柄这一观念本身，有时会助长他们持有“一种公开的或潜意识的、对男性特权和应得权利的信念，男人据此认为自己有权享有那些不适用于其伴侣的自由、地位和意见”。[351]除非他们是最成圣的那种丈夫，否则由于不把伴侣看作真正

348. 约翰·派博这样表述这一论点：“在教会中男人和女人彼此相处时，男人要带领，这与丈夫在家中带领的方式是类似的（以弗所书 5:22–33）。”有趣的是，我们这片大陆上最大的教会之一允许女性讲道和带领教会，然而由于这间教会强调妻子的顺服，就产生了一种奇怪的文化：这些女讲道者和女牧师拒绝结婚，因为她们一结婚，教会成员就往往不那么认真看待她们的领导了。
349. 收听：www.bit.ly/2ZPRZGH
350. 创世记 3:16
351. Elaine Storkey, Scars across humanity: Understanding and Overcoming Violence Against Women, p. 210

与自己平等的人，他们就仍然更倾向于——哪怕只是极其轻微地——把伴侣当作低人一等的人来对待。[352]

在我所生活的非洲，性别暴力的程度实在骇人听闻。我听说过基督徒丈夫因为妻子“不顺从”而殴打她们的故事（甚至还有一位牧师因为会众中的一位妻子不顺从她的丈夫而殴打她）。此外，一些研究[353]表明，女性顺服的教义增加了受虐妻子在虐待性的婚姻中苦苦忍受下去的可能性，也增加了她们求助的教会不劝她们离开施虐者的可能性。如果这是神理想的教导，我不禁想：为什么它一旦落在基督徒的耳中，就常常带来伤害？

第四，尽管与强硬的形式相比，我更喜欢温和的互补主义，但我不得不承认，它是一个全新的产物。如果产生温和的互补主义婚姻的那种解释只有大约半个世纪的历史，那么它甚至比产生互惠式婚姻的那种解释还要年轻。虽然我很感激这种新的、凯勒式的温和互补主义，但我必须同意古德恩和罗素·摩尔这样的互补主义学者，他们暗示这种较温和的做法实际上更接近互惠式婚姻，而不是互补主义的婚姻。如果按字面平实地读经文，就要求我日常作决定、我妻子日常顺服，那么我们其实从来没有过一段“合乎圣经的”婚姻。相反，我们所拥有的婚姻是“在平等的婚姻伙伴关系中肯定彼此顺服”的婚姻，其中的决定是“通过协商达成共识的过程”作出的——摩尔正是这样来定义一段“女性主义的”而绝非“合乎圣经的”或互补主义的婚姻的。[354]如果古德恩（以及历史上的观点）是正确的，那么要么神要我改变我的做法，开始更多地替我妻子作决定，要么我需要改变我的神学。继续过着与我们所信的不相符的生活，只不过是自相矛盾而已。

第五，在我看来，对于“妻子为什么要顺服？”这个问题，并没有令人满意的答案。观点1在今天可能令我们许多人感到刺耳，但几百年来，它是完全合理的：文化和教会教义都认为女人比男人低下，因此需要被带领，这是为了她们自己好。但自20世纪60年代以来，这些观念在文化中和教会中都已被抛弃了。我们都认识许多比她们的丈夫更聪明、更果断的女性。所以，不可能是因为她们在作决定方面不如男人。那么，又是为什么呢？

凯勒夫妇勇敢地给出了一个答案：“这个问题的答案是另一个问题：‘为什么基督成了那位把权柄交给父的？’”他们的意思是，妻子顺服丈夫的权柄，是要映照基督与父的关系。然而，正如我在第3章和第6章中所解释的，这错误地描绘了三位一体的

352. 观念会传播到教会之外。这就是为什么我们也需要问，基督教的观念在更广泛的文化中会产生怎样的连锁反应。当一间教会教导女性顺服丈夫是神的理想时，这对遏制性别暴力发生的可能毫无作用。然而，当教会强调神对婚姻的理想是互惠主义的，这无疑有助于削弱家庭暴力。
353. 参见www.ab.co/3bHZF05 和 www.bit.ly/3GNbrVt
354. www.bit.ly/3nVy1CK

关系，也忽视了一个事实：圣经没有任何地方把子把权柄交给父与妻子把权柄交给丈夫相提并论。

约翰·派博给出了另一个答案：基督徒妻子对丈夫的顺服，是向一个正在观看的世界表明教会对基督的顺服。这在讲道中听起来很美，但请仔细看看：这只在观点1中才行得通，因为在那里丈夫在妻子一生中的每一天都带领她。观点2对基督带领教会的描绘就很糟糕了——如果耶稣是我们的主，我们所接受的是他每天的带领，而不是某种温和的、协作式的决策，只是偶尔在我们无法达成一致时，才让耶稣打出他的王牌。

虽然像凯勒和派博这样的神学家试图提供站不住脚的神学理由，但许多往往更注重实际的牧师，为丈夫的权柄提供了这样的理由：他们说，任何长着两个头的东西都是怪物，所以重要的是要知道最终责任由谁来承担。但这正是我无法接受的理由。请允许我解释原因。

“可是最终由谁负责？”

在两个人的结合中，最终责任真的需要只落在一个人身上，否则婚姻就会出问题吗？我能理解一支运动队需要一位队长，一支军队需要一位将军，一家公司需要一位首席执行官。但是，两个处在“一体”结合中的人，按理想来说，正如创世记 2:24所说的，是“赤身露体”的，也就是有意地向彼此敞开、不设防备，这样的两个人似乎并不那么需要一位领导者，而是需要双方都全心投入，作为平等的伙伴彼此相爱、彼此服侍。

Love and Respect这本最具影响力的通俗基督教婚姻书籍，是这样表述这一论点的：“把一段婚姻设立成由两个平等的人共同为头，就是让它注定失败。这是今天人们纷纷离婚的一大原因。”[355]但我想知道，这个离谱的说法的证据在哪里？虽然我希望读到这方面更多的研究，但最近一项针对21000名已婚和离婚的、常去教会的基督徒女性的研究，得出了相反的结论：“由一方配偶作决定的夫妻——即使他们会先与配偶商量这些决定，并征求对方的意见——离婚的可能性是共同分享决策权的夫妻的7.4倍。”[356]

355. Eggerichs, Love & Respect, p. 221。他提出这一说法时，没有引用任何研究，也没有任何外部验证。

356. Sheila Gregoire, The Great Sex Rescue, ch. 2。高特曼研究所（The Gottman Insitute）的一项世俗研究也得出了相同的结论——约翰·高特曼（John Gottman）在“The Seven Principles for Making Marriage Work”中写道：“从统计学上说，当一个男人不愿意与伴侣分享权力时，他的婚姻有81%的可能会自我毁灭。”

许多基督徒凭直觉就知道这一点（无论他们是否声称在神学上相信它）。在接受调查的数千人中，大约40%的人相信丈夫拥有决定票的权柄，而大约60%的人相信妻子应当通过顺服丈夫来爱他——然而，“只有17.3%的夫妻实际上是由男人拥有最后的决定权的。相比之下，78.9%的婚姻在没有决定票的情况下运作——也就是说，夫妻要么一起作决定，要么在意见不一致时暂不作决定。”

这里我们看到了两个两难的处境，而像我这样的牧师宁愿不承认它们。第一，在我们所带领的人当中，信念与行为不相符。虽然大多数基督徒相信丈夫是决策者或决定票，但大多数人并不这样实践！第二，“虽然许多基督徒夫妻相信丈夫拥有决策的权柄，但这种信念在付诸实践之前，并没有对夫妻造成伤害。”像我这样的牧师，应该坚持要神的百姓开始实践他们所信的，还是我们应该质疑我们一直在教导他们相信的东西？如果我作为一名牧师真的希望我所带领的已婚夫妇得到最好的，我就必须面对一些严峻的数据：

当女性觉得自己没有被倾听，反而觉得自己的意见不如丈夫的意见重要时，她们的婚姻以离婚告终的可能性要高出26倍。……即使丈夫会征询妻子的意见，但在丈夫拥有决策权的婚姻中，按照定义，他的意见就比她的意见更重要。而当女性觉得自己的意见没有得到与丈夫的意见同等的重视时，婚姻〔就更有可能〕破裂。[357]

反过来，婚姻中的互惠有着显而易见的好处。“当夫妻一起作决定时，妻子把自己的婚姻评为最幸福的20%婚姻之一（而不是最不幸福的20%之一）的可能性要高出四倍多，而在性生活中经常达到高潮的可能性要高出67%。”[358]这些统计数据证实，表现最好的婚姻（和性生活），是那些决定一起解决问题，并在意见不一致时，给这件事所需要的时间和关注以达成一致的婚姻。

我能理解，在一个比如说十个人的领导团队中，领导者有时可能需要充当决定票。但我们要小心，不要把组织中的决策机制引入婚姻，因为婚姻只有两个人，关系性远远多于功能性，并且是彼此立誓、在灵魂深处的结合。

况且，夫妻有多少时候真的会处于这样一种境地：一个关键的决定必须作出，却没有时间让他们达成共识？通常，他们有时间来作决定，或者夫妻可以听从在这个决定所涉及的领域里最有把握或最有专长的那一方。但如果夫妻仍然意见不一致，那就表明双方对自己的看法都有强烈的感受。在我看来，丈夫若恰恰在双方分歧最大的时刻摆出地位来压人，那是最糟糕的结果！难道夫妻就没有办法把这件事谈透，直到达成共识吗？在得到这样的清晰之前，最好是延长对话，同时丈夫和妻子都在祷告中寻求最

357. Sheila Gregoire, The Great Sex Rescue, ch. 2。
358. Sheila Gregoire, The Great Sex Rescue, ch. 2。

好的结果，向别人寻求劝告，并努力真正地、真正地听见对方。[359]

我的经历使我得出这样的结论：恰恰在我妻子对某件事的感受强烈到要与我意见相左的时候，动用我的权柄，就像是对关系的蓄意破坏。艾伦·弗罗记得他妻子有五次请他打出王牌，而我不同，我只记得有一次，我在作一个重大决定时，否决了朱莉对这件事的疑虑。但即便是那一次，她也更多是信任我的确信，而不只是接受我的权柄。现在回想起来，我有更多这样的记忆：我试图作出一个与她的看法相反的最终决定，结果她勇敢地反驳了我。值得庆幸的是，每一次我都听了她的话，我们推迟了作最终决定。事后看来，我想，如果我当时不顾她合理的担忧，试图摆出地位来压她，我就会损害她对我的信任。

说了这么多，我想说的是：我对观点2产生了严重的怀疑！我年纪越大，作为牧师和朋友陪伴过的夫妻越多，就越难把这些担忧掩盖起来。我已经得出结论：朱莉和我在神面前如何经营我们的婚姻，以及我们如何培养孩子去对待他们的配偶、又如何让配偶对待他们，是一个如此关键的问题，所以最好正视即使是决定票观点的弱点，并对以弗所书第5章的其他可能解释持开放态度。当我这样做时，我重新发现了一种喜乐：不只是表面地阅读像以弗所书第5章这样的难解经文，而是往深处钻研，不仅问这段经文在说什么，也问它为什么这样说，以及它最初是对谁说的。

观点3：丈夫作为与他平等之人的仆人

在我还没有好好研究这第三种观点之前，我曾以为它显然是在试图回避以弗所书第5章的清楚教导。我会同意弗罗的看法，他认为这种观点是在对这段经文做解经上的“翻跟头”。所以，当我终于认真地用心研究这一观点时，我惊讶地发现它其实非常有说服力——它不是解经上的杂技，而是下足了健全解经所需的苦功的结果。圣经学者菲利普·佩恩对以弗所书第5章作出了几点观察，这些观察使下面这一点很有可能

359. 在一次播客访谈中，艾伦·弗罗为决定票模式辩护说，当他作为牧师为平等主义的婚姻提供辅导时，他注意到“那里有很多张力，因为他们不知道由谁来作决定”。收听：www.bit.ly/2ZPRZGH ——但这种情况普遍属实吗？如果以我的婚姻经历以及我辅导过的所有夫妻为依据，那么，如果一位妻子预料到，一旦她和丈夫无法达成一致，丈夫的权柄就会落下来，这实际上会在她的婚姻经历中增添巨大的张力。许多基督徒辅导员坚持认为，在冲突不断的基督徒婚姻中，最有助于处理张力的，不是在丈夫身上引入一种决定票的权柄，而是没有这种权柄。相反，夫妻需要学习如何真正地倾听对方、爱对方，并放下自己的打算来服侍对方。我听过足够多这样的故事：妻子们努力地、拼命地努力顺服丈夫决定票的权柄，却仍然因此受到伤害。当我试着想象把角色调换过来，设身处地站在一位妻子的立场上——她对某个决定怀有强烈的感受，而她的丈夫对此同样怀有强烈的感受，并且最终将由他来决定——我意识到，决定票的观点可能会迫使丈夫忽视耶稣的话：“你们〔不〕愿意人怎样待你们，你们也〔不〕要怎样待人。”

成立：保罗实际上是在提倡以平等和互惠作为婚姻的基础，而不是——如表面阅读所暗示的那样——以带领和顺服作为婚姻的基础。

第一，保罗把基督徒的婚姻放在彼此顺服的框架之内。佩恩说，保罗把“顺服”一词（意思是把自己置于另一个人之下）与表示相互的短语“彼此”（希腊文：allelous）结合在一起，这是保罗在社会意义上最具革命性、在语言上最具创造性的教导之一。在新约中，“顺服”一词（希腊文：hypotasso）大多数时候是指服从另一个人的权柄，但通过把它与“彼此”连在一起，他使这种顺服成为相互的，从而把它的意思从接受某人的权柄转变为把自己置于为对方服务的位置上。这与保罗已经对以弗所基督徒说过的话完全吻合，他们要“用爱心互相宽容”（4:25）；要“以恩慈相待，存怜悯的心”；还要“彼此饶恕”（4:32）。保罗给出的理由是，我们“存敬畏基督的心”彼此顺服（5:21）——这指回本章的开头，在那里，基督被显明为把自己献上来服侍我们：“基督爱我们，为我们舍了自己，当作馨香的供物和祭物献与神”（5:2）。

持观点1的强硬互补主义者对此提出了反驳。韦恩·古德恩和凯文·德扬都试图驳斥丈夫顺服妻子这一相互性的含义，他们论证说，“彼此”这个短语可以指“一些人对另一些人”。例如，古德恩提到这个词在“人彼此相杀”（启示录 6:4）中的用法，并说它的意思是“有些人会杀另一些人”。但如果启示录的作者设想的只是一些人杀另一些人，而他们自己却不被杀，他就根本不会使用这个词了。德扬指出了其他一些使用“彼此”这个短语的经文，[360]声称它们不是相互的——然而仔细查看就会发现，它们肯定是相互的，就像以弗所书其余部分以及整本新约中“彼此”的每一处用法一样。古德恩和德扬试图让“彼此”顺服只朝一个方向流动（从居下位者流向掌权者），这种尝试是失败的。甚至连乔治·奈特和汤姆·施赖纳这样开拓性的互补主义神学家，也在这一点上不同意他们的看法。[361]

第二，保罗具体说明了他所指的是哪一种妻子的顺服。正如我刚才所说，顺服有两种。一种是居下位者对权柄所给出的遵从式的顺服，比如公民对政府的顺服。[362]另一种是服侍式的顺服——正如我们已经看到的，这就是保罗谈到彼此顺服时所指的意

360. 马太福音 24:10；路加福音 12:1；哥林多前书 7:5；11:33
361. 互补主义者反驳的另一种方式是说：如果彼此顺服（以弗所书 5:21）是要为所有三对关系（丈夫与妻子、父母与儿女、主人与奴隶）定下框架，那么显然保罗不可能是在削弱婚姻中带领与顺服的观念，因为第二对和第三对关系本质上就是等级性的。我自己对以弗所书 5:21的理解是，它并不是为所有三对关系定下框架的经文，而只是过渡到保罗书信中新段落的经文，保罗专门把它应用在婚姻关系上。这比施赖纳和奈特这样的互补主义者的做法要好得多，他们接受彼此顺服同时适用于丈夫和妻子的观念，却奇怪地把它改述为“妻子顺服于她作为顺服之妻的角色，而丈夫顺服于他作为舍己之领袖的角色”。然而，保罗显然不是在告诉他们去顺服角色，而是去顺服彼此。
362. 罗马书 13:1

思。[363]前一种是单向的，可以被要求。第二种可以是相互的，而且总是出于自愿的。

当保罗告诉妻子们要顺服她们的丈夫时，他指的是哪一种顺服呢？我们回答这个问题的能力，受到了我们所读译本的影响。随便翻开一本圣经，我们都会看到第21节末尾有一个句号，然后开始一个全新的段落。有些译本甚至在第21节和第22节之间插入一个小标题，例如“Wives and husbands”（妻子与丈夫，ESV）。但这个分段或插入的小标题遮蔽了一件非常重要的事：在希腊文中，第21节和第22节之间并没有句号。

事实上——这让我大开眼界——我们所拥有的最古老的希腊文抄本，在第22节中甚至没有“顺服”这个词。之所以没有，是因为第22节借用了第21节的动词。[364]希腊文的字面意思是：“存敬畏基督的心彼此顺服，作妻子的〔请注意这里缺少的词〕对自己的丈夫……”换句话说，当保罗在这里告诉妻子们要顺服她们的丈夫时，他指的恰恰是所有信徒都要彼此给予的那同一种顺服。保罗在这里并不是告诉妻子们要特别地从属于她们的丈夫。相反，他指的是第二种顺服，即妻子们选择谦卑地服侍并取悦她们的丈夫。他在同一个句子里最后一次使用“顺服”这个词，是用来指教会对基督的顺服；鉴于第21节和第22节中“顺服”一词的用法，我们应当把这句话读作：“教会怎样凡事谦卑地服侍并取悦基督，妻子也要怎样凡事谦卑地服侍并取悦丈夫”（第24节）。[365]

第三，“头”（希腊文：kephalē）在这里很可能不是指权柄，而是指生命源头。在现代英语中，比喻意义上的“头”（head）指的是权柄——首席执行官是公司的“头”；指挥官是排里的“头”。此外，当我们想象一个真实身体上的真实的头时，我们现代人会认为，头里面有大脑，因此是身体的控制中心。它通过神经系统向身体发出命令。

我们必须问的问题是：保罗选用kephalē这个词时是什么意思，他最初的读者又会怎样理解它。互补主义学者论证说，既然保罗把作为头的基督与作为头的丈夫相比，那

363. “因为hupotasso带有被排在别人之下的意思，所以它既适用于对掌权者的顺服，也适用于平等者之间个人关系中的顺服。在前一种情况下，存在着等级中的客观排序：例如，信徒在民事政府的权柄之下，因此必须以顺服那权柄的方式行事。在后一种情况下，排序是主观的：信徒要把自己排在别人之下，仿佛处在一个等级之中；也就是说，他们要看别人比自己更重要，因为这正是基督徒谦卑的本质（罗马书 12:10；腓立比书 2:3）。”（Andrew Bartlett, Men and Women in Christ, p.36）

364. 辛西娅·韦斯特福尔在“Paul and Gender”（第1章）中写道：“以弗所书 5:18–23在希腊文中构成一个句子，而第22节中对妻子的指示在语法上依赖于第21节中的彼此顺服，因为第22节省略了动词‘顺服’。”

365. 保罗在接下来的经文中，为父母与儿女、奴隶与主人的关系选用了另一个词——“听从”，这似乎是为了在他的书信中保护“顺服”一词的这一含义。

么丈夫的权柄必然隐含其中。但这忽视了一个事实：当保罗把这个词用作比喻时，这很可能根本不是他的意思。是的，保罗认为耶稣基督对教会和受造界拥有权柄，但当他选择把耶稣说成是一个身体的kephalē时，他通常强调的是与权柄相关、却又不完全等同于权柄的某种东西。在附录3“kephalē的含义”（一篇必读的文章）中，我解释了：与古德恩的说法相反，这个词在保罗的时代并不常用来指权柄。

保罗在以弗所书第5章这里想要表达的意思是什么呢？最重要的线索是，他把这个词用作婚姻类比的一部分，而且这个类比本身还是一个全新的文学创造：丈夫是妻子的头，而妻子是他的身体。在与男女关系相关的地方，表示“头”的这个希腊词只用过两次（这里和哥林多前书 11:3），而学者们对它在每一处的含义都意见分歧（尽管我在第6章中论证过，它在哥林多前书中的意思是值得尊荣的生命源头）。只有在以弗所书第5章，这个词才是在头与身体的比喻中使用的。那么，对于“妻子的头——妻子就是他的身体”，保罗有没有给我们任何线索，说明他可能是什么意思呢？

有的！第23节实际的希腊文句子结构——可惜在大多数译本中被遮蔽了——是：“丈夫妻子的头，……基督教会的头，他自己是身体的救主。”在希腊文中，我们看出了保罗所说的“头”是什么意思。这三个平行的短语突显出，保罗把“头”和“救主”当作同义词来使用。如果保罗想要强调丈夫的权柄，他本可以用许多希腊词中的一个来表达这个意思：kyrios（主）、exousia（权柄）或proestōtes（管理）。相反，他选择了头与身体的比喻，并把它比作基督舍己作他身体的救主（在这里不是主）。当然，从神学上说，基督既是救主（他在服侍和关怀中赐给我们的），也是主（他理所当然地要求我们的），但保罗在这个类比中只装进了基督作为他身体之救主的含义。如果我们对这里作为头的丈夫意味着丈夫的关怀和服侍还有任何疑问，那么关怀和服侍这一观念在接下来的经文中还在继续，只是因为保罗又织入了另一个比喻——基督与他的新娘（教会）的婚姻——而显得有点隐蔽：

基督为她〔他的新娘／身体〕舍己，要用水藉着道把她〔他的新娘／身体〕洗净，使她〔他的新娘／身体〕成为圣洁，可以将她〔他的新娘／身体〕献给自己，作个荣耀的教会，毫无玷污、皱纹等类的病，乃是圣洁没有瑕疵的。丈夫也当照样爱妻子，如同爱自己的身子；爱妻子便是爱自己了。从来没有人恨恶自己的身子，总是保养顾惜，正像基督待教会一样。

看到了吗？在整段经文中，保罗强调的不是权柄，而是服侍和关怀。当他说到丈夫是妻子的头时，他并不是暗示丈夫应当对妻子主张自己的权柄，而是说丈夫应当服侍妻子，就像我们任何人都会服侍自己的身体一样。

保罗在第21–30节中展开了这个三重的比喻（头与身体、丈夫与妻子、基督与教会）之后，又给这幅图画再加上了一层：亚当和夏娃在堕落之前的结合——这使他所描绘的图画更复杂了，但同时也表达了一个奇妙的要点："'为这个缘故，人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体。'这是极大的奥秘，但我是指着基督和教会说的。"（第31节）保罗把丈夫比作头、把妻子比作身体的其余部分，这一类比使保罗能够把我们带回到亚当和夏娃之间有史以来的第一桩婚姻，那时他们第一次享受比喻意义上的"一体"合一。正如我们在第4章中已经看到的，亚当和夏娃之间的结合与权柄和顺服无关，而是关乎值得欢庆的亲密和伙伴关系。因此，保罗在以弗所书第5章中借着头与身体的比喻，所强调的不是一条指挥链，而是一条爱的纽带。

让我再根据把以弗所书第5章读作神呼召丈夫服侍（而不是带领）妻子这一理解，提出最后一个洞见：这段经文中没有一条指示要丈夫带领他的妻子——这里没有，在整本圣经的任何其他地方也没有！请再读一遍这句话。这是一个改变解经格局的发现。

这一切使我们得出一个强有力的结论：以弗所书第5章中可能根本没有关于丈夫对居于从属地位的妻子拥有权柄的内容。相反，保罗通过生动的比喻所强调的是，丈夫和妻子要以爱彼此结合，并彼此服侍、彼此取悦。

这是否意味着保罗是在告诉丈夫和妻子要以同样的方式对待对方呢？

是，也不是。说"是"，是因为双方都被呼召要"彼此顺服"。虽然在这里只有丈夫被吩咐要"爱"妻子，但双方都要彼此相爱——在别处，保罗专门吩咐妻子们要"爱丈夫"。[366]但也说"不是"，是因为保罗心里想到的，可能是他在希腊—罗马世界众教会的许多婚姻中所观察到的模式。例如，请注意，丈夫是被描述为kephalē或生命源头，而不是被吩咐要成为生命源头。保罗很可能是在针对这样一个事实：在古代世界，妻子大多比丈夫年轻，受的教育也较少，被养育孩子的事务捆绑，因此完全依赖丈夫在经济和身体上的照顾。把一个依赖他人的妻子描述为kephalē，是说不通的。

此外，如果保罗那个时代的丈夫和我今天所认识的许多丈夫有任何相似之处，那么（平均而言）他们就比妻子更不愿意为配偶舍己。[367]正因如此，保罗觉得只需告诉妻子们要顺服（也就是谦卑地服侍并取悦）她们的丈夫就够了，接着却对丈夫说了三倍之多的话，一点一点地削减丈夫的自私——敦促他像基督那样牺牲。这话完全说中了我：在我自己的婚姻中，最需要圣经的督促和圣灵持续的改变之工，才能舍己地、谦卑地服侍并取悦配偶的，不是朱莉，而是我。我想，我的朋友安德鲁·巴特利特的

366. 提多书 2:4
367. 对于丈夫往往比妻子更自私这一现象，甚至还有神经学上的解释——参见 www.on.today.com/3CKRlsD

结论是正确的：“保罗是在呼召丈夫在自我牺牲上率先而行。虽然这在性质上与妻子以无私的爱爱丈夫这一基督徒的义务并无不同，但它加强了丈夫爱的责任。”[368]

在第33节中，保罗恳切地要求男人特别要“爱”（而不是带领）他们的妻子，妻子特别要“敬重”（而不是从属于）她们的丈夫。他为什么告诉妻子要敬重丈夫，告诉丈夫要爱妻子呢？虽然无论那时还是现在，大多数妻子都希望得到敬重，大多数丈夫也都希望得到爱，但保罗很可能了解他那个时代许多男人和女人各自独特的心理。

即使在我描述观点3——丈夫作为与他平等之人的仆人——的时候，我也感受到它的力量。说实话，我希望这就是正确的解释，因为我觉得它是如此激励人心，又如此具有挑战性。如果说我认为古德恩把丈夫看作日常决策者的观点是坏消息，认为凯勒夫妇（the Kellers）把丈夫看作决定票的观点要好一些，但仍然有问题、不一致，那么我认为这一观点既是好消息，又非常切实可行。

然而，如果保罗确实想要在这段经文中暗示——即使他以呼召丈夫作出爱的牺牲来抵消这一点——以弗所的妻子们应当承认丈夫拥有某种权柄，那又怎么样呢？毕竟，把婚姻与神圣的婚姻相比较——在神圣的婚姻中，神／耶稣与我们之间肯定存在等级的差别——至少会使人联想到婚姻关系中的等级。所以，我决心要把这段经文弄对，就对它作了更多的咀嚼。我想知道，我是否已经把所有最重要的圣经解释原则都应用到了这项工作上——然后我意识到，我并没有。

观点4：丈夫作为蒙救赎的PATERFAMILIAS（家长）

正如前面所说的，我们在试图理解和应用圣经时最常犯的错误之一，就是以为圣经的各个部分是直接写给我们的。但它们并不是：它们也许是为我们写的，但并不是写给我们的。只有当我们理解了最初读者的处境，以及他们会怎样理解这些话，生活在非常不同的处境或文化中的我们，才能开始从经文中为自己推导出意义。值得庆幸的是，在许多或大多数经文中，我们现代的处境与最初读者的处境相当接近，这使这项工作变得容易。但如果他们的处境与我们的处境非常、非常不同，那又怎么办呢？

今天的基督徒与圣经最初的听众之间，隔着一条由种种差异（例如语言、文化、环境）构成的“河”。这条河阻碍我们从经文在他们处境中的意义直接走到它在我们处境中的意义。我们当然是同一个伟大故事的一部分，但我们在这个故事中的位置，常常与我们属灵先祖的位置不同。有时河面很宽，需要一座长桥才能过去。有时它只是一条窄窄的小溪，我们可以轻松地跨过去。在开始尝试架设一座跨越这条河的原则化

368. Men and Women in Christ, p. 64

之桥以前，我们需要知道这条河究竟有多宽。[369]

当我把这把解经的钥匙应用到我对以弗所书第5章的研究中时，我意识到了自己的错误，也意识到了我所读过的几乎每一位论述这段经文的作者的错误：我们以为以弗所书第5章是一条窄窄的小溪，可以轻松地跨过去，而实际上它是一条宽阔的河，需要一座长桥才能过去。

让我解释一下。我们想象以弗所教会中的已婚夫妇或多或少和现代的夫妇一样。我们想象保罗“看见”了我们，看见了我们当代的婚姻，因此是把这封信写给我们的。但并非如此，他所针对的婚姻是1世纪希腊—罗马世界中的婚姻，与我们的婚姻如此不同。在那个世界里，家庭并不是由两个都工作的父母、两个孩子再加一只狗和一只猫组成的。家庭大多以一个男人——paterfamilias（家长）——为中心，他统治着他的妻子、他的孩子，有时还有他的奴隶。由于亚里士多德的教导，家庭是按等级安排的——在那种文化中，这被认为是最好的持家方式。（只有在没有成年男子的情况下，一家的统治者才是女人。）我是有意使用“统治者”这个词的：亚里士多德说，“家庭的统治是一种君主制”[370]——丈夫和父亲就是国王。

我在上一段中提到了孩子和奴隶，这时你们可能已经开始领悟到什么了，就像我当时一样。以弗所书 5:22–33中的丈夫与妻子的关系，是保罗所论述的三组关系中的第一组。接下来的两组紧随其后：父母与儿女（6:1–4）以及主人与奴隶（6:5–9）。我以前没有看到的是，保罗是在把福音应用到这些等级分明的古代家庭中，这些家庭由男人、女人、孩子和奴隶构成一个等级体系。丈夫拥有妻子所没有的权利、特权和自由，[371]掌握着权力，并提供大部分的收入。在大多数情况下，女人不能拥有财产、经营生意，也不能在没有男人代表她们行事的情况下进行法律或金融上的交易。

在地中海社会，男人结婚时的平均年龄是三十岁，而女人结婚时是十八岁或更小。男人结婚时，他已经是一个见过世面、懂得如何在社会中生活的人了。他是一个能够在社会上和经济上发挥作用的人。女人结婚时，她还是一个女孩，甚至从来没有被允许去应门。一个典型的女人在整个生育年龄期间，大约每两年或三十个月生一个孩子。她总是“光着脚、怀着孕”待在家里。前一个孩子一断奶，她就又生一个。[372]

369. Duvall and Hays, Grasping God’s word, ch. 13。
370. Aristotle, Politics, 1255b.
371. 我也假定：“在希腊和罗马的环境中，奴隶在法律上都不能结婚。因此，保罗在以弗所书第5章中关于妻子和丈夫行为的论述，主要是针对自由人，特别是那些主持着拥有奴隶之家庭的社会阶层。”（Andrew Bartlett, Men and Women in Christ, p. 66）
372. David Scholer, Journal of the Evangelical Theological Society 30，1987年12月，第416页。www.bit.ly/3bDKpl9

大多数女人除了家务之外没有受过教育。她们完全依赖于一个男人，并且一生都被置于一个男人之下——先是父亲，或者是一位监护人，然后是丈夫。从属地位是孩子、奴隶和妻子的常态。在这种背景和文化中，paterfamilias应当处于掌控地位，而不是谦卑地服侍任何人，尤其不服侍他自己的下属，事实上，他的下属是要服侍paterfamilias的。这就是亚里士多德的观念：“男人天生比女人更适合发号施令……〔这种〕不平等是永久的。……男人的勇气表现在发号施令上，女人的勇气表现在服从上。”[373]

现在请注意这一点：保罗并不是在创造一种由年长男人统治其他所有人的家庭结构，正如他也没有创造凯撒作罗马帝国之主的政府结构一样。他只是在对这种结构说话，试图在现有的社会结构之内工作，设法救赎它们，而不一定是试图推翻它们。就像今天任何一位好宣教士进入一种新文化时会做的那样，保罗在能够俯就的地方作了俯就，尽管他并不一定认可它是理想的。

福音与古代家庭相遇

如果你是处在那种背景中的使徒保罗，你会怎样牧养你教会中这些等级分明的家庭呢？让我们来看看保罗在以弗所众家庭的处境中牧养他们的三种方式。

第一，他把所有的家庭关系都浸透在福音之中。保罗引导妻子和丈夫“存敬畏基督的心”彼此对待，并用与基督相关的措辞为每一条指示施洗：“如同顺服主”“如同基督是”“顺服基督”“正如基督”以及“我是指着基督……说的”。他用同样的方式，让父母与儿女、主人与奴隶重新想象他们彼此相处的方式。似乎每隔一个词就是“基督”或“主”。保罗巧妙地试图帮助每一个人——妻子和丈夫、儿女和父母、奴隶和主人——把他们与对方相处的方式，看作他们与基督之关系的具体活出。

第二，保罗特别削弱了paterfamilias身上极其常见的自私和专横的行为。在规定家庭内部各种角色的古代家规中，paterfamilias被吩咐要统治，其余所有人都被吩咐要居于从属地位。这些家规的大部分焦点，都放在那些需要把自己的行为整顿好的下属身上。但保罗升级版的“家规”做了一件前所未有的事：在每一组关系中，他都把大部分注意力放在吩咐丈夫／父母／主人（这三者包括的是同一个男人！）把他们自己的行为整顿好。保罗认定paterfamilias凭着他们的文化本来就在统治，于是告诉他现在要为妻子舍命，不要惹儿女的气，也不要威吓他的奴隶。这在当时会是一个绝

373. Aristotle, Politics, 1259a.

对开创性的挑战。在一种赋予丈夫对妻子生杀大权的文化中，保罗告诉丈夫们要放下他们的权力，必要时甚至要去死，好让他们的妻子能够兴旺。

第三，保罗用福音软化并重新塑造了妻子、儿女和奴隶对paterfamilias的从属关系。他并没有暗示他们要变得不顺从，而是提出了福音在他们的处境中可能带来的那种从属方式。正如我们已经看到的，对妻子来说，这意味着她不应该只是勉强地让自己从属于丈夫的权柄，而是应该谦卑地服侍并取悦他，就像她会谦卑地服侍并取悦基督一样。

保罗的教导产生了奇妙的果效。

保罗不断地敲打paterfamilias，然后又如此温柔地对父权社会中最无权无势的人——妻子、儿女和奴隶——说话，从而帮助早期教会吸引了成群结队的无权无势之人。2世纪的异教批评家塞尔苏斯（Celsus）嘲笑教会说：“基督教是妇女、孩子和奴隶的宗教。”[374]

保罗对家庭关系运作方式的这种诠释，在当时的文化中是闻所未闻的。在这一切当中，他并没有抹杀古代的等级制度——但他也没有试图把它当作某种神圣的理想来维护。要说有什么的话，他是以这样一种方式颠覆了它：不但整个结构都在福音中受了洗，而且它最终还会在福音中消融；正如它在我们这个时代已经消融了一样。

然而在当时，古代世界中任何一个观察基督徒家庭的异教徒，都不太可能认为保罗是在试图推翻罗马法律，或者推行扁平结构的、平等主义的家庭。他们在这位蒙救赎的paterfamilias身上会注意到的，是他温柔地关怀他所带领的人、为他们牺牲自己的那种不寻常的方式，以及他的妻子、儿女和奴隶身上的喜乐。

所以，观点3认为保罗是在教导不打折扣的平等主义，而与之相对，这种观点则认为：当保罗称丈夫为头时，他很可能是在暗指丈夫作为一种文化常态拥有对妻子的权柄。而当他把丈夫与妻子的关系比作基督与教会的关系时，他可能是在借用这样一个事实：一方“掌管”另一方。然而，虽然他认定paterfamilias是掌管者，但他肯定不是在把它规定为丈夫在一切时代、一切文化中都应当对妻子拥有的某种“角色”或地位。保罗非但没有把男人对女人的文化权力理想化，反而试图用福音来救赎它。

374. 塞尔苏斯是生活在2世纪的一位异教批评家。这句引文出自罗斯·谢泼德·克雷默（Ross Shepherd Kraemer）的“Her Share of the Blessings”（第128页）。

反驳约翰·派博的论点

一些互补主义者提出这样的反驳：如果我们承认保罗既认可丈夫的权柄，又把它与基督和教会的关系联系起来，那么他事实上就是把夫妻之间的带领与顺服理想化、永恒化了。派博说（而且专门写了一本书来说明这一点），蒙了救赎却仍然有等级之分的基督徒婚姻，向世界彰显了福音。他说：“丈夫以爱带领他那顺服、依靠他的妻子，这就是基督与教会的图画。如果丈夫失去了带领的地位，这幅图画就不复存在了。”[375]

他的论证有三重缺陷。第一，保罗在谈到家中的奴隶制时也说过类似的话：他吩咐奴隶要听从主人，就像听从作他们主人的基督一样。照派博的逻辑，神创造主人与奴隶的关系，就是为了向世界彰显我们顺从我们的主人耶稣的那种“美”。不！在这两种情况下，保罗都是把福音应用在一个真实存在、却未必理想的处境中。

第二，彰显福音的并不是婚姻中的等级，而是这样的婚姻所得的救赎。保罗在这段经文中强调的不是等级，而是丈夫对妻子的服侍——妻子与他彼此顺服，他与妻子享有亲密的关系。这一点在互惠式婚姻中难道不会比在等级式婚姻中更加明显吗？正如我们在讨论观点3时所指出的，保罗对kephalē一词的用法加了限定：他强调耶稣是教会的救主和扶持者，而不是辖管教会的主。

第三，如果我们认定神要借着婚姻向旁观的世界展示的是耶稣对他教会的主权，那么任何等级式婚姻都永远不可能“等级”得足够。耶稣是他教会的主，而丈夫却绝对不是他妻子的主。

撇开派博论证中的弱点不谈，我同意他的看法：基督徒的婚姻是要彰显福音的某些方面。基督徒的婚姻真正能做得很好的事，恰恰也是基督徒群体能做的事：借着像耶稣爱我们那样舍己地彼此相爱，向世界表明我们是耶稣的门徒。互惠式婚姻在这方面能做得和等级式婚姻一样好，甚至更好。基督徒的婚姻能做好的另一件事，是映照出我们与基督那永久而亲密的联合。头与身体的比喻，也就是保罗随后所说的“一体”，表明一种深厚的、立了约的爱的纽带，以及一种至关重要的、有机的联结。相比之下，想象一位领袖与他的跟随者“离婚”并不怎么令人不安，但想象一个头被从它的身体上砍下来，却令人极度不安。

375. 参见John Piper, Momentary Marriage, ch. 6–8

我们在以弗所书第5章上错在哪里

古德恩在他那本800页的书中奋力论证妻子在婚姻中的从属地位，却从来没有承认1世纪的婚姻与我们今天的婚姻之间存在着巨大的距离。[376]同样，凯勒夫妇（the Kellers）在他们对以弗所书第5章的详细研究中，也完全没有留意这一点，也没有探讨古代的婚姻处境。一次都没有。这是一个错误：他们把一条实际上很宽的河，当作一条窄窄的小河来对待。

保罗并不是要把古代的家庭结构永恒化。相反，他是把福音应用在一个独特的文化处境中，而那个处境与我们的处境大不相同。保罗当时面对的并不是我的世界——在我的世界里，大多数成年女性受的教育和男性一样多，能够掌控自己的生育，经济上独立，在社会上也不需要有一个男人在她们之上。这一切都造就了一种不同的婚姻。

接下来的问题是：既然我们知道他们的处境和我们的处境之间隔着一条很宽的河，我们该如何“架设一座原则化之桥”？或者换一种说法：如果保罗面对今天社会中的婚姻——不再是等级式的，而是平等的——他会说些什么？我的看法如下：

他会告诉我们，要让基督始终作我们婚姻的中心。我们“看待”彼此、与彼此相处、彼此合作、彼此尊重的方式，都应当由我们与基督那首要的关系来塑造。我们应当彼此顺服，放下我们的独立和自私，追求一种亲密的“一体”关系，就像堕落之前在伊甸园中所示范的那样。如果我们可以假定，男人平均而言比女人更独立，因而更以自我为中心；而女人平均而言比男人更相互依存，因而更以他人为中心，那么，像我这样的丈夫无论如何都应当特别默想基督对教会舍己的爱——这爱使他的新妇容光焕发、蓬勃兴旺。

然而，既然我明白了古代背景与我们今天背景之间的距离，我实在无法想象保罗走进一个普通的现代婚姻——丈夫和妻子年龄相近，受过同等的教育，两人可能都在工作，同时努力养育孩子——然后对这对夫妻说：“你们同心合作，做得很好，继续保持！不过我要坚持，丈夫应当作领导者，妻子应当从属于他。”保罗怎么可能这样做呢？他教导说，神在创造时为婚姻所定的理想是一体的、完全的伙伴关系，就像亚当和夏娃最初的婚姻那样。

这不仅仅是我个人的看法。这是一种被广泛接受的观点，事实上也是基督徒中的多数观点：教宗约翰·保罗二世在他的Mulieris Dignitatem这份对所有天主教徒都有约束

376. 古德恩只有一次引用了paterfamilias这个词，是在第7章的脚注102中；在那里，另一位作者论证了家中年长成员的重要性。

力的通谕中说，男人对妻子的权柄反映的是“旧”的东西；它所表达的是一种“深深植根于当时的习俗和宗教传统”的思维方式。“新”的东西，也就是“福音带来的创新”，是“顺服不是单方面的，而是彼此的”。[377]如果世界上教义最不灵活的宗派之一都能对自己的教义作出这样的改进，我们其余的人也该好好留意。

当然，今天世界上仍有一些文化是由男人统治的。对这些文化来说，保罗的教导可能正好贴切。在父权制社会中，丈夫通常比女人拥有多得多的社会、智识、政治和经济上的权力。那么，丈夫就应当舍己地使用这权力，使妻子得益处，就像基督为了教会的缘故使用他更大的能力一样。然而，如果父权制文化中成千上万的丈夫真正这样做，并且坚持足够长的时间，女人和妻子最终会在社会和智识方面提升自己的能力，也更有能力成为丈夫平等的伙伴。这正是我的研究引导我得出的结论。观点4——丈夫作为蒙救赎的paterfamilias（家长）——应用在婚姻有等级之分的文化中，最终会引导那个文化发生转变，并促成观点3那样的婚姻，正如在长期受基督教浸润的地方已经发生的那样。

话说回来，只要我们把通常选来研究婚姻的旧约和新约经文的范围放宽一些，神对互惠式婚姻的偏爱其实一直都应该是够清楚的。

为丈夫指引方向的妻子

要记得，旧约中提到的每一段婚姻都是在父权制的环境中展开的，所以我们可以有把握地推断：当时的文化预设是妻子从属于丈夫。那么值得注意的是，除了神预言“亚当必管辖夏娃”之外，无论在摩西的律法中，还是在众先知的口中，都没有一条命令要求妻子顺服丈夫。

事实上，当我们翻看旧约中那些反映夫妻之间权力关系的零星片段时，就一再发现妻子在为丈夫指引方向！在我人生的许多十字路口，我曾求神赐我智慧，侧耳倾听天上可能对我说的话。有许多次，我听见他对我说的，正是他曾经对亚伯拉罕说的那句话：“凡〔你妻子〕对你说的话，你都该听从。”[378]多好的劝告啊！这一点我最清楚不过：妻子常常先听见神的声音。

参孙的母亲不就是这样吗？在一个男人直接接近别人的妻子被视为不妥的文化中，一位天使以男人的样式出现，向一个不能生育的妇人宣告，她将生下一个受圣灵膏抹的孩子。后来，这位妻子去叫她的丈夫：“妇人就急忙跑去告诉丈夫说：‘那日到我面

377. John Paul II, Mulieris Dignitatem, p. 88.
378. 创世记 21:12

前来的人，又向我显现。’”请仔细留意接下来的话：“〔他〕起来跟随他的妻。”他或许不太高兴一个陌生人违反父权制的规矩，于是问道：“与这妇人说话的就是你吗？”[379]其实，这个故事预示了一个意义更为重大的出生：一千多年以后，天使先去见马利亚，告诉她同样的事，[380]后来才通知她的丈夫。[381]在这两个情景中，都是妻子先在一件事上听见神的话，丈夫后来才跟上节奏（准确地说，是跟上他妻子的节奏）。如果真有什么“创造次序”（其实没有），神似乎对它毫不知情。

还有那位书念妇人，她主动接待先知以利沙。她对丈夫说：“我看那常从我们这里经过的是圣洁的神人。我们可以为他在墙上盖一间小楼，在其中安放床榻、桌子、椅子、灯台。他来到我们这里，就可以住在其中。”[382]丈夫又一次立刻依从了妻子，本能地信任她在这件事上的属灵分辨力。

这里需要简单说明一下：尽管人们普遍把“丈夫是妻子的kephalē（头）”理解为“丈夫应当是家中的属灵领袖”，但我很遗憾地告诉你们，这个观念并不是圣经所规定的。你们也许需要把以前记下的那些笔记扔掉——那些笔记说，应当由男人（而不是妻子）发起祷告、召集家庭灵修，或者决定夫妻或全家去哪一间教会。丈夫或父亲为了家庭的属灵健康而采取的主动当然至关重要，这一点丝毫不减；但更好的做法仍然是，丈夫和妻子双方都尽其所能：作为一个团队，也作为个人，去寻求神；去选择一间教会并在那里扎根；去追求家中其他成员的属灵兴旺。有些教导说丈夫应当作家中其他人的牧者，对此我的建议是：丈夫和妻子应当一同作家庭的牧养领导团队。

还有一位似乎违抗父权制规范的妻子（尽管她也要面对一个以男性为中心的文化现实），她就是亚比该。她那非常富有的丈夫拿八“为人刚愎凶恶”。[383]当大卫和他的队伍在逃亡途中饥饿难耐，向拿八要一些食物时，拿八冷酷地嘲笑他们，拒绝了他们的请求。大卫觉得自己受了极大的轻慢，怒气冲冲，打算杀掉拿八和他家中所有的男人——这可不是一个很像基督的反应。

亚比该违背了丈夫，也没有把她听到的大卫要杀人的意图告诉丈夫，就这样阻止了这场流血。她把食物驮在驴上，骑驴出去迎见大卫，并机敏地顾及大卫受伤的自尊，说：“我主不要理这坏人拿八。他的为人正与他的名字相称——他的名字意思就是愚顽。”[384]她一边直言自己的丈夫是个多么糟糕的人，一边唤起大卫心中最好的一面，恳求他施恩。大卫决定放下兵器。

379. 士师记 13:10–11
380. 路加福音 1:26–38
381. 马太福音 1:18–21
382. 列王纪下 4:8–10
383. 撒母耳记上 25:3
384. 撒母耳记上 25:25

亚比该回到家，把她如何推翻了拿八的决定、大卫如何饶了他的性命告诉拿八，拿八的心就衰竭了，十天后就死了。当大卫派人来要娶她作第三个妻子时，她俯伏在地，说：“我是你的婢女，愿意服侍你，洗我主仆人的脚。”

这是一个离奇的故事，但请留意，故事中没有任何地方显示神认可她称拿八和大卫两人为她的“主”。虽然这两个男人都毫不迟疑地接受了这个称呼，但很明显，这是一个学会了借着适应父权制而在其中求生存的女人。有时，这甚至意味着要违背她的“男性权柄”——而经文对此是加以称许的。如果说我们从中看到了什么，那就是这样一个女人的榜样：倘若生在另一个更公正的文化中，她很可能会作一位出色的领袖。吸引大卫的不仅是她的美貌，还有她的谋略和动人的外交手腕，她正是借此迅速避免了一场不必要的流血。

总而言之：旧约的故事并不支持把丈夫对妻子的权柄当作神所偏爱的规范。

哥林多前书第7章中的互惠式婚姻

雅歌是圣经中篇幅最长、专门探讨一对夫妻在温情、浪漫和性方面的联合之内在动态的部分。其中完全看不到任何男女之间权柄与顺服的迹象。在浪漫和性生活中，双方都会主动，双方都会让步；双方都付出，双方都领受。这卷诗歌书不仅让人回想起未曾堕落的亚当和夏娃作为平等的人赤身相对、彼此喜悦的情景；它在新约中也有一段平行的经文。

哥林多前书第7章是保罗论婚姻篇幅最长的经文，远远超过其他经文。然而，在他关于基督徒婚姻中的性、服侍和分居的指导中，保罗丝毫没有暗示基督徒婚姻是别的什么，而只是平等的人之间一种彼此相爱、相互的伙伴关系。事实上，这是圣经中唯一明确讨论婚姻中权柄问题的一章，而这权柄恰恰是同时赋予妻子和丈夫的。

让我摘出几处经文[385]，它们强调了神为我们的婚姻所设想的彼此相爱和相互的权柄：

每个男人都应当与自己的妻子有性关系，每个女人也应当与自己的丈夫有性关系（第2节）。

丈夫应当向妻子尽婚姻的本分，妻子向丈夫也要如此（第3节）。

妻子对自己的身体没有权柄，而是把它交给丈夫；同样，丈夫对自己的身体也没有权柄，而是把它交给妻子（第4节）。

385. 据NRSV译出

不要彼此亏负，除非或许两相情愿，暂时如此（第5节）。

妻子不可离开丈夫。……丈夫也不可离弃妻子（第10–11节）。

若有弟兄的妻子不信主，她也情愿和他同住，他就不可离弃她。若有女人的丈夫不信主，他也情愿和她同住，她就不可离弃他（第12–13节）。

不信的丈夫因着妻子成了圣洁，不信的妻子也因着信主的丈夫成了圣洁（第14节）。

倘若那不信的人要离去，就由他离去吧。在这样的情况下，弟兄或姐妹都不受拘束（第15节）。

你这作妻子的，怎么知道能不能救你的丈夫呢？或者，你这作丈夫的，怎么知道能不能救你的妻子呢？（第16节）。

但你〔男人〕若娶妻，并不是犯罪；处女若出嫁，也不是犯罪（第28节）。

没有娶妻的男人是为主的事挂虑……没有出嫁的妇人和处女是为主的事挂虑（第32、34b节）。

娶了妻的男人是为世上的事挂虑。……出了嫁的妇人是为世上的事挂虑（第33–34a节）。

关于神对婚姻的计划，我们从哥林多前书第7章中学到了什么？理查德·海斯说：“保罗的回答……在1世纪的听众听来一定非同寻常。婚姻中的双方既没有被置于一方凌驾于另一方之上的等级关系中，也没有被分开成为各行其是、随心所欲的独立个体。相反，婚姻关系是一种彼此顺服的关系，每一方都〔属于〕对方。”[386]

我最初教导人如何选择配偶时，建议我们让神来替我们选择。后来有一天，我读哥林多前书第7章时，忽然意识到，我刚刚读到的是新约中关于这个主题唯一清楚的教导：“她可以自由地嫁给她想嫁的任何人，只是对方必须属于主”（第39节）。教训是什么？我们要自己选择，并且要明智地选择。如今重读哥林多前书第7章，我又有了一个类似的“啊哈”时刻：整本新约中唯一谈到夫妻该如何作重大决定（比如何时同房，何时一同寻求神）的经文就是：“不要彼此亏负，除非两相情愿。”（第5节）教训是什么？当一对夫妻用心作为平等的伙伴一起作决定时，丈夫就不必发号施令，也不必在僵局中投什么决定票。

我来作个结论。哥林多前书第7章是唯一明确谈到丈夫对妻子之权柄的一章——但请看，它同样也谈到妻子对丈夫的权柄。在婚姻中，它提倡性别平等、彼此顺服，并以双方同意作为作决定的基础。

386. Richard Hays, First Corinthians, p. 116.

既然圣经是由圣灵默示的、前后一致的整体，哥林多前书第7章就能够、也应当指导我们对以弗所书第5章的解释。那么奇怪的是，大多数主要的互补主义作者要么只是简短地提一下哥林多前书第7章，而且提的方式回避了它与他们的解释之间实际存在的冲突，[387]要么——更常见的是——干脆对它视而不见。[388]

那么，选哪一种观点？

在这一章讨论我们该如何解释以弗所书第5章的最后，让我来问一个问题：这四种观点中，哪一种应当在我们的婚姻和教会中占上风？

我建议我们拒绝观点1（丈夫作为决策者），并且直言它的本质：一种压迫人的神学。

观点2——丈夫作为（僵局时的）决定票——曾在许多年里作为朱莉和我婚姻中的一个中途站，对我们有所帮助，为此我心存感激。然而，分析它所带来的种种问题，看到观点3和观点4在释经上的优越之处，再加上更广泛地阅读圣经中关于婚姻的教导，这一切都意味着我们很可能也应当放弃它。

那么，在剩下的两种观点中，我们该选哪一种呢？

也许我们不需要选。

观点3（丈夫作为与他平等之人的仆人）肯定互惠式婚姻，而观点4（丈夫作为蒙救赎的paterfamilias）则没有任何与这种婚姻相抵触的内容（尽管它确实为那些仍处在浓厚父权制文化中的婚姻和教会提供了指引）。

387. 例如，古德恩的主要著作“Evangelical Feminism and Biblical Truth”是为了驳斥平等主义者的论点而写的——其中一个论点就是：哥林多前书第7章教导的是平等的婚姻。然而，在一个非常短的小节（6.7）中——在他800页的书中只占了1页——他仅仅断言，哥林多前书第7章只是在规范丈夫带有权柄的带领。然而有人主张，哥林多前书第7章不仅应当规范对以弗所书第5章的等级式解释的应用，还应当指导对以弗所书第5章的解释；对这一主张，他根本没有提出任何反驳。像哥林多前书第7章这样的经文，毫不含糊地说明丈夫和妻子彼此拥有同等的权柄——这是所有解经者都同意的事实——在解释另一段经文（以弗所书第5章）时理应占有一定的分量，因为只有一部分解经者声称那段经文赋予丈夫单方面的权柄。

388. 例如，正如安德鲁・巴特利特在“Men and Women in Christ”（p.18-19）中所指出的，汤姆・施赖纳针对菲利普・佩恩2009年出版的“Man and Woman: One in Christ”写了一篇详细的概要，并试图加以反驳。虽然佩恩用了一整章来讨论哥林多前书第7章，但奇怪的是，施赖纳对这一章只字未提。同样，克莱尔・史密斯（Claire Smith）在2012年写了“God’s Good Design: What the Bible Really Says about Men and Women”。她的目标是处理那些“应当决定”最佳婚姻模式的“关键圣经经文”。这本书得到唐・卡森等人热情洋溢的推荐，其中许多人称赞它全面周详。然而奇怪的是，她论婚姻的五章中，没有一章研究哥林多前书第7章。我并不是暗示这些作者有任何不诚实，只是说他们存在一个显著的盲点，并且显出“确认偏误”的迹象：人们不知不觉地来读圣经，不是为了查明圣经在某个主题上所说的一切，而只是为了替自己原有的观点寻找支持。

换句话说，观点4也许最能帮助我们以原初读者的方式去理解这段经文。但观点3，特别是对我们这些生活在较为平等的文化中的人来说，才是应用以弗所书第5章的正确方式。

所以，神给一对已婚夫妻的智慧是：他们应当认识到，他们那“一体”的联合，正是伊甸园中那段爱情所展示的样式。此外，他们应当借着完全的彼此降服和服侍，并且——在作决定时——借着彼此体谅和双方同意，来巩固这种合一。当我们走这条路时，有两个比喻可以激励我们：基督对他教会舍己的爱，以及每个人对自己身体的顾惜。

对于神是否真正希望性别平等，我们若还有疑虑，该怎么办呢？要在婚姻中（以及在教会和社会中）放弃父权制的预设，最重要的理由也许就在下一章。



9
俯就人的神

“〔我们做丈夫的〕是否还要紧紧抓住一种对妻子的权柄——这权柄曾经是周围的文化赋予我们的，如今我们却大多已不再拥有？还是〔我们〕会乐意放下权力，也放下对权力的种种装腔作势，以平等之心对待〔我们的〕妻子，从而收获……一种更亲密的婚姻关系？”彼得·戴维兹（Peter Davids）[389]

盖茨基金会（Gates Foundation）最近资助了一项大规模的国际研究，该研究揭示出，女性在媒体报道中的代表性严重不足。“例如，2019年在英国被分析的网络新闻报道中，女性作为被引述者的比例只有29%。在印度，这一比例仅为14%。”[390]尽管社会在提升女性地位方面已经取得了种种可喜的进步，我们“看见”和“听见”女性的倾向，仍远远不及看见和听见男性的倾向。

那么，在过去父权制从未受到挑战的数千年中，社会条件对女性在公共角色中崭露头角的能力，又造成了多大的阻碍呢？考古学家伊恩·莫里斯（Ian Morris）解释了为什么几乎找不到证据表明古代雅典有女性存在：“女性和奴隶始终是隐形的”，因为那里有一种“无处不在的男性公民文化”，男人们“不仅使女性屈从，还控制着女性生活的空间”，使她们无论在当时的文化中，还是在今天的考古发现中，实际上都是隐形的。[391]

在更广阔的希腊罗马世界——新生的教会正是向这个世界扩展开去——女性的处境也好不了多少。虽然也有一些罕见的例外，[392]但体面的女性并不追求公共的领导角色。她们的荣誉在于家中的家务和养育儿女的角色。在希腊戏剧中，最常见的女性角色通常是奴婢和妓女，因为这些戏剧讲的是“户外”的故事。体面的城市妇女和未婚

389. 引文见“Discovering Biblical Equality”, p. 238
390. 来源：www.gates.ly/3bMqqQZ
391. 来源：Sandra Joshel and Sheila Murnaghan, Women and Slaves in Greco-Roman Culture, p. 217–20。引自Barr, “The Making of Biblical Womanhood” (p. 226)
392. 参见Susan Hylen, Women in the World of the New Testament

的年轻女子都应当待在家里，不抛头露面。因此，人们起初能找到的“领袖型”女性如此之少，也就不足为奇了。毕竟，一个人必须受过一定的教育，并且被允许在公共生活中担当某种角色，才能证明自己有领导的恩赐。女性既然被藏在家中，那些拥有神所赐教导和领导恩赐的女性，就很少有机会让这些恩赐在公共场合得到认可、培养和发挥。[393]

说到底，新约中男性领袖的妻子为什么如此少被提及？现代所强调的基督徒夫妻享有平等、伙伴关系和共同地位，在基督教会的早期几乎不存在；那时——即使在教会中——家务和养育儿女的角色都是分派给妻子的。

同样，我们也可以问，为什么圣经中的女性人物比男性人物少得多？今天有些批评者否认圣经是神所默示的，他们认为这证明了圣经不过是父权制文化的产物。有些互补主义者则说，神借此突显了只有男人才应当在神的国中担当的那些独特而显要的角色。然而，要同时理解圣经的神圣权威以及它所面对的众多历史处境，更好的说法是：神使他的启示俯就处于特定处境中的人，却不一定把这些处境理想化。当我们忽略了这条至关重要的解经原则，就会天真地从“在圣经时代的许多地方，女性都受男性管辖”这一观察，跳到“按照神普世的计划，女性在一切地方、一切时代都应当顺服男性”这个观念。

理解神的俯就

在历史的终点，神终将统治一个理想的社会。但自从堕落以来，他选择了在破碎的社会中施行救赎，而不是像他曾经做过的那样，仅仅用洪水把一切审判掉。现在，神的救赎是这样降下来的：“圣灵的活水浇灌在〔现存的〕社会地貌上，他像一条蜿蜒的河流，使自己顺应所遇到的地势。然而在这样做的同时，他就像势不可挡的水流一样重塑着地貌，最终使弯曲的道路变为正直。”[394]

新约作者们似乎向周围文化中的父权制点头致意的那几处经文，其实正是神俯就的例子。他利用手头现有的条件来工作，使徒们也效法他的榜样——他们把天国的种子撒在仍然布满石头和杂草的土壤里。现在，我们生活在两个世代的交叠之中。神的国已

393. 为了帮助我们体会社会条件如何限制了什么样的人能成为领袖，可以设想一间现代教会，成员主要是住在富裕地区、受过高等教育的人。现在想一想，一个没受过教育的蓝领工人要在这间教会里担任站在台前的领袖，可能性会有多小——原因很简单：对这些特定的人来说，他是否“值得跟随”（因而能否带领）会受到质疑。这也是为什么圣经中没有奴隶担任长老的例子。
394. John Stackhouse, Finally Feminist, p. 39

经临到，就在一个充满堕落社会制度的堕落世界当中。有一天，神的国将完全取代这些制度，但现在它把根扎进这些制度之中，并从中开出新的花来。

互补主义者约翰·麦克阿瑟（John MacArthur）认为，既然只有男人写了圣经，这就证明神只要男人来教导神的话语。他显然忽视了那些认为百基拉（与亚居拉一起）有可能写了希伯来书的学者。但更主要的是，他没有注意到，在古代世界中几乎没有女性受过写作的训练——圣经各卷书只由男人写成（或者说大多由男人写成，如果百基拉也曾执笔的话），这证明了神是利用现实的条件来工作的，同时他也应许最终要带来shalom（平安），到那时，所有的男人和女人都能读书写字。

再谈妻子的顺服

古代女性的社会处境远比今天糟糕（我们今天也还有一段路要走）：权力和公共角色是男人而不是女人的特权；人们留意的是男人而不是女人说什么、做什么；女性被限制在一个狭小的家庭范围里，因此变得像奴隶和孩子一样隐形。

任何为自己挺身而出的女人都注定要付出代价。例如，在以斯帖记第1章，亚哈随鲁（薛西斯）王为国中的权贵男子设摆筵席，同时他的妻子瓦实提也为她的朋友们举办女宾的宴会。庆宴进行到一半时，亚哈随鲁“饮酒心中快乐”，命令他美丽的妻子离开她的宴会，“使众民和首领看她的美貌，因为她容貌甚美”。瓦实提拒绝前来，王因妻子的违命而当众丢了脸，勃然大怒，便向他的智慧人求问。他们决定废去瓦实提王后的位分，使她永远不得再见她的丈夫。他们这样做的原因是：要扼杀国中其他妻子效法她、不听从丈夫命令的任何可能。目的是要“所有的妇人，无论贵贱，都必尊敬自己的丈夫”。

这个故事证明，在几乎所有的古代文化中——这里是波斯，而不是以色列——人们一向认定男人应当在公共角色中带领，而女人应当从属于自己的丈夫。因此，圣经本身就表明了父权制是堕落的产物，而不是以色列的神的特殊创造。

使徒们在罗马帝国各地传福音、建立教会时，也身处一个类似的男性主导的世界。我们已经研究过以弗所书第5章，但即使在那段经文之外，使徒们对1世纪教会中基督徒妻子的劝勉也是一致的。保罗写信给歌罗西人说：“你们作妻子的，当顺服自己的丈夫……”[395]写信给提多说：“指教……少年妇人……顺服自己的丈夫。”[396]彼得也

395. 歌罗西书 3:18
396. 提多书 2:5

说了同样的话：“你们作妻子的要顺服自己的丈夫……”[397]对任何声称以圣经为权威的人来说，这在初读之下似乎是完全决定性的。我们可能会以为，神对所有婚姻的理想就是妻子顺服丈夫；但在本章余下的部分，我将对这个结论提出质疑，指出这个错误的预设需要对这些经文作肤浅而错误的解读。

那么，我们该如何看待保罗在歌罗西书中所说的“你们作妻子的，当顺服自己的丈夫，这在主里面是相宜的。你们作丈夫的，要爱你们的妻子，不可苦待她们”呢？我建议，我们对这几节经文的解释所得出的结论，不应与我们在以弗所书第5章中得出的结论有所不同。学者们的共识是，歌罗西书和以弗所书是在同一时间写成的，甚至显示出一种“剪切粘贴”的做法，把重要的材料在两封书信中重复使用。两段经文前面的几节几乎完全相同。它们都按同样的顺序使用了这些短语：“彼此”“诗章”“颂词”“灵歌”“心被恩感”“奉……的名”“主”“耶稣”“基督”“父神”。不同之处在于，歌罗西书的那段经文只有两节，是以弗所书那段较长经文（长达十三节）的缩略版。以弗所书第5章扩充了歌罗西书中简短的材料，因此也使它更加清楚明白。

另外两段经文，即提多书 2:3–5和彼得前书 3:1，又如何呢？我们有充分的理由怀疑，保罗和彼得在这些经文中是在向人类历史上所有的妻子发出一条普世的命令，要她们顺服自己的丈夫。[398]这是对1世纪地中海地区那些遵守亚里士多德家规的人所给的牧养劝告，因此，其动机不是出于创造的设计，而是出于一种可以理解的、对名声的顾虑。请容我解释。

397. 彼得前书 3:1

398. 为了不让这本书篇幅过长，我决定不完整地阐述彼得前书 3:1–7。不过，我向你们推荐安德鲁·巴特利特的书“Men and Women in Christ”的第6章来完成这项工作。那一章的标题是“Submission and Honour: 1 Peter”。在我看来，巴特利特令人信服地表明，彼得基本上走了和保罗在以弗所书第5章中同样的路：用关于彼此顺服的教导，来颠覆当时文化中的等级安排。和保罗一样，彼得在3:1–6中既没有推翻、也没有普遍认可文化所期望于妻子的顺服角色，而是用新的福音动机来修正它：不是惧怕自己不信主的丈夫，而是仰望神，并努力把丈夫赢回来归向基督。同样和保罗一样，彼得既没有把文化所期望于基督徒丈夫的权威角色理想化，也没有谴责它，而是在3:7中从三个方面大大修正了它：1）丈夫对待妻子应当“照样”（这正是许多互补主义学者似乎忽略了的关键短语），就像前面所说的：信徒对待他们的神和君王（2:13）；奴隶对待他们的主人（2:18–25）；基督对待那些处死他的人（2:21）；以及妻子对待丈夫，包括创世记第18章中撒拉对待亚伯拉罕（3:1–6）——也就是说，以谦卑顺服的方式。2）丈夫与妻子同住时，应当体谅妻子不如他们强壮。3）丈夫应当敬重妻子；妻子（与希腊罗马文化相反）并不处于从属的地位，因为她们是平等地一同承受救恩的后嗣。这里的“敬重”，与这封信前面用来描述所有信徒应当给予凯撒的顺服，是同一个词；比较2:13（“顺服”掌权者）和2:17（“敬重君王”）。换句话说，彼得虽然没有用确切的字眼，却是在告诉丈夫们要以顺服（也就是谦卑、敬重的服侍）回报妻子。这样理解的话，彼得就像保罗在以弗所书第5章中一样，似乎是在修正婚姻中顺服的含义：使它不再仅仅是服从另一个人的权柄，而是立志谦卑地服侍、使对方喜悦。服从权柄只能单向流动；然而，正如以弗所书第5章和彼得前书第3章所表明的，无论基督徒的婚姻处在怎样更广泛的社会结构中，它都应当显出一种双向流动的谦卑服侍。还要注意，彼得并没有把“丈夫按照神的设计拥有对妻子单方面的权柄”作为妻子要顺服的理由。如果彼得相信这一点，这里本是提到它的绝佳之处。但他没有提，事实上，圣经中任何地方都没有一处经文吩咐丈夫对妻子行使单方面的权柄。

家规

当我们把那些“妻子要顺服”的经文断章取义地抽出来时，就有把它们当作证明经文（proof-texts）来使用的危险。让我们来看看文学上下文，也就是我们在其中读到这些经文以及其他类似经文的那些较长的段落：

	妻子与丈夫／妇女与男人	儿女与父母	奴隶与主人
以弗所书	5:21–33	6:1–4	6:5–9
歌罗西书	3:18–19	3:20–21	3:22–4:1
彼得前书	3:1–7	未提及	2:18–25
提多书	2:1–8	未提及	2:9–10
提摩太前书	5:1–16	未提及	6:1–3

当我们分析文学上下文时，会注意到什么？第一，每次提到妻子的顺服，都是在所谓“家规”（household code）的一部分中出现的；家规所处理的，是由丈夫、妻子、儿女和奴隶组成的家中的各种关系。罗马法律沿袭亚里士多德早先的教导，规定家庭要按等级分层，置于一位年长男性的统治之下。如果家中没有成年男性，就由年长的女性来担当这个角色。古代的家规遵循一种等级秩序，按从高到低的顺序排列：一家之主；然后是妻子；然后是儿女和奴隶。换句话说，保罗和彼得并不是在随口发表一些脱离处境、应当适用于此后整个基督教历史中所有夫妻的智慧。他们所针对的是一个非常具体的处境——福音如何在罗马社会所规定的那种普通古代家庭中活出来。

第二，在这些经文中，没有一处命令丈夫要带领。只有妻子被告知要顺服。使徒们预设男性的带领已经存在。他们在这些命令中所努力做的，是软化男人的带领，并使妻子较低的地位得着尊严。彼得和保罗引导妇女把顺服当作一件出于自愿、由福音赋予力量的事来接受，而不只是忍受丈夫的带领。

第三，在所有这些经文中——这一点在本章的论证中最为重要——妻子被吩咐要顺服丈夫，与奴隶被吩咐要顺服主人，是平行出现的。其中有两处，这种平行也延伸到儿女听从父母，但主人与奴隶的关联每一次都会出现。

稍后我会再回到奴隶制与父权制之间的平行，但我现在要说明的一点是：保罗和彼得既没有把奴隶制理想化，也没有把婚姻中女性的从属地位理想化——相反，他们像所有好的属灵领袖都应当做的那样，帮助他们所服事的教会在有时远非理想的处境中尽力而为。在创世记第16章，当使女夏甲逃离虐待她的主母撒拉时，神也做了类似的

事。神救助并安慰了夏甲之后，说：“你回到你主母那里，服在她手下。”[399]我们当中谁会得出结论，认为神对她的这个指示表达了他对她最高、最好的心意呢？不，他像父母一样给她的劝告，是帮助她在一个远非理想的处境中尽力而为。显然，对她和她的孩子来说，顺服撒拉要比逃到旷野里去好。

即使在今天，有时在我们所处的不理想的处境中尽力而为，也是更好的选择。例如，我父亲刚结婚时，被征召到南非军队服两年的义务兵役。家中有新生的孩子和年轻的妻子，他知道这远非理想，但他身不由己。他所能做的，就是在糟糕的处境中尽力而为。要么这样，要么坐牢。有时，牧师可能会劝会众在民主选举中投票，尽管民主并不在圣经中，因此也未必是神为人类社会所定的永恒理想。讲道反对它只会招致不必要的强烈反弹——在1世纪，亚里士多德的家规也可以这么说。[400]

对名声的顾虑

除了帮助她们在不理想的处境中尽力而为之外，彼得和保罗为什么还要劝妻子和奴隶自愿顺服她们的丈夫和他们的主人，而丈夫和主人又反过来被吩咐要温和、尊重地对待他们的妻子和奴隶呢？在大多数经文中，我们都能找到一个令人信服的答案：保罗和彼得关心的是，在一个旁观的世界眼中，维护这些新生教会的信誉和在传福音上的吸引力；而在这个世界里，妇女和奴隶要听从paterfamilias（家长），恰好是罗马的法律。

以下是经文中的证据：

- 彼得在对奴隶和妻子说话之前，先劝人顺服君王，并补充说：“因为神的旨意原是要你们行善，可以堵住那糊涂无知人的口。”[401]
- 彼得对妻子们说：“要顺服自己的丈夫，这样，若有不信从道理的丈夫，他们虽然不听道，也可以因妻子的品行被感化过来。”[402]
- 保罗对克里特的妻子们说：“要顺服自己的丈夫，免得神的道理被毁谤。”[403]
- 保罗对克里特的奴隶说：“要顺服〔你们的〕主人，好在凡事上为我们救主神的道增添光彩。”[404]

399. 创世记 16:9
400. 再说，就像当时亚里士多德的家规和君主制政府一样，民主或许是社会迄今为止所发现的最好的政府制度。
401. 彼得前书 2:15
402. 彼得前书 3:1–2
403. 提多书 2:5
404. 提多书 2:10

- 保罗对以弗所的奴隶说：“凡在轭下作仆人的，当以自己主人配受十分的恭敬，免得神的名和我们的教导被人亵渎。”[405]
- 关于他借着提摩太给以弗所教会的所有指示，保罗写道：“这些事你要嘱咐众人，使他们无可指责。……不给敌人辱骂的把柄。”[406]

这里发生了什么？尤其是彼得前书，还有提多书和提摩太前书，都是写给那些常常受逼迫、正在经历苦难的小教会的书信。撒但的策略是引起人们对这些教会的负面关注。以弗所书是一份“内部”文件，完全是写给基督徒的，并不顾及外人（所以没有提到对名声的顾虑）；而这三封书信的动机，是要处理一个特定处境中的关切，也就是教会在与外人交往时给人留下的印象。辛西娅·韦斯特福尔说：

那是一个荣誉文化，性别角色在其中举足轻重。如果一个女人借着控制丈夫而“表现得像丈夫的主人”，就会被视为对整个罗马帝国的等级制度和庇护制度的破坏性挑战。违反这些惯例会被严肃对待，并且可能毁掉教会的名声——女性的行为成了攻击早期教会和其他宗派性宗教运动的论战材料。[407]

在一个奴隶和妻子被法律强迫顺服paterfamilias的世界里，这些妻子和奴隶蒙召要做得更多，甘心把自己的生命交给她们的丈夫和他们的主人。值得庆幸的是，如果paterfamilias是基督徒，使徒们同样也给了他相应的指示，要他真心照顾家中的人。

总而言之，当彼得和保罗告诉妻子们要顺服丈夫时，他们并不是把性别等级绝对化，当作所有婚姻的某种基督徒理想。相反，他们是在俯就一个不理想的处境。彼得在书信的开头一句所称呼的，不是生活在未来那完美社会中的信徒，而是“分散在各省寄居的人”——我们是外人，一面活出我们在神国里真正的公民身份，一面尽力融入周围的环境。当我们明白古代家庭的规范时，就应当把这些经文理解为：教会被引导去从内部颠覆文化规范，而不是在表面上公然反抗它们。彼得和保罗在不完美的制度中周旋，因为罗马官员正在寻找任何借口来监禁基督徒，任何挑战都会给这些小教会招来审查和逼迫。有意思的是，在彼得前书、提多书和提摩太前书写成的时候，距离它们的作者彼得和保罗因扰乱罗马秩序而被处死，只有短短几年了。

“作仆人的，要顺服……你们作妻子的，也要照样顺服”

提多被吩咐要引导妻子们顺服自己的丈夫（2:3），紧接着又被告知奴隶要顺服自己的主人（2:9）。

405. 提摩太前书 6:1
406. 提摩太前书 5:7、14
407. 来源：www.bit.ly/3EL7OgM

彼得把保罗的顺序倒了过来：他先讲奴隶与主人的关系，再讲妻子与丈夫的关系。在彼得前书 2:18，奴隶被吩咐要存敬畏的心顺服主人，不但顺服那善良温和的，就是那不义的也要顺服；接着在3:1，我们读到妻子也要照样顺服自己的丈夫。彼得的措辞强化了这些指示之间的联系：“作仆人的……要顺服……你们作妻子的，也要照样顺服……”。

现在来看本章的主要论点：虽然互补主义者把关于妻子顺服的指示解释为一条超越时代的普世命令，但我们这些已经把奴隶制抛在身后的现代人却认识到，与它平行的那条关于奴隶顺服的指示，原来是针对特定处境的！

因为没有人倾听的时候，历史就会重演，所以我要较为深入地阐述这一洞见。

基督徒对废奴的抵制

基督徒废奴主义者受神公义感的驱使，于1833年首先在英国废除了奴隶制这一制度，随后，随着时间的推移，解放奴隶的运动扩展到其他国家。威廉・威尔伯福斯（William Wilberforce）、约翰・卫斯理、约翰・牛顿（John Newton）、查尔斯・芬尼（Charles Finney）、格里姆克姐妹（the Grimké sisters）、哈丽雅特・斯托（Harriet Stowe）、奥劳达・艾奎亚诺（Olaudah Equiano）和弗雷德里克・道格拉斯（Frederick Douglass）等人，最终使奴隶制这一制度光荣而彻底地停止了运转。所有现代基督徒都喜欢讲述这些社会变革的英雄。

鲜为人知的是——也许是我们有意忘记了，因为这如今已成为基督徒的耻辱——在美国，废除奴隶制的最大反对者正是南方的基督徒。事实上，如今美国最大的宗派美南浸信会（Southern Baptists），甚至在1845年就因为这个问题与北方浸信会分裂了。

直到18世纪，大多数基督徒都相信奴隶制是合乎圣经的，他们的意思是神认可奴隶制。美国的圣经学者，如罗伯特・达布尼（Robert Dabney）和桑韦尔（J.H. Thornwell），为蓄奴构建了有力的圣经辩护。当时最伟大的改革宗神学家查尔斯・贺智（Charles Hodge）写了一篇文章The Biblical Case for Slavery，他在其中论证说：[408]

- 神设立了奴隶制。神咒诅挪亚的儿子含作奴仆，[409]这是神亲自设立了奴隶制。
- 神认可奴隶制。连亚伯拉罕、大卫和约伯都拥有奴隶。

408. 本节内容归功于凯文・贾尔斯在“What the Bible Actually Teaches on Women”第8章中的论述。
409. 创世记 9:20–27

- 摩西的律法支持奴隶制。例如，十诫中的第四条和第十条都预设神的子民拥有奴仆。此外，摩西的律法允许把贫穷的犹太人和战败的人收为奴仆。[410]
- 耶稣从未反对过奴隶制。他没有谴责的，他必定是默许的。
- 使徒们吩咐奴隶顺服他们的主人。他们规范了奴隶制，却没有谴责它。
- 使徒们用奴隶制来描绘福音的一个积极方面——我们这些“基督的奴仆”要完全听从拥有我们的主人。

少数神学家曾试图改变这些多数派神学家的想法，但失败了。例如，在1845年一场为期四天的辩论中，废奴主义者乔纳森·布兰查德（Jonathan Blanchard）纵览了“圣经的广泛原则”和“圣经的全部范围”。在他看来，“圣经的原则是公正和公义”，这是显而易见的。他论证说，人可以引用经文来支持几乎任何东西，最终得出与圣经总体真理相违背的解释。

可悲的是，南方那些相信圣经的基督徒如此深信神认可奴隶制，以至于他们甘愿拿起武器，投入一场夺去了五十多万人生命的内战，来捍卫他们维持奴隶制的权利！虽然内战并没有终结美国南方的种族主义，但它确实使那些曾经拥有奴隶的基督徒蒙受了足够的羞辱，以致他们最终承认奴隶制是错误的。那股势不可挡的文化变革——由公义感所推动——促使他们回到圣经，在那里，他们缓慢而确定地看清了自己的错误。如今，几乎每一位圣经学者都相信：无论早先那些“合乎圣经”的论证有多少，圣经在被正确理解时，并不支持奴隶制，而且这种做法是有罪的。

奴隶制与父权制的比较

现在，让我们来辨明奴隶制如何与父权制平行——父权制就是贯穿整个文明史的、认为男人应当带领的预设。让我们看看，如果一个人采用互补主义的解经方法，要构建出一套类似的论证是多么容易：[411]

- 神设立了男性的权柄。在堕落之前的伊甸园中，神使亚当作夏娃的领袖。
- 神认可男性的权柄。带领神子民的是族长，而不是女族长。主导以色列历史的是君王，而不是女王。
- 摩西的律法支持男性的权柄。第十条诫命说，我们不可贪恋邻舍的妻子、驴，或他的任何财物。祭司必须是男性，而不是女性。
- 耶稣从未反对过丈夫的权柄。他没有谴责的，他必定是默许的。

410. 利未记 25:39–41；25:44–46
411. 本节内容归功于凯文·贾尔斯在“What the Bible Actually Teaches on Women”第8章中的论述。

- 使徒们吩咐妻子顺服她们的丈夫。他们规范了父权制，却没有谴责它。
- 使徒们用丈夫的权柄来描绘福音的一个积极方面：丈夫要描绘作主人的基督，妻子要顺服丈夫，如同顺服基督。

你们能看出，试图从圣经为奴隶制辩护和为父权制辩护，两者之间有着多么惊人而发人深省的平行吗？连世界上最大的教会如今也承认“妻子要顺服”和“奴隶要顺服”这两类经文之间的平行：1988年，教宗约翰·保罗二世简洁明了地指出，用保罗在以弗所书第6章中的话为奴隶制辩护，与用以弗所书第5章为婚姻中女性的从属地位辩护，并没有什么不同。[412]

苹果和橙子？

互补主义神学家如何回应这种相似性呢？乔治·奈特说，“妻子要顺服”和“奴隶要顺服”的经文截然不同——就像“苹果和橙子”，根本不能相提并论。为什么呢？我将摘录一篇文章[413]，作者是一位重要的互补主义神学家萨姆·斯托姆斯（Sam Storms），他提出了六个理由，说明为什么他认为我们可以谴责奴隶制，同时仍然支持妻子的顺服。我会一段一段地引用他的话，把他的话用斜体和引号标出，然后逐一回应：

第一，“众所周知，圣经会规范一些不可取的关系，却并不认可它们是永久的理想（参见马太福音 19:8；哥林多前书 6:1–8）。保罗关于奴隶和主人应当如何相处的建议，并没有预设这一制度是好的。”

可见，斯托姆斯确实明白神愿意俯就社会结构。很好！然而，关于在希腊罗马世界中妻子受文化要求而顺服paterfamilias（家长）这件事，要提出的恰恰正是这个论点——圣经规范它，却不认可它。

第二，“奴隶制这一制度并不植根于创造，而是堕落所导致的扭曲。另一方面，婚姻和男性的元首地位却是早于堕落的原初创造次序的一部分。”

在这里，斯托姆斯采用了对创世记第2章和第3章的错误解释，然后把一样东西理想化了，而创世记 3:16说那正是堕落的直接结果，不是创造的结果。

第三，“有好几次，解除奴隶制的种子被撒下了。参见腓利门书第16节；以弗所书6:9。然而，新约中没有任何地方表明，丈夫和妻子之间的关系也被设想会有同样的

412. Pope John Paul II, Mulieris Dignitatem, p. 24。引自Barr, p. 110。
413. 来源：www.bit.ly/2ZXK1LY

结局。”

这不是真的。加拉太书 3:28、哥林多前书第7章，以及对以弗所书第5章——尤其是其中关于彼此顺服的教导——的正确解读，确实都是“解除”婚姻中男性至上地位的“种子”。

第四，“如果用奴隶制的论证来否定妻子对丈夫的顺服，那岂不是也会否定孩子对父母的顺服吗？请注意，丈夫与妻子、父母与儿女、奴隶与主人之间的关系，保罗在以弗所书第5–6章中都一并论及了。”

斯托姆斯用错了词：儿女是要“听从”，而妻子和奴隶是要“顺服”。这就以一种独特的方式把妻子和奴隶联系在一起。斯托姆斯似乎还假定，那个文化中的父母和儿女读到关于父母与儿女的经文时，理解的方式和我们今天在西方的理解一样。然而，我们当中谁会坚持要求自己的孩子直到成年很久以后还要听从父母呢？在1世纪读者的耳中，以弗所书第6章会被理解为保罗吩咐即使是成年的儿女也要听从父母，而不仅仅是孝敬父母。[414]

但即使当时的亲子关系与今天相同（事实并非如此），婚姻中的性别等级与养育子女中的代际等级也截然不同。我们年幼的孩子对生活和智慧所知甚少，这使他们处于这样的位置：依赖和听从对他们最有益处，所以即使在平等主义的文化中，人们也遵守这一点。但在两个受过教育的成年人的婚姻中，情况并非如此。养育子女的目标，是带领我们的孩子超越依赖和听从，最终成为他们自己家庭的领导者，到那时他们就成了与我们平等的人（正如保罗在以弗所书 5:31中所暗示的）。因此，试图使父母对孩子的带领终身不变，是错误的。那么，我们为什么如此确信，对配偶这样做就是对的呢？

第五，“在保罗对奴隶的指示中，没有使用任何关于奴隶制的永久道德命令或道德绝对标准。”

在这里，斯托姆斯重复了第一点。但请看彼得前书第2–3章中的话：“作仆人的，要……顺服主人……你们作妻子的，也要照样顺服自己的丈夫。”他凭什么确定前者不是永久的道德命令，而后者却是呢？他的立场是自相矛盾的。

第六，“保罗明确地设想并认可奴隶获得自由的可能（哥林多前书 7:21）。关于妻子和她们对丈夫的顺服，他从未说过任何类似的话。”

414. “亲子关系在一些重要的方面与我们当代的文化不同。在现代世界中，人们认为，成年后的某个时候，长大的子女会脱离父母而独立，不再处于父母的权柄之下。古代世界却并非如此，在那里，人们期望成年子女在成年后很长一段时间里仍处于父母的权柄之下。”（Howard Marshal, “Discovering Biblical Equality”, p. 188.）

那是因为，与奴隶制不同，婚姻按照神的设计是一体的关系。[415]摆脱奴隶制是值得追求的，因为它是对神所设立的工作这一制度的救赎。同样，摆脱父权制是对神所设立的婚姻这一制度的救赎。保罗写以弗所书第5章的目的，是在不发出反抗亚里士多德家规之革命信号的前提下，促成在那个文化中所能达到的最平等的婚姻。

总而言之，与乔治·奈特和萨姆·斯托姆斯的说法相反，奴隶制和父权制确实极其相似，根本不是苹果和橙子，而是同一棵堕落之树上结出的烂果子。奴隶制在原则上与“丈夫带领妻子”这一预设非常相似。无论表现得仁慈还是残暴，这两种做法都是堕落世界的产物。一面谴责哪怕是“仁慈的”奴隶制——就像今天所有基督徒都会做的那样——一面却作“仁慈的”父权制的堡垒，这是说不通的。

事实上，如果福音对社会的一个长远影响是颠覆奴隶制，那么它一石二鸟，同时击落的另一只鸟就是父权制。正因为如此，克拉丽斯·马丁（Clarice Martin）在一篇论非裔美国人中圣经解释的出色文章中，提出了一个发人深省的问题：“黑人男性传道人和神学家怎么能在讲论和思考奴隶问题时使用一种得解放的诠释学，而在涉及女性时却使用一种字面主义的诠释学呢？”[416]

从先前的不公义中汲取的教训

互补主义学者否认奴隶制与父权制之间的相似之处，就是在重蹈美国南方基督徒反废奴主义者的覆辙，并且把那些信任他们神学眼光的教会拖进耶稣的教会所蒙受的第二次难堪之中，也使教会贬低自己一部分成员的做法得以延续。

使这一切更加可悲的是，世界上为男性元首地位辩护的最有影响力的人士是美南浸信会（Southern Baptists），美国每四间教会中就有一间属于这个信徒群体。他们继续通过他们的顶尖学者和媒体向世界传播他们的思想。可悲的是，正如格奥尔格·黑格尔（Georg Hegel）所警告的，看来“我们从历史中学到的唯一教训，就是我们从未从历史中学到任何教训”。

那么，今天的教会究竟应当从基督徒反废奴主义者的失败中学到什么呢？第一，一个人有可能被那些引用了整本圣经经文的详尽“学术”著作说服——事实上，整个宗派

415. 简·胡克（Jane Hooker）又提出了一个论点，我把它加到斯托姆斯的清单上：“圣经中的奴隶制做法与较近的美国奴隶制做法之间存在重大差异。”（来源：www.bit.ly/3GNFnk9）她的意思似乎是：近几个世纪终结奴隶制的社会运动是可以理解的，但1世纪的奴隶制并没有那么糟糕。但在1世纪，奴隶同样受到可怕的对待。这种说法也没有抓住要点：在这两种情况下，奴隶制都意味着为了经济目的而拥有一个人。废除奴隶制所抗争的，不仅仅是对奴隶的恶劣对待，也包括奴隶制的仁慈做法。

416. Cain Felder (ed), Stony the Road we Trod, p. 226。引自Barr, ch. 6。

和整个圣经学者学派都被说服了——却仍然是错的。

第二，文化有可能朝着积极的方向发展，而这实际上是基督教原则数千年来在那个文化中扎根的结果。例如，保罗在加拉太书 3:28中的人类大宪章，是历史上第一次有人如此有力地阐明平等和终结社会等级的观念。社会推翻奴隶制和男性至上，实际上在多大程度上要归功于这段经文呢？教会不应当对福音在社会中的影响作出抵触的反应，而应当认领它、庆贺它，而不是攻击它。

第三，社会中的发现和进步有可能挑战一种长期以来对圣经的解释。当大多数人认为世界是平的、或者地球是宇宙的中心时，教会也有经文来支持这种看法。当科学发现对此提出质疑时，这给了我们一个机会，以新的方式读圣经，看见那些一直就在那里的东西。当工业革命和后来发展成为妇女解放运动的最初几波浪潮席卷西方时，女性有史以来第一次有机会展示她们与男性相当的智力和能力。我们不应把这看作一种威胁，这其实是一个机会，让我们带着这样一个问题重新审视圣经本身：我们一直以来错过了什么？

第四，必须避免常见的解经错误。要解释圣经的每一部分，需要整本圣经。把那些本身就被误解了的证明经文拼凑在一起，实在太容易了。我们绝不可忘记，圣经各卷书虽然是为我们写的，却不是写给我们的。在确认那可以应用于我们今天和我们处境的永恒信息之前，我们必须先深入了解经文写作时所针对的历史背景。

第五，自身利益和群体思维可能导致一种强大的偏见，使人以某种特定的方式读圣经。（关于这个主题的更多内容，请看附录6。）一般而言，人（即使是基督徒）都会抗拒任何威胁到自己地位或特权的东西。在19世纪的神学辩论中，难道应当让拥有奴隶的神学家成为最响亮的声音吗？在今天这个问题上，难道应当让那些会因此失去在互补主义教会、事工机构和院校中作牧师、领袖或教授的职位和名声的人，成为最具主导地位的声音吗？

第六，解释圣经需要整个教会。忽视或贬低教会中与你们看法不同的那些群体，绝不是明智之举。把那些真心热爱圣经的人称为“向文化妥协的人”或“自由派”，可能是一种对神的声音塞耳不听的方式。那些被你们斥为对圣经持“低”看法的人，对圣经某些部分的理解也许比你们好得多。

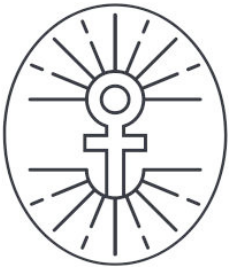
最后，在更广泛的文化已经抛弃腐败的文化习俗时还紧抓着它们不放，对教会在社会中的信誉尤其不利。在我看来，继续作父权制的堡垒，对教会来说就像继续用圣经为奴隶制辩护一样，是在自毁长城。在文化和教会或多或少都同意奴隶制可以接受的那些世纪里，即使教会推崇的是最仁慈的奴隶制形式，随大流也并没有对教会的名声造

成太大损害。但想象一下，如果今天西方一个基督徒家庭选择“听从神”，蓄养两个基于圣经理由而同意这种做法的奴隶，人们会怎么看？

同样，只要教会认同让-雅克·卢梭所阐述的文化信念，即“〔男人〕应当强壮而主动；〔女人〕应当柔弱而被动；一方必须既有能力又有意志；另一方只要稍加抵抗就够了”，[417]随从父权制对教会的名声就不会有太大损害。但如今，我们的社会以女性从属地位的“恐怖”为题材，拍出了一整部获奖电视剧《使女的故事》（The Handmaid’s Tale）；如果我们教导我们的女儿顺服她们丈夫单方面的权柄，并禁止有教导和领导恩赐的女性去教导和带领，我们教会看起来就和那个假想中蓄养奴隶的现代家庭没什么两样了。[418]

信徒们若把女性的平等从家庭扩展到教会和社会，那么除了收获更亲密的婚姻之外，我们还将为我们的福音在我们的文化中赢得更大的信誉。我们的同胞已经忘记了，但我们可以提醒他们：我们的文化今天对女性地位的提升，在历史上植根于我们自己那赋予人尊严的福音长期潜移默化的影响，也植根于对神慈爱而公平之品格的认识——毕竟，很久很久以来，神一直幸福地全然不知有任何互补主义的限制，他一直在兴起女性，使她们在自己的恩赐上展翅高飞，包括使用她们大有能力地带领和教导男人。

417. Jean Jacques Rousseau, Emile or On Education (1762)。引自Barr, ch 6。
418. 约翰·斯塔克豪斯在“Finally Feminist”（p. 56）中说得更尖锐：“当社会是父权制的时候——就像在新约的背景中那样，也像除了我们今天的现代社会之外世界各地一直以来那样——教会借着随从父权制来避免丑闻。然而现在，现代社会至少在官方层面上是平等主义的，丑闻就在于教会没有随从社会，没有为这前所未有的自由而欢喜——这自由让女人和男人按照恩赐和呼召来服事，而不受一条武断的性别界线所限。这一丑闻既妨碍了向他人传福音，也妨碍了……对已经归信之人的挽留和造就。……在这个社会中，教会延续父权制，就是在〔许多人〕的路上放了一块宗教上的绊脚石。”



第三部分

女性的事奉



10
旧约中有能力的女性

“主的旨意是使用底波拉作神子民的领袖……以表明女性在领导方面与男性同样有能力。”尼杰·古普塔（Nijay Gupta）[419]

神说堕落后的“亚当要管辖夏娃”之后，人类便从园子里一头冲进了荒野；正如神那黯淡的预言所说，无论你们往哪里看，掌权的都只有男人。显然，一夫多妻和有毒的男子气概与父权制生长在同一片土壤里，因为人类的故事才开始没几页，该隐就与亚伯竞争，宁可杀人也不肯屈居老二。不久之后，拉麦娶了两个妻子，而不只是一个，并且夸口说，他杀了一个仅仅伤了他的人。

翻看旧约其余的部分，男人仍然主宰着公共领域。箴言第31章那位妻子的丈夫，白天“在城门口与本地的长老同坐”[420]，回到家里大概也仍然是一家之主。这是因为古代希伯来社会以大家族为中心，在大家族里，由一个男人带领他的子孙、亲属、奴仆和他的妻子——或者妻子们（正如创世记中妻妾相争的故事所显示的）。[421]

族长的名字随后在他的儿子们身上延续下去，而他们母亲的名字从她出嫁那天起就被埋没了。女儿的地位更低，只是被并入丈夫的家族。女人的首要角色是“生养众多”，反过来说，她最惨的失败就是不能生育后代。[422]此外，律法和习俗像一层令人窒息的收缩膜，紧紧裹住女性。即便是成年女性，也被看作未成年人，生活在一位男性监护人之下；与此同时，她的丈夫有权随心所欲地废掉她向神许的愿，以及他向她许的愿。[423]

然而，随着故事的展开，神常常绕过父权制的规范，把一位女性提升到他那弥赛亚来临之前的子民中具有战略意义的位置或领导地位。正如我们在本章中将要发现的，无

419. www.bit.ly/3BFrpwV
420. 箴言 31:23
421. 例如，亚伯拉罕、雅各、迦勒、大卫、所罗门、基甸都有不止一个妻子。
422. 参见出埃及记 23:25–26；撒母耳记上 1:1–2:10；约伯记 24:21；诗篇 113:9。
423. 民数记 30:3–16；申命记 24:1–4

论堕落的社会为女性规定了什么“角色”，神显然并不觉得自己有义务照样去做。让我们来认识几位这样的女性，我们可以说，她们是作为ezer kenegdos来事奉的——刚强的女性，去带领、拯救、教导男人，必要时也去抵挡男人。

抵抗暴政的施弗拉和普阿

在古代世界，父母常常杀死自己的女婴，好借着儿子来保障自己的将来；而一位埃及法老却命令收生婆杀死他那奴隶民族的儿子：“你们为希伯来妇人收生，看她们临盆的时候，若是男孩，就把他杀了；若是女孩，就留她存活。”[424]他的计划是削弱希伯来人的未来。犹太女孩长大以后，没有男人可以娶她们，她们最终就会嫁给埃及男人，被同化到埃及文化里去。至少，计划是这样的。可是后来，两位犹太收生婆施弗拉和普阿冒着自己的生命危险，违抗了地上最有权势的人之一，成为已知最早的抵抗邪恶政权的例子之一。在这个过程中，她们保全了婴孩摩西的性命，而八十年后，摩西将要解放神的子民。

这两位ezer kenegdos作为强有力的帮手、保护者和男人的伙伴，又抵抗了欺压人的男人，付出了这样的努力，神为她们做了什么呢？经上告诉我们：“神厚待收生婆。以色列人多起来，极其强盛。收生婆因为敬畏神，神便叫她们成立家室。”[425]

领袖和报信者米利暗

婴孩摩西出生后不久，他的姐姐米利暗就从收生婆手中接过了作他ezer kenegdo的接力棒：她把他放在篮子里推进尼罗河，保全了他的性命。神应允了她为他的平安所作的祷告：法老的女儿——她本身也算是一位ezer kenegdo——发现了他，把他带进王宫，这样就使他跻身于埃及王位的继承序列之中。

几十年后，神拣选摩西带领以色列人得自由，但神把他放在一个小型的领导团队里：我们之所以知道这一点，是因为神也呼召亚伦和米利暗，与摩西一同作以色列的解放者和领袖。神借着后来很久的一位先知弥迦，回顾出埃及的事：“我曾将你们从埃及地领出来，从作奴仆之家救赎你们；我差遣摩西带领你们，还有亚伦和米利暗。”[426]

424. 出埃及记 1:16
425. 出埃及记 1:20–21
426. 弥迦书 6:4。这个有时被译为“在你们前面”的短语，字面意思是“走在你们前头”，也就是“带领你们”。

米利暗提供先知性的领导。和摩西一样，她也被称为“女先知”。[427]在那条如今已经合拢的红海通道的另一边，她带领以色列妇女唱歌跳舞赞美神。[428]她那首凯旋的讲道之歌——歌词已被记录为圣经——是一千多年后教会所传福音的原型。米利暗的歌词和我们的福音都宣告一位良善、作王的神，他从我们靠自己无法战胜的强大仇敌手中拯救我们，带领我们从被掳之地进入应许之地。米利暗的宣告也指向后来所有将要传扬耶稣君王救恩之福音的女性。我们之所以知道这一点，是因为几个世纪以后，一位诗篇作者把米利暗和她的同伴当作一个早期的路标，指向后来所有带领敬拜的人和传福音的人：“主发命令，传好信息的妇女成了大群。”[429]

提醒一句：我们当中那些盼望有一天能有更多女性执掌神子民之舵、站上讲台的人，不要天真地以为她们会轻易胜过男性领袖不断陷入的那些常见试探。我这样说，是因为米利暗在她影响力达到顶峰的时候，被一种争竞的心所引诱。她不当地批评摩西，结果在营外患了七天大麻风，而她蒙召去带领的百姓也因为不得不等她痊愈而受了苦。[430]尽管她有这次道德上的失误，神的怜悯仍然临到她；后来她去世的时候，神的子民深情地怀念她。[431]

女先知户勒大

犹太人的《密西拿》这样总结希伯来圣经中先知的历史：“有四十八位先知和七位女先知在以色列说预言。”[432]米利暗和底波拉（我们很快就会看到）的先知事奉，都与公共领导的角色结合在一起。以赛亚也娶了一位女先知。[433]现在，让我们来认识女先知户勒大。

在以色列诸王的时代，年轻的约西亚王显出他在属灵上胜过他的许多先王：他把百姓属灵的活力放在首位，并清除那些可能损害他国度属灵健康的东西。按照惯例，君王会召一位先知来“求问耶和华”。所以，当他吩咐大祭司和其他首领替他寻求神的心意时，他们就去找他们认为最能帮助他们的那位先知。

427. 出埃及记 15:20
428. 出埃及记 15:20–21
429. 诗篇 68:11
430. 民数记 12:1–15。需要说明的是，经文从未说米利暗犯罪是因为她绕过了男性的权柄。她和亚伦走偏，是因为他们质疑摩西的地位。
431. 除了弥迦对她领导的回顾之外，妥拉的文士们也记载了她的死，并把她列入家谱。（民数记 20:1；26:59；历代志上 6:3）
432. 6 Meg. 14a Bar. 引自Kevin Giles, What the Bible Actually Teaches on Women (p. 75)。
433. 以赛亚书 8:3。也有一些女性是假先知。需要指出的是，她们的罪不在于越过了男性权柄的界线，而在于她们违背了神实际所说的话。（以西结书 13:17–24）

耐人寻味的是，他们没有去找与约西亚王同时代的耶利米和西番雅，而是偏偏去找户勒大。我们不知道她过往的事奉记录中有什么使她受到推崇，但我们可以猜想，她是以与天上有一条“热线”而闻名的。她的丈夫是圣殿里一个地位低微的“掌管礼服的”，所以，支撑她先知声誉的不可能是她嫁了一个显赫的男人。

她替约西亚寻求神，然后毫不含糊地代神说话：她谴责全国的偶像崇拜，宣告灾祸即将临到，又称赞约西亚的心，说他必蒙保守，不至亲眼看见那灾祸。她的话如此尖锐，以致约西亚召集了“无论大小”所有的人，向他们宣读神的话，拆毁假神的祭坛，并带领神的子民经历了一场可能是以色列历史上最大的复兴。[434]我们顺便注意到，故事中没有任何地方暗示户勒大的行事或所受的对待与男性先知有什么不同。

成就神旨意的王后们

我读过许多互补主义学者的著作，他们强调以色列的政治领袖（或君王）大多是男性这一事实，并主张这是神对男性权柄这一普遍原则的认可。但这忽略了一个事实：在父权制的世界里，君王是男性乃是理所当然的。只有在非常特殊的情况下，才会有一位王后作为单独的统治者兴起，通常是在她丈夫去世、而她又没有儿子的时候。在君王制度上，以色列遵循的是他们古代邻国的规范。毕竟，我们若还记得，在他们得到第一位王之前——神知道这个主意会使他们受欺压——他们确切的祈求是恳求说：“我们定要一个王治理我们……像列国一样。”[435]

所以，统治的大多是男性君主。但也有一些女性。在以色列的历史上，有几位强有力的王后受到称赞。以斯帖王后是犹太王后中最著名的一位，尽管她是在波斯帝国、而不是在以色列国担任这一职位的。虽然她会私下与王商议事情，但毫无疑问，她担任的是一个公共职位——如果你们读读这个故事就会知道——这是神赐给她的。一种先知性的认识使她明白，神把她放在这个位置上是“为现今的机会”[436]，于是她巧妙地拦截了一条要灭绝她本族人的法令。她这样做，是勇敢地揭露哈曼的邪恶动机，然后使他的家族连同她百姓的七万五千个仇敌一同被消灭。

为了庆祝这次政治上的胜利，她颁布了一条她和她叔叔末底改“以全权”写成的法令，送到亚哈随鲁王国一百二十七省所有的犹太人那里。这条法令要求每年用两天来纪念他们命运的逆转，并且也是为了“他们的后裔”。[437]

434. 列王纪下 22:11–23:25
435. 撒母耳记上 8:19–20
436. 以斯帖记 4:14
437. 以斯帖记 9:29–32

在这一切事上，以斯帖在波斯国中、也在神的子民以色列人中行使领导权。这样，她就成为一个激励人心的榜样，激励那些蒙召在社会中行使领导权的女性，也激励那些可能在神的子民中行使实际和属灵领导的女性。

她并不是唯一一位与以色列历史有交集的王后。非洲的示巴女王[438]受到耶稣称赞，因为她认出并称赞神加在所罗门身上的伟大，因而也在先知性的预表中认出了耶稣自己的君王身份。[439]巴比伦的迦勒底王后同样记得但以理身上说预言的属灵恩赐，神使用她，使但以理在默默无闻一段时间之后重新回到公共舞台上。[440]以色列自己的王后耶洗别和亚他利雅是邪恶的，以色列的大多数君王也是如此。但请注意，在所有关于王后的记载中，没有一句贬低女性担任领导职位的话，受到谴责的只是对这种职位的滥用。

奇怪的是，互补主义学者有时反驳说，这些王后并不是作为单独的统治者来领导，而只是与她们作王的丈夫一同治理。但在古代近东，单独统治的女王极其罕见。在五百年的时间里（从扫罗作王到西底家作王），任何一个帝国哪怕只出现一位这样的女王，可能性都很小。话虽如此，亚他利雅在丈夫死后就是一位没有丈夫的君主；而在耶稣降临之前的那个世纪，在哈斯蒙尼王朝期间，撒罗米・亚历山德拉（Salome Alexandra）在丈夫死后作为以色列唯一的君主统治了九年。

除了这些由神所立的抵抗暴政的女性、领袖、报信者、先知和政治领袖之外，还有一位女性领袖，尤其为神子民中所有未来的女性领袖开辟了一条光辉的道路。

士师底波拉

“有一位女先知名叫底波拉，是拉比多的妻，当时作以色列的士师。她住在以法莲山地拉玛和伯特利中间，在底波拉的棕树下；以色列人都上她那里去听判断。”[441]虽然米利暗可能是作为神子民领导团队的一员发挥作用（以摩西为主要领袖），但底波拉曾在一段时间里担任神子民的最高领袖：作他们的士师之一。

士师是什么人？在约书亚死后到扫罗被立为以色列第一位王之间的许多个世纪里，以色列人作为一个敬拜耶和华的松散部落联盟生活。在那段时期，一个循环不断重复：神的子民先是在道德上严重妥协，敬拜假神；然后邻近的部族就用武力征服他们、欺压他们；然后神的子民懊悔地向神呼求；神就兴起一位士师，“拯救他们脱离仇敌的

438. 列王纪上 10:1–13；历代志下 9:1–12
439. 马可福音 12:32
440. 但以理书 5:10–12
441. 士师记 4:4–5

手”。[442]虽然这些士师不是永久的君王，但经上仍然说他们在自己的地区“治理”或“管理”神的子民。[443]

底波拉与士师记中其他五位主要士师的不同之处在于，只有她同时也是一位先知，并且为神子民之间的许多纠纷提供司法上的领导。其他士师似乎只专长于取得军事胜利，而底波拉却带领百姓。此外，她的兴起似乎也不是借着“神的当场点选”（想想神对基甸的呼召）。相反，经文完全没有提到她最初的呼召，我们只能推测，是她那神所赐的卓越的领导、预言和智慧的恩赐，为她一路打开了通往最高位置的门。事实上，她与撒母耳的共同点最多：撒母耳和她一样，是先知、士师，也是军事顾问。

她是这地最高的司法权威。经文中没有任何地方暗示底波拉是以纯粹私人的方式行事。作为公共纠纷的调解人，她和她之前的摩西一样，在公共领域中担任公共角色。她承接摩西作审判官的职能，[444]作为以色列最高法庭的唯一成员施行公义。而且和摩西一样，[445]她承担了全国审判官的角色，百姓从全地各处来到她那里解决纠纷。

和士师记中其他主要士师一样，底波拉带领神的子民取得军事胜利。撒母耳立扫罗出征打仗，自己却不亲自上阵；[446]底波拉也像撒母耳一样，原本计划不亲自出征。相反，她吩咐巴拉召集以色列的军队去打败欺压者。[447]然后，她在战略上指挥这次军事行动的计划：包括军队的规模、他们应当占据的有利地势，以及进攻的确切时刻。

她瞄准的敌人是耶宾，他并没有欺压全以色列，只欺压北方的支派。她虽然住在南方，却对耶宾的势力根基了解得足够清楚，可以委派本身就是北方人的巴拉去打败他。巴拉非常钦佩她在战略上的才华，以至于恳求她在战场前线站在他身边。他并没有要求她亲自拿起武器，只是请她在能纵观战局的地方，随着战事的展开给他出谋划策。在备战之际，巴拉是军事指挥官，而她则担任最高统帅。她以先知的身份向他保证必然得胜，并下令说：“去！”他就去了。[448]奇妙的是，神赐给他们一场胜利，带来了四十年的太平。[449]

442. 士师记 2:16、18；4:10、14、24；5:1–31
443. 丹尼尔・布洛克（Daniel Block）在他的士师记和路得记注释中写道：“路得记 1:1讲到士师‘治理’（ESV）或‘管理’（NIV）的日子。希伯来文shaphat（‘审判’）的意思是‘治理、管理、行使领导’。”（p. 23）
444. 申命记 17:8–13
445. 出埃及记 18:13
446. 撒母耳记上 10:1
447. 士师记 4:6
448. 士师记 4:14
449. 士师记 5:31

战役一获胜，她就以巴拉为二重唱的伙伴，教神的全体子民唱一首她所写的歌。和一两个世纪之前曾赞美神拯救他那走投无路之子民的米利暗一样，[450]这两人歌颂神如何使他们得胜。这首歌赞美神，同时也尊崇底波拉，说她和巴拉一同是神在这场胜利中所使用的人。他们唱道：“当以色列的〔领袖〕带头，当百姓甘心献上自己，〔众人都当〕赞美耶和华。”[451]他们所说的领袖，显然就是他们自己——这首歌接着说：“以色列的村民不肯作战；他们退缩不前，直到我底波拉兴起，直到我兴起作以色列的母。”[452]当我们侧耳倾听这个民族一同歌唱的时候，即使在今天，我们也受到激励，去尊崇那些带领得好的领袖，包括女性在内。

她嫁给了拉比多，并不是一个可以专心事奉神和国家的单身女子。尽管如此，我们注意到圣经中的次序：她首先是一位先知，然后才是一位妻子。即便在一个从属于丈夫可能是常态的父权文化中，无论她自己还是故事里的其他任何人，对她行使管辖男人的权柄都没有丝毫顾虑。

在她的歌中，她被称为“以色列的母”。但她的母性并没有削弱她的公共领导；相反，它为她的领导增添了独特的风味。与许多战时领袖那种典型的对荣耀的渴求不同，底波拉想把军事上的荣耀交给别人。然而，就连她母性的这一点也不应被夸大——在她为百姓争取军事胜利的过程中，人们或许会期待在一个女人身上看到的那种怜悯，在她的歌里并没有表现出来，因为她嘲讽那些阵亡敌军士兵的伤心母亲，她们的儿子再也没有回家。[453]

她虽然是一个能力很强的全才，却仍把重要的任务交给别人。她把单独领军出征的任务交给巴拉，也许是因为她认为，男人体力更强，打仗是男人的事。神既已向她保证必然得胜，她就想把不靠她而完成这事的荣耀给巴拉。但巴拉宁愿在战场上有她在身边，于是她提醒他：如今他最终要与“一个妇人”分享一部分通常属于男人的战功——这是一句先知性的话，既指她自己，也指另一个女人雅亿，后者将杀死耶宾的将军。[454]

这是一个多么惊人的故事！在一个高举男性的文化中，这里有一位女性作神的代言人，将军和平民都乐意听她的话。

450. 出埃及记第15章
451. 士师记 5:1–2。NIV用“princes”（首领、王子）而不用“leaders”（领袖），这就把底波拉本人排除在外了，然而在她自己的歌中，她在5:8被描述为一位拯救者。我认为ESV和NLT用“leaders”更好地抓住了这个词的意思。
452. 士师记 5:8
453. 士师记 5:28–30。事实上，在底波拉这首令人难忘的歌中，一位失去儿子的母亲随后得知，她的女儿们可能很快就会被掳去。
454. 士师记 4:21。和巴拉与底波拉一样，她也在士师记 5:24–26底波拉的歌中受到尊崇。

互补主义学者似乎决意要削弱底波拉那正当的、神所赐的管辖男人的权柄，他们通常提出三个论点：他们声称她的领导是私人的而不是公共的；[455]神拣选底波拉，是因为当地的男人消极被动，所以神要使他们蒙羞；[456]以及底波拉承认巴拉才是真正的领袖。[457]这些论点没有一个真正站得住脚。这段经文所表明的是：一位女性按照神的拣选，在宗教和公民两个领域中带领神的子民，包括男人。这样，她就为今天那些可能蒙召在其中一个或两个领域里带领的、敬虔而有恩赐的女性开辟了道路。

有些学者只承认她在公民领域中的角色。古德恩没有承认她作为最高统帅的角色，而是把她的司法工作比作今天的辅导员或民事法官的工作。另一些学者只论及她的属灵领导。清教徒注释家马太・亨利（Matthew Henry）否认她在社会中的角色，他说：“她审判，不是以公主的身份凭着授予她的民事权柄，而是以女先知的身份，作为神对他们说话的口，纠正弊端，平反冤屈，特别是那些与敬拜神有关的事。”[458]古德恩和亨利都没有看到，她在以色列百姓中同时担任宗教和社会上的领导（包括政治、司法和军事领域）。

这个故事是一个有力的先例。足够清楚的是，无论神还是古代希伯来人，都不认为女性领导本质上是可憎的。在这里，我们看到一位女性有能力地带领整个群体，包括其中最强壮的男人。

455. 他们指出，她是为来到她家里的一小群人担任司法仲裁者，并且是亲自命令巴拉。但这没有认识到，即使她处理的是个人的事，她的角色也是公共的；而且她所下的命令，使一万人拿起了武器。她还带领一个大得多的群体唱一首庆祝的歌，他们在歌中一同歌颂她那神所立的领导。这些学者之所以提出这个论点，是因为他们试图把底波拉对男人的领导，与他们对提摩太前书 2:12的错误解释调和起来——按照他们的说法，女人不可以在公开场合带领男人。这些区分看来牵强而武断。
456. 但故事中并没有任何地方显示男人拒绝担任先知、司法权威或军事战略家的角色。巴拉所抗拒的不是这些角色中的任何一个——他唯一的紧张是不愿在没有底波拉的情况下领军出征，为此他在文化上受到了惩罚，不得不与底波拉和雅亿分享战功。如果说我们对神拣选领袖的方式有什么了解，那就是他喜欢拣选看来最不可能的人。例如，虽然第一位士师俄陀聂是典范式的士师，但此后神所拣选的三位士师，每一位都显出神对出人意料之事的偏爱。以笏是“左手便利的”——这意味着他能出其不意地对付一般的战士，因为他们受的训练是与通常惯用右手的对手作战。基甸胆小，又出身卑微的宗族。当然，底波拉是一位女性，几乎是任何人都最不会指望能取得军事胜利的人。对于此后所有神的子民来说，我们都应当乐于接受神出人意料的领袖人选。我们不应拒绝女性领袖，正如我们不会拒绝左撇子领袖，或出身不利背景的胆小领袖一样。
457. 古德恩在“Evangelical Feminism”（第4章）中论证这一点，理由是她吩咐巴拉召集军队，从而肯定了“男性领导的正当性”。他还说，巴拉坚持要她一同上战场，她因此责备他，这也证明了同样的事。但这一切都是推论出来的。另一种解释要合理得多：她正确地认识到，带领军队去打一场实体的仗更适合男人。她是一位女性，因此不适合参与一场以力气为关键的军事行动。她没有亲身带领作战的抱负，并且认为实体的战斗是男人的荣耀。当然，巴拉确实在带领，但就连他的领导也是她委派给他的。她所偏好的策略（像撒母耳一样）是作最高统帅，指示军事指挥官去打仗。但她仍然是总揽全局的领袖。她并没有把她的领导权交出去——她是指示一个男人去执行她那神所赐的领导。即使能够证明她承认巴拉是真正的领袖（其实无法证明），她作为这地最高司法权威的角色，在我们见到巴拉之前就已经很明显了。
458. 来源：www.bit.ly/3bIr6am

使底波拉的事奉与现代事奉环境特别相关的是：神对士师/拯救者的拣选，是旧约中最能说明神今天可能使用哪类领袖的例子之一。这是因为，在每一个事例中，神都不受那些受文化限制的制度约束，例如族长时代的男性长子继承制，或者祭司制度中详尽的摩西律法，或者古代近东普遍的、地缘政治上的男性君王制度。与此相反，每一位士师的任命都基于圣灵所赐的呼召和恩赐，而不是基于古代社会最受欢迎或最可能的人选。奇妙的是，在士师记的六位主要拯救者中，底波拉可以说是所有人当中成就最大的一位——她不仅是这地最高的政治兼军事领袖，还是一位先知，也是最高的司法领袖。

那些承认这一点的互补主义学者，仍然声称她是一个例外，恰恰证明了“应当由男人带领神的子民”这条规则。然而经文中根本没有任何东西把我们指向那个方向。不，她不是一个证明规则的例外。相反，她那非同寻常的领导证明根本没有这样的规则，至少在神的心意中肯定没有。她打破了许多互补主义学者声称存在于神心意中的、男性治理权柄的所谓“模式”。在父权制的世界里，神拣选一位女性担任如此重要的领导，这是极其非凡的。这是一个“novum”（故事或文本中新的、出人意料的东西），使士师记最初的读者（还有我们）对自己关于神、性别和领导的种种假设全然产生疑问。对一个古代的士师记读者来说，读到一个男人带领，是文化上意料之中的事，而那个出人意料的细节本身就是“信息”。如果我们看不到他们在底波拉的这段记载中所看到的，反而错误地把属灵领导和男性归入同一个框框，那么到头来，我们只不过是在试图把神装进框框里。

俯就人的神

撇开户勒大、米利暗、以斯帖和底波拉不谈，问题仍然存在：为什么神在旧约中主要拣选男人作领袖？

互补主义学者常常列举旧约中的男性长老、男性宗族首领、男性族长、男性君王等等，仿佛神是在设立一条亘古不变的规范：只有男人才应当带领。但这个结论忽略了神救赎过程中至关重要的一点：这些角色没有一个是以色列特别想出来的——古代近东所有的民族都有男性长老、男性宗族首领、男性族长和男性君王。我们绝不可以认为，神允许以色列照样去做，就是在认可这是某种普世的理想。圣经的篇幅，以及它所涵盖的漫长时间跨度，都表明神对堕落世界的救赎是缓慢地进行的。当神向蒙救赎的群体启示自己、并借着他们向不信的世界启示自己的时候，我们注意到，他常常俯就那些不理想、有时甚至是极其可怕的文化现实，同时在其中撒下种子，使它最终得到救赎。

古代近东和今天的中东一样，是高度父权制的文化。这就是为什么旧约中宗族和支派的首领总是男性，从未提到有女人作一个支派或宗族的首领。旧约中神的子民就是亚伯拉罕、以撒和雅各的家族。当摩西要把权柄分给家族和支派的首领时，他选了七十个年长的男人，称为“长老”。说到“长老”，我们也记得男性长老会坐在城门口——但请看，这是当时更广阔的世界中标准的领导方式：例如，就连埃及也有“长老”。[459]

但是，神在一个既有的父权制文化习俗之中、并进入其中启示和行事，这并不意味着他普遍认可这种习俗，正如他借着一夫多妻的文化习俗兴起十二位先祖——雅各的儿子们——也不意味着他认可一夫多妻。我们知道一夫多妻是错的，然而神俯就它到了这样的程度：以色列十二支派的始祖，是同一个父亲、却有不止一位母亲的人。奴隶制也是如此，正如我们在第9章中看到的。神在一个以一夫多妻、奴隶制和父权制为常态的民族中作工，并不意味着神把其中任何一种习俗理想化或加以认可。在神逐步启示他自己和他全球救赎旨意的漫长过程中，他显然愿意容忍一些他应许最终要终结的事情。

不过，即使神在旧约中总是只拣选男人作领袖（事实并非如此），我们也仍然不应认为这种普遍的文化模式应当转移到耶稣的教会中。原因如下：在耶稣来临之前，神的子民是一个实际的国家，但在他来临之后，特别是在耶路撒冷的第一个教会遭受逼迫之后，神的子民有了一种新的形式。神如今已经揭示的计划是：教会不是作为一个国家而存在，而是作为一个有机的群体，存在于世界各地的国家之中。神今天的子民不再是一个地缘政治上的民族，不再需要古代的领导角色，例如君王、宗族首领、大祭司或国家先知。新约大多强调旧约之下和新约之下的信仰之间的不连续性。互补主义者无视这个事实，于是又从旧约中提出一个论证，说男性领导是神所偏爱的规范。

男性祭司

旧约中的三大职分是先知、祭司和君王。虽然我们知道有女先知，也知道有被神使用的强有力的王后，但有一个职分无可否认是专为男性保留的，没有任何例外，那就是祭司。

一些互补主义学者在这一点上大做文章：“如果人们接受在旧约中，除了祭司以外，所有领导角色都有例外，那么肯定存在一种模式：神向女性开放各种领导职分，只有一个除外。从这个意义上说，祭司是旧约中的例外，长老则是新约中的例外。”[460]

459. 创世记 50:7
460. Craig Blomberg, “Two Views of Women in Ministry”

最近，另一些学者又提出两个论据来加强这个论证，这两个论据都特别在旧约祭司和教会长老之间建立联系。第一，他们指出，为首的祭司亚伦和利未受命要把摩西的律法教导百姓[461]——这与必须“善于教导”的长老多少有些相应。[462]第二，他们强调祭司是圣所及其器物的守护者，这与今天长老的工作相似，长老要作教会属灵和道德上的守护者。

我们该如何回应这些论证呢？

虽然祭司是男性，但我们不可以断定神是在认可父权制，尤其因为圣经并没有这样说。只有男人作祭司，可能有一些具体的原因，或许是我们无法知道的。把女性排除在管理圣所之外，有三个合理的原因。（如果我只能把钱押在其中一个上，我会押第一个。）

第一，摩西的律法认为行经的妇女在礼仪上不洁净，因此在每个月四分之一的时间里，她们连脚都不能踏进圣殿。我们现在可能会对此暗自发笑，但在古代以色列人的宗教想象中，这件事分量很重。摩西吩咐说：“女人行经，必污秽七天；凡摸她的，必不洁净到晚上。……凡摸她所坐什么物件的，必不洁净；并要洗衣服，用水洗澡，必不洁净到晚上。”[463]这就会使女性不适合担任履行礼仪职能的祭司，除非按照她们变化不定的月经周期来安排值班表，而这当然是一个牵强的想法。[464]

第二，设立女祭司可能会让人联想到异教中那些把卖淫与敬拜结合在一起的女祭司。[465]第三，祭司需要身体强壮。他们需要用身体去保卫圣殿，必要时还要处死任何擅自进入圣殿的人；[466]他们整天宰割、搬运牲畜；而在圣所存在的最初300–400年里，祭司们还得不断地拆卸整个圣所及其所有器具，从一个地方搬到另一个地方。从这个意义上说，把女性排除在圣殿祭司职分之外，就像把女性排除在以色列军队之外一样，是一种自然的限制。

但对于试图把祭司是男性用作先例的做法，还有一件更根本的事要说。规定祭司应当是男性的，是摩西的礼仪律法。正如耶稣自己所指出的，[467]摩西的律法并没有规定一个理想的社会，而是在一个不完美的社会中所作的让步。因此，只有男人作祭司这

461. 利未记 10:11；玛拉基书 2:7
462. 提摩太前书 3:2
463. 利未记 15:19、22
464. 感谢神，耶稣来终结了这些洁净条例：想想那两个接连发生的神迹——使睚鲁的女儿复活和医治患血漏的妇人；按照摩西的律法，耶稣因为接触她们而成了不洁净的。在这两件事上，耶稣都使不洁净的变为洁净。
465. 申命记 23:17禁止这种事——神一再禁止以色列表现出效法周围列国不道德习俗的样子。
466. 民数记 18:7
467. 马太福音 19:8

一事实（我们应当注意，而且只限于一个支派），对于我们今天关于教会领导的问题毫无分量。那是为另一种文化、另一个约所定的规则。作为新约的信徒，我们不在摩西的律法之下。成为祭司与一个人的恩赐或敬虔毫无关系，只与他是否作为男性生在利未支派、是否幸运地没有身体残疾有关，因此他们的职分并不是属灵领导的前身。

总而言之，所谓旧约祭司与新约牧师之间的联系是非常薄弱的。用身体保卫一处场所，与在属灵和道德上守护一群人是非常不同的：[468]前者与体力有关，这是男性所具有的；而后者与属灵的成熟和教义的深度有关，这并不局限于男性。当然，在旧约中，祭司和今天的牧师一样教导神的话，但先知、君王和父母——这些角色都包括女性在内——也负有教导神话语的责任。[469]

最重要的是，按照彼得和希伯来书作者的说法，祭司根本不是牧师的前身，而是耶稣的前身——他是完美的祭司，把自己献上作完美的祭物；[470]祭司也是所有信徒的前身，无论男女，他们都是“圣洁的祭司，借着耶稣基督奉献神所悦纳的灵祭”。[471]新约中没有任何地方把牧师与祭司直接联系起来。事实上，宗教改革的伟大发现之一就是：旧约的祭司根本不对应于教会的神职人员，而是对应于所有的信徒。难道我们要推翻宗教改革的一块基石吗？

回到本章的要点：尽管在古代近东男性主导是常态，这些带领男人、作他们的ezer kenegdos或强有力伙伴的女性的杰出榜样，仍是对未来那一日的预先闪现——到那一日，女性将在神的工作中与男性完全同工、并肩而立。约珥关于男人和女人、儿子和女儿在圣灵的全部能力中行事的预言，[472]优美地表达了这种期待：将来会有更大规模的女性兴起，肩负领导和讲道的衣钵。这不应令人惊讶：旧约中没有任何东西排除神拣选女性在社会和教会中担任有力的领导和教导职能的可能性。事实上，在古代父权制的过去，神所拣选的众多女性的例子，应当使我们预料到：在他将来对领袖的

468. 最近，一位互补主义神学家试图在这个论证中加上亚当对园子的守护，来加强这个论证。这位神学家指出，男性的亚当要作园子圣殿的祭司和守卫者，男性祭司要守卫实体的圣殿，因此男性长老应当守卫教会圣殿。虽然在神学上，园子圣殿、实体圣殿和教会圣殿之间确实有联系（它们都是神居住的地方），但所声称的这个模式在三个方面站不住脚。第一，神把夏娃赐给亚当作强有力的帮手，与他同工照管园子圣殿（创世记 2:18），所以亚当是男性这一点无关紧要。第二，按照新约，亚当不是教会牧师的前身，而是耶稣——末后的亚当——的前身（哥林多前书 15:45），也是所有在基督里之人的前身，包括男人和女人，他们都要在神的家中作祭司事奉（彼得前书 2:5）。第三，亚当在他所守护的园子之上，而不是园子的一部分，圣殿的祭司也是如此；而牧师并不在教会圣殿之上，而是它的一部分。

469. 再者，经文提到利未和亚伦（而不是整个祭司群体）施行教导，并不意味着每一位祭司都是教师。

470. 希伯来书第8–10章

471. 彼得前书 2:5

472. 约珥书 2:28–29

拣选中，他仍然不偏待人，这也包括不看他们的染色体是XX还是XY。[473]

最终，那咒诅将被完全逆转：亚当不再管辖夏娃，他们要彼此并肩一同掌权；如果我们忠于旧约的教导，这正是神在旧约第一章中就清楚表明的理想。

473. 或者科学可能证明存在于间性人（intersex）身上的任何其他变异。



11
福音书中有能力的女性

“所有的福音书都表明，耶稣的女门徒是最先宣告耶稣复活信息的人，而这信息是早期教会所传福音的核心。”戴维·肖勒[474]

值得庆幸的是，互补主义学者承认耶稣提升了女性的地位。毕竟，耶稣事工的这一部分确实支持互补主义的信条，即女性被造时与男性有同等的尊严和价值。然而，这些学者往往会忽视或淡化这样一个事实：福音书中的耶稣不仅揭示了女性的价值，还释放了女性的事奉。这是一个错误。基督教的本质，就是学习像耶稣那样看待万事，包括女性和事奉。

耶稣事工中每一位互补主义者都急于指出的部分，是耶稣只拣选了男性使徒。在福音书中耶稣对女性事奉的看法上，这似乎常常就是他们所注意到的全部。他们的结论是：耶稣希望女性事奉，但不希望她们带领。在本章的末尾，我将说明，把耶稣的十二使徒当作他教会中一切未来领导的某种模板是错误的。但在本章的大部分篇幅里，我将驳斥“耶稣认可只限男性担任的事奉职能”这一观念本身。虽然福音书主要讲的是耶稣的事工，但值得注意的是，福音书作者用了相当多的篇幅来讲耶稣如何释放女性去事奉，把她们放在神工作的最前沿和中心，丝毫不考虑要把她们限制在任何一种与性别相称的“领域”之内。在本章中，我们将概览耶稣所使用、作为他国度中能量巨大之使者的一些女性。让我们从最重要的一位开始。

历史上第一个听到耶稣这个名字的人是谁？第一个听到并相信他是神的儿子、要来拯救世界、并且要开创一个国度——在其中最小的将成为最大的——的人是谁？在新约时代，谁第一个领受神所差来的信息，并有神的灵带着能力降在这人身上？谁第一个讲（其实是唱）一篇关于耶稣和他那颠倒常理的恩典国度的道？又是谁第一个为信神的儿子而受苦，确切地说是受逼迫？再给一个线索：这个人也是第一个让耶稣进来住在自己里面的人。

474. www.fuller.edu/womeninministry/

当然，我说的是马利亚，我们主的母亲。

母亲马利亚

马利亚虽然是一个身处危险的被占领之地、地位低微的少女，她的歌却宣告她是何等蒙福，因为神“叫有权柄的失位，叫卑贱的升高”。[475]当她信靠并听从神（而不是某个男人或某种文化规范）的时候，神赐给她一种价值，是任何男人或文化都永远无法从她身上夺走的。

奥古斯丁思考马利亚生下神的儿子这件事在神学上的意义：“主耶稣基督来释放人类，包括注定得救的男人和女人；他不以男性的本性为耻，因为他取了男性的本性；也不以女性的本性为耻，因为他是由女人所生。”[476]露西·佩皮亚特评论奥古斯丁的这段话说：“当神选择降临世间时，他选择了一个女人子宫里的隐秘。当神选择取得肉身时，他选择从一个女人那里取得这肉身。……神借着一个男人向我们启示他自己，借着一个女人，神与人类建立了连接。”[477]

在耶稣长大成人很久以后，马利亚仍然积极地服事他，并甘愿为他受苦：“还有谁会当面告诉耶稣酒用尽了，或者告诉他，如果他继续得罪宗教领袖，就会给自己惹上麻烦？还有谁在那可怕的第一个受难日亲眼看见士兵刺透她儿子的肋旁，自己的心也被刺透——应验了耶稣还是一个被布包裹得安安稳稳的小婴孩时，有人向她说过的预言？”[478]

除了耶稣以外，谁为神的国做得最多？我的答案不是亚伯拉罕、摩西、大卫或保罗。毫无疑问，是马利亚。我怀疑人类历史上是否有过比这更伟大的事奉：在自己的子宫里怀着弥赛亚，并让他活下来，直到他能用自己的双脚站立。

不只是她的儿子，她本身也很了不起：我们往往想到她的卑微和软弱，却忘了她是一股不可小觑的力量，以至于约翰——耶稣把她托付给他照顾、代替儿子的那一位——在预言中描绘她在分娩时与一条魔鬼般的红龙交战而得以存活。[479]

475. 路加福音 1:52
476. 引自Thomas Oden, Classic Christianity: A Systematic Theology, p. 266
477. Lucy Peppiatt, Rediscovering Scripture’s Vision for Women, ch. 2。
478. Lucy Peppiatt, Rediscovering Scripture’s Vision for Women, ch. 2。
479. 启示录 12:1–6

女先知亚拿

“又有女先知，名叫亚拿，〔她〕并不离开圣殿，禁食祈求，昼夜事奉神。正当那时，她进前来，到马利亚、约瑟和孩子那里，称谢神。”[480]

亚拿是新约时代第一个被称为先知的人。事实上，在这神圣时刻之前的整整五百年里，圣经中没有任何关于先知宣告神话语的记载。她结婚仅仅七年就失去了丈夫，此后余生都在圣殿里度过。岁月流逝，她对已故伴侣的思念渐渐化为对世界救主的渴望。有一天，马利亚和约瑟来到圣殿献上他们的婴孩，她得蒙开启眼睛看见他，真正地看见他。等候终于结束了。她所有的失望都烟消云散，她立刻迸发出赞美，并完成她的事奉——“将孩子的事对一切〔正在〕盼望耶路撒冷得救赎的人讲说”。[481]

在圣殿的院子里，她丝毫不知道有什么互补主义的教导说她无权在宗教的公共场所教导信主的男人——这真是奇妙；她向有信心的男女提醒圣经中先知性的应许。她向他们宣告那孩子的好消息，他将是施行拯救的君王——而这一切都没有一个丈夫来“遮盖”她或站在她身边。

井边的妇人

如果你们问任何一位读圣经的人，第一个向一大群人宣告耶稣是弥赛亚、并且在传福音上大有果效的基督徒是谁，他们很可能会说是五旬节那天的彼得。但有一个人比他早了好几年。

在第5章中，我讲到耶稣与撒玛利亚妇人进行了一场一对一的神学对话，那是我们所拥有的、有记载的最长的一次。让我在这里强调：她不仅开始相信他就是弥赛亚；她还成了第一位带领一场某种意义上的公开复兴的传福音者。

这是一个人生的惊人转变。当耶稣向她要水喝、借此介绍自己的时候，她只不过是又一个干渴的灵魂。她也处在她那座城里地位阶梯的最底层。通常，妇女们会在清晨、和其他妇女一起来到井边，可是她却在这里——孤身一人，又在一天中最热的时候——这显示她在其他妇女眼中背负着污名，她们大概因为她与太多男人分分合合而诋毁她。

480. 路加福音 2:36–37
481. 路加福音 2:38

然而，耶稣与她交谈。他与她进行神学对话。在这个过程中，她逐渐经历到他的自我启示，正如她也向他敞开自己。当耶稣说“我就是弥赛亚”，把对话推向高潮的时候，她喝了一大口洁净人的活水，丢下她的旧水桶，跑回城里，把她自己刚刚领受的同样的水分给别人。经上告诉我们：“那妇人就留下水罐子，往城里去，对众人说：‘你们来看！有一个人将我素来所行的一切事都给我说出来了，莫非这就是基督吗？’众人就出城，往耶稣那里去。”[482]

结果是“有好些……信了耶稣，因为那妇人作见证”。他们自己见了耶稣之后，对那妇人说：“现在我们信，不是因为你的话；是我们亲自听见了，知道这真是救世主。”[483]她不仅是历史上第一个听见“我就是弥赛亚”这句话的人，也是继亚拿之后第一个把这个发现传给任何愿意听她说话之人的人，无论男女！耶稣拣选她、尊重她，这意味着她那被排斥的身份让位给了作耶稣报信者的崇高地位。

那些淡化她传福音事工的学者——“她只不过是分享了自己的见证”——忽视了这些事实：她去找人；用话语把人引向耶稣；并宣告他就是弥赛亚，结果他们信了耶稣。耶稣甚至用她当下的榜样，向门徒作了一次关于传福音的简短教导。他把众人比作已经熟透可以收割的庄稼之后，提到她说：“如今收割的人……积蓄五谷到永生。”[484]他的讲论结束时，这位传福音者正带着她的新朋友们上山来到耶稣那里。门徒先前或许曾“希奇耶稣和一个妇人说话”[485]（第27节），但当他们看到她传福音的事工立刻展开，其方式超过了他们自己当时的任何事工，他们一定更加惊奇了。

作见证的马大

当我们听到“马大”这个名字时，我们许多人会想起她有一次做错了：耶稣责备她错过了受他教导的机会，因为她选择作他料理家务的帮手，而不是作他的门徒。她的错误在于为他预备了一顿他从未要求的饭食，而他却正在向她的妹妹摆上一顿属灵的饭食。

然而，我们当中很少有人会想起，她在另一个场合做得非常出色，并且被神使用来教导每一位如今拥有圣经的人。约翰福音比其他关于耶稣的记载更多地描绘耶稣与人一对一的互动，而且是以这样的方式描绘的：每一个人都领悟到关于耶稣的某件关键的事——也为我们这些读者打开了这个启示。例如，井边妇人发现耶稣就是弥赛亚，如

482. 约翰福音 4:28–30
483. 约翰福音 4:39–42
484. 约翰福音 4:36
485. 约翰福音 4:27

今借着约翰福音被传给远远超出她那些1世纪同乡的人群和地方。不过，她并不是约翰在他的著作中所展示的唯一一位为耶稣作见证的女性：马大也为耶稣的某件关键之事作了见证。

在讲到她之前，先简单说明一下：大多数读圣经的人都知道福音书中这些见证宣告的重要性。最著名的一次，是耶稣问门徒：“你们说我是谁？”彼得回答说：“你是基督。”[486]事实上，彼得的这句话就像一个铰链，把马可福音的前半部分（关于耶稣是谁）和后半部分（关于耶稣决心为我们死在十字架上）连接起来。更重要的是，彼得的宣告是启示的磐石，教会要建造在这磐石上。

很少有人意识到，约翰运用马大的见证宣告的方式，与马可运用彼得的宣告的方式是一样的。在约翰福音第11章，我们读到耶稣来到时，发现马大正为她刚去世的兄弟哭泣。耶稣对她说（这是福音书中唯一有这类话的地方）：“复活在我，生命也在我。信我的人虽然死了，也必复活……你信这话吗？”

“主啊，是的，”她回答说（接下来就是她的宣告），“我信你是基督，是神的儿子，就是那要临到世界的。”[487]约翰把她的话写下来传给后世——就这样，她在耶稣身上所看见的、关于耶稣所说的，成了一块磐石，千千万万约翰福音的读者可以在上面建造他们的人生和永恒的归宿。

耶稣核心圈子里的女性

福音书提到了耶稣核心门徒圈子里23个人的名字。有十二使徒、约瑟·犹士都、拉撒路、尼哥底母和亚利马太的约瑟。很少有人意识到，其余七位有名字的门徒全都是女性：他的母亲马利亚、抹大拉的马利亚、“另一个”马利亚、伯大尼的马利亚、约亚拿、苏撒拿和撒罗米。以下面这段经文为例：

耶稣周游各城各乡传道，宣讲神国的福音。和他同去的有十二个门徒，还有被恶鬼所附、被疾病所累、已经治好的几个妇女，内中有称为抹大拉的马利亚，曾有七个鬼从她身上赶出来；又有希律的家宰苦撒的妻子约亚拿，并苏撒拿，和好些别的妇女，都是用自己的财物供给他们。[488]

这段经文表明，耶稣有一个比十二使徒更大的核心圈子，其中有许多是女性。这些加利利妇女经历了耶稣释放人的触摸之后，不时与耶稣和十二使徒结伴同行，走那艰苦

486. 马可福音 8:29
487. 约翰福音 11:25–27
488. 路加福音 8:1–3

的路程前往耶路撒冷。

耶稣拣选这些女性作他的门徒、作使命中的同伴，也作用自己的财物资助这项使命的赞助人。在古代文化中，接受赞助就是把自己置于依赖和亏欠的地位。因此，这些女性一定极受耶稣尊重。

在路加福音第10章，经上告诉我们：“主又设立另外七十二个人，差遣他们两个两个地在他前面，往自己所要到的各城各地方去。”请注意，耶稣并不只是把听得见他说话的人聚集起来，而是特别拣选、然后装备了这个宣教团队。很有可能，他核心圈子里的女性即使不是全部，也有许多就在耶稣差遣出去、在犹太人的故土上展开宣教攻势的那36对人中间。[489]因此，这些女性——听从耶稣的指示——会向接纳她们的家庭和村庄宣告神的国已经临到；勇敢地谴责那些拒绝耶稣的邀请和统治的人；并借着赶鬼彰显他君王的能力。

然而，有些学者主张那72人的先遣队全是男性，理由是“另外”（希腊文：heterous）这个词是阳性的。但这误解了古代以男性为中心的语言中，说话者惯常用一个词的阳性形式来描述男女混合群体的方式。（例如，同一个词也被用来指所有被放在耶稣脚前求医治的“瘸子、瞎子、有残疾的、哑巴，和好些别的病人〔heterous〕”[490]——而这位医治者的病人中无疑有许多是女性。）

后来，耶稣核心圈子里的许多女性成了主要的见证人；在那个悲惨的星期五，她们是最后离开十字架的门徒；在复活节的星期日，她们也是最先来到他坟墓的人。这些女性中有一位比其他人更受尊荣。

抹大拉的马利亚

你们现在大概已经明白，基督教福音的核心是这样一个宣称：按照历史事实，耶稣被钉十字架、被埋葬，又从死里复活。如果我们对这些历史事件有任何怀疑，那么我们就是在怀疑基督教本身。

值得庆幸的是，耶稣确保了历史上这每一件重大事件——他的死、埋葬和复活——都有许多人亲眼看见。不过，可能令人惊讶的是，他主要拣选了女性作这些事的见证人！事实上，只有抹大拉的马利亚和她的同伴们亲眼看见了全部三件事。男门徒逃走

489. 耶稣不太可能另外找到一批72个最忠心的门徒，而其中却不包括福音书中有名字的大部分或全部门徒。不过，我之所以没有更武断地断定这些女性也在其中，是因为对于在宣教方式上常常讲求策略的耶稣来说，高度父权制的以色列也许更可能接受男人的公开事奉。
490. 马太福音 15:30

之后很久，她们仍然留在那里，是最后离开十字架的人。[491]她们当中有些人甚至帮忙埋葬了他。[492]星期日天一亮，她们就在坟墓那里——经上告诉我们：“天使对妇女说：‘不要害怕！我知道你们是寻找那钉十字架的耶稣。他不在这里，已经复活了……快去告诉他的门徒：“他从死里复活了。”’”[493]想一想这意味着什么：没有一个男使徒看见耶稣的身体被放进坟墓，并且三天后又发现坟墓空了。相反，神把见证所有这些事件、并把她们所看见的传扬出去的任务，托付给了马利亚和她的同伴。事实上，在那第一个复活节星期日的大部分时间里，这些女性是全地球上复活信息唯一的承载者。想一想吧——在宇宙最伟大的故事展开的这个关键阶段，基督教信仰的全部可信性都落在这几位女性手中。神对女性是何等信任！

在这些女性当中，耶稣赐给抹大拉的马利亚第一次真正与复活的主本人相遇的机会：“马利亚以为是看园的，就对他说：‘先生，若是你把他移了去，请告诉我，你把他放在哪里，我便去取他。’”当耶稣叫她的名字时，她转过身来，用亚兰语对他喊道：“拉波尼！”（意思是“夫子”）。然后马利亚去告诉门徒这个惊人的消息：“我已经看见了主！”[494]

我们不得不问：耶稣明知一个女人的见证不太可信，甚至会立刻被否定，[495]为什么还要拣选女性？他明知就连男门徒大概也不会相信她们，为什么还要这样做？顺便说一句，事情正是这样发生的——路加记述说：“他们不相信这些妇女，因为她们的话在他们看来像是胡言。”[496]当然，那天晚些时候，男人们自己遇见耶稣之后，才意识到怀疑这些妇女的信息是多么愚蠢。耶稣后来为他们不肯听信自己的姐妹而狠狠地责备他们，[497]这使他要教导我们男人的功课变得毋庸置疑——就在教会在世上开始的时候：要学会接受从你们姐妹口中说出的神的话。耶稣把这个关键的洞见缝进了历史上最重要的那一天，而福音书的作者又把它记录下来，这意味着这是我们这些后来跟随基督的群体绝不能忘记的一个首要功课。

在这个话题上，复活的主口中说出的第一个词是什么？

是：“妇人……”

不要错过这一点。约翰福音告诉我们，耶稣是在“七日的第一日”复活的，这暗指新的创造。耶稣重演了亚当的故事：亚当从园中的沉睡中醒来，立刻看见夏娃，他喜爱

491. 马太福音 27:55–56；马可福音 15:40–41
492. 马太福音 27:57–61；马可福音 15:42–47；路加福音 23:50–56
493. 马太福音 28:5–6
494. 约翰福音 20:15–18
495. 例如，犹太拉比的律法认为，一百个女人的见证也抵不上一个男人的见证。
496. 路加福音 24:11
497. 马可福音 16:14

她，称她为“女人”（与耶稣所称的“妇人”是同一个称呼），后来又称她为“夏娃……众生之母”。所以，在这个似曾相识（déjà vu）的时刻，抹大拉的马利亚代表新创造时代的所有女性，她们要作为报信者而受到称颂，她们向谁宣告耶稣活着，就把生命带给谁。

夏娃或许在第一次创造的园子里失败了，那时她把撒但那奴役人的信息带给了亚当。但在空坟墓和新创造的园子里，咒诅被逆转了——夏娃的女儿如今把神那使人得释放的信息带给亚当的众子。就这样，一个全新的世界闯进了这个古老而破碎的世界当中——随之带来了一个荣耀的可能：女性在神使命的最前线与男性肩并肩地站在一起。复活的耶稣不仅把复活现实的新纪元中第一个关键的事奉赐给女性；他还以一种新层次的平等和潜在的事奉影响力来尊荣她们。“女性被提升到事奉的角色，是神国闯入的记号，表明旧秩序已经终止，一套新的关系已经开始。”[498]

马利亚也担任了某种使徒性的角色。在使徒行传的前几章中，作“耶稣复活的见证人”的事奉成了指称使徒的一种方式。[499]使徒就是那些遇见过复活的耶稣、并被他差遣去把好消息告诉别人的人。这就是为什么教父们亲切地称抹大拉的马利亚为“使徒中的使徒”。赖特也同意：“如果使徒是一个〔被差遣出去的〕复活见证人，那么有些女性比任何男人都更早配得这个称号。”[500]需要说明的是，严格地说，她不是十二使徒之一，但她似乎确实——至少在那个时刻——属于一个更大的“奉差遣者”的圈子，他们是耶稣复活的见证人（这就是“使徒”的意思）。

我们的结论是：自从新创造随着耶稣的来临而破晓的那一天起，显而易见，神的心意是不仅男人、而且女人也要宣讲关于耶稣的真理。不只是向不信的人，不只是在私下，也不只是向女性，而且（与互补主义的教导相反）向每一个有耳可听的人——向女人和男人，向不信的人和信徒，在私下也在公开场合。

为什么只有男性使徒？

互补主义学者为把女性排除在当代教会高层领导团队之外所提出的另一个理由是：耶稣虽然尊重女性在神工作中的角色，却在拣选他的十二使徒时把她们排除在外。公平地说，并非所有互补主义者都如此看重这一点。派博和古德恩写道：“我们不会仅仅因为耶稣拣选了十二个男人作他的使徒，就主张耶稣必定偏爱教会中只由男人组成的

498. Grant Osborne, Women in Jesus' Ministry, pp. 289-90.
499. 使徒行传 1:22；2:32
500. www.bit.ly/3k5tah6

长老团。”[501]尽管如此，许多人确实把它用作一个重要的论据。我所读过的提出这一主张的人，用的都是大致相同的基本推理，我将尝试以尊重的态度把它归结为其要点：

耶稣只拣选男人作使徒——他们后来要带领耶路撒冷教会——可能有两个原因。第一，他是在一个父权制的文化中维护社会习俗。另一种可能是，他是在向未来的教会示范只由男性带领神子民的原则。我们知道，耶稣推翻社会习俗毫无问题（想想他单独与一个女人说话，或者在安息日事奉），这就意味着一定是第二个原因。因此，效法耶稣的做法，只有男人应当在教会的牧养领导团队中事奉。

初读之下，这个理由似乎令人信服。但仔细分析之下，它就土崩瓦解了。

首先，我们可以问：为什么互补主义学者只盯住使徒是男性这一点？我们真的能说，耶稣拣选使徒的模式应当决定每一个地方教会选立何种牧师或长老的模式吗？耶稣拣选了十二个人。所有的教会都应当有十二个吗？他拣选的是犹太人而不是外邦人；所有的教会都应当照样做吗？耶稣拣选的是自由人而不是奴隶；我们应当拒绝让穷人担任领导角色吗？他们很年轻；教会对此该怎么办呢？因为在这里我们遇到了一个难题：“长老”这个词的意思是年长的人。这些问题所揭示的是：如果我们把耶稣拣选十二个犹太男人当作此后一切牧师或长老人选的字面模板，那么我们也不得不得出结论：耶稣不仅有性别偏见，还有种族偏见（犹太人而不是外邦人）和阶级偏见（自由人而不是奴隶）。更有可能的是，他拣选这十二个人，是为了救赎历史中一个特定的目的和时刻。

互补主义论证的主要弱点在于，耶稣拣选男人的原因并不只有两个——事实上，有一个非常清楚的象征性原因，也可能有一些策略性的原因，使他把女性排除在十二使徒之外。

先来看象征性的原因。耶稣娴熟地运用象征性的行动，来应验旧约中关于那要来之弥赛亚的意象和应许。例如，耶稣上山教导跟随他的人，又把饼分给众人吃。他这样做，就显明他自己是真正的摩西——摩西在山上领受律法，并带领神的子民领受从天上来的粮。当耶稣骑着驴进入首都时，他应验了撒迦利亚关于那位谦卑的弥赛亚的预言，这位弥赛亚不动声色地到来，要毁灭他骄傲的仇敌。当他推翻圣殿里的桌子时，他以图像的方式传达出神如何威胁要洁净以色列敬拜中的败坏。他死的时间和地点也充满象征意义——他本可以在任何一天、任何地方被钉十字架，但他却是在逾越节期间，就在那座城里死去，那时成千上万的羔羊正被献为祭，以纪念神早先把他的子民从暴政和奴役中拯救出来。

501. Recovering Biblical Manhood and Womanhood, p. 62

现在说到我的要点：耶稣拣选十二个犹太男人，也许是他所有象征性行动中最引人注目的一个，那些熟悉希伯来圣经的人会认出这一点，即使我们这些现代人认不出来。借着拣选十二个自由的犹太男人，他向当时的犹太人表明，他正在他的带领下重建那四分五裂、堕落了的神的子民。按照耶稣明确的解释，[502]他们象征新的以色列，或以色列的十二个支派，特别是整个民族所由出的雅各的十二个儿子。耶稣在他最后的晚餐中宣告十二使徒要作以色列的审判者，[503]这也绝非巧合——如果说有什么事件充满象征意义，那就是这一次了。

总而言之，耶稣想让以色列明白的是：他那由十二个犹太男门徒组成的小团队，是神的子民在弥赛亚阶段的先锋。他拣选男性使徒，与他决定他们要有十二个、并且要是犹太人和自由人，是相对应的。[504]对于将来带领任何新兴地方教会的领导团队，他根本什么也没有说。事实上，在耶稣唯一一次提到地方教会的时候，他强调的是赋予整个群体的属灵权柄，而不只是赋予少数领袖。[505]

从我们后来的角度看，我们可能会希望耶稣把他的团队组合得更多样一些，但我们必须接受：这种象征意义主要不是为外邦人（就像我们大多数人，后来在世界其余地方才被福音触及）的缘故，而是为耶稣最初的宣教工场——犹太人——的缘故，他们的世界观完全是由希伯来圣经塑造的。我们或许更希望耶稣呼召六个男人和六个女人，或六个犹太人和六个外邦人，或六个老人和六个年轻人，或六个奴隶和六个自由人，但这样一来，对于这象征本来所针对的人来说，它的意义就会完全丧失。

也许最能说明耶稣关注的是象征、而不只是培养未来领袖的线索，是这样一个事实：十二使徒中的大多数人仅仅几年之后就从引人注目的事奉中淡出了。当然，彼得、约翰和雅各在使徒行传中仍然是引人注目的领袖，但其余的使徒再也没有被提名道姓地提到。象征优先的另一个证据是，彼得在使徒行传第1章中如此急切地要为犹大找一个替补。这不是因为他认为11个人做不了12个人能做的工作。而是因为他知道，有十二个男人站在耶路撒冷面前，呼召他们归向他们的弥赛亚，这是很重要的。这就是

502. 在马太福音 19:28和路加福音 22:30中
503. 路加福音 22:14–30
504. 迈克尔·伯德在“Evangelical Theology”中解释了耶稣在使命之初所针对的那群人——以色列的犹太人——的重要意义：“12这个数字象征以色列的12个支派。然而，以色列的每一个人都知道，犹太人的支派联盟早已不复存在。北方的十个支派在公元前8世纪被亚述人掳去，剩下的两个支派在公元前6世纪被掳到巴比伦，只有一批余民回到了犹大。一个重大的盼望是：当拯救的时代来临时，会伴随着12个支派在一个更新的犹太国度中重新联合（例如以赛亚书 34:10；43:5；56:8）。借着拣选12个门徒……耶稣实际上是在说，以色列的复兴如今已经围绕着他和他的12个跟随者开始了。他们是新以色列的先锋。这就是为什么耶稣拣选12个门徒来治理一个更新的国家（马太福音 19:28/路加福音 22:30），为什么他把他的事工专门集中在以色列身上（马太福音 10:5–6；15:24），以及为什么他宣告许多人很快就要从东从西而来，参与这件重大的事（马太福音 8:10–12/路加福音 13:28–30）。”
505. 马太福音 18:17

为什么在教会向这城所讲的第一篇道中，经上告诉我们，彼得宣讲福音时，“彼得和十一个使徒站起”。[506]如果是“彼得和十个使徒站起”，那么这象征性的信息——对耶稣来说如此重要——就会丧失。

起初，彼得和十一个使徒作为耶路撒冷教会的领导团队发挥作用，但他们也明白，他们的工作主要是作新以色列的先锋向犹太人宣讲福音，而不是作新教会的牧者。这就是为什么当他们的工作量增加到要处理牧养方面的难题时，他们让教会选出七位领袖，一同带领教会。[507]他们要使自己脱离牧养领导中实际事务的这种决心，也由这一事实得到证实：过了一段时间以后，带领耶路撒冷教会的是长老，而不是使徒。请注意，使徒行传清楚地表明，十二使徒是一个有别于这些后来长老的群体。[508]那么人们不禁要问：既然十二使徒与长老如此不同，为什么互补主义学者要用使徒是男性来论证长老必须是男性呢？[509]

当福音开始传到以色列以外的地方时，神在十二使徒之外兴起了一个更大的使徒圈子，包括保罗、巴拿巴和西拉。这个更大的群体不再承载十二使徒所固有的象征信息。因此，其中包括一位女性——犹尼亚（Junia）——也就不足为奇了。[510]（下一章会更多地讲到她。）

撇开象征不谈，耶稣只拣选男性进入他的十二人团队，可能还有一些策略上的原因。耶稣虽然有时不介意打破社会习俗，但这并不意味着他是随意这样做的。耶稣的努力常常是有策略的——例如，他把该撒的物归给该撒；[511]他选择在事工的早期淡化公众对他弥赛亚身份的认识；以及他为教会的宣教规划了一个阶段接一个阶段的地域扩展。[512]耶稣本人也许驯良像鸽子，但他也身体力行自己所传的，“灵巧像蛇”，因此他并不天真，而是务实且有策略的。

既然耶稣宣教的首要任务是先接触以色列，[513]那么拣选犹太人而不是外邦人作他的使徒，可能更有策略意义，而他也正是这样做的。他只拣选犹太男人，更符合他接触以色列这一当前的首要任务。此外，高度父权制的以色列更可能接受男人的公开事奉。在一个高度父权制的世界里，如果让女性作这场运动的高层公开领袖，很可能会给这场新运动及其信息的可信度招来不必要的怀疑。（想想耶稣的门徒在复活那天对

506. 使徒行传 2:14
507. 使徒行传 6:1–6
508. 参见使徒行传 11:30；15:2
509. 事实上，耶稣对未来教会的长老根本只字未提。他唯一讲到、而且讲得很多的长老，是耶路撒冷那些最终要把他钉十字架的邪恶长老。
510. 罗马书 16:7
511. 马可福音 12:17
512. 使徒行传 1:8
513. 参见马太福音 10:5–6；15:24。

一位女性的见证是何等抗拒——那些不跟随耶稣的人岂不更加反感？）正因如此，在使徒行传中，复活的主要公开见证人是男性使徒。

我们无法确定，但耶稣拣选男性可能还有其他实际的原因：耶稣呼召门徒，门徒随后称他为“拉比”，可见他是有意采用犹太拉比培养门徒的制度，而这一制度恰好是只限男性的。此外，最初的使徒职分意味着要为使命撇下自己的家庭，并且很可能殉道，而这也许是耶稣不愿要求做母亲的人去承担的。[514]

再者，对于充其量只是从耶稣的做法中推断出来的东西，我们不应当把它当作绝对的规定。对于日后在他所建立的教会中担任领导之人的性别，耶稣从来没有说过任何话。事实上，他关于教会领导的明确教导——这些教导后来成了教会中牧养领导之优先次序的根基——所强调的是：以仆人的心志作为领导的基础和重点。[515]他也明确把传福音和使人作门徒放在首位，要使他们“遵守他所吩咐的一切”[516]——但请看，这两项事奉职能都不只限于男性，正如它们不只限于最初的十二使徒一样。

把各种想法和推论读进耶稣对十二使徒的拣选之中，这与他大有能力地释放女性投入事工的方式是不相容的。这种做法还建立在一种前后不一的读经方式上（它选择忽略十二使徒除性别以外的其他一切固有特征）。耶稣是彻底支持女性、支持女性事奉的，远远超过历史上在他以前的任何一位公众人物。他有系统地打破了那剪断他姐妹们翅膀的父权制，并为她们打开了进入原本只限男性之角色的门——只要使命把她们带到那里。因此，互补主义者从沉默中推断出耶稣将女性排除在十二使徒之外的理由，这是错误的，因为耶稣从未明确说明或暗示过这样的理由。把这种排除扩展为永远禁止女性担任领导，与耶稣的做法严重矛盾：他常常违抗父权制的规范，释放女性投入事工，丝毫不在意什么“适合其性别的领域”。

女性居先

514. 例如，在路加福音 14:26中，没有提到撇下丈夫，只提到撇下妻子和儿女；而且耶稣知道，使徒的职分很可能导致殉道（根据教会传统，十二使徒中有十一位殉道）。虽然女性有时会在某些事工行程中与他同行（路加福音 8:1–3），但也许耶稣认为，要求做母亲的人——在那个文化中她们是养育孩子的主要承担者——永久离开自己的孩子与他一同远行，是要求太多了。耶稣知道，他的一些使徒最终会远行到以色列以外很远的地方。在古代世界，女性四处远行的情况要罕见得多。她们面临更大的危险，而且更受家中家务和养育孩子之责任的束缚。因此，并不奇怪，在新约记载复活以后的部分中，我们确知曾经远行的有名有姓的女性只有四位：彼得的妻子，是在他事工的后期（那时孩子们已经长大了吗？）；非比，一位富有的资助者，无疑雇得起保镖；还有犹尼亚和百基拉，她们都是与丈夫一同远行的（经文没有提到孩子）。耐人寻味的是，金口约翰在论马太福音 23:14的第73篇讲道中，提到极少数女性——包括百基拉——“以男子般的勇气”踏上旅程。在那个时代，宣教旅行就像在军队中作战一样，更适合男性所具有的体力。
515. 马可福音 10:42–45
516. 马太福音 28:19

虽然耶稣拣选了十二个男人这一事实，单独来看，不能用来支持女性担任领导；但当人发现他为什么拣选十二个犹太男人，再看到耶稣如何释放女性投入事工，丝毫不顾1世纪以色列那些按性别划定的限制时，就会明白，这一事实同样不能用来作为反对女性担任领导的论据。

在一个总是把女性放在最后的世界里，耶稣却常常把她们放在首位。第一个听到他道成肉身的消息并传扬福音的是一位女性；[517]第一个归信的撒玛利亚人、第一个公开传福音的人是一位女性；[518]第一个归信的外邦人是一位女性；[519]第一个得着启示、认识耶稣是“复活和生命”的是一位女性；[520]第一个领悟十字架在耶稣使命中之核心地位的是一位女性；[521]第一个见证耶稣复活的也是一位女性。[522]互补主义学者大谈“先造的是亚当，后造的是夏娃”，错误地把“先出现”与“理当作领袖”混为一谈——然而我很好奇，他们对所有这些“第一”又作何解释。

然而，几百年来，教会一直把犹大支派中那只狮子的弟兄们当作狮子看待，却把他的姐妹们驯化成了小猫。尽管长久以来有一个令人悲哀的传统，认为只有男人才适合掌权管理，但我们的世界和我们的教会都需要基督徒男人和女人一同行使事奉的权柄。

在一个压制女性的世界里，耶稣对待女性、接纳女性的方式进步得令人震惊，所以在我看来，耶稣如今反而呼召我们倒退，这是说不通的——何况在世界历史的这个时期，女性的领导和教导恩赐终于受到肯定、得到释放，被视为与男性的恩赐同等。

况且，耶稣使女性的身份和事奉变得尊贵，这正是当今社会提升女性地位、使女性得解放的一个主要根源。我认为，基督徒应当把这认作他们的福音对社会所产生的长远影响，而不是因为互补主义者提出了不论多少有缺陷的论据，就去抵制它。事实上，若透过这些论据的眼光来看女性，就看不到耶稣眼中的女性。

请注意，这也看不到最早期教会中许多人眼中的女性。

517. 路加福音 1:32–35
518. 约翰福音 4:7–42
519. 马太福音 15:21–28
520. 约翰福音 11:23–27
521. 马太福音 26:7–11
522. 约翰福音 20:16



12

早期教会中有能力的女性

“当今的信徒在按立女性、女性教导男性等问题上意见分歧，而〔罗马书第16章〕表明，这样的反对意见会让保罗感到困惑……〔保罗〕对女性作教师或领袖、作宣讲者或传扬福音的宣教士毫无异议。在新约时期，女性是否担任过后来被称为‘职分’的事奉？所有证据都表明，答案是肯定的。”威廉·维特[523]

普罗克鲁斯特斯之床

你们听说过普罗克鲁斯特斯（Procrustes）吗？根据希腊传说，他招待疲惫的旅人，让他们睡在他家里的一张床上。他们睡着以后，他就把他们的四肢拉长，或者砍掉他们的脚，直到他们的身体与他的床完全吻合。由此在论辩领域产生了一个说法，叫作普罗克鲁斯特斯之床：一个人对某件事持有某种观点，然后强迫其他信息来源去符合这个观点，而这些信息来源其实恰恰推翻了这个观点。其做法是把这些信息来源中本来没有的意思加进去——要么把它拉长，要么砍掉它的某些部分。[524]

我研究过互补主义者针对圣经中事奉女性的记载——包括旧约、福音书和新约其余部分——所提出的反驳，令我震惊的是，互补主义学者孜孜不倦地设法淡化米利暗、户勒大、底波拉、抹大拉的马利亚、非比、百基拉和犹尼亚这些女性的角色与贡献。当然，他们这样做是有原因的。在我看来，他们对提摩太前书 2:12的解读，对所有事奉的女性来说，就是一张普罗克鲁斯特斯之床。他们把这节经文误读为：“我不许基督徒女性带着权柄教导基督徒男性，或对他们行使牧养的权柄。”他们不仅用它来限制今天女性的事奉，而且用它来限制并重新诠释圣经中每一位女性的事奉。互补主义者唯一无法容忍的，就是圣经时代有一位信主的女性恰恰做了他们的解释说她不能做

523. William Witt, Icons of Christ, p. 99

524. 这更常被称为“特殊辩护谬误”（the fallacy of special pleading）：一个人不承认先前的信念受到了相互矛盾之资料的正当挑战，反而试图把这些资料“解释掉”。

的事：被神使用，在属灵上带领或教导一个男人。在圣经证据还没有被恰当考察之前，互补主义者就已经认定：底波拉不可能是神百姓的公开领袖；或者（我们在本章中将会看到）百基拉不可能与她丈夫一同牧养并教导教会；或者犹尼亚不可能真是一位开创先河的女使徒，更不可能是一位杰出的女使徒。

在我自己研究这些以及其他圣经女性的过程中，直到我意识到问题不在于她们事奉的大小，而在于那张床——也就是对提摩太前书 2:12的互补主义解释——的尺寸是任意定下的，我才真正“看见”了她们。这张床使互补主义学者作出各种各样的推论，把我们所掌握的圣经资料“解释掉”。举个例子，听听凯文・德扬对百基拉事奉的概述：“她或许博学、睿智、有影响力，但没有任何迹象表明她对男人行使过教导的权柄。”[525]

不管提摩太前书第2章怎么说，我们都需要根据圣经的其余部分来解释它，这就意味着要认真对待“圣经正典的救赎弧线、耶稣事工的发展轨迹，以及保罗本人为我们描绘的早期教会生活图景”。[526]

我写这本书的动机之一，是想为我的姐妹们在今天和明天的教会中合理的领导和教导恩赐辩护。然而，当我研究互补主义学者如何削减圣经中女性的领导和教导恩赐时，我发现自己也被激动起来，要为圣经中的姐妹们辩护。

难道我们要相信，百基拉在教导一个男人的时候，是在确保自己处于丈夫的“遮盖”之下？或者那是私下进行的、在正式的基督徒聚会之外？或者她说话时并不带任何教义上的权柄，而是把他转介给教会里最有见识的男性牧师？难道我们要相信，底波拉的领导方式是确保自己的领导只在私下进行，或者是躲在巴拉之下，而巴拉才是神真正拣选的领袖？不是的。只要直截了当地阅读描述百基拉、底波拉和其他女性事奉的经文，就会看出：她们要么是犯了罪，偏离了神所谓的互补主义偏好；要么——这种可能性要大得多——这些圣经中的女性根本不知道有什么神圣规定说女人不可在属灵上教导或带领男人。

没有女牧师？

通读使徒行传，你们必定会注意到，随着福音传进耶路撒冷，又传到撒玛利亚，然后一个接一个地传到欧洲的腓立比、帖撒罗尼迦、庇哩亚、雅典和哥林多等城市，在每

525. 来源：www.bit.ly/3nXd763
526. 这是艾米・埃蒂克森（Amy Etikson）的话。来源：www.bit.ly/2ZQo0Pj（p. 61）

一个阶段都多次提到女性是重要的归信者。[527]然而，由于路加在讲述这些早期教会的故事时，重点先放在十二使徒的领袖彼得的事工上（使徒行传第1–12章），然后放在更广泛的使徒圈子中最有成效的保罗身上（使徒行传第13–28章），并附带关注司提反、腓利和巴拿巴等人，所以大多数粗略读经的人往往注意不到其他人所扮演的有力的事奉角色，其中包括许多女性。

互补主义学者至少知道这些女性所作的大部分贡献——他们所强调的反倒是：这些女性中没有一位被明确称为教会的长老或牧师。他们说，无论这些女性在福音的推进或教会的成长中作了多少事，她们都没有在教会中行使高级的牧养或教导权柄。或者用他们自己的话来说——下面是施赖纳那普罗克鲁斯特斯式的说法：“女性在教会中的事奉引人注目、意义重大，但它从来没有取代男性的领导；相反，它是作为对男性领导的支持而发挥作用的。”[528]

在本章中，我将概览女性在早期教会中所作的一些有力贡献，以此回应这一说法。我还将直接挑战互补主义者的两个说法：新约中没有提到任何一位女性教会领袖的名字；也没有女性在天国贡献的最高层次上与其他男人并肩站立。

不过，首先要简单澄清一下“长老”和“牧师”这两个词。今天的教会采取的治理形式不同，我们对有关牧师和长老的经文往往也就有不同的读法。虽然有些宗派把“牧师”和“长老”的角色分开，但在本章中，我认为新约是把“长老”“牧师”和“监督”这几个词交替使用的，指的是同一个人的不同职能。[529]

旧约和新约都把牧人照看羊群的比喻用在属灵领袖的角色上。虽然圣经中有女性牧人，[530]但不知为何，互补主义者往往很肯定圣经中没有女性牧者（女牧师）。有十年之久，我向我们教会的新成员这样解释我们为什么不按立女牧师：“新约中没有女牧师或女长老，我们在教会的运作方式上不想超越圣经。”如果我没记错的话，这是我从一位著名神学家那里学来的，他说得更加斩钉截铁：“新约中没有任何一处提到女长老。你们也许想反驳说，这是从沉默中得出的论证。没错，确实如此。但这是一种震耳欲聋的沉默。”[531]

在研究过程中，我开始好奇：早期教会中被提到名字的男性长老或牧师都有哪些？我原以为至少能找到十个。令我大为震惊的是，只找到一位被提名的长老：使徒彼得称

527. 使徒行传 5:14；8:12；16:13–15；17:4、12、34和18:2。
528. “Recovering Biblical Manhood and Womanhood”, p. 216.
529. 参见使徒行传 20:17、28；彼得前书 4:1–2和提多书 1:5–7。
530. 创世记 29:9；雅歌 1:5–8
531. 萨姆・斯托姆斯。来源：www.bit.ly/3CL3GNt

呼“与我同作长老的人”，[532]他似乎借此暗示，在他事工的后期，他可能兼任长老，尽管他主要是一位使徒；不过也有些圣经学者认为，他指的可能不是自己的职分，而只是自己的年龄。

立刻就清楚了：除了彼得以外，新约没有给出任何牧师或长老的名字，而连他也未必是长老！然而我们知道，新约中提到的许多教会——或者很可能是大多数教会——最终都会有一个由这类人组成的团队来带领。[533]为什么除了可能的彼得以外，没有一个人被称为长老，这是一个谜。显然，这一点资料不在新约各位作者的写作范围和目的之内。尽管如此，我们还是不禁要问：在新约早期教会中被提到名字的众多人物里，哪些人很可能是牧师或长老呢？值得庆幸的是，关于他们可能是谁，我们确实有一些证据。

辨认可能之长老的标准

我认为，没有一位互补主义学者能够肯定地说早期教会中没有女长老。他们充其量只能说，不太可能有女长老。然而，与这种看法相反，我将要论证：极有可能确实有女长老。

虽然路加在使徒行传中、保罗在他的书信中都没有提到任何长老或牧师的名字，但他们确实提供了有力的线索，让我们知道这些长老可能是谁。我提出，有五个主要指标可以表明：新约中某个被提名的人可能是一位在教会核心领导团队中事奉的牧师。

第一，被逮捕的人很可能是站在前台的领袖、教师或牧师。如果在教会历史的某个时期发生逼迫，教会中有人被捕，我们理所当然地认为，这很可能是因为此人被视为那个受怀疑之群体的带头人或公开的代言人。

第二，最早归信的人，或已经领受过使徒教导的成员，往往是使徒照顾和栽培后来归信者的首选。使徒行传、保罗写给哥林多人的书信，以及教父革利免的著作都有证据表明，这是一种普遍的做法。

第三，在家中接待教会的一家之主很可能是那个教会的领袖。与在自己专门场所聚会的现代教会不同，早期教会大多以比一般住宅大的房屋为基地，由整个家庭以及其他

532. 彼得前书 5:1–2。耶稣被称为“我们灵魂的牧人和监督”（彼得前书 2:25），但这指的是他对整个教会独一无二的领导。约翰在写信给一个人时自称“作长老的”（约翰二书 1:1），这更可能是指他作为一位老练使徒的年龄和智慧。
533. 参见使徒行传 14:23、帖撒罗尼迦前书 5:12和提摩太前书 5:17。

前来参加聚会的人组成。保罗在提摩太前书第3章认为，从这些一家之主中选立长老是个好主意，所以我们可以推想，许多家庭教会的领袖实际上就是教会领袖。

第四，那些建立教会、在其中招聚归信者、并坚固和教导他们的人，很可能是教会领袖。我承认，这并不是什么高深的学问。在某些情况下，像腓利那样的传福音者和像保罗那样的使徒会开创一个教会，然后离开，把它交给其他领袖；但有时候，人们既开创教会，又继续带领和教导其中的人。

第五，保罗在罗马书第16章名单中提到的许多人，很可能是罗马教会的领袖。在这封书信的末尾，保罗列出了大约27个人的名字。这是新约中最长的一份人名单。他把他用来称呼自己、以及称呼那些在他向外邦人宣教的开拓性工作中与他最密切同工之人的那些用语，用在了其中许多人身上。这些被如此称呼的人中，有一些属于罗马教会的领导团队，这是非常合理的。

如果我们能够接受这五项标准是早期教会领导身份的有效指标，那么当我们查考书信和使徒行传时，就会发现：每有一位被提名、极可能是长老或牧师的男性，我们就会找到一位或多位被提名的女性，她们在资格或职能上与这些男性一一相当。让我来给你们看看。

逼迫的矛头所向

几乎普遍适用的一种逼迫任何群体的方法，就是挑出他们的领袖，加以恐吓或逮捕。在使徒行传中，这就是为什么先是彼得和约翰、后是保罗和西拉被挑出来逮捕下监。这是说得通的：他们都是当时所服事之教会的主要领袖、教师和传福音者。

那么，下面这件事就很耐人寻味了：在耶路撒冷的教会领袖司提反被处死之后，扫罗想要在邻近的城镇继续逼迫基督徒。经上告诉我们：“扫罗却残害教会……拉着男人和女人下在监里。”[534]事实上，这后来成了他见证的一部分——他自己受审时回忆说，他曾逼迫人，“无论男女都锁绑收在监里”。[535]在保罗看来，他所逼迫的那些新生教会中，有许多女性的事奉相当重要（不只是做饭、打扫和养育孩子），以致他断定，若不把她们也抓起来，就无法阻止这场运动。赖特指出：“只有当这些女性也被看作领袖、看作群体中有影响力的人物时，这才说得通。”[536]这并不是确凿的证

534. 使徒行传 8:1、3
535. 使徒行传 22:4
536. 参见www.bit.ly/3BEnYqo

据，证明这些女性中有人属于她们教会的核心领导团队；但仍然可以说，只有那些从事引人注目的传福音、教导或领导工作的女性，才值得被当作目标。

作为教会“初熟果子”的女性

保罗和众使徒通常会选立一个新生教会最早的归信者或最早的成员作领袖。虽然成熟的教会有条件选立“不是初入教的”人作领袖，但全新的教会仍然需要某种形式的领导。

罗马的革利免（Clement of Rome）在公元95年记载说，使徒们习惯于选立他们的“初熟果子”作教会的领袖。[537]使徒行传 14:23证实了这一点：保罗第二次到访时，从他几个月前上一次行程中归信的那批人中按立了牧师。这也是为什么许多解经者认为司提法那是哥林多教会的长老：保罗劝那里的教会要“顺服这样的人”，这些人是“初信的人”（直译为“初熟的果子”），也是“服事圣徒”的极好榜样。[538]因此，长老不一定比其他人年长，而是在属灵上更老练（哪怕只是多一点点）。当建立教会的那位使徒第一次倾囊传授教导的时候，他们也已经在场。

那么，值得注意的是，很多时候，教会最早的归信者或最早的成员是一位女性——例如，吕底亚是保罗在欧洲的第一个归信者，也是腓立比教会的第一位成员，而这个教会也是在她家里聚会的。[539]

身为一家之主并接待教会的女性

腓利门是一位富有、受人尊敬的一家之主，家中有教会，谁能否认他很可能是歌罗西教会的一位长老呢？毕竟我们知道，保罗曾带领他归主，[540]很可能是在以弗所，[541]并且在用自己的教导坚固他之后，差他到歌罗西去服事那里的教会；保罗在信中肯定他是一位爱众圣徒的“同工”。[542]

537. “众使徒走遍各地区、各城镇传道，按立他们最早的归信者——先借着圣灵考验他们——作监督……为了将来的信徒。”（《革利免一书》第42章）
538. 哥林多前书 16:16–17
539. 使徒行传 16:13–40
540. 腓利门书 3、8–9、19
541. 使徒行传 19:9–10
542. 腓利门书 1、5、7

但且慢，如果我们可以（像一些教父那样[543]）说腓利门是歌罗西的长老，那么宁法呢？毕竟我们知道，她带领着歌罗西的另一个家庭教会。[544]使徒行传的重点在于使徒们在前沿传福音和普世宣教方面的工作，但它也给了我们足够的线索，让我们看到地方教会中事工的重要性。那么，引人注目的是，这些家庭教会不仅由男人、也由女人接待，想必也由他们带领。

互补主义学者通常会这样驳斥这一点：他们错误地把家庭教会的领袖比作现代小组的接待者——这种接待者可能会问："下周我们可以在谁家聚会？"但这暴露出他们对1世纪家庭本质的无知。在希腊罗马时代，一家之主通常是男性，称为paterfamilias（家长）；但如果丈夫已经去世，而家中最年长的人是女性，那么她就会以materfamilias（女家长）的身份来带领这个家。他们自然而然地监管住在自己家中的人，包括孩子、亲属、奴隶和租户。他们需要良好的人际、组织和管理能力，[545]以及教导、管教、养育和管理物质资源的能力。因此，人们可以推想，至少在某些情况下，作一家之主会使一个人成为在这个家中聚会之教会的领袖的主要人选。宁法所做的不只是打开家门而已。毕竟，家庭教会是本地传福音和栽培归信者的基地——这一切都需要领导、培训和资源的供应。"新约时期所进行的那种接待，是建立一个长期的、具有战略意义的行动基地，而一家之主是教会的目标成败的关键。"[546]

如果他们在敬虔上有良好的记录，并且在福音上根基稳固，他们就会是牧养领导的理想人选。想一想帖撒罗尼迦前书 5:12中所列出的牧者的三项职能："那些劳苦的人"（希腊文：kopiōntas）、那些"关怀你们的人"（希腊文：proistamenous），以及那些"劝戒你们的人"（希腊文：nouthetountas）。"劳苦"指的是在实际上和属灵上支持事工所需要的体力劳动。[547]"关怀"的意思是为群体指引方向、管理群体，并为群体的福祉承担责任。[548]"劝戒"包括纠正性的教导。[549]现在时态的使用意味着这些责任不是偶尔为之，而是持续不断的。但请看——这些正是一位好的一家之主所擅长的技能和能力。此外，一家之主还要就家中所发生的事向周围的社群负责。

543. 例如，见www.bit.ly/3CN1tRo中的第XLVI段。
544. 歌罗西书 4:15。那些认为宁法可能是男人的学者，所用的并不是现存最好的希腊文抄本；这些抄本说："教会在'她'（autēs）的家里聚会。"
545. 这就是为什么保罗在提摩太前书 5:14中鼓励materfamilias（女家长）"治理家务"，直译是作家中的"专制者"（despot）。
546. 贾明・许布纳。来源：www.bit.ly/3BNaSY8
547. 参见帖撒罗尼迦前书 2:9和3:5。
548. 同一个词也用在罗马书 12:8中与"治理的恩赐"相关的职能上，也用来指对所有殷勤的一家之主的期望：他们要好好"管理"自己的家。
549. 参见哥林多前书 4:14

[550]因此，一般来说，“一家之主似乎会在教会中获得领导的权柄”。[551]

布莱恩·卡珀（Brian Capper）是研究早期希腊罗马社会背景和1世纪教会形态的专家，他指出，一个城市里的教会会由一个或多个家庭教会组成，并得出结论说：

〔从〕保罗众教会的“细胞式”结构中……可以看出地方领袖为何是多数的。每个小组都在基督徒群体中一位领袖的家中聚会；每位这样的领袖都是一位长老/监督，而在每个城市中都有多位这样的长老/监督。……我们可以确定，在古代世界，一家之主被赋予了对任何在其家中举行之聚会的最终控制权。这是习俗，也是一般的礼节。由于早期在自己家中接待教会聚会的基督徒一家之主，在信仰上总是更资深，并且是福音在当地的赞助者，所以他们成了地方层面会众中举足轻重的人物。社会地位、成熟、慷慨、个人魅力和使徒的委任结合在一起，赋予了这些福音在当地的赞助者权柄。……对长老来说，教会简直就是他们自己家庭的延伸，因为他们在自己家中接待教会。[552]

这就解释了为什么后来那些更接近古代背景的父权制读者，看到经文提到女性家庭教会接待者时会感到难以接受。例如，抄写者认为宁法明显的领导角色实在太令人反感，以致其中一些人把她的名字改成了男性的名字，称“他”为宁法斯（Nymphas）。在他们看来，给一位圣经人物“变性”，比承认一位女牧师更容易接受。

总而言之，尽管女性在公共领域的地位普遍低下，一位家中宽敞、足以接待众人的materfamilias，在教会领导的工作上，会与一位paterfamilias同样合适，具备同样的技能。那么，应当引起我们兴趣的是：新约在详细提到哪些人的家中有教会聚会时，提到的女性名字比男性名字还多——不仅有宁法和吕底亚，还有马可的母亲马利亚，她的家是耶路撒冷教会的一个基地；[553]革来氏，她家里的人被直接称为“革来氏家里的人”，他们到保罗那里去，报告哥林多教会中令人担忧的一些事；[554]百基拉，[555]我稍后会再谈到她；还有很可能一位未具名的、被称为“蒙拣选的太太”的女性家庭教会领袖。[556]

550. 例子见使徒行传 17:5–7。
551. www.bit.ly/3bHJPmo
552. www.rb.gy/cmxtqm
553. 使徒行传 12:12
554. 哥林多前书 1:11
555. 罗马书 16:3
556. 互补主义者坚持认为“蒙拣选的太太”指的是教会本身，但公平地说，这无法解释为什么“蒙拣选的太太”与“她的儿女”有所区别（约翰二书 1），也无法解释为什么称呼“她”的方式与约翰问候个人该犹的方式相同——约翰三书就是写给该犹的。参见Scott McKnight, “The Elect Lady,” Patheos (blog), September 18, 2014, www.bit.ly/3CMNSd1

一位女性植堂者

另一类很可能是牧师的人，是那些建立并带领教会、却不是使徒的人。让我们先从一个男性的例子说起——使徒行传中最突出的例子是亚居拉。他与保罗一同在哥林多开创教会，在自己家中接待教会，并资助教会的工作。[557]在保罗之下受训18个月之后，他与保罗一同坐船离开。“到了以弗所，保罗就把亚居拉留在那里”，[558]显然是要他照顾一些归信者，这些人是因保罗在当地会堂向犹太人所传的一篇布道信息而归信的。[559]在保罗离开的六到十二个月里，亚居拉在自己家中接待一个教会，其中的“弟兄姐妹”人数不断增加。[560]他继续去会堂，寻找愿意接受的人，好向他们传福音。我们之所以知道这一点，是因为有一个安息日，他遇见了一位非凡的人，就是“生在亚历山大的亚波罗”，他“是有学问的，最能讲解圣经。这人已经在主的道上受了教训，……将耶稣的事详细讲论教训人，但他只晓得约翰的洗礼。他在会堂里放胆讲道。……亚居拉听见，就〔把他〕接〔到自己家〕来……”[561]

虽然亚波罗熟悉旧约，而且显然对耶稣已有足够的了解，认识到他就是旧约所应许的弥赛亚，但他的神学中仍有一些缺漏，被亚居拉发现了。他请亚波罗到自己家里，“将神的道给他讲解更加详细”。“讲解”一词（希腊文：exethento）与“教导”一词同义，也被用来描述保罗在罗马的事工：他在那里“从早到晚”“讲解神国的道”。[562]既然亚居拉的首要目标不只是招聚归信者，而是差派福音的使者，他就鼓励亚波罗到另一个城市去；在那里，亚居拉对他的神学培训结出了丰硕的果子。[563]

亚居拉想必是哥林多教会的长老或牧师，而更可以确定的是，他是以弗所教会的长老或牧师吧？虽然新约中没有任何地方用“植堂”或“带领教会”这样的术语来描述任何人，但这恰恰就是亚居拉所做的工作。

现在剧情要反转了：虽然我在前面几段中刻意略去了她的名字，但使徒行传第18章一丝不苟地把他的名字与他妻子百基拉的名字放在一起。亚居拉所做的一切，百基拉也都做了。他们二人一同在哥林多接待教会，以合作制造帐棚的工作来支持教会。他们二人一同与保罗坐船离开。保罗把他们二人留在以弗所，要建立福音的据点。他们

557. 使徒行传 18:1–3
558. 使徒行传 18:18
559. 使徒行传 18:19–21
560. 使徒行传 18:27
561. 使徒行传 18:24–26
562. 使徒行传 28:23
563. 使徒行传 18:27–28

二人一同在他们的家中招聚新的归信者。他们二人一同在当地会堂接触尚未信主的人。他们二人一同教导了亚波罗。

根据使徒行传第18章和其他经文中的证据，[564]我们几乎可以肯定地说，亚居拉是以弗所的长老或牧师。他是我们在新约中所能找到的最有可能的人选！然而，根据同样的经文证据，我们没有理由怀疑他比他妻子享有更高的属灵或教会领导地位。相反，他们——就像堕落以前的亚当和夏娃一样——在呼召和事奉上作为同侪和伙伴一同发挥作用。

罗马书第16章中的同工

在罗马书第16章，保罗点名问候了罗马教会中的27个人。由于这些早期教会中有许多规模很小，这些人中必定有一些是那个教会领导团队的成员。但究竟是哪些人呢？最好的线索是保罗只用在名单中部分人身上的那些标识性用语：“在主里多受劳苦的人”（希腊文：polla ekopiasen en kyrio）和“同工”（希腊文：synergos）。我们之所以知道这一点，是因为保罗在别处也用这些同样的用语来称呼他团队中最重要的成员。他称提摩太、亚波罗、耳巴奴、提多、以巴弗提、马可、以巴弗和路加为他的“同工”[565]——这些人是他在推广福音之事业上的主要伙伴。保罗也常常用“劳苦”这个动词来指那些配得领导之职的人，也用它来指长老职分的一项关键职能。[566]这也是他最喜欢用来描述自己事工的说法。[567]

显然，保罗并不习惯使用“牧师”（指驻在一个教会的人）或“宣教士”（指被差派到新地区的人）这样的事奉头衔，而是称他们为“在主里劳苦”的“同工”。事实上，在他写给哥林多人的书信中，他用这两个用语来描述教会应当顺服的人。[568]

耐人寻味的是，在罗马书第16章的名单中，有十个人被冠以这些用语以及其他与重大事奉贡献有关的用语。对我接下来要说的话，你们可能需要先坐下来听：这十个人中有七个是女性！让我们把她们列出来：百基拉被称为“同工”（第3节），而马利亚

564. 虽然我在这里没有深入探讨使徒行传第18章，但我在别处为这对夫妇在以弗所教会中的教导、植堂和带领教会的角色提供了多得多的证据，也回应了所谓的反面证据——见我在www.terranwilliams.com上的文章“Was Priscilla a pastor?”（www.rb.gy/ttr2do），我在文中驳斥了马克·埃利斯（Mark Ellis）试图“打消百基拉是牧师这一看法”（disabuse Priscilla as a pastor）的做法。
565. 参见罗马书 16:21、哥林多前书 3:9、罗马书 16:9、哥林多后书 8:23、腓立比书 2:25、歌罗西书 4:11、腓利门书 24。
566. 帖撒罗尼迦前书 5:12
567. 哥林多前书 4:12；15:10；加拉太书 4:11；腓立比书 2:16；歌罗西书 1:29；提摩太前书 4:10
568. 哥林多前书 16:16。

（第6节）、土非拿、土富撒和彼息（第12节）都被说是“在主里劳苦”。其他值得注意的提名还有：犹尼亚，一位使徒（第7节）；以及非比，她既是坚革哩教会的执事（第1节），[569]又是保罗的恩主或女资助人（第2节）。非比还是保罗所托付的人，由她前往罗马，并且——（此处应有鼓声）——随身带着罗马书。

其中一些用语也被用在其他教会的其他女性身上。保罗尊荣两位女性友阿爹和循都基，称赞她们是“同工”，“在福音上曾与〔他〕并肩奋斗”。[570]“奋斗”的希腊文（synēthlēsan）用的是运动员或士兵为求胜利而绷紧每一块肌肉的比喻。换句话说，保罗把她们对基督事业的献身与他自己的献身相提并论。[571]

赖特说：“我过去认为罗马书第16章是这封书信中最枯燥的一章；而现在，当我研究这些名字、思考它们时，我深受触动：耶稣和保罗的教导竟如此有力地在实践中得到落实。”[572]这份被冠以称号的女性名单清清楚楚地表明，她们与男人在地位或事奉上没有任何区别。

保罗用事奉称号来尊荣罗马教会中的这些女性，难道其中至少有一些人不可能——甚至很可能——是她们教会核心领导团队的成员吗？尤其考虑到她们大多驻在那个教会，而不是四处奔走的宣教士？辛西娅·韦斯特福尔说：“在1世纪的基督教中，这些用语与后来成为按立圣职人员的那些人密切相关。保罗在尊荣领袖时，似乎一贯使用这些用语。”[573]

在古代地中海社会，女性几乎没有被赋予什么社会权力。然而，在那个极其大男子主义的世界里，社会条件几乎从不给女性公开发言的机会，也不给她们在社群领导中担

569. 这里简短地赞扬一下非比：她是基督教历史上第一位有记载的“执事”。不过有些学者争论她是否真的是执事，因为“diakonos”一词有时指“仆人”，而不是腓立比书 1:1中提到的执事职分。但她是“坚革哩教会的”diakonos。这是新约中唯一一处把这个词明确与一个地方教会联系在一起的地方。如果保罗的意思只是“仆人”，他很可能会使用动词形式，比如“服事的人”（diakoneo）（罗马书 15:25），或者使用泛指的“事奉”（diakonia）一词（哥林多前书 16:15）。现在分词（作执事）似乎是指一项持续的事奉。这一点再加上“坚革哩教会的”这一限定语，指向教会中一个被认可的职分。赖特说，试图让这个词表示“执事”以外任何意思的做法都是失败的。把它译作“仆人”只是把问题往后推了一步，因为那“要么意味着非比是教会雇用的受薪人员（做什么呢？），要么意味着有一种本来不为人知的事奉等级，叫作‘仆人’”。克雷格·基纳指出：“如果这段经文指的不是一位女性，大多数读者大概都会认为这里的意思是〔执事〕。”这个词通常指“道的执事”——保罗在七处用它来称呼作为福音使徒的自己（哥林多前书 3:5；哥林多后书 3:6；6:4；11:23；以弗所书 3:7；歌罗西书 1:23、25），也用它来称呼他在福音上的伙伴（以弗所书 6:21；歌罗西书 1:7；4:7；帖撒罗尼迦前书 3:2；提摩太前书 4:6）。这一切都表明，她在自己的教会中拥有一项被认可的事奉或负有责任的职位。

570. 腓立比书 4:3

571. 这两位女性在她们的教会中知名度如此之高，以致当她们彼此发生冲突时，保罗需要专门写一整封信——就是腓立比书——来论述合一的重要性。

572. www.bit.ly/3URMrTN

573. Cynthia Westfall, Paul and Gender, ch. 8.

任有意义的角色；可是看看有多少女性为基督挺身而出，投入重要的事奉，并因此受到使徒保罗的称赞。如果在一个如此敌视女性的文化中，女性都能在事奉中蓬勃发展，那么如今在我们的文化里，社会条件已不再抗拒这一点，女性岂不更能兴起，为天国作出有力的贡献吗？

不过我说得太快了。让我总结一下。新约没有说出其教会牧师的名字，但我认为，它提供了五条主要线索，让我们知道这些人可能是谁：那些遭受最严重逼迫的人；那些最早信主、因此能够栽培别人的人；那些把自己的家变成教会基地的人；那些建立教会的人；和/或那些在罗马书第16章中以事奉成就上的最高荣誉被提名的人。

这些都不是无可辩驳的证据，但每一条线索都相当有说服力地表明，这样的人是其教会领导团队的成员。现在，我希望你们还坐着，因为有一位女性的名字在所有这五个类别中都脱颖而出。

百基拉

百基拉是逼迫的主要目标吗？是的。保罗告诉我们，她因与他在福音上同工而“将自己的性命置之度外”，[574]这表明她在教会事工中的知名度高到足以引起敌对当局的注意。

她是能够栽培较新信徒的“初熟果子”吗？是的。她和她丈夫一起，是哥林多教会和以弗所教会的第一批成员，也是这两个教会中属灵上最老练的人之一。此外，在以弗所，在保罗不在的时候，她具有独特的资格去照顾和栽培最早的几位归信者——这些人是在保罗短暂到访当地会堂期间信主的，后来似乎成了以弗所的（其他）牧师。[575]

她是家庭教会的领袖吗？是的。事实上，我们有圣经证据表明，她把自己的家变成了不下三个不同教会的事工基地：哥林多教会、以弗所教会和罗马教会。

她建立过教会吗？是的。特别是在以弗所，她和她丈夫做了当代植堂者可能会做的一切：他们迁到一个新地区去协助开创一项工作；他们传福音；他们招聚归信者；他们在神学上教导他们；他们培养他们投入事奉；并差派他们出去宣教。

574. 罗马书 16:3
575. 参见我的文章“Was Priscilla a pastor?”（www.rb.gy/ttr2do），我在文中根据使徒行传18:17–19、27和20:18论证：保罗把他在以弗所会堂最早的归信者交给百基拉和亚居拉照顾，直到这些人与百基拉和亚居拉一起成为以弗所教会的牧师。

她在罗马书第16章的名单中被称为“同工”吗？同样，是的。事实上，在罗马教会所有被问候的人中，她的名字排在第一位！她的事工如此广为人知，不仅保罗为此向她致谢，而且他还转达了“外邦的众教会”对她的感谢！[576]

我提出这样一个结论：百基拉出现在所有这五个类别中，这一事实差不多是最有力的经文证据，证明她曾在一个或多个教会的核心领导团队中事奉。我甚至可以说，这几乎是确定无疑的。

趁着我把这一点讲透，让我直截了当地说出它的含义：如果我们能找到哪怕一位1世纪耶稣的女门徒，尽管她生活和工作在极其父权的环境中，却几乎可以肯定是一位牧师，那么不言而喻，在我们于21世纪所处的这个坚定的平等主义环境中，我们应当乐意并喜乐地释放那些有恩赐、蒙呼召的女性，让她们加入牧养领导团队。

对百基拉作为牧师的反驳

如果我说得太快了，让我退回来一点。对于我得出百基拉真的像她丈夫一样是一位高级教会领袖这一结论，你们可能有所保留。事实上，对于人们所认为的百基拉的高级领导和教导角色，常见的反驳有四种。第一种是：提摩太前书第3章说监督要“忠于他的妻子”。我们将在下一章详细探讨这一点，但现在让我先处理其他三种反驳。

第一种反驳是认为百基拉只是辅助亚居拉。在今天的互补主义圈子里，人们常说“事奉夫妇”。这个说法固然美好，但若把它归结到本质，他们真正的意思是：丈夫理所当然是领袖，而妻子是他得力的帮手（这与约翰·派博的说法一致，他说夏娃是亚当“忠诚的助手”）。如果没有丈夫的领导恩赐为这对夫妇打开门，妻子几乎就没有机会运用自己的领导恩赐。那么，在这个例子中，亚居拉是牧师，而百基拉只是他非常得力的助手而已。

然而，“领导者–帮手”模式在百基拉和亚居拉的例子中是极不可能的。圣经中这对夫妇被提到六次，其中有四次她的名字排在前面。在现代人听来，这也许没什么大不了；但在古代的父权制文献中，连妻子被提到都很罕见（比如想一想，新约中有名有姓的妻子是何等少）。妻子的名字被排在前面，就更加罕见了。

有人说这只是巧合。但保罗和路加二人在各自的著作中都把她的名字放在前面，而且六次中有四次（不只是一两次）这样做，这一事实表明这绝不是巧合。相比之下，在

576. 罗马书 16:3

罗马书第16章提到百基拉和亚居拉之后没几节，保罗提到了另一对夫妇，就恢复了把男人名字放在前面的标准做法。

有些学者说，这只是表明她在社会上地位显赫。也许她出身高贵，而亚居拉出身卑微；或者她是罗马公民，而他不是？但这回避了更明显的含义。每当新约作者一贯地把某人的名字放在前面，这通常证明此人在事奉上的突出地位（而这又与他特定的恩赐有关）。这就是为什么路加和其他福音书作者在列出使徒的名字时，总是把彼得放在第一位。这也是为什么路加在提到巴拿巴和保罗在安提阿教会的事奉伙伴关系时，把巴拿巴放在保罗前面；但后来当他们终于踏上宣教之路，保罗的讲道和行神迹的事工更上一层楼时，从那时起他就把保罗放在前面了。[577]

在我对圣经中有名有姓的已婚夫妇的考察中，我发现只有另外三对夫妇是妻子的名字排在丈夫前面：士师底波拉排在拉比多前面；[578]女先知户勒大排在沙龙前面；[579]马利亚排在约瑟前面。[580]在所有这些地方，她们被排在前面，显然是在强调她们更为突出的事奉。那么，为什么这不能使我们对百基拉得出同样的结论呢？虽然我们只能推测百基拉有哪些恩赐使她比亚居拉更突出，但有一件事我们可以肯定地说：她绝不只是她丈夫事工中的一个跟班。总而言之，她至少与亚居拉是平等的，在公开的恩赐上与他同样（如果不是更加）得到释放。

第二种反驳着眼于“长老”和“牧师”是阳性词这一点，因此，无论百基拉多么有恩赐、多么受尊重，有一样她做不到，就是成为男人，因此也就不能成为长老。

这种反对意见没有明白：古希腊语像所有古代语言一样，是男性中心的（androcentric），也就是以男性为中心。即使是英语——如今正在迅速摒弃它的男性中心主义——仍然用男性名词来指称两种性别：泛指的“he”（他）可以代表“he or she”（他或她）；“mankind”（人类）和“manmade”（人造的）都包括女性在内；“chairman”（主席）和“fireman”（消防员）这类词也是如此。

在古希腊语中，这种男性中心主义要明显得多，原因是指人的名词要么是阳性，要么是阴性，没有中性的选项。只有在仅指一个女人或一群女人的时候，才使用阴性形

577. 在使徒行传 11:26、30；12:25；13:1–2中，总是“巴拿巴和扫罗/保罗”。然而，在他于帕弗岛上那戏剧性的事工之后——那是他和巴拿巴宣教旅程的第一站——保罗开始被排在前面，例如见使徒行传 13:13、42、43、46、49；14:1、3。那么，当路加描述亚居拉和百基拉在以弗所植堂时，我们应当注意到，他三次把她的名字放在前面——见使徒行传 18:18、19、26。
578. 士师记 4:4
579. 列王纪下 22:14
580. 马太福音 1:18

式。当仅指一个男人或一群男人，或指一个男女混合的群体时，就使用阳性名词形式。[581]

当彼得在五旬节向人群中成千上万的男人和女人讲话时，他用阳性名词称呼他们：“弟兄们”（adelphoi）和“男人们”（andres）。同样，使徒行传提到“门徒”时，即使明明有女性在场，用的仍然是阳性形式。又如，哥林多前书第14章所描述的教会聚会中有许多先知参与，提到他们时用的是阳性形式，尽管我们知道女性也在说预言。[582]或者想一想：“保罗和西拉……往吕底亚家里去，见了adelphoi（直译“弟兄们”），劝慰他们”[583]——而吕底亚和许多其他女性都是那个男女混合群体的一部分，但这个群体仍然用一个集合性的阳性名词来描述。这种男性中心的语言用法极端到一个地步，有时甚至担任领导职分的单独一个女人也会用阳性名词来描述——例如，我前面已经引用过的，非比虽然是女性，在罗马书 16:1 中却被称为执事（deacon），而不是deaconess（“执事”一词的阴性形式）。

这就意味着，当我们读到保罗“在各教会中……选立了长老”[584]时，那批人中可能有女性；或者至少，他使用“长老”一词，本身并不表明他没有选立女长老。当然，在当时高度父权的文化中，许多教会很可能会有一个全是男性的团队。然而情况未必总是如此，特别是当百基拉当时就在那个教会里的时候。

这里有一个想象的小场景来说明我的观点：保罗回到以弗所教会以后，又一次离开了；过了一段时间，他路过以弗所，决定不进城，而只把教会的长老们召到附近的一个城镇米利都，好用一天的时间叙述他两年的事工，并重新激励他们投入牧养事工。他说，这次聚会之后，“他们不能再见他的面了”。[585]聚会结束时，他们围着他哭泣，一边为他祷告送行。但请注意：不是教会里的每个人都被召来，只有长老。[586]现在你们能想象吗：百基拉想要和亚居拉一同去米利都，亚居拉却对她说：“亲爱的，保罗说只要长老去。你得留在这儿。”我想象不出来。我来告诉你们为什么：百基拉在那个教会中，与她丈夫完全一样，一直在履行牧师的职能。

最后一种反驳强调最初的耶路撒冷教会只由男性带领。的确，男性使徒带领了耶路撒冷教会（使徒行传第1–5章），后来他们又选立了七个男人来协助他们带领（使徒行传第6–8章），但这两个事实都不能作为所有教会的普遍模板。且不说十二使徒都是男性的象征意义（我在上一章已经讨论过了），我们必须记住，像每一个教会一样，

581. 有时上下文会表明作者只指男人，有时则指男人和女人，有时读者无法确定是否包括女性。
582. 参见哥林多前书 11:2；14:29。
583. 使徒行传 16:40
584. 使徒行传 14:23
585. 使徒行传 20:38
586. 使徒行传 20:17

耶路撒冷教会是由它所在的当地处境塑造的。例如，在使徒行传第6章，是教会而不是使徒挑选了七个男人，来处理说希腊话的犹太人中那些处境脆弱的寡妇与希伯来犹太人中的寡妇之间的严重冲突。在那个犹太文化中，需要有人保护她们、为她们申辩的边缘化女性，会选择自由的男人（而不是其他女性，也不是奴隶）来做这件事，这是可以预料的。

关于耶路撒冷教会表面上以男性为中心的情况，还可以多说几句。由耶稣复活和圣灵的恩赐所释放出来的新的神学现实，似乎还是需要一些年日才能渗透到1世纪新生的教会中。当我们从头到尾阅读使徒行传时，会注意到做法上有一些进展，因为早期教会需要时间来应用它刚刚领受的福音。冒着过于简单化的风险来说，新约所描述的“早期教会”时代可以分为两个阶段。在头十年里，教会主要是耶路撒冷的一个犹太教派。然后它迅速扩展到它的犹太根基之外，进入小亚细亚和欧洲，在那里它主要成了一个外邦人的群体。随着早期教会内部的这一演变，出现了一个明显的转变：从只有犹太人的领导，转向犹太人和外邦人共同的领导；尽管从一开始，在神学上就“并不分犹太人、外邦人”，这一过程仍然需要时间。那么，对于教会在更充分地任用女性方面进展缓慢，也可以作类似的推测，尽管从一开始，在神学上就“并不分男女”。新约教会的这两个阶段中，哪一个与当代教会最能产生共鸣呢？虽然我们可以从公元35年的耶路撒冷教会汲取灵感，但公元57年的罗马教会也许能给我们更好的指引——它已不再是一个犹太教派（罗马书第1–15章的主旨），也不再由男性主导（罗马书第16章的主旨）。

总而言之：我们有很多充分的理由相信百基拉是一位牧师，却没有任何站得住脚的理由不这样相信。但也许我们一直只盯着百基拉看了。罗马书第16章还提到另一位女性，她的事奉资历有力地斥责了历史上和当代教会对女性事奉的贬低。

使徒犹尼亚

问候了百基拉和亚居拉之后，保罗又称赞罗马教会中的另一对夫妇：“请问候安多尼古和犹尼亚，他们是我的犹太同胞，曾与我一同坐监。他们在使徒中是杰出的，而且比我先在基督里。”[587]

我们有时以为，世界范围的教会在最初几十年中所发生的一切重要事工，都记载在使徒行传里。但这节经文打破了这种看法。这里有一对夫妇，使徒行传完全没有提到他

587. 罗马书 16:7

们，然而他们显然做了极其重要、开创先河的事工，并且付出了巨大的代价：他们为此被关进监狱。

保罗写信给罗马教会的时候，还没有去过那座城市，也没有去过那个教会。这是欧洲少数几个不是由他建立的教会之一。我们只能猜测是谁建立了它，而许多学者认为，这对夫妇是最有可能的人选。犹尼亚和安多尼古与保罗一样是犹太人，他们比保罗先信主，这意味着他们是在耶路撒冷教会中开始跟随耶稣的。他们可能属于耶路撒冷信徒的核心圈子，见过复活的耶稣，并在司提反被杀时被推向更广阔的世界。

就像对百基拉和亚居拉一样，保罗没有给我们任何机会把互补主义的“领导者–帮手模式”读进他们的婚姻中，而是把他们当作一对真正的事奉夫妇，同时给予他们二人同样的称赞——他们二人都是使徒；他们二人在开拓性的事工中都很杰出；他们二人都曾被监禁。不幸的是，等级论的解经者长期以来一直试图贬低她的事奉，方式有以下三种。

第一，有些人争辩说犹尼亚不是女性。虽然直到中世纪晚期，她一直被公认为女性，[588]但14世纪的罗马的吉莱斯（Giles of Rome）因为她被称为使徒，就把她认定为男性。但正如一位学者所说，这种“变性”是“大男子主义想象的虚构”。[589]Junia（犹尼亚）这个名字源自拉丁文，是罗马帝国中一个常见的女性名字。相比之下，在古代人名数据库中进行的详尽搜索表明，所谓的男性名字Junias（犹尼亚斯）连一个例子都没有找到。[590]在20世纪重新兴起一阵称她为男人的风潮之后，近四十年来，学术界的共识再次确认她是一位女性[591]（尽管有些互补主义学者仍然持相反的论点[592]）。

第二，有些人说她不是使徒。2001年，两位互补主义学者[593]写了一篇文章，这篇文章被用来为ESV（英文标准译本）的译法辩护，该译本选择译为：“犹尼亚受到众使徒的高度敬重”，因此她不是使徒中的一员。但这些学者的说法（以及ESV对这节经文的翻译）经不起同行评审原则的检验。在查考了数据库并分析了词汇和语法之后，

588. 参见Paul Jewett, Romans, p. 961–62。例外的是伊皮法纽（Epiphanius，315–403），他提到一个男性的犹尼亚斯（Junias），但他也认为罗马书 16:3中的百基拉是男人，而我们知道这并不正确。因此，把他排除在可靠的证人之外似乎是稳妥的。参见Eldon Epp, Junia, p. 34。
589. Paul Jewett, Romans, p. 962.
590. Kevin Giles, What the Bible Actually Teaches on Women, p. 276
591. 例如，近期的罗马书注释家，如拉格朗日（M.J. Lagrange）、莫里斯、齐斯勒（John Ziesler）、菲茨迈尔（J. A. Fitzmyer）、克兰菲尔德（C. E. B. Cranfield）和邓恩（James Dunn），都持这一观点。
592. 不过，大多数资深的互补主义学者以及几乎所有当今的注释家，如科斯滕伯格和道格拉斯·穆，都承认她是女性。
593. 迈克尔·伯勒（Michael Burer）和丹尼尔·华莱士（Daniel Wallace），载于“Was Junia Really an Apostle? A Re-examination of Romans 16:7” NTS 47 (2001), p. 76–91。

琳达·贝尔维尔（Linda Belleville）、埃尔登·埃普（Eldon Epp）和理查德·鲍克汉姆等经文学者很快就驳斥了这一说法，证明把这节经文理解为犹尼亚既是女性又是使徒，要令人信服得多，这也符合早期教会的理解。[594]

他们的论证如此有说服力，以致连汤姆·施赖纳最终也承认她是女性，也是使徒，[595]不过他同时又提出了另一个反对意见。

她不是真正意义上的使徒。施赖纳说：“这里的‘使徒’一词可能指‘植堂者’或‘宣教士’，所以并没有把犹尼亚和安多尼古放在与十二使徒或保罗同等的层次上。”[596]

但施赖纳对使徒职分的理解似乎是不充分的。虽然“使徒”一词的意思是奉差遣的人，但新约中有三类“使徒”。有第一类使徒，就是耶稣还在地上时所拣选的十二使徒。然后有第二类使徒。这指的是更广泛的使徒圈子，包括保罗、巴拿巴和雅各，他们是耶稣如今在天上时可能兴起并差派出去的人。[597]新约中几乎所有提到使徒的地方都符合这两种用法，不过到写罗马书的时候，也就是教会历史开始几十年以后，“使徒们”已不再指十二使徒，而是指更广泛的群体。这是保罗通常使用这个词的方式。

最后，还有第三类使徒，就是由某个特定教会挑选并差派出去、执行一项重要使命的人，特别是作为运送一笔捐款的信使。新约中只有两处，这个词被用来描述一个地方教会可能差派出去、带着特殊任务、代表该教会去见某人或去另一个教会的人：腓立比教会差派以巴弗提作为“奉差遣的人”去安慰并供给保罗，[598]而几个教会各自挑选并差派一人，协助把一大笔捐款送到耶路撒冷教会[599]——NIV在这里把这个词译作“代表”。

594. 参见Linda Belleville, “A Re-examination of Romans 16:7 in Light of Primary Source Materials,” NTS 51 (2005): p. 231–49; Eldon Epp, Junia: The First Woman Apostle; Richard Bauckham, Gospel Women, p. 165–85.
595. 在1995年的“Recovering Biblical Manhood and Womanhood”（p221）中，他对犹尼亚是使徒这一点的确定性提出质疑；而在2005年的“Two Views of Women in Ministry”（ch. 1）中，他转而同意了大多数学者的看法。同样，在他对菲利普·佩恩的书“One in Christ”的评论中，他同意佩恩的看法：“犹尼亚几乎可以肯定是一位女性，而保罗称她为使徒。”（来源：www.bit.ly/3qaJctI）他并不是唯一这样认为的人——其他同意这一点的顶尖互补主义学者还有道格拉斯·穆，见其罗马书注释（p. 923）；以及科斯滕伯格，见“God’s Design for Man and Woman”（p. 153）。
596. 施赖纳在“Two Views of Ministry”（p. 105）中如是说。道格拉斯·穆在他的罗马书注释（p. 922）中也提出了类似的论点。
597. 参见使徒行传 14:14、哥林多前书 9:5–6和加拉太书 1:19。
598. 腓立比书 2:25
599. 哥林多后书 8:23

那么，当保罗说犹尼亚是“使徒”中的一员时，他指的是哪一类呢？显然不可能是保罗在别处称为“十二使徒”的第一类使徒。[600]而他们也几乎可以肯定不只是第三类使徒，即为了特殊使命而代表教会的人。我们之所以知道这一点，是因为保罗在两处以“奉差遣的代表”之义使用这个词时，都用物主代词加以限定：以巴弗提是“你们的使徒”，而运送捐款的人是“众教会的使徒”。相比之下，第二类使徒不只是某个地方教会的代表——他们是基督亲自差派的。保罗只是简单地称这对夫妇为“使徒”，这表明他们不只是被某个教会差派去执行一项任务。以巴弗提和运送捐款的人在执行这些任务时都没有冒被监禁的危险，而犹尼亚和她丈夫曾被监禁——很可能是因为做了第二类使徒的工作。他们像保罗一样，是直接受耶稣基督委派，去做代价高昂、开创先河的事工，包括传扬福音、建立并坚固教会、为这些教会确立教义，以及培养和按立牧师。

虽然保罗的使徒职分在更广泛的使徒圈子中是独一无二的，因为他也写下了圣经，就像十二使徒中的某几位一样；但他仍然使用把这对使徒夫妇与他自己等同起来的语言。他们是“犹太同胞”。他们曾“与”他一同坐监。

我们不禁要问：施赖纳称犹尼亚只是“植堂者”或“宣教士”，这怎么就使她比保罗低一等呢？保罗恰恰就是植堂者和宣教士。事实上，保罗所用的语言表明，在他看来，犹尼亚是他的同侪。他说她“在使徒中是杰出的〔也就是名列前茅〕”，而这个群体也包括他自己，除此以外他还能是什么意思呢？保罗对犹尼亚印象深刻的原因，至少有一部分在于她做使徒工作的时间似乎比他还长。正如他所说，她“比〔他〕先在基督里”。

施赖纳的错误就在于此：他试图让犹尼亚比保罗低一等，这与保罗的意图背道而驰——保罗想让她更像他自己，甚至超过他自己。也许施赖纳不妨听听教父金口约翰在他关于罗马书第16章的古代注释中所说的话：“作使徒是一件了不起的事。而在使徒中出类拔萃——想想这是何等美好的赞美之歌！他们是因自己的工作和美德的行为而出类拔萃的。的确，这位女子的智慧该是何等伟大，以致她甚至被认为配得使徒的称号。”[601]

我们的结论是：犹尼亚是一位女性，她也是一位使徒——而且是第二类使徒。但你们看出这一切意味着什么吗？

虽然大多数现代教会宗派都不承认使徒的事奉，但新约在两处说，这是最关键的事奉。事实上，保罗在描述圣灵如何在世界上建立更多教会时，甚至用了“第一”这个

600. 哥林多前书 15:5
601. John Chrysostom, Homily 31 on Romans

词。他说：“神在教会所设立的：第一是使徒，第二是先知，第三是教师，其次是行异能的，再次是得恩赐医病的、帮助人的、治理事的、说方言的。”[602]

这就引出了一个简单的问题：如果罗马书 16:7提到了一位作使徒的女性，因而她属于世界上最高级、最关键、最具根基性、最有权柄的事奉，那么一个女人在任何较低层次的事奉中——包括作地方教会的领袖——担任领导，会有问题吗？答案与互补主义“女性不能在教会中行使高权柄”的信念如此矛盾，以致我们现在明白了，为什么互补主义的学者似乎不遗余力地要质疑犹尼亚的性别和使徒身份。[603]

女先知

在新约中，我们有一位女使徒（犹尼亚）、一位女传福音者（撒玛利亚妇人），还有一位女牧师兼教师（百基拉）。这使我们想起以弗所书 4:11中提到的五重领导职分（“基督亲自赐下使徒、先知、传福音的、牧师和教师，为要装备他的子民。”[604]），而这又把我们引向本章到目前为止还没有讨论的另一项关键事奉：先知。

承接希伯来圣经中女先知的传统（包括米利暗、底波拉和户勒大），并应验约珥关于妇女和女儿要说预言的预言，新约中有几位被提名的女先知：亚拿、耶稣的母亲马利亚，以及腓利的四个女儿。[605]保罗也称赞哥林多教会中那些说预言、未具名的女性。[606]在启示录中，耶稣责备推雅推喇教会中一位女先知兼教师——她可能也是那个教会的一位领袖——甚至给她时间悔改；这不是因为她作为一个女人试图教导和说预言，而是因为她是一个不道德的人，在推行不道德的事。[607]

虽然在新约中，较少见的先知领导职分（以弗所书 4:11所提到的）与较常见的说预言的恩赐之间似乎有所区别，但经文中丝毫没有暗示女性只能有这恩赐而不能担任这职分，特别是考虑到在旧约中显然有女性担任先知的职分。现在想一想，这一洞见是何等关键。

602. 哥林多前书 12:28–29。另见以弗所书 4:11。
603. 这一切的另一个含义是，我们又多了一个理由来接受百基拉是牧师：如果犹尼亚与她丈夫共同担任使徒的职分，那么我们可以推想，百基拉与她丈夫亚居拉共同担任牧养领导的职分，也是很正常的。
604. 虽然哥林多前书第12章和罗马书第12章把恩赐说成是赐给各种人（包括女性）的职能，但以弗所书 4:11说的是某些领袖，他们本身就是耶稣赐给教会的恩赐。
605. 路加福音 2:36；使徒行传 1:14和2:17；使徒行传 21:9
606. 哥林多前书 11:4
607. 启示录 2:20–24

先知也是教师——否则保罗为什么在哥林多前书第14章说，他们可以带来“教导的话”[608]呢？德里克・莫菲在分析哥林多前书第14章后得出结论说：“对保罗来说，说预言是一个涵盖某些形式的受感教导的术语。先知的教导与教师的教导有重叠，只能根据教导的方式，或根据施教者作为先知的公认身份来加以区分。”[609]

现代的一些宗派往往在教师和先知之间划出一条清楚的界线，并把教师排在先知之上；他们试图把自己的信念硬套在新约上，说教导是可靠的，因而有权柄，而说预言可能比较即兴，因而没有权柄。实际上，教师的教导和先知的教导都应当是真实的、受圣灵引导的，但也都有不真实的危险，因此必须由众教会加以分辨。[610]彼得甚至把假教导与假预言混为一谈，因而也把教导与预言相提并论：“从前在百姓中有假先知起来，将来在你们中间也必有假师傅。”[611]由于教导和预言在概念上有这种重叠，“在互补主义者登场以前，新教的神学家和注释家都认为，说预言是一种〔合乎圣经的〕讲道形式，〔而讲道是〕早期教会中最重要的事奉之一。连约翰・加尔文都认为说预言是‘应用于当前需要的圣经解释’。”[612]

新约根本不支持互补主义学者的说法，即教导是“正式的”事奉，而说预言是“非正式的”事奉。[613]在保罗于以弗所书 4:11提到的五重领导职分以外，保罗最接近于阐明某种可称为“正式”事奉的地方，是以弗所书 2:20——保罗在那里说，教会要建造在“使徒和先知”的事奉上（没有提到牧师或教师）；还有哥林多前书 12:28——保罗在那里把各种职分从最突出、最具战略性的排到最次要的：“神在教会所设立的：第一是使徒，第二是先知，第三是教师。”我们没有任何圣经依据把教导排在比说预言更高的等级上——如果说有什么的话，我们反而可以论证先知的等级高于教师。教导和说预言都具有权柄，其程度取决于它们所传达的信息有多真实、在多大程度上来自神。总而言之，互补主义者的论点——女性可以作先知，却不能作牧师或教师，因为牧师和教师在其“正式”事奉中拥有更高的权柄——在许多现代教会环境中也许说得通，却与保罗的神学相矛盾。

608. 哥林多前书 14:26
609. 德里克・莫菲在“Equal but Different”中引用了E.E. Ellis的“Prophecy and Hermeneutics in Early Christianty”（p. 141）。
610. 哥林多前书 14:29；启示录 2:20、24
611. 彼得后书 2:1
612. Kevin Giles, What the Bible Actually Teaches on Women, ch. 6.
613. 凯文・贾尔斯引用一位互补主义学者的话说：“预言的权柄功能不在于一个制度化的职分，而在于作为神的话语本身的那番话语。”（ch. 6）但这个论证是双向的。你们也可以说：“教师和教导本身并没有内在的权柄；有权柄的，就像预言一样，是‘作为神的话语本身的那番话语’。”

来自教会历史的论证

互补主义学者试图同时驳倒“百基拉是牧师”和“犹尼亚是使徒”的另一种方式，是指出：就我们所知，从2世纪起，教父们就没有任命女性担任领袖或教师。事实上，随着时间的推移，他们对此的压制越来越严厉。[614]对此该怎么说呢？

在第2章中，我们回顾了许多教父身上明显的厌女态度。正如我们所看到的，可悲的是，他们看不见耶稣是如何看待女性的，他们透过自己父权文化的镜片来读圣经，而不是透过圣经的镜片来看自己的文化。因此，那颂扬女性的新约墨迹未干，厌女思想就已经渗入了教会。别说按立女牧师了，教会对女性的低下与从属地位如此深信不疑，以致在过去的几个世纪里，几乎没有什么教会甚至按立过女执事。

虽然我们可以从教会历史中学到很多，但我们也必须以对圣经、对圣经在各种主题上之教导的更好理解来批判它。例如，虽然教会在最初几个世纪里在界定与三位一体和耶稣基督有关的教义方面取得了巨大进展，但它似乎很快就偏离了新约关于教会领导的教导。到1世纪末，新约所强调的多元领导就被放弃了。教父伊格那丢（Ignatius）指导每个教会由一种君主式的主教制来带领——也就是由一位独一的牧师带领，这种观念至今仍被广泛实行。

直到宗教改革以后，像长老会这样的群体才重新恢复了多元领导的观念。虽然今天有整个整个的宗派再次接受了这一观念，但我们要注意，这偏离了一千多年的“教会历史”，而这种偏离是基于重新发现新约一直以来的教导。同样，拒绝在教会历史中如此普遍的女性低下论和从属地位，也是正当的，其依据正是重新发现了新约一直以来的教导。

虽然在上个世纪，人类历史在很大程度上让越来越多的女性与男性一同执掌社会的舵柄，但讽刺的是，许多由长老团共同领导的教会却走向了相反的方向。在君主式主教制的几个世纪里，只有一个男人带领一个教会，这意味着至少有许多女性在原则上可以在他身边从事第二层级的事奉。但当那些恢复多元领导的人同时假定领导团队中的每一个人都必须是男性时，这些教会就变得比以往任何时候都更由男性主导了！

我非常感恩自己生活在这样一个时代：越来越多的学者重新发现了圣经的整体教导——如果百基拉是牧师，犹尼亚是使徒，并且有女先知，那么就没有任何好的理由把女性拒于任何天国行动之外。虽然我们不应轻视传统，但耶稣教导我们要根据对圣经

614. 在教父时代至少有一些女性被按立为教会的长老（presbyters），这一点从像公元370年的老底嘉会议这样的会议禁止这种做法就可以看出来。

的更新理解来更新我们的传统，并警告我们不要利用传统来逃避按福音的含义去行事。[615]

合乎圣经与唯经文主义

即使在我说了这么多之后，仍有些人固执己见，说除非我们有百分之百的把握确定百基拉或另一位女性是牧师，否则我们就应当宁可谨慎，今天不要按立女牧师。

这种说法的第一个问题是：我们也没有绝对的把握确定新约中有任何外邦人或奴隶被按立为长老。我们只知道有一个男人可能是牧师——彼得，一位自由的犹太男子。难道我们现在要以确定性为名，禁止外邦人和社会地位低下的人在教会中担任高级领导吗？[616]我们必须前后一致。如果我们因为举不出明确的例子而对设立女长老感到不安，那么我们对外邦人长老也应当同样感到不安。

但更大的问题在于，这根本不是我们应用圣经的方式！这是一种唯经文主义（biblicist）的做法，而不是合乎圣经（biblical）的做法。前者除非能找到一节经文支持，否则什么都不允许；后者则力求按照圣经的原则行事，即使这意味着找不到一节恰好规定那种做法的经文来支持。我主张，在教会受圣灵推动、因应处境的使命上，与其采取一种畏惧的唯经文主义姿态——除非找到证据经文，否则就什么都不做——我们倒不如采取另一种立场：可以自由地按照圣经的原则行事。

615. 马太福音 15:2–6

616. 为什么我们在今天的教会中按立外邦人时会如此心安理得？我不想在“没有外邦人长老的证据”这一论证上放太多分量，但我愿意姑且探讨一下，以表明我们会落到同样无法定论的境地，就像我们在支持或反对女长老的论证上一样。早期教会中的希腊人领袖都有谁？希腊人提多不是长老，而是使徒的特使。提摩太由一位犹太母亲和外祖母教导圣经，他与其说是外邦人，不如说更是犹太人。但即使他是外邦人，他也仍是使徒的特使，而不是长老。路加是否是外邦人值得怀疑，但即使他是，他也是一位同行的旅伴和作者，而不是长老。至少有一种合理的可能是：既然保罗的策略是在任何城镇都先到犹太人那里去，之后才到外邦人那里去，那么他会从熟悉圣经的犹太人群体中选立长老。然而，我们当中有谁听了这一切，会因此禁止外邦人作长老呢？我不会，你们大概也不会。那么，为什么有那么多人愿意以举不出确凿的圣经例子为理由，阻止女性担任长老呢？如果有人试图为外邦人可以作长老辩护，他会怎样做呢？我猜他会举出以下四种论证之一：1）加拉太书 3:28说，在基督里“并不分犹太人、外邦人”。但我们必须记住，这节经文对性别也说了同样的话：“也不分男女”。2）彼得在房顶上所见的异象，以及随后圣灵浇灌在哥尼流身上，向他表明外邦人并不像犹太人所想象的那样不洁净，而是配得在教会中享有完全的成员身份。但我们必须记住，五旬节圣灵浇灌在女性身上，证明女性也享有完全的成员身份。3）指出像提多这样的希腊人使徒特使，以此表明像长老这样权柄较低的人也可以是希腊人。但我们必须记住，我们有使徒犹尼亚，她在权柄的谱系上比提多还高一级。4）强调这一事实：在罗马帝国和1世纪以外，很可能会有只有外邦人的文化，不像新约中的城镇和城市总能找到犹太人（有600万犹太人生活在巴勒斯坦以外）。但我们必须记住，这与平等主义的论证如出一辙：我们如今身处一个平等主义的文化中，不像1世纪的那些父权文化。

事实上，在今天那些有使命感的现代教会所做的上百件事情上，这早已是我们的行事方式：我们可能使用乐器和音响系统，组织专门的代祷团队，分发福音单张，建立培养领袖的梯队，聘用好几位同工，印刷并分发圣经，建立网站，购置建筑，或者把儿童和青少年彼此分开、也与成年人分开。而这些事情没有一件是新约所规定的，新约甚至连描述都没有描述过。

按立女牧师的自由，是一个在圣经中有平行重点的方向：既然教会中确实有女传福音者、女性家庭带领者、女教师、女先知、女执事和女使徒，又没有明确的圣经禁令反对，那么在神兴起女性、而且这样做对使命有益的情况下——今天大多数平等主义文化正是如此——承认女长老是合理的，而不是不合理的。正如贾明·许布纳所说，“把长老职分或牧师职分归入一个与其他这些职能分开的特殊类别——以至于某一性别会被自动地、普遍地、永久地排除在某一角色之外，却又能履行所有其他职能”，是毫无道理的。[617]尤其是当我们无法确定新约时代只有男人担任长老；当没有明确禁止女性担任长老的规定；而且当我们几乎可以确定百基拉和她丈夫一样是一位牧师的时候，就更是如此。

此外，罗马教会之所以愿意释放女性领袖和教师在他们中间服事，是因为他们很清楚认可属灵恩赐这一指导原则。

617. 贾明·许布纳在他的博士论文“A New Case for Female Elders”中如是说。（来源：www.bit.ly/3BNaSY8, p.171）



13

恩赐（罗马书第12章）与性别（提摩太前书第3章）

“当性别被用来作第一道筛选时，神赐给……女性的一切恩赐和才能，最终可能被束之高阁。否认这些恩赐可能带来的挫败感是一个后果，但更严重的是，当我们人格中固有的一部分被轻视时，所经历的愤怒或悲伤。”爱丽丝·马修斯（Alice Mathews）[618]

父权制在社会中的一个代价，不仅是它压制了一半人口的贡献，还在于它使另一半人中那些常常自认为理应获得晋升的人——尽管别人可能更胜任这份工作——更有可能只作出平庸的贡献。梅琳达·盖茨（Melinda Gates）在她2019年一本关于女性领导力的书中，解释了她对平衡性别平等天平的看法，她说：

我从来不认为女性比男性更好，也不认为改善世界的最佳方式是让女性获得比男性更多的权力。我认为男性主导对社会有害，因为任何主导都是有害的：它意味着社会被一种虚假的等级制度所统治，在其中，权力和机会是按照性别、年龄、财富和特权来分配的——而不是按照技能、努力、才华或成就。[619]

当教会根据性别来挑选领袖和教师时，也可以说类似的话。当然，在高度父权制的处境中（比如一个严格的伊斯兰国家），让女性担任领袖可能会被视为外人接受福音的严重绊脚石，在那里，只选立男人作教会领袖在宣教上可能是有利的。但当这样的绊脚石不复存在时，在我看来很清楚，恩赐必须胜出。

你们去查考保罗在写给罗马、以弗所和哥林多教会的书信中（巧合的是，百基拉在某些时候曾帮助带领的正是这几间教会）列出的许多属灵恩赐清单，[620]就会发现，圣灵分配这些恩赐时，丝毫不考虑一个人的性别或社会地位。看来，赐下恩赐的圣灵是不看性别的。

618. Alice Mathews, Gender Roles and the People of God, Ch. 13
619. Melinda Gates, The Moment of Lift: How Empowering Women Changes the World
620. 参见以弗所书 4:11；哥林多前书第12章、第14章；罗马书 12:6–8。

罗马教会之所以如此坦然地释放女性担任举足轻重的角色——这在罗马书第16章中显而易见——是因为它对恩赐作为分配角色的基础有扎实的理解，这在罗马书第12章中显而易见：

我们按着所得的恩典，各有不同的恩赐。如果你的恩赐是说预言，就当照着你的信心说预言；如果是服事，就当服事；如果是教导，就当教导；如果是劝勉，就当劝勉；如果是施舍，就当慷慨施舍；如果是带领，就当殷勤带领；如果是怜悯人，就当甘心乐意地去做。[621]

如果保罗相信某些角色因性别而受限，这里本该是他说明这一点的绝佳地方。但他没有这样做。这段经文中完全没有任何内容暗示保罗可能把女性排除在这些恩赐中的任何一项之外。[622]当我们读到这封信的末尾，看到他提到百基拉——根据证据，她既带领过男人，也教导过男人——我们就有了解释：百基拉必定拥有教导和带领的属灵恩赐。

使人平等的属灵恩赐

根据地位、族裔或性别把人释放到职分和职能中，会在不知不觉中使人分裂；而根据属灵恩赐这样做，则使人合一。前者基于人的偏好，后者基于神的拣选。想想保罗在他写给以弗所人和罗马人的杰作书信中，如何致力于犹太人与外邦人在实际生活中的合一。在以弗所书第1–3章和罗马书第1–11章中，他先讲合一的神学基础；然后在以弗所书第4–6章和罗马书第12–15章中，他详细说明在实际中活出这种合一所需要的敬虔。但请注意，罗马书 12:3–8和以弗所书 4:11–16中关于彰显平等的属灵恩赐的教导，正是把前后两部分粘合在一起的胶水。保罗似乎是在说，既然圣灵分配恩赐——包括带领和教导的恩赐——不论一个人属于哪个族裔，这就是他使不同族裔的人合而为一的又一种方式。同样，在哥林多前书中，虽然没有整齐地分成这些部分，我们也看到，保罗在神学上对男女之间、贫富之间差异的处理，因他关于圣灵如何主权地分配恩赐（因而不考虑一个人的社会地位或性别）的教导而得到了加强。

在这一切之中，保罗为他期待在犹太人和外邦人之间（我们还可以加上：贫富之间、为奴的与自主的之间，以及男女之间）看到的合一，给出了三个起催化作用的理由：对那打破社会藩篱、使人合一的福音的理解；一种建立合一的委身，去爱和服事与自己不同的人；以及承认神把恩赐赐给他所决定的任何人。与“两性之战”相反，神使

621. 罗马书 12:6–8
622. 这里甚至没有一个男性代词，比如“if it is teaching, then let him teach”（“若是教导，就让他教导”）。

两性合一的解决之道是：我们作为教会，与他一同“不偏待人”，并释放那些神主权地赐予恩赐、呼召他们去带领和教导的人去带领和教导。

压制恩赐的危险

把提摩太前书 2:12误解为普遍禁止任何女性教导或带领任何男性，其悲剧在于，它成了套在那些被圣灵赋予这些恩赐的女性身上的紧身衣。叫这些女性只把恩赐用在孩子和其他女性身上，不仅是在侮辱她们，而且——这才是我真正担心的——剥夺了教会极其需要的、神赐给它的一切恩典管道。

然而，一位互补主义的女性奠基人实际上劝告女性，当有男人在场时，要用面纱遮盖自己的恩赐：“如果使用自己的恩赐会有使神的话语、因而也使神自己蒙羞的危险，一个有智慧的女人宁可放弃展示和使用这恩赐的机会。”[623]同样，凯文·德扬在承认“女性拥有至关重要的属灵恩赐，包括教导和带领的恩赐”之后，却仍然把这些恩赐从男人身边引开：“教导孩子和其他女性，难道就是浪费女性的恩赐吗？”[624]但保罗关于谦卑地领受其他信徒之贡献的教导，正警告我们不要有这些有害的想法：“眼不能对手说：‘我用不着你！’头也不能对脚说：‘我用不着你！’”[625]

我刚刚和一位极有恩赐、已经离开带薪教会事工的女性领袖坐下来喝咖啡。她告诉我，她在教会中的贡献被教会里的男人边缘化、不被信任，有时甚至被压制，这让她多么痛苦。同样，八十多岁的神学家、前学术院长爱丽丝·马修斯也讲述了她一生中大部分时间恩赐被搁置的痛苦：

很多年前，我和丈夫在欧洲作宣教士时，有一天早上，我坐在床上读马太福音第25章。读到按才受托的比喻结尾时，我发现自己在哭。我祷告说：“主啊，我没有使用你赐给我的，是因为掌权的人不让我用，你能宽容我一点吗？”性别压倒了恩赐，而我觉得自己对此无能为力。对许多基督徒女性来说，这并不是罕见的经历。[626]

互补主义的教会不仅冒着伤害个人的风险，也会阻碍整个教会在使命上的果效。在我所在的城市，我有幸目睹附近一间教会迅速成长到数千人，因为它按照恩赐、不论性别地释放男人和女人。男人和女人都带领。女人和男人都讲道。

623. 多萝西·帕特森（Dorothy Patterson）在“Women in the Church”（第2版）第6章中如是说。
624. 来源：www.bit.ly/3k2AA4x
625. 哥林多前书 12:21
626. Alice Mathews, Gender Roles and the People of God, ch. 13

约翰·派博和汤姆·施赖纳也许认为只有男人带领、女人支持这些男人是“美好的”，但我觉得，看到男人和女人并肩带领和教导要美好得多。

过去一段时间里有几次，我相信神的灵曾向我分享他自己对女性的贡献受到压制而有的忧伤。有一次，在一个互补主义运动的领袖大会上，一位女士用15分钟分享了她在带领朋友归向耶稣方面学到的一切。我飞快地记笔记，从她身上得到了很多启发。但事后，一位神学造诣很深的男性朋友对我说——尽管她严守了不讲任何神学的要求——“女人一站到讲台后面，我就浑身起鸡皮疙瘩。”他的话让我很难过——他没能像神那样看待她，甚至无法透过她听见神的话。

把对单一经文的错误解释强加给教会，难道不是让那些本可以从男女共同参与的传福音、门徒训练、牧养、带领和植堂事工中受益的人，冒着无法估量的属灵风险吗？在地方教会中，我们需要每一样恩赐都运作起来，以一种可能使其他每一个人都受益的方式，好让教会“各按各职……便叫身体渐渐增长，在爱中建立自己”。[627]一个人必须对自己关于提摩太前书 2:12的解释绝对确定，才能为限制圣灵赐给女性的恩赐得以充分发挥作辩护。但正如我在第7章中提出的，没有一个思想开放、真正诚实的人应该那么确定。

限制恩赐不仅给女性套上了紧身衣，也给神自己套上了紧身衣。当神的灵使用一位女性服事你的时候，你却为自己浑身起鸡皮疙瘩找一个扭曲的神学理由，这就叫圣灵担忧——圣灵“随着意思吹”，[628]并惯于任命他认为合适的任何人作他的代言人。[629]戈登·菲说：

新约的证据表明，圣灵是包容两性的，他把恩赐赐给男人和女人，从而有可能使整个身体得到释放，让所有肢体都能服事，并以各种方式带领其他人。因此，我最终关心的并不是一个女性参与事工的议程，而是一个圣灵的议程，是恳求把圣灵从我们的种种束缚和结构中释放出来，好让教会能更有效地服事自己、服事世界。[630]

我们通常有两种方式压制神赐给女性、推进神国的恩赐：我们可能给这些恩赐设上限；或者社会条件可能使这些恩赐从一开始就无法被发现。

627. 以弗所书 4:16
628. 约翰福音 3:8
629. 出埃及记 15:20；士师记 2:16；4:4；以斯帖记 4:14
630. 来源：Discovering Biblical Equality, 2005, p. 254。

当旧皮袋糟蹋新酒

虽然在教会历史上曾短暂爆发过重要的女性事工，但在1900年以前的教会历史中，女性长时间持续地在教会中担任领导的例子极少。这是为什么呢？耶稣曾警告旧皮袋会糟蹋新酒的危险。发生这种情况的方式之一是：圣灵大能地运行，把各种有恩赐的人带到前台，但后来，制度化的力量制定出过度僵化的政策和程序，取代了神所孕育的东西。遵守职位说明取代了从前由恩赐推动的东西。

举例来说，当我们纵览几个世纪的复兴时，会发现在早期阶段有新酒浇灌而下——各种“未获认证”的人，包括女性，在圣灵的大能中涌现出来，带领、讲道、传福音、植堂或牧养教会。想想上世纪初的五旬节运动，当时成群的女性在传福音、讲道和开拓性的领导上被圣灵大大赋予恩赐。但后来，时间一长，制度化就悄悄渗入，教会又回到了它的旧皮袋：“专业”传道人（少数精英做神的大部分工作）和女性的从属地位（有时从属于恩赐较少的男性）。玛丽亚・博奇亚（Maria Boccia）在Hidden History of Women Leaders of the Church中总结了教会历史上这种令人悲哀、不断重复的模式：“当领导涉及神借着圣灵的恩赐、以灵恩的方式拣选领袖时，女性是被包括在内的。随着时间推移，领导被制度化，世俗的父权文化渗入教会，女性就被排除在外了。”[631]

这可以追溯到2世纪。据我们所知，在罗马书第16章所描述的那个团队之后，教会中再也没有出现过男女同工的领导团队。在保罗写信给罗马教会之后的几十年内，一种强大的父权主义和制度主义就紧紧缠绕住了教会。例如，特土良把教会重新设想为罗马社会的缩影，有着等级分明的职员层级，于是牧者成了统治者。恩赐的活泼运用消失了，取而代之的是神职人员与平信徒的分野，神职人员享有特权，并且还假定只有男人才能成为神职人员。

当一间教会规定任何女性都不得带领或讲道时，它就流失了一部分救赎的潜能。感谢神，他仍在其中作工（因为他从来没有过一间完美的教会）。但如果一间教会（或一个教会运动）不想丧失一部分圣灵的供应，它就必须除掉那些着眼于管治等级、或以性别作为带领和教导之基础的旧皮袋。如果早期教会和此后无数次复兴可以作为参照，那么更好的皮袋会发现并发挥圣灵赐给所有人的恩赐：老的和少的、富的和穷的、黑人和白人、男人和女人。话虽如此，还有一件事比给女性的恩赐设上限更可怕。那就是从一开始就根本无法发现这些恩赐。

631. 来源：Journal of Biblical Equality, September 1990, p. 58。

社会条件可能阻碍恩赐的发展

我为妇女解放运动的成功而欢庆，尤其是她们为平等的教育和职业机会所作的争取。从宏观的历史角度看，随着女性被释放到社会的各个领域，世界才刚刚开始发现女性有多么能干。事实上，直到20世纪60年代，人们几乎一致认为女性做不了如今成百万的女性在做的事情！愿荣耀归给神，因他赐给男人和女人才干、恩赐和机会！

这必定使我们停下来反思：在世界历史上，有多少才干和恩赐被白白浪费了，因为当时的社会条件使女性几乎从未得到教育或机会来发挥她们的潜能。这同样适用于教会历史——有多少使徒、先知和教师根本没有见过天日？神赐给他教会的美好礼物中，有多少甚至从未被打开？可悲的是，丧失了这么多的不只是过去的教会。今天那些持有按性别设限之神学的教会也是如此：这种神学要么使他们看不见自己中间有恩赐的女性，要么即使发现并培养了这些恩赐，也把她们限制在没有男人的房间里。

我感谢神，我生活在一个平等主义的文化中，这里的社会条件使我的女儿更有可能在社会中作出神赐给她恩赐去作的任何专业贡献。我衷心希望她在教会中的事工也是如此。

然而我必须承认，我还没有回应等级制学者常提出的一个反对意见：如果教会的领导不应以性别为基础，那么为什么提摩太前书 3:2说牧者要“忠于他的妻子”？这个问题促使人不仅要仔细查看这节经文本身，也要仔细审视自己的解经方法。

罗马书与提摩太前书——规范性与纠正性

这句话出现在以下经文中：

人若想要得监督的职分，就是羡慕善工。作监督的必须无可指责，**忠于他的妻子**，有节制，自守，端正，乐意接待远人，善于教导；不因酒滋事，不打人，只要温和，不争竞，不贪财。他必须好好管理自己的家，使儿女听从他，并且他必须以配得充分尊重的方式这样做。（人若不知道管理自己的家庭〔字面意思是“家”〕，焉能照管神的教会呢？）初入教的不可作监督，恐怕他自高自大，就落在魔鬼所受的审判里。他也必须在教外有好名声，恐怕他蒙羞，落在魔鬼的网罗里。[632]

632. 提摩太后书 3:1–7

这段经文与提多在克里特岛进行使徒性事工时所收到的长老资格清单相当相似。[633] 两者的区别在于，提摩太前书的经文接着又加了一份类似但较短的执事资格清单。[634]这三段——提多书中关于长老的一段，以及提摩太前书中关于长老和执事的两段——都把“忠于他的妻子”这一短语列为一项要求。

从表面上看，这似乎与罗马书第12章和第16章相冲突，在那里，恩赐和呼召——而不是男性身份或婚姻状况——才是唯一的标准。于是我们问：“我们应该根据提摩太前书第3章来解释罗马书第12章和第16章，还是反过来？”

假如我给我的孩子写一封信，在信中表达我对他的爱，也分享我对他人生最好的智慧；然后我又写了另一封信，在信中表达我对他处理某个特定情况不当的担忧，并建议他该如何纠正——我会希望，随着岁月流逝，我的孩子会让前一封正面的信来框定后一封纠正性的信。同样，我们应当让罗马书第12章和第16章来框定提摩太前书第3章。正如我在第7章中所表明的，提摩太前书整封信的语气主要是纠正性的，试图修复一间被假教师伤害的教会。虽然其中的经文包含永恒的智慧，但今天的教会——它们可能面对完全不同的处境——需要小心地把这些真理发掘出来。

回到我的比喻：如果我的女儿在完全不同的处境中，读到我写给她兄弟、教他如何收拾他生活中烂摊子的那封信，我会希望她不要不假思索地应用我在信中所说的一切。应用这个比喻来说，罗马书更像是一封我写给我所有五个孩子的通函，不论他们处境如何。虽然它处理的是犹太人与外邦人融合这一独特处境，但它在本质上主要并不是纠正性的——相反，保罗的教导方式使他所说的几乎一切都可以直接应用于任何地方的任何教会。这是因为他甚至还没有去过那间教会，因此在很大程度上是像写给任何一间普通教会那样来写的。

相比之下，提摩太前书和提多书一样，主要是写给一个人的。虽然某个特定的会众可能知悉其内容，但它是写给一位正在应对非常具体之挑战的特定领袖的，这一事实意味着，在把其内容应用于所有教会时，应当格外小心。

最后，我们必须记住，应当用清楚的经文来解释较为模糊的经文。虽然提摩太前书第3章初读起来似乎足够直截了当，但稍加思考就会发现，它似乎与圣经中许多其他经文清楚教导的内容相矛盾。我很快就会举出例子。既然是以经解经，而清楚的经文是用来照亮较模糊的经文的，那么我们试图从提摩太前书第3章中提炼出普遍适用的真理时，必须以罗马书第12章和第16章为指引。[635]

633. 提多书 1:6–9
634. 提摩太前书 3:8–12
635. 请不要听出我没有说的意思。我们需要整本圣经来解释任何特定的段落，但即便如此，透过罗马书这封规范性书信的镜片来读提摩太前书这封纠正性书信，也许比反过来要好。

解读提摩太前书第3章和提多书第1章的两种方式

关于性别与教会领导，有两种方式来解释提摩太前书第3章（以及提多书第1章）。第一种方式是把它解读为保罗命令以弗所（和克里特）教会的长老必须是男人，因而所有地方的所有教会都必须如此。第二种方式是把它解读为保罗假定，在那些希腊—罗马的教会中，最可能、或许也最合适的长老会是一位paterfamilias（家长），即一位男性的家庭带领者，尽管也可能有例外。[636]

我主张，第二种解读方式是更好的解读方式。正如赖特所说：“〔虽然〕保罗提到〔监督〕时说的是一个男人……这是因为希腊语语法通常把两性放在一起来指称，也因为在教会早期，大多数群体的领袖很可能都是男人。我并不认为这是在禁止女性从事这项特定的事工和呼召。”[637]

赖特说“希腊语语法通常把两性放在一起来指称”，说得很对。与我们的英文译本不同，保罗所用的措辞主要是包容两性的。在希腊文原文中，“人若想要得监督的职分”[638]一语中表示“人若”（whoever）的那个词（tis）是包容两性的。但更切中要点的是，在提摩太前书第3章或提多书的两份清单中都没有男性代词。比较一下我们英文译本中提摩太前书关于监督的那份清单——“his … He … his … his … him … he … his … he … He … he … He … he …”（他的……他……他的……他的……他……他……他的……他……他……他……他……他……）——它们误导我们几乎每一行都想象出一个男性，而原来的读者却不会这样想。

当我们明白“忠于自己的妻子”这一短语（字面意思是“一妻之夫”）是清单中唯一一处从表面上读来暗示男性的地方时，这种包容两性的可能性就更加稳固了。然而，在这个语境中，它实际上是一个用于任何泛指之人——男性或女性——的短语。诚然，如果只是对女性说话，保罗就会用“一夫之妇”（正如他在提摩太前书 5:9中所做的）。然而，既然保罗像任何古代以男性为中心的希腊作者一样，在一个群体包括两性时使用短语的男性形式，我们就能理解这里也可能是这种情况。耶稣引用那条以

636. 在我完成本书之后，我读了安德鲁・巴特利特的“Men and Women in Christ”，并在第315–327页发现了第三种方式：保罗有意使用泛指的、因而包容两性的语言，因此甚至没有假定监督会是男人。若不是第11节提到了那些神秘的“女人”（我在附录5中试图解释她们），我就会转而采纳他的观点。按目前的情况，我在第二种和第三种方式之间举棋不定。无论采取哪一种，这段经文都不应被解读为把女性排除在牧者角色之外。

637. Tom Wright, Paul for Everyone: The Pastoral Letters, p. 29

638. 同一个表示“人若”或“任何人”的词（tis）在第5节中再次出现，也出现在提多书 1:6中。它的意思不是“任何男人”，而是“任何人”——例如，耶稣说：“若有人（tis）要跟从我，就当背起自己的十字架。”（马太福音 16:24）

男性为中心的措辞表述、关于不可贪恋“你邻舍的妻子”[639]的律法时，也做了类似的事——这条律法同样适用于妻子：她们不应贪恋邻舍的丈夫。

如果男性身份不是“忠于自己的妻子”的重点，那么什么才是？这个短语的意思是在婚姻和性方面都是专一的。它排除了有不止一个配偶的人，也排除了在性方面对配偶不忠的人。[640]甚至像施赖纳这样的互补主义学者（以及其他人）也承认这种可能性：“提摩太前书 3:1–7和提多书 1:6–9中对长老的要求，包括他们要作一妻之夫的说法，本身并不一定排除女性担任长老。”[641]

但让我们假设（尽管或许没有实质的理由这样假设）保罗在这份清单中确实专指男人。即便如此，我们仍有充分的理由断定，保罗至多是假定在那个处境中长老很可能是男性，而不一定是把这一点定为适用于所有时代、所有教会的硬性规定。

这绝不是什么新颖的想法。几十年来，我一直在“长老带领”的教会中服事，这些教会声称在选立牧者时应用提摩太前书第3章。然而，我们这些教会领袖没有一个人把保罗那些较具处境性的资格条件当作关于谁可以带领的严格立法。那些与品格有关的素质（“温和，不争竞，不贪财”）、与关系型领导能力有关的素质（“能管理”）、以及与教义知识有关的素质（“善于教导”），我们都同意是普遍适用的。然而，第4节和第5节中提到的那些较具处境性的因素却不是。事实上，如果把它们当作有约束力的命令，就会限制教会只能按立这样的人：年长的（“长老”一词意味着资深），已婚的，有两个或更多已成年的孩子，而且每个孩子都热心事奉基督，并听从父母的每一个命令。保罗肯定不是在普遍禁止按立以下这些牧者的可能性吧：不年长的，未婚的，没有一个以上孩子的，没有乖巧或信主之孩子的，没有自己的家（通常包括奴仆、亲属和佃户）的，以及按照这一论证推而广之，不是男性的？

我们真的要相信，保罗认为耶稣、提摩太和他自己——都未婚——不应被允许进入一间教会的核心领导团队吗？只要运用一点常识，我们就会意识到，这份清单中所呈现的，是保罗对当时以弗所教会最可能和/或最合适之长老的预设——而不是他对历世历代可以带领教会之人的普遍规定。

639. 马可福音 10:12
640. “一妻之夫”是一个惯用语，必须作为其各部分的总和来理解。同样，英语中曾有一些带有“man”的称谓，例如“mailman”（邮递员）和“chairman”（主席），它们并不表示所指的人是男性，而是表示男性是默认的性别。参见Philip Payne, Man and Woman, One in Christ第24章中的讨论。
641. 来源：www. bit.ly/31ls4qR, p. 36。同样，主张只有男性担任领导的道格拉斯・穆也说：“如果论证说这个短语〔一妻之夫〕明确排除了女性，那就太过分了。”（The Interpretation of 1 Timothy 2: 11-15: A Rejoinder.）克雷格・布隆伯格也是如此：“提摩太前书 3:1–7和提多书 1:5–9并不是特别相关。”（Two Views on Women in Ministry, ch. 1）。

正如我所说，提摩太前书第3章和提多书第1章中的品格特质，是帮助我们选立长老的关键圣经材料，但即便是这份品格特质清单，也是由处境塑造的：我们可以问，为什么这份清单如此关注外在的素质——即公义的观感——而不是内在的素质？为什么其中没有一处提到任何与一个人对神和对人之爱有关的特质？为什么这份清单与当时的希腊文献有如此惊人的相似之处，以至于除了“不可是初入教的”（第6节）之外，所列的每一项素质都是希腊—罗马世界中一位非基督徒公职人员应当具备的？为什么未能展现这些特质会导致“蒙羞”（第7节）？[642]为什么保罗在按立长老时并没有应用他自己的所有指示——例如，虽然他在这里说新信徒不应被立为长老（第6节），但他和巴拿巴有时却从一批新归信者中按立长老？[643]

对每个问题的答案似乎都是：以弗所教会已经因假教师和堕落的领袖而蒙羞，他们把教会的名声撕得粉碎。在这份清单背后，是保罗迫切的关切：教会要借着其领袖的可信度，在其处境中重新赢回自己的可信度和见证。[644]在那个文化中，由年长者带领的教会会比由年轻人带领的教会传达出更好的信息——此外，男性身份、婚姻、以及家中成员顺服，在那个时代任何新兴团体的领袖身上都是更受欢迎的、可见的特质。但我们不应假定所有这些处境性的因素在其他文化和处境中也总是如此。事实上，在我们自己的文化中，没有孩子的、单身的、较年轻的或女性的领袖并不会损害教会的可信度。我成为牧师时是一个新婚男人，几乎谈不上年长（我那时才20多岁），也没有孩子，而按立我的人并不认为他们违背了圣经的教导，教会中接受我属灵带领的人也不这样认为。

如果说我们从正确阅读提摩太前书中能学到什么，那就是它的许多指示是多么具有处境性。并非全部都是普遍的立法。例如，我从来没有待过一间保有“寡妇名册”的教会，然而提摩太前书 5:3–9说，只有年过60岁（不是59岁或更小）的寡妇（不是鳏夫）才应当从教会领受经济资助。然而许多教会也愿意资助鳏夫，而且是不到60岁的！当我们问他们为什么无视提摩太前书第5章中“清楚的教导”时，他们正确地回答说，在他们的处境中——与以弗所的处境不同——这样做是对的。同样，如果我们问为什么今天的一间教会会不顾提摩太前书第3章中“清楚的教导”，在其核心领导

642. 保罗对文化可信度的关切，是他写给提摩太整封信的一个主要驱动力。保罗希望教会中的领袖“在教外有好名声，恐怕他蒙羞”。同样，提摩太前书 2:10，15；3:4，8，11；5:10；以及6:1都显示出对教会在外界名声的普遍关切。

643. 使徒行传 14:8–23

644. 威廉・芒斯在他的提摩太前后书和提多书注释中表明：当我们把提摩太前书第3章和提多书第1章的清单放在一起，再从这两封信中整理出一份清单，列出我们对保罗的对手、假教师以及他们对教会之影响的了解时，就会发现保罗清单中几乎每一项描述，在对手身上都有一个正好相反的对应。换句话说，保罗是在催促提摩太和提多去寻找那些与蹂躏教会的对手截然不同的领袖。

团队中加入一位有恩赐、敬虔的单身男人或已婚女人，他们正确地回答说，在他们的处境中——与那间受伤的以弗所教会的处境如此不同——这样做是对的。

“有什么是她做不到的吗？”

我常常惊叹于我妻子作为一个全面发展的人和经验丰富的专业人士所具有的非凡能力，并问自己这个问题。但说到牧养，这个问题值得拿来问那些敬虔且有相应恩赐的女性。

新约详细说明了长老或牧者所需的素质和职能。当我纵览这些细节时，令我印象深刻的是，其中每一项也都是女性力所能及的。

让我们从提摩太前书第3章（在提多书第1章中也有呼应）的品格资格清单开始。除了“一妻之夫”这个说法（我在前面论证过，它应当泛指地理解为“在婚姻和性方面专一”）之外，清单中没有任何一项是现代读者会认为只有男性才能做到的。但我们仍然可以问：保罗是这样认为的吗？回答这个问题我们不需要猜测：在他写给提摩太和提多的书信的其他地方，他明确设想敬虔的女性也具备这些同样的素质：

长老的职分是善工（3:1）；女性要行善工（5:10）。长老，以及在别处提到的女性，必须：无可指责（3:2；5:7）；有节制（3:2；3:11）；自守（3:2；2:9，15）；端正（3:2；2:9）；乐意接待远人（3:2；5:10）；清醒（3:3；提多书 2:3）；好好管理自己的家（3:4；5:14）；在外人中有好名声（3:7；5:7，10）。长老必须善于教导（3:2），女性应当用善道教导人（提多书 2:3）。长老必须不贪财（3:3）；女性不应佩戴金子、珍珠，也不应穿昂贵的衣裳（2:9）。长老应当在管教儿女顺服的方式上显出庄重（3:4）；女性也要显出庄重（3:11）。长老不可是初入教的，免得骄傲而落在审判里（3:6）；女性要谦卑，不落在审判之下（5:10，12）。[645]

撇开品格特质不谈，牧者或长老所需的能力又如何呢？简而言之，他们要“牧养、引导、教导、劝诫并看守羊群。这包括防备假教师。他们也要树立好榜样，并为病人的医治祷告。他们可能参与说预言，以及借按手传递属灵恩赐。”[646]在这些职能中，有任何一项是超出那些有恩赐、受过训练、经验足够的女性能力范围的吗？

645. 安德鲁・巴特利特在“Men and Women in Christ”（第318–319页）中提醒我注意这几点。他还补充说：“保罗还列了另外三项资格：温和、不打人（比较1:13）、不争竞（3:3）。这些可以在女性身上找到，这一点是没有争议的。”
646. 使徒行传 20:28；提摩太前书 3:5；5:17；彼得前书 5:2–3；使徒行传 20:28–31；雅各书 5:14–15；提摩太前书 4:14。感谢安德鲁・巴特利特在“Men and Women in Christ”（第294页）中列出这份职能清单，我几乎是逐字引用的。

在没有一段圣经经文明确禁止女性作牧者的情况下（到目前为止，我在本书中已经表明并没有这样的经文），合理的假设是：在资格清单和职能清单中，根本没有任何东西会阻止一位女性去追求保罗邀请“人若”（whoever）去追求的那个呼召——他写道：“人若想要得监督的职分，就是羡慕善工”（3:1）。说了这么多，就是要说：至少在我所处的平等主义文化中，按立品格优良、蒙召且有能力的女性进入教会领导层，也是正确而明智的。

（除了保罗所说的“忠于他的妻子”之外，互补主义者还用提摩太前书第3章中的另外两个论证来主张只有男性才能作长老。我在附录5“来自提摩太前书第3章的另外两个论证”中讨论它们。）

恩赐作为教导和带领的基础

再说一遍，在罗马书这封规范性的书信中，保罗强调恩赐是在教会中带领和教导的基础；而在提摩太前书这封纠正性的书信中，他更关心的是纠正以弗所教会中的状况。

然而，这并不意味着提摩太前书在选立领袖和教师时完全放弃了认可恩赐的重要性。信的末尾附近有一节关键的经文揭示了这一点：“那善于管理教会事务的长老，当被认为配受加倍的敬奉，那以传道和教导为工作的，更当如此。”[647]请注意这节经文中两处对恩赐的暗示。第一处是带领的恩赐。保罗说，有些长老特别善于“管理教会”。“管理”的希腊文（proestōtes）是用来指带领教会最常用的词。[648]然而——这应当让我们为之一震——保罗在罗马书第12章中，用同一个词来指不分性别的“带领的恩赐”。我的意思是，神可能要一个人作监督的最可靠迹象，就是这个人显出神所赐的带领恩赐。

第二处是教导的恩赐。在信的前面，保罗说所有长老都应当“善于教导”，但他写下“那以传道和教导为工作的，更当如此”，就阐明了有些长老或许应当比其他人做得多得多。我在教会生活中的经验使我赞同这一点：有些讲道者就是比其他人更有这方面的恩赐。根据提摩太前书，我们知道牧者领导团队应当深切地意识到神所赐的恩赐（在他们自己中间和在别人身上），因为保罗提醒提摩太：“你不要轻忽所得的恩赐，就是从前藉着预言、在众长老按手的时候赐给你的。”[649]

647. 提摩太前书 5:17
648. 它出现在提摩太前书 5:12中，那里用这个动词的同源词来描述教会领导。
649. 提摩太前书 4:14

让我们在开始的地方结束这一章：我们应当寻求应用的“圣灵的皮袋”是认可恩赐，而绝不是性别排他。教会应当寻找敬虔、有恩赐的人，加以培训，并释放他们进入教导和带领这些影响深远的事工。毕竟，保罗直接命令要这样做：“如果你的恩赐……是教导，就当教导；……如果是带领，就当殷勤带领。”[650]我们不应受到有恩赐之女性的威胁，而应为她们赞美神。本·威瑟林顿——一位以早期教会中的女性事工为博士论文题目的新约学者——的这个结论，或许包含着比我们所愿意承认的更多的真理：“教会中的问题不在于强大的女性，而在于……那些感到受到强大女性威胁的男人，他们试图用各种手段，甚至借着可疑的解经，来禁止她们在教会中运用她们的恩赐和恩典。”[651]

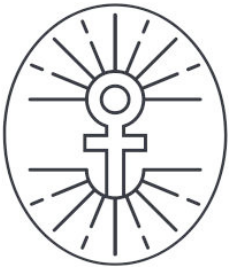
青年使命团（YWAM）的罗伦·坎宁汉（Loren Cunningham）讲述了已故的赵镛基（David Yonggi Cho）曾对他说过的一件事：“〔韩国的〕所有教会都很小，〔因为〕他们压制自己的女性，不让她们去做神呼召她们做的事。我告诉他们要释放他们的女性，但他们坚持说问题不在这里。他们问我：‘你教会的关键是什么？’我再次告诉他们：‘释放你们的女性。’但他们就是听不进去！”[652]

就在最近，我和一位朋友交谈，他和他的妻子一起以五十个成年人重新植立了一间教会，并看着它成长到数千人。由于他们还带领着南部非洲一个庞大的教会家族，以及他们先前在赞比亚植立的一个不断倍增的教会家族，我问他如何应付这样的重担。他的回答表明，无论在婚姻中还是在事工中，他都把不论性别地认可恩赐当作把神的祝福倾注到世界中的皮袋：

我和我妻子一起带领。对我们来说，这对我们所做的事有倍增的效果。我们都带领，并作为一个团队运作，根据各自的长处在不同领域既带领又彼此顺服。我们努力激发彼此最好的一面，并互相支持。当我们在赞比亚植堂时，我们拥有的机会比我们拥有的男性教会领袖还多。往往是女性最有恩赐、品格最好。当我们把教会交给她们照管时，我们一次又一次地看到她们和她们所带领的教会兴旺发展。

当我们把有恩赐的女性推到一边或贬低她们时，我们就丧失了神那么多的恩典。我们剥夺的不只是有恩赐的女性本身，还有我们所带领的教会、我们所服事的世界，以及男人——剥夺了他们极其需要的伙伴关系。

650. 罗马书 12:6–8
651. 来源：www.bit.ly/3BJj5wh
652. Loren Cunningham, Why Not Women? A Biblical Study of Women in Missions, Ministry, and Leadership



第四部分

女性的释放



14

合乎圣经的女性气质与男性气质

“把女性是养育者、男性是领导者这种传统旧观念放在一边。也把女性是女超人、男性是压迫者这种新观念放在一边。从那最令人恐惧的事物开始吧：一块白板。” **安娜·昆德伦（Anna Quindlen）**[653]

约翰·派博说：“教会需要一个答案，回答一个八岁的男孩或女孩问‘妈妈，长大成为一个男人而不是一个女人，是什么意思？’时你该说什么……别跟我谈什么一般的人类美德。告诉我，作一个男人而不是一个女人，是什么意思。”[654]但我也可以问他同样的问题。他会对我那几个差不多这个年纪的孩子说什么呢？接下来请原谅我把话放进他嘴里，但这些都是他自己的话。

他所撰写的《丹佛斯宣言》声明，神呼召所有男人去带领、供养和保护女人。女人则要顺服并接受这种带领、供养和保护，并特别专注于家庭和孩子。如果我的孩子问，作一个真正具有男性气质的男人和一个真正具有女性气质的女性是什么意思，派博冒险给出了一个答案：

成熟男性气质的核心，是一种仁慈的责任感，要以适合男人各种不同关系的方式去带领、供养和保护女人……并且……成熟女性气质的核心，是一种使人得自由的心态，要以适合女人各种不同关系的方式，去肯定、接受并培育来自可敬之男人的力量和带领。[655]

但请看，派博如今把他对婚姻角色的理解投射到所有男女之间的关系上。如果他是对的，那么我就应当引导我八岁的女儿开始“接受她四个兄弟的带领”。这真的是神对我的儿子们和女儿的期望吗？让我们尽可能透彻地探讨圣经关于男性气质和女性气质的教导。

653. 1999年曼荷莲学院（Mount Holyoke）毕业典礼演讲
654. 参见www.vimeo.com/44525286。
655. 来源：Recovering Biblical Manhood and Womanhood, ch. 1。

互补性作为教义

圣经中关于人类的第一节经文，就在它的第一章里，告诉我们神“造男造女”。在生物学上，神造人类是具有性二态性的。在创世记第1章较前面的地方，夜与昼、日与月的语言，或许为男女的互补性提供了一个模板。我们是彼此的对应者。就像两块拼图，我们填补彼此的空缺。耶稣引用创世记第1章强调了性别的区分：“你们没有念过吗？那起初造人的，‘是造男造女’。”[656]

圣经的第二章同样展示了两性的互补性。如果我们把亚当和夏娃看作一般男人和女人的原型，那么我们就是“相似又相对的”（kenegdo）——我们作为对应者彼此成全，并且我们作为伙伴一同合作，激发彼此最好的一面。（把这些观念放在一起，我们就是“对应伙伴”〔counterpartners〕。）

所以，互补性是神的主意！到目前为止都很好。但当我们向圣经开头这几章追问：除了明显的生理差异之外，男人和女人之间究竟有什么不同，我们就很难找到答案。当然，男人不能怀孕、生产和哺乳孩子，但除此之外，还有什么是他不能做或不应该做的呢？而且，除了使一个女人怀孕之外，有什么是女人不能做的呢？我认为，圣经开头的几章几乎没有给出明确的答案。

我们最接近于任何一种“角色界定”的地方，是神在创世记第3章中施加惩罚的方式。女人生产时要受苦楚——这是神在承认她人生的方向将是养育孩子吗？男人要为田地而受挫——这是神在确认他将是经济上的供养者吗？

我们真的应该冒险从这些惩罚中推断出那么多关于我们角色的东西吗？毕竟，这段经文是在描述还是在规定？当我们考虑创世记最初的读者时，就会意识到这里很可能是在描述，而不是在规定。它是写给一个农耕文化的，在那个文化中，男人会做农活中体力繁重的那一面，而妻子们则在给第六个孩子喂奶。

事实上，这些惩罚中没有任何内容是在给所有文化中的所有男人和女人——无论单身还是已婚——规定性别专属的领域。相反，创世记第1章强调男人和女人都参与养育孩子（“要生养众多”）。夏娃固然会生孩子，但亚当也照顾并养育他们的孩子。（在创世记第2章中，叙述者暗示，神的计划是让孩子由父亲和母亲双方共同养育。[657]）

656. 马太福音 19:4。有趣的是，只有那个虚假的、诺斯底主义的耶稣才消解了这种区别：“当你们使二成为一……以致男的不再是男的，女的不再是女的……那时你们就会进入〔天国〕”（《多马福音》22）。
657. 参见创世记 2:24

而且他们都参与耕作田地（“治理这地”）。也许确实，在夏娃到来之前，亚当被安置在园子里修理看守，但经文告诉我们，夏娃被赐给他作合适的帮手和伙伴，这就暗示她分担了工作量。[658]这并不是说这些供养者—养育者的角色有什么不对，但当互补主义者把它们强加于所有男人和女人时，他们就超出了这段经文清楚的教导。

简而言之，性二态性和互补性的观念在创世记第1–3章中也许是明显的，但关于男女角色和领域的规定，或者关于男性气质和女性气质的定义，却不是。

男性气质与女性气质：一种社会建构？

在我们的现代文化中，关于作一个“真正的男人”或“真正的女人”意味着什么的问题，因后现代那种把性别视为“社会建构”的观念已经胜出而变得更加复杂。撇开生理性别不谈，如今人们普遍声称，男性气质和女性气质这类观念，远远更多是一个人的成长环境和文化的产物，而不是基因的产物。

我们文化的论证之所以有力，部分在于：许多对男女研究的元分析都得出相同的结论——除了生理差异之外，普通男人和普通女人惊人地相似。许多学者的结论是，当考虑到文化影响时，差异是如此微小，以至于不值得作为一种概括来应用。

在我们忍不住把这个结论当作扭曲社会科学研究结果的女性主义议程而抛弃之前，让我们记住，它在某种程度上与创世记第1章和第2章的教导是相符的：男人和女人是在同一个星球上被造的（不是一个来自火星、另一个来自金星）；是用同样的材料造的（“骨”和“肉”）；并且是按着同一个样式和形像——神的样式和形像——造的。在创世记第1章中男人和女人与神共有的“样式”，在创世记第2章中男人与他妻子之间的“相像”里找到了一个类比。此外，kenegdo这个词强调相同之处或许多于强调差异，因此才有“合适的”（suitable）这种译法。男人和女人之间有一种对应，一种人性上的“相同”，这是亚当无论多么努力，都无法在园中任何走兽身上找到的。这一切都帮助我们不去夸大男女之间的差异。

蒂克瓦·弗莱默-肯斯基（Tikva Frymer-Kensky）研究了旧约中的女性，并指出被强调的是她们的人性，而不是她们的女性身份：

658. 阿拉斯泰尔·罗伯茨（Alastair Roberts）最近提出，我们应当从经文中读出更多关于性别差异的内容：如果我们按照创世记第1章来读创世记第2章，那么创世记第2章所描述的男人的天职，主要对应于创造头三天的任务：命名、驯服、分开和管辖。女人的天职则主要包括充满、荣耀、生发、建立相交以及孕育新生命——这些是与创造后三天相关的任务。尽管这种读法也许令人兴奋，但它是一种新颖的方法，可能是富于想象力的私意解经（eisegesis）的一个例子。如果要接受它（我怀疑我们不应该），我会把“管辖”也纳入女人的天职，从而升级罗伯茨的提议：毕竟，第六天着重讲的正是管辖和治理。

当我们纵览圣经中关于女性之目标和策略的记载时，一个惊人的事实浮现出来。圣经描绘女性的方式中没有任何特别“女性化”的东西，她们的目标或策略都没有什么特别阴柔之处。女性的目标与圣经中男性人物以及故事作者所持的目标是一样的。[659]

话虽如此，在我看来，有足够的研究支持这样的观念：男性和女性在平均水平上存在认知、心理和情感上的差异，尽管这些差异可能很微小。借用我在东方听街头小贩用过的一个说法：男人和女人是“same, same, but different”（“一样，一样，但不同”）。

差异

想想我们大脑的差异。我们的大脑被设计成在直觉的、富于创造力的右脑和重事实、善分析的左脑之间来回运作。在男性大脑中，神经连接平均而言在每个半球内从前往后延伸，这使他们在感知和协调行动方面占有优势。相比之下，女性大脑在两个半球之间有多得多的通路，使她们更自然地擅长沟通和感知。显然，这就是为什么男人往往更善于辨认方向和完成单一任务，而女人则擅长多任务处理和群体解决问题。这也是为什么平均而言，男人的思维更线性，而女人的思维更具包容性、更兼顾两面、更重视处境。[660]也许这解释了一种流行的说法：平均而言，男人寻求通过使自己独立出来而成熟，而女人则通过与他人建立联结而成熟。[661]

此外，脑部扫描显示出灰质（处理信息的地方）和白质（把信息以电信号传送到身体其他部位的地方）在数量上的差异。拥有更多白质的男人很容易在身体协调方面表现出色，而女人则能更快地处理信息并辨识社交信号。[662]

在我看来最引人入胜的是，社会科学家已经找出人格类型中的十个光谱——每一个都衡量一个人在同情心、礼貌、想象力、勤勉、热情、情绪稳定、条理性、自信果断、

659. Tikva Frymer-Kensky, In the Wake of the Goddesses: Women, Culture and the Biblical Transformation of Pagan Myth, ch. 11
660. 参见关于这个主题的两篇文章：www.bit.ly/2ZR6n12和www.cbsn.ws/2YaJ7L6
661. Carol Gilligan, In a Different Voice。引自Tim and Kathy Keller：“The Meaning of Marriage”, ch. 6。
662. Alice Mathews, Gender Roles and the People of God, ch. 13

分析思维和保持冷静方面的高低——并发现平均而言，男人和女人在其中许多光谱上落在不同的位置，如下表所示。[663]

	女性百分位	男性百分位
富有同情心	61	39
有礼貌	59	41
富于想象	56.5	44.5
热情	55	45
有条理	54.5	45.5
勤勉	50	50
自信果断	48	52
善于分析	45	55
情绪稳定	42.5	57.5
保持冷静	40	60

要理解这张表，可以想象从一百个随机挑选的男人和一百个女人中组成一百对男女。就勤勉而言，统计上的概率是：在一半的配对中，女人会比男人更勤勉，而在另一半配对中，则是男人更勤勉——这表明他们同样倾向于勤勉。然而就同情心而言，在61对中，女人会比男人更富有同情心，但在另外39对中，情况则相反。

虽然在勤勉方面打成平手，但请注意，平均而言，女人在同情心、礼貌、想象力、热情和条理性上得分略高，而男人在自信果断、分析思维、情绪稳定和保持冷静上得分较高。[664]

非常有意思！但我们仍然应当问：我们该如何对待这些平均值？当然，我们不应把它们投射为对每个人或每对夫妇的期望。作为父母，可能会发现女儿比她的兄弟更善于分析，而她的兄弟比她更富有同情心。同样，在分配工作时，我们不应自动地根据性别来限制候选人。多萝西·塞耶斯说：

663. 来源：www.bit.ly/3pZn7OU
664. 参见www.bit.ly/3q6HGJh。公平地说，社会科学尚未确定这些平均值在多大程度上是先天还是后天的结果。

碰巧天生就是机械师的女人很少；但如果有这样一位，试图劝说她成为别的什么人是没有用的。……如果〔她〕能成为一流的律师、医生、建筑师或工程师，那么就必须允许她去一试身手。规则〔应当〕是：工作优先，然后〔向〕每一个人敞开——男人或女人，胖或瘦，高或矮，丑或美——只要他能比世上其他人更好地胜任那份工作。[665]

这是互补主义为规定性别角色所作论证的一个主要问题。认为神把男人和女人造得各有不同，这是对的。平均而言，男人因为更自信果断，也许更天然地能够发号施令；而女人平均而言，因为更有条理、更富同情心，也许更能胜任料理家务和照顾小孩。但对于那些因恩赐而成为例外的男人和女人来说，把这些角色强加给他们会是极其无益的。

事实上，我怀疑是否有可能用圣经来支持性别刻板印象。

打破性别刻板印象的圣经男性

研究一下圣经中的人物，你们可能会发现，我们当前文化中关于男性气质和女性气质的大多数假设根本无处可寻。

当比撒列和亚何利亚伯这两个男人受神的膏抹去“刻宝石”和“雕木头”时，我们可能会认为这肯定了性别专属的工作，即男人做重活。但他们同样有恩赐去“想出巧工”并缝制“精工制作的礼服”，这一事实我们又该如何处理呢？[666]或者，当大卫王冲向战场，或把石子甩向巨人的头时，我们也许会为神拣选一个男人来做这件事而喝彩，但他弹琴、写满怀情感的诗歌，我们又该如何看待呢？又或者，当耶稣在圣殿里推翻桌子时，我们喜欢评论他男性的勇气，但他想要聚集他的百姓在他翅膀底下，好像母鸡把小鸡聚集在翅膀底下，我们又该如何理解呢？[667]真正的男人不哭？可是，耶稣哭了。真正的男人挥舞武器？耶稣却叫彼得收刀入鞘。真正的男人不表露感情？耶稣却让约翰靠在他胸前。真正的男人不做家务？耶稣却为门徒烹煮、预备食物，还为他们洗脚。[668]

665. Dorothy Sayers, Are Women Human? Essays on the Role of Women in Society，第19、29页。引自William Witt, Icons of Christ, ch. 17
666. 出埃及记 31:1–10
667. 马太福音 21:12–17；23:27
668. 感谢我的朋友玛戈·戴维斯（Margo Davies）在她的博客中提供这些洞见：www.bit.ly/3mLLnlK

我们常常喜欢认为，保罗体现了“男性化”的特质，比如势不可挡的坚毅、永不枯竭的雄心，以及甘冒各种危险。然而，当他寻找推动和塑造他事工的隐喻时，他常常抓住的是女性化的隐喻。他对一间教会说：“我小子啊，我为你们再受生产之苦，直等到基督成形在你们心里。”[669]又对另一间教会说：“正如乳养孩子的母亲照顾自己的孩子，8我们也照样照顾你们。”[670]

或者把保罗在以弗所书第5章中关于婚姻的话再多读几遍，并留意耶稣这位理想的丈夫为他的新娘做了什么：他为他的妻子洗浴、穿衣、喂养、滋养、洗涤衣物——在那个文化中，这些都是家务活。[671]我们不要忘记，在保罗把基督/丈夫和教会/妻子相比的类比中，每一位男性读者都被比作耶稣的新娘。男人因其“男性特质”的本性，常常追求独立和孤立，他们应当学习在敞开自己的软弱、领受基督——他们的丈夫——之照顾的时候，去追求与他的亲密。这可真是打破了对男性的刻板印象。

打破性别刻板印象的圣经女性

我们也把“传统的”女性气质和“合乎圣经的”女性气质混为一谈。不是只有男人才会为保护自己的百姓而杀敌。我看过许多儿童圣经收录大卫和歌利亚的故事，却没有一本讲述雅亿和西西拉的故事——在这个故事中，雅亿这个女人无所畏惧地把帐棚的橛子钉进一个逃跑的敌军将领的头里，使神的百姓的胜利更有把握。[672]又该如何看待那个女人呢？她安排人砍下一个男人的头，扔到城墙外，从而平息了安营在外的敌人，拯救了被围困的城。[673]

这些女人与简・奥斯汀小说中那些典型“女性化”的女人是多么不同啊——她们“不停地在日记里写自己的感受，盘算着自己最好的婚姻前景，几乎每遇到情绪上的困扰就晕倒，穿着一层又一层的衣服，包括紧身胸衣，并且不被期望去工作”。[674]她们完全不是伊丽莎白・艾略特（Elisabeth Elliot）不准确地把圣经中的女性气质理想化时心目中的那种女人：“女人降服、帮助、回应，而丈夫供养、保护、主动。一个合乎圣经的女人是一个顺服的女人。”[675]

669. 加拉太书 4:19
670. 帖撒罗尼迦前书 2:7–8
671. 第27节甚至可能是指他为妻子取得并保养婚纱。
672. 士师记第4章。同样，次经中的犹滴——她的名字意思就是“犹太女人”——用她的机智砍下了敌军将领何乐弗尼的头。
673. 撒母耳记下 2:22
674. 我找不到最初是在哪里看到这段引文的，但它不是我写的。
675. Elisabeth Elliot, Let Me Be A Woman, p. 50。引自Barr, Introduction

当然，在古代父权制的世界里（以及在今天的传统文化中），女人要照顾孩子，顺服地让男人带领，并为那些投身于公共领域的男人提供饮食和性的慰藉。但虽然圣经俯就了这样一个世界，它并没有把这当作神最高的理想来认可——所有那些打破这些传统角色的圣经女性使这一点更加确定。有时我们无法接受这一点。例如，在三段关于女性的经文[676]中显出了一种翻译上的偏见：我们的圣经告诉我们，路得是一个“品格高尚”的女子；“品格高尚”的妻子是“丈夫的冠冕”；箴言第31章的女子超过其他女子所行的“高尚之事”。然而，希伯来文nayil这个词在每一段经文中都被译为“高尚”，尽管它在圣经中其他95次出现时，用在男人身上，都被译为“英勇”、“勇士”或“力量”。

圣经中的女性也很勇猛！如果保罗在以弗所书第5章中不仅呼召女人，也呼召男人认同自己是基督的新娘（并且像教会的好丈夫耶稣那样做家务），那么当他在以弗所书第6章中不仅呼召男人，也呼召女人成为基督军队中的战士，拿起盾牌和宝剑，击退黑暗时，我们就不应感到惊讶。

我完全支持在基督里刚强的男人，但我看不出我们为什么不同样需要在基督里刚强的女人——她们与我们男人并肩站立。在我们这个世界里，有那么多被黑暗所辖制的东西，我们需要释放军队的另一半，与我们男人一同成为抵挡不义和欺骗的复仇者，成为寻求拯救受压迫和受创伤者的自由战士，成为基督事业中的火炬手和斗士。我在这里说的不只是一个盼望中的未来。一次又一次，为基督征战的女战士已经为耶稣带来了巨大的影响。救世军的创办人威廉·布斯常说，他“最好的男人是女人”。同样，Life and Work on the Mission Field这本书记载说：“工作越艰难、越危险，女人对男人的比例就越高。”[677]

无视刻板印象

圣经没有提供女性气质和男性气质的定义，这告诉我，我们或许过分执着于这些观念了。是的，人有男有女，我们应当活得与自己在身体上的性别身份相一致，但圣经对于女性气质或男性气质的本质几乎没有说什么。蒂克瓦·弗莱默-肯斯基对圣经人物的研究揭示：

〔圣经〕没有把人类行为的任何特征呈现为“女性的”或“男性的”，没有在“阴柔”与“阳刚”两极之间划分属性，没有丝毫暗示诸如男性进取——女性接纳、男性

676. 路得记 3:11；箴言 31:29；箴言 12:4
677. Herbert Kane, Life and Work on the Mission Field, p. 143。引自Bessey, Jesus Feminist, ch. 8。

创新——女性保守、男性外推——女性内收……之类的两极区分，也没有任何其他我们惯于用来思考性别区分的两极。[678]

就在我写这些的时候，我打开推特，读到一位浸信会神学院教授的帖子。前几天，在为母亲节作准备时——有些教会在这一天通常会邀请一位女讲员——他写道：“听清楚了。如果你的教会哪怕偶尔有女性讲道，你都需要离开那间教会。”[679]接着他似乎预料到了我们的问题：那么女人该做哪些活动呢？因为他随后的推文称赞那些洗衣、缝纫编织、照顾孩子的女人——他说，女性把这些活动做好，就会得到基督的奖赏。[680]当我浏览他的推文时，又跳出另一条推文，说“执政的、掌权的恨恶创造次序，恨恶合乎圣经的男性身份和女性身份，恨恶神”。[681]他的信念是被误导的：如果撒但的策略一直是让军队的一半去驯化另一半呢？撒但真正恨恶的，是男人和女人在力量中联合，在属灵争战和福音宣讲中并肩站立。

《丹佛斯宣言》说：“男性角色和女性角色的区别是神所命定的，并且应当在每个人心中引起共鸣。”但想想这个说法多么无益。既然它的作者在别处把“男性气质”定义为“力量和带领”，把“女性气质”定义为“肯定男性的力量和带领”，那么，如果你们是男人，却能够肯定一个女人的力量和带领；或者你们是渴望带领的刚强女人，这意味着什么呢？这暗示着有某种不属于神的东西在你们里面运行。

神在男人和女人身上作工的真正标志，是他们都追求像基督。耶稣是什么样的，这并不是什么秘密。也许启示录第5章最能概括耶稣那种打破刻板印象的特质。在那里，约翰被告知要看那位得胜的“犹大支派中的狮子”，可是当他抬头去看时，却惊讶地看见“羔羊……像是被杀过的”。耶稣既是无所畏惧的狮子，又是被杀的羔羊。他手持权柄的权杖，却也带着被钉十字架留下的伤痕。他既威严又谦和。他既是君王又是仆人。他昂然挺立，被高举直到诸天之上，却也俯身下来，把我们揽到他的胸前。他大有能力，却又甘愿脆弱；满有权柄，却又平易近人；刚毅果断，却又甘心顺从；他会怒吼，也会哭泣；他坚不可摧，却又被打碎。

对那些果断坚定（虽然有时咄咄逼人）、天生可能偏向耶稣狮子般特质的男人（和女人），耶稣发出邀请：“……学我的样式，因为我心里柔和谦卑。”[682]对那些温柔却容易退缩、天生可能偏向耶稣羔羊般特质的女人（和男人），耶稣也发出邀请：

678. Frymer-Kensky, In the Wake of the Goddesses: Women, Culture and the Biblical Transformation of Pagan Myth, p. 141。
679. www.bit.ly/2ZNt9ai
680. www.bit.ly/3nQAwpC
681. www.bit.ly/2ZS465M
682. 马太福音 11:29

“……天国是努力进入的，努力的人就得着了。”[683]说清楚一点：圣经从来没有命令我们去追求更高程度的男性气质或女性气质。相反，我们蒙召是要越来越像基督。我们不是问：“我是否在履行成为‘合乎圣经的’女人或男人的使命？”而是问：“我是否在效法基督？”

这就是为什么保罗写的是“我既成了人，就把孩子的事丢弃了”，而不是“我就把女人的事丢弃了”。我们常常拿女人的身份与男人的身份作对比；但也许我们应该做的，是把两者都与孩童时期作对比。孩子往往等待别人的指示，以自我为中心，胆怯，并且极其依赖别人。相比之下，当我们学会服事别人、彼此依存、更多地主动行事并承担责任时，我们就知道自己作为女人、作为男人已经成熟了。

那么，究竟有没有任何专门针对某一性别的命令呢？我认为有：一条给女人，一条给男人。

善用美貌与力量

我们先来看一条给女人的、与她们的美貌有关的指示：“又愿女人廉耻、自守，以正派衣裳为妆饰，不以编发、黄金、珍珠和贵价的衣裳为妆饰；只要有善行，这才与自称是敬神的女人相宜。”[684]

请注意，保罗并没有批评、反而肯定了女人想要美丽的愿望。事实上，他在别处暗示，女人的美是创造的巅峰。[685]然而，保罗所担心的是，许多女人太容易满足于肤浅的美。箴言第31章的那位妇人受称赞，不是因为她转瞬即逝的外在美貌，而是因为她对神那光彩照人的爱。在以弗所教会里，似乎有一些富有的妇女想用奢华的饰物来吸引别人注意自己。保罗说，她们倒应当专注于那一位：他不是按她们的外貌，而是按她们出于爱的行为来判断她们。保罗可能也是在挑战一些穿着挑逗的基督徒妇女，她们以此作为手段，剥削性地利用自己的美貌。我绝不是说，女人的穿着应该决定男人如何对待她，也不是说女人应该为男人的性纯洁负责。每个女人都可以自由地按自己喜欢的方式穿着，但敬虔的女人首先应当以爱为衣。而这份爱应当首先指向她们自己。尽管我们的文化表面上推崇自我表达，女人和年轻女孩却从未像今天这样深受理想身材之暴政的折磨。在很大程度上由于社交媒体的影响，年轻人中抑郁、焦虑和饮食失调的比例正在急剧上升。[686]在永无止境地追求完美、追求越来越多“点赞”的过程中，我们对美的天然渴望已经被扭曲变形了。我们的外表从来就不应该对我们或别人拥有这样的支配力。

683. 马太福音 11:12
684. 提摩太前书 2:9–10
685. 哥林多前书 11:15
686. www.bit.ly/3bIo4mc

现在请容许我从男性的角度谈谈这件事。耶稣在登山宝训中责令男人不要带着淫念看女人——他并没有责令女人避免成为淫念的对象。作为男人，我知道，即使是穿着端庄的女人，我也可能带着淫念去看她。作为基督徒男人，我逐渐认识到，解决淫念的办法并不是避免看女人。毕竟，耶稣一直都在看女人。相反，在我追求纯洁的争战中，最好的作战策略是真正看见女人，像神看她们那样看她们——不是把她们当作满足性欲的对象，而是当作与我同样承载神形象的人。

现在我们来看一条给男人的命令，它可能与男人的体力有关。彼得呼吁男人在女人面前正确地使用自己的体力：“你们作丈夫的……要按情理和妻子同住；因她比你软弱，与你一同承受生命之恩的，所以要敬重她。这样，便叫你们的祷告没有阻碍。”[687]虽然女人可能会对彼得在这里的话感到抵触，但这些话并不是要轻视她们。他只是在陈述一个普遍的事实：成年男性几乎总是比女性体力更强。男人尤其应当用自己的力量去保护，而绝不是去伤害。

令人震惊的是，直到上个世纪中叶，家庭暴力才被视为不可接受的犯罪行为。正如我在前面第2章所强调的，直到20世纪60年代，女人才开始被视为平等，因此女人的从属地位才开始受到质疑。事实上，我找到了一篇20世纪60年代刊登在New York Daily Mirror上的报纸文章，标题是：“如果女人需要，该不该打她屁股？”[688]从写信来回答的四位男士看，答案是一致的：该！“这能让她们知道谁是老大。”一位名叫泰迪·加莱尔（Teddy Gallel）的人写道，“很多女人往往忘了这是个男人的世界，而很多不再当一家之主的男人都后悔了。”我生活的国家里，竟有高达50%的女性一生中会遭受强奸或性侵。每一个悲惨的故事，都是一个男人用自己的力量去掠害女人、而不是保护女人的例子。这是对男性体力何等的滥用！

在旧约的战争和争战中，当需要原始的体力时，被派往前线的是男人。[689]当生命受到威胁时，马利亚和婴孩耶稣可以信靠约瑟作他们身体上的盾牌。[690]事实上，保罗期望所有丈夫都随时准备为妻子舍命。[691]我再说一次，我不想以偏概全。有时候，沉船上的一位老妇人可能认为最好把最后一件救生衣让给一个年轻男子；或者，一个体力更强的妻子可能会用身体保护她残疾的丈夫免受危险；又或者，像喇合那样的女人，可能会把无辜的男性逃亡者藏在她的住处，以此表达她对神的信心。[692]

687. 彼得前书 3:7
688. www.bit.ly/3EI1Tcr
689. 申命记 20:7–8；约书亚记 1:14
690. 马太福音 2:13–14
691. 以弗所书 5:25及以下
692. 约书亚记第2章

非常重要的是，彼得并没有像许多互补主义学者那样，把女性体力上的软弱推及情感上或属灵上的软弱——在整个教会历史中，女人一直被错误地认为在情感、智力、道德和属灵上都比男人软弱。但这不是彼得所说的，当然也不应该被用来把女人排除在事奉角色之外。我最近读到一个论证，是一个拥有数千间教会的互补主义运动中的首席神学家提出的。他正确地指出，男人生来就是身体上的保护者，接着又正确地说，牧师的一项主要职责是在属灵上保护羊群。但随后他却错误地推论说，因此男人更适合担任带领教会的工作。[693]事实上，在生活中非身体的方面，女人和男人一样能够保护别人，包括保护男人。

重拾没有等级的互补性

互补主义者的出发点是正确的：他们肯定男人和女人被造得不同，并且彼此需要。但接着他们就超出了经文，声称这些“神所定的”差异归根结底就是权柄与顺服。对他们来说，互补性是有等级的，因此反而导致互补性的丧失，因为它在教会里划出了只限男性的区域，例如教会治理和讲台讲道，在那里只能听到男性的声音。这样一来，他们就削弱了两性的互补性，而这种互补性本可以更全面地反映神的形象。

在本章中，我试图把互补性从互补主义手中夺回来，并让它不是与等级、而是与相互性结合。神的计划并不是一般而言男人带领女人，而是一般而言男人与女人并肩带领。圣经中没有任何地方把智力或领导能力与某一性别联系起来。我们最多只能说，平均而言，女人会以一种方式思考或带领，男人则以另一种方式。

如果我们考虑男人和女人不同的大脑结构，或本章前面表格中的十点——平均而言，女人更有同情心、更有创造力，男人则平均而言更自信果断、更善于分析——那么，如果我们把各自的长处结合起来，我们的婚姻、事工和工作场所岂不是会丰富得多吗？我们需要我们所有的人，才能完全成为我们本该成为的样子。如果女人和男人平均而言天生就不一样，那么一个由男人和女人组成的领导团队，平均而言，会给他们所带领的任何机构或群体带来全面得多的领导。

社会在这件事上走在教会前面，这实在令人难过。不过，让女性进入最高领导层的益处——虽然许多国家接受得很慢——正在带来显著的成果。一项全面的研究[694]表明，当公司的高级管理团队只由男性组成时，他们有58%的时候能作出好的决定。然

693. 同样，欧文·斯特拉坎在“The Grand Design”中主张，抵挡属灵黑暗所需要的勇气和进取心，本是男性特有的属性，因此应当由男人来带领。然而，他用来论证这一点的经文——哥林多前书 16:13–14、以赛亚书 19:16、列王纪上 2:2和以西结书 22:30——并不支持他的主张。诚然，身体的争战需要体力，但属灵的争战并不需要体力，因此女人也可以在神工作的前线勇敢地服事。
694. www.bit.ly/3BKuImw

而，如果在这些团队中加入女性，作出好决定的可能性就跃升到73%！[695]

当我们试图拖着一条打了石膏的腿跑步时，我们只能一瘸一拐、连蹦带跳。有两条能用的腿，我们就能迈出大得多的步伐，跑得远得多。男人和女人各自独特的互补贡献也是如此。在描述神创造男性和女性这两种承载他形象的人之后，创世记第1章的叙述者说：“神看着一切所造的都甚好。”不久以前，在西方，只用一条腿似乎还说得通（毕竟，另一条腿被认为是低人一等的：容易不理性、不稳定、恐惧）。如今，我们的文化已经发现事实并非如此，圣经的原意和用意也已经被重新发现，我们能够、也应当用两条腿奔跑。

当我们更多地彼此同工时，有许多美事值得我们期待；但我们彼此不同这一事实，意味着事情不会总是一帆风顺。多样性会带来更大的成长和成效，但也会带来更大的复杂性和误解。我们旧有的偏见尤其顽固。这至少部分解释了为什么婚姻会如此艰难。不过，艰难并不等于错误——它往往正是我们在像基督的事上成长所需要的机会。

毕竟，圣经所定义的人生目标，不是变得更有男性气质或更有女性气质，而是变得更像耶稣——他既是狮子，也是羔羊。

695. 如果团队在性别、年龄、成长地以及接受高等教育的地方上都具有多样性，这个数字会攀升到87%。



15
让夏娃走出家门

“把女人传统的工作拿走，然后又因为她寻找新的工作而抱怨，这简直是愚不可及。每个女人都是一个人——这句话怎么重复都不嫌多——而一个人必须有事可做，否则他或她就会成为世界的累赘。”多萝西·塞耶斯[696]

最近，当一位知名的圣经教师被问到，他会对美南浸信会最受欢迎的女讲道人说哪两个字时，他回答说：“回家。”这不仅是他个人对贝丝·摩尔的贬低，也是忠于他互补主义神学的劝告。

1998年，美南浸信会经过多年的讨论，正式认定把女性家庭化是神为她们所定的命运：“妻子……有神所赋予的责任，要尊重她的丈夫，并作他的帮手，管理家务，养育下一代。”[697]按照互补主义者的说法，亚当可以在社会、教会和家庭中作领袖展翅高飞。然而，夏娃只应在家里才能尽情展翅——但即使在家里，她也只是协助“一家之主”亚当，为他持家、照顾他的孩子。正如我们已经指出的，这种大男子主义并不是什么新鲜事。在5世纪，一位教父曾向他的丈夫同伴们这样解释这个观念：

妻子只有一项职责：保存我们所积聚的，保护我们的收入，照料我们的家务。……我们的生活由两个活动领域组成：公共的和私人的。神把这两者划分开来时，把管理家务的事派给了女人……她不能在公共议会中发表意见，但她可以在家里发表意见。[698]

这种教义压缩了女人在社会、教会，以及——在较小程度上——在家庭中所能作出的全部贡献。当然，母亲（和父亲）应当全心全意地爱自己的孩子，在安全的家里养育他们；但单身的女人怎么办？没有孩子的女人又怎么办？即使在一位母亲几十年的人生中，养育孩子最紧张的那些年（如果她选择全职投入这件事的话）也不会永远持

696. Dorothy Sayers, Are Women Human? p. 32.
697. Barry Hankins, Uneasy in Babylon, p. 214–215。引自Barr, ch. 1.
698. St John Chrysostom, On Marriage and Family Life

续。互补主义推崇家庭角色，就贬低了女人在人生其他每个阶段可能担任的其他每个角色的分量。

莎拉·贝茜讲述她在一间教会里长大的经历：她在那里学到一种广阔的神学，知道自己可以怎样服事耶稣，因此她渴望过“一种致力于救赎性的缔造和平、追求公义的生活”。然而，当她搬到美国南方时——那里的妇女事工主要集中于作全职在家的母亲——她经历到的是“一种对跟随耶稣的理解一天比一天变小”。[699]的确，这种把女性家庭化的教义，看不见神在女人身上所看见的一切，导致许多女人随着时间推移活得越来越小、越来越受限、越来越不能实现潜能，而不是越来越大、越来越宽广。

赞美母亲

请不要误以为我在说我并没有说的话。我指出女人被一种教义贬低了——这种教义说她们的主要贡献在于作母亲——但我当然也不想贬低母亲的角色。她们是家庭和健康社会的基石。我们应当尊重这个角色，给予它最高的敬重。朱莉为我们的五个孩子倾注她的生命，这一直让我感到谦卑和感激。在她生命中所有的角色里，这是她最珍视的一个，而我们的孩子和这个世界都因此更加丰富。

不过，《丹佛斯宣言》号召母亲们主要专注于家庭和孩子，这与其说是圣经的产物，不如说是文化的产物。教会常常太轻易地把传统的东西——一个养家糊口的爸爸和一个操持家务的妈妈——与合乎圣经的东西混为一谈。传统家庭是近代的文化发明。只是从工业革命以来，父亲们才成群结队地离开家去工作。这种情况在第二次世界大战后的繁荣时期尤其普遍：那时，一个父亲在装配线上就能挣到足以支付全家所有开销的收入。除了最富裕的地区之外，这样的家庭已经从全球经济版图上消失了。的确，在我自己的国家，60%的孩子由单亲母亲抚养，还有更高比例的孩子由必须在外工作的母亲抚养；在这样的地方，过分强调并期望敬虔的母亲最好全身心投入家庭角色，这种观念已经过时，甚至是残忍的。苦苦挣扎的母亲们实在不需要任何额外的内疚。况且，即使是箴言第31章的那位母亲，也“想得田地就买来”，并用这笔钱“把食物分给家中的人”。[700]

699. Sarah Bessey, Jesus Feminist, ch. 3.
700. 箴言 31:15–16

受命留在家中？

科斯滕伯格为互补主义把女性家庭化的主张提出了所谓的“圣经依据”：

在保罗写给提多的信中，女人蒙召要“在家里做工”，并且要“爱丈夫，爱儿女”。女人生命中的喜乐和工作，在她主要以家庭为中心、以家为中心时，才能活得最好。与此同时，互补主义并不排除女人在家庭以外工作的可能。〔然而〕我们没有必要背离神为女人所定的、以家庭和家为中心的设计，除非有诸如丈夫生病之类的特殊情况。[701]

换句话说，女人可以在家庭以外工作，但只要有可能，就不应该这样做。提多书第1章真的这样教导吗？科斯滕伯格没有考虑到这封信的收信教会所处的希腊罗马背景。他把经文从上下文中抽离出来，给我们的只是一个借口。

柏拉图说，男人应当“治理国家”（那是公共领域），女人则应当“管理她的家，看守屋里的东西，并服从她的丈夫”。[702]斐洛（Philo）的限制更严：

女人不应当好管闲事，插手家务以外的事情，而应当追求隐居的生活。她不应当像流浪者一样，在街上当着别的男人的面抛头露面，除非她必须去圣殿；即使那时，她也应当费心挑选时间，不在集市人满的时候去，而是在大多数人已经回家的时候去。[703]

正是在这样的世界里，保罗劝勉教会中的女人要“在家里做工”。[704]顺便一提，这是圣经中唯一一条这类的指示。保罗所关心的，是在克里特人中维护教会的信誉，因为在那里，“正派的”女人被期望待在家里。保罗紧接着解释说，不这样做，就会在那些正试图对这个刚刚起步的基督徒群体下定论的旁观者眼中，叫“神的道理被毁谤”。[705]在另一处，保罗说，待在家里可以避免人们认为基督徒妇女“懒惰，挨家

701. www.bit.ly/3SHnecQ
702. Plato, Meno, section 71e–f
703. Philo. 来源：www.bit.ly/3kquueP
704. 提多书 2:5。NIV译本的“busy at home”（在家里忙碌）没有表达出这样的意思：女人能做的远不只是家务和养育孩子。希腊罗马的家，正是大多数有经济产出的工作得以进行的地方。
705. 提多书 2:5

闲游”，是“好管闲事，说些不当说的话”的人。[706]这条“在家里忙碌”的指示，并不是普遍的理想或命令。它是为了福音的益处、针对特定处境的智慧。[707]

互补主义者用来要求女人（而不是男人）以家庭和养育孩子为中心的另一段证明经文，是提摩太前书第5章。处境背景再一次被忽略了。那一章所论到的身无分文的寡妇，也就是那些依靠教会救济的人，当然应当用她们的时间和精力去照顾她们的儿女和孙辈。[708]而那些再婚的年轻寡妇，因为有她们的paterfamilias（家长）供养，也应当反过来管理自己的家，包括奴仆和孩子。[709]此外，互补主义者忽视了一些女人能够挣得收入的可能性：保罗告诉“任何人”（包括女人），凡能工作的就应当工作，好叫他们能够“看顾亲属”。[710]

总而言之，提多书第1章和提摩太前书第5章，绝对不足以作为如此强硬、一刀切的教义的圣经依据。并不是世上所有的女人都被命令要以家庭为主要中心。

工作的女性

世上大多数母亲不仅必须工作，而且许多母亲也想要工作。在前工业化的文化中——就像今天非洲许多农村地区一样——女人能做的工作是有限的，因为她们会生很多孩子来提供劳动力。在她们一生的很大一部分时间里，这些女人通常不是在怀孕，就是在哺育幼儿，这意味着她们不能做繁重的工作，也不能远离家门。她们能在家附近做的工作包括做衣服，以及喂养和照顾幼小的、生病的和年老的人。男人体力更强，又可以自由离开家，因此可以做其他所有种类的工作，包括在社会上担任公共角色。[711]

在她1971年那篇著名的文章Are Women Human?中，多萝西·塞耶斯提到了前工业化时代的女人能做的各种挣钱的工作，例如纺纱、染色、织布、备办伙食、酿酒、制作蜜饯、腌制和管理田产。然后工业革命来了，于是……

706. 提摩太前书 5:13
707. 诚然，上层阶级中有极少数女人担任公共角色，作赞助人、企业主和公职人员。但这种行为只有在精英女性身上才能被接受——绝大多数女人若在家庭以外像男人那样行事，就会招致批评。例如，在最早的教会中，这样富有的女人极为罕见，以至于每当有一位归信时，路加都认为值得一提（使徒行传 13:50；17:12、34）。
708. 提摩太前书 5:3–4
709. 提摩太前书 5:14
710. 提摩太前书 5:8
711. Carrie Miles, The Redemption of Love: Rescuing Marriage and Sexuality from the Economics of a Fallen World, p. 43-46。引自Witt, Icons of Christ, ch. 7.

说女人的位置在家里，这话说得倒是轻巧——可是现代文明已经把所有这些令人愉快、又有收益的活动从家里拿走了，这些活动原本是由女人在家里照管的；现代文明把它们交给了大工业，由那些在大工厂里当头的男人来指挥和组织。把女人传统的工作拿走，然后又因为她寻找新的工作而抱怨，这简直是愚不可及。每个女人都是一个人——这句话怎么重复都不嫌多——而一个人必须有事可做。……工作首先不是人为了活着而做的事，而是人活着要去做的事。……每一个制造者和工作者都蒙召在自己的职业或行业之中服事神——而不是在它之外。[712]

在这段话中，塞耶斯揭露了互补主义的一个误读，即认为“待在家里”意味着古代克里特或以弗所的敬虔女人不挣钱谋生：在1世纪，“在家里”正是女人为挣得收入而工作的地方——“纺纱、染色、织布、备办伙食、酿酒、制作蜜饯、腌制和管理田产”。尽管如此，即使在圣经时代，也有一些女人从事离开家的工作：底波拉是士师和军事策略家；以斯帖是王后和立法者。

在新约中，我们遇见来自推雅推喇的企业家吕底亚。推雅推喇是今天土耳其境内的一座城镇，以制造和销售紫色染料闻名。她在那里购买染料，然后把它运到她在希腊的另一个家，那个家很可能同时也是她做生意的地方。保罗在梦中听见“一个马其顿男人”在呼唤他。令人惊讶的是，这个“男人”其实是吕底亚——一个女人，而且还是一个单身女人。她还不是随便哪个女人，她是保罗在欧洲的第一个归信者。她向福音敞开心门之后，又敞开了她的家和营业场所，如今这个地方还有了第三种用途：成为城里新教会的聚会场所。[713]每个女人，尤其是单身女人，都可以从吕底亚积极进取的态度、职业上的成功和事奉上的硕果中得到激励（也可以拒绝被任何互补主义的信念所压抑，即认为婚姻才是女人真正高贵的目的）。

接着，在使徒行传中，我们遇见大比大，又名多加，她专门筹集资金，好为约帕城里的寡妇做衣服。当彼得使她从死里复活时，最先赶来庆祝这个神迹的，就是这些穿着她所做衣裳的寡妇。[714]她的榜样仅次于好撒玛利亚人，激励了许多教会去满足最弱势群体的需要，也激励人们创办慈善机构、开展救援工作和成立非营利组织。

所有这些圣经中的女人，都在家庭之外用她们的生命带来了改变。然而，从统计数据来看，美国的福音派基督徒在女人出外工作这件事上是“最犹豫”的群体[715]，也是

712. Dorothy Sayers, Are Women Human? p. 32；以及Dorothy Sayers, Why Work?（来源：www. bit.ly/31wL85K）
713. 使徒行传 16:11–16、40
714. 使徒行传 9:32–43
715. 巴拿研究集团（Barna）2017年的一项研究发现，福音派在支持女人出外工作方面是“最犹豫”的群体：只有52%的人“对将来劳动力中女性多于男性的可能性感到自在”（比美国总体人口中的比例低20%）。来源：www.bit.ly/3CNBtoX

对女性担任首席执行官或总统最不自在的群体。这种普遍的紧张情绪，无疑是由于许多互补主义者中普遍存在的一种看法：他们相信男性权柄的原因在于亚当先被造，然后才是夏娃。如果男女等级真的是一条创造原则，那么它就不能只应用于教会，而不同样应用于社会——因此福音派普遍对在生活的任何领域中被女人带领感到犹豫。

然而奇妙的是，保罗似乎没收到这份通知！他虽然据称是这种“创造次序”的阐述者，却似乎对它浑然不知：他告诉奴仆（其中一半是男性）要顺服他们的主人，[716] 而这些主人中有许多是女性materfamilias（女家长）。寡妇对她们的奴仆拥有独自的权柄，妻子则拥有受托的权柄。同样，保罗似乎对派博的担忧一无所知：派博担心“当一个女人对一个男人的影响是个人性的、指示性的时候，它就会……违背神所创造的次序”。保罗期望materfamilias对男性奴仆行使权柄，和男性主人一样，这证明他不会反对男人顺服他们的女上司，就像巴拉曾经对底波拉所做的那样。

除了这些隐蔽却不可否认的障碍之外，职业女性还不得不面对性别薪酬差距（Gender Wage Gap）所带来的屈辱和不公。工业革命虽然把许多女人带进了市场，使她们能够在家庭以外挣得收入，但它也通过付给她们比男性同行更低的工资，强化了对这些女人的贬低。1833年，英国工厂专员詹姆斯·米切尔（James Mitchell）为此提出了理由：“她的低工资不会诱使她放弃照顾自己的孩子。因此，大自然确保了她的意图不致落空。”[717]

互补主义在许多教会中延续这种不公的一种方式，体现在聘用主要事工同工上。男人往往因其工作的“治理”性质而得到经济上的回报，而女人——她们可能承担同样繁重的领导责任——却常常得到较低的薪酬，因为按照神学信念，她们的工作被认为更多是辅助性的，而不是带有权柄的。

耶稣和保罗从未称颂家庭角色

耐人寻味的是，耶稣和保罗正是最能挑战当下互补主义对女性家庭化之强调的两位圣经人物。例如，请注意耶稣如何颠覆女人作为母亲的身份。在那个文化中，女人的首要目的是生儿育女，最好是生儿子。不孕的子宫被视为神不喜悦的记号。但耶稣并不认同。经上告诉我们，有一次，耶稣正在教导时，“众人中有一个女人大声说：‘怀你的胎和乳养你的有福了！’”他没有替马利亚接受这句称赞，反而回答说：“还不如听神之道而遵守的人有福。”[718]耶稣为什么看似失礼？因为他想把女人首要价值的重心，从她在家庭和养育孩子方面的角色，转移到她与神的关系上。在耶稣看来，一个人与配偶或与孩子的关系，都不是一个人之为人的最核心所在。作耶稣的门徒才

716. 以弗所书 6:9；歌罗西书 4:1
717. Beth Allison Barr, The Making of Biblical Womanhood, p. 164
718. 路加福音 11:27–28

是。最要紧的不是生育，而是借着神的道成为新造的人。不是拥有一个儿子或女儿，而是成为神的儿子或女儿——这才是人生真正的奖赏。

我自己也是一个顾家的男人，我珍惜一切能够激励我为家庭倾注生命的东西——但我们必须承认，耶稣常常挑战一种偶像：把我们生命的太多部分集中在我们的血缘家庭上。他虽是蒙爱的儿子，却也说：“爱父母过于爱我的，不配作我的门徒；爱儿女过于爱我的，不配作我的门徒。”[719]

同样，保罗说，结婚可能会妨碍服事神这个更高的优先事项：

没有出嫁的妇人和处女，是为主的事挂虑，要身体、灵魂都圣洁；已经出嫁的，是为世上的事挂虑，想怎样叫丈夫喜悦。我说这话是为你们的益处，不是要牢笼你们，乃是要叫你们行合宜的事，得以殷勤服事主，没有分心的事。[720]

保罗的说法并不是绝对的，因为他确实提到了他所说的“现今的艰难”，[721]但考虑到他的这些看法，我认为他极不可能认可《丹佛斯宣言》，正如耶稣也不会认可一样——我们应当看清这份宣言的本质：它是一种混合主义的尝试，企图把圣经的教导与近代才发明出来的传统家庭这个偶像结合在一起。

当我细读保罗大量的著作时，我只找到一处对一位母亲的称赞。在罗马书第16章，他问候鲁孚的母亲，她“也作了〔他〕的母亲”。我也为教会中那些有时把我护在她们羽翼之下的母亲们感谢神！但即使在这里，保罗称赞她也不是因为她是一位生身母亲，而是因为她以母亲般的方式服事神的子民。

圣灵从未写过的剧本

虽然任何文化的演进发展都可能给基督教带来新的挑战，但我相信，当代西方社会的近期趋势——更多女人进入职场，更多父亲更直接地参与养育孩子——不应当被当作坏事而加以拒绝。

无论是古代希腊罗马的家庭，还是20世纪50年代的传统家庭，都不是圣灵为所有女人和所有男人写好的剧本。圣灵并不引导所有男人去作养家糊口者和决策者，正如他也不引导所有女人去作家庭主妇和养育孩子的人。男人和女人可以担任这些角色中的一部分或全部，但我们不要像互补主义者那样，把传统家庭与属灵的呼召捆绑在一起。这只会压抑女人所能作出的全部贡献，也会削弱男人为女人在教会和社会中的贡献和声音腾出空间的意愿和能力。

719. 马太福音 10:37–38
720. 哥林多前书 7:34–35
721. 哥林多前书 7:26

虽然许多女人可能在传统角色中发展得很好，并在其中找到她们的呼召，但假定所有女人都会或都应当如此，这不仅是错误的，而且是不合圣经的。对一些女人来说，如果她们以为神写下了这样的剧本，教导说“女人最高的呼召〔是〕成全她丈夫和孩子的生活……女人应当操练无私和服从；〔并且〕为了家庭的缘故压抑个人的愿望和梦想”，那么这些传统角色就会成为“奴仆的轭”。[722]

把妻子看作我的伙伴，而不仅仅是我在养育孩子和事奉上、以及在工作和挣钱上的支持者，这其中一个令人兴奋的方面是，它使我们一起走的路有丰富的变化。到目前为止，在我们作父母的大多数年日里，每个月的收入大部分都是我挣的。现在，我们处在妻子挣得更多的阶段；这使我能够写书、攻读另一个学位，而我也有幸承担更多与家务和孩子有关的事情。这真的是一种荣幸（虽然我的孩子们可能不完全同意——他们妈妈做的饭总是比我做的更受欢迎）。不过，我肯定会选择这种更有活力的伙伴关系，而不是十年又十年地局限于一成不变的角色。

与此同时，选择较传统方式的夫妻也没有什么错。许多人只要选择一个较保守的剧本，就能找到某种幸福。但我们决不可把这种安排理想化，当作神对每一对夫妻普遍的旨意。一种基于整本圣经的神学不容许得出这样的结论。无论存在什么样的普遍倾向，都有足够多的例外，使我们拒绝这样的观念：所有母亲都更适合做饭，而所有父亲都更适合挣饭钱。然而，圣经确实教导的，是夫妻二人同心协力、追求彼此的益处并最大限度地服事他人的重要性。

当我回想我认识的已婚夫妇时，有些妻子渴望待在家里，另一些妻子却一想到这个就无法忍受。有些渴望有更多时间陪伴孩子，另一些则祈求有更多时间在家庭以外。有些人乐意放弃她们的职业抱负；另一些人则决心在自己的工作领域中不断进步。没有什么理想模式。话虽如此，无论人选择哪种模式，保罗似乎确实暗示，除非是单亲，否则妻子和丈夫双方都应当参与家庭生活和养育孩子[723]——培育下一代是如此重要的任务，值得我们合力付出各自的长处和牺牲。

722. Beth Allison Barr, The Making of Biblical Womanhood, ch. 7.
723. 提摩太前书 5:14讲到生养儿女、治理家务的妻子，而提摩太前书 3:4、12讲到管理自己的家、养育孩子的丈夫。



16
对教会的实际意义

“神学问题虽然重要，但它其实并不是衡量女人能否在事工中充分运用她们的领导恩赐及其他恩赐的首要指标。归根结底，在于我们所营造的文化。我们是不是一种看重恩赐过于看重性别的文化？我们是否愿意邀请每一个人进入各种机会，还是我们根本没有想过这件事？”卡迪·科尔[724]

使我在自己的教会里觉醒、看出性别等级这一教义错误的因素之一，是我内心日益增长的认知失调。尽管我所认识的许多女人显然拥有可观的、有时甚至更出众的属灵恩赐——但只有男人被按立担任最高领导职务，因而只有男人被允许以真正的属灵权柄作出贡献。

当我更深入地探究这条全面禁令所谓的圣经依据时，我开始看到那些用来为排斥女人辩护的论证中的断层线。在仔细筛查每一段经文时，我还发现了许多额外的经文和论证，它们似乎被我所在的互补主义圈子很方便地忽略了。我不再把男女之间的权柄与顺服当作解读圣经的整合性诠释，而是发现了一种好得多的东西：一种和谐而带来释放的诠释学，即男女在教会事奉中、在婚姻中、在家庭中，也在社会中的相互性。

根据我的经验，许多教会已经开始看到它们排斥女性的神学中同样的断层线，然而却因为实际层面的影响而感到无力改变自己的立场。很多时候，实用主义被证明是一股比纯粹的释经更强大的力量。

因此，在本章中，让我们尽可能务实，来处理一些与践行一种在教会领导上更具性别包容性的神学有关的、不那么神学性却非常真实的实际顾虑。

724. www.bit.ly/2ZRzaCO

放下你们的预设

根据我的经验，大多数教会，无论它们在女性领导问题上持什么立场，都可能难以接触到男人并把他们培养成领袖。因此，有些人担心，如果派（更多）女性去带领和讲道，教会吸引和留住男人的能力就会进一步丧失，这是可以理解的。

然而，正如领导团队日渐老化的教会需要设法增加年轻的领袖，而不只是把年长的都撤掉一样，全男性的团队也应当设法增加有恩赐的女人，而不撤掉同样有恩赐的男人。

此外，女性领袖不一定总是“温柔而敏感”的性格类型——虽然许多女人是温和的（像耶稣一样），但也有许多女人是刚强而有主见的（像耶稣一样）。我们不应该假定，任何新加入的女性领袖都只会给教会的信息和决策带来更情感化、更注重协作的一面（虽然她们很可能会带来）。

与此同时，我们需要教导男人：当更多女人站出来与他们并肩带领时，这根本不是在呼召他们退下来。正如我的同工长老珍·佩德森（Jen Pedersen）所说：“当男人被动的时候，我们女人太容易就站出来了——但神的理想是刚强的男人和刚强的女人站在一起。”

即使一间教会改变了它的神学，让女人进入更高层次的事奉，女人可能也需要一段时间才能进入这些新的机会。与其只是让女人自己去做，我们可以采取一些步骤，在女性领导的问题上改变教会的文化。

在这方面，我们可能需要承认并放下带有性别歧视的双重标准。这不仅在教会中如此，在社会的各个领域中也是如此。我想到泰勒·斯威夫特（Taylor Swift）试图在她的领域中挑战同样的问题：“在音乐行业里，对男人和女人用的是不同的词汇。一个男人做了某件事，那叫有策略。一个女人做了同样的事，那叫有心计。男人可以有反应。女人却只能是反应过度。”[725]

卡迪·科尔在Developing Female Leaders一书中说，当她采访在教会中担任领导角色的女人时，她们都观察到，在她们的教会里，“一个男人的激情，尤其是在情绪激烈的领导问题上，会被看作是刚强、有益和积极的。但一个女人同样的激情，却可能给人愤怒、强势、固执己见和消极的印象。同样，给出清楚指示和期望的男人被认为

725. www.cbsn.ws/3wNUpSk

是好领袖，而做同样事情的女人却常常被认为是专横跋扈。”[726]

也许改善我们教会文化的第一步，是弄清楚当前的文化实际上是什么样的——方法是向有恩赐、蒙召的女人提出一些深入的问题，例如：在这间教会里作一个女性领袖是什么感觉？如果有的话，是什么阻碍了你更充分地被使用？我们可以怎样改善这一切？带领的男人们可能错误地以为自己已经知道这些问题的答案，但这种想当然的假设恰恰是问题的一部分。如果我们要更好地同工、建立更健康的教会文化，第一步就是不要假定任何事，而是提出更难的问题。[727]

根据我自己的经验，我常常发现，有策略恩赐的女人在领导会议上出奇地安静。乔治·苏拉特（George Surrat）讲述了类似的经历。虽然他的经历在你们的文化中可能并非如此，但我分享它，是因为它确实引起了我自己的共鸣。当他询问那位新团队成员为什么这么安静时，她说：“男人们不停地打断别人，彼此抢着说话，我常常很难插上一句话。‘再说，’她说，‘我不确定我的意见真的有必要。’”对此，苏拉特向这位过于客气的领袖分享了两点看法：“第一，在满屋子都是男人的房间里，如果你等着别人来问你，你很可能永远不会被问到。不管是好是坏，你都必须开口说话。第二，如果你的意见没有必要，你就不会坐在这张桌子旁。教会需要你的意见。”[728]说了这么多，就是要说明：当女人第一次被邀请进入以男性为主的领导团队时，她们可能需要一些个人的鼓励，才能开始真正地发言。

培训男性领袖与女性并肩带领

让我们再从苏拉特那里汲取更多智慧。他的妻子和女儿都是出色的领袖，但她们也很熟悉那些不接纳她们参与领导团队讨论的男人所造成的痛苦。他给刚开始与女人共事的男人提出了四条建议：[729]

倾听：女人的沟通方式往往比许多男人更细腻。她们更可能把背景、情感和关系纳入讨论之中。忽视这种更复杂的纹理是一个错误。

不要打断：男人常常彼此打断，尤其是在谈话变得情绪激烈的时候。这虽然总是不礼貌的，但它尤其使许多女性领袖难以参与讨论。

726. Kadi Cole, Developing Female Leaders, ch. 3.
727. 这段幽默的讽刺短片揭示了男人代替女人发言、而不让女人自己说话时所犯的错误：www.bit.ly/3bKamzu
728. George Surrat, Why Women Don’t Lead in your Church, www.bit.ly/2YgL4FR
729. www.bit.ly/2YgL4FR

提出澄清性的问题：为了理解而提问总是有帮助的，但当男人和女人一起带领时，这尤其有帮助。我们感知世界的方式不同，得出结论的方式也不同。与其否定一个你们不理解的意见，不如询问其背景。

信任：在你们教会里刚进入领导团队的女人，必须知道你们信任她们去带领。不要把她们当作需要保护的初级合伙人或孩子。要信任女人能像有智慧的成年人一样去带领，并通过你们的言语和行动来加强这种信任。

苏拉特警告说，有时男人（也可能是女人）会犯下大男子主义或厌女的过错。这不应该被容忍，而应该受到挑战。如果那人不肯为此悔改，那么他们就不应该带领。苏拉特说：“这听起来可能很极端，但你们会让一个种族主义者留在领导层吗？你们会容忍一个领袖以不同于其他所有人的方式对待〔其他种族的人〕，破坏他们的领导吗？如果歧视一个种族是不可接受的，那么歧视一个性别也是不可接受的。”

在其他时候，问题可能在于男性领袖难以放下他们习惯了的东西。我交谈过的一些全男性领导团队常常提出这样的反对意见：当有女人在场时，“房间里的气氛就变了”。这句话暗示，正如苏拉特所写的，谈话“在只有男人在场时更真实、更有成果”。然而事实是，当一个领导团队中有各种各样的人时，谈话可能会稍微复杂一些，但它们总会丰富得多，也更有可能产生更广阔的视角，因而也带来更好的决定。

引导教会接纳女性的事奉

在教会中带来任何改变，总是需要一些领导的智慧。我认为，带领教会经历改变最重要的方法，就是用圣经教导他们。如果只有领导团队踏上一段圣经和神学的旅程，使他们开始放手让女人带领和讲道，却没有带领整个教会走过一段类似的旅程，那将是一个错误。我希望本书的内容能够为这类讲道和小组的旅程提供材料。

在教导了圣经、耶稣和圣灵共同看重女性带领和教导的价值之后，接下来就要让教会——也许是慢慢地、一点一点地——接触带领的女人和讲道的女人。只教导他们女人可以作出很大的贡献，却不让他们亲眼看见，是不够的。对许多人来说，眼见为实。只有当他们听到一个女人讲道、看到一个女人带领时，他们才开始把它当作合乎圣经的常态来接受。例如，19世纪的救世军就把自己看作女性领导方面的先驱。1929年，救世军创始夫妇的儿子布拉姆韦尔·布斯（Bramwell Booth）就是这样说的：

毫无疑问，救世军的妇女在我们看到西方各国正在进行的妇女普遍解放中发挥了作用。在过去的岁月里，那些走在一小队一小队被人藐视的救世军士兵前头的妇女，正

在使公众的心思习惯于这样的景象：一个女人在发号施令，一个女人积极而毫不退缩地分担公共职责，并靠着神的恩典克服她那些所谓的低下之处。因此，我们可以确实地说，我们正在打开一扇门，妇女可以借着这扇门，把爱与生命的信息带给许许多多除非从女人口中、否则永远不会领受这信息的人。那扇门将永远不会再关上。[730]

救世军所做的事情之一，就是公开任命女人担任与男人相同的领导职分。在教会中这样做，也是很有道理的。一些例外的互补主义教会愿意给女人与男人相当的职能——邀请她们在牧养领导团队中提出看法，或者让她们讲道——但仍然不承认她们拥有与具有同样职能的男人相同的、合乎圣经的职分或呼召。然而，放手让一个人在教会中带领或教导，却不承认他们神所赐的职分，就会在无意中贬低他们的贡献。毕竟，耶稣教导我们从服事我们的人身上领受最多恩典的方式之一，就是肯定神赐给他们的恩典和职分：“人因为先知的名接待先知，必得先知所得的赏赐。”[731]在我以前的教会，虽然是互补主义的，我们让女人担任牧养的角色，却没有正式承认她们的牧师职分。虽然这比完全压制女人要好得多，但我逐渐相信，它仍然产生了贬低许多女人生命中的恩典的效果。

让我举一个个人的例子，就是我妻子在我们所植的教会中的事奉。当我回顾她十年来在讲道和领导上的贡献时，我现在意识到，如果她把自己看作一位神所按立、本身就是牧师的人（而不仅仅是嫁给了一位牧师），她在教会里很可能会作出更大的贡献。如果那些跟随她、聆听她的人也这样看，他们很可能会从她的付出中领受更多。实际情况是，她所支取的是神赐给她的恩典中很大却不完整的一部分，那些领受她事奉的人也是如此。[732]

投入培养女性领袖和讲道人，并作她们的导师

如果我们希望将来看到更多高素质的女性领袖和讲道人，我们今天就需要开始训练她们。我自己几十年来培养了许多优秀的领袖和讲道人，因此我知道，他们是造就出来的，而不是天生的。以往，像我这样的现任领袖一旦发现有潜力的领袖，我们就会让他们进入一个培养管道，循序渐进地训练他们、派他们出去服事。

然而，当我回顾自己作互补主义者的那些年时，我那双发掘人才的眼睛是被蒙住的：我在寻找有恩赐的男人，无疑错过了许多有恩赐的女人。这样做的最终结果是，多年

730. Bramwell Booth, Echoes and Memories, p.172
731. 马太福音 10:41
732. 我分享这个故事已征得她的同意。我必须强调，我想这是她谦卑的表现：她没有去追求更多。但我必须诚实地说，回想起来，她本可以付出更多。

以后，我们的教会里满是久经考验的男性领袖和讲道人，却很少有可与他们相比的女性。这在互补主义教会中造成了一个确认偏误的循环。我们问自己："如果神要我们放手让有恩赐的女人作出更高层次的贡献，为什么这样的女人这么少？"然而，圣灵可能已经把类似（或更出众）的领导和沟通恩赐赐给了我们中间的一个女人，但只有她的弟兄被发现、被训练、被给予机会、被辅导、被派去服事。不久，他看起来就比她有恩赐得多。实际上，这是我们的歧视所造成的结果，而不是神的歧视；是我们没能在她身上看见神所看见的。

我有一位在妇女事工中服事的朋友。她告诉我，多年来，她看到女人轮流带领或向其他女人讲道，但——据她所见——没有从教会的牧师那里得到任何训练。她对我说："不可避免地，这些女人只能用半生不熟的恩赐去事奉，成不了什么大器，恰恰是因为她们没有受过训练。受过训练的男性领袖任由未受训练的女性领袖蹒跚前行。"

我想到另一位朋友，她在职场上是一位杰出的沟通者。然而，尽管她几十年来一直渴望讲道，牧师们却只邀请男人，包括她的丈夫，去参加"讲道人培训"。她因没有被邀请而深感伤心，于是请她的丈夫把培训内容录下音来，好让她可以偷偷地自己训练自己。

领袖需要有人指导，才能更上一层楼。卡迪·科尔采访过一位女性领袖，她说："教会在培养我成为领袖方面所做的最重要的一件事，就是把我放在能让我得到拓展的位置上，同时在整个过程中指导我。在重大的成长时期，我从来没有被丢下独自面对。"导师必须在关系上让受指导者能够接近。

这往往正是事情出问题的地方——男性导师对于和女性受指导者面对面相处感到紧张。这被称为葛培理守则（The Billy Graham Rule，得名于它早期的倡导者之一），其想法是：正直的男性基督徒领袖永远不应该与一个女人单独相处。虽然葛培理本人可能遵守了这条规矩，但值得注意的是，耶稣并没有遵守这样的规矩。[733]当然，实际的智慧仍然是需要的：一顿指导性的午餐可能比一顿指导性的晚餐更明智；带两个人去事工旅行比只带一个人好；同时指导两个人可能比只在一个人身上投入更安全。但我们也要承认，遵守规则并不能压制有罪的欲望——一个想要婚外情的人总会找到办法去搞婚外情！归根结底，我们应当培养这样的领袖：他们具备品格、智慧、属灵的深度和恰当的关系界限，这些将帮助他们减少和/或胜过试探。到了某个时候，人必须发展出足够的成熟，能够明智地处理试探，而不是一味完全回避。[734]

733. 例如，约翰福音 4:8清楚表明，耶稣和那位撒玛利亚妇人是单独在一起的。耶稣并没有回避这种情况（许多互补主义男人会回避），反而似乎是有意寻找这个时刻，并借这个机会不仅仅是与她作表面的交谈，而是在最深的层面上与她建立连结。

734. 我强烈推荐卡迪·科尔在"Developing Female Leaders"中的一章"Create a safe environment"，那里对这个问题有更全面的回应。她也讨论了职场和教会中的性骚扰和不当关系

重新思考夫妻同工

互补主义的弱点之一，是它对已婚夫妇在事工中服事神采取一刀切的做法。主要的模板——在某些情况下是唯一的模板——是我所说的“彼得和妻子”模式。[735]在这个模式中，丈夫是领袖，妻子是帮手。丈夫像使徒彼得一样，是台前的领袖和/或讲道人，而他的妻子（在这种情况下她连名字都没有留下）乐意在幕后支持他的事工。这并没有什么错！对许许多多的夫妇来说——也许是大多数——这种模式运作得非常好。问题在于，它绝对不适合所有在事工中的夫妇。我认为还有另外三种可能的模式。

有“底波拉和拉比多”模式。[736]在这种情况下，妻子是台前的领袖，而她的丈夫是她最主要的支持者。即使在互补主义的圈子里，也有许多女人蒙召从事影响深远的公开事工，而她们的丈夫——也许更有幕后的恩赐——则以支持妻子为神所做的工作为荣。

还有“百基拉和亚居拉”模式。在这种情况下，妻子和丈夫一起工作，把他们的领导恩赐结合起来——就像这对圣经中的夫妇在生意上、在管理家务上和在教会领导上彼此同工一样。这个模式最能描述我自己婚姻的情况。我娶的这个人更喜欢在事工上与我组成团队，而不是追求一个单独的呼召。她乐意把她的领导恩赐与我的结合在一起。我也以同样的喜乐回报她。

我们也不要忘记“以斯帖和亚哈随鲁”[737]模式。虽然以斯帖王后可能支持过她丈夫的一些领导事业，但她把自己的领导能力集中在不同的机会和领域上，并在这样做的时候请求并得到了他的支持。与百基拉和亚居拉一样，这种在事工中的婚姻包括了一对公开的领导恩赐，只不过在这种情况下，他们带领的是两个不同的机构。

问题。

735. 彼得的妻子似乎只是为彼得提供支持，并没有她自己台前的事工。在耶稣事工的早期，他在彼得家里医治了彼得的岳母。（路加福音 4:38–40）我们推测，其他使徒中即使不是全部，也有许多人已经结婚。但她一直没有被提及，直到几十年后，她与彼得一同前往欧洲进行他的事工旅行（哥林多前书 9:5）——也许那时他们的孩子已经长大，她可以更自由地出行了。

736. 参见士师记 4:4。

737. 虽然亚哈随鲁并不是敬虔男人的榜样，他的婚姻也不是平等的，但他似乎做了一件今天在敬虔的婚姻中可以效法的事：他允许他的妻子们（先是瓦实提，然后是以斯帖）去推动她们自己的计划，而他则推动他自己的——瓦实提为妇女设摆筵席，而以斯帖则撰写法令。这种婚姻安排在古代世界极为罕见，只有最上层的精英才享有，以至于这是圣经中唯一的例子。在许多现代文化中，女人在智力和社会地位上越来越与男人平等，婚姻伴侣在保持有活力的伙伴关系的同时，去追求不同的目标、职业或事工，也更加可行了。

正如我们所看到的，已婚夫妇参与事工有许多可能的形式。可惜的是，一种等级制的婚姻观只支持第一种婚姻模式（“彼得和妻子模式”），并对成千上万天性不同的夫妇投下了怀疑和担忧的阴影。相比之下，男女互惠主义的愿景为每一种模式留出空间，并为每一种模式喝彩。

这些多样的在事工中的婚姻模式，也可以作为建立性别包容的教会领导团队的基础。

男女混合团队

在一间认同男女互惠主义的教会里，没有两个领导团队会完全一样，因为每个团队都会由该教会现有领导恩赐的不同组合构成。尽管如此，我们还是可以辨认出可能在团队中服事的不同类型的人：

- 可能会有一两个吕底亚或提摩太。这些是有领导恩赐的单身女人和单身男人。既然新约赋予单身者和已婚者同等的呼召，一个人的婚姻状况就不应该使任何人失去领导的资格。事实上，保罗暗示，单身的人可能能够以一种独特的专注投入教会。[738]
- 可能会有一两对百基拉和亚居拉。这些是夫妻双方都有相同领导呼召、并且都在团队中的夫妇。
- 可能会有一两个彼得或亚哈随鲁。这些是有领导恩赐的已婚男人，他们的妻子更喜欢较辅助性的角色，或者她们的领导恩赐已经完全投入在别处，因此无法加入领导团队。我认为，如果要占用这些妻子有限的义工能力，让她们坐着开几个小时的会，并对她们提出她们可能没有意愿、能力或天性去满足的要求，那是不公平的；因为她们若在教会内或教会外，以她们确实有意愿、能力和天性的方式服事，很可能会找到更多的喜乐。
- 同样，可能会有一两个底波拉或以斯帖。这些是有领导恩赐的已婚女人，她们的丈夫要么更喜欢较辅助性的角色，要么领导恩赐已经完全投入在别处，因此不在领导团队中。

建立男女混合领导团队的互惠主义教会，可以尝试用任何方式来组合这几类人。我在这种性别包容的领导模式中所看到的主要挑战，是对彼得的妻子和底波拉的丈夫的关怀与连结。即使没有要求这些配偶承担领导工作，让他们保持参与的方法之一，就是让他们参与牧养团队中建立关系、增进情谊的那些活动。邀请他们一起参加一天的娱

738. 哥林多前书 7:32–34

乐活动、一顿特别的晚餐，或一段为教会恳切祷告的时间，会大大有助于让他们留在圈子之内，而不是在圈子之外。

当然，每一种领导团队的配置都既有一些长处，也有一些潜在的弱点。与其选择一种简单却可能缺乏生机的结构，比如只由“彼得们”组成的互补主义模式，不如拥抱多样性的复杂，并倚靠那赐智慧的灵；他会引导每一个特定的领导团队，在其特定的时期找到一种特定的做法。

向其他教会学习

许多教会领导团队已经或正在考虑把他们的教义从互补主义改为互惠主义。但应该怎样做呢？在我多年的教会领导工作中，我曾两次参与促成一间教会神学立场的正式调整。我从艰难中学到的是：让自己的神学正确是一回事；让整个教会都接受是另一回事。这正是向其他已经完成转变的教会学习之所以如此重要的地方。我感谢罗布・迪克森博士（Dr. Rob Dixon）和艾普丽尔・菲特（April Fiet），他们根据对已经作出这一改进的教会所做的重点访谈，为正在向男女互惠主义转变的教会制定了一份路线图。[739]

例如，我们可以向本特里圣经团契（Bent Tree Bible Fellowship）学习，这是得克萨斯州达拉斯的一间知名教会。虽然他们起初抗拒男女互惠主义，但他们认识到，神可能给他们差派了两个促成改变的因素——一位在他们中间、受人信任的领袖兼神学家，提出了一种更好的神学；以及一种长期以来对共同领导的重视，而这种重视与他们把女人排除在最高领导团队之外的做法越来越不协调。本特里的全男性长老团队花了整整一年时间研究相关经文，并定期聚集比较心得。他们参考了他们读过的书。当他们最终聚集起来分享各自的发现时，全组在对圣经的研究和对圣灵为教会所指引方向的领会上意见一致：教会的任何职分都不应再对女人设限。

然后，他们透明地、不慌不忙地带领会众面对这一教义上的转变。他们用了许多方式：通过长老声明；一篇讲道；[740]他们撰写的一篇神学论文；以及最重要的，通过多种机会让自己随时可以回答问题，或回应教会中个人提出的顾虑。他们认识到，以平易近人、充满爱心、耐心和牧养的方式，与持不同意见或心中不安的教会成员进行这样的对话，是多么关键。

739. www.bit.ly/3nECNFR
740. 向下滚动页面，在这里收听这篇讲道：www.bit.ly/3xbsb4h

完成转变的教会都讲述同样的故事：虽然绝大多数会众接受了这一转变，但仍有少数人无法接受这一教义上的调整。这是不可避免的，但我们作教会领袖的仍然应当祷告，愿所有与我们同在的人都继续与我们同在；我们也要尽一切所能帮助他们。

这一转变不是一段旅程的终点，而是一段旅程的起点。完成教义上的改变之后，就是感谢神、深吸一口气的时候；然后开始实施结构上和文化上的转变，同时我们作为一个群体、作为领袖，要分辨新的方式，使女人和男人能真正地同工——这一切都是为了让福音能在我们的教会里、并借着我们的教会更大地兴旺。



17
人民诉父权制

“认为男人带着神的权柄，这种说法令人害怕，而且它不是基督教的。”贝丝·艾利森·巴尔[741]

“我做了四十年牧师，我的经验是：当女性在教会生活中的领导得到肯定时，一切都会变得更好。”凯文·贾尔斯[742]

最近的一个早晨，我的妻子帮助我看清：男人如何看待女性（以及女性如何看待自己），才是这本书最重要的思想。是我先开的头：“互补主义教会继续向前迈进，却没有意识到自己错过了什么，因为有足够多有恩赐的男人，他们的妻子非常支持他们，对这些人来说，互补主义就像手套一样贴合。问题在于，这常常限制或排斥了那些妻子和单身女性——她们本身就是领袖，满有可以贡献的东西，远远超出妇女事工、儿童事工、行政事务和辅导事工的范围。”

我妻子摇了摇头。“不，问题不在这里。至少主要的问题不在这里。”她解释道：

主要的问题在于，互补主义的神学和实践训练男人用怎样的眼光看待女性，而且——也许更令人难过的是——它训练女性用怎样的眼光看待自己。无论多么隐晦，它传递的信息都是：女人在某种程度上不如男人，因此能贡献的也更少。一旦这种潜意识的心态扎下根来，无论男人对女人多么仁慈、多么“尊重”，在男人对待女人的方式中，以及在女人允许男人对待自己的方式中，都必然带着一种底色：往好里说是家长式的居高临下，往坏里说是优越感。

我妻子最清楚这一点——自从她跟随基督以来，她一生都全心投入在互补主义教会中。难得的是，她的性情、她得到的机会和她的自信，使她并没有觉得自己受到了多大的贬低。尽管如此，她一针见血地指出了问题所在：问题在于神学。教会的神学并

741. The New Yorker的访谈，2021年7月25日。来源：www.bit.ly/2YjaG4Z
742. Kevin Giles, What the Bible Actually Teaches on Women, ch. 8

不像我们以为的那样，是一份存放在某个Google Drive里、从未打开过的圣经论证文件。它比这近得多：神学就是我们的感知、我们的眼光、我们看待现实的方式。因此，关于女性的神学，就是我们看待女性的根本方式。

的确，我自己放弃互补主义神学之后，最主要的影响就是我对女性的看法发生了细微却不可否认的变化。简单地说：我在女性身上看到的比以前更多了。神一直在慢慢地、却确确实实地施怜悯，把我眼中的梁木挪去。如今我注意到——肯定比以往任何时候都更多——女性在家庭、教会和社会中能贡献多少：想法、视角、洞察、表达、指引。我在她们身上看到的越多，就越感受到神对亚当（和他的儿子们）所说的话的分量和说服力："〔男人〕独居不好。"

玻璃天花板与镀金的笼子

神不断把许多人带到我面前，向我讲述他们令人心碎的故事，这让我十分惊讶。这些故事没有一个是我去找来的——似乎是它们自己来找我！

一位成熟而有恩赐的信徒告诉我，她曾天真地向教会领袖讲述自己的属灵经历：在这些经历中，她感到神呼召她预备自己，将来在一间教会里带领和讲道。结果她听到的是：如果她是男人，她感受到的呼召会被肯定为正当的；但既然她不是，这呼召就必须转到别处去。此后她离开了那间教会，并成功地植堂，建立了另一间教会。

另一位女士至今仍是坚定的互补主义者。几十年来，她竭力顺服丈夫，却发现自己几乎失去了说出自己声音的能力，结果她的婚姻也陷入了岌岌可危的境地。她不知道自己在这段婚姻中还能否重新找回自我。

一位牧师朋友告诉我，他的妻子几十年来一直协助带领他们的教会，如今却满腔热情地投身职场，几乎再没有服事教会的动力了——她解释说，在外面，她的恩赐受到尊重，男人把她当作同侪看待。

另一位朋友是一位有恩赐的领袖，她一生都在教会里工作，最后终于加入了一间视女性为平等的教会。她告诉我，这是她有生以来第一次不必去猜测别人是否因为她的性别而忽视她的策略构想，也不必害怕因为自己信念和异象的力度而被看作某种耶洗别。

几年前，在一次为期三天的教会领袖会议之后，一位很有成就的女性领袖向我吐露心声：会议的每一天，她都觉得自己越来越渺小，为神国度的雄心也越来越少。起初我还为自己辩护，但后来她指出了种种或隐晦、或不那么隐晦的方式，这些方式都在向

她传递一个信息：基督教的领导是男人的事。我努力只是倾听，最后终于听懂了她——不仅是她的话，还有藏在话语底下深深的失望和伤痛。

最近，我参加了一个牧师会议，选了一个关于女性事奉的研讨小组。我听着一位又一位女士诉说，在男性主导的环境中努力用自己的恩赐服事神是何等痛苦。“我是蒙神呼召的——可我却一次又一次被迫怀疑这个呼召。而我的弟兄们从来没有被鼓励去怀疑他们的呼召。”另一位哀叹双重标准：“有那么多身居领导职位的男人，其实犯了咄咄逼人的毛病，但因为他们是男人，大家都容忍。而如果一个女人只是坚定地表达自己，人们就认定她一定是在犯罪。”

除此之外，还有一些女性的故事：她们告诉我，她们去找教会里的男性领袖，而这些领袖虽然很有魅力、事工也很成功，却似乎无法真正听进她们的关切。很能说明问题的是，有些人发现，请自己生活中的男人——丈夫、父亲、儿子——替她们说话更有效。于是今天有一位朋友给我发电子邮件，说他很难让妻子和女儿继续参与他的教会。她们都是有恩赐的女性，她们告诉他，她们在教会里感到不被看见，而他似乎无法说服她们改变看法。

请记住：这些偶然来到我面前的故事，出自那些有勇气与我分享的女性，而它们全都发生在温和的互补主义环境中。

在我所在的城市，东南风呼啸不止，有时一刮就是好几个星期。结果，许多树都永久地朝西北方向弯曲。在几十年的教会生活中，我注意到，一间教会的“神学”——它在某个关键问题上的信念体系和解释圣经的方式——比其他任何东西都更能塑造这间教会的态度、预设和做法。互补主义就是这样一股风——只要吹得足够久，一个长期生活在这股盛行风中的女人就更可能被吹弯：她的事奉潜力受到抑制，她个人的身心健康也受到威胁。（不，我并没有夸大其词——有确凿的数据可以证明这一点。[743]）

回想起来，我从未想过自己做过或说过什么限制女性服事基督的事——直到有一天我发现自己在想孩子们将来的事奉。虽然我信靠神会照他看为合适的方式引导他们，我却发现自己盼望儿子们有一天能做牧师，享受与别人同工、一起教导和带领教会的激动。然后我看着我唯一的女儿艾薇在她的兄弟们身边玩耍，而我盼望的是：她将来能嫁给这样一个男人。

743. 一项研究利用过去十五年的调查数据，对2234名平均年龄47岁的女性进行了分析，证实与包容性的教会相比，参加互补主义教会的女性出现健康问题的更多。（Patricia Holman and Amy Burdette, “When Religion Hurts: Structural Sexism and Health in Religious Congregations,” American Sociological Review, 2021, Vol. 86 (2): 234–55.）

那一刻我猛然意识到，许多女性所遇到的玻璃天花板，很少是由那些处心积虑、决意要让女人“安分守己”的父权制建筑师造出来的。不，这些天花板是由我们的性别神学极其隐晦地建造起来的。看看我自己：一个宠爱自己有恩赐的女儿的父亲——却在她的潜力和她对神子民的贡献上，强加了看不见却无法穿透的界限。这一切只因为我相信，只有嫁对了男人，她才能享有和她兄弟们同等程度的贡献。

“让它停下来！”

在写这本书最后几章的期间，我加入了我所在城市一间教会的男女混合领导团队。在那里，我努力操练一种属灵功课：“看见”团队中的女同工，并且（同样重要的是）“听见”她们。在最近的一次领导会议上，我分享说，写这本书最后的部分就像拉着一辆卡车上坡：“我一直坚持下去，”我说，“因为我想让它停下来！”我说的“它”，是指写书这件累人、耗时又耗费情感的工作。

团队中的一位女士接着说：“让它停下来！”又带着先知般的分量把这句简短的命令重复了两遍。我有点困惑，随后才明白她的意思：“让基督徒和教会这样看待、对待女性的方式停下来！”她的恳求中有一种恳切，几乎像是从天上来的。在我为完成这本书祷告、求神赐我坚忍的时候，圣灵不断让我想起她的话：“让它停下来！让它停下来！”这本书就是我朝这个方向献上的一份小小礼物。

那么，究竟是什么需要停下来呢？

即使互补主义未能对这个问题作出像样的、立足于全本圣经的解释，我们也许仍会问：它真的有那么大的危害吗？我们不是都知道一些互补主义教会正在帮助许许多多的人吗？也许我们自己就在这样的教会里。作为一个多年的互补主义领袖，我亲身知道，互补主义这块面酵并不会在每一团面（每一间教会）里发酵到同样的程度。像我曾协助带领的那种温和的互补主义教会，竭尽全力把排斥女性的教义与释放女性的教义结合起来，使大多数女性真心感到受尊重。没有完美的教会，神也完全能够使用不完美的教会成就美好的事。然而，我待得够久了，足以看到即使在最温和的互补主义教会中，那些负面后果也在显现。

互补主义太容易掩盖性别歧视的态度。性别歧视，无论是敌意的（厌女的），还是“善意的”（因而是家长式的），都会削弱一个男人真正倾听女人的能力。蕾切尔·丹霍兰德（Rachael Denhollander）是众多受害者中第一位公开指控施虐者——美国体操队医生拉里·纳萨尔（Larry Nassar）——的人，她对她所属的美南浸信会宗派这样说：“我认为很能说明问题的是，我听过几百篇——真的是几百篇——讲道，讲

的是女人应当拥有安静、顺服的领域。我却从没听过一篇讲道，讲如何珍视女人的声音。”[744]

南非的白人教会只有在为种族隔离的错误教导悔改之后，才能开始为种族主义的态度悔改。我感到难过的是，在我的文化中，有那么多非基督徒男人正在承认自己有罪的大男子主义态度，而有那么多基督徒男人却只是躲在他们的互补主义神学后面。

互补主义造成了“只用半边大脑”的教会。把女性排除在高层领导团队和讲道团队之外，教会就注定会有自己的盲点——它无法在决策、牧养方式、解释圣经以及向男人和女人所做的事工中，同时运用左右两边的大脑。艾伦·赫希（Alan Hirsch）说：“现在早该平衡教会事工和领导中的男性主导了。如果我们不这样做，我们可以预期得到的，还是和目前一样的（多少只用半边大脑的）结果。”[745]

这就是互补主义教会的巨大讽刺——它声称提倡男女之间的互补，实际上却只把指导和教导教会的两大角色——讲道和牧养领导——分派给男人，从而使我们失去了女性的声音和她们急需的视角。温和的互补主义教会至少试图缓和这一点，邀请女性参加领导会议、登上讲台——然而据我所知，它们同时并没有给她们足够的权柄，让她们真正敢于直言。

互补主义给一些被边缘化、有恩赐、蒙呼召的女性带来巨大的痛苦。我一再听到同样的故事：蒙呼召或有恩赐的女性被忽视，或者被毫不客气地推到一边，好让男人上位。更糟的是，互补主义内置了一种“煤气灯操纵”的机制：它责备那些渴望带领或讲道的女人，说她们一开始有这种渴望就是错位的，甚至是有罪的。如果她接受了这个指控，她就会自责：我连渴望神显然禁止的事都会有，我一定有什么问题。一位有恩赐的女性朋友告诉我：“我年轻的时候，听见神呼召我带领他的子民——但别人告诉我，我听错了神的话，从那以后，我就完全不信任自己分辨神声音的能力了。”

可是，那些拒绝接受这个判决、如今有着正当的不公之感的女性，该怎样回应呢？她们是把痛苦埋起来，继续服事吗？还是说出来，面对可能的嘲笑或进一步的煤气灯操纵？或者离开这间教会，另找一间？这三种选择都极其痛苦。

被忽视的女性所承受的痛苦——恐惧、愤怒、挫败——可能非常强烈，但大多数时候，当神所赐的一个有恩赐的人仅仅因为性别而被边缘化时，教会完全意识不到自己为此付出的代价。不仅在职场，在教会也是如此：当能力较差的人因为性别而被提拔到别人之上时，平庸就是要付的代价。

744. 来源：www.bit.ly/3COpaJc
745. Alan Hirsch and Dave Ferguson, On the Verge, ch. 3。

互补主义助长了对女性领导潜力的压制。关于这一点，我引用领导力顾问卡迪·科尔的话：

当你有一些忠心、成熟的女性，她们已经准备好、也应当承担某些方面的领导——不论是什么，无论是带领一个义工团队，还是教一个主日学班，或者某种正式的领导角色——〔男人〕可能会惊讶地发现，这些敬虔的基督徒女性花了多少精力和心思去琢磨自己是不是在篡夺权柄。敬虔的女性非常敏感，她们觉得某处大概有一条线，她们应当活在这条线以下。问题在于，如果那条线大约在七分，〔而对男人来说是十分，〕大多数敬虔的女性会活在大约四分的位置，免得自己不小心〔越界〕。[746]

我觉得科尔在这里的洞见很能说明问题。在我带领的温和互补主义教会里，我曾纳闷，为什么那么多男人作为领袖可以理所当然地展翅高飞，而那些被鼓励在某个特定领域带领的女性，却往往只达到平庸的水平。当存在一块玻璃天花板、一条针对性别的限制线时，很少有女性会靠近它——问题不仅在于有一块玻璃天花板；问题在于，这块玻璃天花板造出了一块“黏地板”。

互补主义助长了使女性噤声的风气。亚当·加林斯基（Adam Galinsky）在他的TED演讲How to Speak Up for Yourself[747]中说，敢于发声需要几个前提：道德上确信发声是对的、群体的支持、这样做的权力或平台，以及不必惧怕惩罚的自由。

这就是为什么在互补主义教会里，有那么多女性感到被噤声、不被听见：女性顺服和沉默的教义使她们怀疑发声究竟是否正确；群体因此不支持她们发声；她们没有被赋予发声的平台或权力；而当她们真的发声时，她们要承担后果，被指责态度不顺服，或越过了与她们性别相称的界线。

在少数允许女性在主日讲道的互补主义教会里，这些女性被要求去教导，但不可“带着权柄教导”（这是基于他们对提摩太前书 2:12的误解）。但这让许多女传道人心中充满恐惧：她们担心在讲道的任何时候，自己可能表现出太强的确信，或者一不小心作出某种教义上的阐述，从而犯罪。

互补主义的创始成员之一玛丽·卡西安（Mary Kassian）在约翰·派博的网站上写了一篇文章，题为Women Teaching Men—How Far Is Too Far?[748]她说，女性常常问她，她们可不可以在主日上午讲道，或者在主日晚上、周三晚上讲道。可不可以分享自己的见证。可不可以在男女同堂的查经班上讲话，或者在宗教会议上对男女混合的听众讲话。可不可以在有男人在场的情况下主讲研讨会，或在神学院里授课。可不

746. www.bit.ly/3wvNjlD
747. www.bit.ly/3k7dsSF。感谢威廉·维特引导我关注这个演讲。
748. www.bit.ly/3fxTcKC

可以带领祷告会。可不可以私下辅导男人。可不可以在电视或电台上讲道。可不可以通过文章和书籍教导男人。她回答说：“〔我〕作为一个有教导恩赐的女人，应当如何在教会中尊重男性的元首地位，这个问题与一个年轻女子〔和她的男朋友〕应当如何持守〔性方面的〕纯洁原则这个问题有许多相似之处。”

虽然她承认在这两种情况下，圣经都没有明确地划出界线，但她把一个女人教导男人比作与男人发生性方面的罪，并由此暗示女人应当尽可能远离那条线；她这篇广为流传的文章，无疑已经把许许多多的女性粘在了沉默的地板上。她们要么干脆避开卡西安提到的那些讲话的机会，要么即使讲话，也会非常小心，避免说错话，或者避免带着任何程度的直率和确信去说对的话。

互补主义束缚了神所赐的许多收割的工人。耶稣说，要收的庄稼多，做工的人少。我们应当祈求更多做工的人，然后确保让这些做工的人去做工。教会传福音、使人作门徒的使命太重要了，地方教会和主日讲台对完成这一使命也太关键了，我们不能冒险忽视它一半的领导和讲道恩赐。卡罗琳·柯蒂斯·詹姆斯（Carolyn Custis James）说：“当半个教会退缩不前时——无论是出于选择，还是因为我们别无选择——每个人都是输家，我们的使命也会受挫。”[749]

互补主义使我们看不见身边初露头角的女性领袖。当我第一次考虑离开我协助带领了二十年的教会时，我想到教会需要更多具有催化作用的领导恩赐——多年来，神施恩使我成为其中之一，而我正在祷告，求神赐下更多与我相似的恩赐来接替我。有一次，我站在最年轻的那一堂会众——几百个二十几岁的年轻人——后面，想着这群人中哪一个男人可能是我祷告的答案。突然间，我感到圣灵对我说：“如果下一批具有催化作用的恩赐是女性呢？”我的眼睛顿时看见了人群的另一半。就在那一刻，我意识到限制性的神学有多大的力量，会预先设定我们，使我们看不见就在眼前的许多恩赐。

互补主义给女性为神国度的梦想封了顶。并非所有的雄心都是坏的。在我们一些人心里燃烧着一种由圣灵而生的雄心，要荣耀神，为他成就大事。我二十几岁的时候，参与了一个发展迅速的植堂运动。作为一个年轻人，我敬畏地仰望着那些在这个运动中冲锋在前的年长男人。我心里想，我得等上一辈子，才能做他们为神所做的事。直到这个运动的领袖解释说，年龄不是带领的标准，唯一的标准是一个人的敬虔和恩赐。他把环境因素从等式中拿掉，激励我全力以赴，我也确实这样做了。

当我们告诉年轻女性，无论是她们的年龄还是性别，都不是决定她们在教会和世界中对神可能有多大用处的首要因素，唯有她们的敬虔和恩赐才是，这时，类似的事情也

749. Carolyn Custis James, Half the Church, p. 162。引自Bessey, ch. 10。

会发生。即使她们最终没有成为讲道者和牧师，她们也更有可能在神呼召她们去完成的其他任何国度使命中表现出色。

互补主义可能对较温和的男人特别苛刻，而对天性强势或咄咄逼人的男人过分称许。在互补主义圈子里，我曾多次听到人们谈论“软弱的男人”带领不了“强势的女人”这个问题。但这真的是首要问题吗？还是说我们自己眼中有一根大得多的梁木：

有些男人是天生的领袖。根据互补主义神学，一个带领得好的男人是在遵行神的旨意。但如果一个男人带领得不好，他就是在向自己有罪的、堕落的本性屈服。所以，如果你是个男人，觉得在家里做领导既自然又舒服，你就很容易以为自己是比那边那个男人更好的基督徒——那个人就是不喜欢做领导，也不太擅长。但这真的是属灵——还是只是性格？[750]

反过来，互补主义可能对强势的女性特别不友善，而对天性顺服的女性过分称许。我注意到，那些有条件待在家里、由丈夫出去工作的女性，或者天性随和顺从的女性，往往对现状毫无意见。古代父权制的种种预设是自我印证的：女人专注于孩子，在经济上完全依赖丈夫，自然就顺服丈夫，而丈夫在这期间与社会打交道的自信则不断增长。今天在教会里，许多全职在家的母亲仍然很容易接受同样的预设。对她们来说，妻子的顺服感觉是对的。她们也被赞扬为敬虔女性的榜样。

更常见的是，在外工作的女性，尤其是那些在工作单位被授予权柄、拥有领导恩赐的女性，开始对这种处境的不公感到愤愤不平。如果她们真的站出来抗议，她们观点的力度和敢于直言的态度，很快就会被看作不顺服的灵的迹象。

想一想这种性别歧视是多么不公平：在互补主义的心态之下，一个自信、敢于说出自己看法的男人被视为潜在的领袖；而一个直言不讳的自信女人却被视为潜在的威胁。

互补主义使教会在一定程度上丧失了挑战社会中具有破坏性的性别等级的能力。思想是有后果的。在全球针对女性的暴力这一祸害背后，是性别不平等的罪。教会本应在被罪蹂躏的社会中作盐作光，挑战那些造成苦难的不公义、有罪的态度和制度。然而，妇女解放运动中的社会学家们已经令人信服地证明，

在男人享有优先地位、女人从属于男人的社会中，我们会看到：偏爱男孩，导致数以千万计的女胎被堕掉；女性在教育、健康、收入、财产所有权和工作方面的不平等；针对女性的暴力普遍存在并被接受；〔以及〕贩卖妇女，主要是为了卖淫。[751]

750. 参见Kristen Rosser, “The Consequences of Complementarianism for Men.” www.bit.ly/3BNNCsL
751. Giles, 549

虽然没有哪个互补主义者会公开支持这些不公义中的任何一种，但性别互惠的教义——它把女性提升到与男性真正平等的地位——是给社会的一份好得多的礼物，它有助于社会的救赎，而不是提供偏见的种子，可能使不公义延续下去。

例如，在非洲和亚洲，由于父权制的心态，一个普通小女孩的生活质量完全取决于她的父亲、叔伯和兄弟是仁慈还是恶毒。在性别不平等的文化中，女性几乎没有自主权，这就使她们任由男人摆布。由于这些文化往往很有宗教性，并且从自己的信仰群体中得出对待女性的方式，这些女孩也间接地受制于人们所教导的内容。可悲的是，一项对50个国家的分析发现，性别平等的程度与宗教虔诚度呈负相关。[752]互补主义的教导在第一世界施行时，只是有时会伤害女性，因为更广泛的社会抵消了它的影响；但当这些教导传到“三分之二世界”时——它们确实传过去了——其负面影响就成倍增加。研究表明，宗教“是塑造社区对妇女和女孩的规范与期望的重要因素。它可以成为改善妇女生活的行动催化剂，也可以成为冲突的根源和变革的阻力。”[753]那么，当耶稣的跟随者因为一种被误导的女性从属地位的教义，而没有为千百万受苦的女性发出关于性别平等的清晰呼声时，这是何等可悲！

互补主义削弱了教会在神学和释经上的能力。正如我在这本书中努力表明的，它使糟糕的释经成为常态。它把重大的教义建立在含糊的经文上，又容许对含糊经文作出与较清楚经文的教导相矛盾的解释。它把次要问题变成核心教义——否则，为什么美南浸信会神学院的教授每年都必须签署《丹佛斯宣言》，不然就会丢掉工作？它妖魔化那些看法不同、肯动脑筋的信圣经的人，指责他们不认真对待圣经、向文化妥协。在与社会打交道时，它鼓励的是条件反射式的抵制，而不是批判性的正统。直到不久以前，它甚至把三位一体也拖进了这场辩论，表现出一种意愿：为了支持它预先认定的性别等级，不惜重新构想神格内永恒的关系。

互补主义没有很好地服务下一代。当我在决定是否真的值得花力气去挑战互补主义时，是我对未来教会的关切使我鼓起了勇气。虽然大多数互补主义教会或宗派内部现有的权力结构和联盟，可以理解地会使它们倾向于不去纠正自己在这方面的神学——但当我们把自己从画面中拿掉，想象我们的孩子在二十年后带领同一间教会时，事情就变得更清楚了。我想象我自己的孩子有一天坐在教会的领导团队中，而可悲的前景是：他们不得不为这个越来越站不住脚的教义辩护。把我们留下的烂摊子交给他们去收拾，我们是何等短视！如果我们这样做，我猜他们回顾我们这个时代时，会觉得不

752. 来源：www.bit.ly/3xSsK5k
753. Berkeley Center for Religion, Peace and World Affairs; Georgetown University (2008). Challenges of Change: Faith, Gender and Development, p.5

可原谅：我们竟然如此甘愿为一种建立在相当薄弱的论证和模糊的实用考虑之上的等级制神学辩护。

我还可以继续说下去。互补主义可能会缩小一个小女孩想为耶稣改变世界的梦想。它给非基督徒和心存疑惑的基督徒又多了一个抛弃基督教的理由。它可能使单身女性觉得，因为没有配偶，她们的声音、用处和贡献在教会和社会中都打了折扣。它导致一种不公平的做法：在互补主义教会里，嫁给男性领袖的女性比那些也许更有恩赐、更投入、却单身或没有嫁给领袖的女性得到更多贡献的机会。它使那些可能真正蒙神呼召（也许在她们的教会中也已获准）去带领和教导的女性，遭受被其他耶稣跟随者论断而不是鼓励的不必要的痛苦。它可能为施虐的男人提供避风港。它增加了丈夫代表全家作出只凭他一个人的头脑、因而有局限的决定的可能性。它可能助长压抑个人成长的“父母—孩子式”婚姻，而不是有着无限成长可能的“成人—成人式”婚姻。它可能使一位在外工作的基督徒母亲倍感内疚和压力：内疚，是因为她在工作时觉得自己本该待在家里；压力，是因为在工作了一整天之后，操持家务、安排孩子的责任更多地落在她身上，而不是她丈夫身上。它可能使妻子放弃自己的一部分自主权，毕竟，她的成长兴旺似乎主要取决于丈夫带领她带领得有多好。[754]

耶稣说：“看果子就可以知道树。”[755]虽然他这句格言主要针对的是人和他们的行为，但它也可以应用在教义及其影响上。一个健康而真实的教义，应当在教会和基督徒中带来积极的经历。然而，当我看到互补主义所结的苦果时，我对它的正确性就加倍怀疑。再想一想，这种“基督教”父权制其实一直都有一个可行的、合乎圣经的替代方案——世界上许多顶尖的圣经学者都持守这个方案。

极左意识形态，还是滑坡？

许多人可能担心，男女互惠主义是在迎合无处不在的极左意识形态的影响，迎合它的身份政治——具有讽刺意味的是，这种身份政治似乎把从前那些滥用式父权制的受害者，摆到了新压迫者的位置上。“‘男人都是垃圾’，所以还是让女人来带领吧！”

但那些试图颠覆权力格局、使之有利于从前被剥夺权力之人的人，其实比他们乍看起来更接近那些厌女的权力守护者。去辖制昔日的辖制者，就是以恶报恶——而且确实

754. 我妻子朱莉解释说：“在互补主义里，我太容易顺着丈夫，自己少拿主意。我常常对自己的生活、事工以及这两者的方向‘撒手不管’，不再觉得自己真正要负责——当然从来不是公开的，而是在各种细小却影响深远的决定上，仅仅因为在一种非常隐晦却很有力的意义上，我可以这样做！”

755. 马太福音 12:33

会加剧男女关系的破裂。

与此相反，接受男女互惠主义，所依据的是这样一个合乎圣经的信念：无论是男人还是女人，黑人还是白人，受害者还是加害者，享有特权的还是没有特权的，都没有任何与生俱来的权利去管辖对方。它不把一方看作在某种程度上高人一等，而是寻求一种相互依存的关系，这种关系植根于谦卑地承认对方的真实价值，也植根于意识到我们自己的软弱、盲点和罪。

本书中支持互惠主义的论证，常常被指责为“滑坡”论证，说它们是被我们的文化推着走，使我们对基督教根本正统的持守越来越松。但事实并非如此。我们平等主义的文化也许把这个话题摆上了桌面，但决定这场对话如何进行、最终落在哪里的，是圣经，而不是文化。正如我在本书中所论证的，圣经实际上提供了催化的能量，来恢复女性的尊严和贡献——想到厌女和父权制几千年来如何主导着人类的文化，这可不是一件小事。问题是：信徒个人如何参与这场遍及整个教会的转变？

成为变革的推动者

如果你所在的教会在教义层面上肯定互惠主义，那么这本书也许能帮助你加深在这个问题上的信念。

但如果你在一间互补主义教会里，而你觉得本书中的大多数论证令人信服、也是正确的，那么你可以怎样推动你的教会从男女等级制转向男女互惠主义呢？这个问题的答案要复杂一些。

说出来。耶稣传讲说：“使人和睦的人有福了。”有时候，要成为真正使人和睦的人，唯一的办法就是做一个表面上打破和睦的人。说出来需要勇气。而且可能要付代价。但也许你可以从民数记里一个不太起眼的故事中得到激励。如果有人怀疑，挑战那些使性别不平等延续下去的律法和规范，在属灵上是否重要，那么西罗非哈的女儿们就能使我们确信，神是支持的。在古代近东，一个人主要的财富就是他的土地。按照以色列的继承法，产业要由父亲传给儿子，从来不传给女儿。但有五个女人勇敢地联合起来，向这个不公正的制度挑战；她们虽然没有消除它父权制的本质，却成功地争取到了一个例外条款。

她们的父亲死后，他的五个女儿向摩西恳求：“为什么因我们父亲没有儿子，就把他的名从他族中删除呢？求你在我们父亲的弟兄中给我们产业。”摩西友善地把这件事带到神面前，而神（何等奇妙！）赞同这几个女人。一条更公正的律法通过了：“人

若死了没有儿子，就要把他的产业归给他的女儿。……这要作以色列人的律例典章，是照耶和华所吩咐摩西的。”[756]

今天依然如此：凡是教会中的规范或政策、政府中的法律、企业中的流程损害了对女性的平等对待，女性就可以正当地去找领袖，抗议这种不公；而领袖则应当像摩西一样，认真对待她们的关切。

在今天教会的处境中，女性可以挑战这样一个事实：男人往往主导着教会最重要的事工职能——比如领导和教导。毕竟，旧约中继承土地的观念，在圣经后来的部分被属灵化了，用来指一个人属灵的产业，或一个人在神子民中独特的事工。[757]虽然最终是神把我们带进我们的产业，但一个人很可能身处某种社会或宗教体系之中，这个体系阻碍他发挥神所赐给他的潜力，以致使他自己的教会变得贫乏，并限制了教会接触更多远离神之人的能力。[758]这是不对的，我们需要一些勇敢的人，以亲切得体、尊重他人的方式说出来。

要现实。加拿大神学家约翰·斯塔克豪斯在这一点上很有帮助：

耶稣告诉我们要爱神、爱邻舍。但我们需要尽可能清楚地看到，在某个特定的处境中，爱神、爱邻舍意味着什么。在一组特定的环境下，神希望发生什么？在明显的种种限制之下，神的优先次序是什么？考虑到我们的邻舍是谁，我能用哪些方式爱他们，他们又会让我用哪些方式去爱他们？这样的现实态度会帮助我们作出必要的艰难决定；在这个世界里，我们通常不可能在所尝试的每一件事上都成功；在这个世界里，我们常常不得不满足于半条面包；在这个世界里，我们常常面对价值观的冲突，不得不以牺牲较低的价值为代价，去为较高的价值努力。

我们需要考虑，在某个特定的处境中，一个人、一个特定的群体或一类人究竟能成就什么。例如，某间教会的长老们不会听许多年轻人的话，不管这些年轻人多么正确。许多男人不会听女人的话。这不公平，也不好，但事实就是如此。这样的基督徒需要在他们实际拥有的选择中作出决定，看怎样才能最好地尊荣神、推进他的国度。他们

756. 民数记 27:4、8、11
757. 在诗篇 2:8中，整个大地，包括神所有的子民，是耶稣独特的产业。在诗篇 16:6中，大卫提到分配应许之地的做法：通过拈阄，把各支派、各家族的那份土地分给他们。“用绳量给我的地界，坐落在佳美之处；我的产业实在美好。”保罗告诉一群长老，神要使他们“在一切成圣的人中得着基业”（使徒行传 20:3）。我们每个人都要“效法那些凭信心和忍耐承受应许的人”（希伯来书 6:12）。
758. 这件事不应当以制造分裂的方式去做。一个人可能在某件事上是对的，却用错误的方式去做。这五个女儿示范了直接去找领袖的重要性，而不是以制造分裂的方式，向任何愿意听的人倾诉自己的不满或不公之感。

应当尽快抛弃任何幻想，不要以为只要论证有理，不管处境中的社会现实如何，自己都会被人听取。

免得我在这一点上被误解，让我确认我的信念：圣灵能够改变人心，而且有时以出人意料的方式这样做。但我们需要现实地看到，我们现在所说的，是正常人际关系的一种暂停，我称之为“社会学的神迹”。[759]

在我之前的教会里——那间教会有十个会众群体，满了成千上万的人——我曾希望对我的同工决策者们，也就是由十来个人组成的高层领导团队的神学，作出实质性的批评。可以理解，我被看作对教会合一的威胁。如果这些人中只有一半改变了想法，会发生什么？那就会使整个教会一分为二。如果只有两三个人改变了想法呢？那也许会使他们丢掉工作，失去他们在桌边的位置。我曾天真地盼望一个“社会学的神迹”。这些人全部或大多数不仅改变想法，而且是同时改变想法，这样的机会有多大？结果证明，机会非常小。[760]

尽管如此，虽然这个问题给我的许多弟兄带来了焦虑，我仍然相信提出这个问题是对的。而且我依然满怀盼望，原因就在下一点。

要有长远的眼光。斯塔克豪斯接着说：

在某些情况下，推动〔互惠主义〕推得太快、太远，会造成一个婚姻或一个会众的破裂，甚至毁灭。这似乎——至少一般来说——不是神的旨意。一个意识形态的信奉者也许会从自己的纯正和热心中得到个人的满足，但神关心的是实实在在的人，远远超过他关心抽象的原则。[761]

说得太对了！想一想，神对我们每一个人是多么忍耐，他带领我们走在他的旨意和道路上，我们能走多快，他就带我们走多快，却很少比我们能承受的更快。正因为如此，缓慢而稳定地推动一间教会重新思考这个问题，应当与感激地支持圣灵在其中所做的一切真实的工作结合起来。

考虑你的选择。“如果我们在某个特定的情况下没有充分的理由期待神迹，那么我们就应当作出别的选择——免得我们不仅因为同一教会的肢体顽固不化而对他们心怀苦

759. John Stackhouse, Finally Feminist, p. 99–100。
760. 有人可能会问，为什么有些教会不干脆同时接受互补主义和互惠主义。但这个问题属于一种特殊的教义，称为“界定性的信念”。让我解释一下。教义有三种。第一种是基要的教义——这是基督教正统中真正不可商量的部分。想一想《使徒信经》，想一想耶稣的神性和十字架的拯救之工。第二种是有争议的事——想一想饮酒，以及对末世预言的看法。第三种是界定性的信念——这些是整个基督教世界中有争议的教义，但它们界定了一间教会应当如何运作。例如，一间教会必须决定，它是否相信圣灵超自然的恩赐，它是否要由长老带领，当然还有这些长老应当是什么性别。教会的领袖们在这些问题的答案上必须合一，因为这些答案界定了教会的做法。
761. John Stackhouse, Finally Feminist, p. 100。

毒，也因为神没有行我们所求的神迹而对神心怀苦毒。”[762]如果你开始不同意你教会中的互补主义神学，那就要把敢于说出来的心志，与斯塔克豪斯所说的“先知性的迟疑”结合起来。

当我们在行动之前迟疑时，我们就承认了等候的优先地位。我们记起自己的有限和罪性，提醒自己主动权不属于人。……在行动当中，我们停下来，反复……作为一种敬重的标记——敬重神，也敬重与我们同住在这地上的受造之物。它也表达了谦卑：有些价值和实在超出我们的理解和掌控。[763]

我们也应当让我们一切的努力都浸透在祷告之中。而当我们这样做的时候，我们必须相信，我们的劳苦就像一位怀孕妇人的忍耐一样，最终会结出一间更好的教会这样的果子。

如果你必须决定，是尽管如此仍留在这间教会，还是因为这个问题而离开，哪一个更好呢？

留下来也许更好。委身的耶稣跟随者，不能每当在教会处理事情的某个方面上有不同意见时，就随意离开教会。在我们现代个人主义的文化里，我们中间太多人已经失去了“盟约”的观念，而这观念正是我们群体团结在一起的根基。我们也许可以选择朋友，但我们不能选择家人。在大多数情况下，我们应当认定，是神为我们拣选了这个教会大家庭——连同它所有的缺点。

再说，如果每一个盼望自己教会的教义有更好一天的人都干脆离开了，那么这间教会有一天经过深思熟虑而改变教义，还有什么指望呢？在这期间，当我们带着祷告等候改变时，我们可以尽力效法耶稣的谦卑和恒久忍耐，学习一种操练：为教会里一切值得庆贺的事而庆贺。

在许多婚姻中，成圣的过程常常把配偶一方带到这样一个地步：对方身上有某样东西是他真的不喜欢的，但他仍然找到恩典和怜悯，留在这个婚姻中，并在其中找到真正的意义和幸福。同样的原则也可能适用于我们的教会。

不过，对有些人来说，留在一间不支持男女互惠主义的教会里，可能是无法忍受的，或者是不明智的。当互惠主义者问我他们应该留在还是离开自己的教会时，我会问他们两个问题。第一个是：“在你所在的地区，有没有哪间互惠主义的教会是你能想象自己去参加的？”对住在较小城镇的人来说，可能根本就没有这样的教会。

762. John Stackhouse, Finally Feminist, p. 100。
763. Glenn Tinder, The Political Meaning of Christianity, p.164。引自Stackhouse, p. 97。

我问的另一个问题是：“如果你要列一张清单，从高到低排出在一间教会中对你非常重要的十件事，你会把男女互惠主义放在哪里：前五项，还是后五项？”我的经验法则——绝不能当作圣灵的引导——是：如果这个价值在你的前五项里，那么你继续留在那间教会可能难以为继。但如果它在后五项里，那么它很可能还没有重要到足以成为决定参加哪间教会的因素。

如果我们不能留下，而在我们所在的地区又没有合适的教会可以加入，那么另一个选择也许是开始一间新的教会——当然，前提是神这样引导。有时候，把新酒装在新皮袋里，也许比给一个已经被互补主义的线从头到尾缝透了的旧皮袋施加压力更好。



尾声：耶稣如何看待女性

耶稣就是完美的神学。他是神的自我启示。如果我们想知道神如何看待女性，我们不必舍近求远，只要读一读福音书，看看耶稣如何看待女性就够了。

在路加福音第13章，耶稣在安息日于一个会堂里教训人，这时他遇见一个被撒但捆绑了十八年的女人。经上告诉我们：“她腰弯得一点直不起来。耶稣看见她……”

现在慢一点……

耶稣……

看见……

她。

在路加福音前面的部分，我们看到耶稣努力帮助一个男人在一个女人身上看见他所看见的：“〔耶稣〕转过来向着那女人，便对〔那人〕说：‘你看见这女人吗？’”[764]他的这个问题至今仍向我们每一个人回响。

耶稣对这个弯腰女人的注视，使人想起创世记中神怎样看见夏甲。神怎样待夏甲，耶稣在这里也怎样做。他不只是看见她。他释放她。他唤出她的尊贵。接着，“便叫过她来，对她说：‘女人，你脱离这病了！’”[765]他摸她；她立刻直起腰来，比以往任何时候都更挺拔，并且归荣耀给神！

你们能看见在场的人和她一同欢喜吗？

别那么快：会堂的主管恼怒耶稣竟然在安息日治好她。这激怒了耶稣，他指责这人关心自己的牲畜，胜过关心这个女人。

就停在这里。

764. 路加福音 7:44
765. 路加福音 13:11–13

这里有一个女人，将近二十年来一直参加这个信仰群体的聚会，身体扭曲变形，痛得弯下了腰。那位属灵领袖的职责本是像神那样看待群体中的人，可他似乎对她悲惨的处境毫不在意。

直到她挺直了身子，他才觉得受了冒犯。

接着，耶稣把一个从未有人得到过的称号赐给这个女人，使聚会中的人再次受到震动：“这女人〔本是〕亚伯拉罕的女儿。”莎拉·贝茜这样评论这一刻：“人们只听说过‘亚伯拉罕的儿子’——从来没有听说过女儿。但随着耶稣说出‘亚伯拉罕的女儿’这几个字，他就给了她一个位置，让她与儿子们并肩站立，尤其是与那些对这一切怀着占有欲和排他心、咆哮不已的儿子们并肩。”[766]

使她在神的世界里恢复位置的，不仅是她的新名字，还有她重新挺直的身躯。耶稣是运用象征性行动的大师。想一想她所受的屈辱、她心里的痛苦和身体的疼痛。在父权制的世界里，所有的女人都在某种程度上被压弯了腰，在一种错误观念之下劳苦挣扎：她们有时不如男人，或者在男人之下。即使她们确实把自己看作与男人真正平等，她们也常常感觉不到有自由去伸展自己，充分发挥她们的恩赐和贡献。

最近，一位第三代挪威牧师告诉我，他曾与八十岁的祖父有过一次谈话。“我只有一个遗憾，我多么希望能回去改变它，”这位流着泪、临终的老人说，“我的妻子从来没有在她的恩赐上得到充分的释放。我本可以改变这一点。我本可以去面对那种把她留在阴影里的教会文化。”

创造和救赎都应当激励我们起来，抵挡父权者的种种伎俩：它们只让男人掌权，却把女人驯化圈养。按照创世记第1章，彼得们、苏珊们、爱德蒙们和露西们都要并肩掌权。蒙救赎的女性与犹大那复活的狮子有着同样的本性。虽然我们许多人都留意到，把耶稣驯服成家养宠物是危险的，但我们却仍在压制他那些身上流着狮子之血、有君王气度的姐妹们。

许多世纪以前，耶稣怎样对待这位亚伯拉罕的女儿，今天他依然怎样做：他面对那些宁愿女人弯着腰的人；他把医治的膏抹在压伤的芦苇上；他把弯曲的幼树变成高大的公义橡树。我们的荣幸和责任，就是在这项圣工上与他同工——邀请每一位女性与男人并肩，伸展、挺立，进入神为她们所定的一切。

766. Sarah Bessey, Jesus Feminist, ch. 1。

附录1：神是男性吗?

神在圣经中主要以男性的方式启示自己。如果耶稣是神最高的自我启示，那么他的男性身份就更加强化了我们的这种印象。许多女性主义者纯粹因为这一点就拒绝圣经——她们说，一位男性的神显然是男人造出来的父权制产物，是一件偏袒男性优越地位和支配女性之权力的人造物。不错，基督徒男人在整个历史中一直用这一点作为论据，来维护自己继续掌权的权利。毕竟，圣经很容易被用来支持这个结论（正如它也很容易被用来支持几乎任何其他形式的压迫一样）。有没有一种方式，既接受圣经是神的话，包括它对神的“男性特征”的描绘，又不把父权制强调为一种理想呢?

当然有！但前提是我们要仔细地阅读圣经。

每个时代大多数严肃的神学家，都否定了神有生殖器或其他人类男性特征的观念。在一种意义上，神既不是男性也不是女性；然而在他选择向我们启示自己的方式上，他既是男性也是女性。这一点最好的证据就是圣经的第一章：“神就照着自己的形像造人，乃是照着他的形像造男造女。”[767]请注意，是男和女一起，最能体现和表达神本质中的某些东西。并不是说，承载形像的男人与神相同，而承载形像的女人却与神不同。女人和男人都从神那里得到自己的本质，并且都以某种方式与他的样式相连。

神的女性形象

大多数教会领袖和讲道的人都承认，神既是男性也是女性，尽管在圣经中他大多以男性的方式启示自己。然而，我注意到，在我所属过的教会传统中，我们太常把他描述为总是男性，从不是女性。

与此同时，圣经提供了许多关于神的女性形象。马戈·豪茨（Margo Houts）在The IVP Women’s Bible Commentary[768]中举出了一些对神的描述：神被描绘为一位母亲，她生下以色列人；她给她的孩子哺乳；她不忘记她吃奶的孩子；她安慰她的孩子；她呼唤、教导、怀抱、医治、喂养她的幼儿。[769]在圣经故事的不同地方，神是一位为以色列缝制衣服的女裁缝；是一位接生的收生婆；是一位有权柄的女主人，“她的婢女仰望她施怜悯”；是一位把面酵揉进面里的妇人；是一位正在分娩的妇

767. 创世记 1:27
768. Margo G. Houts, “Images of God as Female,” 载于The IVP Women’s Bible Commentary, p. 356-58。引自Peppiatt, ch. 1。
769. 民数记 11:12；申命记 32:18；以赛亚书 49:14–15，66:12–13；何西阿书 11:1–4

人，她用力的喘息成了神大能的形象。[770]当耶稣举目望着那些不久就要把他钉十字架的群众时，他呼喊说：“耶路撒冷啊，耶路撒冷啊，你常杀害先知，又用石头打死那奉差遣到你这里来的人。我多次愿意聚集你的儿女，好像母鸡把小鸡聚集在翅膀底下，只是你们不愿意。”[771]他这样说，就是把一个反复出现的神的形象用在自己身上：神是一只用翅膀护庇幼雏的母鸟，[772]并且常常被具体说成是一只鹰[773]。在另一处，神猛烈的爱被比作一只发怒的母熊：“我遇见他们必像丢崽子的母熊，撕裂他们的胸膛。”[774]

我目前正在和我的孩子们一起读圣经中选出来的一些段落。当我第一次读箴言第8章时——这一章把智慧拟人化为一个女人，受造之物是借着她生出来的——我问孩子们，这一章中他们各自最喜欢哪一部分。我的女儿很高兴地说，她喜欢神是一个女人这一点。我温和地纠正了她，解释说这段经文实际上是把智慧说成某种中间的形象，既不是神，也不是受造之物。

然而，经过进一步思考，保罗本人，以及后来许多早期教父和古代神学家，都注意到这段经文里发生的事比我们通常愿意承认的更多。保罗明确地教导，耶稣是“神的智慧”，“所积蓄的一切智慧……都在他里面藏着”。[775]基督——智慧的化身——既是神自己，又是受造之物借以被造的那一位。同样，教父爱任纽（Irenaeus）把这位神秘的女人解释为神本体的一个方面，指的或是圣灵，或是作为道的耶稣（这是指约翰福音 1:1–3和希伯来书 1:1–2中所说的耶稣）。我们不能确定，但新约的作者们和爱任纽把“她”与圣子和圣灵等同起来，这一事实挑战了我们想要抹去神之奥秘的企图——而这些奥秘在这里是以女性的方式描绘的。

神“咿呀”说话

宗教改革时期的神学家约翰·加尔文曾苦苦思索圣经把“口、耳、眼、手、脚”归给神的方式。他解释说，这些不应按字面理解：“正如奶妈对婴孩那样，神对我们说话时也‘咿呀’而语。这样的说法与其说是清楚地表达神是怎样的，不如说是使对他的

770. 尼希米记 9:21；诗篇 22:9–10；71:6；以赛亚书 66:9；诗篇 123:4；路加福音 13:20–21；以赛亚书 42:14
771. 马太福音 23:37
772. 诗篇 17:8；36:7；57:1；91:1、4；以赛亚书 31:5
773. 申命记 32:11–12；出埃及记 19:4；约伯记 39:27–30
774. 何西阿书 13:8
775. 哥林多前书 1:30和歌罗西书 2:3

认识俯就我们微小的能力。要做到这一点，他必须从他的崇高之处远远地降卑下来。”[776]

神甘愿以人的方式向我们的头脑呈现自己，这在神学上称为拟人论（anthropomorphism），意思是取了人的形状。加尔文用“俯就”这个词，意思是神从他那不可测度的崇高之处屈身下来，“咿呀”说话，好让我们这些有限的受造之物能开始更多地领会他。神有那么多要向我们显明的，但他必须将就我们的语言、思维形式和人类经验的范围。这些俯就虽然启示了许多，却不能涵盖一位无限而圣洁的神可被认识的一切；按定义来说，他太伟大了，无法被关在受造者头脑的界限之内。神确实是葡萄园的园主、庇护人的磐石、勇猛的战士、丈夫、母亲、父亲、窑匠、牧人、建造者和君王——这些形象中的每一个都告诉我们一些关于神的真实的东西，却不是关于他的一切。我们也不应把这些隐喻推得太远——即使最好的类比，也不能完美地传达关于神的一切。

同样，当神以男性的身份启示自己时，他是在“咿呀”说话。印度教的诸神是按字面有性别的，并且能与别的神发生性关系；耶和华却不同，他不是字面意义上的男性。他的男性特征是一种类比。神所用的每一个类比都有它的局限。例如，经上提到神的膀臂和眼睛，但男性这个类比并没有引导我们也去想象他腰部以下的样子。耶稣教导说，神是个灵。[777]既然如此，他就没有一个连带着相应器官的男性身体。人的隐喻充其量只是一种尝试，要描述一位实际上无法描述的神的某一部分。圣经中如此普遍的关于神的男性意象，实际上并不表示神有性别、有身体或有性欲，正如教会实际上也不是一位等候丈夫的童贞新娘一样。尽管如此，这引出了一个问题。

为什么神的男性特征如此普遍？

如果神实际上不是男性，那他为什么选择在圣经中大多以男性的身份启示自己？为什么神是以“他自己”（himself）而不是“她自己”（herself）向我们启示？

构成圣经的每一卷书都是为我们写的，但不一定是写给我们的。每一位作者——摩西、阿摩司、大卫、彼得——都是在特定的时间、特定的处境中写给特定的人。只有当我们正确理解了神对他们说的话，我们才能理解神对我们说的话。正因为如此，要理解神的话，我们需要把我们自己文化的感受和预设放在一边，尽力进入他们文化的框架之中。这就引出了我们答案的一部分：在圣经的大多数地方，神认为最好以男性

776. John Calvin, Institutes of the Christian Religion, 1.13.1。引自Peppiatt, ch. 1。
777. 约翰福音 4:24

的身份俯就古代的父权文化。加拿大神学家约翰·斯塔克豪斯激励我们去思考为什么会这样。下面是他给出的看法：

在圣经中，神要向人传达关于他自己的两个要点。第一点是，他是超越的、全能的、自有永有的；他是万物的创造者[778]和维持者，是历史的作者，是公义的维护者，是全地的审判者，是使万世得以成全的那一位。在旧约和新约的文化中，神怎样才能最好地向人传达这一点呢？就是借用主、统治者、君王、审判者、主人的形象——在那些文化中，这些职位一般都由男性担任。

神要向我们传达的第二个、与第一点互补的要点是：他深深地关心人，也关心其余的受造之物。神造了我们，照顾我们，管教我们，吸引我们进入与他重新恢复的相交之中。特别是，神拣选并珍爱一群子民，与他们立下眷顾的约，并寻求与他们建立一种忠诚、相互委身的永恒联结。在旧约和新约的文化中，怎样把这一点传达给人呢？就是借用爱人的形象——是父母，没错，但更是求爱者和配偶。要把主和爱人这两种观念结合起来，大部分情况下当然需要男性的意象。在由男人主动求爱、必须追求并赢得新娘（通常要得到她父母的同意）的文化中，男性求爱者的形象最为自然。在由丈夫和父亲管理家庭、在物质上供应家人并保护他们的文化中，男性的形象最为自然。

用“咿呀”的方式说话，就可能被人误解。俯就是神所冒的风险。他使自己的启示俯就我们的思维形式和文化理解，并不意味着他完全认可这些东西。例如，神把自己启示为一位君王，并不意味着君主制政府优于民主制政府。这只是表明神为了在我们所在之处与我们相遇，愿意做到什么地步。

关于神作为——又一次使用了男性的意象——父与子的自我启示，也可以这样说。这种父子关系是一个有力而丰富的隐喻，它表明了耶稣在启示耶和华方面何等有效；它表明了旧约如何把以色列和那位应许的大卫王都描绘为“神的儿子”；它也表明了子与父之间亲密的关系（以及我们作为被收养而成为耶稣弟兄姐妹的人，如何被接纳进入父的看顾之中）。但这仍然是一个类比。这个隐喻并非在每一个层面上都是真实的——父并不是一个通过性繁衍而生下儿子的字面意义上的父亲。

778. 请允许我就神作为男性创造者这一观念再多说几句。由于旧约强调神与假神不同，也强调神参与他的创造，却又与他的创造有别，因此，神以男性创造者的身份所作的俯就式启示，比神若作为女性创造者更能传达这一点。例如在生育中，母亲是从自己里面创造生命，这样一来，这个隐喻就会使创造者与受造之物之间范畴上的分别消失。

“你要怀孕生子”[779]

这是加百列对童女马利亚所说的话。几千年过去了，这些话的应验——耶稣是儿子而不是女儿——可能会使人得出结论：神认可父权制。我们唯一的救主和主，永远是男性。

当使徒约翰试图描述神最伟大的启示之举时，他说：“道成了肉身。”[780]神给人类最主要的礼物是一个位格。在世上的那三十三年里，耶稣作为一个来自拿撒勒的犹太人，以肉身与我们同在，这超越了神启示自己的其他一切方式，因为耶稣就是神直接的、不经中介的传达。这是一种字面意义上的拟人——神真的取了眼睛、手、口和一个男性的身体。

那么，耶稣为什么是男性呢？[781]

也许是因为在父权制的世界里，这更能反映他作为教会的主和丈夫的身份，以及他供应和保护的能力。耶稣的男性身份也使旧约的一些主题达到高潮，这些主题启示弥赛亚是一个新人类（新的亚当）、一次新的出埃及（新的摩西）和一个新国度（新的大卫）的头。他的男性身份更加凸显了他选择作我们仆人的意义。在神的儿子所进入的那个羞耻—荣誉文化中，女人本来就已经屈从于男人。一位男性救主更能击败这个文化固有的权力结构：他放下自己的权柄、甘愿取了仆人的角色来拯救人，他放下自己的权能，为要拯救我们所有的人、服事我们所有的人。

除了这些圣经主题和处境中的现实之外，我们不应夸大耶稣男性身份的意义。但话说回来，我们也不应把他当作一个雌雄同体的存在。不过，当神的儿子成为我们中间的一员时，他与其说是取了男性的特征，不如说是取了人性。在神学上，教会一直强调，耶稣所取的与其说是男性的性别，不如说是完整的人性，无论男女。正因为如此，他能在他被钉十字架、又复活的属地身体里，既拯救男人，也拯救女人。也正因为如此，男人和女人都能成为他属灵身体——教会——的一部分。

把神儿子的意义简化为他的肉身和他在地上的生平，是一个错误。我们也许可以把福音书走马观花地读一遍，却仍然错过关于他的许多东西。耶稣也许是我们所知道的关于神最重要的事，但对于神的儿子，我们真正知道多少呢？即使是那些与他同行、与

779. 这是加百列在路加福音 1:31中对童女马利亚所说的话
780. 约翰福音 1:14
781. 感谢露西·佩皮亚特在“Rediscovering Scripture’s Vision of Women”中的第一章，帮助我找到下面这个问题的答案。

他交谈的门徒，也逐渐意识到，他们对眼前这一位的认识只是浮于表面。以登山变像为例：在耶稣在他们眼前改变形像之前，他们也许只把他看作一个行神迹的、犹太地的犹太人。但在那之后，他们会说：“我们……乃是亲眼见过他威荣的”，以及“从来没有人看见神，只有在父怀里的独生子将他表明出来。”[782]露西·佩皮亚特反思了门徒的经历及其对我们的意义：“我们可以说，耶稣远比眼睛所见的更多。……因此，我们在描绘耶稣时必须小心，不要把那位成为肉身的道简化为肉身。……简而言之，我们知道，我们如今所知道的有限，仿佛对着镜子观看，模糊不清。”[783]地上的耶稣确实是神首要的自我启示，但耶稣在地上的身体是神唯一的自我启示，这肯定不对。神的儿子远远不只是耶稣的男性身份，这个事实帮助我们仔细思考一个反对女性在教会中担任领导的常见理由。

男性领袖更能代表男性的基督吗？

有些新教教会和大多数天主教会提出这样的论据，把女性排除在教会高层领导或神父职分之外：“一个男人因着他的男性身份，能更好地向教会代表耶稣。”

天主教接受这种观点的原因是，在他们的传统中，神父在神与会众之间扮演中介的角色。尤其是在主持圣餐时，神父代表基督。[784]

即使我真的赞同牧师/神父特别代表耶稣这个观念（我并不赞同，因为它没有圣经根据），这个论据仍然站不住脚。为什么在教会领袖身上需要体现耶稣的男性身份，而不也体现他的犹太人身份（从而排除外邦人）、他身体健全（从而排除残障人士），或者他的单身（从而排除已婚的人）呢？（顺便说一句，这张清单上的最后一项，恰好是天主教主张神父独身的一个主要论据。[785]）虽然天主教的教义不仅来自圣经，也来自教父，但这个观念甚至在教父的著作中也找不到。[786]

最重要的是，“男性领袖更能代表男性的基督”这一主张，没有区分神父/教会领袖作为基督的代表，与作为基督的再现——也就是在外形上与基督相似——之间的不同。圣经中没有任何依据说，领袖或讲道者需要在外形上与耶稣相似——而圣经中有

782. 彼得后书 1:16和约翰福音 1:18
783. Lucy Peppiatt, Rediscovering Scripture’s Vision for Women, ch. 1。
784. 这个教义称为“in persona Christi”。
785. 这个论证要归功于约翰·斯塔克豪斯的“Finally Feminist”。
786. “有一处经文（在居普良的著作中）曾被引用，作为按立圣职的in persona Christi神学的早期例子，但这几乎肯定是一种误读。”拉青格枢机主教（Cardinal Ratzinger）在“Responsum Ad Propositum Dubiu”中声称，这一教义“建立在神所写下的话语之上，并且从一开始就在教会的传统中不断得到保守和施行”，这一说法缺乏可以证实的依据。这一教导最早是在中世纪由托马斯·阿奎那引入的。（William Witt, Icons of Christ, ch. 10。）

大量证据表明，任何人都可以作耶稣的代表，作他的发言人。[787]

787. 例如，见彼得前书 4:11，那里用了“anyone”（任何人）这个词——一个不分性别的词。

附录2：堕落之前的亚当和夏娃（续）

当读者预先认定圣经中某段叙事经文教导了某件事——即便它其实并没有这样教导——他就有可能借着揣测种种超出这段经文清楚教导的推论，来支持这个预先得出的结论。在第4章里，我阐述并批判了互补主义学者读入创世记第2–3章的五种流行推论。在本附录中，我要回应另外几个常见的论证。

“神照着自己的形像造‘MAN’（人）”

有些互补主义者主张：既然人类（在创世记 1:27中）被称为“man”（人/男人），神必定更愿意让男人而不是女人来带领。雷·奥特伦德（Ray Ortlund）就是这样论证的：“神把人类命名为‘man’，这就在低声暗示男性的元首地位。”然而，这个论证没有在上下文中解读它所引用的经文。第一，它忽略了文学上下文。不错，创世记1:27说：“神照着自己的形像造man（人，或作mankind，人类）。”但同一节经文就阐明了，“man”既包括男，也包括女。[788]

第二，它忽略了以男性为中心（androcentric）的语境。神的话语是以一种典型的古代近东文化的语言形式临到我们的；在那种文化里，阳性名词常常被用来代表两性。在过去几十年里，“mankind”（人类，词中含有man，即“男人”）一词已被更具包容性的“humankind”（人类）所取代。这是因为我们生活在一个新时代，语言本身正在被修剪掉以男性为中心的倾向。与此相反，最初的读者所生活的文化中，以男性为中心的语言是不受质疑、理所当然的。

第三，这在逻辑上有缺陷。创世记第1章中的希伯来词ha’adam（不要与人名Adam（亚当）或表示“男性”的词混淆）的意思是人类，而不是“男类”。假如神要让ha’adam指“男类”（他并没有这个意思），那就会使女人只是一个事后的补充，或某种不及人的存在。然而，如今没有任何互补主义者相信这一点——在20世纪60年代以前，人们曾相信女人低人一等，但现在已不再如此；这就使他们接着像奥特伦德那样主张“这并不意味着女性低下，只意味着她处于从属地位”，显得奇怪、武断而且自相矛盾。

788. 另见创世记 5:2，在那里“man”（人，或作“mankind”，人类）这个名称指的是两性。

亚当代表人类

在尚未堕落的园子里，曾有一段时间亚当是唯一的人，因此在那个时候，他代表了此后的全人类——所有“在亚当里”的人。事实上，人们可以从创世记第2章中梳理出这样一个洞见：就连夏娃也是“在亚当里”的。例如，她的身体来自他的身体（我们的身体也是如此）。还有，虽然神是在夏娃存在之前把命令赐给那男人的，她却要为自己没有遵守这命令向神交账。另外，虽然在创世记第3章中只有亚当被判死亡、随后被逐出，夏娃也同样蒙羞离开了园子，并且归于尘土——显然，她也“在亚当里”死了。

这或许就是为什么亚当的代表角色在保罗的著作中具有特别的象征意义；保罗两次强调亚当以他的选择代表了全人类：“因一人的悖逆，众人成为罪人”，以及“在亚当里众人都死了……”[789]

这是否意味着保罗认为，在失败这件事上只有亚当一人代表了人类？也许并非如此——他未必排除夏娃也与亚当共同代表此后人类的观念。[790]然而，如果我们假定保罗确实暗指亚当是唯一的代表，我们该如何理解这一点？亚当是否因此——正如一些互补主义者所宣称的——就是人类和夏娃的领袖？

不是。亚当的代表角色并没有说明他对夏娃拥有任何所谓职能上的权柄。如果说创世记中有什么暗示了亚当的独特角色，那就是：他是第一个人，是我们所有人的原型——包括男人和女人，也包括第一个女人夏娃。

作为先驱，并不意味着他是此后所有人的君王，也不意味着他是夏娃的君王。从亚当的代表地位推论出他是人类（或夏娃）的领袖，是错误地混淆了神学范畴。代表与带领根本不是一回事。

亚当也许代表夏娃，但他不是夏娃的、也不是我们的摄政者。举例来说，年轻的大卫作为以色列的代表与歌利亚交战时，他还不是他们的领袖。扫罗才是。（要到几十年以后，大卫才作王。）同样，亚当也不是夏娃（或其他任何人）的掌权摄政者，尽管他是夏娃（和其他所有人）那位堕落的代表或原型。

789. 罗马书 5:9；哥林多前书 15:22
790. 也许保罗选择亚当而不是夏娃，并不是因为亚当是全人类的代表，而是因为他在把亚当与耶稣作比较，所以选择同样是男性、并且是同类中第一位的那一个，会更说得通。此外，保罗也许指的是“繁衍”成亚当和夏娃之前的亚当——虽然亚当和夏娃都犯了罪，但“亚当”是“亚当和夏娃”的简称，即人类合一的始祖。

最重要的是，亚当已不再是我们的代表。在这两段经文中，保罗都把作为我们堕落代表的亚当，与作为我们复活先驱的基督作对比。死亡和父权制也许起源于亚当的堕落，但两性关系的救赎却发端于耶稣从死里复活。

支持亚当对夏娃拥有权柄的其他论证

预先在神学上认定亚当在堕落之前就以某种方式管辖夏娃，这种立场又衍生出另外四个论证，而它们全都建立在揣测之上：

只有亚当在园子里说话。他宣告她是他骨中的骨、肉中的肉，而她一言未答。一些互补主义者说，这意味着他带领夏娃。他发起这段关系，而她接受他的主动。然而，这种说法遮蔽了叙事的脉络：在夏娃被造之前，亚当一直在寻找适合他的伙伴。难怪他终于找到她时有话要说！他所说的话中没有任何内容暗示带领或权柄，只有认出她来的惊喜和喜乐。从中读出更多的意思，恰恰就是——读出了比经文所提供的更多的东西。再说，创世记第2章（堕落之前）只有亚当说话，并不能显明他对女人的带领，正如创世记第4章（堕落之后）只有夏娃说话，也不表示她对男人的带领一样。

神把命令赐给亚当，而不是夏娃。互补主义者主张，虽然经文没有明说，但似乎夏娃来到之后，亚当负有责任把他从神那里领受的命令教导给妻子——因此他是她的领袖。即使这是真的，处在传达信息的位置上，哪怕传达的是你所听到的命令，本质上也并不会使你管辖那个你所告知的人。照这个论证，一个比丈夫先听到福音的妻子就成了丈夫的领袖。这个论证最大的问题是：它并不符合事实。如果我们仔细阅读希伯来原文的措辞，创世记 3:3暗示神在夏娃在场的情况下重复了他早先赐给亚当的命令，因为她对蛇说：“神曾说：‘你们〔复数〕不可吃那果子……你们〔复数〕也不可摸，免得你们〔复数〕死。’”

创世记 2:24说，“人要离开父母”，与妻子结合。一些互补主义者说，这意味着他走出权柄之下，成为新家庭的一家之主。可是，让男人离开父母，这是多么奇怪——在古代父权文化中，离开的是女人，以此承认丈夫的权柄。这段经文把这一点颠倒了过来。清楚的是，在一个男人原来的家庭里，他是在父亲和母亲的权柄之下。

堕落的本质是性别角色的颠倒。这个论证最初由互补主义的创始人乔治·奈特于1977年提出，我在第7章“受骗的是夏娃，不是亚当”这一标题下已经讨论过。我在这里要说的是：园子里的悲剧并不在于夏娃本应作为从属者站在亚当之下，却僭取了

他的位置。正确地解读，真正的灾难在于：她本应作为伙伴兼帮手站在亚当身旁，她却把毒物喂给了他。

明确的教导应当限定可以推论的范围

让我把镜头拉远，看一看本附录和第4章“乐园里结成的伙伴关系”中最重要的几点洞见。

圣经中的叙事特别容易被误读。事实上，互补主义为亚当在创世记第2章和第3章中所谓带领夏娃而提出的所有论证，都是读入一段极其简短的叙事中的。

值得庆幸的是，圣经叙事的作者常常在文本中写入一些解释上的约束。就创世记第1–3章而言，故事中织入了一些陈述，它们划定了界限：在这个故事中，关于男人和女人，什么可以推论，什么不应推论。

想一想创世记第1–3章就两性关系明确教导了什么：

- 男人被造，是要与女人一同治理全地（1:26–28）。
- 女人被赐给男人，作他在治理伊甸/全地上的伙伴和对应者（2:18，23–25）。
- 堕落之后，男人将要管辖女人（3:16）。

因此，一切以创世记叙事中所谓的暗示为依据、把女人置于男人之下并视之为创造主某种理想的论证，都应当被放弃。

你们看出这意味着什么了吗？古德恩说，互惠主义者也许会抱怨说，“仅仅因为男人是男人，就让他们担任带领的角色……这不公平。但如果这是基于神从起初对角色的分派，那就是公平的。”[791]

但如果神并没有分派这样一种权柄与顺服的“从起初的角色”，那就确实不公平。当教会在没有任何特殊环境理由的情况下，因为她们是女人就不让女人带领时，这就在一个旁观的世界面前，给我们声称所事奉的神抹了黑——这位神是“不偏待人”的。[792]

791. Wayne Grudem, Evangelical Feminism and Biblical Truth, ch. 1.
792. 罗马书 2:11

附录3：KEPHALE的含义

保罗使用希腊词kephale时，他是什么意思？在现代英语中，“head”（头）作比喻用时常常指权柄，比如首席执行官是公司的“head”，指挥官是排的“head”。此外，当我们现代人想象一个真实身体上的真实的头时，我们会假定：头里装着大脑，因此是身体的控制中心。它通过神经系统向身体发出命令。我们必须问的问题是：保罗选用kephale这个词时，他的意思是什么，他最初的读者又会如何理解。

当我追踪各方学者多年来的反复争论时，我看到古德恩主张这个词几乎总是意味着在……之上的权柄，而其他学者则主张它很少甚至从不有这个意思。我的结论是：在保罗的时代，当然也在保罗的用法中，这个词只在极少数情况下才暗含权柄的意思。[793]正如所有比喻一样，它在不同的语境中可以有不同的意义，或许在某些语境中，权柄的概念也包含在内。尽管如此，请容我陈述一些论证，说明为什么那会是一个非常罕见的含义。

在保罗的时代，希腊文中指人身体之头的这个词，其比喻意义与我们英文中的这个词不同。在保罗出生前的几个世纪里，头有时被理解为身体的生命之源。亚里士多德教

793. 在1世纪之前和1世纪期间的希腊罗马世界中，希腊词kephale是如何使用的？它几乎总是指字面上身体的头，不过有时也用作比喻。最优秀的学者们在这个词的比喻用法上意见分歧，主要是因为这个比喻性的词似乎有许多不同的用法：1）在1世纪最常见的是，它指最突出、担任代表角色的人（就像一个人的头是整个身体对外的代表一样）。在这个意义上，它的意思是“最突出的”。2）较少见的是，它指拥有“权柄”的人（就像大脑指挥身体一样）。3）同样少见的是，它指提供滋养或存在的人（就像嘴喂养身体，或者像头离开身体就会死一样）。在这个意义上，它的意思是“源头”。但保罗是怎样使用它的呢？直到20世纪70年代，大多数圣经学者都假定保罗的意思是“权柄”——但这可以归因于：1）在拉丁文、德文和英文（历史神学主要使用的语言）中，表示头的词都指掌权的人；2）直到20世纪60年代，教会和社会一样相信女性低下，因此女性的从属地位被不加质疑地视为理所当然。以戈登·菲权威的哥林多前书注释为代表，在上个世纪最后二十五年里，学界的意见发生了重大转变，转向“源头”的含义。但学界的意见又再次转向了“突出者”的含义——安东尼·西塞尔顿同样权威的哥林多前书注释就是明证。然而，虽然西塞尔顿和菲一样确信保罗的意思不是“权柄”，他却选择了“突出者”而不是“源头”，不过他也承认，他和他的共同研究团队是以“微弱”的差距作出这个选择的。在研究了所有论证之后，我同意菲和西塞尔顿的看法，认为它的意思不是“权柄”；我也认同西塞尔顿的观察：在保罗的著作之外，1世纪时它很少被用来指“源头”。然而，借助辛西娅·韦斯特福尔在“Paul and Gender”中的新近研究，我发现自己同意菲的看法：保罗的意思是“源头”，即“另一人从他得着存在或供应的那一位”。保罗对这个词的比喻用法显然是新颖的，尤其因为他与所有其他古希腊作者不同，独特地把它应用于男人和女人的关系，以及丈夫和妻子的关系。此外，在哥林多前书 11:3和以弗所书 5:23中，“源头”都最能解释接下来的经文。哥林多前书 11:3也许含有“突出者”的细微意思，因为保罗在接下来的几节中强调了一个人应当给予他字面上和比喻意义上的“头”的尊荣。在以弗所书 5:25中，保罗把古代希腊罗马的丈夫称为kephale，而这些古代丈夫也的确管辖着他们的妻子，但我们不可把这个词本身与它所指的人混为一谈——详见第8章“观点4：丈夫作为蒙救赎的paterfamilias（家长）”。

导说，头就像泉源，是供应全身的源头，[794]许多医学作者也持同样的看法。例如，毕达哥拉斯教导说，身体的头是男性精液的源头，精液沿着脊髓向下流到生殖器。讲希腊语的犹太教师斐洛声称，头从天上汲取能力，并把它的生命力分布到全身。[795]所以，当古希腊人说某人是另一个人或一群人的“头”时，那未必是说他们是权威，更可能是指他们作为生命之源或始祖的地位。

希伯来文中指人头的词是rosh，和英文一样，这个词在希伯来文中作比喻用时就指权柄。那么令人着迷的是：在保罗的时代之前，希伯来文圣经已被译成了希腊文（称为七十士译本或LXX）。辛西娅·韦斯特福尔研究了七十士译本中rosh可以可靠地确认为指权柄的171处经文，并指出希腊文译者只有四次使用了kephalē这个词，几乎总是选用其他更清楚地表示权柄的希腊词。[796]

想一想吧。希腊文译者读到希伯来词rosh，如果它指身体的头，他们就选用kephalē。但在rosh比喻性地指掌权者的情形中，有97.7%的情况他们却选用了其他希腊词。[797]这意味着，在保罗时代之前不久的希腊人心目中，权柄并不是kephalē一词常见的比喻意义，否则它就会是最自然的选词。这一点广为人知。我们所拥有的最详尽的古希腊语词典The LSJ Greek–English Lexicon列出了48种可能的比喻意义——其中没有一个是权柄。新近出版的Cambridge Greek Lexicon也是如此。[798]

当我们研究保罗对这个词的几处比喻用法时，可以看出他显然知道这一点。他作为散居的犹太人在小亚细亚长大，应当精通希腊的习语和思维。他的书信也是写给讲希腊语的人的。作为唯一以比喻方式使用这个词的圣经作者，他大多是在头与身体的类比中使用它：在这个类比中，耶稣被说成是生命之源，教会借着救恩、借着圣灵与他有机地连结。请听他在以弗所书 4:15–16中是怎样说的：“我们……要在凡事上长进，

794. Aristotle, Problems 10 867a
795. “那有德之人将成为人类的kephale，其他所有人都像肢体一样，从头的力量中汲取生命。”（Philo Det. Pol. Ins. 85）
796. 古德恩最新的统计是14处。然而，韦斯特福尔在与我的通信中这样说：“古德恩主张，保罗受到了七十士译本中某些经文的影响，在那些经文中，rosh在指权柄时被译为kephalē。在希伯来圣经中rosh似乎指‘权柄’的171处中，只有四段经文把它译为kephalē且没有异文（撒母耳记下 22:44；诗篇 18:43〔七十士译本 17:44〕；耶利米书 31:7〔七十士译本 38:7〕；耶利米哀歌 1:5）。这些出现之处可能是七十士译本译者不太好的翻译选择（希伯来语式的表达），也有一些可能反映了古代君王与其百姓或领土之间的共生关系。这四段经文与保罗对kephale的用法没有任何互文或语义上的联系，所以古德恩认为七十士译本的经文可以解释保罗对kephalē之用法的论证，是没有说服力的。”R. S. 塞尔文（R. S. Cervin）的文章支持韦斯特福尔的结论：“七十士译本作为kephalē含有领袖或权柄之意的证据，一直被高估了。”参见 www.bit.ly/3GOWjqB
797. 尽管七十士译本的译者表现出强烈的倾向，偏爱直译，并且为了贴近希伯来文本而把希腊词的含义延伸到其通常意义之外，情况仍然如此。
798. Philip Payne, Man and Woman, One in Christ, p. 121. 此外，自12世纪以来的古典世俗希腊语词典通常都列出kephalē（“头”）有“源头”的意思，却没有引用任何新约之前表示“权柄”的例子。

成为那位作头的基督成熟的身体。全身都本于他……在爱中渐渐增长，建立自己。”接着在歌罗西书 2:19，保罗说我们要“与头相连；全身靠着他，借着筋节得以相助联络，就照着神使它生长的那样长进”。换句话说，当保罗展开他头与身体的比喻时，作头的耶稣特别为他的身体——教会——提供成长和连结、爱和生命、供养和力量。我们现代人带着我们对大脑执行功能的理解，会以为保罗也会提到耶稣提供带领和方向。然而，带着他对头之理解的保罗，却并没有这样说。

古德恩虽然承认头与身体的比喻可能含有“源头”的意思，[799]却反对kephale很少意味着权柄这一观点，并搜集了一份令人印象深刻的清单，列举文献中军队将领和君王作为军队或百姓之kephale的例子。但为此他主要求助于较晚的文献。再说，古希腊人很可能也把他们的领袖理解为他们的生命之源。砍下一只野兽或一个人的头，他们就会死。军队或国家也是一样：杀了将领或君王，百姓就会灭亡。君王和将领是头，意思是他们的国度在他们之下得以维系。保罗在以弗所书 1:10似乎正是这样使用一个与kephale相关的词来指耶稣；他在那里说，神的计划是使万有（例如犹太人和外邦人）同归于一，在一个头之下总结起来，就是耶稣基督。当然，耶稣是有权柄的主，但保罗在这里用头的比喻，似乎要突出的不是他的权柄，而是他作为他子民之联合的生命之源的角色。[800]同样，保罗在歌罗西书 1:16–17说，耶稣“在万有之先；万有也靠他而立；他是身体——教会——的头，他是元始”。这些描述并不聚焦于他的统治，而是描述了耶稣事奉中与他的掌权不同的层面——然而，每一项都支持他有能力、也配得掌权，这正是保罗说“使他可以在凡事上居首位”时所要表达的要点。虽然保罗在这里把耶稣作为维系者、生命之源和起始者的观念，与他居首位的陈述并列在一起，我们却不可简单地把这些含义混为一谈。耶稣作为教会以及那些在他里面起源、靠他维系之万物的头，与耶稣作为他子民以及那些借着他被造、靠他维系之万物的主，并不完全是同一回事。

那么，保罗似乎确实把这些含义融合在一起的两处经文——以弗所书 1:22和歌罗西书 2:10——又如何呢？即使在这些经文中，保罗也许把耶稣有权柄的观念与耶稣作为kephale的观念紧紧并列，但他未必把两者融为一体。[801]

799. “我们通过嘴、因而在某种意义上通过头来获得滋养，这是生活中的一个基本事实，古代世界也很清楚这一点；因此，出现一个‘头’意为‘源头’的比喻，并非不可能。”古德恩在 Evangelical Feminism and Biblical Truth（p.567）中这样写道。

800. 在神学家所说的保罗关于“联邦元首论”（federal headship）的教导中，人类有两个可能的“头”：亚当或耶稣。作为第一个罪人，亚当不是我们的领袖，但不幸的是，他是我们的源头：我们继承了他被罪奴役的地位和败坏的本性。谢天谢地，耶稣成了蒙救赎之人类的新头：我们从他继承了他被高举的地位和他的样式。

801. 在这里我得益于辛西娅·韦斯特福尔的帮助；她在与我的通信中回答了我关于以弗所书 1:22和歌罗西书 2:10中kephale之含义的问题，摘录了她为“The IVP Dictionary of Paul and his Letters”第二版撰写的一篇文章。

以弗所书 1:22中有“在万有之上作kephalē”这个短语。“在……之上”这个希腊词（hyper）通常的意思是为了……的益处，例如“基督为（hyper）我们舍了自己，当作供物”（以弗所书 5:2）。然而，在以弗所书 1:22，它的意思是在……之上，而不是属于……的——它引入了一个空间意象：耶稣坐在宝座上，在万有之上。当我们在1:18–2:6的上下文中读这节经文时，令人惊讶的是：坐在宝座上的不只是作头的耶稣，而是耶稣与教会，或者说是头与身体。保罗说，耶稣作为在万有之上的kephalē，是“为教会”的，“教会是他的身体”。万有都在“他的脚下”——而我们就是他的脚。说了这么多，就是要说明：耶稣在这里作kephalē，并不特别意味着他对我们有权柄，甚至也不是说他对万有有权柄（当然他确实有）——它乃是解释了：耶稣这位万有的合法之主，怎样与我们分享那权柄；毕竟，掌权的是君王的整个身体，而不只是他的头。

歌罗西书 2:10说耶稣是各样执政掌权者“的”（而不是像某些译本所译的“之上的”）kephalē。这是两段说耶稣是教会以外之事物的kephalē的经文之一。在哥林多前书11:3中，他被说成是“每个男人”的kephalē——意思是神借着基督创造了亚当（以及由此而来的他的儿子们）。同样，在歌罗西书 2:10中耶稣作为一切执政掌权者的头，是接续 1:16而来的；那节经文说，这些执政掌权者都是借着基督被造的，因此也靠他而立。作为它们的头，耶稣因此是一切属灵权势的创造之源——这就是为什么保罗说，歌罗西人应当仰望耶稣、而不是天使来使自己得以完全，因为创造主基督能为我们成就连天使这样的受造者也做不到的事。

每一段独特的经文往往都会梳理出kephalē一词切合其语境的细微含义。例如，艾伦·约翰逊对各方关于kephalē一词的17项主要研究做了一项元研究，并得出结论：“看来人们越来越一致地认为，kephalē作为比喻，在不同的语境中可以有不同的意义。”[802]这就把我们带到古德恩以将领和君王作为他人之kephalē为样本的问题上：保罗把kephalē应用于人际关系时，只把它用在男人和女人的关系上，而不是用在君王和臣民、将领和军队、父母和儿女、或主人和奴隶的关系上。这些是完全不同的语域，每一种语域都会引出不同层次的含义。事实上，在直到保罗时代为止的所有古代作者中，保罗是我们所知唯一把这个比喻应用于男人和女人的人——在哥林多前书11:3中，亚当被说成是夏娃的kephalē；在以弗所书 5:25中，丈夫被说成是妻子的kephalē。

但即使在这两种情形中，保罗使用这个词的方式也并不完全相同。在哥林多前书11:3中，他指的是夏娃是从亚当的身体造出来的，因此亚当（和他的儿子们）应当尊重他自己在夏娃身上的形像，而夏娃（和她的女儿们）应当尊重亚当，因为她是从他

802. 参见 www.bit.ly/3GJ9Vnc

而出的。所以在这里，它的意思似乎不是权柄，而是配得尊荣的生命之源。（详见第6章。）

而在以弗所书 5:25，保罗把作为身体之头或生命之源的耶稣，与作为妻子生命之源的丈夫相提并论；因此，丈夫应当爱护、照顾与他们“成为一体”的妻子，就像头理所当然地供养、照顾自己的身体一样。就连约翰·派博也（不自觉地）承认，kephale在这里可能也带有这层意思。[803]所以在这里，它的意思似乎不是权柄，而是与对方生命攸关、亲密相连的关怀与服事之源。（详见第8章。）

803. 约翰·派博在“Recovering Biblical Manhood and Womanhood”第一章的脚注15中，在一个前后不一致的时刻，试图为他那超出圣经的主张——男人主要应当在经济上供养妻子——提供圣经依据。他引用以弗所书 5:25中神称男人为“头”的说法，因此男人要像耶稣供养教会那样供养她。他写道：“头的意象暗示基督是供应者……”具有讽刺意味的是，派博无疑是不自觉地承认了：kephale除其他含义之外，毕竟也可能意味着源头或供应者——尽管他所代言的互补主义坚决否认这一点。

附录4：女性可以教导吗？

对提摩太前书 2:12的互补主义解读若严格应用，就不允许女人在教会中教导男人。遗憾的是，福音联盟（The Gospel Coalition）就持这种观点。[804]许多教会不允许女人在小组或祷告会中教导，当然更不允许她们在每周的礼拜聚会中教导。有些教会甚至不允许女人在聚会中读经。[805]约翰・派博不支持女性在事工和神学培训中给男人讲课（不过他赞同女神学家写作，因为这“使作为作者的女人不在读者的视线之内，并且在某种意义上，除去了她作为女性之人格的那一面。”[806]）。[807]

尽管如此，一些温和的互补主义学者仍设法找到一条路，让女人可以在教会中教导。他们的做法有以下三种：第一，有些人允许女人在礼拜聚会以外教导男人。在专门的课程和培训中，女人可以教导男人，但在主日的主要聚会中不可以。他们为此辩护的理由是：保罗在提摩太前书第2章特别讲的是教会聚会，因此他的禁令仅限于那种场合。

第二，有些人允许女人在长老或牧师的权柄之下、在他们所设定的教义范围之内教导。打个比方，指挥和小提琴手都在“诠释”贝多芬。小提琴手只是在别人的监督和指挥之下呈现这种诠释。同样，资深的牧养领袖界定教义，而其他人，包括女人，可以传讲这教义。

第三，有些人允许女人在讲道中“说预言”和“劝勉”，却不允许她们“教导”。他们把“教导”界定为“奠定核心的使徒教义”。他们说，并非所有现代讲道都是这种意义上的“教导”。保罗自己就区分了“劝勉”“说预言”和“教导”。保罗期望女人在会众中“说预言”，也从未禁止女人“劝勉”会众。

804. 资深撰稿人凯文・德扬一再点名福音派世界中在女人讲道问题上出现的任何挑战，并设法加以纠正。参见 www.bit.ly/3BHFz0N。
805. 参见 www.bit.ly/3ENSkc4。
806. 参见 www.bit.ly/3wqsGXW。
807. 想一想派博这一广为传播的信念是多么伤人吧——请听一位世界级的女教师讲述它对她的影响：“我感到无比悲伤和沮丧。每当我看到这样的观点被印出来，我总会一时说不出话来。我是一名神学教育者，也是一所神学院的院长（这所神学院专门从事为生活、领导和事工而进行的灵命塑造）。我在教会中从事教导和讲道事工已经二十多年了。” www.bit.ly/31xWCWF

尽管我赞赏这三种用意良好、为女性教导男人辩护的尝试，但它们都是扭曲的尝试，为的是回避他们自己对提摩太前书 2:12的误读。[808]这就是为什么互补主义学者不断驳斥它们。[809]然而，正如我在第7章所阐述的，一旦我们放弃对提摩太前书 2:12的互补主义解读，我们就能以好得多的方式处理这个话题。那时我们就可以问：根据教牧书信，谁不应当教导？以及有哪些关于女人教导的清楚经文，能帮助我们更好地解释提摩太前书 2:12这段模糊的经文？

不应当教导的人

关于第一个问题，有三种人不应当教导。第一，假教师不应当教导。保罗告诉提多："他们的口总要堵住，因为他们……将不该教导的教导人。"[810]第二，不受教的、不像基督的人不应当教导。正如我在第7章所论证的，我们应当把提摩太前书 2:12解释为：禁止那些受到扭曲教导影响的群体对别人抱持骄傲、自行其是、强出头或专横跋扈的态度。这类人需要的是重新谦卑地坐在神的话语之下，接受教导。

第三，没有受过教导的人不应当教导。保罗告诉提摩太："你在许多见证人面前听见我所讲的，也要交托那可靠、也能教导别人的人。"[811]保罗把使徒的教义教导了提摩太之后，要求他把这些教义教导别人，好让他们又能教导更多的人。请注意，这些受训的教师是"人"，而不是"男人"——保罗用的是泛指的anthrōpois，因而包括男人和女人。[812]虽然保罗设想长老承担大部分教导工作，但他从未把教导的事工仅

808. 第一种立场是错误的，因为提摩太前书第2章并不只是讲聚集的敬拜，而且新约也没有严格区分教会在任何一周里可能举行的各种不同聚会。第二种立场的错误在于：如果（如他们所相信的）神告诉众教会女人不可教导，那么长老就不能允许相反的做法。第三种立场由约翰·迪克森（John Dickson）在他那本在其他方面都非常出色的书"Hearing Her Voice"中首倡，它的缺陷在于：即使在教牧书信中，"教导"一词也是指传递使徒的教义，而不是——如迪克森所说——带着权柄"奠定〔教义〕"；而且从实际层面说，我无法想象一个人怎么能讲一篇三十分钟的道，无论它多么具有先知性或劝勉性，而不传递使徒的教义。

809. 德扬驳斥约翰·迪克森的观点：www.bit.ly/3wqsXtW 同样，施赖纳试图驳斥安德鲁·威尔逊（Andrew Wilson）：www.bit.ly/2ZTCIoH

810. 提多书 1:11

811. 提摩太后书 2:2。NIV正确地把这些人译为"people"（人），而不是像ESV那样译为"men"（男人），因为希腊词"anthropos"虽然在形式上是阳性，却在包括女人在内的意义上使用。例如，耶稣告诉我们要饶恕那些得罪我们的人时，他用"anthropos"来指"别人"（马太福音 6:14）。

812. 例如，彼得前书 3:4明确地用这个词来指女人。

仅局限于他们。[813]同样，希伯来书的作者希望整个群体，男人和女人，都能凭着他们纯正的教义和属灵的成熟而胜任教导的事工；他说：“按时间说，你们本该作师傅，却还需要有人把那些初步的真理……重新教导你们。”[814]（顺便说一句，这让我们有盼望：即使是以弗所的女人，将来也可能恢复到能够教导的状态。）

女性教导的例子

有哪些关于女人教导的清楚经文，能帮助我们更好地解释提摩太前书 2:12这段模糊的经文？有很多：保罗吩咐男人和女人都要运用他们教导的恩赐；[815]在聚集敬拜时彼此教导、互相劝诫；[816]并在教会聚会中带来教导的话。[817]所有这些经文用的都是希腊词didaskein，提摩太前书 2:12用的也是这个词。比如，这一切都与以下几点相吻合：撒玛利亚妇人向男人传福音，[818]圣经中有许多由女人写成、富含教义的经文，[819]以及百基拉和亚居拉的记载——他们邀请亚波罗到家中之后，“将神的道给他讲解更加详细”。[820]

至于百基拉的教导事工，“讲解”一词（希腊文：exethento）与“教导”是同义词，[821]这个词也被用来描述保罗在罗马的事工；在那里，他“从早到晚”“讲解神国的道”。[822]然而，互补主义学者却模糊了百基拉教导亚波罗这件事的直白含义，好使它适合他们对提摩太前书 2:12之错误解释的普罗克鲁斯特斯之床；他们认为这节经文不允许女人在教会中带着权柄教导男人。他们宣称，她的教导是私下的、非正式

813. 我读过好几位互补主义学者的著作，他们主张书信说只有长老才可以教导。这在某些宗派中也许是一条规矩，但它不是圣经的规矩。这些学者通常罗列以下经文来支持他们的说法：提摩太前书 2:12；3:2；4:11–13；5:17；2:24–26；4:1–5；提多书 1:5–6、15，以及雅各书 3:1。但这些经文并不能支持把非长老排除在教导之外。除了提摩太后书 2:2表明任何受过教导的人都有可能教导这一事实之外，仔细查看这一长串“证据”经文就会发现，其中只有三处明确讲到长老进行教导（提摩太前书 3:2、5:17和提多书 1:5–6）。有四处讲的是使徒代表——如提摩太和提多——而不是长老进行教导（提摩太后书 4:11–13、2:2、4:1–5，提多书 2:1–6、15）。难道女性就不可能是使徒代表吗？例如，想一想非比代表保罗亲自递送罗马书（罗马书 16:1–2）。更切中要害的是，想一想犹尼亚，她（和她的丈夫一起）是使徒（比使徒代表高一个层级）。最后，雅各书 3:1（其中“弟兄”的意思是“弟兄姐妹”）为任何人——而不只是男性或长老——成为教师敞开了大门。
814. 希伯来书 5:14
815. 罗马书 12:7；哥林多前书 12:28–30
816. 歌罗西书 3:16
817. 哥林多前书 14:26
818. 约翰福音 4:39
819. 例如，参见士师记 5:2–31；撒母耳记上 2:1–10；25:24–31；路加福音 1:25，42–45，46–55。
820. 使徒行传 18:26
821. www.bit.ly/3q7sZpi
822. 使徒行传 28:23

的，而不是公开的、正式的。这种说法没有认识到：以弗所教会的聚会很可能就在同一个家里举行，而且（除非我们试图把晚得多的教会做法倒灌回1世纪中叶）是亲密而非正式的。[823]

至于另一种论证，即认为她那种教导与保罗在写给提摩太和提多的教牧书信中所提到的那种“正式的”或“有权柄的”教导毫无关系，实际上，百基拉正是保罗要提摩太在“可靠、也能教导别人的人”身上加以倍增的那种教导事工的完美例子。[824]百基拉不只是在分享灵修心得——她受过保罗的教导，所从事的是一种有力的教导，在教义上指导亚波罗，并纠正他错误和不足的观念。请注意她教导所结的果子：亚波罗领受了她的教导事工之后，后来被差派出去，装备齐全，成为早期教会时代伟大的教师之一。[825]

总而言之，按照对圣经的整全解释，今天应当允许女人在教会里教导和讲道吗？是的，绝对应当。但有三个条件，这些条件也同样适用于男人：她们必须是可靠的人，受过教导，如今能够教导别人；她们必须有教导的恩赐；并且（这一经过仔细发掘的洞见要归功于提摩太前书 2:12）她们教导的方式必须不显出骄傲，也不对教会中某些人怀有罪恶的敌意。新约称许教会中的女先知，这一事实更加强了女性可以向男人讲道的结论；说预言是一种宣告性的事工，与教导的功能有所重叠，而且被赋予了比教导更高的战略重要性。[826]因此，今天把女人排除在讲台之外是毫无道理的。

823. 凯文·贾尔斯在“What the Bible Actually Teaches about Women”（第6章）中指出，互补主义学者往往忽视这样一个事实：“早期基督徒在家中以小规模聚会。由于他们没有承认这些事实，他们就把自己对教会和教会领导的现代文化理解读入新约，然后诉诸这种理解，来支持他们关于今天的教会生活应当以什么为规范的结论。”
824. 提摩太后书 2:2
825. 关于百基拉在以弗所的事工以及她对亚波罗的教导事工的详细研究，参见 www.rb.gy/ttr2do。
826. 详见第12章“女先知”。

附录5：来自提摩太前书第3章的另外两个论证

在第12章，我讨论了互补主义者根据保罗在提摩太前书第3章中把监督描述为“忠于他的妻子”的人所提出的论证。在本附录中，我要讨论另外两个同样基于提摩太前书第3章、互补主义者用来把女人排除在教会领导层之外的论证。

提摩太前书 3:11中“女人”之谜

在列出长老的资格之后，保罗为执事也做了类似的事。请留意其中提到的“女人”：

同样，执事也必须端庄，不一口两舌，不好喝酒，不贪不义之财。他们必须用清洁的良心持守信仰深奥的真理。他们也要先受考验；若没有可指责的，就让他们作执事。

同样，**女人**也必须端庄，不说恶毒的闲话，而要有节制，凡事可靠。

执事必须忠于他的妻子，好好管理儿女和自己的家。那些服事得好的人，就为自己赢得美好的地位，并且对基督耶稣里的信心大有把握。[827]

在提摩太前书 2:12–15之后，这是这封书信中争议第二大的经文。学者们的分歧在于这些“女人”是谁。它指的是执事的妻子，还是女执事（deaconesses）？不管出于什么原因，保罗并没有说清楚。这种不清楚也体现在译者的工作中——在28种英文译本中，有18种选择了“执事的妻子”，2种选择了“女执事”（deaconesses），其余8种保留为“女人”（好让读者自己判断）。我个人认为，大多数译者用“妻子”一词是对的，因为在前面几节（第2节）“忠于自己的妻子”这一短语中，保罗用的正是同一个词gunaikas来表示“妻子”，紧接着的下一节（第12节）也是如此。这个词前后紧紧夹在这些用法中间，在这里不太可能有别的意思。

互补主义学者主张，无论把这些女人理解为执事的妻子还是女执事，这都表明保罗不允许女长老。如果指的是执事的妻子，他们说，这就意味着保罗设想了两个群体：男长老，以及男执事及其妻子。另一方面，如果指的是女执事，一些互补主义学者说，那就意味着保罗设想了三个群体：男长老、男执事和女执事（但没有女长老）。无论哪种读法，都排除了女长老的可能性。

827. 提摩太前书 3:8–13

首先，即使我们承认后一种可能性，问题依然存在：保罗是否由此规定每一间地方教会都应当有三种职分，即男长老、男执事和女执事？还是他假定或知道在他写信的时候，以弗所教会中存在的就是这些职分，而在提摩太前书第3章中只是规定了最适合担任这些职分的那类人？我认为这是一种假定，而不是一项规定。再说，如果保罗指的是女执事，那就意味着，在紧接着的下一节中，当保罗说执事（包括女执事）要“忠于自己的妻子”（第12节）时，这只是证实了这个惯用语可以不分性别地使用，正如我们在例如提多书第1章的长老资格中所看到的那样；在那里，保罗只设想长老、而没有设想执事作为克里特各教会中按立的职分。[828]这意味着，提多书第1章对长老的要求，既然没有任何排除某一性别的代词或惯用语，就允许按立女长老。

然而，多数人的观点是：保罗所指的这些女人不是女执事，而是执事的妻子。若是这样，他似乎只设想了男长老和男执事。但这种观点的弱点在于：这样一来我们就有了进一步的证据，说明我们不应当把提摩太前书第3章中的这些清单当作适用于所有教会的立法规范，因为与这封书信大约同时写成的罗马书 16:2提到一位名叫非比的女人，保罗推荐她为坚革哩教会的执事。[829]

换句话说，无论对这些女人持哪种观点，都会削弱互补主义的这一信念：保罗在提摩太前书第3章的这段经文排除了在所有教会中设立女牧师的可能性。

对于第11节中的“女人”，还有没有别的理解方式？我认为更有说服力的观点是：这些女人实际上不仅包括执事的妻子或女执事（无论你们怎样理解），也包括长老的妻子或女长老。让我来解释一下。正如迈克尔·伊顿（Michael Eaton）在他的提摩太前书注释中所解释的，而且这在古代写作中也很常见：保罗列出了两份类似的清单（一份关于长老，一份关于执事），但为了避免过多的重复，他把一些本应同时适用于两者的内容分散在这两部分中。[830]他的论点很扎实，在这段经文中尤其如此。例如，请注意在关于长老的部分，第1节讲到人渴慕做这份工作，第7节讲到需要在外人中有好名声。然后在关于执事的部分，第9节讲到需要持守信仰深奥的真理，第10节讲到在被委以这个角色之前需要先受考验，第13节讲到神对那些服事得好之人的奖赏。然而，这五点都同时适用于长老和执事。古代读者会比我们现代人更快地意识到这一点。几十年来，我一直用这段经文来培训长老和执事，我讲解它时也本能地这

828. 金口约翰看到了这一点。他在关于提摩太前书第3章的第11篇讲道中写道：“‘一个妇人的丈夫’……这话用在女执事身上也是合适的。”
829. 关于非比是执事的证据，参见第12章“罗马书第16章中的同工”这一标题下有关非比的脚注。
830. “有些适用于长老的事也适用于执事，反之亦然。希伯来式写作的典型做法是：当人想就两个主题说类似的话时，就把内容分成两段，在一部分说一件事，在另一部分说另一件事。但希伯来的风格要我们把它同时应用于这两部分。”（Michael Eaton, Preaching Through the Bible: Timothy）

样组织内容。执事——不只是长老——不也应当渴慕以这种方式事奉神，并且在外人中有好名声吗？而长老——不只是执事——不也应当深入思考圣经，在被按立之前先受考验，并期待因带领得好而从神得奖赏吗？[831]

可是你们看，这种把某些资格理解为同时适用于两个群体的读法，也许是唯一能够解释为什么保罗只写“妻子/女人”，而不写“执事的妻子”或“女执事”的说法——他不想把它的适用范围仅仅限于执事。

因此，如果保罗在第11节指的是妻子，那么他所说的就是对执事和长老双方的妻子所要求的品格素质。如果我们记得女执事非比的存在，那么从这段经文中可以引出的永恒真理就是：长老和执事的配偶（而不只是妻子）的敬虔是重要的。

而如果保罗在第11节指的是这一职分的女性版本，那么他所说的就是对女执事和女长老双方所要求的品格素质。百基拉和她的丈夫曾经建立并带领过这间教会，这一事实使这种解释更加合理。

无论从哪种角度理解，我们在这段经文上越是细细思量，就越不确定这些神秘的女人是谁，也越确信：第11节要么如此晦涩，要么如此受具体语境所限，以至于按照任何理智的解释方法，它都很难成为一个充分的依据，来在任何时间、任何地方禁止按立女性。

长老是父亲吗？

P. J. 史密斯（P. J. Smyth）是一位前运动领袖，他最近发表了一个支持只由男性担任长老的新论证，我认为这个论证值得批判。我把它分成三段引用，逐段加以评析。

在我们这个由科技塑造的现代世界里，我们容易以机械的方式看待人。这意味着我们往往把“长老”一词理解为与商业、政治或工业中的“领导者”是同一回事。在那些领域里，让最有能力的人——无论其性别——担任首席执行官、总裁或经理的职位，是合理的。但圣经描述长老的角色时，并没有真正着眼于我们当代企业式的领导模式。相反，它所描绘的画面更多是：教会是一个由父亲们监督和保护的家庭。

史密斯主张，在一个家庭里，总是由父亲带领。既然教会是一个家庭，性别就必须再一次压倒恩赐，所以必须由一群男人来带领，不管有没有女人同样具备带领的恩赐。但史密斯的论证建立在两个错误的假设之上。

831. 我们仍然可以问，为什么保罗愿意在两个群体之间重复大量内容。答案是：他主要是在品格特质方面这样做，这些特质值得特别强调。

第一，父亲和母亲都要带领孩子。新约中任何提到父亲带领家庭的地方，都是对希腊罗马世界的描述；在那个世界里，除非他已经去世，否则每个家户都由一位paterfamilias（家长）带领。然而，当我们寻找圣经就谁带领孩子所作的规定（而不仅仅是描述）时，很清楚，母亲和父亲是作为家庭的领导者一同配搭的。在当代许多教会圈子里，我们听惯了“父亲要作一家之主”，并且如此普遍地实行，以至于没有意识到这其实缺乏圣经的支持。

丈夫也许是妻子的头（尽管我们在第8章已经看到，这很可能根本不是指权柄），但他带领这个家，只能是与他的妻子一起：“你们作儿女的，要在主里听从父母，这是理所当然的。要孝敬父亲和母亲。”[832]同样，圣经至少在四处经文中用这样的公式来肯定母亲和父亲的双重带领：“因此，人要离开父母，与妻子连合。”[833]这个公式显示，一个儿子离开由父母双方带领的家庭，去建立（想必是）一个新的、同样由父母双方带领的家庭。[834]圣经并没有把母亲描绘为第二级的领导者，处在父亲和孩子之间权柄结构的半中间，而是规定母亲和父亲作为“一体”配搭，一同带领这个家。我个人的经历也加强了这一洞见：有一件事比父亲带领孩子更好——那就是父亲和母亲配搭起来，一同带领他们的孩子。[835]

虽然许多人错误地从“丈夫是妻子的头”这一观念跳到“丈夫是家庭的头”这一观念，但没有一位新约作者这样做过。我们所知最早出现这一错误的记载，是在2世纪《黑马牧人书》（Hermas）的第三卷中。[836]

第二，史密斯使用教会的一个比喻（作为家庭）的方式，抵消了另一个比喻（教会作为身体）。然而，新约为我们提供了两个主要的比喻，作为我们构建教会的基础。史密斯把恩赐这一概念本身与公司或国家联系起来，从而淡化了教会作为一个多功能身体的意义。诚然，正如他所说，教会是一个以归属为基础的家庭；但同样真实的是，教会是一个以恩赐为基础的有机的身体（而不仅仅是一个组织）。虽然这种以恩赐为导向的特质，远比在世俗企业或组织中所能找到的更有机、更受圣灵引导，但教会至

832. 以弗所书 6:1
833. 参见创世记第2章、马可福音第10章、马太福音第19章、以弗所书第5章
834. 同样，在箴言中，母亲和父亲都教导和引导他们的孩子：“我儿，要听你父亲的训诲，不可离弃你母亲的法则”（箴言 1:8）。“要听从生你的父亲和母亲，不可藐视你的母亲。”（箴言 23:22）。在其他许多经文中，母亲和父亲也一同配搭，在养育、训练、管教和教导孩子方面发挥领导作用（出埃及记 20:12；利未记 19:3；申命记 6:6–9，21:18–21，27:16；以弗所书 6:1–4；歌罗西书 3:20；提摩太后书 1:5；另见路加福音 2:51）。
835. 再说，即使父亲作“一家之主”是神的旨意，若根据保罗设想有多位领袖这一事实，就说几位父亲配搭在一起必须作教会的“头”，这也是奇怪的跳跃。
836. 在《黑马牧人书》比喻 7.3（Hermas, Similitudes 7.3）中，那人被告知，他的“家人不能以别的方式受罚，只能是你这一家之主受苦”。

少在一个方面像一家现代公司：在两者之中，对恩赐的认可都与一个人的性别毫无关系。

在写给提摩太的书信中，所描绘的画面并不像史密斯接下来所要暗示的那样，“更多是关于作为家庭的教会”——事实上，这封书信中只有一节经文直接把教会等同于家庭。[837]相反，保罗的书信主要着眼于以弗所教会作为一群希腊罗马式家户的集合。提摩太被吩咐要明智地服事这些古代家户中各种身份的人——年老的和年轻的、奴隶和自由人、富人和穷人、男人和女人、寡妇和已婚的。

史密斯为他的论证又加了一层：

教会〔是〕一个由父亲们监督和保护的家庭，〔他们的〕首要资格是他们作为父亲的敬虔品格。这在保罗写给提摩太的第一封信中尤其清楚：一个人只有在他是自己亲生家庭的好父亲时，才应当被认可为长老。这一点再怎么强调也不为过：长老必须是父亲。[838]

他论证的这一方面，又一次建立在两个错误的前提之上。第一，保罗并不只是把长老视为父亲，而是视为家户的领导者。史密斯误解了这封书信最初读者的古代背景，把这些领导者的家想象成仅仅由“亲生家庭”组成——也许是两三个孩子。但在提摩太前书第3章，保罗说牧者要“好好管理自己的家”。在这段经文中，这个希腊词（oikos）更好的译法不是“家庭”，而是“家户”——其中可能包括奴隶、租户和其他亲属。但是，如果我们同意史密斯的看法，认为既然牧者是孩子的父亲，他们就应当作教会的父亲，那么我们就需要前后一致，同时也说牧者应当作教会的丈夫、作教会的主人、作教会的房东——因为这些角色也都包含在管理一个家户之中。[839]

第二，正如前面第12章已经指出的，materfamilias（女家长）也一样够资格！管理一个家户所需要的领导能力，即使在古代世界，也并不是男性独有的。保罗在这封书信后面讲到一位管理家务的已婚妇人；[840]我们也知道，保罗在欧洲建立的第一个信徒群体，就是在吕底亚所管理的家中。[841]

837. 提摩太前书 3:1
838. 艾伦·弗罗也提出了同样的循环论证：“长老就像父亲，长老的妻子就像母亲。虽然他们一同养育教会，但正如在合乎圣经的家庭中带领的是父亲而不是母亲，教会也是由长老带领。我不会期望长老是女性，正如我不会期望母亲成为父亲一样。” www.bit.ly/2ZPRZGH
839. 这有助于我们理解古代的家庭处境与我们现代的核心家庭是多么不同。诚然，在那种文化中，“管理家户”的一个主要方面包括让“他的儿女服从他”，但它也包括他好好带领他的妻子，以及可能住在他家户中的其他人，例如奴隶、亲属和租户。这就是为什么在第12节，保罗清楚地把这两类分开：执事一方面要好好管理儿女，另一方面也要好好管理他们的家户。再说，保罗对执事也说了同样的话——那么，执事是否也应当“作教会的父亲”呢？
840. 提摩太前书 5:14
841. 使徒行传 16:14—15；40

接着，史密斯为他的论证作了总结：“这必然意味着他们能够作教会的父亲。女人不应当作长老，因为女人不能作父亲。”[842]

在把管理家户缩减为作父亲之后，史密斯接着利用这种缩减，为牧养创造出一个全新的比喻：作父亲。然而，就在这同一封书信中，我们看到保罗打破了古代家户等级制中的文化常规，让一个年轻人提摩太负责管理年长的人——耶稣自己拣选年轻人作使徒时也是这样做的。与史密斯的假设相反，提摩太被明确地吩咐，在属灵上带领比他年长的人时，不是以父亲的身份，而是以儿子的身份，对待同辈则以弟兄的身份。[843]毕竟，圣经中关于作牧师的主要比喻不是为人父母，而是牧羊。耶稣是牧长，牧师们是“副牧人”。[844]但是，没有任何一处圣经暗示，既然神是教会的父，牧师就应当是“副父亲”。[845]事实上，我们在强调男长老是教会的父亲时应当格外小心，因为耶稣吩咐的默认设定恰恰相反：“不要称呼地上的人为父，因为只有一位是你们的父，就是在天上的父。”[846]从神学上说，把教会视为家庭的圣经比喻，若正确应用，所确立的我们唯一真正的父，不是任何地上的牧师，而是神；我们的领袖则是在基督里的（常常年长一些的）弟兄姐妹。

再说，如果我们接受史密斯的观点，认为教会主要是一个由父亲们带领的家庭（我恭敬地怀疑我们是否应当接受），那么更合理的做法是：我们应当有一个由“父母”组成的团队——男牧师和女牧师都有——一同配搭来带领，正如任何健康的家庭单位都会有的那样。

842. P.J. Smyth, Elders, ch. 12.
843. 提摩太前书 5:1–2
844. 彼得前书 5:1–4
845. 圣经只在极少数情况下称一位属灵领袖为别人的“父亲”：即在涉及以下关系时：1）对使徒的继承者（提摩太后书 1:2），2）对他们从零开始建立的教会（哥林多前书 4:14–15），或3）对处在他们使徒看顾之下的教会，尤其是当那位使徒已是老人时（约翰一书 2:1）。
846. 马太福音 23:9

附录6：为什么事实也许不会改变我们的想法

“大多数人想要的不是准确的信息，而是能证实他们想法的信息。成长需要你愿意抛弃那些以前对你有用的观念。”詹姆斯·克利尔（James Clear）

当我成为基督徒，接受了福音，把它当作——嗯——千真万确的“福音真理”时，我记得自己在想：“等我把我所发现的告诉我那些不信主的朋友吧！他们也都会信的。”奇妙的是，有些人确实信了。但令我惊讶的是，大多数人并没有信。

我必须承认，在最初改变我自己对性别等级制的想法（然后试图改变别人的想法）时，我也有类似的天真。

就我而言，这种觉醒是痛苦的。在我看来，我几十年来所相信的，不过是皇帝那件根本不存在的新衣。那么我就纳闷：为什么那么多了不起的人仍然看得见那件看不见的衣服，即便它根本就不存在？这让我非常困惑，但最终我偶然发现了一个可能的解释：认知偏见。

原来，许多教会所进行的那种神学对话，恰恰为各种偏见的运作提供了完美的条件。我们没有一个人——包括我自己——像自己以为的那样客观。

就连我们的“理性”也受情感驱动

我们也许会告诉自己，我们是单凭事实下定决心的，但即使是我们最客观的选择，事实上也得到情感的支撑。我们也许说不出来，甚至没有意识到这种主观性，但它依然存在。

在The Righteous Mind一书中，乔纳森·海特（Jonathan Haidt）把情感思维称为“直觉”。他写道：“人类直觉与理性的相对角色，最好被看作类似于大象和骑象人之间的关系。直觉是道德上的大象；理性是骑象人。骑象人误以为是她在指挥大象，而事实上，她是在为大象服务，通常是为这个人的直觉判断提供事后的辩护。”[847]

换句话说，一切理性都是由情感推动的。有些观念和信息吸引我们。另一些则令我们恐惧。这就是为什么我们未必相信真实的东西。我们所相信的，大多是我们愿意相信

847. Jonathan Haidt, The Righteous Mind, p. 32.

的。通常在没有意识到的情况下，我们预先委身于一个信念，然后再产生或抓住一些“巧妙的辩护”。斯塔克豪斯把这一原则专门应用于我们对性别的神学：

让我们对自己坦白：没有人仅仅根据神学论证就对这样一组至关重要的问题拿定主意。我们万不可自我奉承，以为自己坐在某种理智的高处，用我们精密校准的智力和完全成圣的灵魂，冷静地在天平上衡量每一项。我们每个人都无可奈何地、彻底地投入在一套关于性别的特定假设之中，不管那是哪一套。我们每个人都被卷入社会结构之中，这些结构因我们的观点而奖赏或惩罚我们。在我们对这一组巨大、而且极其重要的问题作决定时，我们根本不可能毫无利害关系。所以……让我们问问自己：关于性别，我真正想要相信的是什么？

确认偏误

确认偏误是指在无意识中有选择地寻找证实我们现有信念的证据，而不去寻找挑战我们信念的信息。在潜意识层面，我们夸大证实性的证据，而回避、丢弃或淡化相反的信息。我们全心全意地拥抱支持我们立场的论证，即使它们可能是薄弱的论证——事实上，我们对它们可能薄弱这一可能性视而不见。即使它们并不有力，我们也“硬要”它们有力。

正如经济学家J. K. 加尔布雷思（J. K. Galbraith）所说：“当面临改变自己的想法和证明没有必要改变这两种选择时，几乎每个人都会忙着去证明。”[848]

这种确认偏误就是我们往往用不完整的信息构建过于简单之叙事的原因。然后，只要这个叙事在我们自己心中前后连贯，我们就相信它。问题在于，我们把零星的、也许彼此无关的数据点连接起来，构成一幅更大的图画，而事实上，那寥寥几个点并不足以支撑这幅图画。当然，我们有必要利用手头的信息，但我们犯的错误是，把这些信息当成了需要知道的全部。

这正是为什么互补主义作为一种叙事，曾经在我看来是合理的。我追随修订版性别等级制的创始人乔治·奈特1977年那本书的路径，把圣经中的寥寥几节经文，或者更准确地说，把对这些经文的推测性推论，拼凑在一起，形成了一个叙事。但当我更深入地审视这些数据点时，令我震惊的是，它们是多么稀少，彼此之间又是多么不相关。互补主义的运作方式很像天上的星座：一个人凝望闪烁的夜空，把一群星星连在一起，想象它们之间有某种联系（并且一路上补上一些缺失的点），然后称之为处女座或射手座。星座和互补主义一样，存在于观看者的眼中。

848. John Galbraith, Economics, Peace and Laughter

一旦我们以某种方式把这些点连起来，就几乎不可能“不再看见”那个星座。列夫·托尔斯泰曾写道：“最难的问题，也能向最迟钝的人解释清楚，只要他对这些问题还没有形成任何看法；但最简单的事，也无法向最聪明的人讲明白，如果他坚信自己已经毫无疑问地知道摆在他面前的是什么。”的确，看见不存在的东西，是一种奇特的盲目。例如，一旦我们在创世记第2章未堕落的亚当和夏娃身上“看见”带领与顺服，我们就对他们平等与互惠的真正美丽视而不见了。

确认偏误之所以盛行，原因之一不仅在于我们用它来支持我们已经相信的东西，也在于我们不喜欢事后怀疑自己。视性格类型而定，我们当中许多人有较强的认知闭合需要——即在一件事上得出一个明确的决定。我们若天生如此，就不喜欢模棱两可，也不喜欢怀疑自己先前的结论。我们对就某件事进行长时间的交谈缺乏耐心。我们往往非黑即白地思考，乐于只听一面之词。如果那一面对我们有说服力，我们（由于我们的认知闭合需要）就乐于委身于那一面。

没有什么比害怕失去更能扭曲我们的思维

海特所说的那头受情感驱动的大象，基本上是在躲避威胁、追求机会。然而，在这两种情感驱动力中，对威胁的恐惧大于对回报的期望。我们害怕改变，远不如我们害怕失去。在一种被称为负面偏见（或现状偏见）的现象中，我们的大脑天生就更看重我们可能失去的东西，而不是可能得到的东西。

例如，在一间教会或一段婚姻中，当男女互惠主义取代了男女等级制时，可以得到的东西太多了。但一般人并不关注可能得到什么。相反，他们紧盯着可能失去什么。当他们探索一种新的神学立场时，他们首先问的不是“这是真的吗？”，而是在潜意识里问：“如果我相信这一点，我可能会失去什么？”尽管改变想法可能会带来极其积极的长期收益，但这些收益在可能的短期损失面前却显得微不足道，而大多数人想要避免剧烈变化的天性，更使这种可能的损失显得格外突出。[849]

在对失去的种种恐惧中，也许没有哪一种比害怕失去自己在部落中的位置更大。正如斯塔克豪斯所观察到的：“我们每个人都被卷入社会结构之中，这些结构因我们……对性别的观点而奖赏或惩罚我们。”[850]我们所相信的，大多是我们的部落——我们最主要的关系圈子——认为正确和真实的东西。害怕让一位我们珍视其肯定的领袖失

849. 我逐渐借着“罗杰斯钟形曲线”（Roger’s Bell Curve）来理解我自己和别人的天性——当推理在我看来站得住脚时，我属于那16%倾向于成为创新者和早期采用者的人，而大多数人则需要犹豫、斟酌更长的时间。
850. John Stackhouse, Finally Feminist, p. 102.

望，或者恐惧与我们的盟友圈子步调不一，是一种贯穿我们一切思维的驱动性恐惧。除非我们承认这一点，否则我们永远无法更接近正确的思考，事实也永远不会改变我们的想法。

一位哈佛心理学家这样说：“人们因着他们的信念而被接纳或被谴责，所以心智的一项功能可能是持守那些能为信念持有者带来最多盟友、保护者或门徒的信念，而不是那些最有可能为真的信念。”[851]这就是为什么人们如此看重那些作为身份标记的信念——这些信念是我们被纳入一个关系圈子的必要条件。这也是为什么试图改变一个人的想法，实际上是试图说服他们改换部落的过程。在重新思考自己现有信念的最初一刻，他们就会评估改变信念是否会使他们失去社会联系。斯塔克豪斯指出，在许多互补主义群体中也有一种类似的、耐人寻味的动态在起作用：

对于一些基督徒群体来说，性别问题已经成了“边界”和“身份”的标记，与宗教权威、神学方法和抵制世俗化等更为根本的问题联系在一起。因此，性别问题变得几乎大到无法接受认真的重新审视——于是也就没有人去审视。[852]

他们既已预先认定自己群体的信念是正确的，那么他们所需要做的，就只是回到群体为其信念所写的辩护文件，或者请运动或宗派中的“领军学者”回应这一新的威胁——而他们也必然会回应。问题在于，没有人比那些以专业身份界定和捍卫群体信念的“专家”更深地扎根于这个群体，因此，如果他们承认自己思想中的缺陷，也没有人比他们损失更大。除非发生神迹，我怀疑这些学者中很少有人能够改变他们的想法。代价——失去他们圈子的尊重，很可能还会失去工作——太大了。

起来捍卫这一教义的，不只是互补主义运动中的学者或互补主义教会中的教义阐述者；许多女人——尤其是男性领袖的妻子——也会起来捍卫它。虽然这些女人中有些人单单是被事实（照她们所看到的）说服的——但我怀疑，在许多情况下，有某种更潜意识的东西在起作用。正如凯文·贾尔斯所说：

在任何统治性的意识形态中，总有一部分被剥夺权力的人支持现状。例如，在印度教的种姓制度和古典贵族制中，现行等级社会秩序的一些最坚定的拥护者，正是那些处在底层的人。所发生的是，他们把这种秩序内化了；他们相信在他们之上的人理所当然地统治他们，他们较低的地位是神所赐的。[853]

仔细想来，她们捍卫这种等级制，可能有一个非常可以理解的原因：作为互补主义者的妻子，她们早就承诺要支持丈夫的事工（和观点）。去挑战它需要极大的勇气，甚

851. Steven Pinker, Language, Cognition and Human Nature
852. John Stackhouse, Finally Feminist, p. 103, fn. 35.
853. Kevin Giles, What the Bible Actually Teaches on Women, p. 225.

至可能威胁到她们最主要的群体——她们自己的婚姻——的和谐。

像士兵一样思考

当我们那些标记身份的信念受到质疑时，我们很容易退回到士兵模式。面对一组令人不舒服的事实，我们都倾向于在现有立场上加倍坚持，而不是承认自己可能错了。由于这场关于性别神学的讨论对那么多人构成威胁（如果他们改变想法，就可能失去工作），它这么快就被一枪击落，是可以理解的（但仍然是可悲的）。

的确，许多试图把这场对话带进自己教会的人，都留下了伤痕。这是因为，要把带来威胁性观念的人与这个观念本身分开，是极其困难的。在我们最糟糕的时候，我们可能不只是射杀信使，而且还对他们进行煤气灯操纵：我们对自己说，他们的痛苦不可能是因为我们错了。更有可能是因为他们亏负了我们。至少我们是这样认为的。

然而，既然互补主义教义如此具有争议性，大多数资深的互补主义领袖现在都有一长串名单，上面是他们教会中在这个问题上改变了想法、并因此离开了他们的人。既然有这么多伤亡，人们不禁纳闷：这些领袖为什么不更常停下来仔细审视他们的神学？答案又一次以一种认知偏见的形式出现，这种偏见在战争中最为明显：我们为守住一条战线已经付出的代价越大，就越有可能继续付出同样的代价。在1916年历时一年的凡尔登战役中，法国人和德国人选定了一条战线，在那里有将近一百万人被杀或重伤。虽然对其中一方或双方来说，干脆放弃他们的战壕会更好，但失去的生命越多，他们就越愿意继续失去更多的生命。

此外，当我们作为一个群体受到群体之外可能持不同观点之人的威胁时，我们就更容易陷入群体思维——一种集体偏见，它确保我们的盲点无懈可击。当我们保护自己的集体观点、过早地否定其他观点时，我们就会作出糟糕的决定。公开的例子足够多，可以作为警告：无论是布什政府基于对伊拉克拥有大规模杀伤性武器这一未受质疑的错误信念而决定入侵伊拉克，还是那些助长了抵押贷款衍生品崩盘的金融圈子。这两个灾难性群体思维的例子，都涉及封闭的决策者群体，他们“在自我肯定的下行螺旋中”忽视了“否定性的数据”。[854]

值得庆幸的是，有一条比默认进入士兵模式好得多的路：

854. Daniel Goleman, Focus: The Hidden Driver of Excellence, ch. 7.

守门人与侦察兵

当然，我们这些带领教会、站在城门口的人，需要保护我们教会的教义。但我们蒙召不是要作士兵，射杀任何接近城墙的人。作为坐在城门口的好长老，我们并不预先决定什么都不放进来：相反，我们评估每一位来客和他们的货物，看看是否有我们可能需要的东西。我们不是耶利哥的城墙，把我们已经相信的关在里面，把我们不相信的挡在外面。相反，我们应当既显出开放的心态，承认我们在某些事上可能是错的，也对问题本身进行批判性的评估。

基督教神学的历史，就是它与不断演变的文化互动的历史。一个极端是那些认为文化总是错的教会。另一个极端，有些人似乎认定文化总是对的。我们大多数人处在中间某个位置，这意味着我们至少在理论上对新观念是开放的。这就是为什么，虽然也许有作士兵的时候，我们却不应当总是活在防御模式中。朱莉娅·加莱夫（Julia Galef）在一次TED演讲中主张，我们也应当学会以侦察兵模式生活和思考：“侦察兵的工作不是进攻或防守。侦察兵的工作是理解。侦察兵想要尽可能准确地知道那里究竟有什么。而在一支真实的、实际的军队里，士兵和侦察兵都是不可或缺的。”[855]

加莱夫说，当我们的心思处于士兵模式时，我们是被一种防御心态和部落主义所驱动的；而与此相反，

侦察兵是好奇的。他们更有可能说，当他们学到新信息时会感到愉快，或者有一种想要解开谜题的冲动。当他们遇到与自己预期相矛盾的事物时，他们更有可能感到好奇，〔而且〕更有可能说他们认为检验自己的信念是一种美德，他们也不太会说一个改变想法的人显得软弱。

换句话说，侦察是一种对抗偏见的策略。它的核心是一种谦卑的信念：我们先前的结论可能是错的，我们可能遗漏了什么——这也许就是彼得所说的“存谦卑的心”。[856]

855. www.bit.ly/3BKjApP
856. 彼得前书 3:8

范式转移

在科学、哲学和神学的历史中，关键的突破和范式转移都是因着这种开放的心态而来的。几个世纪以来，一个领域可能被一个牢固确立、主导着所有人假设的范式所统治。然后，有些人开始注意到一些严重的反常现象。宣教学家艾伦·赫希对此解释得很好：

在范式内部，一种越来越强的反常感逐渐形成，一种有什么地方不对劲的感觉。或者至少，主流的思维模式无法解决这个范式本身所面临的所有问题。吊诡的是，最常率先打破共识的，恰恰是那些精通主流范式的人——例如科学界的爱因斯坦和海森堡，或神学界的加尔文和巴特。真正的专家正是那些最有能力、也最有可能察觉到事情出了问题的人！于是，库恩所说的“心智的漫游”开始了，这是一种新的自由感，可以面对各种反常现象，而不必诉诸先入为主的假设和一套现成的解决方案。[857]

男女互惠主义从等级主义的范式中兴起，情况正是如此。这也描述了我自己走向两性更全面之伙伴关系的旅程中的某些经历——当我着手证明互补主义、更深入地钻研它众多的支持论证时，我觉得自己有点像尼奥（Neo）一样，身不由己地在“矩阵”（电影《黑客帝国》）中遇到越来越多的故障。我越是透彻地解释我作为一个互补主义者为什么那样相信，我就越不能相信它。

这个过程的一部分，是我学习以侦察兵而不是士兵的方式来读圣经。约翰·戈尔丁格（John Goldingay）在他的书Models for Interpretation of Scripture中警告说，不要把圣经当作支撑我们现有信念的辩护文件：“检验是否如此的一个方法，就是问：一个人上一次因为在圣经中读到的某些内容而改变自己的想法（或者更好的是，改变自己的行为），是什么时候？一般来说，我们都用圣经来证实而不是挑战〔我们的信念〕，仅仅是为了‘复制我们自己’。”

相比于意识到自己在某件事上错了时那种令人不安、令人谦卑的感觉，我们自然更喜欢自信和确定的感觉。事实上，即使我们接触到有力的证据，表明我们对自己信念的那种自信感可能是被误导的，我们也很难摆脱那种认为自己的信念仍然正确的感觉。研究认知偏见的人把这种偏见称为有效性错觉。

赫希解释了那个曾被所有人如此坚定捍卫的旧范式是如何开始瓦解的：“慢慢地，越来越多的人认识到，在主流的事物观念中有什么地方不对劲；最终，一个临界点就到

857. Alan Hirsch, On the Verge, ch. 2.

来了。”[858]

然而，通常的情况是，当新范式露出曙光时，旧范式会以强烈的反对重新维护自己。仅仅正确，并不足以保证观点迅速改变。（例如，伽利略只是靠撤回以太阳为中心的“异端”，才保住了性命。）赫希解释说，这是“因为有些人把自我意识投入到了这个范式之中，因而从中获得自己的合法性”。[859]

不过，只要有足够的时间，新范式最终会取代旧范式。正如19世纪德国哲学家亚瑟·叔本华（Arthur Schopenhauer）所断言的：“一切真理都要经过三个阶段：第一，被嘲笑。第二，被抵制。第三，被当作不言而喻的事而接受。”几十年前，当我第一次接触到对圣经的互惠主义解释时，我当时的感觉是，它处在被嘲笑和被抵制的分界线上。如今我环顾四周，它在被抵制和不言而喻之间摇摆。尽管美国福音派教会惧怕自由主义，使它倾向于对事情采取最保守的解释，但在美国所有最大的教会中，已经有四分之一允许女性担任牧师和讲道者。[860]临界点已经越过，涓涓细流已经变成了洪流，我想如今已经没有回头路了。

关于偏见，还有一点特别适用于我们这些已经从等级主义转向互惠主义的人：要提防后见之明偏见。这指的是，我们一旦改变了想法，就很快对那些持有我们先前信念的人失去同情。当人们根据新的信息改变自己的信念时（这可是难得的壮举！），他们随后就难以回想起自己旧信念的内容，以致以为自己一直以来都倾向于正确的观点。在这种偏见的作用下，我们对自己信念历史的记忆被扭曲了。事实上，过去这许多年来，许多社会运动中常常出现的论断他人之风，难道不正是后见之明偏见所造成的吗？不到一年前，一个人也许还相信别的东西，现在他改变了想法，就准备激烈地谴责那些仍然相信他去年所相信之事的“顽固偏执者”！这就是为什么，即使在你们谦卑的心使你们改变了想法之后，保持谦卑仍然如此重要。

说到这里，我结束我的书，并总结一个我在大部分事奉生涯中都不曾持有、但如今在尽我所能地探究圣经之后确实持有的信念；这个观点我推荐给你们考虑：

男女互惠主义所持的神学立场是：根据圣经的教导，男人和女人既有区别又是平等的，被造是为了在生活的一切领域中彼此服事、并肩同工。每个人从神领受的权柄、恩赐和专长，都能够、也应当得到承认和颂扬，无论其性别为何。

858. Alan Hirsch, On the Verge, ch. 2.
859. Alan Hirsch, On the Verge, ch. 2.
860. www.bit.ly/3COXZxW

万分感谢

我最要感谢的是我最亲近的家人和团队——朱莉、伊莱（Eli）、芬恩（Fynn）、艾薇、查理（Charlie）和萨姆（Sam）——你们容忍了一个把太多心思、心力和时间投入这本书的丈夫和父亲。无论这本书带来什么美好的影响，都是我们一起完成的。

感谢我的岳父母乔伊（Joy）和基思（Keith），也感谢我在Nest Deli的第二个家。手里端着最好的咖啡，眼前是壮丽的山景，身边围绕着友善的人，那里为我提供了写这本书所需要的安全而广阔的空间。

致那些为我祷告的人——特别是谢伊·沃尔顿（Shae Walton）和埃德温娜·汉斯洛（Edwina Hanslo）——谢谢你们，谢谢你们。我永远不会忘记那一天：我感到无比孤单，一个人埋头打字，这时你们的语音留言来了：“主把你放在我们心上，特伦。无论你现在在做什么，继续下去！你做这事的时候，他与你同在，为你加油。”

致无数为我开辟出更好的圣经解读之路的圣经学者——例如露西·佩皮亚特博士、贾明·许布纳博士、威廉·维特博士、爱丽丝·马修斯博士、德里克·莫菲博士、卡蒂娅·亚当斯博士——我永远感激你们。依我的拙见，有四位圣经学者尤其应当获得终身成就奖，因为他们这么长时间以来一直是孤独的先知性声音：辛西娅·韦斯特福尔博士、克雷格·基纳博士、菲利普·佩恩博士和凯文·贾尔斯博士。你们有时因为坚持真理而被当作异端对待，你们真是教会的英雄。总有一天，会有更多的人为你们对教会的爱、你们智慧和分辨的恩赐、你们深沉的勇气，以及你们想必流泪撒下的一切种子而感谢神。你们的劳苦不是徒然的。

瑞安·博塔（Ryan Botha），谢谢你把神赐给你的非凡设计才华用在这本书的封面和图标上。感谢我的妻子朱莉、克里斯汀·范维克（Christine Van Wyk）和克雷格·麦凯勒（Craig McKellar）的编辑和校对技巧——我非常感激。最后，致那些鼓励我、为我祷告的朋友们——保罗·范科勒、莎拉和史蒂夫·比诺斯（Sarah and Steve Binos）、戴维·蔡尔德（David Child）、珍·佩德森、加雷思和安吉拉·马里利尔（Gareth and Angela Marillier）、朱利安和卡蒂娅·亚当斯、凯利和盖伊·切内尔斯（Kelly and Guy Chennells）、休和安特·瑞安（Sue and Ant Ryan）、迈克·戴（Mike Day）、汤姆和杰丝·巴森，以及我的兄弟姐妹曼迪（Mandy）和理查德（Richard）——没有你们，我早就放弃这个项目了。

精选参考书目

Barr, Beth Allison, 2021, “The Making of Biblical Womanhood: How the Subjugation of Women Became Gospel Truth.” Brazos Press

Bartlett, Andrew, 2020: “Men and Women in Christ: Fresh Light from the Biblical Texts.” Intervarsity Press.

Beck, James R. (ed), 2005: “Two Views on Women in Ministry (Counterpoints: Bible and Theology).” Zondervan

Bessey, Sarah, 2013: ” Jesus Manifesto: An Invitation to Revisit the Bible's View of Women.” Howard Books

Davidson, Richard, 2012, “Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament.” Baker Academic

Frymer-Kensky, Tikva, 1992, “In the Wake of the Goddesses: Women, Culture and the Biblical Transformation of Pagan Myth.” Ballantine Books

Giles, Kevin, 2019: “What the Bible Actually Teaches on Women.” Cascade Books

Gregoire, Sheila; Lindenbach, Rebecca; Sawatsky, Joanna, 2021: “The Great Sex Rescue.” Baker Books

Grudem, Wayne, 2012: “Evangelical Feminism and Biblical Truth: An Analysis of More Than 100 Disputed Questions.” Crossway

Hübner, Jamin, 2013: “A New Case For Female Elders: An Analytical Reformed-Evangelical Approach.” PhD Thesis www.bit.ly/3BNaSY8

Hübner, Jamin, 2015: “Translating Authentein in 1 Timothy 2:12a.” www.bit.ly/3EKqWM8

Keller, Kathy, 2012: “Jesus, Justice and Gender Roles: A Case for Gender Roles in Ministry.” Zondervan

Keller, Timothy and Kathy, 2016: “The Meaning of Marriage.” Penguin Group

Knight III, George, 1977: “The New Testament Teaching on the Role Relationship of Men and Women.” Baker Books

Köstenberger, Andreas: Köstenberger, Margaret, 2014: “God's Design for Man and Woman: A Biblical-Theological Survey.” Crossway

Köstenberger, Andreas; Schreiner, Thomas, 2016: “Women in the Church: An Analysis and Application of 1 Timothy 2:9-15.” Baker Academic

Mathews, Alice, 2017: “Gender Roles and the People of God.” Zondervan

Payne, Philip, 2015: “Man and Woman, One in Christ: An Exegetical and Theological Study of Paul's Letters.” Zondervan Academic

Peppiatt, Lucy, 2019: “Rediscovering Scripture’s Vision for Women.” IVP Academic

Pierce, Ronald; Groothuis, Rebecca; Fee, Gordon (eds), 2005: “Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy.” IVP Academic

Piper, John; Grudem, Wayne (eds), 2021: “Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism.” Crossway

Stackhouse, John, 2005 “Finally Feminist: A Pragmatic Christian Understanding of Gender.” Baker Academic

Storkey, Elaine, 2018: “Scars Against Humanity: Understanding and Overcoming Violence against Women.” IVP Academic

Westfall, Cynthia, 2016: “Paul and Gender: Reclaiming the Apostle's Vision for Men and Women in Christ.” Baker Publishing Group

Westfall, Cynthia, 2014: “The Meaning of Authentein in 1 Timothy 2:12.” www.bit.ly/3EL7OgM

Witt, William, 2020: “Icons of Christ: A Biblical and Systematic Theology for Women’s Ordination.” Baylor University Press

Wojtyła, Karol, 2002: “Mulieris Dignitatem: On the Dignity and Vocation of Women.” Catholic Truth Society

教会的下一步：推荐资源

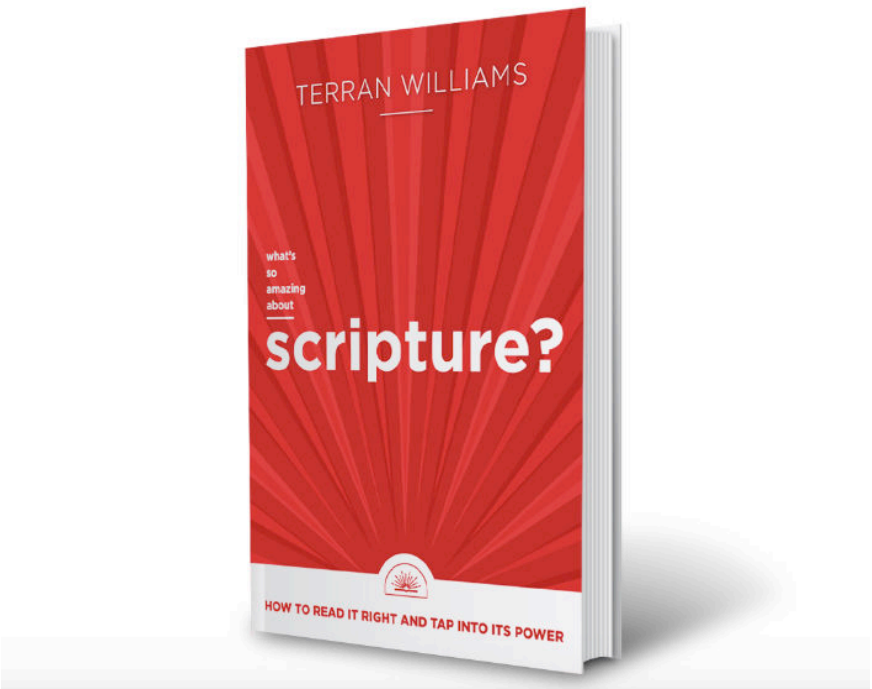
Cole, Kadi, 2019: “Developing Female Leaders: Navigate the Minefields and Release the Potential of Women in Your Church.” Thomas Nelson

Dixon, Rob, 2021: “Together in Ministry: Women and Men in Flourishing Partnerships.” IVP Academic

Williams, Terran, 2022: “How God Sees Women: End of Patriarchy, 10 Session Group Study Guide.” 与他人一起，用10次聚会的时间走完本书的旅程；请免费下载这份Study Guide（学习指南）：www.bit.ly/37FBBfQ

特伦・威廉姆斯的其他著作

What’s So Amazing About Scripture? How To Read It Right And Tap Into Its Power



特伦・威廉姆斯的文字在简单之下蕴含深度。这本书浅显易懂，但在它背后，是对最重要的神学文献与时俱进的解读。他的写作也充满激情。人们在每一章中都能感受到，他就是热爱他的主题。他热爱圣经，热爱那宏大的故事，也热爱那位核心的英雄。我祈愿你们在阅读时也能“感染”上他对圣经的热情。

—德里克・莫菲博士，Breakthrough和The Kingdom Reformation的作者，国际葡萄园圣经学院（Vineyard Bible Institute）创办人

作为一名努力帮助人们亲近圣经的牧师，我一直在寻找这样一本书：它能清晰地阐明圣经是什么、讲的是什么，它为什么以及怎样仍然向我们说话，它是怎样形成的，怎

样阅读和应用它，以及怎样借着它更亲近神。这本书既是为像我这样资深的读经者和牧师写的，也是为初信者和怀疑者写的。这是一个很高的要求，但我终于找到了！

—格兰特・克拉克（Grant Clark），One Harbour教会牧师

特伦・威廉姆斯做了天才般的工作，他生动而通俗地综合了圣经学者们复杂的著作。准备好享受你们一生中最精彩的旅程吧，你们会从中得到启发，去深入挖掘圣经，并得到装备，亲自去发现圣经。

—米娜・科埃拉，牧师，Beautiful Gates首席执行官

大多数关于圣经的书，要么简单有趣，却没有处理更复杂的圣经动态；要么复杂而学术，却帮不了普通读者。这本罕见而卓越的书两者兼顾。

—斯蒂芬・波尔曼（Stephen Pohlman），The Reason For Everything的作者。

我相信，我们正在见证特伦这位非常重要的思想家、讲员和作家的崛起。他有一种惊人的能力，能以非常引人入胜而又富有先知性的风格准确地传达神的真理，这在我们这个“后真相”的文化中是何等需要。

—克雷格・博塔（Craig Botha），牧师培训者

“What’s So Amazing About Scripture? How to Read it Right and Tap Into Its Power”有亚马逊平装本和Kindle电子书两种版本。

www.terranwilliams.com