Theologia vitae

časopis Sdružení evangelikálních teologů

ročník 16 (2026)
s. 21–95

Řád stvoření: Použití Genesis 1–3 v Pavlových tvrzeních o ženách

Tyler J. Patty

PEER-REVIEWED

DOI: bude doplněno

Anotace

Ústředním bodem v diskusích o roli žen v církevním životě jsou výklady Pavlových listů. Jelikož Pavel ve svých spisech zmiňuje stvoření, někteří tvrdí, že podpůrná (tj. ne vedoucí) role ženy je zakotvena v samotném „řádu stvoření". Tento článek vychází z předpokladu, že tento závěr je důsledkem chybné metodologie, která „včítá" Pavla zpět do Genesis, aniž by četla Genesis do Pavla. V souvislosti s Heimerdingerovou studií o upřednostnění v hebrejském vyprávění („foregrounding") a poetickými posuny v Genesis 1–3 tvrdí tento článek, že uvedené kapitoly staví do popředí následující body: muži i ženy jsou stvořeni k obrazu Božímu, a proto jsou rovnocenně obdařeni autoritou; muži a ženy se liší, ale nacházejí naplnění ve vzájemné provázanosti a jednotě; pád přináší prokletí, které narušuje toto partnerství, ale nerozvrací ho navždy. Článek navrhuje revizi interpretace klíčových Pavlových textů (1K 11,7–12; Ef 5,21–33; 1Tm 2,11–15) a několika interpretačních parametrů založených na antropologických tvrzeních z Genesis 1–3. Výsledkem čtení Genesis společně s Pavlovými spisy je pohled na muže a ženy, v němž hlavními paradigmaty jsou sdílené vedení a vzájemná provázanost.

Klíčová slova: Gn 1–3, ordinace žen, Heimerdinger, foregrounding, Pavel

Vydává Sdružení evangelikálních teologů a Evangelikální teologický seminář. Vyšlo 5. 5. 2026

ISSN: xxxx-yyyy. Open access. Licence CC BY.

Abstract

Creation Order: Paul's Use of Genesis 1–3 in his Arguments about Women

Interpretations on the role of women in the life of the church often centre around interpretations of Paul's letters. Since Paul mentions creation in these controversial texts, some interpreters claim that a woman's supportive (i.e., not leading) role is embedded in the "Creation Order" itself. I propose that this conclusion is problematic because of a faulty reading of Paul back into Genesis, without also reading Genesis into Paul. Relating Heimerdinger's work on foregrounding in Hebrew narrative to poetic shifts in Genesis 1–3, I propose that this text emphasises the following matters: men and women are both made in the image of God and thereby equally endowed with authority, men and women have distinctions but find their fulfilment in interdependence and unity, and the Fall brings about curses that disrupt this partnership but does not reverse it forever. I conduct a re-reading of key Pauline texts (1 Cor. 11:7–12, Eph. 5:21–33, 1 Tim. 2:11–15) and propose some interpretive parameters based on the anthropological claims from Genesis 1–3. Reading Genesis 1–3 and Paul together results in a vision for men and women in which shared leadership and interdependence are the guiding paradigms. The article is available in English language in the second half of this document.

Keywords: Gen. 1–3, women's ordination, Heimerdinger, foregrounding, ap. Paul

Úvod

Není pochyb o tom, že církev, jak v České republice, tak v mnoha jiných částech světa, stojí na křižovatce, pokud jde o otázku vedení církve ženami.[1] Pro evangelikály je rozhodujícím faktorem v této diskusi svědectví Písma. Při snaze zohlednit celé Písmo však čtenáři nevyhnutelně upřednostňují některé texty před jinými. Protestanté obecně kladou důraz na Pavlovy listy a teprve poté se vracejí zpět od Pavla k ostatním částem kánonu.[2] Nynější studie Pavlových spisů však ukazují, že Pavel se ve svém učení do značné míry opírá o židovský

[1] T. Coufal, „Pavel Hošek: Ženy ve vedení? Církev je na křižovatce," *Život víry* 2020/1 (2020).

[2] Tento názor lze pravděpodobně vysledovat až k Martinu Lutherovi, který považoval list Římanům za knihu, která interpretuje zbytek Bible, i když měl vysoké mínění o celém Písmu (Terry C. Thomas, "Luther's Canon: Christ Against Scripture," *Word & World* 8, no. 2 (1988), 149).

a konkrétně starozákonní rámec.[3] S ohledem na tuto skutečnost je proto čím dál důležitější nejen číst od Pavla zpětně k dřívějším textům, ale také číst dopředu počínaje Starým zákonem, protože Pavel staví na základech Písma inspirovaného Bohem, které zdědil (2Tm 3,14–17).[4]

V tomto článku vycházím z pracovní teze, že někteří evangelikálové nesprávně interpretují Pavlovy spisy týkající se role žen v rodině a církvi, protože promítají Pavlovo myšlení už do Genesis, místo aby Genesis také promítali do pozdějšího Pavlova myšlení. Je stejně důležité, aby naše interpretace Genesis vycházela z Pavla, jako aby naše interpretace Pavla vycházela z Genesis. Obávám se, že tomu tak zatím není, když se termín „stvořitelský řád" používá k omezení žen ve výkonu vedoucích funkcí. V následujícím textu se opřu o práci lingvisty a odborníka na hebrejskou stylistiku Jeana-Marca Heimerdingera, abych ukázal, že Genesis sama zdůrazňuje sdílenou moc, autoritu a odpovědnost mužů a žen. Pozorné čtení příběhů o stvoření (Genesis 1–3) proto není slučitelné s výkladem Pavlových spisů, ve kterém má být mužská nadřazenost určujícím rysem vztahů mezi muži a ženami.[5] Poznatky z této práce jsou cenné nejen pro interpretaci Pavla, ale také pro aplikaci Písma v současných diskusích o ordinaci žen v české církvi.

„Řád stvoření" jako hierarchie: Komplementární výklad Genesis a Pavlových listů

Nejprve se zaměříme na analýzu toho, jak je striktně komplementární výklad biblických textů o stvoření ovlivněn konkrétním výkladem apoštola Pavla.

---

[3] Např. R. B. Hays, *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture* (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 2005); N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God* (London: spck, 2013); Jörg Frey, et al., eds. *Paul Within Judaism: Perspectives on Paul and Jewish Identity* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2023). Z českých zdrojů, viz. Mireia Ryšková, *Pavel z Tarsu a jeho svět* (Praha: Karolinum, 2017).

[4] Jedná se o intertextuální přístup k Písmu, který G. K. Beale definuje jako předpoklad, „že pozdější biblické citace nebo narážky na dřívější Písmo odhalují význam tohoto dřívějšího Písma, ale zároveň i dřívější pasáž vrhá světlo na pasáž pozdější" (G. K. Beale, *A New Testament Biblical Theology: The Unfolding of the Old Testament in the New*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011, 3). Všechny překlady citátů z anglických zdrojů jsou dílem autora.

[5] Rozlišuji mezi genderovou hierarchií, kdy muži mají automaticky vyšší postavení kvůli své mužskosti, a hierarchií obecně. Hierarchie sama o sobě není problémem.

„Komplementarismus" je teologický postoj, který považuje muže a ženy za ontologicky rovnocenné, avšak s Bohem danými odlišnými rolemi: muž má vést (v rodině i v církvi) a žena má následovat (v rodině i v církvi). Tento názor je typický svým důrazem na řád a hierarchii ve vztahu mezi muži a ženami a oddělením ontologické hodnoty a rolí specifických pro jednotlivá pohlaví. Od vydání knihy Johna Pipera a Wayna Grudema *Recovering Biblical Womanhood* (*Obnova biblického ženství*) se komplementární přístup do značné míry upevnil. [6] Komplementaristé nejsou jednotní, ale spadají do spektra, které se někdy označuje jako „mírný" a „tvrdý" komplementarismus, v závislosti na konkrétních způsobech, jakými se tato teologie uplatňuje.[7] Jako vhodný výtah z teologického proudu tvrdého komplementarismu jsem zvolil novější text Johna MacArthura *Divine Design: God's Complementary Roles for Men and Women* (*Boží záměr: Boží komplementární role pro muže a ženy*).[8] Přesto zastánci napříč spektrem často sdílejí podobné argumenty, jak je patrné z odkazu na pojem „stvořitelský řád" v akademických i populárních zdrojích konkrétních českých kazatelů a myslitelů.[9] V tomto přehledu se zaměříme na to, jak je argumentace o rolích žen ovlivněna jejich chápáním stvořitelského příběhu.

---

[6] J. Piper, and W. A. Grudem, *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: Response to Evangelical Feminism* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992). Viz také pozdější W. A. Grudem, *Evangelical Feminism & Biblical Truth: An Analysis of More Than One Hundred Disputed Questions* (Colorado Springs: Multnomah Publishers, 2004). Ačkoli se komplementaristé prezentují jako strážci historického křesťanského vyznání, ve skutečnosti křesťané (protestanti i katolíci) již nevěří, že ženy jsou ontologicky nedokonalé ve srovnání s muži (což byl standardní názor po většinu církevních dějin). Komplementarismus jako teologický postoj se vyvinul až od roku 1975 v reakci na měnící se socioekonomické příležitosti pro ženy. Viz. William G. Witt, *Icons of Christ: A Biblical and Systematic Theology for Women's Ordination* (Waco, TX: Baylor University, 2020), 19–35; B. A. Barr, *The Making of Biblical Womanhood: How the Subjugation of Women Became Gospel Truth* (Grand Rapids, MI: Baker Publishing Group, 2021).

[7] Lynn H. Cohick, "Afterword," in *Neither Complementarian Nor Egalitarian: A Kingdom Corrective to the Evangelical Gender Debate*, ed. Michelle Lee-Barnewall (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2016), 179. Podobně i rovnostáři se pohybují na škále od méně politických po více politické.

[8] John MacArthur, *Divine Design: God's Complementary Roles for Men and Women* (Colorado Springs: David C. Cook, 2010).

[9] Například Pavel Černý píše: „…pozici muže a ženy v rodině i v církvi nemůžeme převrátit, aniž bychom nerozbíjeli také Boží stvořitelské řády" (P. Černý, Doslov, in *Emancipace žen v církvi*, ed. D. Drápal (Praha: Návrat domů, 2003). Viz. také P. Černý, Princip „kefalé" a služba mužů a žen v církvi, *Theologia vitae* 1, no. 1 (2008). Viz odkaz na „řád stvoření" v L. Ondráček, Muž je hlavou ženy. Té své. *Život víry*, 2020. Viz také termín „Boží stvoři- →

Mnozí se shodnou s MacArthurem, že „jakékoli zkoumání role mužů a žen v Božím záměru musí začít porozuměním Genesis 1–3."[10] MacArthur připouští, že jak muži, tak ženy nesou Boží obraz, a že to s sebou nese společný úkol vládnout společně nad stvořením. Později však tento postoj upravuje tvrzením, že pouze muž je „jedinečně stvořen, aby nesl obraz Boha jako vládce, protože Bůh mu dal zvláštní sféru svrchovanosti."[11] Základním rámcem pro genderové vztahy je autorita (ze strany muže) a podřízenost (ze strany ženy). MacArthur se odvolává na 1. Korintským 11,7–10, aby dokázal, že podle stvořitelského příběhu mají muži zvláštní autoritu, protože byli stvořeni jako první. Žena nemá vlastní autoritu, ale „byla stvořena, aby projevovala autoritu a vůli muže."[12] MacArthur dále obhajuje tento argument odkazem na Pavlovo tvrzení, že „muž nepochází z ženy, ale žena z muže" (1K 11,8). Podle MacArthura si Pavel myslel, že muž má autoritativnější roli díky svému prvorozenství, tj. tomu, že byl stvořen jako první.

Ačkoli tvrdí, že Adamovo prvorozenství je důvodem, proč „mu byla dána autorita [angl. „headship", hlava] nad ženou a stvořením", termín „autorita (hlava)" se v Genesis nepoužívá, ale je převzat od Pavla.[13] Pro MacArthura byly problémy, kterým čelila raná církev jako například ta v Korintu výsledkem „různých feministických hnutí, která se v době Nového zákona v Římské říši rozmohla."[14] Pavlovo řešení spočívá v tom, že církev se vrátí k „nepostradatelným prvkům" života, jak jej zamýšlel Bůh: autoritě a podřízenosti. Tyto pojmy jsou odvozeny z řeckých slov *kefalé* (hlava / autorita) a *hypotassó* (podřídit se / uspořádat se), které Pavel používá při různých příležitostech (např. Ef 5,21–23).[15] Ačkoli muži a ženy mohou být na stejné úrovni, pokud jde o duchovnost, intelekt a schopnosti, Bůh stanovil zvláštní prvenství mužů,

---

telské dílo" v souvislosti s podpůrnou rolí žen u Rudolfa Bubíka, Role ženy. (2011): cit. dne 29. 9. 2025, https://apostolskacirkev.cz/176-role-zeny. Přesto se zdá, že v české církvi probíhá na toto téma zdravá diskuse. Viz například (už přes 20 let stará) kniha zakladatele Křesťanského společenství Dana Drápala, ve které se k tématu vyjadřuje i bývalý předseda Církve bratrské: D. Drápal, *Emancipace žen v církvi* (Praha: Návrat domů, 2003).

10 MacArthur, *Divine Design*, 20. Překlady anglických zdrojů jsou dílem autora.

11 Ibid., 51.

12 Ibid., 52.

13 Ibid., 22.

14 Ibid., 39.

15 Ibid., 40–41.

aby zachoval pořádek. Poselství pro ženy zní: „V církvi mohou být ženy, které jsou lepšími studentkami Bible, teoložkami a řečnicemi než mnozí muži. Ale pokud jsou tyto ženy poslušné Božímu řádu a oddané jeho záměru, podřídí se mužskému vedení a nebudou se ho snažit uzurpovat.“[16] MacArthur varuje ženy, že by neměly překračovat hranice, aby „nevypadaly jako rebelky“, zatímco muži jsou nabádáni, aby nezneužívali svou autoritu.[17]

Ženy se tedy mají podřizovat nikoli proto, že by měly menší hodnotu, ale proto, že to Bůh přikázal pro jejich dobro a pro zachování stvořeného řádu. Když je žena stvořena z „jednoho z Adamových žeber“, Adam ji okamžitě pozná jako „svou dokonalou společnici“.[18] Tato harmonie však trvá pouze do té doby, dokud Adam zůstává tím, kdo má autoritu, a Eva hraje podpůrnou roli jako jeho pomocnice. Na to míří taktika hada v Genesis 3, kdy obchází vůdce a obrací se přímo na následovnici.[19] Pro MacArthura lze ideologii feminismu vysledovat až do rajské zahrady, kde Eva byla první feministkou, protože uvěřila Satanovi a obešla Adamovu autoritu. Evin přestupek proti genderovým rolím tak vedl „lidstvo k hříchu“.[20] MacArthur tvrdí, že Evin hřích je dvojí: neuposlechla Boží příkaz nejíst ovoce ze stromu a jednala nezávisle na svém manželovi. Adamův hřích je také dvojí: neuposlechl Boží příkaz a „podlehl Evině uzurpaci jeho vedení, čímž selhal ve výkonu své Bohem dané autority.“[21] Pád je tedy ve své podstatě obrácením rolí, což je záležitost, kterou se od té doby nepodařilo napravit.[22] Podřízená role ženy tedy není výsledkem pádu, ale součástí Božího původního záměru. MacArthur se zde opět odvolává na Pavla: koneckonců, Pavel říká, že to byla žena, která byla oklamána

---

16 Ibid., 46.
17 Ibid., 49, 54.
18 Ibid., 22.
19 Ibid., 24.
20 Ibid., 19.
21 Ibid., 25.
22 MacArthur není ve svém chápání souvislosti mezi prokletím (Gn 3,16–19) a tímto rámcem konzistentní. Nejprve tvrdí, že Gn 3,16 předpovídá manželské spory, v nichž manžel utlačuje a manželka touží dominovat. Ale také parafrázuje Boží poselství ženě slovy: „Kdysi jste byli spoluvládci, kteří společně úžasně vládli jako tým, ale od nynějška je nad vámi postaven muž“ (ibid., 26). To by mohlo naznačovat, že zvláštní autorita muže byla Božím trestem po prvním hříchu a že jednota a partnerství jsou více v souladu s Božím záměrem než nadvláda jedné ze stran. Později však MacArthur jasně tvrdí, že vedení mužů je „ustanoveno stvořením a potvrzeno pádem“ (ibid., 181).

(1Tm 2,14). Důvodem je, že „opustila ochranu Adamova vedení a pokusila se samostatně vypořádat s nepřítelem."[23] Tento příběh varuje, že ženy jsou bez ochrany muže zranitelné. Pád nastal kvůli obrácení rolí: „Adam se vzdal svého vedení a následoval Evu."[24]

MacArthur považuje tento „stvořitelský řád" za Boží záměr pro manželství i církevní život. V listu Efeským Pavel napomíná církev „Božím vznešeným a původním božským standardem pro manželství", což je další implicitní odkaz na příběh stvoření.[25] MacArthur správně poznamenává, že Pavel vybízí jak muže, tak i ženy k podřízenosti ve svých vzájemných vztazích (Ef 5,1).[26] Muži a ženy se však mají podřizovat odlišným způsobem. Podřízenost ženy spočívá v následování svého muže, zatímco podřízenost manžela spočívá v převzetí odpovědnosti za svou ženu tím, že se stará o její potřeby a váží si jí. Muži mají zvláštní odpovědnost „dělat vše, co je v jejich silách, aby zachovali svatost, ctnost a čistotu [svých žen]…"[27] Tato jedinečná odpovědnost mužů také platí v kontextu církve. Pouze muži mají za úkol vést Boží lid (citace z 1Tm 3,1–7), i když ženy také hrají důležitou roli v církvi a ve společnosti obecně. Role ženy v bohoslužbě je však role žákyně (1Tm 2,11–12). Ženám je zakázáno učit a zastávat vedoucí role, „protože to přikazuje Boží zákon. On ustanovil řád ve svém stvoření – řád, který odráží Jeho vlastní povahu, a proto by se měl odrážet i v Jeho církvi."[28]

Vyhranění komplementaristé jako MacArthur vcelku považují muže a ženy za spíše odlišné než podobné, zejména v tom, jak by se měli chovat v životě.[29]

---

[23] Ibid., 181.

[24] Ibid. MacArthur se domnívá, že Pavlovo řešení, jak se ženy mohou vypořádat s tímto stigmatem, spočívá v rození dětí (1Tm 2,15). Ačkoli ne všechny ženy budou matkami, „mateřství je největším přínosem, jaký může žena lidstvu poskytnout" (ibid., 183). Věří, že ženy mají duchovní dary pro dobro církve (a Bůh může ženám dokonce dát dary vedení a učení), ale ty musí být uplatňovány v omezené sféře: při studiu Bible pro ženy, modlitebních setkáních nebo s jejich dětmi.

[25] Ibid., 66.

[26] Ibid., 71.

[27] Ibid., 76.

[28] Ibid., 177.

[29] Bort uvádí hlavní argumenty konzervativních českých pastorů proti ordinaci žen, které jsou velmi podobné argumentům Grudema, Pipera a MacArthura (Jiří Bort, „Proces (ne)směřující k ordinaci žen: Srovnání postojů a vývoje čce a cb," diss., Univerzita karlova, Evangelická teologická fakulta, 2021, 65). Způsob, jakým se tato přesvědčení projevují v praxi, se může lišit, přičemž někteří zaujímají umírněnější postoj a jiní přísnější. Zatímco MacArthur →

MacArthur se odvolává na Genesis 1–3 pro následující argumenty: a) muži mají jedinečnou autoritu (jako „hlava"), protože byli stvořeni jako první, b) Bůh určil, že muži mají mít primární autoritu a ženy mají zprostředkovanou autoritu prostřednictvím podřízenosti mužům, a c) pád je (alespoň částečně) výsledkem vzpoury proti těmto genderovým rolím.[30] Ačkoli se MacArthur odvolává na Genesis, ve svých argumentech se však silně opírá o Pavla. Zejména slova „autorita / hlava" a „podřízenost" hrají v argumentaci významnou roli, i když se tato přesná slova v Genesis nevyskytují.[31] Ačkoli považuje muže a ženy za ontologicky rovnocenné, zdůrazňuje, že nemají stejnou funkční hodnotu. To platí jak v rodině, tak v církvi, protože se jedná o záležitost stanovenou nejen Písmem, ale také o realitu zakotvenou ve struktuře stvoření.[32]

Teorie upřednostnění v hebrejském vyprávění

Dříve než budeme hodnotit MacArthurova tvrzení vůči příběhům o stvoření (Genesis 1–3), je vhodné se zamyslet nad tím, jak je význam v takovém textu zprostředkován. Dřívější teorie komunikace zdůrazňovaly, že komunikace zahrnuje přenos informací a že jednotlivá slova sama o sobě jsou nositeli významu. Takový přístup je patrný z výše uvedené diskuse, kde několik klíčových

prosazuje přísnější předpisy pro muže a ženy, jeho teologické přesvědčení sdílí mnoho konzervativních evangelikálů, zejména těch, kteří pocházejí z americké církve nebo jsou jí ovlivněni. Tato přesvědčení nevyhnutelně ovlivňují praxi, ať už je umírněnější, nebo přísnější. Viz Anneke Stasson, "The Politicization of Family Life: How Headship Became Essential to Evangelical Identity in the Late Twentieth Century," *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation* 24, no. 1 (2014).

30 To je podobné, ne však zcela totožné, s tvrzením Kennetha Matthewa, že „vedoucí role a podřízená role jsou stvořitelským řádem, který je dobře doložen v Genesis 2–3, navzdory nedávným protestům." Ve svých argumentech odkazuje na příběh stvoření jasněji než mnozí jiní, přičemž hierarchie je založena na 1) implicitní hierarchii ve stvoření: Bůh, muž, žena, stvoření, 2) na podřízené roli ženy jako „pomocnice", 3) na prvorozenství, což znamená dřívější stvoření muže než ženy, a 4) na tom, že žena byla stvořena z muže. Lidský pár má být „partnery, kteří společně vykonávají vládu a plní mandát z 1,28," ačkoli to činí „vykonáváním svých příslušných sexuálních funkcí a příslušných rolí v rámci lidské společnosti" (K. A. Matthews, *Genesis 1–11:26* (Nashville, TN: B&H, 1996), 220–221).

31 Je možné „včíst" význam těchto slov zpět do Genesis (např. „on nad tebou bude vládnout," Gn 3,16 ČEP), ale jak si ukážeme později, toto nerespektuje přirozený důraz textu.

32 Z tohoto důvodu MacArthur považuje komplementarismus za „biblickou doktrínu" (MacArthur, *Divine Design*, 14).

slov (jako „hlava“ nebo „podřídit se“) nese celou váhu argumentace. Teologie postavena na jednotlivých slovech, dovedena do extrému, byla předmětem silné kritiky.[33] V poslední době se proto jak lingvistika, tak biblistika posunuly směrem ke komunikační teorii, podle níž význam závisí na slovech použitých v kontextu. Kontext je sice pro exegezi vždy důležitý, ale stále více biblistů si uvědomuje, že komunikační záměr je mnohem více než jen spojování jednotlivých slov. Význam se spíše nachází v plánu celého diskurzu: jednotlivá slova spolupracují na úrovni odstavce, části nebo celé komunikační události.[34]

V tomto ohledu je užitečná práce lingvisty a biblisty Jeana-Marca Heimerdingera. V knize *Topic, Focus and Foreground in Ancient Hebrew Narratives* (*Téma výpovědi, jádro výpovědi a postavení do popředí ve starověkých hebrejských příbězích*) Heimerdinger tvrdí, že komunikace v hebrejském příběhu zahrnuje dva úkoly: za prvé, vyprávět události příběhu, a za druhé, zatímco sleduje první úkol, zajistit, „aby byl příběh srozumitelný a dobře pochopitelný.“[35] To znamená, že když autor vypráví příběh, má jak informace, které chce sdělit, tak má také interpretační cíle, o kterých má v úmyslu pomoci, aby je čtenář pochopil. Informace, které jsou pro interpretaci obzvláště důležité, budou vytaženy do popředí: tomuto jevu se říká „foregrounding“. Překládám to jako upřednostnění nebo postavení do popředí.[36]

Heimerdinger uvádí řadu technik používaných v hebrejských příbězích k upřednostnění informací, které jsou pro čtenáře důležité. Za prvé, zdůraznění se dosahuje „opakováním slov, frází nebo vět“. To je poměrně zřejmé pro každého, kdo je obeznámen se starozákonními příběhy. Druhá technika však může být méně známá a lingvisticky obtížněji definovatelná. Upřednostnění

---

[33] Například je známo, že James Barr kritizoval Kittelův *Theological Dictionary of the New Testament* za jeho nevhodnou metodologii přiřazování teologického významu jednotlivým slovům. Shrnutí Barrových argumentů a moderní přehodnocení najdete v Gene L. Green, “The Semantics of Biblical Language: Reflections From Relevance Theory and Lexical Pragmatics,” in *James Barr Assessed: Evaluating His Legacy Over the Last Sixty Years*, ed. Stanley E. Porter (Leiden, The Netherlands: Brill, 2021).

[34] Tento lingvistický přístup je metodou analýzy diskurzu. Viz Robert D. Bergen, ed. *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics* (Dallas, TX: Summer Institute of Linguistics, 1994).

[35] J. M. Heimerdinger, *Topic, Focus and Foreground in Ancient Hebrew Narratives* (London: Bloomsbury Publishing, 1999), 221.

[36] Upřednostnění souvisí s anglickými lingvistickými pojmy „focus“ nebo „salience“. Viz “Focus,” in *The Cambridge Dictionary of Linguistics*, ed. Keith Brown, and Jim Miller (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

se tu dosahuje díky očekáváním čtenáře, a zejména „je založen na překvapivém užití nepředvídatelného prvku v kontextu."[37] Pokud čtenář něco očekává (na základě kulturních, sociálních, prožitkových nebo jazykových zkušeností), ale toto očekávání je zrušeno, pak se ten výrok ocitá v popředí a získává vyšší důraz. Naopak „informace, která odpovídá očekáváním posluchače, bude méně výrazná než informace, která je neočekávaná."[38] Cokoli se chce sdělit, musí vyvažovat, jednak co se čeká, jednak co je důležité. Ačkoli při interpretaci je důležité každé slovo, některá slova jsou důležitější kvůli významu, který jim přikládá autor.[39]

Jak tedy vypadá zrušení toho, co čtenář očekává, jak slouží k upřednostnění? Za prvé, autor může v tom, co sděluje, využít různá spojení a rozpojení. Jde o přechody z jedné situace do druhé. Pokud je nějaký vzorec vžitý, ale najednou je narušen, je to projev neočekávanosti. Heimerdinger to ilustruje na příkladu Soudců 15,19: „(1) A on [Samson] měl velkou žízeň (2) a volal k Hospodinu a řekl… (3) Bůh rozlomil dutinu, která je v Lehi, (4) a voda z ní vytryskla." Část (1) uvádí základní situaci, zatímco (2) začíná děj: Samson se modlí k Bohu. Na tom, jaká je situace a jak se vyvíjí, není nic neočekávaného. Část (3) však „popisuje zcela neočekávaný zásah Boha jako účastníka."[40] Tím se ta věta ocitá v popředí.

Druhý prostředek spočívá v tom, že autor může využít znalostní struktury čtenářů, čímž myslí „mentální reprezentace nějaké typické situace, které zahrnují soubory očekávání, a co z nich plyne."[41] Mentální rámce jsou základ-

---

[37] Heimerdinger, *Topic, Focus and Foreground*, 224.

[38] Ibid., 225.

[39] Například literární kritici chápou, že příběhy obsahují detaily, které nastolují zápletku, a detaily, které jsou pro zápletku zásadní. Doplňující informace poskytují cenný kontext, ale nejsou důvodem, proč je příběh vyprávěn. Příběh je vyprávěn proto, aby se dospělo k vyvrcholení zápletky, které je „pointou" příběhu. Viz S. Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible* (London: Bloomsbury Publishing, 1989), 93–120.

[40] Heimerdinger, *Topic, Focus and Foreground*, 227. Všech sedm vět v této povídce je uvedeno slovesem *wayyiqtol*, takže rozlišujícím faktorem při zdůraznění není gramatika, ale kontext (na rozdíl od Robert E. Longacre, *Joseph: A Story of Divine Providence; a Text Theoretical and Textlinguistic Analysis of Genesis 37 and 39–48* (Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 1989), 81).

[41] Heimerdinger, *Topic, Focus and Foreground*, 227. Oblast kognitivní lingvistiky se od dob Heimerdingera biblistům ukázala jako plodné studijní pole. Viz např. P. van Hecke, *From Linguistics to Hermeneutics: A Functional and Cognitive Approach to Job 12–14* (Leiden: Brill, 2011); Elizabeth. Robar, *The Verb and the Paragraph in Biblical Hebrew: A Cognitive-linguistic Approach* (Leiden: Brill., 2015); Ivana Procházková, *The Torah/Law is a Journey: Using* →

ním způsobem, jakým se lidé orientují ve světě. Když tedy autor upraví nebo změní běžně předpokládané struktury nebo do nich přidá nový prvek, tato nepředvídatelnost narušuje očekávání čtenáře a přiměje ho upřít tam pozornost.[42] Může to být něco tak jednoduchého jako narušení očekávaného vzorce vyprávění, například vzorce „sňatku a narození": sňatek, intimní vztahy, těhotenství a narození (viz Gn 38,2). Izákova modlitba, aby Hospodin zasáhl do neplodnosti Rebeky (Gn 25,21), nesleduje očekávaný vzorec, a proto přitáhne pozornost.[43]

Stručně řečeno, materiál může být upřednostněn různými způsoby, ale tato komunikační strategie se uplatňuje hlavně zavedením neočekávaného nebo rušivého prvku do vyprávění. Jakmile je taková upřednostněná informace identifikována, dá se považovat za významnou, a proto pro interpretaci příběhu zvláště důležitou.

Struktury znalostí je jistě možno najít i v Genesis 1–3. Byly například provedeny studie, které porovnávaly a kontrastovaly jiné starověké blízkovýchodní mýty o stvoření s příběhem o stvoření v Genesis. V některých ohledech Genesis dodržuje scénář, v jiných však převrací konvence.[44] Přehlíženým aspektem významnosti v Genesis 1–3 je však použití žánrových posunů z prózy na poezii za účelem postavení určitých myšlenek a tvrzení do popředí. I u jiných textů se poukazovalo na takový přístup, nejznáměji snad Brevardem Childsem v jeho diskusi o písni Chany v 1. knize Samuelově 2.[45] Tato báseň není pouze expresivním ozdobným prvkem uprostřed akčního vyprávění, ale představuje teologické jádro příběhu. Jiní odborníci, jako například Firth, navázali na Childse a tvrdí, že „modlitba [Chany] představuje hermeneutický klíč k pochopení Samuelovy teocentrické perspektivy".[46] Změna žánru z prózy na poezii není pouze umě-

---

Cognitive and Culturally Oriented Linguistics to Interpret and Translate Metaphors in the Hebrew Bible. (Prague: Karolinum Press, 2022).

42 Heimerdiner dále upřesňuje, jaké druhy znalostních struktur jsou v hebrejském vyprávění běžně manipulovány – nazývá je: schémata, scénáře a plány.

43 Heimerdinger, *Topic, Focus and Foreground*, 232–233.

44 Gerhard F. Hasel, "The Polemic Nature of the Genesis Cosmology," *Evangelical Quarterly* 46, no. 2 (1974).

45 B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Minneapolis: Fortress Press, 1979), 273.

46 David G. Firth, "Hannah's Prayer as Hope for and Critique of Monarchy," in *The Book of Samuel and Its Response to Monarchy*, ed. S. Kipfer, *et al.* (Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2021), →

leckou volbou, ale záměrným pokusem převrátit očekávání čtenářů a postavit obsah do popředí.[47] Ve své diskusi o Exodu 15 kritický vědec M. S. Smith tvrdí, že báseň „funguje jako opěrný bod knihy Exodus."[48] Alexander souhlasí a tvrdí, že „přechod od prózy k poezii je pozoruhodný a jasně odlišuje tyto verše od okolního narativního rámce."[49] Klíčové je zde slovo „pozoruhodný": Tato technika je totiž prostředkem, kterým se tento obsah vyzdvihuje jako důležitý.

Alexander dále dodává, že tento druh žánrového přechodu mezi prózou a poezií není typickým rysem literatury starověkého Blízkého východu.[50] To posiluje současnou tezi, že žánrový přechod je strategií upřednostnění, která převrací očekávání čtenářů. Pokud tomu tak je, pak lze u částí Genesis 1–3, které vykazují poetické posuny, analyzovat účinky upřednostňování a považovat je za zvláště důležité pro interpretaci textů jako celku.

Upřednostnění a interpretace Genesis 1

Kde tedy v Genesis 1–3 najdeme přechody mezi prózou a poezií? Odborníci se vesměs shodují, že v Genesis 1,26–28, 2,23 a 3,14–19 je styl výrazněji poetický.[51] Hebrejská poezie se vyznačuje dvěma rysy: paralelismem a metaforickým

---

26. Odborníci jako Watts poukazují na to, že takové básně málokdy přispívají k rozvoji děje (J. W. Watts, "'This Song': Conspicuous Poetry in Hebrew Prose," in *Verse in Ancient Near Eastern Prose*, ed. Johannes C. de Moor, and Wilfred G. E. Watson (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1993), 352–353). Firth připouští, že Chanina píseň a jiné podobné písně možná nepřispívají k okamžitému vývoji děje, ale díky zdůraznění klíčových témat slouží „jako příklad předjímání pro makro-děj celé knihy Samuelovy" (Firth, "Hannah's Prayer," 31).

47 Poetické posuny v kontextu prozaického vyprávění byly interpretovány jako významné i v jiných souvislostech. Některé rukopisy nalezené v Judské poušti dokonce umělecky odlišovaly texty jako Exodus 15 tím, že slova uspořádaly do obrazců na stránce a prodloužily konce písmen, aby vyplnily okraje (tzv. „stichometrické uspořádání"). Viz Emanuel Tov, "The Background of the Stichometric Arrangements of Poetry in the Judean Desert Scrolls," in *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature: Essays in Honor of Eileen Schuller on the Occasion of Her 65th Birthday*, ed. Penner Jeremy, Penner Ken, and Wassen Cecilia (Leiden, The Netherlands: Brill, 2011). Tato zvyklost byla zvláště výrazná u poezie v Tóře a méně častá v knihách, kde převládá poezie (jako u proroků). Pokračovala až do středověkého období písařské praxe.

48 M. S. Smith, *The Pilgrimage Pattern in Exodus* (Bloomsbury Publishing, 1997), 207.

49 T. D. Alexander, *Exodus* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2017), 285.

50 Alexander, *Exodus*, 285–286.

51 J. Goldingay, *Genesis* (Grand Rapids: Baker, 2020), 34; Claus Westermann, *Genesis 1–11: A Commentary,* trans. John J. Sculion S.J. (Minneapolis, MN: Augsburg, 1984), 231; →

jazykem. Paralelismus je jazykový a strukturální aspekt poezie, zatímco metafora je konceptuální aspekt poezie.[52] Ale poezie ve starověkém světě nebyla jen ozdobou. Dává najevo, že text je promyšlenější, a říká něco důležitějšího. Každou z těchto poetických změn rozebereme v příslušném kontextu a budeme se snažit pochopit, jak je autor použil k postavení určitých myšlenek do popředí, takže jsou klíčové pro interpretaci celku.

Genesis 1,1–2,3 vypráví o Stvořiteli a stvoření, které je prezentováno v uspořádaném schématu sedmi dnů. Během prvních tří dnů Bůh stvořil prostředí a vnesl do něho řád prostřednictvím oddělení a vymezení. Během dalších tří dnů Bůh naplnil tato prostředí vegetací a různými tvory: vodními živočichy, plazy, ptáky a savci. Všechno, co Bůh stvořil, je „dobré" (1,4.10.12.18.21.24), přičemž stvoření jako celek je „velmi dobré" (1,31).[53] Při každém kroku Bůh nejen stvořil, ale také pojmenoval, dal účel a požehnal. Sedmý den je vrcholným úspěchem tvůrčího procesu. V očekávání šabatu (Ex 20,11) Bůh odpočívá od svého díla a ujímá se vlády jako král vesmíru.

První příběh o stvoření je jedinečný svou vysoce strukturovanou organizací; nesleduje typické schéma děje, které je běžné v narativu. Někteří naznačují, že to svědčí o prolínání prózy a poetického stylu.[54] Arnold říká, že „nejvýraznějším literárním rysem v Genesis 1 je jeho opakující se formální struktura a symetrie… vzorec má pravidelné a předvídatelné rysy, protože představuje složky vesmíru při stvoření jako v průvodu."[55] Verš 27 proto představuje nový a neočekávaný prvek: poezii.[56] Ve verši 26 se Bůh rozhodl stvořit lidstvo, zvláštní stvoření utvořené k Božímu obrazu a podobě, s jedinečnou auto-

---

B. T. Arnold, *Genesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 67.

52 A. Berlin, "On Reading Biblical Poetry: The Role of Metaphor," in *Congress Volume: Cambridge, 1995* (Leiden: Brill, 1997), 28; A. Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1992), 17. Ačkoli je poezie nejlépe chápána jako druhý konec na jednom spektru s prózou spíše než jako protiklad prózy, lze ji stále považovat za žánr s výraznými rysy. Viz James Kugel, *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998).

53 Překlady z hebrejštiny jsou dílem autora.

54 Arnold, *Genesis*, 29; Westermann, *Genesis 1–11: A Commentary*, 90.

55 Arnold, *Genesis*, 30. Přesná posloupnost se nevyskytuje v popisu každého dne, takže autor má určitou volnost v tom, jak tuto formuli použije. Ačkoli pevná struktura této kapitoly má poetický charakter, nelze ji jako celek považovat za poetickou, protože postrádá paralelismus.

56 Goldingay, *Genesis*, 34.

ritou a odpovědností vládnout nad tím, co bylo stvořeno dříve. Text opouští zavedený vzorec a pevnou strukturu a rozkvétá v poetickém vyprávění o Stvořitelově činu stvoření lidstva. Zvláště pozoruhodný je počet použitých veršů. Goldingay vysvětluje: „Zatímco poetické verše v hebrejštině obvykle obsahují dvě kóla, zde jsou tři, přičemž slovo „stvořil" se vyskytuje v každém z nich, což dále zdůrazňuje význam toho, co se v tento den děje."[57] Poezie, a zejména použití trikólonu a slovní opakování slova „stvořil" soustřeďuje pozornost čtenáře na toto upřednostněné sdělení. Martin Prudký podobně tvrdí, že přechod k formálnější poezii je „výrazem mimořádného důrazu" a naznačuje „kompoziční vrchol celého vyprávění".[58]

První řádek zní: „Bůh stvořil člověka ke svému obrazu." Slovo „člověk" je *'adam*, což je obecný termín pro lidstvo jako druh. Ačkoli se tento termín později proměnil v osobní jméno pro muže (Adam), v tomto kontextu se vztahuje na obě pohlaví.[59] To znamená, že lidstvo jako celek je jedinečně obdařeno otiskem samotného Boha, nejen jedna část. Hamilton zasazuje tuto terminologii do kontextu dominantního světového názoru té doby, kdy pouze král nebo jiný hodnostář mohl být označen jako „obraz Boží". Naopak Hamilton tvrdí, že podle tohoto textu „v Božích očích je celé lidstvo královské. Celé lidstvo je spřízněno s Bohem, nejen král. Konkrétně Bible demokratizuje královské a exkluzivistické koncepty národů, které obklopovaly Izrael."[60] To lze považovat za příklad Heimerdingerova konceptuálního upřednostnění, kdy autor převrací obecně přijímané přesvědčení nebo konvenci.[61]

Toto tvrzení je posíleno ve druhé větě, která opakuje stejný bod s obrácenou větnou strukturou: „k obrazu Božímu je stvořil". Ačkoli mnoho křesťanských myslitelů po staletí spekulovalo o přesné povaze „obrazu", kontext naznačuje, že to souvisí s výkonem autority a správcovství (Gn 1,28–30). „Boží obraz" tedy znamená, že lidstvo „je Božím reprezentantem, místodržícím na

---

[57] Ibid., 37.

[58] Martin Prudký, *Genesis I: 1,1–6,8, Když na počátku Bůh řekl do tmy…* (Praha: Centrum biblických studií av čr a uk v Praze, 2018), 122.

[59] Není však zcela jasné, kdy k tomuto přechodu dochází, a srovnání překladů Genesis 2–4 ukazuje různé přístupy k tomu, kdy se mužský člověk začíná chápat jako „Adam".

[60] Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1–17* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 135.

[61] Heimerdinger, *Topic, Focus and Foreground*, 227.

zemi, pověřeným jako Boží zástupce moudře a zodpovědně vládnout nade vším živým."[62] To platí pro obě pohlaví jako součást společného lidství.

Autorita a odpovědnost jsou svěřeny jak mužům, tak ženám: to jasně vyjadřuje třetí a poslední verš této poetické trojice: „Stvořil je jako muže a ženu." Podle Genesis 1 být člověkem znamená být buď mužem, nebo ženou. Zároveň však existuje „základní rovnost mezi muži a ženami", která je ústředním bodem antropologie Bible.[63] Ačkoli mezi pohlavími existují přirozené rozdíly, na začátku je kladen důraz na jejich společné rysy: oba patří k druhu „adām", oba byli stvořeni Bohem, oba nesou Boží obraz. Tento text nepodporuje argumenty zdůrazňující, co muže od žen odlišuje, ale co je spojuje.

Tato tvrzení jsou posílena ve verších 28–30. Pokud považujeme tento poetický verš za zvýrazněný, upoutávající pozornost čtenáře a předkládající informace, které mají zvláštní význam pro výklad, můžeme také považovat to, co následuje bezprostředně poté, za částečně zvýrazněné. V tomto požehnání a pověření se Bůh obrací jak na muže, tak na ženy, a oběma svěřuje autoritu a odpovědnost. Navíc je jim svěřen „společný úkol", bez konkrétních rolí specifických pro jedno nebo druhé pohlaví. „Od mužů i žen se očekává, že budou vychovávat děti; od žen i mužů se očekává, že budou spravovat stvoření. …oba mají stejnou moc, autoritu a odpovědnost."[64] Ačkoli jsou v tomto prvním popisu stvoření zmíněny rozdíly mezi pohlavími, tato rozmanitost je druhotná ve srovnání s jejich společnými rysy.[65] Pohlaví není znakem odlišných rolí, ale znakem společné lidskosti, která vede ke společnému úkolu. Podle Genesis 1,26–28 tento společný úkol zahrnuje sdílenou autoritu a odpovědnost. Goldingay poskytuje cenné shrnutí toho, jak tento význam zapadá do zbytku kapitoly: „Genesis 1 vybízí posluchače příběhu, aby vnímali muže i ženu společně jako stvořené k Božímu obrazu a společně určené k vládnutí

---

[62] Církev bratrská, „Vyznání víry a duchovní zásady Církve bratrské" (2016): cit. dne 29. 9. 2025, https://portal.cb.cz/cs/stranky/1288-dokumenty-cirkve-bratrske.

[63] Witt, *Icons of Christ*, 54.

[64] Ibid., 55.

[65] Z teologického hlediska lze také říci, že ontologii nelze oddělit od ekonomie, protože samotná Boží identita je základem jeho činnosti (Tyler J. Patty, and Sean M. Smith, "Missional Rest: A Fusion Point Between Being and Doing," *Transformation* 42, no. 1 (2025), 59). Pokud tento text tvrdí, že muži i ženy jsou stvořeny k Božímu obrazu, pak oba mají stejnou hodnotu i autoritu pro plnění svého úkolu.

nad světem, nikoli k vládnutí jednoho nad druhým.“[66] I biblický komentátor Matthews, který považuje mužskou dominanci za „stvořitelský řád“, připouští, že Genesis 1 vypadá spíše rovnostářsky.[67]

Upřednostnění a interpretace Genesis 2

Genesis 2 je místem, kde komplementaristé nacházejí nejvíce materiálu pro své argumenty. Ačkoli někteří jako například Matthews považují rámec „vedení-následování“ za jasně patrný v Genesis 2–3, i zde musíme zvážit, co autor těchto textů staví do popředí. Genesis 2 nabízí druhý pohled na stvoření, tentokrát bližší a osobnější. Protože nebyl nikdo, kdo by obdělával a pečoval o jeho stvoření (Gn 2,5), Bůh učinil tři věci: *stvořil* člověka z prachu, *vdechl* mu do nosních dírek dech života a *umístil* ho do zahrady, kterou zasadil (2,7–8). Poté je člověku dáno povolání a varování. Povoláním člověka je „obdělávat a chránit“ zahradu (2,15), což je výraz, který se později používá pro kněze sloužící ve svatyni a chrámu, což naznačuje, že lidstvo má v zahradě-chrámu hrát kněžskou roli.[68] Bůh také přikazuje člověku, aby se zdržel stromu poznání dobra a zla, a varuje, že smrt je jistým trestem za přestoupení. Poté, protože „není dobré,“ aby člověk byl pro tento úkol sám, Bůh stvoří společníka, který je vhodným partnerem pro splnění úkolu, který jim byl svěřen.

Velká část MacArthurovy argumentace pro mužskou dominanci je založena na tom, že Adam byl stvořen jako první. Ale tento postřeh není v textu upřednostněn jako významný pro výklad. Ve skutečnosti až do stvoření ženy nemá čtenář hebrejského textu žádnou možnost zjistit, jaké je pohlaví prvního člověka. K popisu se používá obecný termín *’adam* (člověk), namísto termínu označující pohlaví (jako je *zakar* nebo *neqeba*, Gn 1,27). Teprve v 2,23 je jasně řečeno, že tento první člověk je *’iš,* „muž“ (na rozdíl od *’išša,* „žena“), ale až do té doby je „člověk prostě *ha’adam*, ‚člověk‘.“[69] To neznamená, že první člověk byl asexuální, ale spíše to, že pohlaví není určujícím znakem pro udělení

[66] Goldingay, *Genesis*, 37. Podobně, viz Prudký, *Genesis I*, 138.
[67] Matthews, *Genesis 1–11:26*, 173.
[68] G. K. Beale, *The Temple and the Church’s Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004), 66–67. Viz Nu 3,7–8; 8,25–26; 18,5–6; 1Pa 23,32; Ez 44,14.
[69] Witt, *Icons of Christ*, 55.

povolání. Jinými slovy, Bůh nemluví k Adamovi jako k zástupci mužského pohlaví, ale jako k zástupci celého lidstva včetně žen.[70] Ostatně prvorozenství není v knize Genesis nikdy jistým znakem nadřazenosti: Bůh upřednostňuje Izáka před Izmaelem a Jákoba před Ezauem (Gn 17,20–21; 20,23) a Jákob žehná druhému nejmladšímu Josefovi před ostatními syny a žehná mladšímu Efrajimovi před starším Manasesem (Gn 48,14–16; 49,26).

Ve spojitosti s tím hraje důležitou roli v debatě ohledně role žen slovo *'ezer,* „pomoc".[71] Ačkoli komplementaristé se stále snaží argumentovat, že jde o podpůrnou roli podřízené autority, rovnostářští zastánci poukazují na to, že tento titul se v celém Starém zákoně nejčastěji vztahuje na Boha nebo významnou vojenskou pomoc.[72] Role ženy tedy není v žádném případě podřízená, ale naopak specializovaná. Žena přispívá něčím, co muži chybí, nikoli jako projev nadřazenosti nebo podřízenosti, ale jako projev spolupráce na dosažení cíle, které jim dal Bůh. Existují však ještě další implicitní argumenty, které jsou použity pro podřízenou roli žen z Genesis 2: Nedostala pověření ani varování přímo od Boha, Adam ji pojmenoval stejně, jako pojmenoval zvířata, nebo že žena byla stvořena z Adamova žebra. Pro zastánce komplementarismu jsou všechny tyto prvky chápány jako znak mužské autority a ženské podřízenosti, i když takový význam je nutné jen odvodit, protože text takovou souvislost výslovně neuvádí.

Místo toho, abychom význam odvozovali z různorodých pozorování biblického textu, navrhuji, abychom se soustředili na aspekty textu, které autor zdůrazňuje. Hlavní prvek uveden do popředí ve druhé kapitole se objevuje na konci příběhu. Poté, co se pro člověka nenajde vhodná polovina, Bůh ho uspí, provede malý chirurgický zákrok a stvoří „ženu z žebra, které mu vzal" (Gn 2,22). Poté Bůh přivede ženu k člověku. Člověk je přemožen emocemi, když pozná někoho, kdo je mu podobný, a žánr se od 2,23 mění z prózy na poezii. „Zde je výkřik vyjádřen rytmickou formou; z řeči se stává poetické sdělení."[73]

---

[70] Prudký, *Genesis I*, 173.

[71] Viz nedávná doktorská práce na toto téma: Rebekah Call, "What is a 'Helpmate?' Using Comparative Semitic Linguistics to Propose New Translations for *Ezer Kenegdo*," diss., The Claremont Graduate University, 2023).

[72] Ačkoli s jeho závěry nesouhlasím, Clines předkládá fundované shrnutí argumentů obou stran této debaty: David J. A. Clines, *What Does Eve Do to Help: And Other Readerly Questions to the Old Testament* (Sheffield, England: jsot, 1990), 26–48.

[73] Westermann, *Genesis 1–11: A Commentary*, 231.

Toto zvolání se skládá ze dvou dvojic poetických veršů a je charakteristické typickými rysy hebrejské poezie, jako je paralelismus a metaforický jazyk. Podle Heimerdingera tento přechod od prózy k poezii naznačuje postavení materiálu do popředí, který určuje interpretaci celé diskurzivní jednotky.

První dva verše v Genesis 2,23 vyjadřují lidské uznání, že toto je někdo jako on. To je v kontrastu s jeho dřívějším přehledem zbytku živočišné říše, kde nepoznal nikoho, kdo by byl jako on (2,19–20). Ale nyní: „Toto je kost z mých kostí | a tělo z mého těla!" Tento výraz má jak metaforický, tak doslovný aspekt. „Ačkoli jsou ‚kosti a tělo' ve Starém zákoně používány obrazně pro příbuznost [Gn 29,14; Sd 9,2; 2S 5,1; 19,12–13], zde je to jediné místo, kde má doslovný význam."[74] Oba lidé doslova sdílejí tělo a kosti, čímž je obrazový aspekt výrazu ještě více zdůrazněn díky jeho doslovnosti. Arnold říká, že „poetické tvrzení, že je jeho ‚tělem a kostí' … je hebrejským vyjádřením příbuzenských vztahů a identifikuje její podstatu."[75] Tito dva nejenže patří ke stejnému druhu, ale také ke stejné rodině, sdílejí společnou povahu a jsou si navzájem zavázáni zvláštním druhem loajality.

Podobně jako poezie v Genesis 1, i tento verš začíná zdůrazněním stejnosti páru. Na rozdíl od MacArthura, který se zaměřuje na rozdíly mezi muži a ženami, tento text naznačuje, že muži a ženy mají více společného.[76] To však neznamená, že mezi nimi neexistují žádné rozdíly. Ve druhém poetickém dvojverší jsou lidé rozlišeni podle svého odlišného pohlaví: tato je *'išša*, „žena", a byla stvořena z *'iš*, „muže". Pojmenování ženy není stejné jako dřívější pojmenování zvířat: „Jeho prohlášení, že se bude jmenovat žena, je spíše prohlášením o uznání a její skutečné rovnocennosti než projevem autority."[77] Muž výslovně uvádí, že „ona [žena] byla vzata z muže." Ačkoli by mohlo být lákavé chápat ženu jako méněcennou nebo podřízenou, nic takového zde není naznačeno. Důraz je kladen na společnou podstatu obou. Z jazykového hlediska mají slova *'iš* a *'išša* ve skutečnosti odlišný sémantický původ, ačkoli znějí po-

---

[74] Matthews, *Genesis 1–11:26*, 219.

[75] Arnold, *Genesis*, 60–61. Tento obrat je v hebrejské Bibli poměrně ojedinělý, ale mohl by souviset s častěji používaným obratem „tělo a krev", který se vždy používá k označení rodinného nebo příbuzenského vztahu (např. Gn 15,4; 29,14; 37,27; Sd 9,2; 2S 5,1; 7,12; 16,11; 19,12–13, 1Kr 8,19).

[76] Na rozdíl od MacArthur, *Divine Design*, 14.

[77] Goldingay, *Genesis*, 64.

dobně. Báseň tuto podobnost využívá a představuje to, co odborníci nazývají „lidovou etymologií".[78] Arnold vysvětluje její význam: „Tato lidová etymologie zdůrazňuje jejich podobnosti a zároveň uznává jejich zřetelné rozdíly. Jsou přiměřeně a zřetelně individuální, aby mohli plodit potomky, ale také dostatečně podobní, aby byli samostatnými lidmi."[79] Toto zvolání také obsahuje první výskyt slova *'iš,* „muž" v Genesis, což značí, že se jedná o první případ v příběhu, kdy je *'adam,* „člověk," definován z hlediska pohlaví. Oba jsou pohlavně odlišnými verzemi stejného druhu: „Žena je stejná jako muž, ale je to ženská verze."[80] Oba jsou si velmi podobní, ale také odlišní; sdílejí společnou přirozenost a poslání, ale každý z nich má odlišné vědomí a identitu. Navíc se navzájem potřebují, protože každý z nich má cenné silné stránky a vlastnosti, bez nichž ten druhý nemůže žít.[81] Tento výraz také posiluje význam Božího dřívějšího tvůrčího procesu (2,22): žena není odvozeninou muže, ale jeho rovnocenným protějškem, protože byla stvořena z jeho „boku" (doslovný význam slova *cela'* je „žebro").

Westermann porovnává tuto koncepci lidstva se standardní antropologií ve starověkém světě: „Gn 2 je mezi stvořitelskými mýty celého starověkého Blízkého východu jedinečná ve svém ocenění významu žen, tj. že lidská existence je partnerstvím muže a ženy."[82] Toto tvrzení je nejjasněji upřednostněno v poetickém vyjádření Gn 2,23. Jak jsme viděli v kapitole 1, je možné, že i po poetickém přechodu do verše 24 zůstává určité upřednostnění. Von Rad se zdá mít podobný názor, když říká, že „v tomto výroku dosahuje celý dosavadní příběh svého primárního účelu, ke kterému směřoval od samého počátku."[83] Zde se dozvídáme o ideálu „jednoho těla" mezi manželem a manželkou, který

---

78 Peter Dubovský, ed. *Genezis* (Trnava: Dobrá kniha, 2008), 143.

79 Arnold, *Genesis*, 61.

80 Witt, *Icons of Christ*, 56–57. To však nutně neznamená, že Bůh má také dvě pohlaví nebo že v určitém okamžiku vývoje izraelského náboženství měl Hospodin manželku – na rozdíl od Milana Balabána, „Žena ve Starém zákoně," *Religio* 5, no. 1 (1997), 38.

81 V této kapitole je zdůrazněna jejich neschopnost rozmnožovat se samostatně, viz Mary L. Conway, "Gender in Creation and Fall: Genesis 1–3," in *Discovering Biblical Equality: Third Edition*, ed. R. W. Pierce, C. Long Westfall, and C. L. McKirland (Downers Grove, il: ivp Academic, 2021), 43. Tato „komplementarita" se však vztahuje i na jiné oblasti.

82 Westermann, *Genesis 1–11: A Commentary*, 232.

83 Gerhard Von Rad, *Genesis: A Commentary, Revised Edition* (Philadelphia, pa: Westminster Press, 1973), 84.

jak Ježíš, tak apoštol Pavel považovali za podstatu manželského vztahu (Mt 19,5–6, Mk 10,8, 1K 6,16, Ef 5,31). Manželství jako nejintenzivnější forma vztahu mezi mužem a ženou by mělo být charakterizováno jednotou, partnerstvím a sdílenou odpovědností.

Upřednostnění a interpretace Genesis 3

Bohužel tento ideál netrval dlouho. Genesis 3 představuje zmaření ideálu s příchodem hada a jeho pokušením lidí. Had přistupuje k ženě a vybízí ji, aby zpochybnila Boží dobrotu a správnost jeho zákazů. Ona nakonec podlehne jeho návrhům a vezme si ovoce ze zakázaného stromu poznání dobra a zla. Tento plod také nabídne muži a po jeho snědení se jim otevřou oči a jsou naplněni hanbou. Bůh pátrá po skrývajících se lidech a poté, co se doví, co se stalo, vydá trojdílné prokletí: na hada, na ženu a na muže.[84] Právě v tomto prokletí se žánr mění z prózy na poezii, což čtenáři signalizuje, že části důležité pro interpretaci celého textu jsou postaveny do popředí. Tento poetický posun je také podstatně delší než dva v kapitolách 1 a 2, což dále zdůrazňuje jeho význam pro interpretaci.[85]

Řada argumentů pro hierarchický vztah mezi muži a ženami se soustředí na záležitosti před tímto poetickým posunem. MacArthur například tvrdí, že had se rozhodl oslovit ženu, a tvrdí, že pád se alespoň částečně stal kvůli tomu, že žena obešla autoritu nebo ochranu svého manžela. Někdy je také za viníka považován muž, protože je pasivní nebo mlčí.[86] Ale genderová hierarchie nebo genderové role stále nejsou v popředí tohoto textu. Spíše se jádro tohoto textu týká poslušnosti a konkrétně vhodného učení a získávání znalostí.[87] Namísto aby se učili naslouchat Bohu, stali se lidé žáky hada. Tento had není zpočátku identifikován jako démonická síla, ale jako stvoření stvořené Bohem (Gn 3,1).

---

[84] Tyler J. Patty, "Did God Curse Humanity? A Pragmatic Reexamination of Genesis 3,14–19," *Journal for the Study of the Old Testament* 50:1 (2025), 24–42.

[85] Viz Westermann, *Genesis 1–11: A Commentary*, 257. Arnold naznačuje, že délka může být dána kulturními konvencemi týkajícími se právních prohlášení, ale zdůrazňující funkce se jeví stejně rozumná (Arnold, *Genesis*, 67).

[86] L. J. Crabb, D. Hudson, and A. Andrews, *Adamovo mlčení* (Návrat domů, 1998).

[87] Konrad Schmid, "The Ambivalence of Human Wisdom: Genesis 2–3 as a Sapiential Text," *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 500 (2018), 284–285.

Dále je označen jako *'arum*, což se často vykládá negativně jako „lstivý", ale stejně tak by se dalo vyložit pozitivně jako „moudrý". Ve starověku byli hadi vnímáni velmi pozitivně jako zdroj moudrosti, a dokonce božského vhledu.[88] V tomto textu je samozřejmě tento pohled převrácen a had je padouchem, který svádí lidi k získávání znalostí mimo Boží načasování a způsob.[89] Eva je svedena, aby vzala ovoce „stromu poznání dobra a zla" (Gn 2,17), pokoušena, protože věřila, že to „člověka učiní moudrým" (3,6). Jistě, žena je vinna, protože jednala nezávisle na muži, ne však proto, že potřebovala ochranu nebo měla zůstat pod jeho autoritou. Měli spíše jednat jednotně jako „jedno tělo" (2,24), uplatňovat svou společnou, Bohem danou autoritu vládnout nad stvořeními včetně hada (Gn 1,28) a pevně stát na Božích slovech, místo aby pochybovali o jejich dobrotě. Had je však rozdělil, což vedlo k dalšímu narušení vztahů, povolání a identity kvůli hříchu.

Poté, co Bůh vyslechl lidský pár (ale ignoroval hada), promluvil (Gn 3,14–19). Tím začíná poetická část kapitoly, která je tak postavena do popředí. Bůh promlouvá postupně ke každému z hříšníků jednotlivě, v opačném pořadí, než je pořadí jeho výslechu: nejprve k hadovi, pak k ženě a nakonec k muži. V oslovení hada (Gn 3,14–15) ho Bůh odsuzuje za jeho podvod a uvaluje na něj formální prokletí (*'arur 'atta,* „prokletý jsi"), což je nejbezprostřednější způsob, jak takové prohlášení vyslovit. V návaznosti na tuto formuli je podrobněji popsána povaha prokletí: „Způsobuje narušení povolání nebo identity (‚po břiše budeš chodit') a konflikt ve vztazích (‚nepřátelství mezi tebou a ženou')."[90] Tímto prokletím je had navždy zbaven svého vlivu (‚po všechny dny svého života').

Poté se Bůh obrací a promlouvá k ženě (Gn 3,16). Ačkoli nepoužívá formální jazyk prokletí jako u hada, jeho slova používají podobný jazyk a dosahují podobných účinků. Bůh mluví k ženě více nepřímo než k hadovi jako projev

---

88 J. H. Charlesworth, *The Good and Evil Serpent: How a Universal Symbol Became Christianized* (New Haven, ct: Yale University Press, 2010); Duane E. Smith, "The Divining Snake: Reading Genesis 3 in the Context of Mesopotamian Ophiomancy," *Journal of Biblical Literature* 134, no. 1 (2015).

89 J. Day, *From Creation to Babel: Studies in Genesis 1–11* (London: Bloomsbury Publishing, 2014), 35–37.

90 Patty, "Did God Curse Humanity?", 29. Tento konflikt je pro lidstvo vlastně dobrou zprávou: Nepřítel ještě nezvítězil.

milosti.[91] Výraz připomíná požehnání dané lidstvu v Genesis 1: Původně bylo lidstvo povoláno, aby se „rozmnožovalo" (*rbh*), nyní Bůh „intenzivně rozmnoží" (*rbh*) bolest ženy při porodu dětí. Žena bude i nadále sloužit Bohu, ale nyní je radost z jejího povolání doprovázena intenzivním zármutkem a smutkem.

Prokletí ovlivňuje také vztah ženy k jejímu manželovi. Žena bude mít „touhu" po svém manželovi, ale on bude nad ní „panovat". Přesná podstata „touhy" není jasná: jedná se o vzácné slovo, které může mít význam jak negativní (Gn 4,7), tak pozitivní (Pís 7,11); v každém případě však bude žena v manželství pociťovat frustraci ve svých tužbách. Její manžel naopak bude nad svou ženou převládat. Slovo „panovat" (*mšl*) není stejné jako slovo použité v pozitivním požehnání lidstvu (Gn 1,28, *rdh*), ale je častěji používáno v souvislosti s politickou nadvládou.[92] Naštěstí se dnes mnoho interpretů shoduje, že toto prokletí nedává mužům právo dominovat.[93] Někteří však stále považují tato prohlášení za normativní v tom smyslu, že podřízenost je Božím záměrem pro ženu.[94] Arnold však nesouhlasí a argumentuje, že „vláda muže není o nic normativnější než bolest při porodu… Všechny takové normativní přístupy míjí podstatu věci."[95] Tato prohlášení popisují, jak se věci budou mít po jejich zhřešení. Ještě jasnější je, že nejde o normativní přístup, když porovnáme prokletí ženy s prokletím hada. Podobně jako u hada má prokletí negativní vliv na identitu nebo povolání ženy a předpovídá konflikt v klíčovém vztahu. Ale na rozdíl od hada nemá toto prokletí nekonečnou povahu: tento trest nemá ženu svazovat navždy.[96]

Nakonec Bůh promlouvá k muži (Gn 3,17–19). „Protože jsi poslechl svou ženu" (3,17) by mohlo naznačovat, že jí dovolil uzurpovat svou autoritu, ale

---

[91] Ibid., 34.

[92] Carol Meyers, "Genesis 3:16—text and Context," *Religions* 15, no. 8 (2024), 5–6.

[93] Např. M. Prudký, *Genesis I*, 215–216; R. Hendel, *Genesis 1–11: A New Translation With Introduction and Commentary* (New Haven, ct: Yale University Press, 2024), 189. I komplementární biblický komentátor Matthews připouští, že „nemůžeme chápat božské slovo ‚on bude vládnout nad tebou' jako příkaz k prosazování nadvlády, stejně jako verš 16a není výzvou pro ženu, aby při porodu co nejvíce trpěla" (Matthews, *Genesis 1–11:26*, 251).

[94] Např. Gordon Wenham, J., *Genesis 1–15* (Grand Rapids, mi: Zondervan Academic, 2014), 81; Dubovský, *Genezis*, 161.

[95] Arnold, *Genesis*, 70.

[96] Pro trvalý argument proti normativnímu výkladu této kletby viz Christine Curley and Brian Peterson, "Eve's Curse Revisited: An Increase of 'Sorrowful Conceptions' " *Bulletin for Biblical Research* 26, no. 2 (2016).

to je přehnaný výklad textu.[97] Jde prostě o falešné učení a poslušnost: muž neposlechl Boha, ale svou ženu, která byla oklamána. Bůh mu oznamuje trest pomocí podobné kletby, jakou použil na hada. Ačkoli formálně proklíná zemi, kletba je ve skutečnosti namířena proti muži, protože existuje úzké spojení mezi zemí (*ha'adama*) a lidstvem (*ha'adam*).[98] Stejně jako byl narušen vztah ženy k jejímu zdroji (muži), tak je narušen i vztah muže k jeho zdroji: zemi. Toto narušení také znamená narušení povolání a identity muže, kterým bylo pracovat a starat se o zemi (Gn 2,15). Místo aby byla práce zdrojem naplnění, bude zdrojem bolesti (3,18). „V jistém smyslu sdílejí muž a žena stejný trest – ‚bolest' (‘*iccabon*), ona při porodu a on při namáhavé práci."[99] Bůh je však milosrdný a přidává k této bolesti omezení. Muž nebude trpět věčně, ale bude osvobozen smrtí („dokud se nenavrátíš do země").[100]

Souhrnně lze říci, že každé z těchto prokletí s sebou nese rozkol a narušení povolání, identity a vztahů. To platí pro všechny viníky: hada, ženu i muže. Jak vysvětluje Goldingay, „negativní aspekty života, které Bůh Hospodin popisuje, nejsou tím, jak měly věci být, ale tím, jaké nyní budou [po hříchu]".[101] Vraťme se k Heimerdingerovi a jeho definici upřednostnění jakožto „řečníkovo použití jazykových struktur za účelem dosažení určitého účinku na posluchače".[102] Jaký je tedy důvod tohoto upřednostnění ve třetí kapitole Genesis? Můj argument naznačuje, že tento trest je postaven do popředí, aby ukázal a) důležitost naslouchání Bohu a poslušnosti vůči Němu a b) jak neposlušnost vede k rozpadu povolání, identity a vztahů. To znamená, že realita popsaná v prokletích je v rozporu s původním Božím záměrem, nikoli jeho posílením.

Kromě toho je v samotném prokletí obsažena naděje, která přesahuje tento trest. „Trvalý boj s hadem znamená, že ještě nebyli poraženi (3,15), budou zažívat manželské napětí, ale budou i nadále plodit děti (3,16) a budou i na-

---

[97] Naslouchání ženskému hlasu není v Genesis automaticky špatné nebo dobré. Abraham je sice implicitně kritizován za to, že naslouchá Sáře (Gn 16,2), ale jinde mu Bůh přikazuje, aby naslouchal své ženě (Gn 21,12). To, co tyto dva příběhy odlišuje, je soulad s Boží vůlí.

[98] Patty, "Did God Curse Humanity?", 35–36. Podobně Prudký, *Genesis I*, 217.

[99] Arnold, *Genesis*, 71.

[100] O smrti jako osvobození viz Bruce Wells, "Death in the Garden of Eden," *Journal of Biblical Literature* 139, no. 4 (2020).

[101] Goldingay, *Genesis*, 78.

[102] Heimerdinger, *Topic, Focus and Foreground*, 260.

dále jíst, navzdory marnosti své práce (3,18–19).“[103] Ačkoli prokletí hada je věčné, prokletí ženy takovou nekonečnou vlastnost nemá a prokletí muže má také svou lhůtu platnosti. Boží proces nápravy začíná hned po předznamenané poezii, když Adam pojmenuje svou ženu Eva (*chawwa,* „život“) jako znamení naděje (3,20), Bůh oblékne oba lidi, i když je musí vyvést ze zahrady (3,21–24), a Eva se opírá o Boží pomoc, aby porodila svého prvního syna (4,1). Požehnání z Genesis 1 a ideál z Genesis 2 jsou stále Boží nadějí pro lidstvo (např. požehnání Abrahama, Gn 12,2–3). Prokletí je pro Boha vhodným způsobem, jak reagovat na hřích a omezit jeho šíření, ale není samo o sobě cílem; je spíše dočasnou odbočkou na cestě zpět k Božímu původnímu stvořitelskému záměru.[104]

Od Genesis dál k Pavlovým textům

Genesis 1–3 nám skutečně poskytuje obraz o původním záměru Boha ohledně jeho stvoření, jakýsi „tvůrčí řád“. Nejedná se však o hierarchický řád mezi muži a ženami, ale o řád sdílené moci, autority a odpovědnosti (Gn 1) a řád rozlišení v původu a osobnosti, avšak vzájemné závislosti a vzájemné potřeby ve společném poslání (Gn 2). Tento řád je narušen pádem, kdy se lidé odvrátili od Boha a jeho vůle pro ně, což vedlo k rozpadu jejich identity, povolání a vztahů (Gn 3). Ale toto prokletí není Božím konečným slovem pro lidstvo, protože Bůh je stále odhodlán naplnit své spasitelské cíle skrze lidstvo. Tyto body jsou posíleny tím, jak autor staví určité prvky v příběhu stvoření do popředí, což je nejviditelnější v přechodu od prózy k poezii. Takový je „řád stvoření“ představený v Genesis: řád sdílené autority, vzájemné závislosti a jednoty.

Jak ale tento teologický základ pomáhá při výkladu Pavla? Nyní je nutné pokračovat ve čtení od Genesis dál k Pavlovým textům, které odkazují na stvoření. Nejprve lze argumentovat, že Pavel se ještě více zajímá o nové stvoření než o původní stvoření: „Kdo je v Kristu, je nové stvoření. Co je staré, pominulo, hle, je tu nové!“ (2K 5,17, ČEP; srov. Ga 6,15). Pro Pavla je „nové stvoření“ základním prvkem jeho soteriologie, jejíž ústřední myšlenkou „je

[103] Patty, “Did God Curse Humanity?”, 38.

[104] Patrick D. Miller, “Syntax and Theology in Genesis Xii 3a,” *Vetus Testamentum* 34, no. Fasc. 4 (1984), 475.

přechod od smrti k životu."[105] Z tohoto důvodu bychom měli zvážit, jak Pavlův odkaz na první stvoření pomáhá raným křesťanům směřovat k novému stvoření. To může nabídnout třetí cestu mezi těmi, kteří Pavlova prohlášení interpretují jako kulturně nepodmíněné příkazy, a těmi, kteří je interpretují jako reakci na konkrétní kulturní situaci.[106] Musíme se snažit poskytnout nejlepší možný výklad s ohledem na celé svědectví Písma, Boží plán spasení a kulturu, ke které text promlouvá. Usiluji zde o použití „hermeneutické spirály", abych se přiblížil nejlepšímu výkladu, přičemž si uvědomuji, že mohou existovat i jiné možnosti výkladu, které je třeba zvážit.[107] S tímto na mysli nabídnu několik parametrů pro interpretaci některých klíčových Pavlových textů týkajících se mužů a žen, které citují stvoření: 1. Korintským 11,7–12, Efeským 5,21–33, a 1. Timoteova 2,11–15.[108]

MacArthur dříve citoval 1. Korintským 11,7–12 jako argument pro nadřazenost muže na základě jeho prvorozenství. Pavel skutečně odkazuje na pořadí, v jakém byli oba stvořeni: „Vždyť muž není z ženy, nýbrž žena z muže" (1K 11,8 ČEP). Ukázali jsme však, že nikde v Genesis 1–2 text nezdůrazňuje, že by stvoření muže jako prvního bylo znamením jeho zvláštní autority. Namísto toho jsou oba stvořeni k obrazu Božímu a oba mají stejnou autoritu a odpovědnost (Gn 1,28). Pavel sám odkazuje na toto požehnání, když říká, že muž „je obrazem a odleskem slávy Boží" (1K 11,7 ČEP). Obraz Boží jakožto znak rovné hodnoty a povolání nebyl popřen. Pavel sice říká, že „žena je odleskem slávy muže" (1K 11,7 ČEP), ale všimněte si, že neříká „žena je *obrazem* a odleskem slávy muže."[109] Ať už tedy Pavel míní cokoli, nemůže tvrdit (jak říká MacArthur), že žena „byla stvořena, aby projevovala mužovu autoritu a vůli."[110] V kontextu Pavlových pokynů týkajících se uctívání možná varuje ženy,

---

[105] M. V. Hubbard, *New Creation in Paul's Letters and Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 233. Viz také Wright, *Paul and the Faithfulness of God*.

[106] Westfall se staví proti příliš rychlému předpokládání transkulturní aplikace, viz C. L. Westfall, *Paul and Gender: Reclaiming the Apostle's Vision for Men and Women in Christ* (Grand Rapids, mi: Baker, 2016), 62.

[107] G. R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation* (InterVarsity Press, 2010).

[108] Tyto texty nejsou jedinými relevantními texty, které odkazují na stvoření, ale jsou základními texty pro MacArthurovu argumentaci, jak bylo uvedeno výše.

[109] Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1–17*, 182.

[110] MacArthur, *Divine Design*, 52.

aby byly opatrné v tom, jak se oblékají, protože by mohly odvádět pozornost věřících od Boží slávy a místo toho je soustředit na lidskou slávu (viz „odlesk slávy muže").[111] Naopak „žena by měla mít autoritu nad svou vlastní hlavou" (1K 11,10, překlad autora), to znamená, že by měla převzít odpovědnost za to, jak její jednání ovlivňuje ostatní ve společenství.[112] Koneckonců Genesis 2 ukazuje, že žena byla stvořena jako pomocnice muže: není mu podřízená, ale je pro něj vhodná.[113] Toto vysvětlení odpovídá Pavlovu výroku „ani muž nebyl stvořen pro ženu, ale žena pro muže" (1K 11,9). Nezávislost není Boží cestou, ale spíše vzájemná závislost. Pavel shrnuje svůj názor způsobem, který je zcela v souladu s naším výkladem příběhu z Genesis: „V Kristu ovšem není žena bez muže ani muž bez ženy" (1K 11,11 ČEP). Muži i ženy mají stejnou autoritu, a ačkoli se liší, sdílejí odpovědnost za její správu způsobem, který je založen na spolupráci, úctě, a ctí Boha. Koneckonců „všechno pak je z Boha" (1K 11,12 ČEP).

Ale dříve v této kapitole Pavel říká, že je „hlavou ženy muž" (1K 11,3 ČEP), což opakuje také v Efeském 5,23. Komplementaristé pak používají tento citát jako rozhodující důkaz pro argumentaci ve prospěch „stvořitelského řádu", v němž muži vedou a ženy se podřizují.[114] Long Westfall pravdivě poznamenává, že „to, jak chápete slovo ‚hlava', zahrnuje zásadní exegetickou volbu, která do značné míry určí vaši biblickou teologii pohlaví".[115] Thiselton uvádí, že toto slovo může mít význam a) autority nebo vedení, b) zdroje nebo původu, nebo c) převahy nebo přednosti, ale že Pavel ve výsledku záměrně používá „polymorfní pojem", jehož význam je složitý.[116] Tento interpretační oříšek nelze proto vyřešit pouhou sémantickou analýzou. Musíme spíše číst Pavla v kon-

---

[111] Westfall, *Paul and Gender*, 68.

[112] V mnoha překladech je to přeloženo jako „symbol autority" (viz ČEP, ČSP, ESV, NET), ale slovo „symbol" se v řeckém originálu nevyskytuje. Jeho zařazení do některých překladů je interpretační volbou ovlivněnou předpoklady o genderové hierarchii v textu.

[113] G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids, mi: Eerdmans Publishing Company, 1987), 572–573.

[114] Např. MacArthur, *Divine Design*, 40–41. Viz také 1 Korintským 11,3, kde je jasně uvedeno, že tato diskuse se netýká pouze manželského vztahu, ale obecněji vztahů mezi muži a ženami.

[115] Westfall, *Paul and Gender*, 79.

[116] A. C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, mi: W. B. Eerdmans, 2000), 811–822. Contra Černý, „Princip kefalé", který zastává primární význam „autorita".

textu toho, co je postaveno do popředí v Genesis 1–3, a ve světle jeho teologického směřování k novému stvoření. Ačkoli Pavel říká, že „muž je hlavou ženy, jako Kristus je hlavou církve" (Ef 5,23 ČEP), tak slovo „hlava" se v Genesis 1–3 nepoužívá, zatímco autorita je odpovědnost, která je dána jak mužům, tak ženám (Gn 1,28). Jelikož má Pavel jistě na mysli příběh z Genesis (srov. Ef 5,31), je nepravděpodobné, že by tvrdil, že manžel má mít nad svou ženou zvláštní autoritu, protože tento koncept je cizí příběhu o stvoření. Je pravděpodobnější, že Pavel se zabývá kulturní realitou mužské nadřazenosti a přetváří ji ve světle kříže, podobně jako to činí ve stejném textu ohledně otroctví (Ef 6,5–9).[117] Nejedná se tedy o univerzální tvrzení o „řádu stvoření", ale o pokus pomoci mužům a ženám žít svou víru v konkrétním kontextu, konkrétně v patriarchálním.[118] Pasáž z Efeským 5,21–33 je rámována příkazem pro všechny, nejen pro ženy, aby se navzájem podřizovali „v poddanosti Kristu" (Ef 5,21 ČEP).[119] Podřízení se je tedy ctností, kterou by měli projevovat všichni křesťané, a to jak v církvi, tak i doma. Dále by ženy v této kultuře normálně očekávaly příkaz, aby byly poslušné svým manželům, ale Pavel jim místo toho říká, ať se podřídí, a spojuje tento čin s jejich vírou v Krista (Ef 5,22).[120] To staví Krista jako jejich primární a bezprostřední autoritu, a to i v manželském vztahu. I když je manžel „hlavou", i to souvisí s Kristovou identitou a dílem, a tím

---

[117] I. Howard Marshall, "Mutual Love and Submission in Marriage," in *Discovering Biblical Equality: Complementarity Without Hierarchy, Second Edition*, ed. R. W. Pierce, and Rebecca Merrill Groothuis (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2005), 200–201.

[118] Lynn H. Cohick, "Loving and Submitting to One Another in Marriage," in *Discovering Biblical Equality, Third Edition*, ed. R. W. Pierce, C. Long Westfall and C. L. McKirland (Downers Grove, i: ivp Academic, 2021), 186. V řecko-římském světě, a vlastně po většinu lidské historie, byly ženy považovány za přirozeně podřízené mužům; domácí řády, které toto formalizovaly, byly zcela běžné. Například Aristoteles napsal: „Manžel a otec vládne nad ženou a dětmi… [Protože] muž je od přírody vhodnější pro velení než žena, stejně jako starší a dospělý je nadřazený mladšímu a nezralému" (*Politika*: Kniha i, část xii). Filón podobně říká, že je Božím příkazem, aby „manželky sloužily svým manželům… v duchu rozumné poslušnosti ve všech věcech" (*Apologia* 7,3). V Efeským však Pavel nejen křesťanizuje tehdejší kulturu, ale místo toho subverzivně převrací očekávání svých čtenářů ohledně přirozeného řádu. V rámci Heimerdingerova pojetí, které jsme použili pro Genesis 1–3, můžeme říci, že Pavel využívá znalostní struktury čtenáře, aby zdůraznil učení, které považuje za zásadní.

[119] Witt, *Icons of Christ*, 111. I MacArthur tento fakt připouští (MacArthur, *Divine Design*, 71).

[120] Cohick, "Loving and Submitting to One Another in Marriage," 198. Kromě toho neexistuje žádný formální příkaz daný manželkám, protože v Efeským 5:22 není žádné sloveso, ale je převzat z předchozího verše.

je význam slova nově definován. Manželům je dáno přísné přikázání milovat své ženy, „jako si Kristus zamiloval církev a sám za ni obětoval“ (Ef 5,25 ČEP), a tím využívat své kulturní privilegium k tomu, aby se obětovali jako Kristus (srov. Fp 2,6–11). Lee-Barnewall vysvětluje, že „bychom očekávali, že Pavel bude ženu, tělo, poučovat, aby byla ochotná se obětovat pro manžela, hlavu… Ale to není to, co nacházíme; Pavel naproti tomu uvádí opak.“[121] Pavel opět vydává výzvu manželům, tentokrát „milovat své ženy jako své vlastní tělo“ (Ef 5,28 ČEP): další extrémní příklad sebezapření. Účel těchto paradoxních příkazů je jasně vyjádřen Pavlovým citátem manželského paradigmatu z Genesis 2: „Proto opustí muž otce i matku a připojí se ke své manželce, a budou ti dva jedno tělo“ (Ef 5,31 ČEP). Tvrzení, že manžel je „hlavou“, tedy není samoúčelné, ale pouze prostředkem k dosažení cíle. S Genesis v popředí své mysli Pavel tvrdí, že výsledkem správné křesťanské podřízenosti a oběti je jednota a vzájemná provázanost „jednoho těla“. To vede k činům sebeobětování, které jdou proti kultuře („láska“ a „úcta“, Ef 5,32), motivovaným uznáním rodové spřízněnosti s manželem/manželkou (Gn 2,23) a sdílením jednoho těla skrze manželství (Gn 2,24; Ef 5,31) a skrze spojení s Kristem (Ef 3,32). Místo aby Pavlův přístup upevňoval nadvládu mužů v církvi a domácnosti, začíná ji naopak převracet naruby. Ačkoli tato vize pro muže a ženy nebyla v 1. století rozhodně naplněna v plné míře, souhlasím s Guptou, že Pavel se zdá „směřovat k laskavějšímu, vzájemnějšímu a láskyplnějšímu duchu v domácnosti, vše motivováno logikou kříže“.[122]

Jako poslední příklad lze uvést 1 Timoteovu 2,11–15, který se používá nejen k omezení žen ve vyučování nebo výkonu autoritativních rolí v církvi, ale také jako důkaz, že pád nastal kvůli obráceným genderovým rolím.[123] V kontextu diskuse o vhodném chování během bohoslužby Pavel říká: „Žena ať se učí v tichosti a s veškerou podřízeností“ (1Tm 2,11 čsp). Ačkoli je to někdy vnímáno jako zákaz, lze to stejně snadno interpretovat jako povolení: Žena má právo se

[121] Michelle Lee-Barnewall, *Neither Complementarian Nor Egalitarian: A Kingdom Corrective to the Evangelical Gender Debate* (Grand Rapids, mi: Baker Academic, 2016), 157.

[122] N. K. Gupta, *Tell Her Story: How Women Led, Taught, and Ministered in the Early Church* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2023), 193–194.

[123] MacArthur, *Divine Design*, 177, 181.

učit, ovšem vhodným způsobem.[124] Kontext učení by nám měl připomenout příběh o pádu, konkrétně „falešné učení" hada, které vedlo první lidi k hříchu. Pavel opět odkazuje na to, že Adam byl stvořen před Evou, ale protože prvorozenství není v Genesis 1–3 spojeno se zvláštní mužskou autoritou, je pravděpodobnější, že Pavel odkazuje na způsob, jakým se učení odehrávalo v Edenu.[125] Bůh dal Adamovi pokyn, aby se zdržel jíst ovoce ze stromů v zahradě, než byla stvořena Eva (Gn 2,16–17), a je naznačeno, že ji to naučil poté, co byla stvořena, protože sama cituje Boží slova (Gn 3,2–3). Ale toto učení z druhé ruky ji neochránilo před oklamáním: „Žena byla oklamána a dopustila se přestoupení" (1Tm 2,14 ČEP) Pokud tedy v Efesu existují ženy, které se učily pouze z druhé ruky, ale které jsou náchylné k oklamání, samozřejmě není vhodné, aby učily nebo měly moc nad druhými (1Tm 2,12).[126] Z tohoto a dalších listů víme, že falešné učení se šířilo zejména prostřednictvím žen (1Tm 5,13–15; 2Tm 3,6–7; srov. Tt 1,10–11). Lékem není „mlčení", ale „tiché učení a úplná poslušnost", přičemž poslušnost se nevztahuje na žádnou konkrétní osobu (například manžela nebo mužskou autoritu), „ale na to, co se učí".[127] Pavel nemůže tvrdit, že ženy jsou ze své podstaty snadněji oklamatelné, protože Genesis 3 klade vinu za přestoupení na muže i ženu (srov. Ř 5,12–14). Ale v Genesis je muž kritizován za to, že „poslechl hlas své ženy" a snědl zakázané ovoce (Gn 3,17), ne proto, že zanedbal svou mužskou autoritu, ale proto, že slyšel přímo Boží hlas a neuposlechl ho. Pokud se ženy v Efesu chtějí

---

[124] Interpretace ČEP při překladu tohoto verše je zavádějící, protože příkaz je vykreslen negativně. („Žena ať přijímá poučení mlčky.") Dříve v této kapitole Pavel tvrdil, že „tichý" přístup k životu by měl být cílem všech křesťanů (1Tm 2,2; srov. 1Te 4,11).

[125] Dalším nedávným vysvětlením odkazu na Adamovo prvorozenství je boj proti efeským mýtům, které považovaly Artemis za osobu se zvláštní autoritou, protože byla stvořena před svým bratrem Apollónem. Podle Glahna se jednalo o argument pro nadřazenost žen nad muži. Pavel připomíná čtenářům, že zatímco Artemis byla možná stvořena před Apollónem (nikdy nejmenuje falešné bohy jménem), Adam byl stvořen před Evou, čímž vyvrací argumenty pro prvorozenství jako důvod pro mocenské chování. Viz S. L. Glahn, *Nobody's Mother: Artemis of the Ephesians in Antiquity and the New Testament* (Downers Grove, il: InterVarsity Press, 2023).

[126] Obecně se má za to, že slovo *authentein*, „vykonávat autoritu" (ČEP „mít moc") odkazuje na dramatické projevy autority, jako je například panovačnost. Nejedná se tedy o obecný zákaz ženám vykonávat jakoukoli autoritu. (L. L. Belleville, "Teaching and Usurping Authority: 1 Timothy 2:11–15," in *Discovering Biblical Equality: Third Edition*, ed. R. W. Pierce, C. Long Westfall, and C. L. McKirland (Downers Grove, il: ivp Academic, 2021), 219–221).

[127] Witt, *Icons of Christ*, 158.

vyhnout oklamání, musí se učit, a jakmile budou dobře informovány, může jim být dána příležitost učit.[128] Pavel odkazuje na prokletí z Genesis 3 ještě výslovněji v následujícím verši: „Bude však zachráněna skrze rození" (1Tm 2,15 čsp). Samozřejmě, ženy jsou spaseny stejným způsobem jako muži: skrze smrt a vzkříšení Krista. Rovněž se nejedná o tvrzení, že žena patří do domácnosti. Spíše to může být slib, že Bůh (implicitní podmět této věty) provede ženy bolestí a nebezpečím porodu, což je oblast velké zranitelnosti a útrap od prokletí až dodnes (Gn 3,16).[129] V mnoha ohledech tento text pak opakuje příběh z Genesis 3 z pohledu ženy: ano, byla oklamána; a jistě, výkon jejího povolání je bolestivý; ale pokud mu bude důvěřovat, Bůh ji stále může použít, chránit a požehnat. Pavel pokračuje ve své argumentaci dalším veršem: „Věrohodné je to slovo: Kdo chce být biskupem, touží po krásném úkolu" (1Tm 3,1 ČEP). Možná ani role pastora, staršího a biskupa není pro ženu, která „setrvá ve víře, lásce, svatosti a střízlivosti" (1Tm 2,15 ČEP), tak vzdálenou možností.

Závěr

Tato studie nepřináší konečné slovo k otázce vedoucí role žen v rodině a církvi, ale nabízí některé parametry pro čtení sporných Pavlových textů, které přímo ovlivňují praxi. MacArthur a další komplementaristé napříč spektrem se odvolávají na Genesis s následujícími argumenty: a) muži mají zvláštní autoritu, protože byli stvořeni jako první, b) Bůh zamýšlel, aby muži měli primární autoritu a ženy zprostředkovanou autoritu prostřednictvím podřízenosti mužům, a c) pád je (alespoň částečně) výsledkem vzpoury proti těmto genderovým rolím. Podle tohoto výkladu Bůh při stvoření stanovil, že ženy jsou ontologicky rovné mužům, ale funkčně podřízené. Tento „stvořitelský řád" se vztahuje zejména na rodinu, kde je muž duchovním vůdcem domácnosti, a na církev, kde pouze muži mohou zastávat nejvyšší autoritativní pozi-

[128] Ibid., 164.

[129] Glahn nám připomíná, že porod byl ve většině světových dob velmi nebezpečný. Naznačuje, že efeští křesťané se možná obraceli k Artemis, bohyni porodu, aby zmírnili toto nebezpečí. Pavel ty ženy ujišťuje, že Bůh se o ně plně postará (Glahn, *Nobody's Mother: Artemis of the Ephesians in Antiquity and the New Testament*, kap. 6).

ce. Jakékoli pokusy o ordinaci žen do duchovní služby jsou podle MacArthura v rozporu s „Božím základním záměrem pro vedení církve".[130]

Nicméně pozorné čtení Genesis 1–3 se zvláštním důrazem na poetické zlomy postavené tak do popředí (Gn 1,26–28, 2,23 a 3,14–19) odhaluje zcela odlišný obraz. Genesis 1–3 nám skutečně podává obraz Božího původního záměru pro jeho stvoření, jakýsi „tvůrčí řád". Nejde o hierarchický řád mezi muži a ženami, ale o řád sdílené moci, autority a odpovědnosti (Gn 1). Muži a ženy se sice liší svým původem a osobností, ale důležitější je způsob, jakým jsou vzájemně závislí a spolupracují ve svém společném poslání. Božím ideálem pro muže a ženu je žít v jednotě (Gn 2). Tento dobrý plán je narušen pádem, kdy se lidé odvrátili od Boha, což vedlo k rozpadu identity, poslání a vztahů lidstva (Gn 3). Ale prokletí není Božím konečným slovem pro lidstvo; požehnání je stále primárním cílem (zejména Gn 1,28; 9,1; 12,2–3; 18,18; 22,18; 26,4). Poetický styl podtrhuje tato tvrzení a nabízí více než jen literární ozdobu, upoutává pozornost čtenáře díky svému promyšlenému a vznosnému jazyku. Takový je „stvořitelský řád" představený v Genesis: řád sdílené autority, vzájemné závislosti a jednoty mezi muži a ženami.

Tato studie přináší zásadní důsledky pro výklad obtížných textů Pavlových listů, protože poskytuje alespoň určité interpretační vodítko. Na jejím základě navrhuji, aby byly některé interpretační možnosti zamítnuty, například pohled, že Pavlovi jde o zachování hierarchického rozlišení mezi muži a ženami v domácnosti a v církvi.[131] V praxi doufám, že někteří komplementaristé zmírní svůj postoj a budou vnímat mužskou autoritu spíše jako prostředek než jako cíl. Jakékoli přirozené mužské privilegium by mělo být uplatňováno s cílem dosáhnout ideálů popsaných v Genesis 1–3 a uvolnit potenciál žen, aby mohly uplatnit všechny své dary včetně vedení. Vyzývám je však také, aby zvážili, zda muži musí být navždy strážci této vize, nebo zda bychom my muži měli použít svůj hlas k tomu, abychom ženy přivítali jako plnohodnotné partnerky v životě, manželství a službě. To je podle mého názoru výzva, kterou před nás staví jak Genesis, tak Pavel. Souhlasím s tím, že „Písmo je velmi jasné ohledně

[130] MacArthur, *Divine Design*, 139.

[131] Lee-Barnewall naznačuje, že důraz na zachování autority mužů pravděpodobně nepovede k opravdové jednotě mezi pohlavími (Lee-Barnewall, *Neither Complementarian Nor Egalitarian*, 163).

místa, které Bůh určil pro muže a ženy ve společnosti, v rodině a v církvi".[132] Tímto místem je vedení bok po boku.[133]

Bibliografie

Alexander, T. D. *Exodus*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2017.

Arnold, B. T. *Genesis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Balabán, Milan. „Žena ve Starém zákoně". *Religio* 5, no. 1 (1997): 37–46.

Bar-Efrat, S. *Narrative Art in the Bible*. London: Bloomsbury Publishing, 1989.

Barr, B. A. *The Making of Biblical Womanhood: How the Subjugation of Women Became Gospel Truth*. Grand Rapids, MI: Baker Publishing Group, 2021.

Beale, G. K. *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004.

Beale, G. K. *A New Testament Biblical Theology: The Unfolding of the Old Testament in the New*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011.

Belleville, L. L. "Teaching and Usurping Authority: 1 Timothy 2:11–15." In *Discovering Biblical Equality*, Third Edition, edited by R. W. Pierce, C. Long Westfall, and C. L. McKirland, 205–227. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2021.

Bergen, Robert D., ed. *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*. Dallas, TX: Summer Institute of Linguistics, 1994.

Berlin, A. *The Dynamics of Biblical Parallelism*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1992.

Berlin, A. "On Reading Biblical Poetry: The Role of Metaphor". In *Congress Volume: Cambridge*, 1995, 25–36. Leiden: Brill, 1997.

Bort, Jiří. *Proces (ne)směřující k ordinaci žen: Srovnání postojů a vývoje ČCE a CB*, diplomová práce, Univerzita Karlova, Evangelická Teologická Fakulta, 2021.

"Focus." In *The Cambridge Dictionary of Linguistics*, edited by Keith Brown, and Jim Miller, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

[132] MacArthur, *Divine Design*, 20.

[133] Rád bych poděkoval těm, kteří poskytli zpětnou vazbu k dřívějším verzím tohoto článku, zejména D. P., L. L. a dvěma anonymním recenzentům. Jejich připomínky, i když někdy nesouhlasné, významně přispěly k vyjasnění mých myšlenek a psaní.

Bubík, Rudolf. *Role ženy*. (2011): cit. dne 29. 9. 2025, https://apostolskacirkev.cz/176-role-zeny.

Call, Rebekah. *What is a "Helpmate?" Using Comparative Semitic Linguistics to Propose New Translations for Ezer Kenegdo*, diss., The Claremont Graduate University, 2023.

Černý, P. „Doslov". In *Emancipace žen v církvi*, edited by D. Drápal, 102–6. Praha: Návrat domů, 2003.

Černý, P. „Princip ‚kefalé' a služba mužů a žen v církvi." *Theologia Vitae* 1, no. 1 (2008): 79–91.

Charlesworth, J. H. *The Good and Evil Serpent: How a Universal Symbol Became Christianized*. New Haven, CT: Yale University Press, 2010.

Církev bratrská. *Vyznání víry a duchovní zásady Církve bratrské*. (2016): cit. dne 29. 9. 2025, https://portal.cb.cz/cs/stranky/1288-dokumenty-cirkve-bratrske.

Childs, B. S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Minneapolis: Fortress Press, 1979.

Clines, David J. A. *What Does Eve Do to Help : And Other Readerly Questions to the Old Testament*. Sheffield, England: JSOT, 1990.

Cohick, Lynn H. "Afterword." In *Neither Complementarian Nor Egalitarian: A Kingdom Corrective to the Evangelical Gender Debate*, edited by Michelle Lee-Barnewall, 240. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2016.

Cohick, Lynn H. "Loving and Submitting to One Another in Marriage." In *Discovering Biblical Equality*, Third Edition, edited by R. W. Pierce, C. Long Westfall, and C. L. McKirland, 183–204. Downers Grove, IL: IVP Acadenic, 2021.

Conway, Mary L. "Gender in Creation and Fall: Genesis 1–3." In *Discovering Biblical Equality*, Third Edition, edited by R. W. Pierce, C. Long Westfall, and C. L. McKirland, 35–52. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2021.

Coufal, T. „Pavel Hošek: Ženy ve vedení? Církev je na křižovatce". *Život víry* 2020/1 (2020): 12–13.

Crabb, L. J., D. Hudson, and A. Andrews. *Adamovo mlčení*. Návrat domů, 1998.

Crabb, L. J., D. Hudson, and A. Andrews. *Silence of Adam: Becoming Men of Courage in a World of Chaos*. Zondervan, 1998.

Curley, Christine, and Brian Peterson. "Eve's Curse Revisited: An Increase of 'Sorrowful Conceptions'." *Bulletin for Biblical Research* 26, no. 2 (2016): 157–172.

Day, J. *From Creation to Babel: Studies in Genesis 1–11*. London: Bloomsbury Publishing, 2014.

Drápal, D. *Emancipace žen v církvi*. Praha: Návrat domů, 2003.
Dubovský, Peter, ed. *Genezis*. Trnava: Dobrá kniha, 2008.
Fee, G. D. *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 1987.
Firth, David G. "Hannah's Prayer as Hope for and Critique of Monarchy." In *The Book of Samuel and Its Response to Monarchy*, edited by S. Kipfer, W. Dietrich, T. Naumann, M. Leonard-Fleckmann, H. Ramantswana, I. D. Wilson, I. Müllner, H. Bezzel, B. J. M. Johnson, and D. Firth, 23–38. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2021.
Frey, Jörg, Ruben A. Bühner, Michael Bird, and Brian Rosner, eds. *Paul Within Judaism: Perspectives on Paul and Jewish Identity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2023.
Glahn, S. L. *Nobody's Mother: Artemis of the Ephesians in Antiquity and the New Testament*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2023.
Goldingay, J. *Genesis*. Grand Rapids: Baker, 2020.
Green, Gene L. "The Semantics of Biblical Language: Reflections From Relevance Theory and Lexical Pragmatics." In James Barr Assessed: *Evaluating His Legacy Over the Last Sixty Years*, edited by Stanley E. Porter, 143–160. Leiden, The Netherlands: Brill, 2021.
Grudem, W. A. *Evangelical Feminism & Biblical Truth: An Analysis of More Than One Hundred Disputed Questions*. Colorado Springs: Multnomah Publishers, 2004.
Gupta, N. K. *Tell Her Story: How Women Led, Taught, and Ministered in the Early Church*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2023.
Hamilton, Victor P. *The Book of Genesis: Chapters 1–17*. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
Hasel, Gerhard F. "The Polemic Nature of the Genesis Cosmology." *Evangelical Quarterly* 46, no. 2 (1974): 81–102.
Hays, R. B. *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture*. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 2005.
Heimerdinger, J. M. *Topic, Focus and Foreground in Ancient Hebrew Narratives*. London: Bloomsbury Publishing, 1999.
Hendel, R. *Genesis 1–11: A New Translation With Introduction and Commentary*. New Haven, CT: Yale University Press, 2024.
Hubbard, M. V. *New Creation in Paul's Letters and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
Kugel, James. *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998.

Lee-Barnewall, Michelle. *Neither Complementarian Nor Egalitarian: A Kingdom Corrective to the Evangelical Gender Debate*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2016.

Longacre, Robert E. *Joseph: A Story of Divine Providence; a Text Theoretical and Textlinguistic Analysis of Genesis 37 and 39–48*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1989.

MacArthur, John. *Divine Design: God's Complementary Roles for Men and Women*. Colorado Springs: David C. Cook, 2010.

Marshall, I. Howard. "Mutual Love and Submission in Marriage." In *Discovering Biblical Equality: Complementarity Without Hierarchy*, Second Edition, edited by R. W. Pierce, and Rebecca Merrill Groothuis, 186–204. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2005.

Matthews, K. A. *Genesis 1–11:26*. Nashville, TN: B&H, 1996.

Meyers, Carol. "Genesis 3:16—text and Context." *Religions* 15, no. 8 (2024): 948.

Miller, Patrick D. "Syntax and Theology in Genesis Xii 3a." *Vetus Testamentum* 34, no. Fasc. 4 (1984): 472–476.

Ondráček, L. „Muž je hlavou ženy. Té své". *Život víry*, 2020.

Osborne, G. R. *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*. InterVarsity Press, 2010.

Patty, Tyler J. "Did God Curse Humanity? A Pragmatic Reexamination of Genesis 3,14–19." *Journal for the Study of the Old Testament*, 50:1 (2025): 24–42.

Patty, Tyler J, and Sean M Smith. "Missional Rest: A Fusion Point Between Being and Doing." *Transformation* 42, no. 1 (2025): 54–67.

Piper, J., and W. A. Grudem. *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: Response to Evangelical Feminism*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992.

Procházková, Ivana. *The Torah/law is a Journey: Using Cognitive and Culturally Oriented Linguistics to Interpret and Translate Metaphors in the Hebrew Bible*. Prague: Karolinum Press, 2022.

Prudký, Martin. *Genesis I: 1,1–6,8, Když na počátku Bůh řekl do tmy…* Praha: Centrum biblických studií AV ČR a UK v Praze, 2018.

Robar, Elizabeth. *The Verb and the Paragraph in Biblical Hebrew: A Cognitive-linguistic Approach*. Leiden: Brill, 2015.

Ryšková, Mireia. *Pavel z Tarsu a jeho svět*. Praha: Karolinum, 2017.

Schmid, Konrad. "The Ambivalence of Human Wisdom: Genesis 2–3 as a Sapiential Text." *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 500 (2018): 275–286.

Smith, Duane E. "The Divining Snake: Reading Genesis 3 in the Context of Mesopotamian Ophiomancy." *Journal of Biblical Literature* 134, no. 1 (2015): 31–49.

Smith, M. S. *The Pilgrimage Pattern in Exodus*. Bloomsbury Publishing, 1997.

Stasson, Anneke. "The Politicization of Family Life: How Headship Became Essential to Evangelical Identity in the Late Twentieth Century." *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation* 24, no. 1 (2014): 100–138.

Thiselton, A. C. *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 2000.

Thomas, Terry C. "Luther's Canon: Christ Against Scripture." *Word & World* 8, no. 2 (1988): 141–149.

Tov, Emanuel. "The Background of the Stichometric Arrangements of Poetry in the Judean Desert Scrolls." In *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature: Essays in Honor of Eileen Schuller on the Occasion of Her 65th Birthday*, edited by Penner Jeremy, Penner Ken, and Wassen Cecilia, 409–420. Leiden, The Netherlands: Brill, 2011.

van Hecke, P. *From Linguistics to Hermeneutics: A Functional and Cognitive Approach to Job 12–14*. Leiden: Brill, 2011.

von Rad, Gerhard. *Genesis: A Commentary*, Revised Edition. Philadelphia, PA: Westminster Press, 1973.

Watts, J. W. "'This Song': Conspicuous Poetry in Hebrew Prose." In *Verse in Ancient Near Eastern Prose*, edited by Johannes C. de Moor, and Wilfred G. E. Watson, 345–358. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1993.

Wells, Bruce. "Death in the Garden of Eden." *Journal of Biblical Literature* 139, no. 4 (2020): 639–660.

Wenham, Gordon, J. *Genesis 1–15*. Grand Rapids, MI: Zondervan Academic, 2014.

Westermann, Claus. *Genesis 1–11: A Commentary*. Translated by John J. Sculion S. J. Minneapolis, MN: Augsburg, 1984.

Westfall, C. L. *Paul and Gender: Reclaiming the Apostle's Vision for Men and Women in Christ*. Grand Rapids, MI: Baker, 2016.

Witt, William G. *Icons of Christ: A Biblical and Systematic Theology for Women's Ordination*. Waco, TX: Baylor University, 2020.

Wright, N. T. *Paul and the Faithfulness of God*. London: SPCK, 2013.

Tyler J. Patty, M.A.

Ředitel vysokoškolského vzdělávání Josiah Venture, vedoucí lektor na britské Moorlands College, doktorandem na Univerzitě Cambridge v oblasti starozákonní hebrejské lingvistiky. Žije s rodinou v Ostravě a jako člen Církve bratrské v Havířově rád káže ze Starého zákona.

Theologia vitae

časopis Sdružení evangelikálních teologů

ročník 16 (2026)
s. 21–95

Creation Order: Paul's Use of Genesis 1–3 in his Arguments about Women

Tyler J. Patty

PEER-REVIEWED

DOI: bude doplněno

Introduction

There is no doubt that the church, both in the Czech Republic and many other parts of the world, is at a crossroads when it comes to the question of women leading in the church.[134] For evangelicals, the deciding factor in this discussion is the witness of Scripture. Inevitably, however, when trying to take the whole counsel of Scripture into consideration, readers prioritise some texts over others. Protestants generally tend to emphasise the letters of Paul, and only then move backwards from Paul through the rest of the canon.[135] But recent scholarship into the Pauline corpus has shown that Paul depends on a Jewish and specifically Old Testament framework for much of his thinking.[136] With this in

[134] T. Coufal, "Pavel Hošek: Ženy ve vedení? Církev je na křižovatce," *Život víry* 2020/1 (2020).

[135] This arguably goes back to Martin Luther, who considered Romans to be the book that interpreted the rest of the Bible, even though he held a high view of the whole of Scripture (Terry C. Thomas, "Luther's Canon: Christ Against Scripture," *Word & World* 8, no. 2 (1988), 149).

[136] E.g., R. B. Hays, *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture* (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 2005); N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God* (London: SPCK, 2013); Jörg Frey, *et al.*, eds. *Paul Within Judaism: Perspec-* →

Vydává Sdružení evangelikálních teologů a Evangelikální teologický seminář. Vyšlo 5. 5. 2026

ISSN: xxxx-yyyy. Open access. Licence CC BY.

mind it becomes more and more important to not only read backwards from Paul to earlier texts, but also to read forwards starting with the Old Testament, since Paul is building on the foundation of the God-breathed Scripture he inherited (2 Tim. 3:14–17).[137]

In this essay, I suggest that evangelicals have at times misinterpreted Paul's writings concerning women's roles in the family and church because they have only read backwards, rather than also forwards. In other words, it is just as important that our interpretation of Genesis is informed by Paul, as our interpretation of Paul is informed by Genesis. I am concerned that this is not yet the case when the term "Creation Order" is used to restrict women from exercising leadership. In what follows, I will draw on the work of discourse linguist and Hebrew scholar Jean-Marc Heimerdinger to show that Genesis itself emphasises the shared power, authority, and responsibility of men and women. A close reading of the Creation narratives (Genesis 1–3) is therefore not compatible with a gender-hierarchical interpretation of Pauline texts, in which male authority is the defining feature of male-female relationships.[138] The insights from this work is not only valuable for interpreting Paul, but also for applying Scripture in contemporary discussions concerning women's ordination in the Czech church.

"Creation Order" as Hierarchy: A Complementarian Interpretation of Genesis 1–3

We will begin by analysing how a strict complementarian reading of the Creation texts is influenced by a particular interpretation of Paul. "Complementarianism" is the theological position which views men and women as ontological-

tives on Paul and Jewish Identity (Tübingen: Mohr Siebeck, 2023). In Czech scholarship, see Mireia Ryšková, *Pavel z Tarsu a jeho svět* (Praha: Karolinum, 2017).

[137] This is an intertextual approach to Scripture, defined by G. K. Beale as assuming "that later biblical quotations of an allusions to earlier Scripture unpack the meaning of that earlier Scripture, and yet the earlier passage also sheds light on the later passage" (G. K. Beale, *A New Testament Biblical Theology: The Unfolding of the Old Testament in the New* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011), 3).

[138] I distinguish between gender-hierarchy, whereby men have automatic hierarchy because of their maleness, and hierarchy more generally. Hierarchy is not in and of itself the problem.

ly equal, but having God-ordained distinct roles: the man to lead (in the family and the Church), and the woman to follow (in the family and the Church). The view is notable for its concern for order and hierarchy in the male-female relationship, and a separation of ontological value and gender-specific roles. Since the publication of John Piper and Wayne Grudem's *Recovering Biblical Womanhood*, the complementarian case has been largely solidified.[139] Complementarians are not unified, but instead fall on a spectrum which has sometimes been termed "soft" and "hard" complementarian, depending on the specific ways this theology is applied.[140] I will engage with a text by John MacArthur, *Divine Design: God's Complementary Roles for Men and Woman*, as a good distillation of the "hard complementarian" theological camp.[141] Yet proponents across the spectrum often share similar arguments, as can be seen in the reference to the term "Creation Order" in both academic and popular-level resources by specific Czech preachers and thinkers.[142] In the survey

---

[139] J. Piper, and W. A. Grudem, *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: Response to Evangelical Feminism* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992). See also the more recent W. A. Grudem, *Evangelical Feminism & Biblical Truth: An Analysis of More Than One Hundred Disputed Questions* (Colorado Springs: Multnomah Publishers, 2004). Although complementarians position themselves as preserving a historic Christian belief, the reality is that Christians (Protestant or Catholic) no longer believe that women are ontologically defective compared to men (the standard view for most of Church history). Complementarianism as a theological position has only developed since 1975 in response to changing socio-economic opportunities for women. See William G. Witt, *Icons of Christ: A Biblical and Systematic Theology for Women's Ordination* (Waco, TX: Baylor University, 2020), 19–35; B. A. Barr, *The Making of Biblical Womanhood: How the Subjugation of Women Became Gospel Truth* (Grand Rapids, MI: Baker Publishing Group, 2021).

[140] Lynn H. Cohick, "Afterword," in *Neither Complementarian Nor Egalitarian: A Kingdom Corrective to the Evangelical Gender Debate*, ed. Michelle Lee-Barnewall (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2016), 179. Similarly, egalitarians lie on a spectrum of less to more political.

[141] John MacArthur, *Divine Design: God's Complementary Roles for Men and Women* (Colorado Springs: David C Cook, 2010).

[142] For example, Pavel Černý says: "we cannot overturn the position of men and women in the family or the church without also destroying God's Creation Order" (P. Černý, "Doslov," in *Emancipace žen v církvi*, ed. D. Drápal (Praha: Návrat domů, 2003). Author's translation). Cf. P. Černý, "Princip „kefalé" a služba mužů a žen v církvi," *Theologia Vitae* 1, no. 1 (2008).). See also the reference to "order of Creation" in Ondráček, L., "Muž je hlavou ženy. Té své." *Život víry*, 2020., and the term "God's creative work" in reference to the supportive role of women in Rudolf Bubík, "Role ženy." (2011): accessed 29. 9. 2025, https://apostolskacirkev.cz/176-role-zeny. Still, there appears to be a good amount of dialogue on this topic in the Czech Church. See, for example, the book by Křesťanské společenství founder Dan Drápal, with →

that follows, I am interested in noticing how the argument about women's roles is influenced by their understanding of the Creation narrative.

Most will agree with MacArthur that "any examination of the role of men and women in God's design must begin with an understanding of Genesis 1–3."[143] MacArthur grants that both men and women bear God's image, and that this entails a joint task of ruling together over Creation. But later he seems to adjust this position by claiming that only man is "uniquely created to bear the image of God as a ruler, since God gave him a particular sphere of sovereignty."[144] The foundational framework for gendered relationships presented is authority (male) and submission (female). MacArthur appeals to 1 Corinthians 11:7–10 (Paul's instructions about head covering) to argue that the Creation narrative considers men to have special authority because the male was created first. The woman does not have authority of her own, but "was made to manifest man's authority and will."[145] MacArthur further defends this argument by referring to Paul's statement that "man does not originate from woman, but woman from man" (1 Cor. 11:8). According to MacArthur, Paul thinks that the man has a more authoritative role by virtue of his primogeniture, that is, his being created first.

Although he argues that Adam's primogeniture is why "he was given headship over the woman and creation", the term "head(ship)" is not used in Genesis but is borrowed from Paul.[146] For MacArthur, the problems faces by the Early Church, like at Corinth, were the result of "various feminist movements rampant in the Roman empire during New Testament times."[147] Paul's solution is to get the church back to the "indispensable elements" of life as God intended it: "authority and submission". These concepts are drawn from the greek words *kephale* (head/authority) and *hypotasso* (submit/arrange oneself), which Paul uses on various occasions (e.g., Eph. 5:21–23).[148] Although men and women

---

interaction by former Církev bratrská chairman Pavel Černý: D. Drápal, *Emancipace žen v církvi* (Praha: Návrat domů, 2003).

143 MacArthur, *Divine Design*, 20.

144 Ibid., 51.

145 Ibid., 52.

146 Ibid., 22.

147 Ibid., 39.

148 Ibid., 40–41.

may equal abilities in regards to spirituality, intellect, and capability, God has established a special primacy of men so as to preserve order. The message to women is that "a church may have some women who are better Bible students, theologians, and speakers than many of the men. But if those women are obedient to God's order and committed to his design, they will submit to male leadership and not usurp it."[149] MacArthur warns women not to transgress boundaries, so as not to "appear rebellious", while men are exhorted not to abuse their authority.[150]

Women, then, are to submit, not because of less worth or value, because God has commanded it for their good and for the preservation of the Created order. When the woman is created from "one of Adam's ribs", Adam instantly recognises her as "his perfect companion."[151] But even if "Adam saw Eve as one with him in every respect", this harmony is only preserved so long as Adam remains the one with authority and Eve plays a supporting role as his helper. This unity is disrupted when the serpent tempts Eve in Gen. 3. Man is the leader, and woman is the follower, but the serpent circumvents this order and goes directly to the follower.[152]

For MacArthur, the ideology of feminism can be traced to the garden of Eden, with Eve as the first feminist for believing Satan and circumventing Adam's authority. Eve's transgressing of gender roles thus led "the human race into sin."[153] MacArthur argues that Eve's sin is twofold: disobeying his command not to eat of the fruit of the tree, and acting independently of her husband. Adam's sin is also twofold: disobeying Gods command, and "succumbing to Eve's usurpation of his leadership, thus failing to exercise his God-given authority."[154] The Fall is thus at its heart a reversal of roles, a matter which has not been recovered since.[155] So the woman's submissive role is not a re-

[149] Ibid., 46.
[150] Ibid., 49, 54.
[151] Ibid., 22.
[152] Ibid., 24.
[153] Ibid., 19.
[154] Ibid., 25.
[155] MacArthur is inconsistent in his understanding of how the curses (Gen. 3:16–19) relate to this framework. He first argues that Gen. 3.16 predicts marital strife wherein the husband oppressed and the wife desires to dominate. But he also paraphrases God's message to the woman as "You were once coregents, wonderfully ruling together as a team, but from now →

sult of the Fall, but part of the fabric of God's original intentions. Here, again, MacArthur appeals to Paul. After all, Paul says that Adam was created first (1 Tim. 2:13), and the woman was the one who was deceived (1. Tim. 2:14). The reason Eve was deceived was that she "abandoned the protection of Adam's leadership and attempted to deal independently with the enemy."[156] The lesson is that women are vulnerable without a man's protection. The Fall came about because of a reversal of roles: "Adam abdicated his leadership and followed Eve's lead."[157]

MacArthur considers this "Creation Order" to be God's design for both marriage and Church life. In the letter to the Ephesians, Paul admonished the believers "with God's elevated and original divine standard for marriage," another implied reference to the Creation story.[158] MacArthur rightly notes that both men and women are to act in submissive ways (Eph. 5:1).[159] But men and women still submit differently. The submission of a wife entails following her husband, while the submission of the husband entails taking responsibility for his wife by caring for her needs and cherishing her. Husbands have a special responsibility to "do everything in [their] power to maintain [their wife's] holiness, virtue, and purity…"[160] This special responsibility also extends to males in the context of the church. Only men are tasked with the responsibility to lead the people of God (citing 1 Tim. 3:1–7), even though women also play

---

on the man is installed over you" (ibid., 26). This could suggest that the special authority of the man was God's punishment after the first sin, and that unity and partnership is more true to God design that domination by either party. But later MacArthur claims clearly that the leadership of men is "established by creation and confirmed by the fall" (ibid., 181).

156 Ibid., 181.

157 Ibid. MacArthur thinks that Paul's solution for women to deal with this stigma is to bear children (1 Tim. 2:15). Although not all women will be mothers, "motherhood is the greatest contribution a woman can make to the human race" (ibid., 183). He does think that women have spiritual gifts for the good of the Church (and God may even give women leadership and teaching gifts), but these must be exercised in a limited sphere: in a women's Bible study, a prayer meeting, or with her children. MacArthur pities women who seek more influence or leadership responsibility; they can have just as great of an influence indirectly by accepting their God-given role of submission and support. All of this has significant impact on the church's witness: "Men and women are different by God's design, and the ultimate purpose for that design displays the beauty and order inherent in God's creation" (ibid., 222).

158 Ibid., 66.

159 Ibid., 71.

160 Ibid., 76.

an important role in the church and in society more broadly. But a woman's role in a worship service is that of a learner (1 Tim. 2:11–12). Women are not allowed to teach or exercise senior leadership roles "because God's law commands it. He has ordained order in His creation – an order that reflects His own nature and therefore should be reflected in His Church."[161]

Ultimately, hard complementarians like MacArthur consider men and women to be more different than similar, especially in how they should act in life.[162] MacArthur appeals to Genesis 1–3 for the following arguments: a) men have special authority because man was created first, b) God intended men to have primary authority and women to have mediated authority via submission to man, and c) the Fall is (at least in part) a result of rebellion against these gender roles.[163] But throughout his arguments, he relies heavily on Paul. In particular, the words "head(ship)" and "submission" play a significant role in argumentation, even though these exact words do not appear in the Genesis narrative.[164] While he does consider men and women to have the same ontological value, he

[161] Ibid., 177.

[162] Bort lists the main arguments that conservative Czech pastors gave against women's ordination, and these are very much in line with the arguments of Grudem, Piper, and MacArthur (Jiří Bort, "Proces (ne)směřující k ordinaci žen: Srovnání postojů a vývoje ČCE a CB," diss., Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta, 2021), 65). The way these beliefs play out in practice can differ, with some taking a more moderate and others a more strict stance. While MacArthur advocates for more strict prescriptions for men and women, his theological beliefs are shared by many conservative evangelicals, particularly those from and influenced by the American church. These beliefs inevitably influence practice, whether more moderate or more strict. See Anneke Stasson, "The Politicization of Family Life: How Headship Became Essential to Evangelical Identity in the Late Twentieth Century," *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation* 24, no. 1 (2014).

[163] This is similar, but not identical to, Kenneth Matthew's claim that "leadership-followship is a creation ordinance that is well attested in Genesis 2–3 despite recent protestations." He is more clear than others in his explicit reference to the Creation narrative for his arguments, wherein hierarchy is based on 1) an implicit hierarchy in creation: God, man, woman, creatures, 2) the woman's subordinate role as 'helper', 3) primogeniture, meaning the earlier creation of man over woman, and 4) the woman was made from man (with reference to 1 Cor. 11:8). The human couple are meant to be "partners who together exercise rule, fulfilling the mandate of 1:28", although this is done by "exercising their appropriate sexual functions and respective intrahuman roles" (K. A. Matthews, *Genesis 1–11:26* (Nashville, TN: B&H, 1996), 220–21).

[164] It is possible to infer the meaning of these words back in to Genesis (e.g., "he will dominate you," Gen. 3:16, NET), but as I will show later, this does not respect the natural emphasis of the text.

emphasises that they do not have equal functional value. This is true both in the family and in the church, since this is a matter established not only commanded by Scripture, but a reality built into the fabric of creation.[165]

Foregrounding Theory in Hebrew Narrative

Before evaluating MacArthur's claims against the Creation narratives (Gen. 1–3), it is helpful to consider how meaning is communicated in a text like this. Early theories of communication emphasised that communication involves information transfer, and that individual words themselves are carriers of meaning. This is evident in the discussion above, where several key words (like "head" or "submit") carry all the weight in argumentation. This approach, taken to an extreme, has been strongly criticised.[166] More recently, therefore, both linguistics and biblical studies have shifted to a communication theory where meaning is a matter of words used in context. Context has always been important for exegesis, but more and more biblical scholars are realising that communicative intent is much more than stringing individual words together. Rather, meaning is located on the level of the discourse: individual words working together on the level of a paragraph, section, or whole communicative event.[167]

The work of Jean-Marc Heimerdinger, linguist and biblical scholar, is helpful in this regard. In *Topic, Focus and Foreground in Ancient Hebrew Narratives*, Heimerdinger argues that communication in Hebrew narrative involves two tasks: first, to recount the events of the story, and second, to monitor the first task and ensure "that the story is getting across clearly and is well under-

---

[165] Because of this, MacArthur considers complementarianism to be a "biblical doctrine" (MacArthur, *Divine Design*, 14).

[166] For example, James Barr famously critiqued Kittel's *Theological Dictionary of the New Testament* for its improper methodology of assigning theological meaning to individual words. For a summary of Barr's argument and a modern reappraisal, see Gene L. Green, "The Semantics of Biblical Language: Reflections From Relevance Theory and Lexical Pragmatics," in *James Barr Assessed: Evaluating His Legacy Over the Last Sixty Years*, ed. Stanley E. Porter (Leiden, The Netherlands: Brill, 2021).

[167] This linguistic approach is that of discourse analysis. See Robert D. Bergen, ed. *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics* (Dallas, TX: Summer Institute of Linguistics, 1994).

stood."[168] This means that when an author tells a story, he both has information to communicate as well as interpretive aims that he intends to help the reader understand. Information that is particularly important for interpretation will be emphasised: this is called foregrounding.[169] Heimerdinger catalogues a number of techniques used in Hebrew narratives to foreground information, marking it as salient for the reader. First, foregrounding is accomplished through "repetition of words, phrases or sentences." This is a fairly obvious fact for anyone familiar with Hebrew narrative. But the second technique may be less familiar and more difficult to define linguistically. This way of foregrounding is accomplished by working with the expectations of the reader, and in particular "is based on the unexpectedness of unpredictability of an element in context."[170] If a reader expects something (based on cultural, social, experiential, or linguistic experience), but this expectation is upended, then the utterance can be considered foregrounded for emphasis. In contrast, "Information which matches the expectations of the hearer will be less prominent than information which is unexpected."[171] Any communicative event must balance these expectations and the relevant information. Although every word is important in interpretation, some words are more important because of the prominence they are given by the author.[172]

What, then, does it look like to upend the expectations of the reader as a means of foregrounding? First, an author may exploit joints and intervals in communication. These are transitions from one state to another. If a certain pattern is established and then disrupted, this is a sign of unexpectedness. Heimerdinger illustrates this on Judges 15:19: "(1) And he (Samson) was very

---

[168] J. M. Heimerdinger, *Topic, Focus and Foreground in Ancient Hebrew Narratives* (London: Bloomsbury Publishing, 1999), 221.

[169] Foregrounding is connected to the linguistic concepts of focus or salience. See "Focus," in *The Cambridge Dictionary of Linguistics*, ed. Keith Brown, and Jim Miller (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

[170] Heimerdinger, *Topic, Focus and Foreground*, 224.

[171] Ibid., 225.

[172] For example, literary theorists understand that narratives contain details that set up the plot and details that are central to the plot. Background information provides valuable context, but is not the reason the story is told. The story is told in order to arrive at the plot climax, which is the "point". See S. Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible* (London: Bloomsbury Publishing, 1989), 93–120.

thirsty (2) and he called on Yahweh and said… (3) God split open the hollow place which is at Lehi, (4) and water gushed out of it." Part (1) introduces background information, while (2) initiates the plot, wherein Samson prays to God. So far there is nothing unexpected about this course of action. Part (3), however, "reports a totally unexpected intervention of God as a participant."[173] Thus this clause stands out as foregrounded. Second, an author may exploit the knowledge structures of readers, by which he means "mental representation[s] of a typical situation, which includes sets of expectations, and inferences."[174] Mental frameworks are a basic way by which humans navigate the world. So when an author adjusts or modifies commonly assumed structures, or adds a new element to these structures, this unpredictability interrupts the reader's expectations and causes them to pay more attention.[175] It can be as simple as disrupting an expected pattern of storytelling, such as the "marriage and birth" pattern: marriage, intimate relations, pregnancy, and birth (see Gen. 38:2). Isaac's prayer that Yahweh intervene with the barrenness of Rebekah (Gen. 25:21) does not follow the expected scheme, and is therefore noteworthy.[176] In sum, material may be foregrounded in a variety of ways, but this communicative strategy is accomplished primarily through the introduction of an unexpected or disruptive element into the narrative. When such foregrounded information is identified, it may be considered salient and thereby especially important for the interpretation of the narrative.

---

[173] Heimerdinger, *Topic, Focus and Foreground*, 227. All seven of the clauses in this short story are introduced by a *vayyiqtol* verb, so the distinguishing factor in foregrounding is not grammar but context (contra Robert E. Longacre, *Joseph: A Story of Divine Providence; a Text Theoretical and Textlinguistic Analysis of Genesis 37 and 39–48* (Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 1989), 81).

[174] Heimerdinger, *Topic, Focus and Foreground*, 227. The field of cognitive linguistics has proven, since Heimerdinger, to be a fruitful area of study for biblical scholars. See, e.g., P. van Hecke, *From Linguistics to Hermeneutics: A Functional and Cognitive Approach to Job 12–14* (Leiden: Brill., 2011); Elizabeth. Robar, *The Verb and the Paragraph in Biblical Hebrew: A Cognitive-linguistic Approach* (Leiden: Brill., 2015); Ivana Procházková, *The Torah/Law is a Journey: Using Cognitive and Culturally Oriented Linguistics to Interpret and Translate Metaphors in the Hebrew Bible.* (Prague: Karolinum Press, 2022).

[175] Heimerdiner further specifies what kinds of knowledge structures are commonly manipulated in Hebrew narrative: schemas, scripts, and plans.

[176] Heimerdinger, *Topic, Focus and Foreground*, 232–33.

There is certainly foregrounding through knowledge structures in Genesis 1–3. For example, research has been done comparing and contrasting other ancient Near Eastern creation myths with the Genesis creation narrative. In some ways, Genesis follows the script, while in others, Genesis upends the conventions.[177] But an overlooked aspect of salience in Genesis 1–3 is its use of genre shifts in order to foreground certain ideas and claims. This approach has been proposed for other texts as well, perhaps most popularly by Brevard Childs in his discussion of the Song of Hannah in 1 Samuel 2.[178] The poem, rather than being an expressive flourish in the middle of an action-driven narrative, actually represents the theological heart of the story. Other scholars like Firth have followed Childs in arguing that "the prayer [of Hannah] represents a hermeneutical key for understanding Samuel's theocentric perspective."[179] The genre shift from prose to poetry is not simply an artistic choice, but a deliberate attempt at upending the expectations of the readers and emphasising its content.[180] In his discussion of Exodus 15, critical scholar M. S. Smith claims that the poem "functions as the fulcrum-point of the book of Exodus."[181] Alexander

---

[177] Gerhard F. Hasel, "The Polemic Nature of the Genesis Cosmology," *Evangelical Quarterly* 46, no. 2 (1974).

[178] B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Minneapolis: Fortress Press, 1979), 273.

[179] David G. Firth, "Hannah's Prayer as Hope for and Critique of Monarchy," in *The Book of Samuel and Its Response to Monarchy*, ed. S. Kipfer*, et al.* (Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2021), 26. Scholars like Watts note that such poems rarely contribute to the development of the plot (J. W. Watts, "'This Song': Conspicuous Poetry in Hebrew Prose," in *Verse in Ancient Near Eastern Prose*, ed. Johannes C. de Moor, and Wilfred G. E. Watson (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1993), 352–53). Firth concedes that Hannah's song, and others like it, may not advance the immediate plot; but by virtue of highlighting key themes, it does serve "as an example of prolepsis for the macro-plot of Samuel as a whole" (Firth, "Hannah's Prayer," 31).

[180] Poetic shifts in the context of prose narrative has also been interpreted as significant in other contexts. Some manuscripts found in the Judean desert even set apart texts like Exodus 15 artistically, by arranging the words into patterns on the page and extending the tails of letters to justify the margins (called "stichometric arrangement"). Emanuel Tov, "The Background of the Stichometric Arrangements of Poetry in the Judean Desert Scrolls," in *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature: Essays in Honor of Eileen Schuller on the Occasion of Her 65th Birthday*, ed. Penner Jeremy, Penner Ken, and Wassen Cecilia (Leiden, The Netherlands: Brill, 2011). This practice was particularly prominent for poetry in the Torah, and is less common in books where poetry predominates (like the Major Prophets), and continued well into the medieval period of scribal practice.

[181] M. S. Smith, *The Pilgrimage Pattern in Exodus* (Bloomsbury Publishing, 1997), 207.

agrees, arguing that the "switch from prose to poetry is noteworthy and clearly sets these verses apart from the surrounding narrative framework."[182] They key word there is 'noteworthy': this technique is a means by which to set apart this content as important.

Further, Alexander adds that this sort of genre-shifting between prose and poetry is not a typical feature of ANE literature.[183] This strengthens the present argument that genre-switching is a strategy of foregrounding which upends the expectations of the readers. If this is the case, then those sections of Genesis 1–3 which display poetic shifts may be analysed for their foregrounding effect, and could be considered particularly central for interpreting the the texts as a whole.

Foregrounding and Interpretation in Genesis 1

So where are the seams between prose and poetry in Genesis 1–3? Scholars are largely in agreement that there is a heightened poetic style when it comes to Gen. 1:26–28, 2:23, and 3:14–19.[184] Hebrew poetry is distinguishable by its two features: parallelism and metaphorical language. Parallelism is the linguistic and structural aspect of poetry, while metaphor is the conceptual aspect of poetry.[185] But poetry in the ancient world was more than just ornamental; it represents heightened thoughtfulness and emphatic communication. We will unpack each of these poetic shifts within their context, understanding them to be used by the author to foreground certain ideas as central to the interpretation of the whole.

---

[182] T. D. Alexander, *Exodus* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2017), 285.

[183] Ibid., 285–86.

[184] J. Goldingay, *Genesis* (Grand Rapids: Baker, 2020), 34; Claus Westermann, *Genesis 1–11: A Commentary,* trans. John J. Sculion S.J. (Minneapolis, MN: Augsburg, 1984), 231; B. T. Arnold, *Genesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 67.

[185] A. Berlin, "On Reading Biblical Poetry: The Role of Metaphor," in *Congress Volume: Cambridge, 1995* (Leiden: Brill, 1997), 28; A. Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1992), 17. Although poetry is best understood to lie on a spectrum with prose rather than prose's antithesis, poetry can still be considered to have distinct features. See James Kugel, *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998).

Genesis 1:1–2:3 tells of the Creator and the creation, presented in an ordered scheme of seven days. In the first three days, God creates environments, further bringing order through separation and delineation. In the next three days, God fills those environments with vegetation and a variety of creatures: water animals, reptiles, birds, and mammals. Everything God creates is "good" (1:4, 10, 12, 18, 21, 24), while creation as a whole is "very good" (1:31).[186] At each juncture, God not only creates, but names, gives purpose, and blesses. The seventh day is the crowning achievement of the creative process. Anticipating the Sabbath (Ex. 20:11), God rests from his work and takes up his rule as king of the cosmos.

The first Creation story is unique in its highly structured organisation; it does not follow a typical plot scheme common in narrative. Some have suggested that this is indicative of a blending of prose and poetic style.[187] Arnold says that "The most prominent literary feature in Gen. 1 is its recurring formulaic structure and symmetry… the formula has regular and predictable features as it presents in parade-like fashion the components of the cosmos at creation."[188] Verse 27, therefore, introduces a new and unexpected element: poetry.[189] In verse 26, God had resolved to make humanity, a special creature made in God's "image and likeness", giving special authority and responsibility to rule over that which had been previously created. Abandoning the established pattern and tight structure, the text flourishes in its poetic recounting of the Creator's act of to creating humanity. Particularly noteworthy is the number of lines employed. Goldingay explains: "Whereas poetic lines in Hebrew generally comprise two cola, here there are three, with 'created' coming in each one, which further adds to the significance of what happens on this day."[190] The poetry, and in particular its use of a tricolon and the verbal repetition of "created", focuses the reader's attention on this foregrounded material. Martin

---

[186] Translations from the Hebrew are the author's.

[187] Arnold, *Genesis*, 29; Westermann, *Genesis 1–11: A Commentary*, 90.

[188] Arnold, *Genesis*, 30. The precise sequence is not found during the report of every day, so there is a degree of flexibility in how the author chooses to use the formula. But although there is a poetic quality to the tight structure of this chapter, it cannot be considered poetic on a whole because of the absence of parallelism.

[189] Goldingay, *Genesis*, 34.

[190] Ibid., 37.

Prudký similarly claims that the shift to more formulaic poetry "is a sign of significant emphasis" and indicates "the compositional climax of the whole story."[191]

The first line says "so God created humankind in his own image." The word for "humankind" is *ʾadām*, the general term for humanity as a species. Although the term later morphs into a personal name for the male human (Adam), in this context it refers to both genders.[192] Humanity as a whole is uniquely endowed with the imprint of God himself. Hamilton situates this terminology in the context of the dominant worldview at the time, where only a king or some other official could be designated as "the image of God." In contrast, Hamilton claims that according to this text, "In God's eyes all of mankind is royal. All of humanity is related to God, not just the king. Specifically, the Bible democratizes the royalistic and exclusivistic concepts of the nations that surrounded Israel."[193] This claim is strengthened in the second line, which reiterates the same point with an inverted sentence structure: "in the image of God he created them." This could be considered an example of Heimerdinger's conceptual foregrounding, where the author upends a commonly held belief or convention.[194] Although many Christian thinkers have speculated over the centuries regarding the exact nature of the "image", context suggests that this has to do with the exercising of authority and responsibility. The "image of God" therefore means that humanity "is God's representative and viceroy on earth, entrusted to rule wisely and responsibly over all living on God's behalf."[195] This is true for both genders as part of a shared humanity.

Authority and responsibility is given to both men and women: a point made clear by the third and final line of this poetic tricola, "Male and female he created them." According to Genesis 1, to be human is to be either male or fe-

---

[191] Martin Prudký, *Genesis I: 1,1–6,8, Když na počátku Bůh řekl do tmy…* (Praha: Centrum biblických studií AV ČR a UK v Praze, 2018), 122.

[192] When this transition happens is not entirely clear, however, and a comparison of translations of Genesis 2–4 shows various approaches to when the male human begins to be understood as "Adam."

[193] Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1–17* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 135.

[194] Heimerdinger, *Topic, Focus and Foreground*, 227.

[195] Církev Bratrská, "Vyznání víry a duchovní zásady Církve bratrské." (2016): accessed 29. 9. 2025, https://portal.cb.cz/cs/stranky/1288-dokumenty-cirkve-bratrske. Author's translation.

male. But at the same time, there is a "fundamental equality between men and women" that is central to the anthropology of the Bible.[196] Although there are inherent differences between the genders, the emphasis here at the beginning is on their commonality: both belonging to the species of *ʾadām*, both created by God, both bearing God's image. This text does not support arguments that begin with what distinguishes men from women, but rather what unites them.

These claims are strengthened in verses 28–30. If we consider this poetic line to be foregrounded, arresting the reader's attention and fronting information for special importance in interpretation, we may also consider what follows immediately afterwards to carry some residual foregrounding. In this blessing-commission, both men and women are addressed by God, and both are entrusted with authority and responsibility. Furthermore, the charge given to them is a "common task", with no particular gender-specific roles for either to play. "Men as well as women are expected to nurture children; women as well as men are expected to exercise stewardship over creation. …both are given equal power, authority, and responsibility."[197] Although gender distinctions are mentioned in this first Creation account, this diversity is secondary to their commonality. Rather than gender being a signifier of different roles, it is a sign of shared humanity which leads to a common task.[198] According to Genesis 1:26–28, this common task entails shared authority and responsibility. Goldingay provides a valuable summary of how this foregrounding fits within the rest of the chapter: "Genesis 1 invites people listening to the story to see male and female both together as made in God's image and as both together designed to rule over the world, not to rule one over the other."[199] Even Matthews, who considers male dominance to be a "creation ordinance," admits that Genesis 1 looks rather egalitarian.[200]

---

[196] Witt, *Icons of Christ*, 54.

[197] Ibid., 55.

[198] Theologically, we can say that there is no separating ontology from economy, since God's own identity is the basis for his activity (Tyler J Patty, and Sean M Smith, "Missional Rest: A Fusion Point Between Being and Doing," *Transformation* 42, no. 1 (2025), 59). If this text argues that men and women are both made in God's image, then they both equally shared the same value as well as authority for their task.

[199] Goldingay, *Genesis*, 37. Similarly, see Prudký, *Genesis I*, 138.

[200] Matthews, *Genesis 1–11:26*, 173.

Foregrounding and Interpretation Genesis 2

Genesis 2, however, is where complementarians find the most material for their arguments. Although some like Matthews consider the "leadership-followship" framework to be clearly on display in Genesis 2–3, here again we need to consider what the author of these texts is emphasising. Genesis 2 offers a second look at Creation, this time more up close and personal. Because there was no one to cultivate and care for his Creation (Gen. 2:5), God does three things: he *forms* a human from the dust, *breathes* into its nostrils the breath of life, and *sets* the human in the garden he had planted (2:7–8). After this, the human is given a vocation and a warning. The human's vocation is to "work and keep" the garden (2:15), a phrase later used of priests serving in the tabernacle and Temple, suggesting that humanity is to play a priestly role in the garden-temple.[201] God also commands the human to abstain from the tree of the knowledge of good and evil, warning that death is a certain punishment for transgression. Then, because it is "not good" for the human to be alone for this task, God creates a partner that is an appropriate match to complete the task entrusted to them.

Much of MacArthur's argumentation for male dominance is built on the idea that Adam was created first. But this observation is not emphasised in the text as a matter of interpretive significance. In fact, until the creation of the woman, the reader has no way of knowing what the sex of the human is. The term used to describe it is general *'adam* (human) rather than a gendered term like *zakar* or *neqebah* (Gen. 1:27). Only in 2:23 is it made clear that this first human is male *'ish* (by contrast with the female *'ishah*), but up till then, the "human being is simply *ha'adam*, the ‚human being."[202] This does not suggest that the first human was a-sexual, but rather that gender is not a defining feature for the bestowal of vocation. In other words, God speaks to Adam not as a representative of males, but of all humanity, including women.[203] Besides, primogeniture is never a sure sign of supremacy in the book of Genesis: God

---

[201] G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004), 66–67. See Num. 3:7–8; 8:25–26; 18:5–6; 1 Chron. 23:32; Ezek. 44:14.

[202] Witt, *Icons of Christ*, 55.

[203] Prudký, *Genesis I*, 173.

chooses Isaac over Ishmael and Jacob over Esau (Gen. 17:20–21, 20:23), and Jacob blesses second-youngest Joseph over his other sons and blesses younger Ephraim over older Manasseh (Gen. 48:14–16, 49:26).

Related, much has been written on both sides of the debate regarding the woman's designation as a *'ezer* "helper".[204] Although complementarians still try to argue that this is a supportive role of subordinate authority, egalitarians point out that title refers throughout the rest of the Old Testament most often to God or significant military assistance.[205] A role is thus by no means subordinate, but instead specialist. The woman contributes something that the man lacks, not as a sign of superiority or inferiority, but as a sign of cooperation toward their God-given goal. There are, however, still more implicit arguments that are made for the subordinate role of women from Genesis 2: she didn't receive the commission or warning directly from God, Adam names her like he names the animals, or the woman is created from Adam's rib. To complementarians, all these are understood to be a sign of male authority and female subordination, even though such a meaning must be inferred, since the text does not make such a connection explicitly.

Rather than inferring meaning from disparate observations from the text, I propose we focus on the aspects of the text which are emphasised by the author. The foregrounded element of chapter 2 comes at the end of the story. After no suitable mate is found for the human, God puts him to sleep, performs a small surgery, and constructs "a woman from the rib he had taken out of man" (Gen. 2:22). God then leads the woman to the human. The human is overcome with emotion at the recognition of one like him, and the genre shifts from prose to poetry with 2:23. "Here an exclamation is put into rhythmic form; language becomes a poetic explanation."[206] The exclamation is made up of two sets of two poetic lines, and is marked by the typical Hebrew poetic features of parallelism and metaphoric language. Following Heimerdinger, this

---

[204] See a recent PhD dissertation on the topic: Rebekah Call, "What is a 'Helpmate?' Using Comparative Semitic Linguistics to Propose New Translations for Ezer Kenegdo," diss., The Claremont Graduate University, 2023).

[205] Although I do not agree with his conclusions, Clines presents a robust summary of the points on both sides of this debate: David J. A. Clines, *What Does Eve Do to Help : And Other Readerly Questions to the Old Testament* (Sheffield, England: JSOT, 1990), 26–48.

[206] Westermann, *Genesis 1–11: A Commentary*, 231.

shift from prose to poetry indicates a foregrounding of material that dictates the interpretation of the entire discourse unit.

The first two lines in Gen. 2:23 express the human's recognition that this is one like him. This is in contrast to his earlier survey of the rest of the animal kingdom, where he did not recognise any as being like him (2:19–20). But now, "This one at last is bone of my bones | and flesh of my flesh!" There is both a metaphorical and literal aspect of this expression. "Although 'bone and flesh' are used figuratively in the Old Testament for kinship [Gen. 29:14; Judg. 9:2; 2 Sam. 5:1; 19:12–13], this is the one place where it has a literal meaning."[207] The two humans literally share flesh and bone. But rather than downplaying the figurative, the figurative aspect of the expression is all the more heightened because of its literalness. Arnold says that "The poetic assertion that she is his 'flesh and bone' … is the Hebrew expression of kinship relationships and identifies her essence."[208] These two not only belong to the same species, but to the same family, sharing a common nature and owing each other a special kind of loyalty.

Similarly to the poetry in Genesis 1, this verse begins by emphasising the couple's sameness. Contrary to MacArthur, who focuses on the difference between men and women, this text proposes that there is more that men and women have in common.[209] This does not, however, mean that the there are no differences. In the second poetic bicolon, the human distinguishes them according to their distinct gender: this one is *'ishah*, "woman," and she was created from *'ish* "man." The naming of the woman is not the same as the earlier naming of the animals: "His declaration that she will be called woman is more a declaration of recognition and of her actual equivalence than an exercise of authority."[210] The man explicitly states that "she [the woman] was taken out of man." Although it may be tempting to understand the woman as possessing lesser value or having a subordinate role because of this, no such point

---

[207] Matthews, *Genesis 1–11:26*, 219.

[208] Arnold, *Genesis*, 60–61. This phrase is rather unique in the Hebrew Bible, but could be related to the more common phrase, "flesh and blood," which is always used to denote a familial or kinship relationship (Gen. 15:4, 29:14, 37:27; Judg. 9:2; 2 Sam. 5:1, 7:12, 16:11, 19:12–13; 1 Kgs. 8:19, etc.).

[209] Contra MacArthur, *Divine Design*, 14.

[210] Goldingay, *Genesis*, 64.

is made here. Rather, the emphasis is on the shared nature of the two of them. Linguistically, the two words *'ish* and *'ishah* actually have different semantic origins, although they sound similar. The poetry exploits this similarity, presenting what scholars call a "folk etymology."[211] Arnold explains its significance: "This folk etymology emphasises their similarities while acknowledging their distinct differences. They are appropriately and distinctly individual, so as to be able to procreate, but also alike enough to be singly human."[212] This exclamation also contains the first occurrence of *'ish* "man" in Genesis, marking this as the first time in the story when the *'adam* "human" is sexually defined. The two are gendered versions of the same kind: "The woman is the same as the man, but a female version."[213] These two are mostly alike, but also different; they share a common nature and vocation, but each have distinct consciousnesses and identities, Further, they need one another, as each has valuable strengths and qualities that the other cannot live without.[214] This expression also reinforces the significance of God's earlier creative process (2:22): the woman is not a derivative of man, but his equal, since she was created from his "side" (the literal meaning of *tsela'* "rib").

Westermann contrasts this conception of humanity with the standard anthropology in the ancient world: "Gen. 2 is unique among the creation myths of the whole of the Ancient Near east in its appreciation of the meaning of women, i.e., that human existence is a partnership of man and woman."[215] This claim is foregrounded most clearly in the poetic expression of Gen. 2:23. Like we saw in chapter 1, there may be some residual foregrounding right after the poetic shift into verse 24. Von Rad seems to think in similar terms when he says that "in this statement the entire narrative so far arrives at the pri-

---

[211] Peter Dubovský, ed. *Genezis* (Trnava: Dobrá kniha, 2008), 143.

[212] Arnold, *Genesis*, 61.

[213] Witt, *Icons of Christ*, 56–57. PG updated However, this does not necessarily mean that God also contains two genders, or that at one point in the development of Israel's religion Yahweh had a consort, contra Milan Balabán, "Žena ve Starém zákoně," *Religio* 5, no. 1 (1997), 38.

[214] The quality emphasised in this chapter is their inability to reproduce on their own, see Mary L. Conway, "Gender in Creation and Fall: Genesis 1–3," in *Discovering Biblical Equality: Third Edition*, ed. R. W. Pierce, C. Long Westfall, and C. L. McKirland (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2021), 43. But this "complementarity" extends to other areas as well.

[215] Westermann, *Genesis 1–11: A Commentary*, 232.

mary purpose toward which it was oriented from the beginning."[216] Here we learn of the "one flesh" ideal between husband and wife, which both Jesus and Paul also considered to be the essence of the marital relationship (Mt. 19:5–6; Mk. 10:8; 1 Cor. 6:16; Eph. 5:31). Marriage, as the most intensive form of the male-female relationship, ought to be characterised by unity, partnership, and shared responsibility.

Foregrounding and Interpretation in Genesis 3

Unfortunately, this ideal did not last for long. Genesis 3 presents a frustration of the ideal with the introduction of the serpent and his temptation of the humans. The serpent approaches the woman and invites her to question the goodness of God's character and the appropriateness of his prohibitions. She eventually gives in to his suggestions, taking the fruit of the forbidden tree of the knowledge of good and evil. She also shares this fruit with the man, and upon eating, their eyes are opened and they are filled with shame. God seeks out the hiding humans, and after hearing what happened, issues a three-part curse: on the serpent, on the woman, and on the man.[217] It is here at the curse that the genre shifts from prose to poetry, signalling to the reader the importance of what is contained within for the interpretation of the whole. This poetic shift is also considerably longer than the two in chapters 1–2, further emphasising its importance for interpretation.[218]

A number of arguments for a hierarchical relationship between men and women center around matters before this poetic shift. MacArthur, for example, reads into the choice of the serpent to approach the woman, claiming that the Fall at least partially happened because of the woman's circumventing of her husband's authority or protection. The man is also sometimes seen to be

---

[216] Gerhard Von Rad, *Genesis: A Commentary, Revised Edition* (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1973), 84.

[217] Tyler J. Patty, "Did God Curse Humanity? A Pragmatic Reexamination of Genesis 3.14–19," *Journal for the Study of the Old Testament* 50:1 (2025).

[218] See Westermann, *Genesis 1–11: A Commentary*, 257. Arnold suggests the length may be due to cultural conventions regarding legal pronouncements, but the foregrounding function seems just as reasonable (Arnold, *Genesis*, 67.).

at fault for being passive or silent.[219] But gender-hierarchy or gender roles are still not at the forefront of this text. Rather, the issues at the heart of this text have to do with obedience, and specifically, appropriate learning and acquisition of knowledge.[220] This serpent is not at first identified as a demonic power, but as a creature made by God (Gen. 3:1). Further, it is identified as *ʻarum*, often translated negatively as "crafty," but could just as well be translated positively as "wise." In the ancient world, serpents were viewed quite positively as a source of wisdom and even divine insight.[221] In this text, of course, this view is upended, and the serpent is the villain, tempting humans to acquire knowledge apart from God's timing and manner.[222] Eve is seduced into taking the fruit of "the tree of the knowledge of good and evil" (Gen. 2:17), tempted because she believed it might "make one wise" (3:6). Yes, the woman is at fault for acting independently of the man, but not because she needed protection or to stay under his authority. Rather, they ought to have acted united as "one flesh" (2:24), enacting their shared God-given authority to rule over the creatures, including the serpent (Gen. 1:28) and standing firm in God's words rather than doubting their goodness. Instead, the serpent divided them, resulting in further fracturing of relationships, vocation, and identity because of sin.

After questioning the human couple (but ignoring the serpent), God speaks (Gen. 3:14–19). This marks the poetic section of the chapter, marked for emphasis via foregrounding. God takes turns, speaking to each transgressor individually, in reverse order of his investigation: first, the serpent, then the woman, and then the man. Addressing the serpent (Gen. 3:14–15), God condemns him because of his deception, issuing a formal curse (*ʻarur ʻatah* "cursed are you"), the most direct way to give out such a pronouncement. Following this formula,

---

[219] L. J. Crabb, D. Hudson, and A. Andrews, *Silence of Adam: Becoming Men of Courage in a World of Chaos* (Zondervan, 1998).

[220] Konrad Schmid, "The Ambivalence of Human Wisdom: Genesis 2–3 as a Sapiential Text," *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 500 (2018), 284–85.

[221] J. H. Charlesworth, *The Good and Evil Serpent: How a Universal Symbol Became Christianized* (New Haven, CT: Yale University Press, 2010); Duane E Smith, "The Divining Snake: Reading Genesis 3 in the Context of Mesopotamian Ophiomancy," *Journal of Biblical Literature* 134, no. 1 (2015).

[222] J. Day, *From Creation to Babel: Studies in Genesis 1–11* (London: Bloomsbury Publishing, 2014), 35–37.

the nature of the curse of elaborated on: "it causes rupture of vocation or identity ('on your belly you shall go') and conflict in relationships ('emnity between you and between the woman')."[223] Through this curse, the serpent is removed from its position of influence forever ('all the days of your life').

God then turns and speaks to the woman (Gen. 3:16). Although he does not use formulaic curse language like with the serpent, his words use similar language and accomplish similar actions. God speaks more indirectly to the woman than to the serpent, as an expression of grace.[224] The language is reminiscent of the blessing given to humanity in Genesis 1: originally called to "multiply" (*rbh)*, now God will "intensely multiply" (*rbh*) the woman's pain in bearing children. She will continue to serve God, but now the joy of her vocation is accompanied by intense grief and sorrow.

The curse also affects the woman's relationship with her husband. The woman will have "desire" for her husband, but he will "rule" over her. The exact nature of "desire" is not clear: it is a rare word that can be both negative (Gen. 4:7) or positive (Song 7:11); either way, she will experience a tainting and frustration with her desires in the marital relationship. Her husband, on the other hand, will dominate over his wife. The word "rule" (*rdh*) is not the same that was used in the blessing to humanity (Gen. 1:28, *rdh*), but is used more commonly for political domination.[225] Thankfully, many interpreters today agree that this curse does not give license to men to dominate.[226] But some do still consider these pronouncements to be prescriptive, in the sense that subordination is God's intent for the woman.[227] But Arnold disagrees, arguing that "the rulership of the man is no more prescriptive than pain in childbirth… All such prescriptive approaches

---

[223] Patty, "Did God Curse Humanity?", 29. This conflict is actually good news for humanity: the enemy has not won yet.

[224] Ibid., 34.

[225] Carol Meyers, "Genesis 3:16—text and Context," *Religions* 15, no. 8 (2024), 5–6.

[226] E.g., Prudký, *Genesis I*, 215–16; R. Hendel, *Genesis 1–11: A New Translation With Introduction and Commentary* (New Haven, CT: Yale University Press, 2024), 189. Even complementarian commentator Matthews concedes that "We cannot understand the divine word 'he will rule over you' as a command to impose dominance any more than v. 16a is an exhortation for the woman to suffer as much as possible during childbirth" (Matthews, *Genesis 1–11:26*, 251.).

[227] E.g., Gordon Wenham, J., *Genesis 1–15* (Grand Rapids, MI: Zondervan Academic, 2014), 81; Dubovský, *Genezis*, 161.

miss the point".[228] These pronouncements describe the way things will be after their sin. It is even more clearly not prescriptive when comparing the woman's curse to the serpent's. Like the serpent, the curse negatively affects the woman's identity or vocation, and predicts conflict in a key relationship. But unlike the serpent, there is no unending quality to this curse: this punishment is not meant to bind her forever.[229]

Finally, God speaks to the man (Gen. 3:17–19). "Because you listened to your wife" (3:17) could imply that he allowed her to usurp his authority, but that is reading too much into the text.[230] The issue is simply one of false teaching and obedience: the man did not listen to God, but to his wife, who was deceived. God speaks his punishment using a similar curse formula as he did for the serpent. Although he technically curses the ground, the curse is really directed at the man because of the close connection between the ground (*haʿadamah*) and humanity (*haʿadam*).[231] Just as the woman's relationship with her source (the man) was disrupted, so is the man's relationship with his source: the ground. This fracture also entails a disruption of the man's vocation and identity, which was to work and care for the ground (Gen. 2:15). Rather than a source of fulfilment, work will be a source of pain (3:18). "In one sense, the man and the woman share the same punishment – 'pain' (*issabon*), hers in childbirth and his in painful toil."[232] Still, God is merciful, adding a limit on this pain. The man will not suffer for eternity, but will be released upon death ("till you return to the ground").[233]

In sum, each of these curses entail a fracturing and disruption of vocation, identity, and relationships. This is true for each of the offending parties: serpent,

---

[228] Arnold, *Genesis*, 70.

[229] For a sustained case against a prescriptive reading of this curse, see Christine Curley, and Brian Peterson, "Eve's Curse Revisited: An Increase of 'Sorrowful Conceptions'," *Bulletin for Biblical Research* 26, no. 2 (2016).

[230] Listening to a woman's voice is not automatically bad or good in Genesis: Abraham is indeed implicitly critiqued for listening to Sarah (Gen. 16:2), but elsewhere God commands him to listen to his wife (Gen. 21:12). What seems to differentiate these two accounts is alignment with God's desires.

[231] Patty, "Did God Curse Humanity?", 35–36. Similarly, Prudký, *Genesis I*, 217.

[232] Arnold, *Genesis*, 71.

[233] On death as a release, see Bruce Wells, "Death in the Garden of Eden," *Journal of Biblical Literature* 139, no. 4 (2020).

woman, and man. As Goldingay explains, "The negative aspects to life that Yahweh God will describe are not the way things were meant to be, but they are the way they now will be [after sin]."[234] Remember that Heimerdinger defines foregrounding as "a speaker manipulating linguistic structures to achieve a certain effect on the hearer."[235] What, then, is the reason for this foregrounding? My argument suggests that this punishment is foregrounded to show a) the importance of listening to and obeying God, and b) how failing to do so leads to the fracturing of one's vocation, identity, and relationships. This means that the reality described in the curses is contrary to God's original design, not a reinforcement of it.

Furthermore, there is hope beyond this punishment built into the curse itself. "The ongoing struggle with the serpent means they have not yet been defeated (3:15), they will experience marital tension but will continue to bear children (3:16), and they will continue to eat despite the futility of labour (3:18–19)."[236] Although curse on the serpent is eternal, the curse on the woman has no such unending quality, and the man's curse has also has an expiration. This process begins right after the foregrounded poetry, as Adam names his wife Eve (*hawa* "life") as a sign of hope (3:20), God clothes both humans even as he must lead them out of the garden (3:21–24), and Eve draws on God's help to give birth to her first son (4:1). The blessing of Genesis 1 and the ideal of Genesis 2 are still God's hope for humanity (e.g. the blessing of Abraham, Gen. 12:2–3). Curse is an appropriate way for God to respond to sin as to limit its spread, but it is not an end in and of itself; rather it is a temporary detour on the path back to God's original creative intent.[237]

Reading Forward: Paul and his Use of Genesis

Genesis 1–3 does give us a picture of God's original intent for his Creation, a kind of "creative order." But this is not an order of gender-hierarchy between

---

234 Goldingay, *Genesis*, 78.

235 Heimerdinger, *Topic, Focus and Foreground*, 260.

236 Patty, "Did God Curse Humanity?", 38.

237 Patrick D. Miller, "Syntax and Theology in Genesis Xii 3a," *Vetus Testamentum* 34, no. Fasc. 4 (1984), 475.

men and women, but an order of shared power, authority, and responsibility (Gen. 1), and an order of distinction in origins and personhood, yet interdependence and mutual need in a joint vocation (Gen. 2). This order is disrupted in the Fall, when humans turned away from God and his will for them, resulting in the fracturing of their identity, vocation, and relationships (Gen. 3). But this curse is not God's final word for humanity, as God is still committed to fulfilling his redemptive goals through humanity. These points are strengthened by attending to the way the author foregrounds certain elements in the Creation narrative, most evident in the shift from prose to poetry. This is the "Creation Order" presented by Genesis: one of shared authority, interdependence, and unity.

But how does this theological foundation assist in interpreting Paul? It is now necessary to read forward from Genesis to the Pauline texts that reference Creation. But first, it could be argued that Paul is even more concerned with New Creation than original Creation: "So then, if anyone is in Christ, he is a new creation; what is old has passed away–look, what is new has come!" (2 Cor. 5:17, NET; cf. Gal. 6:15). For Paul, "New Creation" is a foundational element of his soteriology, the central idea of which "is the movement from death to life".[238] Because of this, we ought to consider how Paul's reference to First Creation helps the early Christians move toward New Creation. This can offer a third way between those interpret Paul's statements as trans-cultural commands and those who interpret them as addressing a specific cultural situation.[239] Instead must seek to provide the best interpretation possible given the whole witness of Scripture, the redemptive plan of God, and the culture to which the text speaks. Here I seek to apply a "hermeneutical spiral," seeking to get closer to the best interpretation, while recognising that there may still be other avenues of interpretation to consider.[240] With that in mind, I will offer some parameters for interpreting some key Pauline texts related to men

[238] M. V. Hubbard, *New Creation in Paul's Letters and Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 233. See also Wright, *Paul and the Faithfulness of God*.

[239] Westfall argues against assuming transcultural application too quickly, see C. L. Westfall, *Paul and Gender: Reclaiming the Apostle's Vision for Men and Women in Christ* (Grand Rapids, MI: Baker, 2016), 62.

[240] G. R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation* (InterVarsity Press, 2010).

and women which cite Creation: 1 Corinthians 11:7–12, Ephesians 5:21–33, 1 Timothy 2:11–15.[241]

MacArthur previously cited 1 Corinthians 11:7–12 as an argument for male supremacy by virtue of his primogeniture. Paul does indeed reference the order in which the two were created: "For man did not come from woman, but woman from man" (1 Cor. 11:8, NET). But we have shown that nowhere in Genesis 1–2 does the text emphasise the creation of the male first as a sign of his special authority. Instead, both are made in the image of God, and both are given equal authority and responsibility (Gen. 1:28). Paul himself references this blessing when he says that "[man] is the *image* and glory of God" (1 Cor. 11:7, NET). The image of God, as both a matter of equal value and vocation, has not been reneged. Now, Paul does say that "woman is the glory of man" (1 Cor. 11:7, NET). But importantly, he does not say "the woman is the *image* and glory of man."[242] Thus whatever Paul means, he cannot be claiming (as MacArthur says) that the woman "was made to manifest man's authority and will."[243] One possible explanation is that, in the context of Paul's instructions regarding worship, he warns women to be careful how they dress because they might distract worshippers from God's glory and instead focus on human glory (e.g., "glory of man").[244] Instead, "a woman ought to have authority over her own head" (1 Cor. 11:10, NIV), that is, to take responsibility for how her actions affect others in the congregation.[245] After all, Genesis 2 shows that the woman was created as a helper for the man: she is not subordinate to him, but is suitable for him.[246] This explanation fits with Paul's statement that "Neither was man created for the sake of woman, but woman for man" (1 Cor. 11:9, NET). Independence is not God's way, but rather interdependence. Paul summarises his point in a manner that is perfectly aligned with our reading of the

---

[241] These texts are not the only relevant ones that reference Creation, but they are foundational texts to MacArthur's argument as surveyed earlier.

[242] Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1–17*, 182.

[243] MacArthur, *Divine Design*, 52.

[244] Westfall, *Paul and Gender*, 68.

[245] Many English translations (ESV, CSB, NET) render this as "a symbol of authority," but the word "symbol" is not present in the Greek. Its inclusion in some translations is an interpretive choice influenced by gender-hierarchical assumptions in the text.

[246] G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 1987), 572–73.

Genesis narrative: "in the Lord woman is not independent of man, nor is man independent of woman" (1 Cor. 11:11, NET). Both men and women have been given authority, and although distinct in many ways, share in the responsibility of stewarding it in a collaborative, respectful, and God-honoring way. In the end, "all things come from God" (1 Cor. 11:12, NET).

But earlier in the chapter, Paul says that "the man is the head of the woman" (1 Cor. 11:3, NET), which he repeats also in Ephesians 5:23. Complementarians then use this as a decisive proof to argue for a "Creation Order" where men lead and women submit.[247] Westfall notes that "How you understand the word 'head' involves a crucial exegetical choice that will in large part determine your biblical theology of gender."[248] Thiselton lists that this word could carry the meaning of a) authority or leadership, b) source or origin, or c) preeminence or foremost, but that ultimately Paul deliberately uses a "polymorphous concept" whose meaning is complex.[249] This interpretive issue cannot, therefore, be solved by simple semantic analysis. Rather, we must read Paul in context: both in light of the foregrounding in Genesis 1–3 as well as as his theological movement toward New Creation. While Paul says that "the husband is the head of the wife as also Christ is the head of the church," (Eph. 5:23, NET), "head" is not a word used in Genesis 1–3, while authority is a responsibility which is given to both men and women (Gen. 1:28). As the Genesis narrative is certainly on Paul's mind (cf. Eph. 5:31), it is unlikely that Paul is claiming that a husband has special authority over his wife, since that concept is alien to the Creation narrative. Rather, it is more likely that Paul is addressing the cultural reality of male primacy and reinterpreting it in light of the cross, much like he does in the same text regarding slavery (Eph. 6:5–9).[250] This, then, is not a universal statement about "Creation order", but an attempt to help men

---

[247] E.g., MacArthur, *Divine Design*, 40–41. See 1 Corinthians 11:3, which clearly indicates that this discussion is not limited to the marital relationship, but more broadly to relationships between men and women.

[248] Westfall, *Paul and Gender*, 79.

[249] A. C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 2000), 811–22. Contra Černý, "Princip „kefalé"", who argues for a primary meaning of "authority."

[250] I. Howard Marshall, "Mutual Love and Submission in Marriage," in *Discovering Biblical Equality: Complementarity Without Hierarchy, Second Edition*, ed. R. W. Pierce, and Rebecca Merrill Groothuis (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2005), 200–01.

and women live out their faith in a particular context, specifically a patriarchal one.[251]

The passage, Ephesians 5:21–33, is framed by a command for everyone, not just women, to practice submission to one another "out of reverence to Christ" (Eph. 5:21, NET).[252] Submission, then, is a virtue all Christians should exhibit, both in the church and at home. Next, women in this culture would normally expect a command to *obey* their husband; but Paul instead tells them to submit, linking this act to their faith in Christ (Eph. 5:22).[253] This places Christ as their primary and unmediated authority, even in the marital relationship. While the husband is the "head", this too is connected to Christ's identity and work, and thereby redefined. Husbands are given a stern command to "love your wives just as Christ loved the church and gave himself for her" (Eph. 5:25, NET), thereby using their cultural privilege to sacrifice themselves like Christ (cf. Phil. 2:6–11). Lee-Barnewall explains that "we would expect Paul to instruct the wife, the body, to be willing to sacrifice for the sake of the husband, the head… But that is not what we find; rather, Paul states the reverse."[254] Paul again issues an exhortation to husbands, this time to love their wives as their own bodies (Eph. 5:28, NET): another extreme example of self-denial. The ul-

---

[251] Lynn H. Cohick, "Loving and Submitting to One Another in Marriage," in *Discovering Biblical Equality, Third Edition*, ed. R. W. Pierce, C Long Westfall, and C. L. McKirland (Downers Grove, I:: IVP Academic, 2021), 186. In the Greco-Roman world, and indeed for most of human history, women were considered by nature inferior to men; household codes which formalised this were quite common. For example, Aristotle wrote: "*A husband and father rules over wife and children*… [For] *the male is by nature fitter for command than the female, just as the older and full-grown is superior to the younger and more immature*." (Aristotle, *Politics: Book I,* trans. Benjamin Jowett (Kitchener: Batoche Books, 1999), Part XII). Philo similarly says that it is God's mandate that "wives shall serve their husbands … in the spirit of reasonable obedience in all things" (Apologia 7.3). But in Ephesians, Paul is not merely Christianising the culture of the day, but instead subversively upending his reader's expectations about the natural order. In the framework of Heimerdinger we used for Genesis 1–3, we can say that Paul is exploiting the knowledge structures of reader in order to foreground a teaching he deems essential.

[252] Witt, *Icons of Christ*, 111. Even MacArthur concedes this point (MacArthur, *Divine Design*, 71)..

[253] Cohick, "Loving and Submitting to One Another in Marriage," 198. Furthermore, there is actually no formal command given to wives, as there is no verb in Ephesians 5:22, but it is carried over from the previous verse.

[254] Michelle Lee-Barnewall, *Neither Complementarian Nor Egalitarian: A Kingdom Corrective to the Evangelical Gender Debate* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2016), 157.

timate goal of these paradoxical commands is made clear by Paul's quote of the marriage paradigm from Genesis 2: "For this reason a man will leave his father and mother and will be joined to his wife, and the two will become one flesh" (Eph. 5:31, NET). The "headship" of the husband, therefore, is not the end in itself, but only a means to the end. With Genesis in the forefront of his mind, Paul claims that the product of proper Christian submission and sacrifice is "one-flesh" unity and interdependence. This results in counter-cultural acts of self-sacrifice ("love" and "respect," Eph. 5:33), motivated by a recognition of kinship with one's spouse (Gen. 2:23), and a shared body through marriage (Gen. 2:24; Eph. 5:31) and through union with Christ (Eph. 3:32). Rather than codifying male supremacy in the church and home, Paul begins to upend it. Although this vision for men and women was certainly not achieved fully in the 1st century, I agree with Gupta that Paul appears to "be moving toward a more gracious, mutual, and loving spirit in the household, all motivated by the logic of the cross."[255]

Finally, 1 Timothy 2:11–15 has been used not only to restrict women from teaching or exercising authoritative roles in the Church, but also as evidence that the Fall came about because of a reversal of gender roles.[256] In the context of a discussion about appropriate behaviour during a worship service, Paul says: "A woman must learn quietly with all submissiveness" (1 Tim. 2:11, NET). Although this is sometimes seen as a prohibition, it can just as easily be read as permission: a woman has a right to learn, but in an appropriate way.[257] The context of learning should remind us of the Fall narrative, specifically the serpent's "false teaching" that led the first humans into sin. Paul does again refer to Adam being created before Eve, but since primogeniture is not equated with special male authority in Genesis 1–3, it is more likely that Paul is referring to the way learning happened in the Garden of Eden.[258] God gave

---

[255] N. K. Gupta, *Tell Her Story: How Women Led, Taught, and Ministered in the Early Church* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2023), 193–94.

[256] MacArthur, *Divine Design*, 177, 181.

[257] Earlier in the chapter, Paul claimed that a "quiet" approach to life should be the goal of all Christians (1 Tim. 2:2; cf. 1 Thess. 4:11).

[258] Another recent proposal for the reference to Adam's primogeniture is to combat the Ephesian myths which considered Artemis to have special authority because she was created before her brother Apollo, which was an argument for female primacy of men. Paul reminds →

Adam instructions to abstain from the fruit of the trees in the garden before Eve was created (Gen. 2:16–17), and it is implied that he taught her after she was created, since she quotes God's words herself (Gen. 3:2–3). But this second-hand learning did not protect her from being deceived: "the woman, because she was fully deceived, fell into transgression" (1 Tim. 2:14, NET). If then, there are women who have only learned second-hand in Ephesus, but who are likely to be deceived, of course it is not appropriate for them to "teach or exercise authority" (1 Tim. 2:12, NET).[259] We know from this letter and others that false teaching was spreading particularly strongly through women (1 Tim. 5:13–15; 2 Tim. 3:6–7; cf. Tit. 1:10–11). The antidote is not "silence," but "learning quietly and in full submission", with the submission not being to any person in particular (such as a husband or male authority), "but to what is being learned."[260] Paul cannot be claiming that women are inherently more easily deceived, since Genesis 3 lays the blame for transgression on both man and woman (cf. Rom. 5:12–14). In Genesis, the man is critiqued for listening "to the voice of your wife" and eating the forbidden fruit (Gen. 3:17), not because he neglected his male authority role, but because he heard God's voice directly and failed to obey it. If women in Ephesus want to avoid being deceived, they need to learn, and once they are well informed, they may be given the opportunity to teach.[261] Paul references the curses of Genesis 3 even more explicitly in the next verse: "But she will be delivered through childbearing" (1 Tim. 2:15, NET). Of course, women are redeemed in the same way as men: by the death and resurrection of Christ. This is also not a statement claiming that a woman's place is in the home. Rather, it may be a promise that God (the implied subject of the passive sentence) will carry women through the pain

---

the readers that while that may be true, Adam was created before Eve, thus disarming arguments for primogeniture as a reason for domineering behavior. See S.L. Glahn, *Nobody's Mother: Artemis of the Ephesians in Antiquity and the New Testament* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2023).

259 The general consensus is that the word *authentein* "to exercise authority" refers to dramatic expression of authority, such as domineering. This, then, is not a general prohibition against women exercising any authority (L. L. Belleville, "Teaching and Usurping Authority: 1 Timothy 2:11–15," in *Discovering Biblical Equality: Third Edition*, ed. R. W. Pierce, C. Long Westfall, and C. L. McKirland (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2021), 219–21.).

260 Witt, *Icons of Christ*, 158.

261 Ibid., 164.

and danger of childbirth, an area of great vulnerability and struggle since the curse until today (Gen. 3:16).[262] In many ways, this text then rehearses the story of Genesis 3 from the woman's perspective: yes, she was deceived; and yes, there is pain in the exercising of her vocation; but if she trusts him, God can still use her, protect her, and bless her. Paul's argument continues in the next verse: "This saying is trustworthy: 'If someone aspires to the office of overseer, he desires a good work'" (1 Tim. 3:1, NET). Perhaps even the role of pastor, elder, and bishop is not too distant a possibility for women who "continue in faith and love and holiness with self-control" (1 Tim. 2:15, NET).

Conclusion

This study does not offer the final word the question of women leading in the family and the church, but it does offer some parameters for reading contentious Pauline texts which directly affect practice. MacArthur and other complementarians along the spectrum appeal to Genesis for the following arguments: a) men have special authority because man was created first, b) God intended men to have primary authority and women to have mediated authority via submission to man, and c) the Fall is (at least in part) a result of rebellion against these gender roles. In this reading, God established in creation that women are ontologically equal to men but functionally subordinate. This "creation order" extends especially to the family, where the man is the spiritual leader of the household, and to the church, where only men can hold ultimate positions of authority. Any attempts to ordain women for ministry is, according to MacArthur, contrary to "God's basic design for leadership for the church."[263]

But a close reading of Genesis 1–3, with special attention to the foregrounded poetic shifts (Gen. 1:26–28, 2:23, and 3:14–19), reveals a quite different picture. Genesis 1–3 does indeed give us a picture of God's original intent for his

[262] Glahn reminds us that childbirth was very dangerous in the ancient world. She suggests that Ephesian Christians were perhaps turning to Artemis, the goddess of childbirth, to mitigate this danger. Paul assures these women that God will care for them fully (Glahn, *Nobody's Mother: Artemis of the Ephesians in Antiquity and the New Testament*, ch. 6.).

[263] MacArthur, *Divine Design*, 139.

Creation, a kind of "creative order." But this is not an order of hierarchy between men and women, but an order of shared power, authority, and responsibility (Gen. 1). Men and women do exhibit differences in origins and personhood. But more important are the ways in which they are interdependent and cooperate in their joint vocation. God's ideal for men and women is to live in unity (Gen. 2). This good plan is disrupted in the Fall, when humans turned away from God, resulting in the fracturing of humanity's identity, vocation, and relationships (Gen. 3). But the curse is not God's final word for humanity; blessing is still the primary goal (Gen. 1:28; 9:1; 12:2–3; 18:18; 22:18; 26:4, etc). The poetic language underscores these claims, offering more than a literary flourish, but instead focus the reader's attention by virtue of its thoughtful and heightened language. This is the "creation order" presented by Genesis: one of shared authority, interdependence, and unity between men and women.

This has great implications for interpreting difficult Pauline texts, by at least providing some interpretive guardrails. I propose that some interpretive options should be dismissed, such as the view that Paul is concerned with codifying a hierarchical distinction between men and women in the home and the Church.[264]In practice, I hope that some complementarians may moderate their position, whereby they see male headship as a means rather than an end. Any natural male privilege should be exercised with the purpose of pursuing the Genesis 1–3 ideals and releasing the potential of women to exercise all their gifts, including leadership. But I also challenge them to consider whether men must forever be the gatekeepers to this vision, or whether we men should use our voice to welcome women as full partners in life, marriage and ministry. This, I believe, is the challenge that both Genesis and Paul lay before us. I agree that "Scripture is very clear about the place God has designed for men and women in society, in the family, and in the church."[265] That place is leading side by side.[266]

---

[264] Lee-Barnewall suggests that an emphasis on preserving the authority of men is unlikely to lead to true unity between the genders (Lee-Barnewall, *Neither Complementarian Nor Egalitarian*, 163).

[265] MacArthur, *Divine Design*, 20.

[266] I would like to thank those who gave feedback on earlier drafts of this article, particularly D. P., L. L. and two anonymous reviewers. Their input, even at times from a place of disagreement, contributed greatly to clarifying my thoughts and writing.

Bibliography

Alexander, T. D. *Exodus*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2017.

Arnold, B. T. *Genesis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Balabán, Milan. "Žena ve Starém zákoně." (Woman in the Old Testament) *Religio* 5, no. 1 (1997): 37–46.

Bar-Efrat, S. *Narrative Art in the Bible*. London: Bloomsbury Publishing, 1989.

Barr, B. A. *The Making of Biblical Womanhood: How the Subjugation of Women Became Gospel Truth*. Grand Rapids, MI: Baker Publishing Group, 2021.

Beale, G. K. *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004.

Beale, G. K. *A New Testament Biblical Theology: The Unfolding of the Old Testament in the New*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011.

Belleville, L. L. "Teaching and Usurping Authority: 1 Timothy 2:11–15." In *Discovering Biblical Equality*, Third Edition, edited by R. W. Pierce, C. Long Westfall, and C. L. McKirland, 205–27. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2021.

Bergen, Robert D., ed. *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics.* Dallas, TX: Summer Institute of Linguistics, 1994.

Berlin, A. *The Dynamics of Biblical Parallelism*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1992.

Berlin, A. "On Reading Biblical Poetry: The Role of Metaphor." In *Congress Volume: Cambridge*, 1995, 25–36. Leiden: Brill, 1997.

Bort, Jiří. *Proces (ne)směřující k ordinaci žen: Srovnání postojů a vývoje ČCE a CB*, (A Proces Leading and Not Leading toward Ordination of Women: Position and Trends of The Evangelical Chruch of Czech Brethren and The Church of the Brethren) diss., Univerzita Karlova, Evangelická Teologická Fakulta, 2021.

"Focus." In *The Cambridge Dictionary of Linguistics*, edited by Keith Brown, and Jim Miller, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Bubík, Rudolf. *Role ženy*. (The Role of a Woman) (2011): accessed 29. 9. 2025, https://apostolskacirkev.cz/176-role-zeny.

Call, Rebekah. *What is a "Helpmate?" Using Comparative Semitic Linguistics to Propose New Translations for Ezer Kenegdo*, diss., The Claremont Graduate University, 2023.

Černý, P. "Doslov." (Afterword) In *Emancipace žen v církvi* (Women Emancipation in the Church), edited by D. Drápal, 102–6. Praha: Návrat domů, 2003.

Černý, P. "Princip „kefalé" a služba mužů a žen v církvi." (The "kephalé" Principle, and the Ministry of Men and Women in the Chruch) *Theologia Vitae* 1, no. 1 (2008): 79–91.

Charlesworth, J. H. *The Good and Evil Serpent: How a Universal Symbol Became Christianized*. New Haven, CT: Yale University Press, 2010.

Církev bratrská. (The Brethren Chruch). *Vyznání víry a duchovní zásady Církve bratrské*. (The Confession of Faith, and The Spiritual Guidelines for Christian Life.) (2016): accessed 29. 9. 2025, https://portal.cb.cz/cs/stranky/1288-dokumenty-cirkve-bratrske.

Childs, B. S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Minneapolis: Fortress Press, 1979.

Clines, David J. A. *What Does Eve Do to Help : And Other Readerly Questions to the Old Testament*. Sheffield, England: JSOT, 1990.

Cohick, Lynn H. "Afterword." In *Neither Complementarian Nor Egalitarian: A Kingdom Corrective to the Evangelical Gender Debate*, edited by Michelle Lee-Barnewall, 240. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2016.

Cohick, Lynn H. "Loving and Submitting to One Another in Marriage." In *Discovering Biblical Equality*, Third Edition, edited by R. W. Pierce, C. Long Westfall, and C. L. McKirland, 183–204. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2021.

Conway, Mary L. "Gender in Creation and Fall: Genesis 1–3." In *Discovering Biblical Equality*, Third Edition, edited by R. W. Pierce, C. Long Westfall, and C. L. McKirland, 35–52. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2021.

Coufal, T. "Pavel Hošek: Ženy ve vedení? Církev je na křižovatce." (Women in Leadership? The Church is at a Crossroad.) *Život víry* 2020/1 (2020): 12–13.

Crabb, L. J., D. Hudson, and A. Andrews. *Adamovo mlčení*. Návrat domů, 1998.

Crabb, L. J., D. Hudson, and A. Andrews. *Silence of Adam: Becoming Men of Courage in a World of Chaos*. Zondervan, 1998.

Curley, Christine, and Brian Peterson. "Eve's Curse Revisited: An Increase of 'Sorrowful Conceptions'." *Bulletin for biblical research* 26, no. 2 (2016): 157–72.

Day, J. *From Creation to Babel: Studies in Genesis 1–11*. London: Bloomsbury Publishing, 2014.

Drápal, D. *Emancipace žen v církvi*. (Women Emancipation in the Church.) Praha: Návrat domů, 2003.

Dubovský, Peter, ed. *Genezis*. Trnava: Dobrá kniha, 2008.

Fee, G. D. *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 1987.

Firth, David G. "Hannah's Prayer as Hope for and Critique of Monarchy." In *The Book of Samuel and Its Response to Monarchy*, edited by S. Kipfer, W. Dietrich, T. Naumann, M. Leonard-Fleckmann, H. Ramantswana, I. D. Wilson, I. Müllner, H. Bezzel, B. J. M. Johnson, and D. Firth, 23–38. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2021.

Frey, Jörg, Ruben A. Bühner, Michael Bird, and Brian Rosner, eds. *Paul Within Judaism: Perspectives on Paul and Jewish Identity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2023.

Glahn, S. L. *Nobody's Mother: Artemis of the Ephesians in Antiquity and the New Testament*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2023.

Goldingay, J. Genesis. Grand Rapids: Baker, 2020.

Green, Gene L. "The Semantics of Biblical Language: Reflections From Relevance Theory and Lexical Pragmatics." In *James Barr Assessed: Evaluating His Legacy Over the Last Sixty Years*, edited by Stanley E. Porter, 143–60. Leiden, The Netherlands: Brill, 2021.

Grudem, W. A. *Evangelical Feminism & Biblical Truth: An Analysis of More Than One Hundred Disputed Questions*. Colorado Springs: Multnomah Publishers, 2004.

Gupta, N. K. *Tell Her Story: How Women Led, Taught, and Ministered in the Early Church. Downers Grove*, IL: InterVarsity Press, 2023.

Hamilton, Victor P. *The Book of Genesis: Chapters 1–17*. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.

Hasel, Gerhard F. "The Polemic Nature of the Genesis Cosmology." *Evangelical Quarterly* 46, no. 2 (1974): 81–102.

Hays, R. B. *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture*. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 2005.

Heimerdinger, J. M. *Topic, Focus and Foreground in Ancient Hebrew Narratives*. London: Bloomsbury Publishing, 1999.

Hendel, R. *Genesis 1–11: A New Translation With Introduction and Commentary*. New Haven, CT: Yale University Press, 2024.

Hubbard, M. V. *New Creation in Paul's Letters and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Kugel, James. *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998.

Lee-Barnewall, Michelle. *Neither Complementarian Nor Egalitarian: A Kingdom Corrective to the Evangelical Gender Debate*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2016.

Longacre, Robert E. *Joseph: A Story of Divine Providence; a Text Theoretical and Textlinguistic Analysis of Genesis 37 and 39–48*. Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 1989.

MacArthur, John. *Divine Design: God's Complementary Roles for Men and Women*. Colorado Springs: David C. Cook, 2010.

Marshall, I. Howard. "Mutual Love and Submission in Marriage." In *Discovering Biblical Equality: Complementarity Without Hierarchy*, Second Edition, edited by R. W. Pierce, and Rebecca Merrill Groothuis, 186–204. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2005.

Matthews, K. A. *Genesis 1–11:26*. Nashville, TN: B&H, 1996.

Meyers, Carol. "Genesis 3:16—text and Context." *Religions* 15, no. 8 (2024): 948.

Miller, Patrick D. "Syntax and Theology in Genesis Xii 3a." *Vetus Testamentum* 34, no. Fasc. 4 (1984): 472–76.

Ondráček, L. "Muž je hlavou ženy. Té své." (The Man is the head of the Woman. His Own.) *Život víry*, 2020.

Osborne, G. R. *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*. InterVarsity Press, 2010.

Patty, Tyler J. "Did God Curse Humanity? A Pragmatic Reexamination of Genesis 3.14–19." *Journal for the Study of the Old Testament*, 50:1 (2025): 24–42.

Patty, Tyler J., and Sean M. Smith. "Missional Rest: A Fusion Point Between Being and Doing." *Transformation* 42, no. 1 (2025): 54–67.

Piper, J., and W. A. Grudem. *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: Response to Evangelical Feminism*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992.

Procházková, Ivana. *The Torah/law is a Journey: Using Cognitive and Culturally Oriented Linguistics to Interpret and Translate Metaphors in the Hebrew Bible*. Prague: Karolinum Press, 2022.

Prudký, Martin. *Genesis I: 1,1–6,8, Když na počátku Bůh řekl do tmy…* Praha: Centrum biblických studií AV ČR a UK v Praze, 2018.

Robar, Elizabeth. *The Verb and the Paragraph in Biblical Hebrew: A Cognitive-linguistic Approach*. Leiden: Brill., 2015.

Ryšková, Mireia. *Pavel z Tarsu a jeho svět*. (Paul of Tarsus, and His World.) Praha: Karolinum, 2017.

Schmid, Konrad. "The Ambivalence of Human Wisdom: Genesis 2–3 as a Sapiential Text." *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 500 (2018): 275–86.

Smith, Duane E. "The Divining Snake: Reading Genesis 3 in the Context of Mesopotamian Ophiomancy." *Journal of Biblical Literature* 134, no. 1 (2015): 31–49.

Smith, M. S. *The Pilgrimage Pattern in Exodus*. Bloomsbury Publishing, 1997.

Stasson, Anneke. "The Politicization of Family Life: How Headship Became Essential to Evangelical Identity in the Late Twentieth Century." *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation* 24, no. 1 (2014): 100–38.

Thiselton, A. C. *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 2000.

Thomas, Terry C. "Luther's Canon: Christ Against Scripture." *Word & World* 8, no. 2 (1988): 141–49.

Tov, Emanuel. "The Background of the Stichometric Arrangements of Poetry in the Judean Desert Scrolls." In *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature: Essays in Honor of Eileen Schuller on the Occasion of Her 65th Birthday*, edited by Penner Jeremy, Penner Ken, and Wassen Cecilia, 409–20. Leiden, The Netherlands: Brill, 2011.

van Hecke, P. *From Linguistics to Hermeneutics: A Functional and Cognitive Approach to Job 12–14*. Leiden: Brill., 2011.

von Rad, Gerhard. *Genesis: A Commentary*, Revised Edition. Philadelphia, PA: Westminster Press, 1973.

Watts, J. W. "'This Song': Conspicuous Poetry in Hebrew Prose." In *Verse in Ancient Near Eastern Prose*, edited by Johannes C. de Moor, and Wilfred G. E. Watson, 345–58. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1993.

Wells, Bruce. "Death in the Garden of Eden." *Journal of Biblical Literature* 139, no. 4 (2020): 639–60.

Wenham, Gordon, J. *Genesis 1–15*. Grand Rapids, MI: Zondervan Academic, 2014.

Westermann, Claus. *Genesis 1–11: A Commentary*. Translated by John J. Sculion S. J. Minneapolis, MN: Augsburg, 1984.

Westfall, C. L. *Paul and Gender: Reclaiming the Apostle's Vision for Men and Women in Christ*. Grand Rapids, MI: Baker, 2016.

Witt, William G. *Icons of Christ: A Biblical and Systematic Theology for Women's Ordination*. Waco, TX: Baylor University, 2020.

Wright, N. T. *Paul and the Faithfulness of God*. London: SPCK, 2013.

Tyler J. Patty, M.A.

Director of Higher Education at Josiah Venture, Senior Tutor at Moorlands College in the UK, and a PhD candidate in Old Testament Hebrew Linguistics at the University of Cambridge. He lives with his family in Ostrava and, as a member of the Brethren Church in Havířov, enjoys preaching from the Old Testament.