

RAPPORT

Kvinnelige prester

En presentasjon og analyse av den
teologiske debatten i Norge

Bjørg Tvetene Sæter

R-NR 6/2008
Avdeling for lærerutdanning og idrett

 HØGSKULEN i
SOGN OG FJORDANE



Kvinnelige prester

**En presentasjon og analyse av den teologiske
debatten i Norge**

Björg Tvetene Sæter

TITTEL Kvinnelige prester En presentasjon og analyse av den teologiske debatten i Norge		RAPPORTNR. 06/2008	DATO 19.08.08
PROSJEKTITTEL		TILGJENGE Open	TAL SIDER 314
FORFATTAR Bjørg Tvetene Sæter		PROSJEKTLEIAR/-ANSVARLEG Bjørg Tvetene Sæter	
OPPDRAGSGJEVAR Høgskulen i Sogn og Fjordane		EMNEORD Teologihistorie Kvinnelige prester	
SAMANDRAG / SUMMARY			
<p>Arbeidet gir en teologihistorisk framstilling av kvinneprestebatten i Norge fra 1890 til i dag.</p> <p>Sentral problemstilling: Hvilke teologiske spørsmål har vært sentrale i den norske debatten om kvinnelige prester? Hvordan argumenterte man, og kan det påvises utviklingstrekk?</p> <p>Metode: Arbeidet er teologihistorisk. Det bygger på undersøkelse av stortingsdebattene, bøker om emnet og innlegg i teologiske tidsskrifter og prestebliader. Debatten i aviser og bliader er ikke tatt med.</p> <p>Innhold: Rapportens hoveddel, kapittel 3-6 inneholder en teologihistorisk presentasjon og analyse av epokene 1891-1938, 1950-tallet, fra 1958 og 1970-tallet. Sentrale funn blir presentert i kapittel 7.</p>			
PRIS	ISBN 978-82-466-0102-4	ANSVARLEG SIGNATUR Rasmus Stokke Dekan	

Forord

Kvinnelige prester – er det noe spørsmål? Det var en gang ... En av gangene gjaldt det en kvinnelig teologistudent som plutselig og ganske intetanende befant seg midt i denne debattens virvelvind. Studenten var meg. Tiden var midt på 1970-tallet. Stedet var Menighetsfakultet. Der hadde jeg mitt første møte med kvinneprestespørsmålet.

Jeg studerte teologi fra 1972 til 1978. Det var en en tid da tallet på kvinnelige teologistudenter steg merkbart. Våren 1972 var det cirka 20 kvinnelige teologistudenter av nærmere 500 studenter. Ved utgangen av 1978 var tallet steget til rundt 75.

Mange av kvinnene signaliserte at de ville bli prester, og ble det, og debatten gikk høyt på fakultetet i årene før forstandskapet valgte å åpne den praktisk-teologiske utdanningen for kvinner våren 1976. Det var en debatt som angikk oss kvinnelige teologistudenter personlig. Det handlet om et av våre mulige yrkesvalg. Av den grunn opplevde jeg det som en svært utfordrende debatt. Jeg var en spørrende student, uten den store teologiske kunnskapen, men på leiting etter svar. Det ble fort klart for meg at dette var et komplisert spørsmål, i alle fall dersom man virkelig gikk inn i de teologiske problemstillingene. I denne situasjonen opplevde jeg deler av debatten som svært vond. Det var harde angrep på meningsmotstandere, og jeg så personangrep og usakeligheter på begge sider. Hvordan man enn snudde og vendte på det, var det ikke til å komme bort fra at det var *vi* – de kvinnelige teologistudentene – som var ”problemet”. Dermed var det ikke til å unngå at spørsmålet opplevdes som vesentlig.

Gjennom de 30 årene som fulgte, la jeg derfor aldri helt bort interessen for kvinneprestespørsmålet, selv om yrkesvalget gikk i en annen retning. Først handlet det om å gjøre et grundig teologisk arbeid for å ”finne det rette svaret”. På 1980-tallet arbeidet jeg derfor med spørsmålet eksegetisk og dogmatisk. Gjennom det arbeidet gikk det opp for meg at kvinneprestespørsmålet berører usedvanlig mange sentrale sider ved teologien. Dermed fortsatte den teologiske debathistorien å interessere meg, lenge etter at det å svare ja eller nei var fokuset. Hvor i teologien hadde debattantene lagt vekten? Hvordan hadde de argumentert?

Denne teologihistoriske innfallsvinkelen har jeg arbeidet med en ti års tid, og det er den som nå resulterer i denne rapporten. For å si det litt uhøytidelig: Kvinneprestespørsmålet har nå i mange år vært min ”fagteologiske gymsal” i en lærerutdanningshverdag der mye foregår i andre rom.

Som litteraturlista (og dagspressen!) viser, har det lenge vært andre spørsmål som engasjerer i og omkring kirken. Kvinnelige prester er for de aller fleste ikke noe spørsmål lenger i det hele tatt – ikke engang historisk. Doktorgradsarbeidet til Synnøve Hinnaland Stendal (2003) er et hederlig unntak. Arbeidet mitt har dermed blitt noe jeg har holdt på med alene. Jeg har så å si ikke diskutert det med andre eller hatt faglige fora å reise problemstillinger i. Drivkraften har vært personlig interesse.

Hvem vil jeg takke? Først og fremst Edvin Larsson, professor i nytestamentlig teologi på Menighetsfakultetet den gangen for lenge, lenge siden. Han tok vennlig imot oss kvinnelige teologistudenter når vi kom og ba om råd i spørsmålet. Han viste til aktuell litteratur, behandlet spørsmålet faglig seriøst og var engasjert. Selv om dette nå er 30 år siden, ga han mot og avgjørende faglig starthjelp.

På HSF har professor Edvard Befring og fou-leder Georg Arnestad gikk nyttige råd til hvordan man bygger opp en rapport. Så takk til min Kjell. Jeg har aldri fått ro til å legge spørsmålet fra meg før jeg hadde arbeidet meg ferdig. Nå er jeg ferdig.

Leikanger 21.07.2008

Björg Tvetene Sæter

Innholdsfortegnelse

1 Mål og metode	1
1.1 Innledning	1
1.2 Problemstillinger	1
1.3 Metode og kilder	2
1.3.1 Hovedfokus og avgrensning.....	2
1.3.2 Oppbygning	4
1.3.3 Kilder	6
2 Historisk riss	9
2.1 Fra 1891 til 1938 – stortingsdebatter og vedtak	9
2.1.1 Spørsmålet om de geistlige embedtene i 1912.....	9
2.1.2 Spørsmålet om kvinners tale i kirkene i 1911 og 1912	10
2.1.3 Spørsmålet om de geistlige embedtene på 1920-tallet.....	11
2.1.4 Spørsmålet om de geistlige embedtene på 1930-tallet.....	13
2.2 1950-tallet – de siste reservasjonene fjernes.....	15
2.2.1 Lovendring i 1956.....	15
2.2.2 En egen kvinnelig tjeneste og tjenestedifferensiering 1930-1970.....	15
2.2.3 Sverige og Danmark på 1940- og 1950-tallet	17
2.3 1960-tallet – den første presten og den største debatten	18
2.4 1970-tallet – praktikum på MF og den siste debatten.....	19
2.4.1 Studenttallene øker og kvinnene blir mange.....	19
2.4.2 Offentlig støtte, intern råderett og endret teologisk syn	20
3 Debatten fra 1891 til 1938 – innledende faser	23
3.1 Stortingsdebattene 1912	23
3.1.1 Hensynet til opinionen	24
3.1.2 Den kvinnelige natur.....	25
3.1.3 Bibelens ord.....	26
3.2 Den kirkelige debatten fram til 1930	28
3.2.1 Høringer og vedtak om de geistlige embedtene	28
3.2.2 Høringer og vedtak om kvinners tale i kirkene	31
3.2.3 Engasjement i teologiske tidsskrift og blader	34
3.3 Stortingsdebattene 1934, 1936 og 1938.....	43
3.3.1 Ikke-teologisk fundert argumentasjon	43
3.3.2 Teologisk argumentasjon	45
3.4 Den kirkelige debatten på 1930-tallet.....	48
3.4.1 Sentrale personer	49
3.4.2 Utredning om kvinners tjeneste i kirken	54
3.4.3 Engasjementet i teologiske tidsskrift og blader	57
3.5 1891 til 1938 – en oppsummering.....	60
3.5.1 Stortingsdebattene	60
3.5.2 Den kirkelige debatten.....	62
3.5.3 Hovedlinjer.....	65

4 Ny debatt på 1950-tallet – siste politiske vedtak	69
4.1 Stortingsdebatten 1956	69
4.2 Den kirkelige debatten.....	70
4.2.1 Høringer og uttalelser	70
4.2.2 Teologiske innlegg og drøftinger	71
4.3 Teologiske linjer i den svenske debatten	73
4.3.1 Fram til 1950	74
4.3.2 "Den paulinska synen"	75
4.3.3 Embetssyn og Kristusrepresentasjon	84
4.4 1950-tallet – en oppsummering	87
5 Fra 1958 – den største debatten	91
5.1 Et brennende spørsmål – hvorfor?	91
5.2 Hvem debatterte hva, hvor?	93
5.2.1 Bøkene.....	93
5.2.2 Artikler i teologiske tidsskrifter og blader	97
5.2.3 To uttalelser	110
5.3 Tematisk presentasjon og drøfting av den største debatten	110
5.3.1 1 Kor 14, 33b-40	111
5.3.2 1 Kor 11, 2-16	133
5.3.3 1 Tim 2, 11-15.....	136
5.3.4 Begrunnelsene i 1 Kor 11 og 14 og 1 Tim 2	143
5.3.5 Skaperordning, underordning og vesenstenking	147
5.3.6 Apostelvalget	158
5.3.7 Embetssyn og embeter og tjenester i Det nye testamente	160
5.3.8 Skriftsyn	172
5.3.9 Inntrykk fra samtiden.....	178
5.4 En oppsummering av den største debatten.....	179
6 1970-tallet – den siste debatten	183
6.1 Menighetsfakultetets debatt.....	183
6.2 Hvem debatterte hva, hvor?	184
6.2.1 Et innspill i 1971	184
6.2.2 Debatten i Ung Teologi 1971-1973.....	184
6.2.3 Uttalelse fra Menighetsfakultetets lærerråd 1972 og debatten etterpå	189
6.2.4 Andre stemmer 1973 - 1975	194
6.2.5 ... og så kom kvinnene selv med	199
6.2.6 Andre bidrag etter 1975	206
6.3 Tematisk presentasjon og drøfting av 1970-tallsdebatten.....	207
6.3.1 Jesu betydning.....	207
6.3.2 1 Kor 14, 33b-40	211
6.3.3 1 Tim 2, 11-15.....	224
6.3.4 Begrunnelsene i 1 Kor 11 og 14 og 1 Tim 2	233
6.3.5 Skapelse og syndefall i Det gamle testamente.....	235
6.3.6 Skaperordning, underordning og vesenstenking	239
6.3.7 Embetssyn og embeter og tjenester i Det nye testamente.....	262
6.3.8 Skriftsyn	268
6.3.9 Konklusjoner	276

6.4	1970-tallet – en oppsummering.....	280
7	Konklusjoner	285
7.1	Arbeidets formål og funn	285
7.1.1	Hovedformål og hovedfunn	285
7.1.2	Sentrale spørsmål og utviklingstrekk	288
7.1.3	Underordnede problemstillinger	295
7.2	Metoden	296
7.3	Hva nå?.....	298
7.4	Sluttord.....	298

Sammendrag

Dette arbeidet er en presentasjon og analyse av den teologiske debatten om kvinnelige prester i Norge. Den tar for seg tidsrommet fra 1890-tallet til slutten av 1970-tallet, med noen utblikk til tiden etter dette. Innfallsvinkelen er teologihistorisk. Grunnlagsmaterialet er avgrenset til de aktuelle stortingsdebattene som gikk for seg fram til slutten av 1930-tallet, og debattene i fagtidsskrift og i blader med prester som hovedmålgruppe. Hovedproblemstillingen er: Hvilke eksegetiske, bibelteologiske, kirkehistoriske og dogmatiske spørsmål har vært sentrale i den norske debatten om kvinnelige prester? Hvordan har debattantene argumentert i disse spørsmålene? Kan det påvises endringer og utviklingstrekk i vektleggingen av spørsmål og i argumentasjonsmåtene?

Arbeidet er bygd opp rundt fire epoker i debatten, men før dette, i kapittel 2, gis en samlet oversikt over de historiske hendelsene knyttet til innføringen av kvinnelige prester i Norge. Kapittel 3 presenterer perioden fra debatten tok til tidlig på 1890-tallet til og med Stortingets vedtak om åpning av geistlige stillinger for kvinner i 1938. Det spesielle i dette kapitlet er at her presenteres debatter på to arenaer, den politiske og den kirkelige. Videre i arbeidet dreier det seg om den kirkelige debatten. Det er også spesielt for kapittel 3 at en vesentlig del av grunnlagsmaterialet er sekundærlitteratur. Et kort kapittel 4 beskriver den stille epoken fram til 1958 og tar et sideblikk til Sverige.

Hovedtyngden av kvinneprestebatten i Norge foregikk i to runder fra 1958 og ut 1970-tallet. Presentasjonen og analysen av disse epokene i kapittel 5 og 6 er derfor arbeidets hoveddel. Her er tilnæringsmåten todelt. Først presenteres innleggene i debatten med debattanter og de fora de brukte. Deretter gjennomgås debatten tematisk. Den tematiske presentasjonen i disse to kapitlene er i volum de største delene av arbeidet. Kapittel 7 gjør et forsøk på å samle trådene.

Tematisk er arbeidets spennvidde stort, som debattens var det, men en vesentlig del av presentasjonen er bibelfaglig. Sentralt i alle epoker står tolkningen av formaningene til kvinnene i 1 Kor 14 og 1 Tim 2 og begrunnelsene som gis for disse formaningene i de aktuelle tekstene. Jeg mener det kan forsvares å si at dette er debattens dreiepunkt. Andre emner som blir belyst i de fleste kapitlene er likeverdigheten i gudsforholdet, evangeliet som tolkningsnøkkel, Jesu holdning til kvinner, Jesu apostelvalg, synet på embet(-et/-er) og skriftsyn.

Arbeidet viser at kvinneprestebatten begynte og sluttet med en vektlegging av argument knyttet til skriftsyn. Disse forsvant aldri, men teksttolkingsargument fikk en svært dominerende plass i størstedelen av debattens historie. Da 1970-tallsdebatten gikk mot slutten, konkluderte de aller fleste debattanter med at kvinneprestespørsmålet ble avgjort ved valg styrt av skriftsyn, og at det avgjørende valget sto i forhold til om man regnet kvinnens underordning som fortsatt bindende eller ikke. For tilhengerne var kvinneprestespørsmålet et annenrangs ordningsspørsmål. For motstanderne

var underordningen en uoppagivelig ordning, og dermed var også tale- og læreforbudene fortsatt gyldige, forstått som forbud mot kvinnelige prester.

Både ja- og nei-siden har hatt tema og argumentasjonsmåter som har vært konstante gjennom hele debathistorien. Synet på om de aktuelle formaningene var gyldige for vår tid, har trolig vært den viktigste stabile faktoren på begge sider. Ja-siden har sagt ”ikke-gyldig”, nei-siden har sagt ”gyldig”. De største endringene har foregått på nei-siden. Det gjelder først og fremst i tolkningen av hva som forbys kvinnene i taleforbudet i 1 Kor 14 og læreforbudet i 1 Tim 2. Fra å være forstått som omfattende forbud, ender de opp som forbud mot kvinnelige prester.

I den politiske debatten mener jeg det kan forsvares å si at de to syn var forholdsvis jevnbyrdige i hele den perioden denne debatten pågikk. I kirken beveget man seg fra et overveldende nei til et like overveldende ja. Det politiske engasjementet ligger i debattens første del, mens det kirkelige engasjementet ligger i debattens andre halvdel.

Presentasjonen viser tydelig at kvinneprestebatten var en debatt mellom menn, mens ”stridens kjerne” – kvinnene – først blir bidragsytere de aller siste årene. Deres vesentlige bidrag ble å gi kvinneprestespørsmålet plass som et delaspekt ved de overordnede spørsmålene om et kristent kvinnesyn og synet på forholdet mellom mann og kvinne.

1 Mål og metode

1.1 Innledning

Spørsmålet om kvinner kan bli prester i Den norske kirke har en 100 år lang historie. Den tok til med det første forslaget om å åpne de statlige embetene for kvinner i 1891. Kvinneprestspørsmålet skulle så vise seg å bli et sentralt konfliktspørsmål i kirken gjennom det meste av forrige århundre. Spørsmålet har medført politiske, kirkepolitiske og teologiske problemstillinger. Dessuten har kvinnesak og kvinnekamp vært en side ved debatten.

De politiske vedtakene som ga kvinnene samme muligheter som menn på dette området, ble i hovedsak lagt på plass så tidlig som i andre halvdel av 1930-tallet, uten at det førte til at Norge fikk kvinnelige prester. De siste reservasjonene i lovverket ble fjernet 20 år senere. I 1961 ble så den første kvinnelige presten utnevnt. Da var også den første av to store debattrunder innenfor kirken i full gang. Kirken var splittet og engasjementet var sterkt, slik det var for en rekke saker på 1960- og 1970-tallet.

I dette arbeidet har jeg valgt å avslutte presentasjonen på slutten av 1970-tallet. Da stilnet debatten etter at Menighetsfakultetets praktikum ble åpnet for kvinner i 1976. Selv om det har kommet en del innlegg også etter dette, vurderer jeg 1970-tallsdebatten som den siste store offentlige debatten om spørsmålet i Norge.

1.2 Problemstillinger

Den teologiske debatten om kvinners adgang til presteembetet har tatt opp mange tema knyttet til en rekke teologiske disipliner. Både eksegese, bibelteologi, kirkehistorie og dogmatikk har vært berørt. Det har vært presentert svært ulike syn på hvilke tema og teologiske disipliner som var de mest sentrale og avgjørende. Dessuten hadde tilhengere og motstandere av kvinnelige prester og liberale og konservative teologer ofte en ulik tilnærming til emnene. Følgelig ga man også til slutt ulike svar.

Hovedproblemstillingen for dette arbeidet kan på denne bakgrunnen formuleres slik: Hvilke eksegetiske, bibelteologiske, kirkehistoriske og dogmatiske spørsmål har vært sentrale i den norske debatten om kvinnelige prester? Hvordan har debattantene argumentert i disse spørsmålene? Kan det påvises endringer og utviklingstrekk i vektleggingen av spørsmål og i argumentasjonsmåtene?

Som mer underordnede problemstillinger ser jeg også nærmere på om de teologiargumenterende sidene ved debattene på Stortinget hadde andre trekk enn debattene som var forankret i de kirkelige miljøene. Hva besto i tilfelle forskjellene i? Er det videre mulig på bakgrunn av presentasjonen å dele inn bøkene, de teologiske tidsskriftene og bladene og/eller debattantene i grupper ut fra hvilke spørsmål man la vekt på, hvordan man argumenterte og hvilket standpunkt man endte opp med? Hvilke karakteristiske trekk trer i tilfelle fram for disse gruppene? Er slike grupperinger konstante gjennom

hele debattens historie, eller endrer de seg underveis, og hva består i tilfelle endringene i? Er det mulig å peke på personer som fikk større innflytelse på debatten enn andre og/eller personer som ikke fikk den innflytelsen man skulle kunne vente, og er det mulig i tilfelle å se grunnene til hvorfor de fikk eller ikke fikk innflytelse?

1.3 Metode og kilder

1.3.1 Hovedfokus og avgrensning

Arbeidet har en teologihistorisk tilnærming. Kvinneprestspørsmålet har hatt svært viktige politiske sider. Den har også for mange vært en del av kvinnekampen. Dette gjaldt særlig på 1960- og 1970-tallet. Jeg har likevel valgt å forsøke å holde disse dimensjonene utenfor dette arbeidet, og har hatt fokus på den teologiske siden. De teologiske spørsmålene har hele veien stått sentralt i det jeg vil kalle den fagteologiske debatten i kirken. De var også en del av debattene i stortinget fram til de geistlige embedtene ble åpnet for kvinnene i 1938. Teologien har vært opptatt av spørsmål som dette: Hva sier Bibelen om forholdet mellom mann og kvinne og hva skal det bety for vår tid? Hva har Paulus sagt og ment? Betyr Jesu holdning til kvinner noe? Kan man slutte fra menighetene på Paulus' tid til vår tids presteembete? Kan Skriften gi bindende retningslinjer for 1900-tallets kirkeordninger? Spørsmålene har vært mange, og innfallsvinklene til problemstillingene likeså. Gjennom en hundre år lang historie har både tilnærmingsmåtene og svarene utviklet og endret seg. Det er denne teologiske debathistorien jeg tar sikte på å presentere og analysere i dette arbeidet.

I kapittel 3 og 4 trekker jeg inn materiale fra stortingsdebattene om kvinneprestspørsmålet. Disse debattene tas med fordi de var den direkte foranledningen til at kvinnene fikk adgang til kirkens embete, og fordi det også i disse debattene ble brukt teologisk argumentasjon. Derfor er det ikke de politiske diskusjonene i og for seg som interesserer i dette materialet, men bare de sidene ved disse debattene som kan kalles teologiargumenterende. Det er disse sidene ved stortingsdebattene som presenteres.

Når jeg velger å avgrense arbeidet til den teologiske siden av kvinneprestspørsmålet, kan man spørre: I hvor stor grad er det mulig å gi en rent teologisk framstilling? Er det rett å løsrive debattanters teologiske argumentasjon fra andre typer argumenter som en del av dem benytter seg av? Teologien er alltid i dialog med sin samtid, og den politiske dimensjonen var i perioder svært sentral i debattene. Det var til syvende og sist politiske vedtak som åpnet kirkens embete for kvinnene eller holdt dette embetet stengt for dem. Teologien påvirkes av den tiden den utfolder seg i, og den ønsker selv å påvirke. Framstillingen her vil stadig vise spor av dette.

Slik sett er det en tydelig begrensning av arbeidet å forsøke å holde dimensjoner som politikk, kirkepolitikk, kvinnekamp og ideologier av ulike slag utenfor. Svakheten er åpenbar: Viktige dimensjoner ved spørsmålet blir ikke belyst. Derfor må man hele veien ha med seg erkjennelsen av at den teologiske argumentasjonen som framstilles har utfoldet seg i et rom med

langt flere dimensjoner som mer eller mindre gjensidig har påvirket hverandre. Det teologiske lar seg slik sett ikke isolere.

Når jeg i dette arbeidet likevel forsøker å gjøre nettopp det, er det to grunner til dette. Det er for det første for å få et håndterlig materiale å arbeide med. Debatten om kvinnelige prester har hatt en meget stor bredde og kompleksitet. Skal det være mulig å gå i dybden, må man foreta en avgrensning. For det andre er det teologien som er mitt fagfelt. Jeg har derfor vært spesielt interessert i den teologiargumenterende siden ved debatten. Når de andre dimensjonene settes til side, har den teologihistoriske en mulighet for å tre tydelig fram. Dette håper jeg skal være arbeidets styrke.

Når fokuset er den teologiargumenterende delen av debatten, har jeg valgt å legge hovedtyngden av arbeidet på debattene fra 1958 til et stykke ut på 1970-tallet. De politiske vedtakene var ført til endes i 1956. Fram til da hadde kirken stått samlet mot en felles politisk ”fiende” som la seg opp i det man mente var kirkens egne saker. Etter at denne kampen var ført til endes, ble den teologiske uenigheten i kirken uomgjengelig. Den måtte fram i dagen på en ny og avgjørende måte. Fra 1958 blir debatten derfor virkelig stor og omfattende. Bortsett fra kvinnesaksperspektivet, blir den da i stor grad en indrekirkelig debatt som er vesentlig teologisk fundert. Dermed mener jeg at avgrensningen til det teologiske perspektivet kan forsvares.

Selv med denne avgrensningen er emnet svært komplekst. For om mulig å få fram sammenhenger, ulikheter og utviklingstrekk i et så omfattende materiale, har det vært ønskelig å gå forholdsvis detaljert inn i diskusjonene. Gjennom å sette sammen mange biter, håper jeg at sammenhenger og sentrale trekk trer fram. Derfor består hovedtyngden av arbeidet i presentasjon av debattantenes teologiske argumentasjon og forsøk på oppsummerende analyser av det presenterte materialet underveis i framstillingen og til slutt.

Debattinnlegg blir skrevet av debattanter. I dette arbeidet er det med andre ord en lang rekke aktører. De er nesten alle menn. Noen av disse var svært aktive. De fikk prege debatten i perioder og fikk dermed avgjørende innflytelse på hvilke tema som ble debattert og hvilken retning debattene tok. Særlig i etterkrigstiden foregår debattene ofte som en serie innlegg mellom to og to personer, eller som svar til én persons argumentasjon. Det har da vært naturlig å strukturere presentasjonen som debatter mellom personer.

Jeg har likevel valgt å ikke gi fyldige presentasjoner av disse aktørene. Selv om en del navn går igjen en mengde ganger, har det vært et mål at disse personene skal tre tilbake til fordel for den teologiske argumentasjonen de førte. I oppsummeringene vil jeg kunne peke på hvilken rolle en del av disse aktørene spilte i kvinneprestdebattens historie gjennom sin argumentasjon. Det blir med andre ord lagt liten vekt på at mange av disse personene også ga tyngde til sin argumentasjon gjennom sine stillinger og sin plassering i samtiden generelt og i ulike kristelige og teologiske miljøer spesielt.

Av samme grunn plasserer jeg heller ikke debattantene eller kildematerialet teologisk. Siden det er selve argumentasjonen jeg ønsker å få fram, mener

jeg at denne i størst mulig grad skal presenteres uten at merkelapper som for eksempel ”konservativ” eller ”liberal” er satt på debattantene i en innledende presentasjon. Det er svært sjelden at en debattant plasserer seg selv teologisk. Derimot forekommer det ofte at man plasserer *motstanderen* teologisk. I kvinneprestdebatten har denne typen plassering med andre ord vært en side ved selve debatten. En nærliggende konsekvens av dette er at debattinnlegg leses og tolkes ut fra hvor man først har plassert folk teologisk. Siden min oppgave ikke er å være en deltager i argumentasjonen, men å være en som presenterer den, er teologisk plassering av debattantene derfor unngått. Personene er presentert med utdanningssted og aktuell arbeidsplass, og dette mener jeg er tilstrekkelig. Siden debattene gjerne ender opp i et ja eller et nei til kvinnelige prester, er dette i seg selv med på å få fram både klare skiller og tydelige linjer. Debattantenes argumentasjon vil også trolig by på overraskelser når materialet er presentert og trådene blir samlet underveis og til slutt.

1.3.2 Oppbygning

Arbeidet tar til med et historisk riss i kapittel 2. Her gis en samlet oversikt over de historiske hendelsene. Kapittel 3 til 6 presenterer debatthistorien. Denne er delt inn i fire epoker. Kapittel 3 tar for seg perioden fram til andre verdenskrig; fra 1891 til 1938. Det alt vesentlige av stortingsdebatter og vedtak gikk for seg i denne epoken, og den kirkelige debatten hadde det jeg vil kalle innledende runder.

Selv om hovedtyngden av presentasjonen i dette arbeidet er lagt på etterkrigstiden, regner jeg kapittel 3 som svært viktig for helheten. Dette kapitlet har som hovedmål å gi bakgrunn for den debatten som fulgte, og er nødvendig for å tegne et forståelig helhetsbilde av hovedtendenser og mulig utvikling. Framstillingen av perioden før krigen vil vise at allerede da finner vi engasjerte personer med grundige debattinnlegg, men volumet på debatten er avgrenset i forhold til det som følger i etterkrigstiden. Presentasjonen av den tidlige debatten kan derfor i hovedsak følge kronologien, og personene som er med i debattene blir presentert sammen med innleggene.

Kapittel 4 behandler det korte mellomspillet på 1950-tallet da de siste reservasjonene i lovverket ble fjernet. Dessuten er et sideblikk til debattene i Sverige og Danmark tatt med her.

Hovedtyngden av arbeidet er lagt på det jeg mener er de to store og avgjørende debattrundene. Disse presenteres i kapittel 5 og 6. Ordskiftet ble langt mer omfattende fra 1958 enn det hadde vært tidligere. Den største kvinneprestdebatten i Norge begynte etter mitt syn dette året og varte til litt ut på 1960-tallet. I 1956 kom den siste lovendringen på plass. Kirken så at den første kvinnelige presten kunne komme når som helst. Debatten ble stor og opphetet. Denne sentrale epoken er presentert i kapittel 5.

Debatten får så en siste topp i første halvdel av 1970-tallet før Menighetsfakultetets praktikum åpnes for kvinner i 1976. I denne epoken er det også svært mange personer som deltar, og debattinnleggene er mange. Etter mitt syn var dette den siste store, offentlige debatten om kvinnelige prester i Norge. Den strakk seg ut mot slutten av tiåret. At den varte så pass

lenge, skyldtes ikke minst at kvinnene selv kommer med teologiske bidrag fra 1975 av. Da hadde det vært tilnærmet stumt fra det holdet siden den enslige svalen Martha Steinsvik kom med sin teologiske argumentasjon på 1930-tallet. Denne avgjørende epoken er presentert i kapittel 6.

Fordi materialet er svært omfattende for disse to epokene, har jeg valgt å bygge opp kapittel 5 og 6 på en annen måte enn de tidligere kapitlene. Disse to kapitlene er delt i to. Først presenteres de debattantene som deltok, de fora de debatterte i og et resymé av debattinnleggene. Så følger en tematisk oppbygd presentasjon av debatten. Denne tematiske presentasjonen tar til en viss grad hensyn til kronologien, men bryter med denne der det er ønskelig for å få en god framstilling.

Hvilke emner hører med i den tematiserte framstillingen? Den som har satt seg litt inn i kvinneprestdebatten, vil vite at det sentrale eksegetiske tekstmaterialet er 1 Kor 14, 33b-40 og 1 Tim 2, 11-15, og at 1 Kor 11, 2-16 har vært brukt som diskusjonstekst på et litt underordnet nivå. Disse tre tekstene er derfor sentrale i en tematisk presentasjon. Se kapittel 5.3.1 til 5.3.4 og 6.3.2 til 6.3.4.

De mer bibelteologiske og dogmatiske temaene er ikke så opplagte. Spørsmål knyttet til underordning og skaperordning har vært tematisert i materialet gjennom hele debatten og må derfor være det i dette arbeidet også. Se kapittel 5.3.5 og 6.3.6. Det samme gjelder for ulike varianter av spørsmålet om embetssyn. Se kapittel 5.3.7 og 6.3.7. Diskusjonene om kvinnens vesen var svært sentrale i debattens tidlige faser, men ble heller aldri helt borte i senere faser. I argumentasjonen rundt dette kommer avhengigheten av og tilknytningen til samtidens tenking tydeligere fram enn ved andre emner. Mye av argumentasjonen er her så nært knyttet til spørsmålene om skaperordning og underordning at det ville skade bildet å skille vesensargumentasjonen ut som eget tema.

Det kan diskuteres om det er ønskelig og mulig å samle sider ved debatten under et tema "skriftsyn". Skriftsynet ser aldri ut til å ha blitt noe stort debatemne, men begrepet forekommer ofte. Det er også viktig å forsøke å avdekke om det reint faktisk foregikk skriftsynsdebatter når kvinneprestspørsmålet ble diskutert. Jeg har derfor valgt å forsøke å tematisere dette. Se kapittel 5.3.8 og 6.3.8.

Det har vært lagt ulik vekt på om Jesu valg av disipler har betydning for kvinneprestspørsmålet eller ikke. En tematisering av dette spørsmålet vil gjøre det mulig å se disse variasjonene. Apostelvalget er tematisk behandlet i kapittel 5.3.6 fordi det er i denne epoken dette spørsmålet sto mest sentralt. Jesu betydning tas av samme grunn opp i kapittel 6.3.1.

Argumentasjon og drøfting knyttet til tekstene om skapelsen og syndefallet i Det gamle testamente kommer svært seint inn i debatten. Derfor er dette ikke presentert som tema før i kapittel 6.3.5.

Hva med kirkehistorien? Synet på kvinnelig prestetjeneste opp gjennom historien er et svært interessant tema i seg selv. Men i den norske debatten om kvinnelige prester har argumentasjon knyttet til kirkehistorien tradisjonen spilt en så perifer rolle, at jeg har valgt å ikke gi dette en egen tematisk behandling.

Gjennom de temaene som er presentert her, mener jeg å ha mulighet for å fange opp det vesentligste av det som foregikk av argumentasjon i den norske kvinneprestdebatten. Selv om det bare er i kapittel 5 og 6 at presentasjonen er bygget opp tematisk, er de fleste temaene lett synlige også i den tidligere framstillingen. Dermed skulle det være mulig å se linjer og utviklingstrekk.

I kapittel 7 forsøker jeg å dra trådene sammen, og om mulig svare på de problemstillingene jeg la til grunn for arbeidet.

1.3.3 Kilder

Jeg har arbeidet med primærkilder for hele debathistorien fra kapittel 3 av. Disse primærkildene har i hovedsak vært de bøkene som er skrevet som innlegg til kvinneprestdebatten og artikler til emnet i bøker utgitt i Norge. Primærkilder er også artikler som er presentert i norske tidsskrift og i de bladene som særlig henvender seg til og er talerør for prester i Den norske kirke. Svensk materiale er trukket inn i den grad jeg mener dette har vært lest og brukt i Norge. Det er med andre ord bare snakk om offentlige kilder.

Når det gjelder bøkene og artikler i bøker, har målet vært å få med det alt vesentligste av relevant teologiargumenterende norsk litteratur. Det er med andre ord egentlig ikke snakk om noe utvalg. Samtlige bøker forsøker å henvende seg til et bredere publikum enn teologer. Noen kan sies å benytte et teologisk vitenskapelig språk, mens de fleste ligger på et mer popularisert nivå. I artikkelsamlinger, der kvinneprestspørsmålet kan være et av mange emner, benyttes i større grad et teologisk, vitenskapelig språk.

For de teologiske tidsskriftenes vedkommende, har målet vært å benytte mest mulig relevant materiale fra alle de norske, teologiske tidsskriftene som har hatt stoff om kvinneprestspørsmålet. Disse er (For) Kirke og kultur, Norsk Teologisk Tidsskrift, Tidsskrift for Teologi og Kirke og Ung Teologi. Siden viktige innlegg i debatten også ble presentert i de bladene som henvendte seg til og var talerør for prester i Den norske kirke, har jeg valgt å ta med disse. Til denne typen blader regner jeg Luthersk Kirketidende, Norsk Kirkeblad og Kirkebladet. Jeg kaller dem heretter presteblater. Disse tidsskriftene og bladene blir presentert kort i kapittel 3.2.3 og 5.2.2.

Jeg har valgt å avgrense meg i forhold til debattinnleggene som ble presentert i dagspressen og i alle former for "kristelige blader". Dette er gjort fordi siktemålet mitt har vært den teologiske fagdebatten. Denne mener jeg er tydeligst presentert i bøker, teologiske tidsskrift og blader for og av prester/teologer. Dette gir også en nødvendig avgrensning av kildeomfanget.

Det å utelate helt "kristelige blader" og debatten i dagspressen, avgrenser selvsagt presentasjonen av faktisk teologisk materiale i kvinneprestdebatten som helhet. Det må derfor være helt klart at den teologiske debatten som blir synlig i dette arbeidet, bare er den teologiske argumentasjonen i stortingsdebattene, og den fagteologiske debatten som foregikk mellom de teologene som skrev bøker og artikler i fagtidsskrift og presteblater.

Det historiske risset i kapittel 2 bygger jeg i stor grad på andres forskningsarbeid. Det samme gjelder presentasjonen av stortingsdebattene i kapittel 3. Det er bare det vi kan regne som teologisk argumentasjon i disse

stortingsdebattene som er tatt med. Jeg har benyttet tre sekundærkilder for å avgrense kildeomfanget.

Kristin Molland Norderval skrev hovedfagsoppgave i kristendomskunnskap om kvinneprestspørsmålets historie i Norge. Denne ble utgitt som bok i 1982, og har gitt viktig materiale til det historiske risset i kapittel 2.¹ Denne boken kan fremdeles regnes som en grunnbok når det gjelder kvinneprestdebattens historiske forløp.

Til presentasjonen av stortingsdebattene fra 1912 til 1938 har jeg benyttet arbeidene til Reidun Klokkersund og Synnøve Hinnaland Stendal. I 1986 skrev Reidun Klokkersund en hovedfagsoppgave i historie om debatten om kvinners adgang til de geistlige embetene i 1912.² Det primære for henne var å analysere det generelle kvinnesynet som ble synlig gjennom debatten. Hun er opptatt av lekmannsbevegelsens økende innflytelse i perioden og framveksten av en teologisk opposisjon som utfordret det moderat-konservative flertallet av prester og teologer. Hun spør også: Hvordan tok kvinnene selv stilling og hva slags synspunkt kom fram i regjering og storting?³ Dermed går hovedproblemstillingen hennes i en annen retning enn min, mens delspørsmål er forholdsvis parallelle.

Synnøve Hinnaland Stendal tok i 2003 doktorgrad på en analyse av stortingsdebattene om kvinnelige prester i 1930-årene. I dette doktorgradsarbeidet har hun også en kortere analyse av debatten i 1912.⁴ Stendal ønsker å belyse hvordan stortingsrepresentantene argumenterte, og hun forstår disse stortingsdebattene som en kamp om likestilling. Derfor deler hun sitt materiale inn i hovedkategoriene kvinnesyn, kirkesyn, syn på parlamentarikeroppgaven og samtidsforståelsen. Argumentasjon med teologisk innhold behandles på tvers av disse fire kategoriene.⁵ Hun har med andre ord en annen tilnærming til sitt materiale enn jeg har valgt i dette arbeidet.

I alle disse tre arbeidene er kildematerialet stortingsdebatter og vedtak, utredninger, avisartikler og tidsskriftartikler.

Ut over disse arbeidene er det presentert lite forskning på kvinneprestdebatten i Norge. Debatten inngår som element i en rekke framstillinger, men blir bare kortfattet og summarisk behandlet. Et unntak er de spesialavhandlingene som studenter på Menighetsfakultetet har skrevet om emnet.⁶ Her har jeg funnet interessante elementer. Generelt mener jeg man kan si at perspektivet på spørsmålet om kvinnelige prester i overveiende grad har vært systematisk-teologisk. Dermed inngår de fleste arbeidene som primærkilder og grunnlagsdokument i mitt arbeid, og ikke som diskusjonspartnere. Jeg kan derfor i begrenset grad presentere eller diskutere stoff i relasjon til andres arbeid.

¹ Norderval 1982

² Klokkersund 1986

³ Klokkersund 1986 s. 1f

⁴ Stendal 2003

⁵ Stendal 2003 s. 1-3 og 379

⁶ Simonsen 1977, Domaas 1978, Nordengen 1983, Sandnes 1984, Romsaas 1994

I noen få sammenhenger refererer jeg fra arbeider om den svenske debatten. Det dreier seg om Dag Sandahls bok "Kyrklig splittning: studier kring debatten om kvinnliga präster i Svenska Kyrkan samt bibliografi 1905 – juli 1990", Tord Simonssons bok "Kyrkomötet argumenterar" og Martin Lindströms bok "Bibeln och bekännelsen om kvinnliga präster". Den første er opptatt av spørsmålet om det finnes modeller for hvordan en kirke kan håndtere kirkelig uenighet på en slik måte at uenigheten ikke blir kirkesplittende. Den andre ønsker å gi "en saklig gjennomgang, katalogisering och diskussion" av argumentasjonen i de svenske kirkemøtedebattene i 1957 og 1958. Den tredje forsøker å gjøre noe av det samme i forhold til hele den svenske kvinneprestdebatten.⁷ Den svenske debatten hadde imidlertid så pass mange andre utviklingstrekk enn den norske at materialet ikke er direkte sammenlignbart.

Samlet sett mener jeg at jeg gjennom utvalget mitt av kilder, presentasjon og analyse, har gode muligheter for å få belyst problemstillingene mine.

⁷ Sandahl 1993 s. 7, Simonsson 1963 s. 6, Lindström 1979

2 Historisk riss

Dersom det skal være mulig å få øye på linjene i en teologisk debatt som varte i over hundre år, er det nødvendig med en presentasjon av de historiske hendelsene som fulgte denne debatten. Dette kapitlet er derfor en presentasjon av disse hendelsene. Jeg har delt presentasjonen inn i de fire epokene jeg mener peker seg ut i debattens historie fra 1891 og ut 1970-tallet.

2.1 Fra 1891 til 1938 – stortingsdebatter og vedtak

Spørsmålet om kvinners adgang til de geistlige embetene i Den norske kirke startet ikke som en kirkelig debatt. Det var politikerne som satte saken på dagsordenen. Sakens kjerne var i utgangspunktet spørsmålet om kvinners adgang til statlige embeter og stillinger overhode. Det første forslaget om å gi kvinner adgang til statens embeter ble fremmet i 1891. Det skulle komme til å bli en svært lang prosess når det gjaldt de kirkelige embetene. Det gikk 55 år fra dette første forslaget ble fremmet, til kvinners frie adgang til de geistlige embetene ble innvilget av Stortinget i 1956. De viktigste vedtakene for åpning var imidlertid gjort så tidlig som i 1938. Den første kvinnelige presten fikk vi først i 1961.

2.1.1 Spørsmålet om de geistlige embetene i 1912

Stortinget hadde gitt kvinnene adgang til å avlegge eksamen artium i 1882 og lov til å avlegge embetseksamener i 1884. Men tilgangen til embetseksamener førte ikke automatisk til noen åpning av selve embetsstillingene. Disse var lukket for kvinnene i Grunnlovens paragraf 92. Behandlingen av forslaget om åpning for kvinner fra 1891 ble utsatt flere ganger. Paragraf 92 ble endret i 1898. I hvilken utstrekning kvinner skulle kunne ansettes i statens embeter, skulle heretter bestemmes ved lov. Men et slikt lovforslag for de geistlige embetene lot vente på seg. I 1902 spurte Kirkedepartementet biskopene og Det teologiske fakultet om deres syn på kvinners adgang til disse embetene. Alle var, med noe ulik begrunnelse, mot. Se kapittel 3.2.1.

Først i 1911 fant justisdepartementet at det var grunn til å forelegge saken for Odelstinget i form av en ny lovproposisjon. Bakgrunnen var først og fremst at kvinnelige kandidater i andre fag enn teologi presset på for å få adgang til embetene. Dette gjaldt særlig medisinerne. De ulike berørte departementene leverte uttalelser, og saken kom opp til realitetsbehandling i januar 1912, vel 20 år etter at det første forslaget til lov var blitt fremmet for Stortinget. Justiskomiteens innstilling fra 1911 ble vedtatt. Man åpnet statens embeter for kvinner, men med en lang rekke unntak. Det var fremdeles forbud mot ansettelse av kvinner i de geistlige embetene, som medlemmer av kongens råd, diplomatiske embeter, konsulembeter og militære og sivilmilitære embeter.¹

¹ Klokkersund 1986 s. 1-6

Det er verd å merke seg at det under denne debatten og avstemmingen som fulgte, ikke var langt fra at Stortinget åpnet de geistlige embedtene for kvinner allerede i 1912. Et forslag om dette ble nedstemt med 64 mot 54 stemmer i Odelstinget, mens det i Lagtinget falt med presidentens dobbeltstemme.² Det resultatet ble registrert i kirken!

2.1.2 Spørsmålet om kvinners tale i kirkene i 1911 og 1912

Parallelt med debatten om kvinners adgang til de geistlige embedtene gikk debatten om kvinners adgang til å *tale* i kirkene generelt. Det var også en adgang som i tilfelle måtte vedtas av Stortinget. Denne debatten er strengt tatt ikke tema i dette arbeidet, men jeg har valgt å ta den med, fordi de to debattene berørte mange av de samme stridsspørsmålene og de samme argumentene ble brukt i begge sammenhengene.

En kort historisk skisse av denne saken ser slik ut: Konventikkelplakaten fra 1741, som satte forbud mot lekmannsforkyndelse, var blitt opphevet i 1842, men kirkene var fortsatt stengt for lekfolks tale. I 1888 ga Stortinget leke *menn* adgang til å tale i kirkene utenom de regulære gudstjenestene. Å gi kvinnene samme rett, var utelukket. Et stiftsmøte i Kristiania samme år vedtok enstemmig en uttalelse om at kvinner ikke kunne forkynde offentlig, verken i bedehus eller kirker. Begrunnelsen var at kirken alltid måtte hevde Det nye testamentets forbud mot kvinnepreken som prinsipiell og blivende. 1 Tim 2, 12 og 1 Kor 14, 33ff var bibelstedene det ble vist til.³ Se Vedlegg 1 for de mest brukte bibeltekstene i debattene.

Når det historiske forløpet for leke kvinners adgang til å tale i kirkene skulle bli et annet enn adgangen til de geistlige embedtene, skyldes det først og fremst utviklingen i de kristne lekmannsorganisasjonene som vokste fram fra midten av 1800-tallet. Mens adgangen til de geistlige embedtene var en sak som først og fremst ble drevet fram av kvinnesakskvinnene, ble adgangen til å tale i kirkene en sak også for kvinner i kirkens egne organisasjoner. Her var kvinnene mange i antall og viktige i virksomheten, og de befant seg etter hvert rent faktisk i en rekke viktige posisjoner, selv om de må kunne kalles organisasjonenes fotfolk. De ledet møtene sine og de hadde fått demokratiske rettigheter. Norges Kristelige Ungdomsforbund var først ute. I 1895 ble det vedtatt at foreningens styrer skulle bestå av like mange kvinner som menn. De første kvinnelige formenn ble valgt før århundreskiftet. I 1903 fikk kvinnene adgang til å stemme ved kirkens menighetsmøter. Det var 10 år før de fikk alminnelig stemmerett i det politiske liv. I de nærmeste årene fikk så kvinnene stemmerett og kunne velges i lokalstyrene og som utsendinger til generalforsamlingene i en hel rekke av de kristne lekmannsorganisasjonene. De kunne delta i diskusjonene og de kunne holde foredrag. Så støtte man på den hindringen at dersom samlingene var lagt til en kirke, fikk kvinnene ikke ta ordet. Dette ble opplevd som urimelig. Det samme problemet fikk man dersom

Norderval 1982 s. 46-51

Stendal 2003 s. 47-59

² Klokkeundersund 1986 s. 143

Stendal 2003 s. 57f

³ Norderval 1982 s. 29

søndagsskolene ble lagt til kirkerommet. Da kunne ikke kvinnene holde søndagsskole.⁴

Debatten om dette kom opp på det politiske plan på bakgrunn av at Frelsesarmeen og Landskvinnestemmerettsforeningen i 1911 søkte departementet om at to utenlandske kvinner skulle få tale i to av landets kirker og fikk avslag. Dette vakte stor forargelse. Saken kom derfor raskt på det politiske kartet, og ble like raskt avgjort, selv om debatten var hard og det forelå flere forslag til vedtak. Man rakk også å få inn høringsuttalelser både fra biskopene og Det teologiske fakultet.

Resultatet av avstemmingene ble at det ved kongelig resolusjon i desember 1911 ble åpnet adgang for kvinner til ”at holde saadanne foredrag i kirken, som hviler paa Guds ords grund og sikter til menighetens kristelige opplysning ...” og ”at delta i den religiøse undervisning for barn, som ... holdes i kirken”.⁵ Stortinget behandlet saken i juni 1912. 55 representanter stemte for et forslag som ville gitt kvinnene samme rett til å tale i kirkene som leke *menn* hadde. Men 65 representanter stemte for forslaget om ”foredrag i kirken”. Det kvinnene da ikke skulle få gjøre, var å *forkynne* Guds ord til menighetens *oppbyggelse*. Bak disse nyanseringene lå blant annet de samme bibelversene som er nevnt ovenfor. Se kapittel 3.2.2.

Reidun Klokkersund har i sin hovedfagsoppgave om kvinneprestdebatten 1891-1912, vist at av de 105 stortingsrepresentantene som var til stede både ved avstemmingen om kvinners adgang til de geistlige embedene og ved avstemmingen om kvinners adgang til å tale i kirkene i 1911 og 1912, var det bare fire som hadde ulik stemmegivning. Klokkersund mener dette tyder på at landets folkevalgte *ikke* ønsket å skille mellom lekmannsforkynnelse og presteforkynnelse i kirkene. De var enten for eller mot begge disse mulighetene.⁶

I 1913 fikk leke *menn* adgang til å forkynne ved regulære gudstjenester. Spørsmålet om kvinners rett til å *forkynne* i kirkene *utenfor* gudstjenestene gikk ut på høring til biskopene både i 1922 og i 1923. Flertallet av dem ønsket ikke å åpne for dette. Likevel ga Stortinget kvinnene denne retten i 1925. I 1939 sendte man igjen saken ut på høring til biskopene, og nå sa et flertall av dem at så lenge det var adgang for kvinner til å tale Guds ord i kirkene, var det søkt å opprettholde skillet mellom ordinær og ekstraordinær gudstjeneste. Men så kom krigen, og saken ble liggende. Først i 1956 fikk kvinnene generell adgang til å forkynne i kirkene. Den adgangen kom altså samtidig med at de geistlige embedene ble åpnet for kvinner uten reservasjoner.⁷

2.1.3 Spørsmålet om de geistlige embedene på 1920-tallet

Spørsmålet om kvinners adgang til presteembedet fikk ikke hvile lenge. I 1917 ble det på nytt, etter anmodning fra Justisdepartementet, bedt om

⁴ Norderval 1982 s. 27-30

⁵ Gjengitt hos Klokkersund 1986 s. 256

⁶ Klokkersund 1986 s. 145

⁷ Norderval 1982 s. 43-45

Stendal 2003 s. 90

uttalelser fra biskopene og de to teologiske fakultetene. For første gang kan vi se en splittelse i synet på dette spørsmålet fra kirkelig hold. Et flertall ved Det teologiske fakultet hadde endret standpunkt og gikk nå inn for å fjerne lovens hindringer. Ellers var motstanden massiv. Se kapittel 3.2.1. Kirkedepartementets konklusjon på høringen ble at tiden ikke var moden for noen reform av loven.

Kvinneorganisasjonene slo seg slett ikke til ro med dette. Historien i de følgende årene er en historie om henvendelser og henstillinger fra flere av disse organisasjonene. De kunne blant annet argumentere med samtidens prestemangel. Kirkedepartementet kontaktet derfor på nytt de to fakultetene og biskopene i 1921. Denne gangen var det en av biskopene som lot være å reservere seg mot kvinnelige prester på et prinsipielt grunnlag, men også denne gangen var motstanden så stor at departementet ikke ville gå videre med saken.⁸

Kirken hadde fått en frivillig, kirkelig rådsstruktur på denne tiden. Fra 1920 var menighetsrådene også formelle organer. Fra kirkelig hold ønsket man at denne rådsstrukturen på lokalplan skulle være med og bli hørt når viktige saker som gjaldt kirken ble avgjort politisk, men departementet valgte å ikke be om råd fra disse instansene i noen av de høringsrundene som gikk på 1910- og tidlig på 1920-tallet. Dette falt mange i kirken tungt for brystet. Så mens kvinneorganisasjonene var aktive på sin kant, var de kirkelige organene aktive på sin. De kom også med en rekke henstillinger. Kirkedepartementet hadde riktignok vurdert å sende spørsmålet om åpning av de geistlige embedtene ut på høring til menighetene i 1921, men hadde latt det være. Menighetsfakultetet hadde uttalt seg positivt om en slik høring i 1921, mens Det teologiske fakultet mente en slik høring var unødvendig.⁹

Etter et kontinuerlig press fra kvinneorganisasjonene som ville fjerne reservasjonene i loven fra 1912 på den ene siden, og fra motstanderne som krevde at kirken måtte få være sin egen herre i disse forholdene på den andre siden, besluttet Kirkedepartementet i 1926 at man ville høre menighetsrådenes mening. Talen fra det holdet viste seg å være meget tydelig: 957 menighetsråd var mot å åpne de geistlige embedtene for kvinner og 43 var for.¹⁰ Saken fikk foreløpig ligge i fred noen år.

Her kan det passe å flytte blikket et øyeblikk fra høringer og vedtak til de aktuelle kvinnelige teologiske kandidatene. Hvor mange var de? Situasjonen midt på 1920-tallet var at landet hadde tre kvinnelige teologer, og disse var tause i debatten. Ingen av dem hadde sluttet seg til den lille gruppen av kristne enkeltkvinner som kjempet sammen med kvinneorganisasjonene for å få åpnet de geistlige embedtene.¹¹ Den første kvinnelige teologen i Norge, Valborg Lerche, var for eksempel fra 1901 ansatt som leder for Kristiania Indremissions sosiale avdeling.¹²

⁸ Norderval 1982 s. 56-60
Stendal 2003 s. 101

⁹ Se Menighetsfakultetets uttalelse i Luthersk Kirketidende nr 11 1925 s. 247

¹⁰ Norderval 1982 s. 60

¹¹ Norderval 1982 s. 61

¹² Klokkersund 1986 s. 25

2.1.4 Spørsmålet om de geistlige embetene på 1930-tallet

På 1930-tallet kom saken om åpning av statens embeter for kvinner opp for Stortinget hele tre ganger, i 1934, 1936 og 1938. Stortinget hadde altså vedtatt lov om menighetsmøter og menighetsråd i 1920 og vedtok lov om bispedømmeråd i 1933. Departementenes forhold til formelle organer i kirken var med andre ord endret. Landets kvinnesakskvinner hadde heller ikke slått seg til ro. De var spesielt opptatt av at de geistlige embetene og statsrådsemetene måtte åpnes for kvinner.

Det ble en Venstre-regjering som endelig fremmet saken for Stortinget i 1934, i samsvar med en proposisjon fra Justisdepartementet fra 1930. Man ønsket da å åpne alle statens embeter med unntak av de geistlige, de militære og de sivilmilitære. Unntaket for de geistlige begrunnet man med at det var en så sterk kirkelig opinion mot denne reformen, at tiden ennå ikke var moden. Det ble også fremmet et forslag om at de geistlige embetene skulle åpnes, men dette forslaget fikk ikke det nødvendige totredjedels flertall. Stemmegivningen på avstemmingen som gikk på å også åpne de geistlige embetene, gikk til dels på tvers av partigrensene. Som en hovedtrend stemte Arbeiderpartiet for, mens Venstre, Høyre og Bondepartiet stemte mot. Småpartiene fordelte seg.¹³

I 1935 falt Venstre-regjeringen og med Arbeiderpartiet i regjeringsposisjon ble saken om kvinners adgang til de statlige embetene fremmet igjen i 1936. Denne regjeringen fremmet forslag om at kvinner skulle kunne ansettes i *alle* statens embeter under de samme betingelser som menn. Man begrunnet dette med at en lov som juridisk helt utelukket kvinner fra visse embeter, ville få et preg av vilkårlighet. At man åpnet for en slik juridisk adgang, betydde ikke at kvinner faktisk kunne stilles likt med menn ved et hvilket som helst embete. Her viste man til de geistlige embetene, der menighetsrådenes uttalelser viste at det var liten sympati for tanken om å få kvinner ansatt i de alminnelige prestestillingene. Det ville være i strid med lovens intensjon, dersom det ble ansatt en kvinnelig prest mot menighetens ønske. Forslaget fikk også denne gangen den skjebne at det ikke fikk totredjedels flertall i Stortinget.¹⁴

Arbeiderpartiet var ikke villig til å gi seg i denne saken. Den ble derfor fremmet igjen allerede i 1938. Forslaget til lovtekst var uforandret fra 1936. Man hadde denne gangen innhentet en uttalelse fra Kirkedepartementet, som jo skulle administrere en eventuell ny lov når det gjaldt de geistlige embetene. Departementet var prinsipielt for å åpne alle embetene, men presiserte at hensynene som var nevnt i 1936 fortsatt måtte gjelde. Stemningen i kirken var slik, at det ikke måtte bli utnevnt kvinner som prester der menighetene bestemt og av prinsipielle grunner uttalte seg mot. En lang rekke kvinneorganisasjoner hadde henvendt seg med støtte til regjeringens forslag. Norges kirkelige Landslag og Det frivillige kirkeråd hadde derimot henvendt seg med motargumenter.

¹³ Stendal 2003 s. 102-104

¹⁴ Norderval 1982 s.65-67
Stendal 2003 s. 104-106

Vi kan merke oss at mens man på 1910- og 1920-tallet hentet inn høringer fra noen av de berørte partene en rekke ganger, spurte man *ingen* av dem *en eneste gang* på 1930-tallet. Da Arbeiderpartiet kom i regjering i 1936, var det overordnede ønsket en konsekvent likestillingslinje i forhold til alle embetsstillingene. Man viste til de tidligere høringene i kirken og brukte dem til inntekt for at det tross alt var ulike syn.

Saken ble avgjort i 1938, men regjeringen nådde til sist ikke fram med sitt lovforslag. Det ble fremmet to ulike kompromissforslag under behandlingen. Da man kom til avstemmingene, ble det ene av disse stående som den nye lovteksten. Forslaget som ble vedtatt var fremmet av Johan L. Mowinckel (Venstre) og lød slik: "Kvinner kan under samme betingelser som menn ansettes i statens embeder. Ved besettelse av kirkelige embeder bør dog kvinner ikke ansettes som prester hvor menigheten av prinsipielle grunner uttaler sig imot det."¹⁵ Slik ble den nye loven vedtatt 24. juni 1938. Til argumentasjonen i de tre stortingsdebattene se kapittel 3.3.

Stortinget hadde, som det første land i Norden, åpnet de geistlige embedene for kvinner. Dermed hadde en nesten 50 år lang kamp for å åpne de statlige embedene fått et foreløpig punktum. Saken var ikke minst drevet fram av en utholdende kvinnebevegelse. Arbeiderpartiets og Stortingets håndtering av saken ble møtt med irritasjon og uro i *alle* kirkelige kretser uavhengig av syn på kvinnelige prester. Man følte seg fullstendig overkjørt. Menighetene, biskopene og de teologiske fakultetene var ikke spurt verken i 1934, 1936 eller 1938. De tidligere høringene man hadde gitt, var ikke blitt respektert.¹⁶ Til den kirkelige debatten se kapittel 3.4.

Vi kaster igjen et sideblikk til de kvinnelige teologene. Hvordan var situasjonen på 1930-tallet? Begge sider i stortingsdebatten var enige om at *i praksis* var spørsmålet om kvinnelige prester lite aktuelt. Det sto ikke kvinnelige kandidater i kø for å slippe til. Tvert imot gikk cirka 150 ferdig utdannede mannlige teologiske kandidater ledige, uten jobb. I 1930 var det fortsatt bare fire kvinnelige, teologiske kandidater uteksaminert. Martha Steinsvik var den eneste kvinne med en viss teologisk utdannelse som engasjerte seg i debatten. Se kapittel 3.4.1. De kvinnelige studentene på Det teologiske fakultet var tause. Seks kvinnelige studenter på Menighetsfakultetet gjorde en henvendelse til Stortinget. Der gjorde de det klart at de ikke ønsket at de geistlige stillingene skulle åpnes for kvinner. Ingen i bispekollegiet hadde tilkjennegitt at de ville ordinere kvinner etter den nye loven.¹⁷

Synnøve Hinnaland Stendal avslutter sitt doktorgradsarbeid om Stortingets kvinneprestdebatter og vedtak på 1930-tallet slik: "Som en konsekvens av statskirkeordningen løste Stortinget et kirkepolitisk spørsmål med teologiske

¹⁵ Gjengitt hos Stendal 2003 s. 108

¹⁶ Stendal 2003 s. 106-109
Norderval 1982 s. 67-71

¹⁷ Norderval 1982 s. 71
Stendal 2003 s. 241-244

implikasjoner og agerte dermed i realiteten som kirkemøte for Den norske kirke.”¹⁸

2.2 1950-tallet – de siste reservasjonene fjernes

2.2.1 Lovendring i 1956

Loven om kvinners adgang til de geistlige embedene fra 1938 ble kalt Lex Mowinckel etter forslagstilleren. Den skulle hindre at menigheter fikk kvinnelige prester mot sin vilje, men fram til midt på 1950-tallet hadde den aldri vært brukt. Det hadde ikke vært aktuelt å ordinere noen kvinne til preste-tjeneste i Den norske kirke overhode. Dermed hadde det heller ikke vært aktuelt for noen menighet å protestere. Etter at Grunnlovens paragraf 92 var endret i 1952 på bakgrunn av at Norge hadde ratifisert en FN-konvensjon om kvinners politiske rettigheter, representerte Lex Mowinckel den siste lovbestemmelse som stred mot det generelle likestillingsprinsippet når det gjaldt statens embeter. Sett fra statens side var lovteksten uheldig, fordi den brøt med den øvrige lovgivningen.

Regjeringen satte derfor igjen prosessen i gang med tanke på endring. Denne gangen fant man det klokest å innhente uttalelser fra biskopene i 1953 og fra biskopene, Menighetsfakultetet og Det teologiske fakultet i 1955, før regjeringen la fram et nytt forslag i 1956. Dette gikk ut på å fjerne Lex Mowinckel. Motstanden fra kirkelig hold var fremdeles sterk. Se kapittel 4.2. Men justiskomiteens flertall gikk inn for at reservasjonen skulle falle bort. Departementet valgte samme type argumentasjon som i 1938. Man avviste innvendingene fra kirken ved å peke på at denne ikke sto samlet i syn. Man understreket også kirkens mulighet til å øve innflytelse i ansettelsessaker via tjenestevei og gjennom menighetens fora. Flertallsinnstillingen fra Justisdepartementet ble vedtatt med stort flertall, 81 mot 24 stemmer. Dermed var den siste lovhindring for å ansette kvinner i de geistlige embedene fjernet.¹⁹

2.2.2 En egen kvinnelig tjeneste og tjenstedifferensiering 1930-1970

Mens Stortinget arbeidet med spørsmålet om åpning av de geistlige embedene, arbeidet kirken selv fra midten av 1930-tallet med ulike forslag om en egen kvinnelig tjeneste i kirken. Det var et arbeid som fulgte som en parallell til kvinneprestdebatten. Tanken om en egen kirkelig tjeneste for kvinner var ikke funnet opp her i landet. Flere av våre søsterkirker arbeidet med å få innarbeidet en særskilt kvinnelig tjeneste forskjellig fra presteembetet.

Bispemøtet nedsatte en komité etter stortingsbehandlingen i 1936. Det skjedde på initiativ fra Oslos biskop Eivind Berggrav. Denne komiteen kom

¹⁸ Stendal 2003 s. 388

¹⁹ Klokkersund 1986 s.7
Norderval 1982 s. 96-103
Stendal 2003 s.387

med en uttalelse i oktober 1937. Uttalelsen ble utgitt med Bispemøtets vedtak som vedlegg i 1938. Både i komiteen og i bispemøtet var det ulike syn på kvinnelige prester.²⁰ Uttalelsen henstilte til Kirkedepartementet om å ta de nødvendige skritt for å få opprettet en kvinnelig menighetstjeneste i kirken. Man ønsket å se dette spørsmålet sammen med spørsmålet om å åpne de geistlige embetene for kvinner. Kirkedepartementet svarte at denne saken burde behandles uavhengig av spørsmålet om kvinners adgang til de geistlige embetene. De tok ikke videre initiativ i saken. Arbeidet med en særskilt tjeneste for kvinner var et forsøk på å komme fram til noe som kunne samle flest mulig; et slags kompromiss for alle parter som skulle gi en annen løsning på det aktuelle problemet enn å åpne de geistlige embetene for kvinner. Se kapittel 3.4.2.

Samtidig med dette arbeidet, gikk arbeidet med en differensiering i kirkens tjenestestruktur. I 1949 fikk biskopene rett til å innvie lekfolk til menighets- og institusjonstjeneste, og kvinner fikk samme rett som menn til å forrette soknebud og forvalte nattverd.

Det er et tydelig trekk ved hele kvinneprestdebatten i Norge, at de kvinnelige teologene selv er lite synlige. Et av de stedene de likevel engasjerte seg, var i arbeidet med en egen kvinnelig tjeneste i kirken. Flere av de kvinnelige teologene ønsket å arbeide i kirken med de ressursene de hadde som teologer, men de ønsket ikke å gå inn i den kampsituasjonen som kvinner i prestestillinger ville innebære. I sin hovedfagsoppgave gir Kristin Molland Norderval en rekke eksempler på dette. Hun viser også hvordan disse kvinnelige teologene gang på gang ble skuffet, fordi arbeidet ikke førte fram. Tre kvinnelige teologer i Oslo prøvde fra 1949, 1954 og 1956 ut ulike varianter av en særskilt tjeneste for kvinner ut fra bestemmelsene som var gitt i 1949. Det viste seg at ordningen hadde flere svakheter, og alle disse tre ble siden ordinerte til prester i Den norske kirke.²¹

Utviklingen i kirken har gått i retning av stadig større tjenstedifferensiering. Man bygget ut diakonien. Stillinger for menighetssekretærer kom på plass, og i 1969 ble katekettjenesten lovfestet. Forholdet mellom kateketen og presten og deres begges forhold til en embetsforståelse har vært diskutert i flere fora. De som håpet at katekettjenesten skulle bli en egnet stilling for kvinnelige teologer, har blitt skuffet. Det er svært få teologer i disse stillingene.

På kirkelig hold ga man ikke slipp på tanken om en særskilt kvinnelig tjeneste før langt ut på 1970-tallet. Det ble stadig vist til den i debattene om kvinnelig prestetjeneste, men det ble aldri satt alvorlig inn på å få tanken realisert. Forskjellig syn på kvinnens plass i menigheten og på hennes forhold til presteembetet, gjorde at saken aldri førte fram.²²

Igjen tar vi et sideblikk til de kvinnelige teologene selv. Hvor mange var de blitt på 1950-tallet? I 1956 var det 34 kvinnelige teologiske kandidater, og

²⁰ Stendal 2003 s. 304

²¹ Disse tre teologene er intervjuet og ordningene deres er omtalt og vurdert i Fjellberg 1958 s.166-179.

Se også Norderval 1982 s. 87-89

²² Norderval 1982 s. 68

10 kvinnelige teologiske studenter. Om kvinnene ikke akkurat sto i kø for å slippe inn, var sjansen nå stadig økende for at vi virkelig skulle få kvinnelige prester i Norge. Det var gått 20 år siden muligheten ble formelt åpnet.

2.2.3 Sverige og Danmark på 1940- og 1950-tallet

Norge var selvsagt ikke alene om denne debatten. I Sverige hadde kvinneprestebatten en forsiktig begynnelse i 1905 og i 1912, før man gjorde et utredningsarbeid om kvinners tjeneste i kirken i 1923.²³ I tillegg til selve utredningsarbeidet hadde man bakgrunnsmateriale i form av en uttalelse fra bispemøtet i 1920 og uttalelser fra de to teologiske fakultetene. Det er betegnende for den svenske debatten på 1910- og 1920-tallet at man ikke ser noen alvorlige bibelproblemer med kvinnelige prester. Spørsmålet ble stilt - som et bibelspørsmål - men avvist. Spørsmålet om bibelmaterialet kommer på en helt annen måte opp på 1930- og 1940-tallet med nye teologer og retninger. Den svenske debatten skyter først virkelig fart på 1950-tallet. I 1946 ba Riksdagen om en utredning og de sakkyndige avga denne i 1950.

Utredningen av 1950 ble sendt ut på høring. Flertallet av de kirkelige instansene var mot å gi kvinner adgang til presteembetet. Flertallet av de politiske instansene var for. For å forstå saksgangen i Sverige, må vi være klar over at Svenska Kyrkan hadde grunnlovsfestet rett til kirkemøte. Dette var med i bestemmelsesprosessen i kirkelige politiske spørsmål. Det betydde at kvinner ikke kunne bli prester i Svenska Kyrkan før både Riksdagen og kirkemøtet hadde vedtatt en ny lov. Presset fra de politiske myndighetene mot kirken var sterkt da spørsmålet kom opp på kirkemøtet i 1957 og 1958. Et utvalg hadde arbeidet med saken. To dagers debatt i 1957 endte med at lovforslaget om å åpne for kvinnelige prester ble avslått med 62 mot 36 stemmer. Det var stor misnøye med resultatet både i pressen og i Riksdagen. Man varslet at saken ville komme tilbake til kirkemøtet igjen året etter. Det gjorde den. Med en noe annen innfallsvinkel og andre formuleringer vedtok dette kirkemøtet en lov som åpnet for kvinnelige prester med 69 mot 29 stemmer i september 1958. Våren 1960 fikk Sverige sine første kvinnelige prester.²⁴ Til argumentasjonen i de svenske debattene se kapittel 4.3.

Den svenske debatten om kvinnelige prester stoppet ikke der. Den fortsatte lenge og ble av mange opplevd som både vond og opprivende. Dag Sandahl, dr. theol. og prest i Svenska Kyrkan, har gjort en analyse av kvinneprestebatten i Sverige. Han sier om denne siste delen av prosessen: "Det som en gång var en fråga om kvinnans tilträde till prästämbetet blir till en debatt om splittring och möjligheter till samexistens".²⁵ Den siden av den svenske debatten skal vi la ligge her, men noen av de teologiske innspillene som kom, særlig på 1960-tallet, skal vi ta med oss som stemmer i den

²³ Kvinnan som präst 1923

²⁴ Sandahl 1993 s. 13-25

²⁵ Sandahl 1993 s. 162

norske debatten. De var rent faktisk røster som deltok og ble hørt her hos oss.

I Danmark var spørsmålet bare oppe på politisk plan i 1919 og i 1925 uten at det førte fram. Danskene åpnet for kvinnelige prester i 1947. Veien fram dit ble en annen enn i Norge og Sverige. Det var en konkret foranledning som førte til at saken kom opp. En valgmenighet på Falster ønsket å få ansatt en konkret kvinnelig teologisk kandidat som sin prest. Syv av Den danske kirkes ni biskoper tok bestemt avstand fra ordningen, to grundtvigianere var for. 500 danske prester sendte en protest til regjering og riksdag, men loven ble vedtatt med 98 mot 14 stemmer. Tre kvinner ble ordinert til tjenester i Den danske kirke året etter.²⁶

2.3 1960-tallet – den første presten og den største debatten

Tilbake til Norge. Alle formelle hindringer var nå fjernet for at kvinner kunne bli prester i Den norske kirke. Hvordan skulle så biskopene stille seg? De drøftet saken på Bispemøtet i 1959, men kom ikke til enighet. Flere kvinnelige teologer var innstilt på prestedtjeneste. De mente nå at arbeidet med den spesielle stillingen for kvinner, som flere av dem hadde ventet på, ikke førte fram. Det var bare et tidsspørsmål når den første kvinnelige presten ville være en realitet, og avgjørelsen lå hos biskopene.

Den første kvinne som ble ordinert til prest ble Ingrid Bjerkås. Hun var på mange måter en outsider i de kvinnelige teologenes miljø. Hun hadde blant annet ikke de personlige og teologiske betenkelighetene i saken som flere av de andre aktuelle kvinnelige teologene hadde. Hun henvendte seg til biskop Schjelderup i Hamar med spørsmål om han ville ordinere henne, og han svarte positivt på dette. Den 19. mars 1961 ble hun ordinert i Vang kirke på Hedmark. I april 1961 ble hun innsatt som sogneprest i Berg og Torsken i Nord-Hålogaland bispedømme. Ansettelsen framkalte kraftige negative reaksjoner i kirken og kamp for og mot. Det gjaldt også i det aktuelle prestegjeldet hvor det var et sterkt innslag av læstadianere.

Den første ordinerte kvinne i Norge ble ikke institusjonsprest og ikke prest i en bymenighet sammen med andre prester, slik flere instanser hadde anbefalt. Hun ble eneprest i to store sogn nordpå. Problemene og spenningene som kom, ble fulgt med interesse og engasjement over hele landet. Saken fikk sensasjonspreg. Det er typisk at når Kristin Molland Norderval skriver om dette stykket historie, har hun en rekke fotnoter med henvisninger til dagspressen. Den siden av saken lar jeg ligge her. Vi kan i alle fall trygt konstatere: Det ble ingen ”myk” start verken for den aktuelle presten eller for Den norske kirke!²⁷ Den store teologiske debatten i samtiden er omtalt i kapittel 5.

Ingrid Bjerkås søkte om medlemskap i Den Norske Kirkes Presteforening i 1963. Det prinsipielle spørsmålet knyttet til dette ble tatt opp på landsstyremøtet samme år. Dersom man nå ga en ordinert kvinnelig teolog

²⁶ Luthersk Kirketidende 1947 s. 474-479

Moe 1948 s. 164-167

²⁷ Norderval 1982 s. 105-115

medlemskap, betydde det at foreningen anerkjente kvinnelige prester? Etter mange diskusjoner og formuleringsforslag, som vi ikke skal gå inn på her, klarte foreningen på ekstraordinær generalforsamling i 1965 å åpne for medlemskap for kvinnelige teologiske kandidater uten å ta stilling til det teologiske kontroversspørsmålet om kvinnelige prester.²⁸

2.4 1970-tallet – praktikum på MF og den siste debatten

2.4.1 Studenttallene øker og kvinnene blir mange

Det siste kapitlet i denne historien, er et kapittel om Menighetsfakultetet på 1970-tallet. Det er en historie fra min egen studietid på dette fakultetet. Mange ser det slik at det var siste skanse i kvinneprestsaken som falt i 1976 da Menighetsfakultetet åpnet sitt praktikum for kvinnelige teologer. Det man da overser, er at debatten har fortsatt i de kristne lekmannsorganisasjonene. Men kanskje det er rett å si at den siste store, offentlige debatten om spørsmålet var knyttet til åpningen av praktikum på Menighetsfakultetet.

Kvinner hadde, helt fra Menighetsfakultetet var opprettet, hatt adgang til studiet og rett til å ta eksamen. Det praktisk-teologiske seminaret, som ble åpnet i 1926, var derimot stengt for de kvinnelige kandidatene. Ville de ha en praktisk-teologisk utdanning, måtte de ta den ved Universitetet. Der hadde de første kvinnelige kandidatene tatt eksamen allerede i 1940-årene.

Menighetsfakultetet hadde etter hvert vokst kraftig i studenttall. Rundt 1970 ble fire femtedeler av de teologiske kandidatene i Norge uteksaminert fra dette fakultetet, og tilstrømmingen holdt seg. Fakultetet var Skandinavias største teologiske fakultet hva studenttall angikk. I 1973 hadde fakultetet for eksempel for første gang over 500 studenter, i 1977 var tallet ca 650. Fakultetet utdannet da ca 80 prosent av landets teologiske kandidater. På slutten av 1970- og begynnelsen av 1980-tallet hadde fakultetet flere år over 80 kandidater på praktikum.

Som en del av denne prosessen, endret også bildet seg radikalt når det gjaldt tallet på kvinnelige teologistudenter ved fakultetet. Fram til og med våren 1972 var det uteksaminert vel 1700 kandidater, 53 av dem var kvinner. 13 av disse kvinnene hadde tatt sin embetseksamen på 1960-tallet. Det året jeg begynte studiene, 1972/73, begynte den nye trenden for alvor. Det året begynte 126 studenter på teologistudiet, 8 av dem var kvinner. Året etter var det 13 kvinner av 125 studenter, så fulgte 16, 11, 12 og 21 kvinner. Dette skjedde altså nettopp i de årene debatten om åpning av praktikum pågikk.

Mens det ved utgangen av 1972 var 30 kvinner på teologistudiet, var tallet steget til 51 våren 1975, til 73 ved utgangen av 1978 og til 82 ved utgangen av 1980. I løpet av 1970-tallet fikk Menighetsfakultetet 121 kvinnelige teologistudenter. 51 kvinner tok embetseksamen i løpet av dette tiåret. I de årene debatten pågikk, fra 1972 til praktikum åpnet høsten 1976, hadde 17 kvinner tatt embetseksamen. Noe av det vi kan lese ut av disse tallene er, at fakultetet hadde en forholdsvis stor gruppe unge kvinnelige teologistudenter

²⁸ Norderval 1982 s. 116-123

som var tidlig i studiet da debatten raste på det mest intense på fakultetet. Mange av oss hadde ennå ikke teologisk kunnskap nok til å forstå den fullt ut.²⁹

2.4.2 Offentlig støtte, intern råderett og endret teologisk syn

På grunn av de store økonomiske utfordringene med så mange studenter, og de nye og større lokalene man trengte til virksomheten, så Menighetsfakultetets forstanderskap seg nødt til å søke det offentlige om økonomisk støtte til driften. Man hadde, av prinsipielle grunner, forsøkt å unngå dette tidligere. Våren 1971 avslo Kirke- og undervisningsdepartementet søknaden. Dissentere hadde ikke adgang til å studere ved fakultetet, og kvinner hadde ikke adgang til det praktisk-teologiske seminar.

Avslaget var tungt i fakultetets økonomiske situasjon. Man svarte at problemet med praktikum kunne løses ved at fakultetet ikke søkte om støtte til denne delen av virksomheten. Dissentere kunne få adgang til studiet på visse betingelser. På denne bakgrunnen fikk fakultetet bevilgning fra 1972, med den begrunnelsen at fakultetet var den største teologiske utdanningsinstitusjonen i landet. Man ville *inntil videre* godta at fakultetet holdt praktikum utenfor. Slik ble det.

Fakultetet var under et dobbelt press. I forhold til staten hadde man behov for statsstøtte, men en endring i synet på kvinnelige prester kunne bety at fakultetets venner blant prester og lekfolk så dette som et svik mot den bibel- og bekjennelsestro linjen. Både studenter og lærere ved fakultetet la vekt på at her dreide det seg om et teologisk problem som fakultetet måtte få løse uten ytre press og utilbørlig henvisning til likestilling. De kvinnelige studentene støttet dette synet.

Fakultetsrådet anmodet i 1972 styret for praktikum om å vurdere muligheten av å åpne praktikum for kvinner. Praktikumsstyret ba om en utredning fra fakultetets lærerråd. Denne forelå høsten 1972, og ble trykket i Luthersk Kirketidende i januar 1973. Det var en flertalls- og mindretallsuttalelse der fem av lærerne var *for* å åpne praktikum for kvinner og fire var *mot*. Dette var en uttalelse som ble lagt merke til. Lærerrådet ved Menighetsfakultetet hadde i over 60 år hevdet at kvinnelige prester var imot Guds ord. Nå sa et flertall det motsatte. Slik ble det tydelig for omverdenen at det var reelle teologiske motsetninger på fakultetet. De var ikke så vanskelige å tolke også som en generasjonsmotsetning. Se kapittel 6.

Jeg låner Kristin Molland Nordervals ord for fortsettelsen: ”Den følgende tid må ha vært vond for fakultetet. ... Trusselen om splittelse både i lærerkollegiet og i kristenfolket ble tatt svært alvorlig fra MF’s side.” ” ... presset fra alle disse ytre forhold, pengesaken, likestillingskravet utenfra, publisiteten, bidro nok til å gjøre de indre motsetninger ved fakultetet unødige smertefulle”.³⁰ Den teologiske uenigheten førte til at professor Carl Fr. Wisløff trakk seg fra stillingen sin som professor ved fakultetet i 1975.

²⁹ Tallene er hentet fra Menighetsfakultetets arkiv

³⁰ Norderval 1982 s. 129 og 133

Samme år (1975) søkte så fakultetets forstanderskap om økonomisk støtte til praktikum *før* utdanningen var åpnet for kvinner. Slik ville man markere sin selvstendighet og frihet til å avgjøre det man mente var et indre teologisk anliggende, midt oppe i debatten om likestillingsloven. Der het det nemlig i proposisjonen at tilbud om yrkeskompetanse som bare er åpne for menn, er i strid med likestillingsprinsippet og bør forbys. Fakultetet henviste til Grunnlovens bestemmelse om religionsfrihet og forventet å bli holdt utenfor likestillingsloven på samme måte som trossamfunnene. Slik valgte man å sette hardt mot hardt. På denne bakgrunnen delte kirke- og undervisningskomiteen seg i tre. Voteringen endte med at fakultetet fikk statsstøtte, men fortsatt ikke til praktikum.³¹

Våren 1976 besluttet Menighetsfakultetets forstanderskap å åpne praktikum for kvinner fra høstsemesteret samme år med tolv mot ni stemmer. Den umiddelbare konsekvensen av vedtaket var at vi kvinnelige teologer som tok vår utdanning ved landets største utdanningsinstitusjon for prester, kunne få fullføre denne ved vårt eget lærested.³² Kvinnene hadde nå, formelt sett, fått samme rettigheter som menn i Den norske kirke. Høsten 1978 begynte jeg selv på praktikum sammen med to andre kvinner. Fire hadde da gått før oss. Da 1980-tallet var omme, hadde 94 kvinner tatt praktikum på Menighetsfakultetet.

Tyngdepunktforskyvningen blant biskopene i kvinneprestespørsmålet skjedde i 1978. Før dette var det flest motstandere. Etter dette var det, på grunn av utnevningspolitikken, flest tilhengere. Holdningene på alle plan i Den norske kirke var slik at kvinnelige prester måtte regne med å møte motstand ved ansettelse. I år 2000 utgjorde de kvinnelige prestene 15 prosent av presteskapet.

³¹ Se Norderval 1982 s. 124-137 til hele denne fremstillingen

³² Klokkersund 1986 s.7f

3 Debatten fra 1891 til 1938 – innledende faser

Helt fram til 1938 var kvinneprestspørsmålet i Norge preget av de politiske debattene knyttet til stortingsdrøftinger og vedtak. Like til 1956 hadde spørsmålet en side knyttet til norsk lovgivning. I den tidligste fasen peker stortingsdebattene i 1911 og 1912 seg ut på det politiske planet. 1930-tallet var den mest aktive perioden med tre stortingsbehandlinger av spørsmålet om å åpne de geitlige embetene. De politiske debattene vil jeg presentere tematisk med vekt på de teologiargumenterende temaene.

Høringene som ble holdt i tilknytning til disse stortingsbehandlingene, har jeg valgt å plassere som en del av den kirkelige debatten. Vi finner en rekke slike høringer på 1910- og 1920-tallet, mens de blir aldeles fraværende når vi kommer til 1930-tallet. Mens høringsuttalelsene på denne måten minker i omfang, øker volumet på redaksjonelle innlegg og debattinnlegg i de teologiske tidsskriftene gjennom perioden. Viktige enkeltpersoner blir også tydelige. Så kom krigen, og alle parter fikk andre ting å konsentrere seg om.

For å kunne se om de politiske og de kirkelige miljøene tok opp like eller ulike emner, brukte like eller ulike argumenter, og for å finne eventuelle utviklingslinjer, er det ønskelig å se på de politiske og de kirkelige debattene hver for seg i dette kapitlet. Siden det er snakk om en lang epoke, har jeg også delt presentasjonen i to, kronologisk sett.

Jeg vil derfor først presentere stortingsdebattene i 1911 og 1912 i kapittel 3.1. Så de kirkelige høringene som var knyttet til disse og den debattaktiviteten dette satte i gang i kapittel 3.2. I neste omgang vil jeg presentere de politiske debattene på 1930-tallet i kapittel 3.3, og så den kirkelige debattaktiviteten i samme tidsrom i kapittel 3.4. I denne siste delen vil jeg også presentere kirkens arbeid med en alternativ kvinnelig tjeneste. Dette arbeidet gikk over flere tiår, men jeg har valgt å presentere den teologiske siden av denne saken samlet i dette kapitlet.

Kapitlet behandler kvinneprestdebattens innledende faser. Selv om det har vært fremmet synspunkt på kvinnens plass i kirken i nesten 2000 år, er det i løpet av de første tiårene av 1900-tallet at en virkelig debatt kommer i gang. Som framstillingen vil vise, er de aller fleste tema med i diskusjonen allerede på dette tidlige stadiet. Jeg har derfor lagt opp til en forholdsvis grundig presentasjon her. Når vi kommer til 1930-tallet, vil tema og argumenter som bare gjentas få en kortere omtale.

Det historiske risset til denne epoken finnes i kapittel 2.1.

3.1 Stortingsdebattene 1912

Sentrum i de politiske debattene fra 1891 til 1930 er stortingsdebatten om kvinners adgang til statens embeter i 1912. Nært knyttet til dette er debatten om kvinners adgang til å tale i kirkene som gikk samtidig. Jeg kommer ikke til å skille mellom disse to debattene, fordi det ikke er så vesentlige forskjeller mellom dem at det er hensiktsmessig for vårt tema. I begge

debattene kom man til å konsentrere seg om tre hovedemner: Hensynet til opinionen, hva Bibelen sa om kvinners opptreden i menighetssamlinger og den kvinnelige natur. Jeg vil kort skissere det første og siste punktet, og gi et fylldigere bilde av debattantenes syn på hva Bibelen sa.

3.1.1 Hensynet til opinionen

Hensynet til opinionen var et viktig argument i 1911 og 1912. Både tilhengere og motstandere av en liberalisering av loven viste til opinionen for å forsvare eget standpunkt. Dette argumentet var særlig knyttet til debatten om de geistlige embetene. Det var den kirkelige opinionen man var opptatt av. Både kirkeminister Qvigstad, justisminister Scheel og statsminister Konow understreket hensynet til den kirkelige opinion og høringsuttalelsene. Manglende respekt for denne opinionen, ville kunne få alvorlige konsekvenser for Den norske kirke. Det ble også argumentert med at dette spørsmålet var et kirkelig anliggende. Reidun Klokkersund sier: ”Den sterke lovprisningen av de spesifikt kvinnelige egenskaper som ville gjøre kvinner spesielt godt skikket til prestegjeringen, kom for mange stortingsrepresentanters vedkommende til å stå i motsetning til deres ønske om å ta hensyn til den kirkelige opinion. Prinsipielle tilhengere av kvinnelige prester kom gjennom sin stemmegiving derfor til å framstå like mye som faktiske motstandere som de representanter som av teologiske eller andre prinsipielle årsaker stemte mot åpning av presteembetet. De som stemte mot sin prinsipielle overbevisning, var villig til å ofre denne av hensyn til den kirkelige opinion.”¹

De som var for en åpning av de kirkelige embetene og som også ville stemme for dette, kunne også vise til den kirkelige opinion. Opinionen var etter deres mening ikke så entydig negativ som motstanderne ville ha det til. Dessuten regnet noen med at motstanden mot kvinnelige prester ville svinne inn, på samme måte som en hadde sett at holdningene til kvinner generelt hadde endret seg på forholdsvis kort tid. Andre argumenterte med at reformen måtte gjennomføres først, hvis en ville se noen utvikling. Flere av dem som gikk inn for å åpne embetene for kvinner, sa samtidig tydelig i fra om at man verken ønsket kvinner i alle typer embeter eller regnet med at de rent faktisk ville bli ansatt. Det dreide seg om å ta bort en hindring.² Man regnet for eksempel ikke med at kvinnelige prester ville bli ansatt mot menighetens vilje.

I spørsmålet om kvinners tale i kirkene var håndteringen av opinionsspørsmålet vanskeligere. Man måtte i mye større grad komme med antagelser når det gjaldt den kirkelige opinion, men man brukte den likevel flittig i argumentasjonen. Her uttalte flere seg blant annet om hva menighetene *ville* sagt dersom de *hadde* blitt bedt om å uttale seg. Det kom derfor også opp kritikk av det faktum at menighetene ikke var spurt. Det ble besvart med at kirkens formelle høringsinstanser var spurt. Likevel var

¹ Klokkersund 1986 s. 181
Se også Norderval 1982 s. 55-60
og Stendal 2003 s. 72-74
² Stendal 2003 s. 61f

kirkemyndighetene her villige til å gå imot flertallet av biskopene som hadde sagt nei.³

3.1.2 Den kvinnelige natur

I tillegg til at spørsmålet om adgangen til de statlige embetene for kvinner for mange var et spørsmål om rettferdighet, sto spørsmålet om kvinnens natur svært sentralt. Kvinnene hadde særlige kjønnsbestemte egenskaper. Hva ville de duger til og passe til når det gjaldt forskjellige statlige embeter? Reidun Klokkersund viser at nesten halvparten av dem som stemte for å likestille kvinner og menn i adgangen til de geistlige embetene og når det gjaldt muligheten til å tale i kirkene, blant annet gjorde det med bakgrunn i denne typen argumentasjon. Og det var først og fremst *tilhengerne* av kvinnelige prester som la vekt på den kvinnelige natur i sin argumentasjon. ”Man så prestegjeringen som en forlengelse av mødrenes oppdragergjerning og kvinnenens innsats i omsorgsarbeidet for fattige og syke. Egenskaper som evne til å vise følelser, kjærlighet, omsorg og selvoppofrelse ble betraktet som typisk kvinnelige, som en særegen del av deres kjønnskarakter. Kvinnene hadde i følge dette synet særlige forutsetninger for å bli dyktige sjelesørgere og forkynnere. Framhevingen av de kvinnelige dyder fikk et visst preg av ukritisk idealisering.”⁴

På den andre siden kunne motstanden mot kvinnelige prester også bygges på en beskrivelse av visse sider ved kvinnenaturen. Kvinnene var der antatt å være mer mottakelige for uheldig teologisk og følelsesmessig påvirkning. De ville også være mer hindret av sin fysikk i arbeidet. Klokkersund hevder at denne typen argumentasjon er perifer hos motstanderne av kvinnelige prester. Hun finner to representanter som bruker negativ argumentasjon som går på kvinnenens natur. Stendal er enig, og mener at hun omtrent bare har funnet denne typen negative argumenter hos statsråd Qvigstad. Viktigere for motstanderne enn naturen er frykten for konsekvensene dersom man slapp kvinnene til i arbeidslivet. Det kunne få alvorlige konsekvenser for samfunnet, fordi hjemmet ville lide.⁵

Oppsummerende til dette punktet vil jeg slutte meg til Klokkersund: ”Et liberalt syn på kvinnelige prester hadde ikke nødvendigvis sammenheng med en tilsvarende liberalitet i synet på kvinners yrkesaktivitet og økte muligheter utenfor hjemmet, snarere tvert om. Flere prinsipielle tilhengere av kvinnelige prester, som også stemte for åpning, la vekt på likestillingens **formelle** side; kvinner burde ikke nødvendigvis bli **ansatt** som prester. ... Gikk man ut over den naturlige arbeidsdelingen, ville dette skade alt familie- og samfunnsliv. Dette var tilhengere og motstandere enige om.” ”Når presteembetet ble så sentralt i **stortingsdebatten**, og når nesten halvparten av representantene stemte for et eget forslag om å åpne dette for kvinner, må det framfor alt ses på bakgrunn av den rådende oppfatning av

³ Klokkersund 1986 s. 178-198

⁴ Klokkersund 1986 s. 198

Se også Stendal 2003 s. 67f

⁵ Klokkersund 1986 s. 147-172
Stendal 2003 s. 68

kvinnenes **natur**. ... For presteembetets vedkommende var det de **positive** sidene ved deres psykiske natur som ble viktigst.”⁶

3.1.3 Bibelens ord

Ifølge Klokkersund var det fire representanter som framsto i debattene som prinsipielle motstandere av kvinnelige prester. To av dem bruker Bibelens autoritet som argument. De andre to argumenterer altså med den kvinnelige natur. Lederaspektet ved det å være prest er sentralt for dem som argumenterer med Bibelen. Den åndelige lederstillingen i menighetene måtte forbeholdes menn. 1 Kor 14 og 1 Tim 2 er bibelstedene som blir brukt.⁷ I disse to tekstene mener man å finne det viktigste Bibelen har å si om saken. Men disse representantene nyanserer bibelordene om å ”ikke tale i forsamlingen” og ”ikke opptre som lærer”. Argumentasjonen går ikke på at kvinner ikke får tale i kirkene overhode. Tale- og læreforbudene blir forstått slik at det bare er forbud mot kvinners *forkynnelse*. Den ene representanten argumenterer for dette ved å hevde uttrykkelig at det bibelske taleforbudet bare gjelder kvinnelige prester. Det er med andre ord presten som skal stå for forkynnelsen. Spørsmålet ble også satt inn i et underordningsperspektiv.⁸

Disse to representantene kunne støtte seg på et flertall i den komiteen som la fram innstilling før den politiske behandlingen av spørsmålet om kvinners tale i kirkene. Dette komitéflertallet mener det er mulig å skille mellom det å holde foredrag i kirken og det å tale til oppbyggelse. Deres argumentasjon for dette er interessant i vår sammenheng. De ser at skillet kan være vanskelig, men forsøker likevel å skille mellom prestens (eller andres) *hovedforkynnelse i gudstjenesten* og foredrag i kirken utenom gudstjenesten. Et foredrag kan nok komme til å få oppbyggelig karakter, men gudstjenesteforkynnelse er likevel noe annet: ”Saavel forhandlinger som foredrag om kristelige, kirkelige og etiske emner vil jo som regel bli av oppbyggelig art, da opplysning, belærelse og utredning av kristelige spørsmål og virksomheter jo skal virke oppbyggende paa det kristelige aandsliv. Men alt dette er noget andet end den egentlige oppbyggelsestale i menighetens forsamling og forkyndelse av Guds ord ved dens gudstjenester.”⁹

Når komitéflertallet, de to representantene som argumenterte med bibelsteder i debatten og kirkeminister Qvigstad argumenterte *for* at kvinnene kunne få holde foredrag i kirkene, var de uenige med bispekollegiets flertall. (Se kapittel 3.2.2.) Dette flertallet tolker nemlig de aktuelle bibelstedene slik at disse er til hinder for *enhver* tale av kvinner i kirkene. Det er med andre ord *ingen* av dem som tok ordet i disse stortingsdebattene, som støtter bispekollegiets flertall. En slik støtte er bare synlig i et komitémindretall. Bibelversene blir på Stortinget tolket slik at de bare nekter kvinnene å tale til oppbyggelse. Av dette ser det ut til at man i grove trekk drar den konklusjonen at når kvinner ikke kan tale til

⁶ Klokkersund 1986 s. 199f og 206

⁷ Videre i dette arbeidet vil jeg omtale disse to bibelstedene med tale- og læreforbud for kvinnene på denne generelle måten (1 Kor 14 og 1 Tim 2), dersom det ikke er nødvendig med en nærmere henvisning til vers. Tekstene foreligger i Vedlegg 1.

⁸ Stendal 2003 s. 71

⁹ Gjengitt hos Klokkersund 1986 s. 176

oppbyggelse, betyr det at de ikke kan være prester. Det var presten som hadde ansvar for oppbyggelsestalen i kirken. (Kirkeministeren hadde endret syn i saken i løpt av 1911.)

Her mener jeg å se et tidlig forsøk på å nyansere tolkingen av 1 Kor 14 og 1 Tim 2 på to plan. Man skiller ikke bare mellom foredrag og forkynnelse, men nyanserer også innenfor forkynnelsen. Komitéflertallet ser at foredrag kan bli oppbyggelse og dermed en form for forkynnelse, men de argumenterer med at det er hovedforkynnelsen i gudstjenesten som skal skjermes. Med andre ord: Det kvinner ikke kan tillates, er den offentlige hovedforkynnelsen som foregår i gudstjenesten eller gudstjenestelignende samlinger. Som regel er denne forkynnelsen prestens ansvar, men den kan også foretas av andre. Det må da være andre menn, for her kan kvinnene ikke tale. (Leke menn fikk adgang til å forkynne i gudstjenestene året etter. Se kapittel 2.1.2.) Hos komitéflertallet er altså tale- og læreforbudene i 1 Kor 14 og 1 Tim 2 i realiteten snevret inn til å gjelde den offentlige hovedforkynnelsen i gudstjenesten. Bibelversene blir tolket slik at taleforbudet ikke gjelder all tale av kvinner i menighetens forsamling, og man er heller ikke så redd for at kvinnene skal komme til å forta seg noe som rent faktisk er oppbyggelig. Det avgjørende er skjermet når menighetens hovedforkynnelse i gudstjenesten er skjernet.

I senere stadier av kvinneprestdebatten vil vi se at det er et sentralt argument hos motstanderne at det er forskjell på forkynnelse generelt og forkynnelse i menighetens hovedsamling – gudstjenesten. 1 Kor 14 og 1 Tim 2 handler da om forkynnelsen i gudstjenesten, altså den forkynnelsen presten har hovedansvaret for. Den første argumentasjon av dette slag finner vi altså hos komitéflertallet i 1912, og det første vedtaket som ser ut til å bygge på denne tankegangen kom i 1925 da kvinnene fikk adgang til å forkynne i kirkene utenom gudstjenesten.

I kapittel 2.1.2 pekte vi også på en interessant kommentar fra Reidun Klokkersund. En analyse av debattene og vedtakene i 1911 og 1912 viser at av de 105 stortingsrepresentantene som var til stede både ved avstemmingen om kvinners adgang til de geistlige embetene og ved avstemmingen om kvinners adgang til å tale i kirkene, var det bare fire som hadde ulik stemmegivning. Det tyder på at landets folkevalgte *ikke* så noen prinsipiell forskjell på kvinners lekmannsforkynnelse og forkynnelse av kvinnelige prester. De var enten for eller mot begge disse mulighetene. Spørsmålet for de fleste var om kvinner skulle kunne forkynne eller ikke.¹⁰

Det var atskillig flere enn de to prinsipielle motstanderne mot kvinners prestedtjeneste som uttalte seg om teologi i disse debattene. Flertallet, som var tilhengere av liberaliseringer, angrep den avvisende holdningen og var svært skeptiske til denne måten å bruke Bibelen på. Som hovedsynspunkt fremmet denne gruppen det syn at Paulus' tale var tidsbestemt, og at det var en foreldet forståelse å bruke Paulus som motargument. Den bibelske argumentasjonen mot kvinners tale i forsamlingen hadde ikke gyldighet i dagens debatt om kvinnelige prester, etter dette synet.

¹⁰ Klokkersund 1986 s. 145

Selv om det prinsipielle synet var at Paulus var tidsbestemt, gikk man ikke av veien for å gå inn på tolkingen av de aktuelle tekstene. Da brukte man argumenter som at tolkingen av Paulus' ord er usikker, eller man trekker inn det faktum at Paulus var positiv til at profetinner kunne få tale ut fra 1 Kor 11. Da ble det imot dette pekt på at profetinnene ikke ble valgt til menighetsforstandere.¹¹ De aktuelle tekstene blir altså regnet for tidsbestemte, *samtidig* som de blir tolket til å ha et innhold som ikke strir mot kvinnelige prester. Denne dobbelte måten å argumentere på finner vi også på 1930-tallet både i den politiske og kirkelige debatten. Se kapittel 3.3.2 og 3.4.1.

Man la likevel mer vekt på det argumentet at skulle man vise til Skriften, måtte man være konsekvent. I dette spørsmålet mente man da at motstanderne mot liberaliseringer måtte nekte kvinnene alle former for tale i kirkene for å være konsekvente. I debatten om åpning av de geistlige embetene ble det vist til at det måtte være i strid med 1 Kor 14 at kvinner nå faktisk hadde anledning til å tale i kirkene. Om det var fra kordøra eller som prest fra prekestolen måtte i forhold til dette taleforbudet i Bibelen være uvesentlig.¹² Tilhengerne ville med andre ord ikke godta motstandernes forsøk på en nyansering.

Argumenter som bygget på bestemte teologiske syn eller på oppfatninger av bestemte bibelord, var forholdsvis perifere i debatten om de geistlige embetene, mens de dominerte debatten om kvinners adgang til å tale i kirkene.¹³

3.2 Den kirkelige debatten fram til 1930

Parallelt med stortingsdebattene gikk kirkens debatter. I denne perioden blir de synlige gjennom høringsuttalelser og gjennom engasjementet i de teologiske tidsskriftene og prestebladene. Jeg vil presentere høringene først, og deler dem inn i høringer som angår spørsmålet om åpning av de geistlige embetene og høringer til spørsmålet om kvinners tale i kirkene. For å få en mer samlet fremstilling av høringene i spørsmålet om kvinners tale i kirkene, har jeg valgt å ta med de to siste høringene i 1939 og 1956 her. Til slutt presenteres debattene som gikk i de teologiske tidsskriftene og prestebladene. Disse deler jeg også i to, debatter om de geistlige embetene først og deretter debatter om kvinners tale i kirkene.

3.2.1 Høringer og vedtak om de geistlige embetene

1902

I løpet av de første par tiårene av forrige århundre ble det holdt en rekke høringer om kvinners plass i kirken. Det gjaldt både spørsmålet om de geistlige embetene og spørsmålet om muligheten for kvinner til å tale i kirken. Den første høringen om de geistlige embetene kom i 1902. Spørsmålet gikk fra Kirkedepartementet til biskopene og Det teologiske

¹¹ Stendal 2003 s. 70

¹² Stendal 2003 s. 71

¹³ Klokkersund 1986 s. 177

fakultet. Biskopene sendte hver sin høringsuttalelse, og alle var imot. De mente at kvinnelige prester stred mot Guds klare ord og mot kirkens bekjennelse. Noen viste også til konkrete skriftsteder; de samme steder som noen år senere blir brukt i høringen om kvinners tale i kirkene.¹⁴ Se nedenfor kapittel 3.2.2.

Det teologiske fakultet uttalte seg også sterkt imot kvinners adgang til prestedtjenesten. Dette til tross for at fakultetet hadde fått et solid tilskudd av liberale teologer på slutten av 1800-tallet. Begrunnelsen var riktignok en annen enn biskopenes. Fakultetet argumenterer med ”kvindens ejendommelige anlæg”. ”Vi er ikke i tvil om at kvindens ejendommelige anlæg henviser hende til en annen tjeneste i menigheden end den, som utøves gjennom det geistlige embede og kræver theologisk uddannelse. Og vi kan ikke indse at der ut fra de nuværende forhold overhodet lader sig anføre nogen grund for at aabne kvinder adgang til de geistlige embeder i vor kirke. ... den bestaaende ordning ... har dybe rødder i den i skriften udtalte grundopfatning af kvindens stilling og opgave, og ... har al kirkelig tradisjon for seg.”¹⁵ Her er det bare henvisningen til samtidige forhold som kan gi en viss åpenhet med tanke på framtida.

Professor i Det nye testamente, Sigurd Odland, ga en særuttalelse som var mer detaljert, og der det ikke er rom for noen åpenhet. Han hevder at kvinnene ”jure divino (prinsipielt) er afskaarne fra al offentlig virksomhed i lære og forkyndelse i kirken, idet en saadan virksomhed fra kvindernes side vilde komme i strid baade med den i Guds ord begrundede kristelig-sædelige betragtning af kvindens stilling og opgave i det hele og med direkte og klare apostoliske enkeltanvisninger (1.Kor.14, 34; 1.Tim.2, 12 flg.)”.¹⁶

På dette tidspunktet var altså begge de aktuelle høringsinstansene som var knyttet til kirken, mot kvinner som prester. Begge brukte ”Skriften”/”Guds klare ord” som argument, men ingen av dem fant det nødvendig å gå nærmere inn på fortolkning av de aktuelle tekstene som ble brukt. Om man mente at kvinnene skulle tie generelt eller om de bare ikke skulle forkynne, er ikke alltid like tydelig uttrykt på dette stadiet i debatten. I forhold til kvinneprestspørsmålet var da også slike nyanser unødvendige. De vanskelige grenseoppgangene kom med spørsmålet om kvinners tale i kirkene. I kvinneprestspørsmålet var man enige, om enn med litt ulik argumentasjon: Kvinner hadde, ifølge Bibelen, ikke adgang til det kirkelige embetet.

¹⁴ Kløkkersund 1986 s. 53

Norderval 1982 s. 47

¹⁵ Gjengitt hos Norderval 1982 s. 47f
hos Kløkkersund 1986 s. 82
hos Stendal 2003 s. 299

¹⁶ Gjengitt hos Norderval 1982 s. 48
hos Kløkkersund 1986 s. 223
hos Stendal 2003 s. 299f

1917 og 1921

I 1917 var det Justisdepartementets tur til å be om råd i spørsmålet om de geistlige embetene. Dette var første gang Menighetsfakultetet ble spurt. De sa et tydelig nei til kvinnelige prester. Man oppgir to grunner til denne motstanden. En slik lov vil "utvilsomt staa i aapenbar strid med Guds ord og den hellige skrift". I begrunnelsen går man nærmere inn på forståelsen av de aktuelle bibeltekstene. Begge stedene er forbudet begrunnet i Guds skaperordning, underordningen. Denne underordningen mener man gjelder "kvinnens hele stilling og menneskeslektens liv". 1 Kor 14 er dessuten "fælleskirkelig skikk". Man viser også til at Jesus ikke valgte seg noen kvinnelige apostler, og at de eldste menighetene heller ikke hadde funnet det passende "at benytte kvinder som lærere eller forstandere for menigheten". (Merk: "lærere" og "forstandere".)

Vi kan regne med at det var den pågående debatten om kvinners forkynnelse i kirkene som lå bak det faktum at uttalelsen også tar for seg den profetiske tale i 1 Kor 11, som sier: "En mann som ber eller taler profetisk med noe på hodet, fører skam over sitt hode. Men en kvinne som ber eller taler profetisk med utildekket hode, fører skam over sitt hode." Her er man meget varsomme, og trekker ingen konklusjoner, men nøyer seg med å peke på en rekke mulige tolkinger både av dette skriftstedet isolert sett, og når det ble sett sammen med 1 Kor 14. Det man er meget tydelig på, er at 1 Tim 2 og 1 Kor 14 "kommer til at ramme en ansættelse av kvinder som prester i menigheten", som man kalte "ordets regelmæssige tjenere". Dermed strider det også mot den lutherske kirkes skriftprinsipp: Skriften som eneste regel og rettesnor.

Den andre grunnen til motstanden er at dette er en ordning kirken ikke har ønsket og ikke bedt om. Det er et krav som "aldeles ikke er fremkommet som noget ønske fra Den norske kirke eller dens menigheter". Ordningen ville komme som "en overrumpling uten at være begjæret eller ønsket fra Kirkelig hold".¹⁷

Gjennom uttalelsene i 1917 møter vi for første gang en splittelse i syn i høringene fra kirkelig hold. Biskopene er på linje med Menighetsfakultetet og frarår at det blir gjort noen endringer, men på Det teologiske fakultet har holdningene endret seg. Der er det nå andre personer som uttaler seg enn i 1902. Et flertall på tre av professorene uttaler nå at det ikke er noen prinsipiell hindring for at kvinner kan være prester. Et mindretall på to er imot. Fakultetet uttaler samtidig at dette ikke uten videre betyr at alle de geistlige stillingene er aktuelle for kvinner. De aktuelle er først og fremst anstalt-stillinger og stillinger i større bymenigheter med mer enn en prest.¹⁸

Med bakgrunn i en rekke henvendelser fra kvinnesaksorganisasjonene, kom spørsmålet om de geistlige embetene ut på ny høring i 1921. Menighetsfakultetet viser til sin uttalelse fra 1917, men ber om at saken nå blir lagt fram for menighetsmøtene. Professor S. Michelet ved Det teologiske fakultet hadde skiftet mening siden 1917. Han er nå for

¹⁷ Luthersk Kirketidende 1925 s. 244-246

¹⁸ Norderval 1982 s. 56

kvinnelige prester og begrunner sitt nye syn med at de konkrete forholdene i samfunnet er endret. Han peker på noen av disse endringene. Dermed er det bare en professor igjen på Det teologiske fakultet som ikke ønsker en lovendring. Fakultetet mente at dette ikke var noe spørsmål å sende på høring til menighetsrådene. De prestestillingene det er snakk om, vil være på institusjoner og i bymenigheter med flere prester. Spørsmålet om kvinner i disse stillingene fikk være de aktuelle institusjonene og menighetenes sak.¹⁹

Det nye i denne høringsrunden er at vi for første gang finner noe ulike syn i bispekollegiet. Flertallet holder fast på at kvinnelige prester vil være imot Guds ord og kirkens praksis. Nyansen kommer fram ved at biskopen i Oslo, J. Tandberg, mente at oppfatningen av dette spørsmålet ville forandre seg. Ut fra sitt kjennskap til forholdene i Den norske kirke, ville han anbefale at saken ikke ble presset fram. Tiden var ennå ikke moden. Ingen av biskopene ville ordinere kvinner på det nåværende tidspunktet.²⁰

1926-1927

Det kontinuerlige presset gjorde at Kirkedepartementet sendte kvinneprestespørsmålet ut på høring til alle landets menighetsråd i 1926. Endelig ville man høre den nye rådsstrukturens mening. Se kapittel 2.1.3 om det overveldende flertallet mot. Biskopene uttalte seg samtidig. Seks var imot forandring ”dels på grunn av sin opfatning av Bibelen, dels på grunn av kirkelige hensyn”.²¹ Biskop Jens Gleditsch i Nidaros ble nevnt spesielt, fordi han kunne tenke seg at kvinner kunne få ansettelse i spesialstillinger, for eksempel ved Landsfengselet for kvinner.

3.2.2 Høringer og vedtak om kvinners tale i kirkene

1911 og 1912

Mer eller mindre parallelt med spørsmålet om kvinnelige prester gikk spørsmålet om kvinners rett til å tale/forkynde i kirkene. Leke menn hadde fått adgang til å tale i kirkene allerede i 1888, og da var 1 Kor 14 og 1 Tim 2 brukt som argument for at man ikke ga kvinnene den samme retten.²² Skulle dette forbudet opprettholdes?

Da 1900-tallet var nytt, hadde kvinnene allerede i over 50 år spilt en viktig rolle i de unge, kristne organisasjonene. Se mer om dette i kapittel 2.1.2. Kvinnenes faktiske virksomhet i disse organisasjonene hadde ført til at den tradisjonelle tolkingen av de kjente tekstene hos Paulus ikke lenger var så selvfølgelig. Noen begynte å moderere og nyansere. Kanskje gjaldt ikke Paulus' ord all offentlig tale? Kanskje gjaldt den heller ikke all forkyndelse? Kvinner talte jo på offentlige møter. De forkynte også. Andre hadde ikke behov for denne typen nyansering. På liberalt hold kommer i disse årene de første artiklene om spørsmålet på trykk i Norsk Kirkeblad. Der vil man både

¹⁹ Norderval 1982 s. 40, 57f og 60

²⁰ Norderval 1982 s. 58

²¹ Gjengitt hos Stendal 2003 s. 303

²² Norderval 1982 s. 28

gi kvinnene adgang til presteembetet og adgang til å tale i kirkene.²³ Se kapittel 3.2.3.

Uttalelsene som ble innhentet fra Det teologiske fakultet og fra biskopene til spørsmålet om å åpne kirkene for kvinnes tale i 1911, viser at her var man delt i syn. Fire av de seks biskopene gikk imot en endring som skulle åpne for kvinners tale i kirkene. Tre av dem begrunner motstanden sin med de samme bibelord som de noen år tidligere hadde brukt i argumentasjonen mot kvinnelige prester. De to siste uttalte at de var svært imot at kvinner skulle bli prester og få forkynne i menighetsforsamlingen, men de mente at kvinner burde få adgang til å holde foredrag i kirkene utenom gudstjenesten.²⁴

På Det teologiske fakultet var det bare en av professorene som hadde betenkeligheter med å slippe kvinnene til i kirkene. Flertallet var positive til at kvinnene fikk den samme adgangen som menn hadde hatt lenge. Her viser man ikke til enkeltskriftsteder, men argumenterer med ”en evangelisk forstaaelse av skriften”. ”Fra et evangelisk kristelig standpunkt kan der ikke være noget til hinder for at kvinder optræer som forkyndere av Guds ord, følgelig heller ikke for at der aabnes dem adgang til at holde opbyggelse og foredrag i kirkerne i samme utstrekning som legmenn”.²⁵

Denne gangen kom flertallet på fakultetet ikke inn på kvinnens kjønnsbestemte forutsetninger for å mestre oppgaven, slik de gjorde til kvinneprestespørsmålet i 1902. Kan hende kan vi trekke den konklusjonen av dette at fakultetsflertallet så kvinnens egenskaper som uforenlige med prestefunksjonen, men ikke med lekmannsforkynnelse? Forskjellen kan også skyldes endringer i personsammensetning ved fakultetet. Christian Ihlen, som var professor i systematikk, utgjorde fakultetets mindretall. Han mente at kvinner prinsipielt ikke burde ha adgang til å tale i kirkene, fordi underordningsprinsippet sto uforandret. Han åpnet samtidig for at det måtte være mulig med en viss fleksibilitet, og en viss åpning for unntak.²⁶

Kronologisk sett er dette den første høringen om kvinnenes plass i kirken der det kommer fram en dissens hos de to høringsinstansene. Dette kan skyldes de viktige kirkehistoriske begivenhetene som hadde gått for seg siden høringen om de geistlige embetene i 1902. Det var urolige tider i det norske kirke- og kristenliv med en rekke teologiske stridsspørsmål til debatt. Teologene var delt i to hovedgrupper med konservative og liberale standpunkt. Flertallet hørte hjemme i den konservative leiren, og striden var synlig blant annet gjennom avstemminger i Presteforeningen. Professor i kirkehistorie, Einar Molland, anslår den avgjort liberale del av presteskapet

²³ Klokkersund 1986 s. 85
Norsk Kirkeblad 1912 s. 45f, 137 og 139

²⁴ Klokkersund 1986 s. 53
Norderval 1982 s. 33

²⁵ Gjengitt hos Klokkersund 1986 s. 83
hos Norderval 1982 s. 33
hos Stendal 2003 s. 300

²⁶ Klokkersund 1986 s. 79
Norderval 1982 s. 33

til cirka 1/7 i 1913.²⁷ Stridighetene toppet seg rundt utnevnelsen av dr. theol. Johannes Ording til professor i systematisk teologi i januar 1906. Utnevnelsen ble foretatt i strid med ønskene hos det store flertall av kirkens menn, og saken hadde i løpet av sin tre år lange ventetid, blitt en kamp om den såkalte liberale teologi. I 1908 ble Menighetsfakultetet opprettet som et resultat av denne striden.

Stortingets vedtak i 1912 om å gi kvinnene rett til å holde foredrag i kirkene, men ikke til å forkynde, skulle snart vise seg å møte motstand. Noen fant skillet lite tilfredsstillende fordi de ut fra et kvinnesakssynspunkt eller et teologisk tolkingssynspunkt var prinsipielt uenige i det. For noen gikk loven ikke langt nok. For andre gikk den alt for langt. Mange fant skillet vanskelig å gjennomføre i praksis. For de av kirkens folk som hadde vært motstandere av å endre loven, var presset i retning ytterligere endring en bekreftelse på at de var utsatt for en generell emansipasjonstendens som ville grave grunnen vekk under kirkens selvråderett og kirkens fundament, Guds ord. Det var også en sterk mistanke om at dersom man åpnet for kvinners forkynnelse i kirkene, ville det bane veien for kvinnelige prester.

Kristin Molland Norderval mener, ut fra sitt materiale, at hoveddelen av den kirkelige opinion støttet opp om lovens pragmatiske løsning. Kvinnene kunne få holde foredrag i kirkene, men ikke forkynde. Man tok da hensyn til praksis i de nye organisasjonene i kirken, samtidig som man avgrenset seg mot kvinnelig forkynnelse og en eventuell prestedtjeneste for kvinner.²⁸ Se kapittel 3.2.3 nedenfor til denne debatten. Håndteringen i praksis var likevel kompliserende. Kvinnes faktiske aktivitet i de kristne organisasjonene, også som forkynnere, gjorde det vanskelig å opprettholde forbudet mot kvinners forkynnelse i kirkene. Stadig flere revurderte sitt syn ut fra skrift og bekjennelse også blant tradisjonelt konservative teologer og lekfolk. Spørsmålet lot seg ikke lenger skille helt fra spørsmålet om kvinnelige prester, dersom et slikt skille noen sinne hadde vært mulig.

1922 og 1923

To år etter hverandre tok man derfor opp igjen spørsmålet om kvinners tale i kirkene gjennom høringer til biskopene. Nå var spørsmålet om kvinnene skulle få *forkynne*. Svarene var de samme både i 1922 og 1923. Flertallet av biskopene ønsket ikke å åpne for dette. Tonen i svarene er til dels skarp. Biskop Bøckman i Nidaros sier at dersom man ikke kan skille mellom kristelig opplysning og oppbyggelse, så er det å anbefale at kvinnene blir nektet enhver tale i kirken. Bare slik blir man i overensstemmelse med Guds ord som forbyr kvinner å tale i forsamlingen. Biskop Dietrichson i Hamar mente at vitnetrengte kvinner kunne henvises til bedehuset. En av biskopene hadde et annet syn. Johan Lunde i Oslo mente at Stortingets vedtak i 1912 i praksis hadde gitt kvinnene talerett, og at det derfor var kunstig å opprettholde skillet mellom foredrag og forkynnelse. Det betydde ikke at han ville åpne for kvinnelige prester. De leke kvinnene skulle ikke inn på

²⁷ Molland 1979 bind II s. 221f

²⁸ Norderval 1982 s. 36f

prekenembetets enemerker. Deres mulighet til forkynnelse i kirken skulle bare gjelde de frie møtene og ikke de ordinære gudstjenestene.²⁹

Loven ble endret i 1925. Kvinnene fikk adgang til å forkynne i kirkene, men med reservasjon i forhold til ordinære gudstjenester. Dermed var det i realiteten Johan Lundes standpunkt som vant fram.

1939 og 1956

Det videre spørsmålet ble selvfølgelig: ”Var det egentlig noen vesensforskjell mellom det å tale ved ordinære gudstjenester og det å tale ved ekstraordinære møter og samlinger? Kan man si at Paulus’ ord om kvinnens opptreden i menighetens forsamling dreier seg om en bestemt gudstjenesteform til forskjell fra en annen?”³⁰

Spørsmålet kom ikke opp igjen til høring før i 1939, og da var situasjonen i kirken endret. Det var andre biskoper i de fleste av stillingene, og andre holdninger. Fem av syv biskoper uttalte nå at så lenge det er adgang for kvinner til å tale Guds ord, er det søkt å opprettholde skillet mellom ordinære og ekstraordinære gudstjenester. Et mindretall på to mente det var uklokt å gjennomføre forandringer. Det er så pass stor forskjell på ordinære og ekstraordinære gudstjenester at en forandring ville virke uheldig. Dette ville særlig gjelde dem som etter sitt syn på Guds ord, ønsket at menighetens gudstjenester skulle betjenes av menn.³¹ Så kom krigen og saken ble liggende.

Siste gang spørsmålet om kvinners tale i kirkene kom opp i en høring var i 1956. Da kom det parallelt med spørsmålet om å fjerne den siste reservasjonen i loven om de geistlige embetene. Se kapittel 2.2.1 og 4.2. Fire av biskopene sluttet seg til flertallsvedtaket fra 1939, mens mindretallet på tre ville la resolusjonen stå for å demme opp mot kvinnelige prester. Slik de to sakene nå lå sammen, ville en endring av kvinners rett til å tale i kirkene uvegerlig bli satt i forbindelse med tendensene til å lette kvinners adgang til presteembetet.³² Siste runde med høring om denne saken brakte derfor ikke noe teologisk nytt inn. Nå handlet det om kirkepolitikk. Praksis i kirken hadde for lengst satt resolusjonen ut av kraft, og dette året fikk kvinnene full adgang til å forkynne. Spørsmålet om kvinners tale og forkynnelse i kirkene ble hele veien reist etter sterke krav også innen kirken selv. Slik skiller denne saken seg markant fra kvinneprestspørsmålet.

3.2.3 Engasjement i teologiske tidsskrift og blader

De teologiske tidsskriftene og prestebladene ble etter hvert en svært viktig arena i kvinneprestebatten. Derfor vil jeg se på deres rolle i hver av epokene. For denne epoken gjelder det prestebladene *Luthersk Kirketidende* for de konservative og *Norsk Kirkeblad* for ”den nyere retnings mænd” som det sies i åpningsnummeret i 1904.³³ Når det gjelder tidsskriftene, er det for

²⁹ Norderval 1982 s. 41f

³⁰ Norderval 1982 s. 43

³¹ Norderval 1982 s. 44

³² Norderval 1982 s. 44

³³ Norsk Kirkeblad 1904 s. 2

denne epoken snakk om For Kirke og Kultur (fra 1919: Kirke og Kultur) med en liberal forankring og Norsk Teologisk Tidsskrift som hadde som mål å representere alle teologiske retninger.³⁴

Spørsmålet om åpning av de geistlige embetene

Fram til midt på 1920-tallet er det forholdsvis stille om kvinneprestespørsmålet i de aktuelle tidsskriftene og bladene. Dette var tydeligvis ikke et spørsmål som engasjerte til teologiske artikler verken på konservativt eller liberalt hold. De debattene som fantes, gikk for seg i ulike andre ”blader”.

En av de første gangene spørsmålet om kvinners forkynnelse ble tatt opp i et kirkelig organ i en viss bredde, var da presten Oscar Moe behandlet emnet i tre artikler i bladet Luthersk Ugeskrift i 1891. Dette var altså det samme året som det første forslaget om å åpne statens embeter for kvinner ble fremmet. Moe er bekymret over kvinnelige misjonærs og omreisende kvinnelige evangelisters virksomhet. Som vi har sett i kapittel 3.1.2, var kvinnens natur et sentralt tema i de politiske diskusjonene i denne første perioden. Slik er det også hos Oscar Moe. Men han er ikke ute etter å styrke sin motstand mot kvinners forkynnelse ved å peke på negative sider ved deres natur, tvert imot. Han er mer opptatt av å vise positive virksomheter for kvinnene, som skulle være like verdifulle som den forkynnergjerningen han forbeholder menn. Kvinnene har store evner og muligheter på det filantropiske området.³⁵ Han blir senere ikke alene om denne argumentasjonsmåten, men denne tidlige meningsyttringen ble stående alene. Den ble ikke kommentert, verken av redaksjonen eller av andre lesere.

I Luthersk Kirketidende finner vi en redaksjonell artikkel i 1912 som omhandler ”Statsmagterne og de kirkelige Reformere”. Der er man opptatt av at Stortinget dette året har fattet et vedtak som berører de geistlige embetene, og at det *nær på* var blitt fattet et vedtak om å åpne disse for kvinner, *og kirken var ikke spurt*. Alvoret i dette markerer man ved å vise til at adgangen til å tale i kirkene, som kvinnene hadde fått i desember 1911, for ”overmaade mange af vort Lands Kristenfolk, som allernærmest berøres deraf, står som absolut stridende mod Guds klare ord.”³⁶ Høringsuttalelser fra Menighetsfakultetet ble ikke trykket i tidsskriftet før i 1925. Det er spørsmålet om kvinners stemmerett og valgbarhet og kvinners tale i kirkene som engasjerer til artikler og debatt i dette tidsskriftet.

I 1912 har tidsskriftet eneste innsendte artikkel med hovedtema kvinnelige prester fram til 1938. Innsenderen, K. N. Kristensen, var trolig pensjonert prest. Det er 1 Kor 14 som for ham er det avgjørende argumentet mot kvinnelige prester. ”Lægfolket i det Hele holder sig til Apostelen Paulus’

³⁴ Tidsskriftene er plassert teologisk ut fra deres egen selvforståelse presentert redaksjonelt i tidsskriftene selv.

³⁵ Klokkersund 1986 s. 52 og s.59f

Her vil jeg gjøre oppmerksom på Klokkersunds interessante kapittel om den østlandske lekmannsbevegelse, som hun mener argumenterer på samme måten. (s. 35f) Vestlandske Indremissionsforbund hadde derimot et sterkt preg av ordmisjon som skjøv kvinnene mer i bakgrunnen. (s. 201)

³⁶ Luthersk Kirketidende 1912 s. 49f

Ytring i 1 Kor. 14, 34, at Kvindene skal tie i Menighetsforsamlingerne". Dette tolker han som å "optræde som offentlige Forkyndere". Når han skal argumentere for at det er slik, benytter han argumenter om kvinnens natur, som ellers er mer typisk for stortingsdebattene enn de kirkelige debattene. Kristensen mener at Paulus' utsagn i denne saken nok bygger på et umiddelbart inntrykk og en sikker erkjennelse av "Kvindens Natur og Evner". Kristenlivet er og vil alltid være et liv i kamp for sannheten. Til dette trengs mandig kraft og mot og den dugelighet som kan møte kampens vilkår. Opp mot dette settes kvinnens morskall. Kvinnen kan derfor "neppe uden at gjøre Vold paa sin Kvinde-Natur ... kunne overtage Forkyndergjerningen". Kristensen har også med det argument som hele veien følger deler av debatten: Da Jesus valgte ut sine sendebud for å gå ut i verden å forkynne evangeliet, "da var der blant disse Udsendinger *ikke en eneste Kvinde*".³⁷ Artikkelen ble stående som en ensom svale. Den ble ikke kommentert verken redaksjonelt eller gjennom nye innlegg. Spørsmålet om kvinnes tale i kirkene blir derimot berørt i Luthersk Kirketidende flere ganger.

I Norsk Teologisk Tidsskrift blir både spørsmålet om kvinners adgang til å tale i kirkene og kvinners adgang til de geistlige embetene nevnt redaksjonelt, men det er vanskelig å lese standpunkt og tydelig argumentasjon ut av det som er skrevet. For å finne dette måtte man i tilfelle gå til personene som satt i redaksjonen og se hva de var med på å uttale gjennom andre fora før og etter dette. Vi må vel derfor kunne si at spørsmålet ikke engasjerte tidsskriftet.

Norsk Kirkeblad er også mest opptatt av kvinnes rett til å tale i kirkene, og ikke av spørsmålet om kvinnelige prester. I en redaksjonell artikkel i 1912 nevner man spørsmålet om kvinnelige prester nærmest i forbifarten. Man mener at kvinners adgang til presteembetet kan ta lang tid, men det er likevel bare et tidsspørsmål. Den religiøst begrunnede uviljen vil nok snart vise seg mindre farlig.³⁸ Svaret på spørsmålet virker med andre ord opplagt, og dermed ikke noe å diskutere. Når vi kommer til 1930-tallet skal vi se at Norsk Kirkeblad er *mot* åpning av de geistlige embetene for kvinner, men det har andre årsaker. Se kapittel 3.4.3.

For Kirke og Kultur kommenterte ingen av sakene overhode. Det var med andre ord lite engasjement for disse spørsmålene blant de liberale teologene. Man manglet i alle fall et engasjement som ga seg utslag i tidsskriftartikler. Noen hadde innlegg i de kristelige "bladene". Har man et sideblikk til de to redaksjonelle artiklene i Norsk Kirkeblad som er nevnt ovenfor, kan vi kanskje slutte at man på liberalt hold fant svarene på de aktuelle spørsmålene heller opplagte. Dette var ikke vanskelige spørsmål som det var aktuelt å skrive tidsskriftartikler om. De konservative, som skulle tolke og nyansere Paulus' utsagn, hadde mye mer å stri med teologisk. Heller ikke de kommer i gang med en virkelig debatt før senere. *Senere* går også de liberale teologene inn i diskusjoner med de konservative, men i denne perioden finner vi det ikke.

³⁷ Kristensen 1912 s. 165-169

³⁸ Norsk Kirkeblad 1912 s. 45f

For Kirke og Kultur tok flere ganger opp synet på ”kvinden” mer generelt. Det var også et særtrekk ved dette tidsskriftet at *kvinnelige* bidragsytere var godt representerte. Jeg ville sprengte rammen for dette arbeidet dersom jeg skulle tegne et bilde av synet på ”kvinden” ut fra artiklene i For Kirke og Kultur. Det interessante for oss i denne sammenhengen er at det også her er rikelig med stoff om kvinnens natur og egenskaper, også når kvinnene selv skriver. Hvis jeg ønsket det, kunne jeg også her komme med mange sitater som vi i dag vil riste på hodet av. Moderskallet var kvinnens oppgave. Hun var svak og ettergivende av natur, og hjem hvor kvinnen var ute i arbeidslivet, ville ikke være skikket for barn.³⁹

Siden den liberale kirkesiden i denne perioden skrev svært lite om vårt emne i den litteraturen vi behandler, har jeg valgt å sitere fra Reidun Klokkersunds oppsummering om den liberale geistlighet. ”Det må konstateres at den såkalte nye retnings menn, de liberale teologene, i motsetning til det konservative flertallet i liten grad hevdet en **religiøs** begrunnet motstand mot kvinners adgang til presteembetet. ... De liberale teologene så adgangen som en logisk og naturlig følge av kvinnenes samfunnsengasjement. ... De liberale teologene avviste stort sett underordningsdogmet som tidshistorisk, men trakk likevel en **grense** for kvinnenes deltakelse i det offentlige liv. Den begrensende faktor var deres **ansvar** for familien, samfunnets grunnenhet. Dette ansvaret umuliggjorde likestilling mellom mann og kvinne i adgangen til samfunnsposisjoner. ... Det var ikke minst gjennom de **kvinnelige** bidragsyterne at dette synet kom fram i den liberale teologiske presse. ... En særegen **allianse** oppsto mellom de liberale teologene og middelklassekvinner som var medlemmer eller sympatisører av den borgerlige husmororganisasjonen Hjemmenes Vel. ... Den sterke understrekingen av ulikheten mellom de to kjønn umuliggjorde en tilslutning til det liberalistiske kvinnesynet. ... Anerkjennelsen av de kvinnelige egenskapers og funksjoners samfunnsbyggende betydning gjorde **jevnburydighetstanken** helt sentral. Kvinner og menn utfylte hverandre gjennom komplementære oppgaver.”⁴⁰

Spørsmålet om kvinners tale i kirkene

Det spørsmålet som virkelig engasjerte til innlegg i tidsskriftene og bladene i denne perioden, dreide seg om kvinnenes rett til å tale i kirkene. Ifølge Kristin Molland Norderval kan vi skille mellom tre grupper av holdninger til dette spørsmålet. Mine undersøkelser støtter denne inndelingen. I den første gruppen finner vi dem som mente at de nytestamentlige formaningene til kvinnene var tidsbestemte eller at de ikke omfattet kvinnenes rett til å vitne om sin tro. Disse ville gi kvinnene adgang til å tale i kirkene. Den andre gruppen består av dem som ikke kunne godta kvinnelige ytringer i kirken overhodet. Disse begrunnet dette med å vise til skrift og bekjennelse. Den tredje gruppen utgjør en mellomgruppe. I denne gruppen var man bekymret for at kvinner skulle få prestelige funksjoner som ifølge skriften var

³⁹ Klokkersund 1986 s. 87f

Den interesserte leser vil kunne finne mye interessant stoff om ”Den liberale geistligheten” hos Klokkersund 1986 kapittel 4

⁴⁰ Klokkersund 1986 s. 104-106

forbeholdt menn, slik også de konsekvente motstanderne var. Samtidig var man mot det radikale taushetspåbudet. I denne mellomgruppen ønsket man å løse problemet ved å skille mellom kvinners foredrag og kvinners forkynnelse i kirkene.⁴¹ Ved å foreta et slikt skille mente man å ha gitt kvinnene et rettmessig rom til å tale i kirkene, samtidig som man tok vare på Paulus' formaninger. Utsagnene i 1 Kor 14 og 1 Tim 2 ble da tolket som forbud mot alle former for forkynnelse av både leke og ordinerte kvinner.

Det var "den nye retnings menn" som hevdet at de nytestamentlige formaningene til kvinnene var tidsbestemte eller at de ikke omfattet kvinnenes rett til å tale, og synspunktene ble fremmet i Norsk Kirkeblad, men det var kvinner som var først ute. I 1911 trykkes en oppfordring undertegnet av "kvinder der paa forskjellig maate er knyttet til kristelig arbeide inden vor kirke, ...". De ber om "At der gives kvinderne adgang til benyttelse av menighetens kirker paa samme vilkaar, som det i loven hjemles den læge mand."⁴²

Kvinnenes adgang til å tale og forkynne i kirkene så Norsk Kirkeblad på som uproblematisk. En slik adgang var en naturlig følge av kvinnenes deltakelse i det offentlige liv. Redaksjonen i bladet hevder at vedtaket om å gi kvinnene rett til å holde foredrag i kirkene, men ikke forkynne, er et skritt bakover i forhold til den *praksis* som man nå rent faktisk hadde. Man spør hva slags kirkelig visdom som er brukt for å trekke den hårfine grenselinjen mellom foredrag og preken.⁴³

Redaksjonen får støtte av "en missionær". Han går imot Odlands syn, som vi presenterer nedenfor. Odland kan nok ha rett i sine fortolkninger av skriftstedene. "Men han feiler naar han gjør disse uttalelser av Paulus om ydre forhold i de apostoliske menigheter til en *Guds forordning* for den ganske kristenhet til evige tider. ... Spørsmålet om mand eller kvinde er et tidsspørsmål og et husordensspørsmål."⁴⁴

Tre år senere gjentar redaksjonen synspunktene sine og konstaterer at selv om det bare var professor Odland som gikk av i protest mot 1911-bestemmelsen, så er faktisk de øvrige lærerne ved Menighetsfakultetet enige med ham i sak. Redaksjonen i Norsk Kirkeblad kaller det en uevangelisk oppfatning at " ... "Guds ord" inneholder visse, for alle tider gjældende statusmæssige bestemmelser om et forhold som kvindens deltakelse i menighetens arbeide og fælles oppbyggelse."⁴⁵ En anonym innsender gir støtte til redaksjonens syn, og utdyper dette i en artikkel samme år. Det må treffes et valg mellom "bokstav og trældom" og "aand og frihet".⁴⁶

Året etter tar redaksjonen temaet opp enda en gang, og signaliserer at nå er man lei av denne diskusjonen. Den bunner i en så ubehjelpelig mangel på historisk sans, og henger så uløselig sammen med et utvortes og lovmessig

⁴¹ Norderval 1982 s. 33

⁴² Norsk Kirkeblad 1911 s. 300

⁴³ Norsk Kirkeblad 1912 s. 45f

⁴⁴ Norsk Kirkeblad 1912 s. 137 og 139

⁴⁵ Norsk Kirkeblad 1915 s. 758-760

⁴⁶ Norsk Kirkeblad 1915 s. 802-806

Se også Klokkersund 1986 s. 85-87

syn på skriften, at redaksjonen mener det nærmest er spilt møye å diskutere.⁴⁷ Kvinneprestspørsmålet får hvile i fred.

Odland var den mest markante talsmannen for de konsekvente motstanderne. Han var på dette tidspunktet blitt professor i Det nye testamente ved Menighetsfakultetet. Fakultetet var ikke med på høringen, men Odland ga sitt syn til kjenne gjennom en rekke artikler i "Kristelig Ugeblad" i 1911 om "Kvindens prædiken" og "Kvinden i kirken". Synet hans kommer også fram i en debatt om kvinners stemmerett og valgbarhet som ble ført i Luthersk Kirketidende i 1909. Dette ble den eneste større meningsutvekslingen om spørsmålet i den religiøse pressen fram til 1920-tallet. Debatten hadde to sentrale spørsmål. Det ene var eksegetisk: Hvordan skulle man fortolke og forstå Paulus' ord om og til kvinnene? Det andre spørsmålet var av mer hermeneutisk karakter: I hvilken forstand er Bibelen Guds ord? Hvilken stilling skulle man i dag innta til apostelens ord i saker som dette? Hadde ordene evig gyldighet eller var de på en eller annen måte knyttet opp mot den tiden de var uttalt i, slik at de ikke lenger hadde gyldighet?

I det eksegetiske spørsmålet ville Odland, ut fra 1 Kor 14 og 1 Tim 2, forby enhver talende opptreden av kvinner både i og utenfor gudstjenestene, både i bedehusene og i andre lokaler der det var voksne menn tilstede. Han omtaler også presteembetet eksplisitt. "Den "lærende" Opptreden var dog i den apostoliske Tid ikke knyttet til et fast Embede og udgjorde ikke Indholdet af en særegen Livsstilling. Meget mer var Læregaven en frit virkende Naadegave". For Odland var det da en selvfølge at kvinner måtte utelukkes fra forkynner- og prestegjerning. Kan kvinnene etter Paulus overhode ikke opptre talende, kan de heller ikke offentlig forkynne eller lære det apostoliske ord.⁴⁸ I hans fortolkning av Korinterbrevene mange år senere, går det fram at han skiller disse to stedene klart fra slørpåbudet i 1 Kor 11. Slørpåbudet plasserer han i hjemmets husandakter og kaller det et ytre tegn på underordningen som skikk og bruk krevde og som man ikke er bundet av i dag. Tolkingen av taleforbudet holder han derimot fast på.⁴⁹

Skillet mellom foredrag og forkynnelse, som lå i Stortingsvedtaket i 1912, oppfattet han som en forkastelig spekulasjon i hvor langt man kunne gå uten å komme i direkte strid med Guds ord. De aktuelle bibelversene var så klare at det måtte betegnes som uttillatelig for personer med alminnelig forstand å forstå dem annerledes enn kirken til alle tider hadde forstått dem.

Til gyldighetsspørsmålet hevdet han at taleforbudet til kvinnene var gyldig til alle tider. Noe annet ville være en forkasting av kvinnens eviggyldige underordning under mannen. Hun skal ikke herske over menn i noen sammenheng. Dette kunne ikke settes til side for eksempel ved henvisning til Gal. 3, 28, som sier: "Her er ikke jøde eller greker, her er ikke slave eller fri, her er ikke mann og kvinne. Dere er alle én i Kristus Jesus." Dette ordet gjaldt på det "personlig-religiøse" området i forhold til Gud og hans frelse,

⁴⁷ Norsk Kirkeblad 1916 s. 146-148

⁴⁸ Odland 1909 (4) s. 403-406 og (1) s. 264-270 og 284f. Sitatet er fra s. 406

⁴⁹ Odland 1938 s. 93-96 og 119f

og hadde ikke noe med det skapelsesmessig satte og uforanderlige underordningsforholdet mellom mann og kvinne å gjøre.⁵⁰

Når vi kommer til 1912, tillegger han Stortingets avgjørelse en svært tung prinsipiell betydning. Det blir et hovedspørsmål i evangelisk-luthersk tro. ”I og med den tilladelse, vor kirkestyrelse har git kvindene til offentlig optræden med tale og læreforedrag i kirkerne, har vort kirkesamfund faktisk sat sig ut over Guds ord, og objektivt anskuet er dermed Guds ord avskaffet som absolut bindende regel og rettesnor for menighetslivet og dets ordninger og altså vort kirkesamfunds karakter som evangelisk luthersk samfund opphævet”.⁵¹

Her skal vi merke oss, med tanke på de store debattene fra 1958 av, at Odland dro den konsekvens av underordningstanken at kvinner ut fra denne tanken ikke hadde noen plass i det offentlige liv. Han sluttet så *fra* samfunnet til det som da selvfølgelig *også* måtte gjelde i kirken. ”Den underordnede og receptive stilling, som kristendommen i det hele anviser kvinden inden samfundet ..., medfører nødvendigvis en innskærnkning i hendes virksomhet i kirkens tjeneste.”⁵² Ut fra en slik tankegang er det også naturlig at han tidligere hadde hevdet at de kristne organisasjonene som hadde gitt kvinnene stemmerett, hadde gjort dette ut fra en uriktig forståelse av Paulus, og at en allmenn politisk stemmerett for kvinner da selvsagt også var mot Guds ord. Mannen hadde fått tildelt oppgavene i den offentlige samfunnsvirksomhet. Kvinnen hadde fått tildelt oppgavene i hjemmet. Han hadde manges støtte i dette synet. Det var en betydelig stemmerettsmotstand i kristne kretser, på tross av denne stemmerettens framgang i en rekke av de kristne organisasjonene. Samtidig var en stor del av kirkeligheten på gli i dette spørsmålet i århundrets første tiår. Mange av dem hadde jo gjennom sitt arbeid førstehånds kjennskap til kvinnenes innsats i det frivillige kristelige arbeidet.⁵³

Professor Odland dro de konsekvensene av sitt syn at han trakk seg fra stillingen som professor ved Menighetsfakultetet i 1916. Med det mente han å protestere nettopp mot resolusjonen fra 1911 som ga kvinner rett til å holde foredrag i kirkene. Han var rystet over vedtaket. I stedet meldte han seg inn i Det norske lutherske Kinamisjonsforbund, og var lærer ved forbundets misjons- og bibelskole til 1923. Her sa han opp stillingen sin etter at en kvinne hadde blitt satt opp som taler ved et misjonsmøte på skolen i 1923. Odland var i utakt med flertallet av kirkefolket.⁵⁴

Det er i Nordervals mellomgruppe jeg mener å finne begynnelsen på de nyanseringer og presiseringer som siden skulle komme til å følge kvinneprestebatten til denne dag. Noen kunne ikke være med på å tolke Paulus’ utsagn som generelle taleforbud, men de kunne heller ikke følge dem som sa at de aktuelle utsagnene hos Paulus bare var knyttet til den samtiden Paulus talte til. Kvinner måtte få holde foredrag, men skulle ikke

⁵⁰ Odland 1909 (1) s. 284

Se også Klokkersund 1986 s. 54-56 og 69

⁵¹ Gjengitt hos Norderval 1986 s. 37

⁵² Gjengitt hos Klokkersund 1986 s. 56

⁵³ Odland 1909 (1) og (4) og Klokkersund 1986 s. 61-65

⁵⁴ Wisløff 1971 bind III s. 207f

få forkynne Guds ord. Man begynte å nyansere i tolkningen av hva "tale" og "lære" i 1 Kor 14 og 1 Tim 2 betydde. At ordene satte en sperre for kvinnelige prester, var man i denne mellomgruppen enige om. Disse nyansene kom fram både i debattene knyttet til stemmerett for kvinnene i de kristne organisasjonene og i samfunnet og i debattene om kvinners tale i kirkene. Vi fant de samme forsøkene på nyansering i stortingsdebatten. Se kapittel 3.1.3.

Lars Dahle, tidligere misjonær og på dette tidspunktet generalsekretær i Det norske Misjonsselskap, var en ivrig talsmann for en slik nyansering. Han omtaler den i to artikler i Luthersk Kirketidende der hovedtemaet er kvinners stemmerett. Han forsvarer Misjonsselskapets stemmerettsvedtak i 1904. I forhold til Skriften blir det spørsmål om "hvordist man kan finde, at Guds Ord *klart forbyder* det Skridt hvorom det handles. Finder man, at der i Skriften ikke er noget Ord fra Gud, som forbyder det, og at det heller ikke staar i Strid med Skriftens Tankegang i det hele, vil man måtte anse seg berettiget til at handle".⁵⁵ Han viser en viss forsiktighet i argumentasjonen på dette punktet, men på ett område er det ingen usikkerhet: 1 Kor 14 og 1 Tim 2 er uomtvistelige forbud mot "kvindeprædiken". Forbudene gjelder oppbyggelig tale. Dersom kvinnene forkynte ville de innta en herskerstilling over mannen. De ville opptre som læreautoriteter og dermed tilta seg myndighet over mannen. Dette var ikke tillatt for dem, ifølge Paulus.⁵⁶

Debatten om dette, som blant annet Reidun Klokkesund viser bredden i, viser en bred støtte til hovedtrekkene i Dahles tankegang i kirkelige kretser. Man avviser Odlands konsekvente linje, og går inn på en nyansering. Det er stor enighet om at kvinner kan tale i ulike sammenhenger, bare de ikke forkynner. Mot kvinners forkynnelse har vi et eviggyldig forbud fra Paulus. Forkynnervirksomheten er da av de fleste definert vidt, slik at presteforkynnelsen bare blir en del av det kvinnene ikke kan gjøre. Man hadde dermed ikke behov for å ta stilling til kvinneprestespørsmålet isolert. Det var selvfølgelig inkludert i det generelle forbudet mot kvinners forkynnelse.

Det er interessant at det også ble hevdet i debatten i 1912, blant annet av Kristeligt Ugeblad, at det var godt at vedtaket i Stortinget ble som det ble. Hadde man derimot vedtatt å åpne for kvinners forkynnelse i kirkene, ville veien til det siste og avgjørende skrittet, innføring av kvinnelige prester, bare vært et spørsmål om tid. Vi skal se at dette blir neste nyanseringsspørsmål i debatten: Hva slags forkynnelse er det Paulus forbyr kvinnene dersom det ikke er snakk om et generelt forbud mot kvinners forkynnelse? De første antydninger er gitt med flertallsinnstillingen til Stortinget i 1912 og stortingsvedtaket i 1925. Se kapittel 3.1.3.

At debattene om kvinnes plass i kirken er full av nyanser, og at svært mange av dem er presentert allerede i denne første fasen, viser Theodor Dahls artikler i Luthersk Kirketidende i 1909. Det var han som startet debatten om kvinners tale. Hos Dahl ser vi også at den tredelingen i syn som vi har støttet, ikke fanger opp alle meningsnyansene. Dahl var pastor og

⁵⁵ Dahle 1909 s. 122

⁵⁶ Dahle 1909 s. 132-139

forstander på Diakonhjemmet og deltok i en debatt om Odlands syn på kvinners stemmerett og valgbarhet. Lars Dahle var også med. Dahl er enig med Odland i eksegesen av Paulus, men i det hermeneutiske spørsmålet skiller de lag. Forbudet mot kvinners tale må være tidsbestemt ut fra sin tids sømmelighetshensyn, mener Dahl. Det må sees på som et "Menneskeord, talt du fra den Tids opfatning, med en begrenset Ret". Men om Paulus' konkrete taleforbud er tidsbestemt, er det andre bibelske hensyn som gjør at det må settes en grense for kvinnenens deltakelse i *samfunnet*, for Paulus' tale om underordningen står ved lag. Kvinnen skulle opptre med slør (se 1 Kor 11), ikke i konkret, men i overført betydning. Hun skulle ikke opptre slik at hun ble oppfattet som mannens rival.⁵⁷

Dahl er også innom det vanskelige utsagnet om kvinnens barnefødsler, der han sier: "Ordet i 1 Tim. 2, 15 har jeg ingen Trang til at opponere imod. Thi jeg opfatter Ordet derhen, at hun skal blive frelst ved Troskab i sit Kald; ...".⁵⁸ Professor i nytestamentlig teologi på Menighetsfakultetet, Daniel Andreas Frøvig, kom senere med samme tolkning på 1930-tallet, mens Lars Dahle forstår uttrykket annerledes. Han skriver to artikler i Luthersk Kirketidende om saken: "De anførte Ord hører til de læreforbudets forhold til taleforbudet i 1 Kor 14 mest gaadefulde i Bibelen, og jeg har for min del længe forgjæves grublet over dem." Han gjennomgår mange problemer og mange tolkninger, og kommer først i andre artikkel med sin egen løsning. Frelse må her bety "at redde de af eller føre vel gjennom". Διά (dia) betyr da rett og slett gjennom. " ... medens der i Virkeligheden kun er tale om at reddes vel gjennom Barnefødselen med dens Angst og Smerte." Dommen over kvinnen i Gen 3 var dobbel. Hun skulle føde sin barn med smerte, og mannen skulle herske over henne. Nå har Paulus nettopp hentet opp denne mannens herskerstilling ved å peke på at kvinnen ikke skal lære. Da ligger det nær å også kommentere den andre siden av straffen, smerten ved barnefødslene. Ordet om å bli reddet gjennom sine barnefødsler, blir da et trøstens ord fra Paulus om at det skal nok gå bra.⁵⁹

Noen fant denne typen debatter meningsløse. I 1912 mener en kvinne i Norsk Kirkeblad at artiklene om frelse og barnefødsler er "bedrøvelige, og til å le av. Det er håpløst og unyttig å definere slike vanskelige steder hos Paulus."⁶⁰ Frelsen gjennom barnefødsler forblir en gåte i mange tiår framover. Se kapittel 6.2.2, 6.2.4 og særlig 6.3.3.

Hele veien finner vi utsagn om kvinnenaturen. Det er da mer snakk om *begrunnelser* knyttet til Paulus-tekstene, enn som selvstendige argument. Henvisningene til kvinnenaturen brukes både negativt til å avvise kvinnelige forkynnere, og positivt for å peke på kvinnenens store muligheter på de områdene man mente de hadde sin plass.⁶¹ Denne omtalen av kvinnenaturen skal som oftest støtte hovedargumentet i motstanden mot kvinnelig forkynnelse: Paulus' tale om kvinnenens underordning. Det var underordningen som gjorde at kvinner ikke kunne tale der det var voksne

⁵⁷ Dahl, T. 1909 (1) s. 263f, (2) s. 52 og (3) s. 251f

⁵⁸ Dahl, T. 1909 (1) s. 250

⁵⁹ Dahle 1912 (1) s. 402 og (2) s. 418 og 422

⁶⁰ Svenningsen 1912 s. 395f

⁶¹ Klokkersund 1986 s. 73-79

menn tilstede. Talen ville da være en urettmessig tilraning av mannens åndelige autoritet.

3.3 Storingsdebattene 1934, 1936 og 1938

1930-tallet var en svært aktiv periode når det gjaldt kvinneprestspørsmålets politiske side. Spørsmålet om de statlige embetene kom opp hele tre ganger. Resultatet for de geistlige stillingenes vedkommende ble at Norge, som det første land i Norden, åpnet juridisk for kvinnelige prester i 1938.

Tematikken i den politiske debatten på 1930-tallet var nær beslektet med tematikken i 1911 og 1912. I sitt doktorgradsarbeid som analyserer stortingsdebattene om kvinnelige prester på 1930-tallet, har Synnøve Hinnaland Stendal også analysert debattene i 1911 og 1912. Hun sier at det som da ble diskutert i stor grad finnes igjen i debatten på 1930-tallet. Hun har ikke kunnet registrere noen tematikk i 1911 og 1912 som er markant annerledes enn den som også finnes i 1930-årenes debatt. Samtidig presiserer hun at den første debatten handlet om et større sakskompleks, men var av mindre omfang. Debattene på 1930-tallet derimot, handlet om et mindre sakskompleks, men hadde et langt større omfang og var mer utfyllende.⁶² Jeg vil prøve å fange opp dette. Argumentasjonen som er ikke-teologisk fundert vil bli skissert kort, mens den teologisk funderte argumentasjonen vil få en bredere presentasjon.

3.3.1 Ikke-teologisk fundert argumentasjon

Menneskerett og rettferdighet - også i kirken

I 1930-tallsdebattene ble spørsmålet om menneskerettigheter sentralt. Det var bare representanter som argumenterte *for* å åpne de geistlige stillingene for kvinner som brukte denne typen argumenter, men for dem var dette avgjørende. Stendal viser at denne typen argumentasjon er med i alle tiårets debatter. Temaet tas opp allerede tidlig i den første debatten i 1934. Hun mener også at disse synspunktene, at spørsmålet om kvinnelige prester er et grunnleggende rettferdighets- og rettighetsspørsmål, gjennomgående er med som et uttalt premiss i ja-sidens argumentasjon. Det er altså et premiss som den øvrige argumentasjonen er knyttet opp til. Tanken finnes uttrykt i ulike varianter, men kjernen er at ”likestilling mellom kvinne og mann er et allmenmenneskelig rettferdighetsprinsipp som innebærer like rettigheter og likhet for loven”.⁶³ Likhet for loven er et av hovedargumentene både i 1934 og i 1938.

Kvinnens natur og egenskaper

Som i 1911 og 1912 ble argumenter om kvinnenaturen og kvinners egenskaper brukt både av dem som var for og av dem som var mot å åpne de geistlige embetene for kvinner. Det spesielle for 1930-tallet er at med nokså likt syn på kvinners egenskaper, kunne holdningen til kvinnelige prester likevel bli diametralt motsatte.

⁶² Stendal 2003 s. 58

⁶³ Stendal 2003 s. 110

Stendal mener at ja-sidens argumentasjon kan sammenfattes slik: at "... kvinner er mer religiøst og sosialt innstilte og derfor vil være minst like godt egnet til prestetjeneste som menn".⁶⁴ Man henviser både til faktisk arbeid kvinner gjorde og til kvinners mentale utrustning for å begrunne dette. Noen legger vekt på ulikhet til kvinnenes fordel, andre på at kvinner mestrer like godt som menn. Mors- og husmorrollen blir i liten grad berørt direkte. Dette betyr en klar neddemping av dette perspektivet i den politiske debatten.

Når nei-siden argumenterte med kvinners egenskaper, er det gjerne knyttet til teologisk argumentasjon. Natur- og egenskapsargumentene fungerer da gjerne som støtteargument for det bibelske perspektivet. Det Bibelen sier om kvinner som psykisk og sjelelig svakere enn menn, er da ikke tilfeldig, men en profetisk sannhet.⁶⁵ Kvinner er fra naturen utrustet annerledes enn menn. Dette gir kvinnene hovedansvaret for barn og hjem. Dette gjør full likestilling mellom kjønnene umulig. Man kan også finne en argumentasjon som går på at den biologiske kjønnsdifferensieringen har sin parallell i åndslivet som et psykisk polaritetsforhold. Samtidig kan nei-siden være helt enige med ja-siden når det gjelder å beskrive kvinnene som mer oppofrende, engasjerte, uegennyttige og pålitelige.⁶⁶

Et statlig eller et kirkelig spørsmål?

En av de viktige skillelinjene i debattene på Stortinget på 1930-tallet, gjaldt spørsmålet om åpning av de geistlige stillingene var en statlig eller primært en kirkelig sak. Fordi de kirkelige instansene hadde sterke synspunkt på dette både i 1912 og på 1930-tallet, vil jeg kort presentere den politiske argumentasjonen.

Ja-siden definerer spørsmålet først og fremst som et statlig anliggende. Slik vil det være så lenge vi har en statskirke og de fleste prester er statlige embetsmenn. Man er klar over resultatet av høringen til menighetsrådene i 1926. Alle medlemmer av statskirken hadde stemmerett til disse rådene, og et overveldende flertall av dem hadde sagt nei. Men disse uttalelsene ønsker man ikke å tillegge for stor betydning. Man problematiserer menighetsrådenes representativitet. De kan ikke sies å være representative for kirkens medlemmer, siden det bare var et lite mindretall som deltok i valgene. (Kirkehistorisk er det vist at menighetsrådene først og fremst var organer for det konservative lekfolket.⁶⁷) I tillegg var rådene manns- og prestedominerte.

Et annet argument som ble brukt var at kirken tross alt ikke var entydig i sin holdning til spørsmålet, og at synet hadde begynt å endres også i kirken. Flere tok til orde for at de likevel ikke ønsket å tvinge kirken, og at man derfor burde ende opp med en lov som ga reservasjonsrett for menigheter som av prinsipielle grunner motsatte seg kvinnelige prester. Andre var svært

⁶⁴ Stendal 2003 s. 121

⁶⁵ Stendal 2003 s. 128

⁶⁶ Stendal 2003 s. 130-132

⁶⁷ Se Wisløff 1971 s. 245

lite glad for slike forslag, fordi de ble oppfattet som et svik mot regjeringen og kvinnene.⁶⁸

Nei-siden derimot, mener at spørsmålet om kvinnelige prester primært er et kirkelig anliggende. Derfor må den kirkelige opinionen mot forslaget respekteres. Man viser til avstemmingen i menighetsrådene, og hevder at her kom kirkens formelle holdning til uttrykk. Rådene er valgt på lovlig, demokratisk måte, og representerer menighetene. Saksbehandlingen må derfor legge vekt på synspunktene fra de kirkelige organene. At disse organene nå ikke var spurt siden 1926, ble trukket fram som et problem. Hvorfor ønsket man ikke å høre denne stemmen nå? Det blir framsatt krav om at saken må utsettes til det er gjennomført en ny avstemming i menighetene.

Til nei-siden i disse debattene hørte en rekke representanter som var prinsipielt *for* å åpne de geistlige embetene for kvinner, men som ikke ønsket at dette skulle tvinges gjennom på det nåværende tidspunktet. Til det var motstanden for stor hos kirkefolket. Man argumenterer med at kirken ikke har reist noe krav om kvinnelige prester. Det er tvert imot sagt et overveldende nei. Når dette er motivert i det mest forpliktende, nemlig Bibel og samvittighet, burde Stortinget respektere dette. Flere peker på at engasjementet for kvinnelige prester først og fremst fantes hos grupper som sto fjernt fra kirken. Man ser det slik at grupper som er utenfor, vil påtvinge dem som er innenfor, noe disse ikke ønsker. Grensen mellom det som er statens område og det som er et indrekirkelig område, blir også diskutert.⁶⁹

3.3.2 Teologisk argumentasjon

Mens det i 1911 og 1912 var motstanderne av å åpne de geistlige stillingene for kvinner som brukte bibelsk argumentasjon, ble disse argumentene brukt både av dem som var for og av dem som var mot på 1930-tallet. Den teologiske argumentasjonen ble dermed utvidet i den politiske debatten. De to gruppene representerte helt motsatte syn på hvordan Bibelen skulle forstås i spørsmålet om kvinnelige prester. Stendal hevder at et viktig veiskille i den bibelske begrunnelsen gikk ved vurderingen av betydningen av menneskets gudsrelasjon. Ja-siden hevdet at det at kvinner og menn var likeverdige i relasjon til Gud, måtte få tilsvarende konsekvenser for forholdet mellom kjønnene. Nei-siden mente at kvinners likeverd i relasjon til Gud var én ting, forholdet mellom kjønnene noe annet.⁷⁰

Ja-sidens standpunkt er altså forankret i menns og kvinners likeverdighet i gudsforholdet. Dette er et hovedargument. Denne likeverdigheten begrunner så likeverdighet i andre forhold. Noen argumenterer mer generelt og uspesifisert religiøst med uttrykk som ”kvinnens guddommelige menneskerett”, ”kvinnens rett som skapt i Guds bilde”, ”kvinner har samme verd som mannen overfor Gud” og ”de guddommelige lover”. Man legger avgjørende vekt på kristendommens medmenneskelighet og nestekjærlighet og dens frigjørende potensial.

⁶⁸ Stendal 2003 s. 145-152

⁶⁹ Stendal 2003 s. 158-173

⁷⁰ Stendal 2003 s. 343

Selv om gudsrelasjonen er et hovedpoeng, benytter ja-siden seg også av konkret tekstmateriale fra Det nye testamente allerede fra 1934, og det er først og fremst denne linjen i debatten som blir ført videre og forsterket til 1938. Dette skjer på to plan. For det første fører man inn nytt bibelsk materiale i debatten. For det andre gir man alternative tolkninger av de tradisjonelle tekstene, slik vi også så det i 1911 og 1912.

Sentralt i ja-sidens begrunnelse av kvinnesyn generelt og synet på kvinnelige prester spesielt, står nå Jesu holdning til kvinner. Dette er nytt materiale i debatten. Man pekte på at Jesus aldri hadde uttalt noe forbud mot kvinner som prester, og det ble trukket fram en rekke konkrete eksempler fra evangeliene på Jesu holdning til kvinner. Hovedsynspunktet er at Jesus ved sitt eksempel og sin praksis har gitt kvinnene et likeverd som gjør forskjellsbehandling umulig også i den aktuelle saken.⁷¹

Man trekker også inn forholdene i Jesu samtid, for å understreke det banebrytende og prinsipielle i Jesu adferd. Kvinnenes rolle ved Jesu grav påskemorgen blir poengtert. I et innlegg i 1934 ble det omtalt slik fra Stortingets talerstol: "Derfor skulde de også ha den store ære, som prekes for all verden hvor evangeliet om påskebudskapet blir forkynt, at det var en kvinne han først åpenbarte seg for, og han bad henne gå ut og forkynde evangeliet. Han har med andre ord selv innsatt henne til prest."⁷² Med denne og lignende argumentasjon blir kvinnelige prester for ja-sida nærmest en nødvendig konsekvens av mer overordnede prinsipper i det kristne budskapet.

Når det gjelder 1 Kor 14, innfører man en alternativ tolkning. At kvinnene ikke fikk tale i forsamlingen, betydde at de ikke fikk lov til å sitte og småsnakke og tiske og hviske. At dette ordet skulle ha prinsipiell betydning og gjelde forholdet mellom kjønnene og spørsmålet om kvinnelige prester, blir oppfattet som både fullstendig uforståelig og svært avleggs. 1 Kor 14 blir satt opp mot Gal 3, 28 og dette siste bibelverset blir gitt forrang.

Samtidig med at man ga alternative tolkninger av de aktuelle bibeltekstene, satte man ofte disse tekstene inn i en tidshistorisk sammenheng. De ble lest kontekstuellt. Man vil vise at både Jesus og Paulus var "fordomsfri og frigjorte" i sin samtid, og at vår samtid dermed krever andre konkretiseringer i den samme fordomsfrie og frigjorte ånd. Flere av stortingsrepresentantene som talte for kvinnelige prester, la større vekt på å se tekstene både i forhold til den bibelske samtiden og vår egen samtid enn nei-siden gjorde. Dette ga et større rom mellom de enkelte tekstene og ens egen samtid. Man så også enkeltord i lys av det bibelske budskapet som helhet. Spørsmålet om kvinnelige prester mente man var utenfor Paulus' synsvinkel. Det var ikke snakk om en organisert prestestand og kirke i vår forstand før sirka 150 år etter Paulus. I vår tid må vi ha rett til å fristille oss i forhold til hva Paulus eventuelt måtte ha ment om saken.⁷³ En tilnærming som mer eller mindre tydelig plasserer Paulus' tekster som tidsbetingede, er ikke ny. Jeg fant det samme i debatten i 1912.

⁷¹ Stendal 2003 s. 348

⁷² Gjengitt hos Stendal 2003 s. 118

⁷³ Stendal 2003 s. 288-291, 348 og 381

I forhold til nei-sidens argumentasjon, fortsatte ja-siden kritikken fra 1912. Det er inkonsekvent med en bokstavelig forståelse av enkeltord i Bibelen i forhold til prestetjenesten og ikke i forhold til andre typer kvinnelig tjeneste. Hva med kvinnelige lærere, og hva med kvinner som forkynner og lærer i de frivillige, kristelige organisasjonene? Man mener at nei-sidens argumentasjon er inkonsekvent i forhold til kvinners faktiske rolle i det kristelige arbeidet.⁷⁴

Ja-siden bruker samlet sett en type argumentasjon som Stendal sammenfatter slik: "... at Bibelen på den ene sida ikke setter noen hindringer for at kvinner kan bli prester, men at forholdet mellom Gud og mennesker på den andre sida heller gir en positiv motivasjon for dette".⁷⁵ Både i forhold til enkeltord i Bibelen og i forhold til det bibelske budskapet som helhet, er det uakseptabelt for ja-siden å stenge kvinnene ute fra de geistlige embetene, og det blir nærmest slått fast som en kjensgjerning at "der ikke finnes et eneste ord i vår Bibel som forbyr kvinner å bli prester".⁷⁶

En viktig premissleverandør for denne argumentasjonen på ja-siden var Martha Steinsvik. I debattene ble det flere ganger vist til et foredrag av henne. Dette ble delt ut til stortingsrepresentantene og hadde stor innflytelse på argumentasjonen. Se kapittel 3.4.1 for en presentasjon av henne og innholdet i foredraget hennes. Der vil stortingsrepresentantenes avhengighet av hennes materiale bli tydelig.

For nei-siden var det avgjørende for spørsmålet om å åpne de geistlige embetene for kvinner, at Det nye testamente ikke ga grunnlag for dette. Bibelen satte bare menn til å lede og lære i kirken. Dette var en ordning som forpliktet til alle tider. Det knyttes direkte til vår tids presteembete: "*læreembetet og styreembetet* i den kristne kyrkja, det la han i *mannen* sine hender".⁷⁷

I stortingsdebattene var tanken om skaperordning og underordning svært lite framme. Det ser mer ut til å ligge som et viktig premiss bak en del av innleggene. Det er trolig dette underliggende premisset som gjør at nei-siden ikke først og fremst argumenterer med tolking av enkelttekster, men med begreper som "eviggyldige, forpliktende ordninger". Viktige teologiske premissleverandører for nei-siden som professor Daniel Andreas Frøvig, er tydelige på ordnings- og underordningstenkingen som det grunnleggende i bibelmaterialet. Se mer om Frøvigs argumentasjon nedenfor i kapittel 3.4.1. Nei-siden forankrer forskjellene mellom kvinner og menn i skapelsen. Det som er lagt ned der, er et guddommelig ordnende prinsipp i tilværelsen som umuliggjør likestilling. Kvinnen er på sin rette plass og i tråd med Guds skapertanke når hun oppfyller sine forpliktelser som mor og husmor.⁷⁸ Disse underliggende hovedprinsippene ser det ikke ut til at ja-siden fikk øye på

⁷⁴ Stendal 2003 s. 134-141

⁷⁵ Stendal 2003 s. 116. Se også s. 135f og s. 381

⁷⁶ Gjengitt hos Stendal 2003 s. 118

⁷⁷ Nils Lavik gjengitt hos Stendal 2003 s. 154

⁷⁸ Stendal 2003 s. 127-130

eller ville se når de beskylder nei-siden for å bare sitte fast i en bokstavelig tolking av enkeltvers i Bibelen.⁷⁹

Stendal mener at det helst var for å argumentere mot ja-siden at personer på nei-siden gikk detaljert inn i bibelstoffet. Man argumenterer da blant annet for at kvinner er *likeverdige* med menn, men at full *likestilling* er i strid med Bibelen. Det er ingen forskjell mellom mennesker når det gjelder selve frelsen. Mann og kvinne er likeverdige for Gud, og her hører Gal 3, 28 hjemme som et ord om menneskenes forhold til Gud. Men man argumenterer for at det er forskjell på mann og kvinne når det gjelder tjenester og nådegaver i Guds rike og i samfunnet. Her hører Paulus' argumentasjon i Korinterbrevet hjemme. Kvinne og mann er ikke likestilte. 1 Kor 14 handler ikke om "småsnakk", men om "offentleg tale, lærdomstale, forkynningstale".⁸⁰ Til støtte for en slik tolking av 1 Kor 14 blir det vist til eksegetisk ekspertise, Olaf Moe, som var professor på Menighetsfakultetet.⁸¹

Nei-siden argumenterte overhode ikke med Jesu betydning. Det man konstaterer om Jesus er, at han ikke kalte noen kvinner til disipler. Det blir brukt som argument. Kvinnenes rolle ved graven påskemorgen avvises som ikke relevant.⁸² Men at kristendommen hadde hatt positiv betydning for kvinnenes stilling, var man enig i.

I tillegg til den bibelske argumentasjonen, argumenterte nei-siden i 1938 også kirkehistorisk. Det gjorde selvsagt ikke ja-siden. Kvinnelige prester er i konflikt med den kirkelige tradisjonen slik man finner den i alle de store kirkesamfunnene. Å åpne for kvinnelige prester vil derfor vanskeliggjøre det økumeniske samarbeidet. Det vil innebære et brudd med en totusenårig kirkelig tradisjon.⁸³

For nei-siden handler det om et ufravikelig prinsipp: Kvinner skal ikke ha lærefunksjoner i menigheten. Teksttolkingen hos nei-siden har en mer umiddelbar tilnærming enn den ja-siden brukte, og forholdene i den bibelske samtiden blir sjelden trukket inn.

3.4 Den kirkelige debatten på 1930-tallet

Den kirkelige debatten som foregikk i flere etapper på 1930-tallet, fant sted i en periode der et særdeles polarisert kirkelig klima var i ferd med å bli moderert og nyorientert. Flere kirkehistorikere peker på at en ny kirkelighet var i ferd med å få en samlende funksjon. Vi hadde fått lovfestede menighetsråd og bispedømmeråd, og i stortingsdebattene ble menighetsrådenes syn vist stor oppmerksomhet selv om de ikke ble spurt til råds.

⁷⁹ Stendal 2003 s. 353

⁸⁰ Nils Lavik gjengitt hos Stendal 2003 s. 154

⁸¹ Olaf Moe hadde blant annet berørt spørsmålet i sin bibelteologi "Apostelen Paulus' forkynnelse og lære" som kom i 1928 og i forelesninger for de teologiske studentene

⁸² Det var Nils Lavik som hevdet dette, med støtte i Frøvigs eksegesi (se Frøvig 1933 s. 118)

⁸³ Stendal 2003 s. 156-158

Jeg har likevel valgt å trekke fram to personer med diametralt motsatte syn på spørsmålet om kvinnelige prester i presentasjonen av den kirkelige debatten på 1930-tallet. Jeg vil hevde at alle debattene, enten de var politiske eller kirkelige, var influert av argumentasjonen til Martha Steinsvik på ja-siden og Daniel Andreas Frøvig på nei-siden. Jeg har derfor funnet det riktig å presentere disse personenes argumentasjon spesielt.

I tillegg til dette kom det viktige uttalelser knyttet til spørsmålet om en særskilt kvinnelig tjeneste i kirken som hører med her, og det var heller ikke helt stille i de teologiske tidsskriftene og bladene, selv om spørsmålet der så og si bare ble berørt redaksjonelt.

3.4.1 Sentrale personer

Martha Steinsvik

Martha Steinsvik var en av dem som tidlig talte for at kvinner måtte få tilgang til de geistlige embetene. Hun var den første kvinnelige studenten ved Menighetsfakultetet, men fullførte aldri teologistudiet sitt (1918-1922). Muligens sluttet hun i protest. Hun var også den første kvinne som talte på en gudstjeneste i en norsk kirke. Dette skjedde på en kveldsgudstjeneste i Grønland kirke i 1921, lenge før det var åpnet adgang til dette. Det skapte mye røre. I 1934 holdt hun et foredrag om kvinneprestespørsmålet som ble trykket og spredd i mange sammenhenger.⁸⁴ Hun ble en svært viktig premissleverandør for debattens ja-side, og fikk slik sett stor innflytelse på argumentasjonen i stortingsdebattene på 1930-tallet. Foredraget er først og fremst en eksegetisk og bibelteologisk gjennomgang av utvalgte tekster fra Det gamle og Det nye testamente. Likevel slår hun fast som en programerklæring tidlig i foredraget sitt: ”Det som for oss må være det avgjørende er, om denne reform, kvinner som prester, er god og gavnlig, om den er rett og i pakt med selve kristendommens vesen, eller ei.”⁸⁵ For henne var altså det avgjørende ”å være i pakt med kristendommens vesen”. Dette var viktigere enn argumentasjon med mer konkret bibelmateriale.

Når hun så går løs på et bredt bibelmateriale, skjer det på historisk-kritisk grunnlag. Skapelses- og syndefallsfortellingene i Genesis 1-3 blir gjennomgått, med den konklusjon at Gud skapte *mennesket*, mann og kvinne. Den forbannelsen som en gang ble lagt på mennesket etter syndefallet, ble de igjen løst fra i Kristus, han som behandlet mann og kvinne likt. Her viser hun blant annet til en rekke konkrete eksempler på Jesu forhold til kvinnene, og regner dette som viktig materiale i spørsmålet om kvinnelige prester. Jesus var av revolusjonerende betydning for kvinner. At kvinnene fikk oppdraget med å fortelle om Jesu oppstandelse, hadde betydning langt ut over denne konkrete situasjonen.⁸⁶

Når hun behandler Paulus, begynner hun med å vise hvordan han også har et nært forhold til sentrale kvinnelige medarbeidere i menighetene. Gal. 3, 28 blir trukket fram som eksempel på faktiske forhold i menigheten - i kirken

⁸⁴ Norderval 1982 s. 25f

⁸⁵ Steinsvik 1934 s. 2

⁸⁶ Steinsvik 1934 s. 3f og 7-9

var det ingen forskjell.⁸⁷ Hun argumenterer for at påbudet om å bruke slør i 1 Kor 11 nærmest var en glipp av Paulus; at han falt tilbake i gammel rabinsk-jødisk tankegang, og hun setter dette påbudet inn i en helhet som handler om hensyn til sømmeligheten. Man skulle overholde tidens konvensjonelle former. Hun regner med at ”kvinnene, likeså som mennene optrådte som ordets forkynnere under disse gudstjenestene”.⁸⁸ Det samme gjelder for forståelsen av 1 Tim 2. Nyankomne hedenske menn ville lett kunne misforstå de kristne kvinnes frihet. Derfor skulle de ikke opptre som lærere overfor dem. Det kunne bli oppfattet som usømmelig. Det er for Martha Steinsvik absurd at Paulus, som hadde så mange kvinnelige medarbeidere, skulle ha forbudt kvinner å forkynne Guds ord med evig gyldighet.

Det sentrale utsagnet i 1 Kor 14 om å ikke tale i forsamlingen, forstår hun som ”prate” eller ”viske og tiske”. Hun hevder at kirken først begynte å bruke dette skriftordet som et generelt forbud mot kvinners tale i forsamlingen ut i det fjerde århundret. Da begynte kirken å skikke seg like med verden utenfor. Hun bruker også et argument som er svært sjeldent: Laodikeakonsilet i 352 la ned forbud mot at kvinner gjorde tjeneste som prester og kirkens ledere. Dette forutsatte at kvinnene faktisk hadde gjort tjeneste som prester og ledere.⁸⁹

Martha Steinsvik er viktig fordi hun fikk stor innflytelse som kilde for argumentasjonen i stortingsdebattene. Hun er også viktig på grunn av det teologiske innholdet i arbeidet hennes. Hun argumenterer for kvinnelige prester med en grundighet i forhold til det bibelske materialet, som jeg har funnet lite av på ja-siden tidligere. Hun har dessuten en stor bredde i argumentasjonen sin. I det bibelske materialet går hun også inn på tolkingen av enkeltsteder, selv om hun altså begynner med å si at i spørsmålet om kvinnelige prester handler det først og fremst om å være i pakt med kristendommens vesen. Hun tolker alle de tradisjonelle skriftstedene hos Paulus, men argumenterer for at de kan tolkes annerledes enn det som var mest vanlig i samtiden. I det videre arbeidet skal vi se at noen av hennes tolkinger fikk lite støtte.

Når hun hevder at både 1 Kor 14 og 1 Tim 2 var formaninger ut fra sømmelighetshensyn, hvilte dette på et eksegetisk grunnlag. Det samme gjorde hovedkonklusjonen hennes, at disse bibeltekstene er tidsbestemte.

Daniel Andreas Frøvig

Frøvig var professor i nytestamentlig teologi på Menighetsfakultetet. Han satt i redaksjonen i Luthersk Kirketidende på 1930-tallet, og kommenterte spørsmålet om kvinnelige prester redaksjonelt. Her skal jeg redegjøre for en artikkel på 22 sider som han skrev i festskriftet som ble gitt ut til Menighetsfakultetets 25-års jubileum i 1933.⁹⁰ Frøvigs artikkel heter ”Kvinnens stilling i det eldste menighetsliv etter Det nye testamente”, og

⁸⁷ Steinsvik 1934 s. 11-13

⁸⁸ Steinsvik 1934 s. 15

⁸⁹ Steinsvik 1934 s. 15-18

⁹⁰ Festskriftet het: ”For lære og liv: festskrift til Det teologiske menighetsfakultet”

omhandler mer enn spørsmålet om kvinnelige prester, men behandlingen av dette spørsmålet får en bred plass.

Frøvig tar først for seg evangeliene, så Acta og til slutt brevene. Først slår han fast at Jesu holdning til kvinnene var spesiell. Jesus tok seg i lik grad av kvinner og menn. Han hadde kvinnelige disipler og han styrket kvinnens stilling ved å hevde monogamiet og ekteskapets uopløselighet. Alt dette ga kvinnen ”en indre likestillethet” med mannen. Men Jesus ga aldri kvinnen noen aktiv rolle hva forkynnelse og offentlig tale angår. Verken de 12 apostlene eller de 70 som ble sendt ut for å forkynne (Luk 10), var kvinner. Misjonsbefalingen er også gitt til menn. Oppdraget kvinnene fikk påskemorgen med å fortelle disiplene at Jesus var oppstanden, kaller Frøvig ”private meddelelser” og ikke offentlig forkynnelse. Det var til menn Jesus overdro den fremtidige forkynnelsen av evangeliet.⁹¹

I Acta var kvinnene også blant Jesu disipler, og de skulle som alle andre, vitne om evangeliet. De tok også del på pinsedagen med ”en entusiastisk lovprisning” av Gud, men ikke noe sted finner Frøvig at de opptrådte som offentlige forkynnere. Han finner heller ikke i Acta at kvinner opptrådte aktivt i noen menighetsforsamling.⁹²

Når han kommer til Paulus, finner vi den samme hovedargumentasjonen som jeg fant på begynnelsen av århundret, men begrunnelsene hos Frøvig er grundigere og han trekker inn et bredere bibelmateriale. Han slår først fast, som nei-siden gjorde fra begynnelsen av, at kvinnen ut fra Gal 3,28 er religiøst jevnbyrdig med mannen, men at denne religiøse jevnbyrdigheten ikke kan brukes som argument når det gjelder de sosiale ordningene. Der kommer andre grunnleggende forhold inn som underordning og skaperordning. Ifølge Frøvig hevder Paulus en stor sosial forskjell mellom mann og kvinne. Han begrunner dette med å vise til at mannen er betegnet som kvinnens hode i 1 Kor 11, 3. Dette må bety, slik Ef 5, 22-24 slår fast, at hustruen skal underordne seg mannen.

Slørpåbudet i 1 Kor 11 blir av alle parter i hele debatten oppfattet som et påbud for Paulus’ tid, som man ikke behøver å følge i dag. Frøvig ser at det for Paulus var helt i orden at kvinnene ba og profeterte, bare de dekket hodet. Når Paulus går så hardt ut mot de utildekkede hodene, mener Frøvig det har sin grunn i at ”han i denne optreden ser en emancipasjon fra det som er riktig og sømmelig. Uten hodebekledning viste lettsindige kvinner seg offentlig, og Paulus vil ikke at de kristne skal beskyldes for uanstendighet og usømmelighet, da det i høi grad vilde vanskeliggjøre evangeliets utbredelse.”⁹³ Det er altså hensynet til sømmeligheten og evangeliets utbredelse som gjorde at kvinnene i Korint skulle bære slør når de ba og profeterte.

Frøvig nøyer seg med å konstatere disse hensynene knyttet til 1 Kor 11 isolert, og drar ikke paralleller til 1 Kor 14. Andre grep senere tak i denne formen for argumentasjon og mente at 1 Kor 14 hadde en parallell begrunnelse, og at man kunne trekke de samme konklusjonene begge steder.

⁹¹ Frøvig 1933 s. 115-118

⁹² Frøvig 1933 s. 119-121

⁹³ Frøvig 1933 s. 124

Enten var både 1 Kor 11 og 1 Kor 14 varig gyldige, eller så var begge tidsbetingede. På 1960- og 1970-tallet finner vi på ja-siden nøyaktig den samme argumentasjonen knyttet til 1 Kor 14 som Frøvig her bruker overfor 1 Kor 11: Taleforbudet var den tidens konkretisering av hensynet til sømmelighet og evangeliets utbredelse, mens vi i vår tid må foreta andre konkretiseringer ut fra de samme hensyn. Vi skal se at nei-siden da argumenterte *mot* at 1 Kor 11 og 1 Kor 14 hadde parallelle begrunnelser. Se kapittel 5.3.4 og 6.3.4.

Når det gjelder 1 Kor 14, avviser han at det skulle dreie seg om at kvinnene prøvde å få greie på noe under gudstjenesten, eller at det var forstyrrende småsnakk Paulus ville sette en stopper for. Han legger avgjørende vekt på at Paulus bruker underordningen som argument for at kvinnen skulle tie. Derfor må Paulus ha tenkt på en tale og forkynnelse som ville gi kvinnen anledning til å spille en ledende rolle i menighetens forsamling som selvstendig lærer og veileder. Siden det da blir en spenning mellom 1 Kor 11 der kvinnene ber og profeterer og 14 der hun ikke får tale, må det bety at den tale som blir nektet kvinnen i kapittel 14 ikke omfattet den bønn og profeti som Paulus tillater henne i kapittel 11.

Forholdet mellom kapittel 11 og kapittel 14 i Korinterbrevet skulle komme til å volde mange hodebry i mange tiår framover. Et av spørsmålene blir om betydningen av sentrale begreper på det ene stedet skal eller kan tolkes i lys av begreper på det andre. Jeg våger å komme med den litt uærbødige kommentaren at mange her skulle komme til å lese mye inn i knappe utsagn, og trekke konklusjoner med forholdsvis spinkelt grunnlag i tekstene selv.

Frøvig kom slik sett ikke til å bli alene når han fortsetter sin argumentasjon slik: Kvinnene i de eldste kristne menighetene hadde ut fra 1 Kor 11 og 14 bare tillatelse til profetering og åndsinspirert bønn. Dette må ha vært former som hadde ”et uvilkårlig og impulsivt preg”; utpreget karismatiske funksjoner hvor den som talte, ikke gjorde sine egne tanker og refleksjoner gjeldende. Han mente også det var et spørsmål om ikke den bønn og profeti som Paulus synes å godkjenne i kapittel 11, fant sted i mindre forsamlinger. For Frøvig er det ikke mulig at det i 1 Kor 11 kunne være snakk om kvinnene som ledere av menighetens fellesbønn, for det ville stride mot den underordning Paulus krever av kvinnene i kapittel 14.

En tale som derimot var reflektert og belærende, og ”som mer berodde på talerens initiativ og bevisst tok sikte på å overbevise og veilede tilhørerne”, var noe annet. ”En tale av denne siste art har sin nærmeste parallell i *vår preken og forkynnelse*, og Paulus forbyr kvinnene en slik funksjon fordi den strider mot den underordning hun etter Guds ord skal vise mannen. At han også vilde forby henne å forvalte sakramentene, synes etter dette selvfølgelig. Han har altså unddratt kvinnene de funksjoner som i våre dager utgjør en vesentlig del av *prestens* gjerning, nemlig preken og forvaltning av sakramentene.”⁹⁴ Her blir altså konklusjonen på eksegesen av 1 Kor 14 at Paulus nekter kvinnene de funksjoner som ligger i vår tids prestatjeneste.

⁹⁴ Frøvig 1933 s. 126-133, sitatene er fra s. 133

1 Tim 2 blir tolket på samme avgrensede måte. Når kvinnen ikke kan være lærer, mener han at det er en lære og belæring i forsamlingen det er snakk om, og ikke en lære og belæring overhodet. At det skulle skje med all underordning, betyr at kvinnene skal underordne seg på ethvert punkt under mennene som alene skal lære og lede i menighetssamlingen. Forbudet mot å herske over mennene, er et forbud mot å lede og styre i forsamlingen, og kvinnen skal forholde seg stille i menighetens samvær.

Frøvig går ikke inn på spørsmålet om hva dette betyr for kvinnes opptreden i andre sammenhenger enn menighetssamlingen. I og med at hovedbegrunnelsen hans er underordning og skaperordning, er det nærliggende å tro at han vil gi kvinnene en passiv og underordnet rolle i flere sammenhenger enn i menighetens gudstjeneste. Argumentasjonen hans må med andre ord bety et nei til mer enn kvinnelige prester. Han konstaterer at dette synet på kvinnens forhold i forsamlingen i det store og hele stemmer med hennes stilling i den greske verden, men problematiserer ikke denne parallelliteten.

I sin grundighet behandler Frøvig også vers 15 i 1 Tim 2, som sjelden blir kommentert: "Når det heter at hun skal bli frelst under sin barnefødsel, vil dette si under utøvelsen av sitt moderkall. Men betingelsen er at de (kvinnene) herunder forblir i tro, kjærlighet og hellighet med tukt, altså er kristne og lever et kristelig liv. Å oversette gjennom eller ved sin barnefødsel er neppe riktig, da man i så fall måtte tenke på Jesu fødsel av Maria og der her åpenbart tenkes på barnefødsel i almindelighet. Vi må derfor her ta $\delta\iota\alpha$ med genitiv om den ytre omstendighet og gi det betydningen under ..., d. e. under utøvelse av sitt moderkall."⁹⁵ Som vi har sett hadde Theodor Dahl en lignende tolkning tidligere, mens Lars Dahle ga uttrykket en annen forståelse. Se kapittel 3.2.3.

Ordningsteologien, som er et barn av det 20. århundres sosialetikk, har satt spor i Frøvigs teologi. Han bruker begrepet "skaperordning" flere ganger i denne artikkelen. Han sier blant annet at når Jesus fastholdt monogamiet som et krav fra Gud, var det fordi han dro en konsekvens av skaperordningen.⁹⁶ Så når Paulus ikke vil at kvinner skal ha ledende stillinger som forkynnere og lærere i menighetssamlingen, er det "fordi han finner at det strider mot hennes vesen, sådan som det er gitt ved selve skapelsesordenen". Hvis man mente at Paulus' forbud mot kvinners forkynnelse bare gjaldt den gangen, ville Frøvig svare at forbudet mot kvinners forkynnelse "beror på et forhold mellom mann og kvinne som er satt engang for alle ved skapelsen og derfor ikke kan forandres".⁹⁷

Et felles hovedpoeng for ordningsteologene var at mennesket var satt inn i bestemte livsordninger som er forordnet av Gud ved den første skapelse eller i historien. Disse livsordningene fungerer som instrumenter for Guds fortsatte skapelse og oppholdelse av verden. Det er en utbredt oppfatning at skaperordningenes grunnstruktur er uforanderlig, mens deres historiske utforming og konkretisering kan variere. Siden ordningene hører hjemme i

⁹⁵ Frøvig 1933 s. 133f, sitatet er fra s. 134

⁹⁶ Frøvig 1933 s. 116

⁹⁷ Frøvig 1933 s. 136

den allmenne åpenbaring i natur og historie, har det vært vanskelig å finne klare kriterier for ordningenes tilblivelse, innhold og funksjon. Et viktig spørsmål er om begrepet er tilstrekkelig beskyttet mot å lese sin egen samfunnsforståelse inn i Guds skapervilje.⁹⁸ Når det materialet vi behandler her har fått noen tiår på seg fra det ble skrevet, er det ikke så vanskelig å se at det ikke så sjelden er snakk om slik innlesing av egen samfunnsforståelse.

Begrepet skaperordning kom stadig til å dukke opp i kvinneprestdebatten framover, uten at vi kan trekke den slutningen at det er snakk om ”ordningsteologer”. Kanskje kan vi heller si at Paulus har en språkbruk i sine begrunnelser i 1 Kor 14 og 1 Tim 2 som legger det svært nær å benytte seg av begrepet ”skaperordning”, når det først fines i samtidens teologiske vokabular. Hvor mye av teologisk ordningstenking som ligger bak bruken av begrepet, vil nok variere, men når begrepet brukes i kvinneprestdebatten, signaliserer det alltid at det nå er snakk om en grunnleggende argumentasjon. Slik også hos Frøvig.

Skal vi forsøke å samle det som var det avgjørende i spørsmålet om kvinnelige prester for Daniel Andreas Frøvig, må det bli dette: Kjernen i det som hindret full likestilling mellom kvinne og mann i menigheten, er ikke enkelte problematiske bibelord. Det er en gudvillet ordning som er synlig i kvinnens psyke og som gjelder for alle mennesker til alle tider. De omdiskuterte bibelordene gir bare uttrykk for en nødvendig konkretisering av kvinnens underordning. Denne gjelder fra skapelsen av.

Med sin grundige artikkel fikk han innflytelse på nei-sidens argumentasjon i storingsdebattene, og det ble vist til dette stoffet i teologisk debatt i lang tid framover. Så sent som i 1955 finner vi en slik henvisning hos professor Olaf Moe i en artikkel i *Luthersk Kirketidende*, og Sverre Aalen har artikkelen i sine noter i *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 1960.⁹⁹

3.4.2 Utredning om kvinners tjeneste i kirken

I kapittel 2.2.2 har jeg gjort rede for arbeidet med en spesiell kvinnelig tjeneste i kirken under behandlingen av 1940- og 1950-tallet, fordi det var i denne perioden en slik tjeneste kom nærest en praktisk realisering. Når vi nå har den teologiske debatten som tema, er det naturlig å behandle spørsmålet om en egen kvinnelig tjeneste her, fordi vi i 1937 og 1938 fikk en komitéuttalelse og et bispemøtevedtak om saken. Uttalelsene inneholder synspunkt på embetet som er interessante for dette arbeidet. Her har jeg benyttet meg av sekundærkildene Norderval og Stendal.

Dette var den første utredningen med kvinnespørsmål som tema fra offisielt kirkelig hold i Norge. Det var også den aller første utredningen Bispemøtet tok initiativ til. *Utredningen* tenkte seg en tjeneste for kvinner i kirken som var knyttet til en utvidelse av diakontjenesten. Mange i kirken så at man hadde behov for kvinnenes arbeidskraft ut over det frivillige arbeidet. Man håpet også at en slik stilling skulle løse problemet med trykket på det

⁹⁸ Se Torleiv Austad i *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 1975 s. 203-215

⁹⁹ Moe 1955 s. 23-26

Aalen, S. 1960 (2) s. 4

geistlige embetet. I de teologiske tidsskriftene finner vi flere ganger henvisning til arbeidet med denne tjenesten. Det ble uttrykt håp om at den kunne være en konstruktiv løsning på en vond debatt.¹⁰⁰ Fra kirkens side håpet man at utredningen skulle få innflytelse på den politiske debatten som pågikk, men utredningen kom til å spille en beskjeden rolle i Stortingets behandling av spørsmålet om de geistlige embetene. Den svarte på siden av det spørsmålet som politisk ventet på et svar.¹⁰¹

I spørsmålet om kvinnelige prester hadde embetssynet ikke spilt noen rolle så langt i debatten, men i forhold til en egen kvinnelig tjeneste, ble det nødvendig med en avklaring på dette området. Med henvisning til den evangelisk-lutherske lære, slår *Bispemøtet* fast at kirken har rett til å ordne sin forfatning, gudstjeneste og menighetsvirksomhet på den måten som tjener kirkens liv og formål best til enhver tid. Kirken er med andre ord ikke bundet av den tjenestestrukturen som man måtte kunne lese ut av de bibelske skrifterne. *Utredningen* deler seg i synet på om dette også gjelder nattverdforvaltningen. Selv om man mener seg fristilt i kirkeordningsspørsmål, griper man tilbake til den oldkirkelige diakonitjenesten og gjør den til modell for den kvinnelige stillingen man nå vil ha. Det skal være innvielse til denne stillingen. Utredningen underslår heller ikke at diakonitjenesten i oldkirken gjerne ble betegnet som embete, og ble regnet med til presteskabet.

Bispemøtet derimot skiller klart mellom prestatjenesten som et embete på den ene siden og diakonien som en lekmanstjeneste på den andre. For biskopene er utgangspunktet for den nye kvinnelige tjenesten at alle arbeidsoppgaver som eventuelt kan tillegges stillingen, prinsipielt skal forstås som funksjoner for lekfolk, basert på lekfolks rettigheter. Man markerer altså et skarpt skille mellom lek og ordinert tjeneste. Som en naturlig konsekvens av dette, går både komiteen og *Bispemøtet* inn for å gi kvinner de samme rettigheter som leke menn i kirken. Men den nye kvinnelige tjenesten skal i hovedsak være en tjeneste blant kvinner, eventuelt også barn, unge, syke og nødlidende. Man forutsetter at den regulært skal innebære ugift stand. Når det gjelder synet på forholdet mellom mann og kvinne, holder man fast ved at Gud har satt en forskjell mellom kjønnene. Den må opprettholdes på prinsipiell basis og gjelder både i "naturlig" og "social" henseende.¹⁰²

Norderval mener å ha funnet viktige nyanser mellom komitéinnstillingen og *Bispemøtets* uttalelse. En av dem er at *Bispemøtet* går mye lenger enn komiteen når det gjelder å tilkjenne kvinnene en selvstendig ordets tjeneste. Forkynnelse og sjelesorg skulle være grunnleggende i tjenesten i tillegg til det praktiske arbeidet. Slik ville biskopene skape en selvstendig, alternativ stilling til prestatjenesten.¹⁰³

¹⁰⁰ F eks i Luthersk Kirketidende 1938 nr. 8

¹⁰¹ Stendal 2003 s. 257f

¹⁰² Norderval 1982 s. 72-95 følger spørsmålet om en spesiell kvinnelig tjeneste i kirken helt fram til slutten av 1960-tallet.

¹⁰³ Norderval 1982 s. 79f

Stendal, som har gjort et eget forskingsarbeid på den særskilte kvinnelige tjenesten, konkluderer i sitt doktorgradsarbeid med at på bakgrunn av både den oldkirkelige praksis og 1930-årenes situasjon, virker forslagene sterkt begrensende. Dessuten har utredningen stengt ute helt sentrale perspektiver ved den aktuelle kvinneprestebatten som saken faktisk var en del av. Den impliserer i realiteten et klart nei til kvinnelige prester, og representerte slik sett et håndslag til Stortingets nei-side, men disse gjorde lite bruk av materialet i sin argumentasjon.¹⁰⁴

Spørsmålet om forholdet mellom de sentrale bibeltekstene i kvinneprestebatten, tjenester og embeter i Det nye testamente og samtidens embetssyn var berørt på 1930-tallet, blant annet ved at tale- og læreforbudene i 1 Kor 14 og 1 Tim 2 var blitt tolket som utsagn om funksjonene i samtidens presteembete, men saken var ikke egentlig debattert. Disse spørsmålene spisset seg imidlertid til i behandlingen av en særskilt kvinnelig tjeneste. Der var man tvunget til å ha et embetssyn for å løse den aktuelle utfordringen. Debattene videre om den kvinnelige tjenesten kom derfor i stor grad til å dreie seg om slike stillinger skulle forstås innenfor eller utenfor "embetet", og om embetet var ett og udelelig eller om det kunne deles på flere embetsbærere med noe ulike funksjoner.

Arbeidet med den særskilte kvinnelige tjenesten fikk en kursendring utover på 1950-tallet som følge av dette fokuset på embetssynet. Da handlet det i stor grad om å *avgrense* tjenesten fra presteembetet, så den ikke kunne blandes sammen med eller forveksles med denne. De ulike synene som var grunnlag for en slik debatt, var allerede uttrykt gjennom utvalgsinnstillingen og Bispemøtets uttalelse i 1937 og 1938. Underlig nok ønsket likevel et flertall av biskopene fremdeles kvinnelige teologer i en slik stilling.

Det fantes også andre perspektiver på denne saken. Nils Astrup Dahl har et innlegg i Norsk Kirkeblad i 1954, der hans hovedbekymring er de kvinnelige teologene. Dahl var professor i nytestamentlig teologi ved Det teologiske fakultet. Han er opptatt av "de vi har og de vi kan få, hvis kirken viste vilje og evne til å gjøre bruk av teologisk utdannede kvinner." Han mener det ikke har vært arbeidet med det alvorlige saken krever for å finne en løsning. Kvinnene har ikke trengt seg på. De har ventet på et kall, men kirken har lagt for dagen en bemerkelsesverdig mangel på initiativ. Dahl vil ha en start på en varsom utvikling. "At det er en mann som er prest og forvalter sakramentet i menighetens forsamling, er en tradisjon fra kirkens første dag, forankret i Bibelen. En slik tradisjon skal ikke brytes over tvert. Skal det skje en endring må det være noe som vokser frem og som derfor også vinner bifall hos dem som samles til gudstjeneste. ... Det det gjelder i dag, er at mulighetene åpnes, slik at kirken kan høste erfaringer og saken kan modnes for en mer omfattende løsning i sin tid."¹⁰⁵

Til syvende og sist var det nok forskjellige syn på kvinnens plass i menigheten og på presteembetet som gjorde at arbeidet med en særskilt kvinnelig tjeneste i kirken aldri førte fram. Spørsmålene var langt på vei de

¹⁰⁴ Stendal 2003 s. 304-308

¹⁰⁵ Dahl, N.A. 1954 (1) s. 226 og 229f

Se også Alex Johnson som argumenterer på lignende måte i Kirkebladet 1964 s. 74f

samme som i kvinneprestebatten: Hva kunne kvinnene egentlig gjøre av forkynnelse og ordets tjeneste i kirken ut fra de sentrale bibeltekstene? Når dette ble koblet opp mot embetssyn og synet på embeter og tjenester i Det nye testamente, ble det en uløselig teologisk floke for kirken. Derfor klarte man ikke å løse utfordringen, selv om man i hvert fall *verbalt* viste vilje. Man hadde 18 år på seg fra 1938 til 1956 for å gi spørsmålet om kvinners tjeneste i kirken en annen positiv løsning enn bare å åpne for kvinnelige prester. Man arbeidet med saken i 30 år, men klarte aldri å konkludere.

Cand. theol. Ingrid Danbolt forteller i en artikkel i *Luthersk Kirketidende* i 1967 om de gode forholdene i Finland og konkluderer når det gjelder Norge: "Det er ikke alle som vil bli ordinert, og de fleste biskoper er imot kvinnelige prester. Men her i dette land, øder vi heller mye tid og papir og kraft på å snakke om det vi er uenige om, istedenfor å gjøre noe positivt for å få istand en stilling som alle kan være enige om. Hvis det ikke straks blir fortgang med å få i stand en fast ordnet stilling for kvinnelige teologer, tvinges vi til å bli prester. For det er den eneste måten Den norske kirke i dag har bruk for de kvinnelige teologene på."¹⁰⁶

Kanskje er det å trekke paralleller vel langt, men jeg vil likevel sitere Florence Nightingale her om sitt forhold til kirken. "Jeg ville ha gitt kirken mitt hode, min hånd, mitt hjerte. Men kirken ville ikke ha dem. Den visste ikke hva den skulle gjøre med dem. ... Kirken ga meg ingen oppgave og ingen utdanning."¹⁰⁷

Det spørsmålet som ligger snublende nær etter presentasjonen av kirkens arbeid med en særskilt tjeneste for kvinner er: Hvor ville kirken vært i forhold til kvinneprestespørsmålet, hvis avgjørelsen også der var blitt lagt til kirkelige organer og gjennomført som en læreprosess? Innføring av en kvinnelig tjeneste i Den norske kirke kunne skjedd som en kirkelig læreprosess med en kirkelig avgjørelse. Utredning og bispemøte la et godt grunnlag for dette, men kirken klarte aldri å fullføre en slik læreprosess.

3.4.3 Engasjementet i teologiske tidsskrift og blader

Fra midt på 1920-tallet og til og med 1938 var spørsmålet om kvinnelige prester berørt en rekke ganger både i *Luthersk Kirketidende*, *Norsk Kirkeblad* og i *Kirke og Kultur*, men det er egentlig ikke snakk om debatt. Spørsmålet ble i hovedsak behandlet redaksjonelt. Det man først og fremst enstemmig uttrykte i alle fløyer, var en dyp forargelse: En sak som i høyeste grad angikk kirken var oppe i Stortinget en rekke ganger, og kirken ble ikke tatt med på råd!

Dette blir utdypet i de redaksjonelle artiklene. Man hevdet at kirken ikke var opptatt av spørsmålet om kvinnelige prester. Mangelen på debattartikler styrker dette synspunktet. Man peker også på at når kirken har blitt spurt, slik det for eksempel skjedde i 1926 og gjennom flere høringer tidlig i århundret, blir det ikke tatt hensyn til svaret. De teologiske tidsskriftene og prestebladene oppfatter spørsmålet om kvinnelige prester som en sak som er

¹⁰⁶ *Luthersk Kirketidende* 1967 s. 473

¹⁰⁷ Gjengitt hos Fjellberg 1958 s. 211

blåst opp utenfra. Kirken har ikke behov for denne nyordningen. Man gir ingen støtte til kvinnesakskvinnenes krav om at alle embeter i kirken skal åpnes straks. Man kan ikke betrakte embetet i kirken på lik linje med andre embeter i staten. Det er snakk om en tjeneste for Gud, som menighetens organer kaller til og som biskopen ordinerer til. Derfor må spørsmålet modnes fram. Man må starte i det små, i stillinger der det er behov for kvinner og der de passer.¹⁰⁸ Men med en viss resignasjon konstaterer man at her har man ikke fred lenger enn naboene vil, som Eivind Berggrav uttrykker det i Kirke og Kultur i 1925.¹⁰⁹ Redaksjonen i Luthersk Kirketidende hevder i 1936 at i dette spørsmålet tar de politiske myndighetene ikke hensyn til kirkens mening, men til kvinnesakskvinnene. Det er et overgrep.¹¹⁰ Da det samme lovforslaget kom opp igjen to år senere, kaller Luthersk Kirketidende det for ”Et ubetimelig lovforslag” som blir fremmet mot en sterk og avgjort kirkelig opinion.¹¹¹

Selv om tidsskriftene og prestebledene står sammen i forargelsen over statsmakten og de politiske vedtakene, har de ulikt svar på selve det teologiske spørsmålet, og de går inn på denne teologiske siden også i de redaksjonelle artiklene. I Kirke og Kultur og i Norsk Kirkeblad finner vi en konsekvent ja-linje, og i Luthersk Kirketidende en like konsekvent nei-linje. Likevel blir det ikke noen debatt dem imellom i den perioden vi behandler nå. Man har blikket rettet mot en felles motstander – de politiske miljøene og kvinnesakskvinnene. Kirke og Kultur har én innsendt artikkel der en kvinnelig lege argumenterer for kvinnelige prester, og Norsk Kirkeblad gir rom for en motstander som peker på at kirken har frabedt seg kvinnelige prester, at tradisjonen viser at kvinner ikke skal ha del i prestegjeringen og at hensynet til samarbeidet mellom kirkesamfunn krever det samme. Luthersk Kirketidende har også én artikkel som er skrevet som en innbydelse til dem som hevdet at det var kristelig forsvarlig med kvinnelige prester, om å gi en skriftmessig begrunnelse for dette standpunktet. Det mener forfatteren ingen så langt har gitt. Dessuten vil det være ”uheldig å få denne strid gående i uoverskuelig framtid”.¹¹²

¹⁰⁸ Norsk Kirkeblad 1934 s. 106f

Se også Norderval 1982 s. 63

¹⁰⁹ Berggrav 1925 (1) s. 67 og 68

Frøvig 1936 (Luthersk Kirketidende) s. 462-466

Luthersk Kirketidende 1938 nr 9, nr 12, nr 14 s. 334

¹¹⁰ Luthersk Kirketidende 1936 nr 15 s. 231f

¹¹¹ Luthersk Kirketidende 1938 nr 9 s. 208f

Redaksjonelt til saken, se også:

Luthersk Kirketidende 1925 nr 13 s. 290

Frøvig 1934 (Luthersk Kirketidende) s. 114f

Norsk Kirkeblad 1934 s. 106f

Berggrav 1936 (Kirke og Kultur) s. 66-68

Luthersk Kirketidende 1936 nr 15 s. 231f

Norsk Kirkeblad 1936 s. 32f og 481f

Norsk Kirkeblad 1938 s. 252 og 290f

¹¹² Mathisen 1937 s. 363-365

Asting 1936 s. 101-104

Thu 1938 nr 14 s. 417

Som listen i fotnotene viser, toppet engasjementet seg i årene 1936 og 1938. I hele kvinneprestdebattens historie har engasjementet og debattene gått i bølger som har fulgt konkrete hendelser i det politiske og/eller kirkelige liv.

I Kirke og Kultur var Eivind Berggrav redaktør. I tillegg til hovedsaken, å markere at dette er noe kirken ikke ønsker og ikke har bedt om, og at kirken ikke er spurt, nevner han også, mer i forbifarten, det mer prinsipielle spørsmålet. Allerede i 1925 hevder han at det "ikke (nu lenger) kan reises virkelige prinsipielle innvendinger imot forslaget ... men la behovet melde seg først".¹¹³ I 1936, da som biskop i Oslo, sier han at det ikke er snakk om noe angrep på Bibelen fra lovgivningens side. Paulus har som kjent ikke gitt noe forbud spesielt mot kvinner som *prester*. Han har generelt sagt at de ikke – den gang – fikk tale i menighetsforsamlingen; altså ikke tale til oppbyggelse, og at det er "det faktiske og praktiske forhold i de vekkelsesbetonte organisasjoner og i misjonsarbeidet som i siste generasjon har ført til at kvinnene tross Paulus blev religiøse talere".¹¹⁴ Dermed er det inkonsekvent av disse organisasjonene å kritisere lovforslaget om åpning av de geistlige embetene for kvinner. Den prinsipielle siden av saken er avgjort. Resten er et gradsspørsmål. Men Berggrav mener at tiden *ikke* er moden. Derfor blir han mannen bak forslaget om en egen kvinnelig menighetstjeneste. I utredningen om dette blir det tydelig at han ikke kan tenke seg kvinner som geistlige embetsmenn. Han vil ha dem ordinert til særlige stillinger med et spesielt utarbeidet ordinasjonsritual. Se ovenfor.

Norsk Kirkeblad står på samme linje når redaksjonen berører den teologiske siden av spørsmålet. "Den gamle biblisiske argumentasjon som forkaster kvinners prestearbeide ut fra en lovmessig betraktning av visse skriftsteder, ... har tydelig nok mistet det meste av sin makt."¹¹⁵ Likevel ønsker man ikke uten videre kvinnelige prester nå. Det er en avgjørende forskjell mellom kvinnelige og mannlige evner. Derfor kan kvinner bare bli prester der det er flere i en menighet. Alene vil hun fremme en negativ feminisering. "Dette er ikke en sak som haster."¹¹⁶ Bladet er misfornøyd med vedtaket i 1938. Et kirkelig spørsmål var behandlet "næsten diletantisk". Det er meningsløst å nekte kirken som helhet å uttale seg, men gi menigheten et slags veto.¹¹⁷

Luthersk Kirketidende markerer gjennom hele 1930-tallet at en ordning med kvinnelige prester er imot Guds ord og kirkens tradisjon. I 1936 utdyper Frøvig dette i en redaksjonell artikkel der han trekker fram hovedpunktene i sitt syn slik vi har presentert dem ovenfor.¹¹⁸ Da loven var vedtatt i 1938 kritiserer tidsskriftet den for å være utilfredsstillende fordi den er uklar. Hvordan skal man forstå at kvinner ikke "bør" ansettes som prester der menigheten av prinsipielle grunner uttalte seg mot?¹¹⁹

¹¹³ Berggrav 1925 (2) s. 67 og 68

¹¹⁴ Berggrav 1936 s.67

¹¹⁵ Norsk Kirkeblad 1934 s. 107

¹¹⁶ Norsk Kirkeblad 1936 s. 32f og 1938 s. 252

¹¹⁷ Norsk Kirkeblad 1938 s. 291

¹¹⁸ Frøvig 1936 s. 462-466

¹¹⁹ Luthersk Kirketidende 1938 nr 14 s. 334

Sist på 1950-tallet kom flere tidsskrifter med i debatten og noen dekket flere synspunkt, men Luthersk Kirketidende hadde bare artikler og redaksjonelle kommentarer *mot* kvinnelige prester helt fram til de trykte flertallsuttalelsen fra Menighetsfakultetets lærerråd tidlig i 1973. Se kapittel 6.2.3.

Tidsskriftene og prestebledene var med andre ord i hele denne lange perioden en enig front mot de politiske vedtakene, men svært splittet når det gjaldt synet på selve det teologiske spørsmålet. Dette siste ble likevel i svært liten grad diskutert.

3.5 1891 til 1938 – en oppsummering

I oppsummeringen av kvinneprestebatten til og med 1938 vil jeg peke på viktige sider ved henholdsvis stortingsdebattene og de kirkelige debattene med bakgrunn i den presentasjonen som er gitt. Det vil også være naturlig å kaste enkelte blikk framover, for å antyde hvordan veien videre ble for noen av de temaene som er presentert. Oppsummeringen vil være mer omfattende enn for de senere epokene, fordi denne epoken går over et langt tidsrom og har både en politisk og en kirkelig side.

3.5.1 Stortingsdebattene

I stortingsdebattene har vi sett at de teologiske argumentene bare var en del av bildet. Hva som vektlegges av andre argumenter er noe ulikt i 1912 og på 1930-tallet. Hensynet til den kirkelige opinionen er vesentlig tidlig, og det er særlig *motstanderne* av reformer som bruker dette som argument. Vurderinger av kvinnens natur får også en stor plass, og det er *tilhengerne* av reformer som bruker denne typen argumenter flittigst. Det er først og fremst dette positive synet på kvinnenaturens muligheter som nesten åpner de geistlige stillingene for kvinner allerede i 1912. På 1930-tallet er det menneskerettigheter, rettferdighet og likestilling som er de avgjørende argumentene for ja-siden. Dessuten skal vi merke oss at spørsmålet om dette var et statlig eller kirkelig anliggende, sto sentralt for alle parter. Saken ble jo i disse årene diskutert og avgjort på Stortinget uten at man ba om kirkens råd.

Den teologiske argumentasjonen var mer omfattende på 1930-tallet enn i 1911 og 1912. Vi finner grundigere begrunnelser og større bredde i bruken av det bibelske materialet, selv om de sentrale bibeltekstene var de samme gjennom hele epoken.

Når politikerne brukte teologiske argumenter, var presisjonsnivået nødvendigvis ikke som i en teologisk fagdebatt. I den første stortingsbehandlingen av kvinneprestespørsmålet i 1912 var det derfor ikke noen egentlig *debatt* om de teologiske argumentene, slik jeg ser det. Det teologiske fungerer mer som begrunnelser for et syn. Likevel kan vi skjelve to områder for argumentasjon både hos tilhengere og motstandere. Det er dogmatisk og hermeneutisk argumentasjon og teksttolkingsargumentasjon. Når det gjelder dogmatisk og hermeneutisk argumentasjon, er ikke presisjonsnivået høyt. Motstanderne av reformer argumenterer med Bibelens ord. Underordningstanken og lederaspektet ved det å være prest, er sentralt. Tilhengerne vurderer Paulus' tale som tidsbestemt. Siden ingen av partene

utdyper slike argumenter, er det vanskelig å avgjøre om det dreier seg om teksttolking eller det er mer hermeneutisk pregede standpunkt.

Når vi kommer til 1930-tallet, kommer ja-siden med nye argumenter på dette området. Det blir prinsipielt avgjørende for dem at likeverdighet i gudsforholdet må føre til likeverdighet mellom kjønnene. Dette følger nok av vekten som legges på menneskerettigheter, rettferdighet og likestilling. Nei-siden følger i større grad den linjen de har begynt på i 1912. De opererer med et viktig skille mellom en religiøs jevnbyrdighet ut fra Gal 3, 28 og ulike funksjoner i menigheten for kvinner og menn. Underordning og skaperordning ligger som prinsipiell begrunnelse for dette skillet. Dette er grunnleggende, eviggyldige prinsipper i tilværelsen.

Ja-siden er oftest taus om skaperordning og regner underordningen som en del av det som er tidsbetinget. Det er også viktig for dem å trekke fram Jesu holdning til kvinner og hendelsene påskemorgen som prinsipielt viktig for kvinneprestspørsmålet, mens nei-siden regner dette materialet for ikke relevant.

Det andre området for debatt er teksttolkingen. Argumentasjon ved hjelp av bibelsteder er det nødvendigvis *motstanderne* som står for, siden *tilhengerne* har avvist de aktuelle stedene som tidsbetingede. Dermed er disse stedene for dem prinsipielt uinteressante i kvinneprestdebatten. Nei-siden legger vekt på de aktuelle tekstene som forpliktende konkretiseringer av de grunnleggende prinsippene om skaperordning og underordning.

De aktuelle versene i 1 Kor 14 og 1 Tim 2 er introdusert allerede før 1911 og 1912, og kommer til å være sentrale i 100 år! Ingen i den politiske debatten gir noen omfattende tolking av disse tekstene. Det er tydelig at det er *forkynnelsen reservert for menn* motstanderne vil skjermes med å vise til disse skriftstedene. Det viser den parallelle stemmegivningen i spørsmålet om de geistlige embetene og spørsmålet om kvinners tale i kirkene. Det betyr at i den politiske debatten ser verken tilhengere eller motstandere noen prinsipielle forskjeller på forkynnelse ved ordinerte og ikke-ordinerte kvinner.

En av innkonsekvensene som går igjen i alle debattene i denne epoken, er at selv om tilhengerne av reformer avviser Paulus som tidsbestemt når det gjelder disse tekstene, går de i neste omgang inn med en alternativ, detaljeksegetisk tolkning. Denne alternative tolkingen korresponderte med den konklusjon at det er rom for kvinnelige prester. En slik argumentasjonsmåte vil vi møte igjen senere også. Man rir så å si to hester og sikrer seg på begge hold.

Det er særlig når man nærmer seg 1 Kor 14 og 1 Tim 2 at de ulike synene kommer fram både på det hermeneutiske og det eksegetiske området. En ja-gruppe og en nei-gruppe er tydelig i forhold til følgende tre spørsmål: 1. Er disse ordene av Paulus tidsbetingede utsagn som ikke er forpliktende for kvinnesyn og embetssyn i dag, eller er det prinsipielle utsagn med fortsatt gyldighet? 2. Hva er rett eksegetisk av utsagnene? 3. På hva slags måte og i hvor stor grad skal de begrense kvinners deltaking i kirkelivet, hvis de har gyldighet?

Hvis vi skal avslutte med å forsøke å se hele den teologiske argumentasjonen i stortingsdebattene samlet, vil jeg nok være enig med Stendal når hun konkluderer slik: ”Alt i alt kan det nok for ja-sidas del påvises en tilnærming til bibelmaterialet som tenderte til å gi aktuelle tekster om Jesu møte med kvinner prinsipiell betydning for kvinners status på en slik måte at de kunne være med på å åpne for kvinnelige prester. De mest problematiske tekstene i de nytestamentlige brevene, derimot, ble gjerne tolket pragmatisk. Omtrent det motsatte kan sies om nei-sidens bibelske argumentasjon.”¹²⁰

For begge grupper vedkommende blir det i 1930-tallsdebattene svært tydelig at man er avhengige av teologiske premissleverandører. Jeg tolker dette slik at debatten hadde begynt å bevege seg på et så fagteologisk krevende nivå, at faglig assistanse ble mye mer nødvendig enn i startfasen. Kvinneprestspørsmålet holder på å bli et spørsmål for fagteologer.

3.5.2 Den kirkelige debatten

De kirkelige synspunktene kom i løpet av denne lange perioden til uttrykk gjennom høringer, enkeltpersoners engasjement, redaksjonelle kommentarer i tidsskriftene og prestebladene og debatt om kvinners tale i kirkene. Det er bare spørsmålet om kvinners tale i kirken som utfolder seg som en virkelig debatt. To syn på kvinnelige prester blir synlig svært tidlig, men kirken var samlet om å ikke ønske seg kvinnelige prester, selv om begrunnelsene for dette var ulike. Når vi kommer til 1930-tallet sto man samlet i indignasjon over den politiske prosessen. Så lenge ingen av partene ønsket ordningen, ser det ikke ut til å ha vært grunnlag for det engasjementet som skal til for å skape en virkelig debatt. Både ja-siden og nei-siden oppfattet svaret på spørsmålet om kvinnelige prester som temmelig opplagt.

Det som ble oppfattet som et aktuelt og vanskelig spørsmål, var spørsmålet om kvinners tale i kirkene. Det var her debatten utfoldet seg tidlig, og en tredeling av standpunkt var forholdsvis tydelig. Høringssvarene var hele veien delt i flertall og mindretall.

Den politiske løsningen i 1925 ble at kvinnene fikk forkynne i kirkene utenom de ordinære gudstjenestene. Dermed skjermes i realiteten prestens gudstjeneste og dermed prestens forkynnelse. På den politiske arenaen er det med andre ord kvinneprestspørsmålet som står igjen etter 1925. Så langt var ikke kirken kommet.

Et mindretall i kirken ville slippe kvinnene til med tale og forkynnelse og så ingen grunn til å sette noen grense for kvinnelige prester. Argumentene deres er bare i liten grad teologiske. Kvinnene må få slippe til som en naturlig følge av deres deltakelse i det offentlige liv, og de nytestamentlige formaningene som blir brukt mot et slikt standpunkt har ikke gyldighet for vår tid. De teologiske argumentene *for* et syn som dette, kommer først fram med debatten om kvinnelige prester på 1930-tallet, selv om Gal 3, 28 er med i bildet fra første stund.

¹²⁰ Stendal 2003, s. 296

Et annet mindretall, de konsekvente motstanderne, representert ved professor Sigurd Odland og støttet av et bispeflertall, ønsket ikke å slippe kvinnene til verken med tale eller forkynnelse. Underordningstanken er grunnleggende hovedargument. Det er det også for dem som sier ja til kvinners tale men nei til deres forkynnelse. Tale- og/eller forkynnesforbudet er oppfattet som en konkretisering av underordningen. Man har som det selvfølgelige utgangspunkt at underordningen omfatter samfunnet, og at den derfor også gjelder i kirken. Underordningens gyldighetsområde er et av de spørsmålene der argumentasjonen hos motstanderne endrer seg mye i løpet av debattens historie.

I debatten om kvinners tale i kirkene er det 1 Kor 14 som er kjerneskriftstedet. Det blir tolket som et generelt taleforbud av de konsekvente motstanderne og som et forbud mot offentlig forkynnelse av dem som står for et mellomstandpunkt. Når Bibelens ord ikke ga kvinnene mulighet til å forkynne, kunne det selvsagt ikke bli snakk om kvinnelige prester. Derfor er dette spørsmålet i første omgang uproblematisk og ikke noe og diskutere. Det kommer på motstandernes bord ført med de politiske innspillene på 1930-tallet.

Når det gjelder spørsmålet om kvinnelige prester, er det først og fremst høringene som gir oss et innblikk i kirkelige synspunkt før 1930. Hovedlinjene i disse gir oss et ganske tydelig bilde av standpunkt i endring gjennom knapt 30 år. Biskopene og Det teologiske fakultet starter i samlet motstand mot kvinnelige prester i 1902. Så splittes bildet opp. På Det teologiske fakultet er det bare en motstander mot kvinnelige prester igjen i 1921. Fakultetet blir med andre ord en tidlig forkjemper for kvinnelige prester. Biskopene er delt i syn fra 1921, da en av biskopene setter døra på gløtt for at synet vil endre seg, men bør få tid. Etter det blir ikke biskopene spurt. Menighetsfakultetet er mot, og kom til å være det fram til 1970-tallet. Den eneste gangen man spør menighetsrådene om råd, i 1926, får man avdekket en overveldende motstand. Når debatten tar seg opp igjen en del år etter krigen, har vi med andre ord et teologisk fakultet som er tydelig for kvinnelige prester, et Menighetsfakultet som er like tydelig mot, og et delt bispekollegium.

Begrunnelsene som blir gitt i høringene er forholdsvis generelle. Dersom man går i retning detaljer, er de to sentrale bibelstedene brukt, og disse er begrunnet i skaperordning, underordning og "menneskeslektens liv". At Jesus bare valgte menn til apostler er også med fra starten av. I høringene er hovedargumentene på ja-siden ikke-teologiske, men vi skal ta med oss videre det som blir et typisk trekk: Ja-siden viser i liten grad til enkeltskriftsteder, slik nei-siden gjør hele veien, men argumenterer med "en evangelisk forståelse av skriften".

Gjennom de aktive personene og tidsskriftene på 1930-tallet, blir det likevel tydelig at det ikke er så enkelt som at en skriftsynsargumentasjon på ja-siden står mot en detaljeksegetisk argumentasjon på nei-siden. Begge sider legger prinsipiell argumentasjon i bunnen, selv om ja-siden beskylder nei-siden for å grave seg ned i detaljene. Hva som *er* de bærende og grunnleggende prinsippene, er det ingen enighet om. Det den ene parten

regner for avgjørende, legger den andre parten lite vekt på, og omvendt. Slik er det også i detaljeksegesen.

Det prinsipielt sentrale for ja-siden på 1930-tallet er menneskets likeverd i gudsrelasjonen og evangeliets vesen. 1 Kor 14 og 1 Tim 2 blir vurdert som avhengig av samtiden og derfor ikke bindende, men blir likevel tolket som omfattende lære- og taleforbud. Fra begynnelse til slutt i debatten kommer ja-siden til å beskyldne nei-siden - med de kristne organisasjonene i spissen - for å ikke være konsekvente i sin tolking av disse tekstene.

For nei-siden er det de evige, grunnleggende prinsippene i tilværelsen - skaperordning og underordning - som er avgjørende på 1930-tallet. Samtidig har man snevret inn tolkingen av tale- og læreforbudene i retning embetsforbud. Det som startet som et nei til kvinners stemmerett, hadde gått via nei til oppbyggelige foredrag og nei til forkynnelse i kirken til nei til kvinners prestedtjeneste. Dette blir blant annet tydelig gjennom bispemøtets uttalelse til spørsmålet om en særskilt kvinnelig tjeneste i kirken i 1938. Her skiller man tydelig mellom presteembetet og denne kvinnelige tjenesten, som likevel skulle få vide fullmakter når det gjaldt forkynnelse og sjelesorg. Biskopene må med andre ord ha sett tale- og læreforbudene som embetsforbud. Det er der man tar opp tråden når debatten tar seg opp igjen noen år etter krigen.

I hele denne førkrigsepoken har nei-siden hatt som et selvfølgelig premiss at kvinnen er underordnet i kirken som i samfunnet. Når spørsmålet tas opp igjen i neste epoke, dukker en ny innfallsvinkel opp her: Er kvinnen underordnet både i samfunnet og i kirken? Kan hun være underordnet i kirken hvis/når hun ikke er det i samfunnet? Slik spurte man ikke i den epoken vi har behandlet nå.

Den klare todelingen i ja- og nei-standpunkt trer tydelig fram hos de to toneangivende og typiske aktørene Martha Steinsvik og Andreas Frøvig. De fikk innflytelse fordi de begge leverte grundig teologisk argumentasjon, og fordi dette materialet var etterspurt av andre, ikke minst i den politiske debatten. Martha Steinsvik utvider ja-sidens bibelargumentasjon og er tidlig ute med en utstrakt bruk av eksemplene på Jesu møter med kvinner og kvinnes rolle påskemorgen. Denne typen argumentasjon vil følge ja-siden videre. Nei-siden støtter synet på at Jesus har hatt betydning for endring av kvinnesynet generelt, men avviser at dette har relevans for spørsmålet om kvinnelige prester. Det har derimot Jesu valg av bare menn til apostler.

Frøvigs bidrag er framfor alt at han legger teologisk fagkunnskap på de elementene som allerede hadde vært der lenge på nei-siden. Han legger dessuten avgjørende vekt på at Paulus' *begrunnelse* i skaperordning og underordning er det avgjørende argumentet for at tekstene har varig gyldighet. Det kom til å bli en bærende linje videre. Derimot legges det liten eller ingen vekt på spørsmålet om Paulus var avhengig av eller selvstendig i forhold til samtiden sin. Det er ja-siden som legger avgjørende vekt på Paulus' avhengighet av samtiden, og som trekker den konklusjonen at utsagnene er bundet til og av denne tiden. Ja-siden er derfor på en helt annen måte opptatt av å beskrive Paulus' samtid.

Etter min mening argumenterer Steinsvik og Frøvig på samme måte for stikk motsatte standpunkt. De legger begge grunnleggende teologiske prinsipper til grunn og tolker så enkelttekster i den retningen som passer deres endelige konklusjon. Argumentasjonen blir strømlinjeformet hos begge.

Forholdet mellom 1 Kor 11 og 1 Kor 14 kom opp som tema på 1930-tallet, men blir viktigere siden i debatten. Det som her skulle bli hovedspørsmålet er ennå ikke reist: Foreligger det en parallellitet i begrunnelsene for de to tekstene eller ikke?

Jeg mener å ha vist at grunnlaget for en grundig debatt om kvinneprestspørsmålet i kirken, for eksempel gjennom de teologiske tidsskriftene og prestebladene, skulle være tilstede lenge før krigen. Innspillene er der, men en virkelig debatt uteble. Gjennom redaksjonelle signaler i tidsskriftene blir det tydelig at kirken var mest opptatt av sin felles motstand mot det faktum at viktige politiske avgjørelser ble tatt, uten at de aktuelle kirkelige organene ble spurt eller uten at de ble hørt når de ble spurt.

3.5.3 Hovedlinjer

Hva var de helt sentrale likhetene og forskjellene på den politiske og den kirkelige debatten? Hvis man ser veien mot kvinnelige prester som en vei framover, er det helt tydelig at den politiske debatten gikk langt foran den kirkelige i denne epoken. Dette er den avgjørende forskjellen mellom disse to debattene. Det var like før Stortinget åpnet for kvinnelige prester allerede i 1912. Da hadde *ingen* kirkelige instanser sagt ja i spørsmålet. Det samme gjaldt i spørsmålet om kvinners tale i kirkene. De politiske debattene og vedtakene gikk foran. De kirkelige argumenterte mot endring. Det er med andre ord vektingen av ja og nei som er radikalt forskjellig i den politiske og den kirkelige debatten. Tyngdepunktet er tungt mot nei-siden på kirkelig hold, mens det heller mye mer mot ja-siden på politisk hold.

Går vi til argumentasjonen for de ulike syn, finner vi nyanseforskjeller. Uttrykksmåtene og den teologiske dybden var ulik i de politiske og de kirkelige debattene. Det er større bredde i argumenter i den politiske debatten, fordi den jo nettopp er politisk. De kirkelige debattene er mer spisset mot de teologiske spørsmålene. Noen standpunkt fra den kirkelige debatten kommer aldri opp på Stortinget. Dette gjelder for eksempel det synet at tale- og læreforbudene skulle være omfattende å forstå. Hovedtendensen mener jeg likevel er at hovedlinjene i argumentasjonen i den politiske og kirkelige debatten er nært beslektet. På 1930-tallet er den så nært beslektet at jeg mener å ha sett at sentrale teologer er leverandører av argumentasjon til den politiske debatten.

Hvis jeg nå går til hovedproblemstillingen min, blir spørsmålet: Hvilke tema har blitt synlige som sentrale i debattens første epoke, dersom vi forsøker å trekke ut hovedessensen av arbeidet så langt? Svaret må bli: Nesten alle de aktuelle! Debatten beveget seg fra første stund både på det eksegetiske, det dogmatiske og det hermeneutiske nivået hos begge parter. For de helt sentrale temaene, gjelder det også både den politiske og den kirkelige debatten. Men siden det i liten grad var en egentlig teologisk *debatt*, går

man ikke i dybden på enkeltspørsmål. Det kommer først med epoken fra 1958.

1 Kor 14 er markert det viktigste skriftstedet, men 1 Tim 2 er også med begge steder. 1 Kor 11 er synlig i den kirkelige debatten, men har ikke blitt viktig ennå. En debatt om parallelliteten i begrunnelsene for disse tre skriftstedene er helt fraværende. Jesu holdning til kvinner og kvinnene ved graven påskemorgen er svært avgjørende for ja-siden både politisk og kirkelig, mens nei-siden avviser at dette har betydning for kvinneprests spørsmålet. De legger derimot avgjørende vekt på Jesu apostelvalg. Selv om ja-siden plasserer de aktuelle nytestamentlige formaningene som tidsbestemte, går de inn i detaljeksegesen. Tolkningene kan da grupperes i to. Enten støtter tolkningen ja-sidens overordnede prinsipper, eller man sier at tale- og læreforbudet er omfattende å forstå, og at nei-siden må følge denne omfattende tolkningen og si nei til mye mer enn kvinnelige prester, dersom de skal være konsekvente.

Både ja- og nei-siden legger vekt på det dogmatiske/hermeneutiske, men vektlegger svært ulikt. Det er ganske tydelig at for ja-siden er denne typen argumenter avgjørende. Likeverd i gudsrelasjonen trer fram som helt sentralt. For nei-siden er det litt vanskeligere å avgjøre styrkeforholdet mellom eksegesen og dogmatikk/hermeneutikk i argumentasjonen, fordi man der er svært opptatt av eksegesen. Det er likevel tydelig at de enkelte formaningene er forstått som en forpliktende konkretisering av underordningstanken og skaperordningen. Kvinner og menn er likeverdige, men har ulike oppgaver. Underordningen er omfattende forstått. Den gjelder kvinnens liv generelt.

Argumentasjon med kvinnens vesen er på ingen måte entydig. Den slags argumenter kan brukes av begge parter og i alle retninger.

Skriftsynsargumentasjon er synlig hos begge parter, gjennom vurderingen av Paulus' formaninger. Mens nei-siden viser til Skriftens klare ord, argumenterer ja-siden med at disse klare ordene er tildsbetingede. Derfor er det bare ja-siden som legger vekt på en analyse av Jesu og Paulus' samtid. Det er ennå et stykke vei til reell meningsutveksling om disse grunnleggende spørsmålene.

Ingen diskuterer embetssyn, eller synet på embeter og tjenester i Det nye testamente, selv om en representant allerede i stortingsdebatten i 1912 hevdet at taleforbudet bare gjaldt kvinnelige prester. Opplegget for debatt om dette temaet ligger klar gjennom forsøkene på en nyansering av tale- og læreforbudene. Den kommer først i neste epoke. Da begynte man å tydelig tolke 1 Kor 14 og 1 Tim 2 som utsagn om prestens embetsgjerning. Dermed var elementene på plass for debatt.

Kan det påvises endringer og utviklingstrekk i vektleggingen av spørsmål og i argumentasjon allerede i løpet av denne fasen? Ja, absolutt. Det gjelder for det første hele problemstillingen om kvinnelige prester. Kirken sett under ett endrer standpunkt fra et samlet massivt nei til en oppsplitting i grupper med ulike syn, og i politikken blir veien åpnet i løpet av perioden. For kirkens vedkommende skjer det også en jevn økning i engasjementet i denne lange perioden. Man starter så å si på null. Når epoken er over er man

klar for den store debatten. Noe brennende spørsmål for kirken var kvinneprestspørsmålet aldri i de første 50 årene.

Vektlegging av kvinnenaturen endrer seg også. Fra å være et tungt argument i begge leire, trer det tydelig mer i bakgrunnen. Borte ble det aldri.

Når det gjelder måten å argumentere på, er det i denne lange epoken er stor utvikling fra de enkle argumentene i retning stadig større grundighet i teologisk argumentasjon. Mot slutten av perioden er spørsmålet langt på vei blitt et spørsmål for fagteologer.

Eksegese av 1 Kor 14 og 1 Tim 2 endrer seg markant. Da kvinneprestspørsmålet kommer opp, blir tale- og læreforbudet forholdsvis selvsagt tolket som omfattende forbud. Kvinner hadde ikke rett til å tale i kirkene. I løpet av epoken går det mot at et kirkelig flertall mener at det dreier seg om forbud mot kvinners *forkynnelse*. Mange vil også hevde at det bare er forbud mot forkynnelse i menighetens gudstjeneste. Når epoken er omme, står nei-siden på terskelen til den tolkningen at det er et forbud mot å inneha kirkens hyrde- og læreembete, altså et embetsforbud.

Den som har fulgt meg så langt, har sikkert sett det jeg oppdaget tidlig: Det er påfallende enkelt fra første stund å gruppere debattantene og argumentene i en ja- og en nei-side. Nyansene som forekommer rokker ikke ved dette svært tydelige bildet. Tegningen av hovedlinjer viser de karakteristiske trekkene ved disse to gruppene i denne første epoken. Det går også tydelige linjer fra hver av disse gruppene til de to teologiske fakultetene. Det teologiske fakultet på Universitetet representerer ja-siden, mens Menighetsfakultetet representerer nei-siden. Med dette tydelig todelte bildet, blir ”de uregelmessige verbene” også desto synligere. I denne epoken er det framfor alt Martha Steinsvik, utdannet på Menighetsfakultetet. Siden de to fakultetene har oppfattet seg som henholdsvis liberale og konservative, ble også ja- og nei-siden i kvinneprestdebatten oppfattet på samme måten.

Med den kirkelige debatten på 1930-tallet, var den teologiske fagdebatten presentert gjennom sentrale personer. I neste epoke, da debatten virkelig skjød fart, kom spørsmålet om kvinnelige prester langt på vei til å bli fagfolkernes debatt. Meningsutvekslingene kom da til å foregå på et såpass avansert faglig nivå, at det ikke ble lett for andre å komme inn med tyngde.

4 Ny debatt på 1950-tallet – siste politiske vedtak

I Norge lå kvinneprestspørsmålet i dvale fra slutten av 1930-tallet til midt på 1950-tallet. Da var det igjen hendelser i politikken som vekket saken til liv. Stortinget tok opp spørsmålet om menighetenes reservasjonsrett i 1956. Da hadde det vært rom for kvinnelige prester i landet i nærmere 20 år, men ingen kvinner hadde søkt ordinasjon, ingen biskoper hadde gitt signaler om at de ønsket å ordinere kvinner, og ingen kvinner var ansatt. Se det historiske risset i kapittel 2.2.1.

Jeg regner den største debatten om kvinnelige prester i Norge til å starte i 1958, altså et par år etter at dette siste lovvedtaket var på plass. I forrige kapittel så vi at det var en topp i debatten fram mot 1938, og så kom krigen. Dermed blir perioden fra 1938 til 1958 en markant ”pustepause”. Dette tydeliggjøres ved at jeg også gir denne epoken et eget kapittel, selv om det ikke blir omfattende. Med en slik kapittelinndeling får vi også fram at det skjedde viktige ting i våre naboland i disse årene.

I Danmark og Sverige ble kvinneprestspørsmålet avgjort politisk i henholdsvis 1947 og 1958. Jeg har valgt å presentere den svenske debatten i dette kapitlet. Det gjør jeg av flere grunner. Noen av aktørene på svensk side var viktige bidragsytere også i den norske debatten. Man var godt orientert i Norge om hva som foregikk i den svenske debatten, og ble påvirket av denne. Dessuten vil en presentasjon vise at svenskenes debatt til dels hadde et annet innhold og andre tyngdepunkt enn den norske. I kapittel 2.2.3 har jeg gjort rede for det historiske hendelsesforløpet for kvinneprestspørsmålet i Danmark og Sverige.

4.1 Stortingsdebatten 1956

I 1956 la regjeringen fram forslag om å fjerne følgende setning fra loven om de statlige embetene: ”Ved besettelse av kirkelige embeder bør dog kvinner ikke ansettes som prester hvor menighetene av prinsipielle grunner uttaler seg mot det.”¹ Det ble også denne gangen en opphetet debatt i Stortinget, men nå var det ikke en debatt om kvinner kunne bli prester, men en debatt om menighetens rett til å reservere seg mot en kvinnelig prest. Dermed var dette ikke en teologisk debatt, og jeg følger den ikke videre. Jeg vil likevel sitere en av stortingsrepresentantene som gjorde et forsøk på å summere opp den teologiske linjen i denne debatten. Han sa: ”Det er et historisk og et bedrøvelig faktum at hver eneste gang det har vært tale om fremskritt når det gjelder kvinnens frigjøring, har en møtt samme argumenter om igjen og om igjen fra kirkelig hold. Det gjalt hennes stemmerett, det gjalt retten til å være lærer, det gjalt hennes rett i samfunnet, som alltid er møtt med argumenter om at - for å sitere professor Odland, en av våre mest kjente teologer: ”Kvinnens stemmerett og valgbarhet strir mot skriften og naturen”. Derfor tror jeg man skal være litt forsiktig med å presse ”Guds ord” inn i

¹ Gjengitt i Luthersk Kirketidende 1938 s. 334

denne debatten, fordi det har vist seg å være nokså relativt, det som opp igjennom de senere årene har vært lagt ut som Guds ord. Ingen ville i dag hevde at kvinnen skal tie i forsamlingen. Ingen vil lenger hevde at hun ikke skal være lærer. Jeg tenker at når det er gått noen år, vil ingen lenger hevde at hun ikke skal få lov til å være prest i Den norske kirke.”²

I Stortinget var man ferdig med teologisk argumentasjon. Den var ikke regnet for relevant i forhold til det spørsmålet som var oppe til debatt. Det juridiske grunnlaget for kvinners prestetjeneste ble lagt som en rent sivil prosess. Ordningen ble ikke innført som en læreprosess ført gjennom kirkens organer.

4.2 Den kirkelige debatten

4.2.1 Høringer og uttalelser

Da spørsmålet gikk ut til høring hos biskopene i 1953, frarådte samtlige at særbestemmelsen i loven skulle oppheves. Denne gangen ble det bare brukt kirkepolitiske argumenter, ikke teologiske. I den bredere høringen i 1955, da Det teologiske fakultet og Menighetsfakultetet også var med, kom det inn høyst forskjellige meldinger. Ingen av de to fakultetene tilrådte at særbestemmelsen skulle falle bort. Dette på tross av svært ulikt syn på kvinnelige prester. For Det teologiske fakultet handlet det om kirkens selvbestemmelsesrett. ”Råder det i menighetene den oppfatning, at Bibelens og bekjennelsens ord er en prinsipiell hindring for kvinners ansettelse i prestestilling, bør dette etter fakultetets mening respekteres, selv om fakultetets medlemmer ikke selv deler dette syn.”³

På Menighetsfakultetet var man enige med Det teologiske fakultet i konklusjonen. Her hadde man i tillegg en teologisk argumentasjon. Man anså det som stridende mot Den hellige Skrift at kvinner skulle inneha presteembetet, og det var brudd med den altoverveiende kirkelige tradisjon.

Biskopene var delt i syn. Syv ville beholde bestemmelsen. To begrunnet dette med at kvinnelige prester stred mot Guds ord og brøt med den kirkelige tradisjon. Fem understreket tradisjonen og kirkens selvbestemmelsesrett. Alf Wiig i Nord-Hålogaland og Kristian Schjelderup i Hamar mente nå at reservasjonen kunne oppheves. Wiik argumenterte juridisk i tråd med Kirkedepartementets betenkning, mens Schjelderup argumenterte med sitt positive syn på kvinnelige prester. For ham gjaldt saken likestilling i kirken på linje med i samfunnet ellers. Det var ikke riktig å argumentere ut fra skrift og tradisjon. Kirken hadde for lengst brutt med det paulinske tale- og læreforbudet, og tradisjonen var brutt i andre land allerede.⁴

Fra Organisasjonenes fellesråd kom det i januar 1956 en henvendelse som argumenterte med menneskerettighetene. Loven av 1938 ”sikrer menighetene mot å måtte godkjenne en ordning som for den altoverveiende

² Gjengitt hos Norderval 1982 s. 101f

³ Gjengitt hos Norderval 1982 s. 97

⁴ Norderval 1982 s. 97-99

del av våre menigheter vil aktualisere et samvittighetsspørsmål som bunner i lydighet mot Guds ord. Denne samvittighetsfrihet hører også til de menneskerettigheter som vårt folk må stå vakt om”.⁵

4.2.2 Teologiske innlegg og drøftinger

Teologiske drøftinger av kvinneprestspørsmålet var det få av. Lyder Brun, som var professor i nytestamentlig teologi på Det teologiske fakultet, ga i 1950 ut en bok som tok opp en rekke teologiske emner, deriblant også spørsmålet om kvinnens stilling i urkristen misjon og menighetsarbeid.⁶ Han følger det mønsteret vi har sett på ja-siden med å først legge vekt på en skisse av kvinnens stilling i den antikke samtid og jødedommen, beskrive Jesu holdning til kvinner og peke på alle de aktive kvinneskikkelser vi møter gjennom den nytestamentlige brevlitteraturen. Først deretter tar han opp 1 Kor 11 og 14 og 1 Tim 2. 1 Kor 11 viser at kvinnene har opptrådt med bønn og profeti i menighetens gudstjeneste. Brun argumenterer for at det er den ordinære gudstjenesten det her er snakk om. Profetien spilte en betydelig rolle i visse menigheters gudstjenesteliv. Sammenhengen i kapittel 14 tyder på at taleforbudet vil hindre kvinnene i å reise religiøse spørsmål i menighetssamlingene, og på den måten delta i de oppbyggelige samtalene som nok spilte en rolle ved sammenkomstene. Dette uvesenet argumenterer Paulus mot med samme argumentasjon som ved slørpåbudet. Det er med andre ord snakk om noe som ikke passet seg. Et virkelig forbud mot kvinners opptreden som lærere i gudstjenesten kommer først i 1 Tim 2. Det gjenspeiler en senere tid med andre forhold og en gryende embetsstruktur.

For Brun er det ikke avgjørende om det er Paulus som har skrevet Pastoralbrevene. Bedømmelsen av 1 Tim 2 og de to stedene i 1 Kor er for ham avhengig av de begrunnelsene som gis på disse stedene. Han går grundig gjennom dem, og konkluderer med at de er forholdsvis parallelle på de tre stedene. Det er tunge teologiske begrunnelser Paulus gir. Med disse har han villet stoppe en begynnende tilbøyelighet til å dra forhastede sosiale konsekvenser av kristendommens religiøse budskap. Med sin omtale av *begrunnelsene* som tidsbundne og av Paulus som ”avgjort mer jøde enn kristen” her, har Brun stilt seg åpen for de hogg som kommer fra Sverre Aalen 10 år senere.⁷ Men konklusjonen hans er klar: ”At de begrunnelser av tale- og læreforbudet som her er omtalt, ikke kan gjøres gjeldende som forpliktende gudsord til alle tider, burde være åpenbart. Den bevisførsel som her møter oss, står på samme linje som begrunnelsen av kvinnes plikt til å dekke sitt hode. Man kan ikke forkaste den ene og opprettholde den annen. De er begge preget av en gtl-jødisk teologi som utviklingen innen kirken under Guds ånds ledelse for lengst har ført ut over. De arbeider også med et sømmelighetsbegrep som ikke er og ikke kan være bestemmende for oss. ... Likeså må det være klart at vi må skille mellom disse forbuds berettigelse i den givne situasjon og deres stilling i senere tider, under helt endrede forhold”.⁸

⁵ Gjengitt hos Norderval 1982 s. 100

⁶ Brun 1950 s. 140-157

⁷ Se Aalen, S. 1960 (1)

⁸ Brun 1950 s. 155

Han får følge i syn av Nils Astrup Dahl, som i en artikkel i Norsk Kirkeblad i 1954 benytter litt andre argumenter. Dahl konstaterer at Det nye testamente vurderer kvinnen og hennes stilling høyt, men at de i snevrere menig "embetsmessige" tjenestene som apostler, episkoper og presbytere har vært forbeholdt menn. "Enheten og likeverdigheten i Kristus har ikke vært oppfattet som noen likestilling når det gjelder funksjoner." Det avgjørende spørsmålet, ifølge Dahl, er om 1 Kor 11, 14 og 1 Tim 2 er isolerte enkeltforskrifter eller om de står i en indre organisk sammenheng med en nytestamentlig grunnposisjon og evangeliet selv.

Det er tre synspunkter som kan komme i betraktning. For det første den svenske Kristusrepresentasjonstenkingen. (Se nedenfor kapittel 4.3.3.) Den avviser han som spekulativ. For det andre mener han at sømmelighetshensynet ikke er det avgjørende i disse forskriftene. Det avgjørende er underordningstanken. Kvinner som lærere strir mot kvinnens underordning under mannen slik den er gitt ved skapelsen. "Det er ikke tale om noe som skulle gjelde spesielt for det kirkelige embetet. Tvert imot, det dreier seg om noe som er oppfattet som et alment sømmelighetskrav, som beholder sin gyldighet også innenfor kirken, og ikke blir opphevet ved enheten i Kristus." Tankegangen forutsetter en patriarkalsk samfunnsordning, og ville innebære et krav om endring av samfunnsstrukturen dersom det skulle gjøres gjeldende i dag. "Vil en først gjøre kravet om en bokstavlig bibeltroskap gjeldende, får en gjøre det med konsekvens, som Odland. Gjør en ikke det, har en heller ikke her noe grunnlag for prinsipielle innvendinger mot kvinnelige prester." Dermed har han plassert kvinneprests spørsmålet som et hermeneutisk spørsmål, men også gitt sitt svar. Kirken er ikke bundet av underordningstanken i Det nye testamente.

For det tredje er det spørsmål om forholdet til den kirkelige tradisjon. Det har vært viktig helt fra Paulus. For Dahl er denne bibelsk forankrede tradisjon det sterkeste argument mot kvinnelige prester. Men avgjørende kan også dette argumentet først bli dersom man oppfatter Det nye testamente som en ny lov som omfatter riter og ordninger. Han avslutter slik: "Å gjøre spørsmålet om kvinners adgang til presteembetet til noe prinsipielt spørsmål, til noe som setter skille mellom sann og falsk kirke, er uforenlig med den lutherske bekjennelse."⁹

Fem år senere utdyper han sine synspunkt i en ny artikkel. Da konkluderer han også med det som ligger implisitt i argumentasjonen ovenfor: Spørsmålet om kvinnelige prester er et hermeneutisk spørsmål. Det er det dersom man ikke i utgangspunktet har lagt et bestemt syn på det kirkelige embetet til grunn, for da ser dette ut til å bli utslagsgivende. Dette gjaldt nok for den svenske debatten i større grad enn for den norske.¹⁰

Olaf Moe som var professor i nytestamentlig teologi på Menighetsfakultetet, skrev en artikkel i Luthersk Kirketidende i 1955 på oppfordring fra redaksjonen: "Er kvinnelige prester bibelsk berettiget?" Her legger han vekt på at kvinnen er fullt likestilt med mannen når det gjelder det *religiøse liv*,

⁹ Dahl 1954 (2) s. 275-278

¹⁰ Dahl 1959 s. 134-139

forholdet til Gud, med henvisning til Gal 3, 28. Når det derimot gjelder kjønnetes *sosiale* stilling, er det en vesentlig forskjell. Her er det tale om en over- og underordning. Til de funksjonene som uttrykte overordning, hører særlig lærevirksomheten. Jesus kalte ikke kvinner til apostler, og til apostlenes kall hørte i første rekke forkynnelsen og læren. Vitnesbyrdet fra kvinnene ved graven er bare vitnesbyrd om hva de hadde opplevd, og ikke offentlig forkynnelse. Han viser også til 1 Kor 14 og 1 Tim 2. Dette er ”Guds ords lære om forholdene mellom kvinne og mann i samfunnsmessig henseende”. Sømmeligheten er nok til en viss grad tidsbestemt, men ”det forhold mellom de to kjønn som Genesis 2 og 3 forutsetter er uavhengig av de skiftende tider”. 1 Kor 11 er en dispensasjon fra den tilbakeholdenhet som ellers ble forlangt av kvinnene. Men nåtidens tilhengere av kvinnelige prester vil vel ikke for alvor hevde at kvinnelige prester nå står på linje med de bibelske profetinner den gang?¹¹

Olaf Moes artikkel er ikke nyskapende. Hele veien argumenterer han nøyaktig som Frøvig gjorde i 1933. Han henviser da også til denne artikkelen.

Da kirken fikk summet seg et par år, hadde fjerningen av reservasjonsretten lagt grunnlaget for en lang strid i kirken. Den ble av mange opplevd som svært vond. Det var et sterkt irritasjonsmoment for mange at menighetenes rett til å reservere seg mot kvinnelige prester var fjernet. Det hadde også på en ny måte blitt tydelig for alle at kirken sto splittet. Nå hadde Norge biskoper som var villig til å ordinere kvinner.

Dermed var det først helt på slutten av 1950-tallet, da spørsmålet var ferdigdebattert i Stortinget og hadde flyttet seg til kirkens arena, at spørsmålet om kvinnelige prester virkelig ble et brennende teologisk diskusjonstema i Den norske kirke. Debatten som begynte i 1958 ble derfor en debatt mellom fronter.

4.3 Teologiske linjer i den svenske debatten

Når det gjelder grunnlagsmateriale for den svenske debatten, har jeg i tillegg til primærlitteraturen benyttet Dag Sandahls bok ”Kyrklig splittring: studier kring debatten om kvinnliga präster i Svenska Kyrkan samt bibliografi 1905 – juli 1990.” I dette arbeidet har han hovedfokus på spørsmålet om hvordan en indrekirkelig konflikt kan håndteres, men ser også på sakspørsmålet om kvinnelige prester. Sandahl er, som sagt tidligere, dr. theol. og prest i Svenska Kyrkan. Jeg har også benyttet Martin Lindströms bok ”Bibeln och bekännelsen om kvinnliga präster” og Tord Simonssons bok ”Kyrkomötet argumenterar”.¹² Lindström var tidligere biskop i Lund.

¹¹ Moe 1955 s. 23-26

¹² Sandahl 1993

Lindström 1979

Simonsson 1963

4.3.1 Fram til 1950

I Sverige hadde debatten en forsiktig begynnelse i 1905 og i 1912, før man gjorde et utredningsarbeid om kvinners tjeneste i kirken i 1923. Som bakgrunnsmateriale for utredningen, hadde man en uttalelse fra Bispemøtet fra 1920 og uttalelser fra de to teologiske fakultetene i Uppsala og Lund fra 1921.

Bispemøtet ønsket ikke å gå inn på det prinsipielle spørsmålet om kvinnelige prester. Som sine norske kolleger pekte de på at man ikke kunne ”påtvunga församlingarna ett ämbete eller ett kyrkligt kall, som de icke begärt och icke åstunda”.¹³ Dessuten ville det være i strid med den kirkelige tradisjonen. Kvinnens plass var i diakonien og i opplæring av barn og unge, i hovedsak som frivillige medhjelpere ved presteskapets side.

De teologiske fakultetene derimot tok stilling til det prinsipielle spørsmålet, og de stilte seg positive. Begge fakulteter var teologisk prinsipielt åpne for kvinnelige prester, men professor Liderholm i Uppsala passer samtidig på å få sagt at man av ulike grunner tror at det bare var ”i mycket enstaka fall” at en kvinne kan ”lämpligen bekläda” en menighetsprestetjeneste med alt det innebar av selvstendig ledelse og forvaltning. I begrunnelsene for at man er prinsipielt positive legger Liderholm vekt på at etter en konsekvent evangelisk oppfatning kan kvinnen ikke anses å være prinsipielt utelukket fra embetet som sådant. Det er ikke for tidlig om man endelig virkeliggjør prinsippet om kvinnens religiøse ”fullmyndighet” og likestilling med mannen. Denne uttalte allerede Paulus - i Jesu ånd - med ordene ”i Jesus Kristus er verken mann eller kvinne”.

I Lund gikk man inn på spørsmålet om hva Paulus egentlig hadde ment, men man var tydelig på at tolkingen av konkrete bibelsteder hos Paulus hadde sekundær betydning i det aktuelle spørsmålet. Professor Aurelius: ”Bibeln är ju för oss icke en kodex med lagparagrafer, och vid överbägandet av nämnda spörsmål ha vi fritt och obundet av hur det förhöll sig på nytestamentlig tid söka ett svar på frågan, huruvida evangeliets ställning och uppgifter nu *hos oss motivera och kräva den ifrågasatta åtgärden*”. Men ”... intet tvivel, att icke många kvinnor skulle kunna väl fylla uppgifter, som höra till prästkallet, ...”.¹⁴

Selve utredningen tok i sin sammenfatning opp de sentrale skriftstedene 1 Kor 11 og 14 og 1 Tim 2, og foreslo at man åpnet adgangen for kvinner til prestatjenesten med visse begrensninger. Som i Norge gikk de foreslåtte begrensningene på at en kvinne ikke kunne ansettes som eneste prest i en menighet, ikke mot menighetens vilje, og ikke i stillinger som bare hadde menn som målgruppe. For utredningen var imidlertid hovedspørsmålet om kvinnen var skikket til dette arbeidet.¹⁵

Utredningen og uttalelsene er trykket i en liten bok med tittelen ”Kvinnan som präst”. Der er det i tillegg samlet foredrag og uttalelser fra enkeltpersoner. Mange av dem som får komme til orde i denne boken, ser

¹³ *Kvinnan som präst* 1923 s. 9

¹⁴ *Kvinnan som präst* 1923 s. 11-18, sitatet er fra s. 18

¹⁵ *Kvinnan som präst* 1923 s. 25f

ikke noen teologiske argumenter mot kvinnelige prester. Man eksegerer ikke brevttekstene i detalj. Noen anser det som allerede klarlagt at Paulus i 1 Kor 14 ikke generelt nekter kvinner å tale, men *egentlig* spiller ikke det så stor rolle, for eksegesen av enkelttekster er ikke noe avgjørende argument. Den eneste bibelteksten som får spille en rolle, er Gal 3, 28. Det blir lagt vekt på ”jämlikhetstanken”. Denne blir da sett på som bibelsk prinsipiell og en side ved menneskeverdet. Det man diskuterer *grundig* over mange sider, er om embetet *passer* for kvinner og om kvinner passer for embetet. Det er man slett ikke sikker på. Man hadde ”tydligt givit tilkänne sina starka tvivel om sakens nytta ur lämplighetssynpunkt”.¹⁶

I den tidligste fasen av den svenske debatten som gikk for seg på 1910- og 1920-tallet, var det med andre ord få som så for seg noen vesentlige teologiske problem med kvinnelige prester. Spørsmålet ble stilt, men avvist. Eksegetiske problemstillinger kom først opp på 1930- og 1940-tallet med nye teologer og retninger. Da kom også spørsmålene knyttet til embetsforståelse opp, og embetsspørsmålet kom til å sette et viktig preg på den svenske debatten på en måte som ikke ble tilfelle i Norge.

Kvinneprestspørsmålet kom blant annet opp igjen på kirkemøtet i 1938. Professor i nytestamentlig teologi ved universitetet i Uppsala, Anton Fridrichsen, hevdet blant annet følgende: Jesus innsatte bare menn ”på de platser omkring vilka han organiserade den messianska församlingen”, og at dette var ”en principiellt motiverad åtgärd”. Han erkjenner at dette er et standpunkt som kan diskuteres, men det som ikke kan diskuteres, er ”att hans apostel Paulus här intager en klar principiell ståndpunkt”. Når Paulus griper inn i Korint (1 Kor 11 og 14), er det et radikalt oppgjør mellom et bibelsk syn og en bibelsk tankegang på den ene siden og korintisk kultur og ånd på den andre. Det kan ikke råde tvil om hva som er det nytestamentlige synet. ”Det kan ju hända, att vi få kvinnliga präster och att de pressa sig fram, men då skall man icke försöka att få bort, att Nya testamentet har en annan inställning. Man skall då i ärlighetens namn medge och vidgå, att man sätter åsido den bibliska åskådningen och den apostoliska auktoriteten. ... Låt oss få full klarhet här och slippa försök att ta Nya testamentet till intäkt för en sådan reform.”¹⁷

Dermed var en viktig linje lagt tidlig i den svenske debatten. Enten man anså kvinnelige prester for å være en ønsket reform eller ikke, diskuterte man lenge i liten grad detaljeksegetisk. Kvinneprestspørsmålet hadde mange sider, men et hovedspørsmål var hvordan man i dag *var forpliktet på* det Paulus hadde sagt og ment og ikke ulike tolkinger av *hva* Paulus hadde sagt og ment.

4.3.2 ”Den paulinska synen”

Den svenske debatten skjøt først fart på 1950-tallet. I 1946 ba Riksdagen om en utredning og de sakkyndige avga denne i 1950. I 1944 ga imidlertid professor i nytestamentlig teologi ved universitetet i Lund, Hugo Odeberg, ut en kommentar til Korinterbrevene som ble viktig bakgrunnsmateriale i

¹⁶ *Kvinnan som präst* 1923 s. 59

¹⁷ Gjengitt hos Sandahl 1993 s. 13f

debatten videre. Odeberg avviser at Paulus skulle være avhengig av jødiske og samtidige forestillinger. Disse mener han at Paulus har brutt med. Når han regner Paulus' utsagn som bindende, er det fordi han legger vekt på det patriarkalske synet på forholdet mellom mann og kvinne som Paulus legger til grunn. Odeberg regner ikke dette som tidsbundne forestillinger. I tolkingen av 1 Kor 14 hevder han at Paulus delvis tar utgangspunkt i skapelsen, men at taleforbudet først og fremst "står på sama nivå som, och är i själva verket identisk med Kristi bud, ty det är ju Kristi ande, som skapat seden likaväl som han skapat kyrkan själv".¹⁸

En begrunnelse av taleforbudets fortsatte gyldighet ved henvisning til at det er "Herrens bud" (1 Kor 14, 27), hadde i liten grad vært framme i noen av de nordiske debattene tidligere. Det ble et viktig argument for nei-siden både i den svenske debatten og i debattene i Norge fra 1958. Hva man mener er innholdet i et "Herrens bud", vil variere. Odeberg hevder altså at "Herrens bud" er identisk med Paulus' taleforbud.

Flertallet i den sakkyndige rapporten gikk inn for å åpne for kvinnelige prester med den reservasjon at kvinner ikke skulle være eneste prest i en menighet. De sier at "ingen prinsipiella religiösa hinder funnos mot kvinnors tilträde til prästämbetet".¹⁹ Mot Odebergs korinterbrevskommentar hevder man at taleforbudet hos Paulus ikke har noe nødvendig samband med sentrale nytestamentlige trostanker og at det ikke er sprunget ut av slike. Dette begrunner man med at Paulus' utsagn er et naturlig utslag av antikkens syn på kvinnen. Når Paulus setter opp paralleller for forholdene mann - hustru og Kristus - kirken i Ef 5, er også det fordi Paulus tar utgangspunkt i samtidens samfunnsforhold. Det er også denne tankegangen som ligger bak 1 Kor 14 og 1 Tim 2. Begrensningen av den kvinnelige aktiviteten i gudstjenesten er da en *følge av* denne grunnleggende patriarkalske samtidstankegangen som urkristendommen delte. Man mener derfor det er umulig å forkaste patriarkatet og holde fast på kvinneprestmotstanden. Kvinnelige prester er en "lämplighetsfråga".²⁰

Med disse innleggene mener jeg det blir ennå tydeligere at helt grunnleggende hermeneutiske spørsmål ble stilt i Sverige. Frontene var skarpe, men man finner egentlig en stor grad av overensstemmelse i selve eksegesen. Partene er enige om at Paulus mener å gi en formaning av prinsipiell betydning. Det store spørsmålet er da om man er bundet av Paulus' prinsipielle argumentasjon eller om spørsmålet er en pragmatisk "lämplighetsfråga".

Den nytestamentlige eksegeten Erik Sjöberg gjorde dette tydelig i boken om debatten som han ga ut i 1953. Han hadde ansvaret for det eksegetiske arbeidet i 1950-utredningen, og hevder at han hadde "... ingenting att invända mot prof. Odebergs framställning av Paulus' prinsipiella syn på förhållandet mellan man och kvinna, sådan den kommer til uttryck i 1 Kor 11. *Då prof Odeberg anser prinsipiella hinder mot kvinnliga präster föreligga i Nya testamentet, är det därför att han delar den paulinska syn,*

¹⁸ Gjengitt hos Sandahl 1993 s. 15

¹⁹ Gjengitt hos Sjöberg 1953 s.7

²⁰ Gjengitt hos Sjöberg 1953 s.12, 15 og 16

som han på ovan angivet sätt analyserat fram. Det er om denna syn han påstår, att den icke på någon punkt är beroende av tidsbundna föreställningar och förhållanden.”²¹ Om Paulus’ syn sier Sjöberg: ”Att Paulus själv menar, att den fråga, han behandlar, är av principiell natur och att de teser, han förfäktat, ha en absolut giltighet - grundad i själva skapelseordningen - är uppenbart och av ingen bestritt”. Dette var ingen ”lämplighetsfråga” for Paulus, og skulle man følge Paulus i dag, kunne konsekvensene ikke begrenses til kvinnens stilling i kirken. ”Men frågan är, om han har rätt i denna uppfattning,” sa Sjöberg.²² Sjöberg ble flere ganger sitert på disse formuleringene i årene som fulgte, også i den norske debatten. En vesentlig problemstilling var svært tydelig formulert, og det gjorde inntrykk.

På bakgrunn av utredningen, sendte syv av landets åtte nytestamentlige eksegeter ved de to universitetene ut en deklarasjon med andre konklusjoner i 1951. Deklarasjonen er summarisk og går ikke konkret inn på bibelmaterialet, men går nettopp inn på spørsmålet om Paulus skal forstås prinsipielt eller tidsbetinget. Eksegetene hevder at ”ett införande av s.k. kvinnliga präster i kyrkan vore oförenligt med nytestamentlig åskådning och skulle innebära ett avsteg från troheten mot den heliga Skriften. Både Jesu apostlaval och Paulus’ ord om kvinnans ställning i församlingen äga principiell innebörd och äro oberoende av tidsbetingade förhållanden och åsikter”.²³

Bo Giertz og Bertil Gärtner

I løpet av 1950-tallet ble kvinneprestspørsmålet behandlet i en rekke små hefter og flere bøker både av motstandere og tilhengere av kvinnelige prester.²⁴ Flere av dem kom i 1958, da saken ble avgjort politisk. Debatten fortsatte med utgivelser både på 1960- og 1970-tallet, men 1958 representerer en topp. To personer som sto sentralt i motstanden mot kvinnelige prester i Sverige, ga ut hefter dette året; biskop Bo Giertz og dosent ved universitetet i Uppsala, senere biskop Bertil Gärtner. (Kyrkans Tidning utnevnte i 2005 Bo Giertz til 1900-tallets mest innflytelsesrike kirkemann i Sverige.) Jeg mener disse to er representative for argumentasjonen på nei-siden både når det gjelder eksegese av Paulus’ tekster og de mer hermeneutiske spørsmålene. Med sin argumentasjon fikk de begge innflytelse på nei-siden i Norge. Det gjelder særlig Bo Giertz. Slik sett kan vi kanskje si at når det gjelder *hovedlinjene* i argumentasjonen, representerer disse to en felles nordisk argumentasjonsmåte på nei-siden i denne fasen av debatten.

²¹ Sjöberg 1953 s. 40

²² Sjöberg 1953 s. 62

²³ Gjengitt hos Sandahl 1993 s. 18

²⁴ Se f eks

Hjalmar Lindroth: *En bok om kyrkans ämbete* 1951

Erik Sjöberg: *Exegeterna om kvinnliga präster* 1953

Ragnar Bring: *Galaterbrevet* 1958

Bertil Gärtner: *Ämbetet, mannen och kvinnan i Nya Testamentet* 1958

Bo Giertz: *23 teser: om skriften, kvinnan och prästämbetet* 1958

Karl-Gustav Hildebrand: *Kvinnan, samhället, kyrkan* 1958

Bo Reicke: *Kvinnan och ämbetet enligt Skriften och Bekännelsen* 1958

Begge bruker innledningsvis mye plass på de prinsipielle spørsmålene. Hos Bo Giertz går ca 1/3 av det vesle skriftet på vel 20 sider med til teser om skriftsynet. Der hevder han blant annet at ingen teoretisk regel kan rent logisk avgjøre hva i skriften som er bindende til alle tider og hva som er tidsbundet. Skriften selv vitner om hva som ikke er forpliktende. Det er heller ikke mulig å dra en generell grense mellom ”frelsesspørsmål” og ”ordningsspørsmål”, for så å si at bare frelsesspørsmålene er bindende. Kvinneprestspørsmålet må besvares ut fra en prøving av hele det bibelske materialet. Bertil Gärtner legger vekt på at man må undersøke hvordan spørsmålet er behandlet i skriften, hvilke argumenter som er brukt og i hva slags sammenheng spørsmålet er satt inn. Vekten må med andre ord ligge på det prinsipielle helhetssynet som ligger bak enkeltutsagnene. Likevel slår han fast allerede i innledningen, at måten Paulus argumenterer på viser at han ville gi en normerende undervisning, og at Paulus selv oppfatter denne saken som et lærespørsmål.²⁵

I eksegese av de aktuelle tekstene er det en stor grad av overensstemmelse mellom de to. Gal 3, 28 blir sett sammen med bildet av kirken som et legeme i 1 Kor 12 hos begge. Det vil si at Gal 3, 28 blir tolket som et ord om *enhet*, ikke likhet. Sett i lys av 1 Kor 12 viser det at menigheten skal ha en ulikhet i funksjoner som til sammen danner en helhet. Vektleggingen av helheten med ulike funksjoner tar man med til 1 Kor 11 og 14 og appliserer på mennenes og kvinnenes ulike funksjoner i menighetens gudstjeneste.²⁶

Ved tolkingen av 1 Kor 11 og 14 og 1 Tim 2, finner vi en grundig analyse av ord og begreper som brukes på disse stedene, og det henvises til en rekke andre brevttekster. Dette gjelder særlig hos Gärtner. Konklusjonen hos begge er at *λαλέω* (tale) og *διδάσκω* (lære) er parallelle begreper med pregnant betydning. Det er forbud mot å tale Guds ord og gi undervisning ved gudstjenesten. For begge betyr dette at kvinnen ikke kan ha noe læreembete i menigheten. Denne konklusjonen bygger delvis på eksegese av begrepene og delvis på argumentasjonen knyttet til Jesu apostelvalg.²⁷

Jeg mener at de to svenske teologene gir tre avgjørende grunner for at Paulus' utsagn er bindende og kvinnelige prester en umulighet. Bo Giertz har etter min mening samlet dem alle i en fortettet tese 13, der han hevder at 1 Kor 14 ikke handler om ordensspørsmål. Der sier han at taleforbudet er bindende fordi det er en nødvendig følge av lovens bud og Kristi vilje, grunnlagt i skapelsesordningen og virkeliggjort i Kristus.²⁸ Hva betyr det?

For det første: Gjennom hele argumentasjonen til disse to teologene er det et avgjørende argument at tale- og læreforbudene har sin grunn i forholdet mellom mann og kvinne gitt i og med skapelsen. Derfor er det bindende. I skapelsen er det gitt en ulikhet som blant annet synliggjøres gjennom ulike funksjoner i hjem og menighet. Budet om underordning er et uttrykk for

²⁵ Gärtner 1958 s. 5 og 3
Giertz 1958 s. 4-7

²⁶ Gärtner 1958 s. 16-18
Giertz 1958 s. 10f

²⁷ Giertz 1958 s. 7f
Gärtner 1958 s. 16-32

²⁸ Giertz 1958 s. 9

denne skaperordningen, men det skal virkeligjøres ”i Kristus”. Underordningen skal ikke forstås i lys av patriarkalismen på Paulus’ tid. Den skal bli endret innenfra hos enkeltmennesker. Dette skal skje etter mønster av forholdet mellom Kristus og kirken slik det er uttrykt gjennom ”kefale-tanken” i 1 Kor 11 og Ef 5. I 1 Kor 11 er Gud hode for Kristus, Kristus for mannen og mannen for kvinnen. I Ef 5 er mannen som hode for kvinnen, satt opp som en parallell til Kristus som hode for kirken. Derfor gjelder budet om underordning i ekteskap, hjem og menighet som en frivillig innordning på grunnlag av innsikt i Guds mening og vilje. Det kan ikke gjøres til norm for samfunnets lovgivning. Kirken skal virkeliggjøre skapelsens innerste mening som menneskene ikke kan finne ut av på egen hånd. De må ta imot den gjennom den åpenbaringen som er gitt med Kristus og hans apostler. I denne åpenbaringen er skaperordningen uttrykt i underordning ”i Kristus” med tale- og læreforbudet som en av konkretiseringene. Uorden er et uttrykk for en totalt feil oppfatning av skapelsen, kirken og embetet.²⁹

De to andre avgjørende argumentene er Jesu apostelvalg og uttrykket ”Herrens bud” i 1 Kor 14, 37b. Fordi Jesus ikke valgte kvinner til apostler, og fordi han har gitt sin vilje til kjenne gjennom et bud, hviler et nei til kvinnelige prester i siste omgang på Jesu handling og gitte anvisninger. Mens sløret i 1 Kor 11 er (synetheia) (skikk), er taleforbudet (entole) (bud) i kapittel 14 fra Herren. Bo Giertz viser til uttrykket ”Herrens bud” flere steder i sin framstilling, når han vil ha fram hva som er det avgjørende. Kristi handling og gitte anvisninger er bindende.³⁰ Uttrykket ”Herrens bud” blir med andre ord forstått som en konkret anvisning, uten at vi kjenner innholdet i denne.

På svensk mark er man forsiktig med å konkretisere hva innholdet i dette budet skulle være. Bo Giertz er trolig klar over at betydelige eksegeter rundt om i verden har hevdet at apostelen ikke har noe konkret ord av Jesus i tankene. Man mener at Paulus hevder sin autoritet som Kristi sendebud med dette uttrykket. På reformasjonstiden mente man at det gikk på at alt skulle gå for seg med orden og sømmelighet i menigheten. Dette ser det ut til at Bo Giertz er klar over. Han sier: ”Även om man ... säger, att ”Herrens bud” bara gäller principen, att det skall råda ordning i gudstjänsten, så kommer man inte ifrån det faktum, att det – enligt Pauli övertygelse – hör med till denna ordning, att en kvinna icke skall predika i församlingen”.³¹

Med denne siste argumentasjonen har Bo Giertz berørt en problemstilling som blir synlig i den norske debatten både fra 1958 og på 1970-tallet. På 1970-tallet er den knyttet til debatt om den lutherske bekjennelsen. I Confessio Augustana (CA) artikkel 28 gis eksempler på regler som det er berettiget at kirken lager seg for at alt skal skje med sømmelighet og orden, men som ikke er bindende. Der er også paulinske forskrifter nevnt. Den generelle formaningen om orden og sømmelighet er da rettesnoren man skal følge, mens man ikke er bundet av de konkrete anvisningene.

²⁹ Giertz 1958 s. 9-13

Gärtner 1958 s. 12-32

³⁰ Giertz 1958 s. 7, 9, 14

³¹ Giertz 1858 s. 10

Argumentasjonen blir da at dersom "Herrens bud" er en formaning om orden og sømmelighet for evangeliets skyld, eller dersom Paulus' begrunnelse for taleforbudet er orden og sømmelighet, kan taleforbudet sees som en konkretisering som kan endres når situasjonen er endret og det kan skje uten anstøt.³² Dette ser vi for 1970-tallet i kapittel 6.2.3, 6.3.4 og 6.3.6-8. Problematikken er også synlig i debatten fra 1958. Da er den særlig knyttet til forståelsen av 1 Kor 14 og til bekjennelsen i debatt mellom Per Lønning og Leiv Aalen. Se kapittel 5.3.1 og 5.3.5.

Jeg har valgt å gi en så pass fyldig framstilling av argumentasjonen knyttet til "Herrens bud", fordi begrepet blir viktig i den norske debatten både fra 1958 og på 1970-tallet. Det er professor Sverre Aalen som særlig bringer dette argumentet til torgs, og han er ikke så forsiktig som svenskene når det gjelder å antyde hva budets innhold er. Se mer om dette i kapittel 5.3.1.

I sin behandling av den svenske kvinneprestdebatten hevder Martin Lindström, med støtte i et bredt materiale fra flere konfesjoner, at vektleggingen av "Herrens bud" er spesielt for debatten i Sverige. Jeg vil føye til Norge. Det er spesielt at man mener at dette er en henvisning til et konkret bud, og at man legger så stor vekt på uttrykket. Andre steder har man tydeligvis ikke sett noe spesielt problem i apostelens henvisning til "Herrens bud".³³

Det tredje og siste grunnleggende argumentet hos Bo Giertz og Bertil Gärtner var altså Jesu valg av apostler. Dette hadde vært med som argument lenge, også hos eksegetene bak deklarasjonen av 1951. Dosent Reicke hadde blant annet sagt: "Det egendomliga är faktisk, att Jesus *trots* denna tydliga uppskatning av kvinnan icke kallade nogon kvinna till apostel. Det måste ha funnits särskilda skäl därtill".³⁴

Både Giertz og Gärtner peker på at Jesus holdninger og handlinger overfor kvinner viser noe helt nytt i forhold til samtiden og at Jesus hadde kvinner blant sine trofaste disipler. Desto mer påfallende er det at han ikke gir dem noe oppdrag eller noen plass blant kirkens embetsbærere. Han valgte bare menn til apostler. Det var også bare menn til stede da han ga sin misjonsbefaling. Misjonsbefalingen trekkes inn her av flere svensker. Det har jeg ikke funnet i den norske debatten.

Bo Geirtz innrømmer at uten Paulus' brev ville apostelvalget ikke vært noe entydig argument. Bertil Gärtner derimot har en bred argumentasjon her som han tydelig mener kan stå på egne ben. Jesus valgte bare menn til apostler fordi han innsatte dem som ledere for det nye gudsfolket. Han skaper dermed det embetet som med nødvendighet skulle høre med til kirkens fremtredelse i verden. At det er med hensikt at dette bare er menn, viser videre det faktum at det bare er menn til stede ved innstiftelsen av nattverden. Gärtner konstaterer at selv om det var vanlig at kvinner og barn var med på påskemåltidet, trekker Jesus denne gangen en grense som stenger dem ute. Jesus hadde en hensikt med at det bare skulle være menn tilstede ved dette måltidet denne gangen. Det blir dermed bare menn som får

³² For den svenske debatten se f eks Lindström 1979 s. 23 og 80

³³ Lindström 1979 s. 83-86

³⁴ Gjengitt hos Sjöberg 1953 s. 59

i oppdrag å forvalte nattverden. Dåpen og nøklemakten får de ved andre anledninger.

Gärtner trekker med andre ord en forholdsvis direkte linje fra apostlene til dagens presteembete i Svenska Kyrkan. Det er han ikke alene om. Vi har sett antydninger til det samme i den norske debatten, og vi vil finne det svært tydelig i debatten fra 1958. I begge land møter standpunktet motargumentasjon. I 1953 hadde Erik Sjöberg formulert det slik på svensk mark: "Apostlarna utvaldes icke för att prästämbetet i den framtidiga kristna kyrkan därigenom regleras utan för den aktuella evangelieförkunnelsen".³⁵

Nils Astrup Dahl går i direkte debatt med Gärtners argumentasjon i sin artikkel i 1959. "Delvis forutsettes det som skulle bevises. Gärtner kaller f. eks. Paulus' utsagn i 1 Kor. 14: 33 ff. for "ordningen om att kvinnorna icke skall ha ämbetet" (KoÄ s. 100) og sier at "man i Korint utplånar skillnaden mellan man och kvinna ifråga om ämbetet" (Synspunkter s. 12. Jfr Lindroth, Kyrkomötet s. 168). Hvor står det noe om "ämbetet" i 1 Kor. 14? Hvilket embete dreier det seg i det hele tatt om? Hvor i de eldre Paulus-brevene kan man belegge påstanden om at "de "ordinarie" ämbetena bekläds av dem som i väderbörlig ordning kallats och vigts" (Synspunkter s. 18)? Paulus taler om mange gaver og mange tjenester, men hvor antydes i 1 Kor. en prinsipiell forskjell mellom lekmenn og innehavere av det kirkelige embete? ... Gärtner har ganske enkelt en på forhånd faststående forestilling om det kirkelige embete, og leser den inn i tekstene, som ikke inneholder noen antydning av den. For den som leser teksten slik den står, er det ganske tydelig at Paulus i 1 Kor. 14 behandler spørsmålet om kvinnens tale som et spørsmål om orden og sømmelighet i menighetens forsamling, ikke som en forordning om kirkens embete."³⁶

Selv om Gärtner trekker slutninger fra apostlene til våre dagers embete, går han ikke inn på den typen Kristusrepresentasjonstenkning som vi skal presentere nedenfor. Men for Gärtner ser det ut til å være slik at de avgjørende retningslinjene for "ämbetet, mannen och kvinnan i Nya Testamentet" (tittelen på boken) er gitt i og med Jesu handlinger og bud. Paulus følger bare opp det som er grunnlagt med Jesus.³⁷

Bo Giertz gir også sitt syn til kjenne i den norske debatten, i og med at han har en artikkel i boken "Kvinnelige prester - hvorfor ikke?" som kom i 1961. Der har han fokus på embetsforståelsen. Jeg kommer ikke til å trekke fram hans bidrag spesielt der. Bo Giertz hadde innflytelse i Norge, men trolig langt mer gjennom andre av sine skriftlige bidrag enn gjennom denne artikkelen.

Hovedlinjer i synet på Paulus

I en av bøkene som kom ut i 1958, "Kvinnan, samhället, kyrkan", har Krister Stendahl en artikkel der han tar for seg det bibelske materialet og bibelsynet. Stendahl ble utnevnt til professor ved Harvard University dette året. Han peker på det han mener er en grunnleggende overensstemmelse

³⁵ Sjöberg 1953 s. 20

³⁶ Dahl 1959 s. 134

³⁷ Gärtner 1958 s. 6-8

mellom eksegetene i Sverige: For *Paulus* var spørsmålet om kvinnens stilling av prinsipiell betydning. Stendahl hevder derfor at det er det hermeneutiske spørsmålet, snarere enn det eksegetiske, som nå er interessant. Han viser til Fridrichsens program om "realistisk bibeltolkning". For Fridrichsen er det bibelordet i sin tidshistoriske meningssammenheng som blir Guds ord. For Stendahl blir det det hermeneutiske spørsmålet som blir viktig videre: I hvilken forstand er det realistisk tolkede bibelordet forpliktende for kirken i dag? Det er etter Stendahls mening med andre ord bibelsynet det handler om. Til alle tider har man foretatt en "oversettelse". Hvordan skal den foregå?³⁸

Nils Astrup Dahl mener det er en forhastet slutning når Stendahl hevder at man i hovedtrekk er enige om eksegesen. Dahl mener debatten har vist at det *er* vesentlige uenigheter når det gjelder eksegesen. Dreiepunktet i uenigheten er da "ämbetsfrågan". Så lenge man ikke tar opp spørsmålet om embeter og tjenester i Det nye testamentet og relaterer dette spørsmålet til vår tids prestedtjeneste, kan man være enige om hovedtrekkene i eksegesen. Når man kommer til det punktet blir uenigheten tydelig. Legger man et bestemt syn på det kirkelige embete til grunn, kan dette baseres på det faktiske forhold at Jesus bare kalte menn til apostler, at det var menn som hadde ansvar for offentlig forkynnelse og sakramentforvaltning og at bare menn var tilstede ved nattverdens innstiftelse og ved Jesu dåpsbefaling. Etter Dahls mening er da embetssynet, mer enn bibelsynet, det springende punktet i debatten om kvinnelige prester. På dette punktet ser han saken noe annerledes enn Stendahl.³⁹

Han avslutter slik: "Etter gjennomlesning av den forliggende litteratur sitter jeg igjen med det inntrykk at motstanden mot kvinnelige prester i Sverige har lidt under stor uklarhet; man har vinglet fra den ene motiveringen til den andre. ... Man har verken holdt seg til de klare ord i Bibelen eller våget å bygge motstanden på en klar høykirkelig embetsoppfatning, normert av den kirkelige tradisjon. Men samtidig har man ikke nöyet seg med å påberope seg praktiske argumenter, eller hevdet at det ikke forelå tilstrekkelig grunn til å fravike en kirkelig praksis med rötter i apostolisk tid. Man har villet gjøre det hele til spørsmål om bibeltroskap, bekjennelse og kirkens grunnlag. Følgen av denne mangel på klart grunnlag for opposisjonen er blitt en serie av vekslende teorier og delvis selsomme argumenter som skulle bevise det som umulig kan bevises: at Skrift og bekjennelse legitimerer den praksis at kvinner i samfunnet kan være likestillet med menn, at de kan tale offentlig og ha styrende funksjoner i og utenfor kirken - men bare ikke bli ordinert til prester og forvalte sakramentene. Man får unektelig et inntrykk av leting etter argument for et på forhånd fastlagt syn."⁴⁰

På tross av N. A. Dahls kritiske kommentar, mener jeg det er fruktbart å se det slik at den svenske debatten hadde to klart atskilte hovedlinjer i synet på Paulus' tale- og læreforbud. Den ene linjen argumenterer med at det er en

³⁸ Stendahl 1958 s. 138-166

³⁹ Dahl 1959 s. 133f og 139f

⁴⁰ Dahl 1959 s. 141

evangelisk-luthersk bruk av de eksegetiske funnene å si at kirken ikke er bundet av kirkeordningsforskriftene i Det nye testamente. Dette kaller Dag Sandahl en konfesjonelt bestemt eksegesi.⁴¹ Her avviser man med andre ord bibelsk begrunnede svar i kirkeordningsspørsmål med konfesjonell henvisning. Bibelsvarene blir sett på som en beskrivelse av situasjonen den gang de ble skrevet. Den andre hovedlinjen argumenterer for at ordene hos Paulus også gjelder nå, for når Paulus uttaler seg prinsipielt begrunnet og henviser til Jesus, er vi bundet av Paulus.

Dag Sandahl hevder i sin bok at verken spørsmålet om bibelsynet eller spørsmålet om hvordan kirken tar imot eksegetisk kunnskap og bearbejder den, kom til å bli stilt for alvor i den svenske debatten. Dette til tross for at utgangspunktet for en slik prinsipiell debatt var tydelig lagt. I debattens slutfase i 1957 og 1958, fortsatte man å stille bibelspørsmålene på en ukomplisert måte, og debatten fikk handle om bibelord - fra begge hold. Da Krister Stendahl påpekte bristen på hermeneutisk refleksjon i 1958, var det for sent til å påvirke debatten før beslutningen ble tatt, hevder Sandahl.⁴² Hadde man sammenstilt uttalelsene fra 1923 med arbeidene til teologene bak eksegetiske deklarasjoner i 1951, ville det blitt tydelig hva man var enige om, nemlig bibelordenes mening, og hva man var uenige om, nemlig konsekvensene for samtidens debatt om kvinnelige prester. Det ble aldri tydelig at det var det hermeneutiske spørsmålet som måtte stilles i fokus, og dette spørsmålet kom ikke på debattens dagsorden.⁴³ Med bildet av den norske debatten som bakgrunn, vil jeg likevel hevde at svenskene kom lenger i den hermeneutiske problematikken enn man gjorde på norsk side.

Det ble på et tidspunkt for sent å debattere, også for svenskene. Dag Sandahl hevder at teologiske spørsmål som også beveger seg på den politiske arenaen, kommer til et viktig brytningspunkt, og etter dette punktet vil en diskusjon om sakens innhold ikke lenger påvirke stemmegivningen. Den "vitenskapelige" diskusjonen må komme før dette brytningspunktet. Etter dette er spørsmålet en gang for alle blitt av "politisk sort", og i en slik situasjon er de teologiske spørsmålene i realiteten ført ut i marginalen, ifølge Sandahl.⁴⁴ Det er en svært interessant påstand.

I 1958 vedtok kirkemøtet i Sverige en lov som åpnet for kvinnelige prester. Debatten før dette vedtaket fikk en sterk konsentrasjon om 1 Kor 14. Dette til tross for at en rekke sider ved bibelmaterialet hadde vært med i bildet tidligere i tillegg til de prinsipielle spørsmålene. Detaljeksegesi ble med andre ord virkelig dominerende først i debattens absolutte slutfase. Det kom ikke vesentlige nye momenter til i 1958 i forhold til det som var presentert tidligere. I forlengelsen av kvinneprestspørsmålet gjorde svenskene en utredning om bibelsyn som kom i 1970.

⁴¹ Sandahl 1993 s. 27

⁴² Sandahl 1993 s. 21

⁴³ Sandahl 1993 s. 27

⁴⁴ Sandahl 1993 s. 30

4.3.3 Embetssyn og Kristusrepresentasjon

Den svenske kvinneprestebatten knyttet til utredningen som kom i 1950, var også en embetssynsdebatt. Denne delen av debatten foregikk i grove trekk mellom en høykirkelig fløy og professor i etikk ved universitetet i Lund, Gustav Wingren. Som debatten om Paulus og hans tekster, hadde også denne debatten tydelige linjer fra de teologiske standpunktene, i dette tilfelle embetssynet, til synet på kvinnelige prester. Dette er ikke minst belyst av professor Per Erik Persson ved universitetet i Lund. Han behandler den svenske debatten om hvordan embetsbæreren representerer Kristus i boken "Kyrkans ämbete som Kristusrepresentasjon, en kritisk analys av nyare ämbeteologi". Den kom ut i 1961. Siden svenskene rent faktisk har apostolisk suksjon, ble dette også et element i debatten. Det er et element som er helt fraværende i den norske debatten, og som vi kan la ligge her.

De to hovedlinjene som tegnet seg når det gjaldt embetssynet var: 1. Gjennom dåpen får alle kristne del i det alminnelige prestedømmet. Den spesielle tjenesten med ord og sakrament springer ut av dette allmenne prestedømmet og må overdras til noen. Ordinasjonen blir først og fremst en kirkerettslig akt. 2. Den særskilte tjenesten med ord og sakrament hviler på en guddommelig innstiftelse og en guddommelig handling. Ordinasjonen er primært en guddommelig handling og den særskilte tjenesten er en forutsetning for kirkens eksistens.

Professor Wingren representerte det første synet, som lett karikert ble framstilt som om embetssyn var "et spørsmål om serveringen". For denne gruppen kunne ikke spørsmålet om kvinnelige prester bli noe problem. Utgangspunktet var nettopp alle døpte kristne. Høykirkeligheten derimot, som så på embetet som en Guds gave, kunne ikke komme utenom en debatt om Jesus hadde gitt noe mandat i denne saken gjennom apostelvalget og apostolatet. Hva slags mandat var i tilfelle dette? Dermed brukte denne fløyen skriftord og teologiske argument knyttet til embetssynet i kvinneprestebatten, inklusive argument om den kirkelige tradisjon. Dette var en argumentasjonsmåte som var en umulighet for Wingren.

Tanken om en Kristusrepresentasjon var også et springende punkt i denne embetssynsdebatten. At embetsbæreren representerer Kristus, var det bred enighet om. Men hvordan er denne representasjonen å forstå? Kan kvinnelige embetsbærere representere Kristus? Man var enige om utgangspunktet: Ifølge Lukas 10,16 sa Jesus: "Den som hører dere, hører meg". De som forkynner evangeliet representerer Kristus. De fører hans verk videre. De taler og handler på hans vegne og med hans fullmakt. Så langt er det ingenting i veien for at også kvinner kan inneha embetet, men det kom andre argumenter til fra personer som etter hvert fikk betegnelsen representasjonsteologer.

I sin bok gjør Per Erik Persson rede for representasjonsteologenes tankegang. Han mener at kjernen i argumentasjonen er at Jesu menneskelighet må ha en synlig formidler på jorden; "att efter Kristi mänskighets borttagande från jorden andra människor måste inträda som bärare av dess (hans mänskighets) roll som frälsningens synliga

(för)medlare – alt för att denna samma frälsning alltfört ska kunna bli gripbar och ”åtkomlig” för människorna”.⁴⁵ Presten skal med andre ord gjennom sin person synliggjøre Kristus og spille Kristi rolle i gudstjenesten. Blant eksegetene bak deklarasjonen i 1951 er det flere som framfører denne formen for argumentasjon i ulike skriftlige arbeider på 1950-tallet.

Dosent i nytestamentlig teologi i Uppsala, Harald Riesenfeld, trekker paralleller mellom apostlene som Jesu stedfortredere og embetsbærerne. Disse siste overtar rollen til den jordiske Jesus, hevder Riesenfeld. Embetsbærerne skal trolig ”åskådlig avbilda Kristus”. Dette skal særlig bli synlig gjennom embetsbærerens rolle som husfar ved nattverden. Der skal han avbilde Kristus i kretsen av sine. Derfor må den som skal inneha embetet være mann.⁴⁶ Riesenfeld er særlig opptatt av det liturgiske i dette spørsmålet. Han tenker Kristusrepresentasjonen som en konkret, liturgisk orientert synlighet.

Dosent i nytestamentlig teologi i Uppsala, Bo Reicke, hevder som et vesentlig poeng at Jesu apostelvalg var et prinsipielt begrunnet valg. Han ville for all framtid forbeholde kirkens embete for menn. I argumentasjonen for dette kommer representasjonstanken inn. Også Reicke er opptatt av embetsbærerens rolle ved nattverdsfeiringen. ”Under själva handlandet (in actu) kan man därvid tala om en åtminstone partiell subjektidentifikation med Jesus”. Han bruker også begrepet ”partiell subjektöverföring”.⁴⁷ Professor Hjalmar Lindroth bruker, ifølge Erik Sjöberg, begrepet ”konkret-realistisk”.⁴⁸ Derfor er det bare mannen som kan opptre på Kristi vegne og svare for forkynnelsen av det apostoliske ordet i hans navn. Kvinnen kan ikke være prest, men kan gjerne forkynne og undervise – også offentlig.

Da Martin Lindström presenterte og analyserte debatten i 1979, sier han om denne siste slutningen: ”Hela tankegången om en avgörande skillnad mellan prästvigda mäns och lekmäns förkunnelse finns ju ingen skugga av i Skriften. Där hänger allt på *vad* som förkunnas, icke på *vem* som gör det”.⁴⁹ Det samme hadde Persson sagt 18 år tidligere. ”Att kyrkans ämbete har att representera Kristus är bibliskt och allmänskristet, inte minst reformatoriskt”, sier han. Men ”...det finns intet belägg för att ”ämbetebäraren” mer än andra sågs som Kristi bild. ... När Paulus avvisar falska profeter är det inte deras vinning utan deras budskap han ifrågasätter (Gal 1: 8 f; 2 Kor 11: 4). ... Här hänger allt på *vad* som predikas, icke på *vem* som predikar”.⁵⁰

I sin analyse pekte Per Erik Persson også på avhengigheten av katolsk teologi. Han bruker et tungt tilgjengelig, men presist språk når han sier: ”... vad man i detta sammanhang ständigt möter är en hänvisning till Kristi mänsklighet och dess synlighet och påtaglighet under utövandet av medlarfunktionen, något som får sin för det fortgående frälsningsverket nödvändiga förlängning i de likaledes synliga och påtagliga ämbetsbärare,

⁴⁵ Persson 1961 s. 230

⁴⁶ Gjengitt hos Lindström 1979 s. 43

⁴⁷ Gjengitt hos Lindström 1979 s. 46

⁴⁸ Sjöberg 1953 s. 76

⁴⁹ Lindström 1979 s. 46

⁵⁰ Gjengitt hos Lindström 1979 s. 47f

som i kyrkan under tiden fram til parusien genom sin åskådliga Kristus-representation spelar den roll, som en gång tillkom Kristus såsom människa. Samma tanke på ämbetet som ett "övertagande av den jordiske Jesus' roll", varigenom "hans ämbete, hans frälsande verksamhet" alltså fungerar bland människorna på ett för dem "åtkomligt, synligt och påtagligt sätt" i det att ämbetsbärarna åskådligt representerar Kristus och som han förmedlar gudsríkets frälsande krafter möter emellertid även hos representationstankens svenska företrädare och synes ligga bakom den icke minst av Lindroth själv företrädde tanken på parusien såsom den dag, då Kristus "icke längre *behöver* någon representation, utan själv blir synlig och uppenbar". Möter ej i båda dessa i sista hand uppenbarligen tämligen kongruenta konceptioner *samma* motivering, nämligen tanken att efter Kristi mänskligheits borttagande från jorden andra människor måste inträda som bärare av dess roll som frälsningens synliga (för)medlare - allt för att denna samma frälsning över huvud taget alltför skall kunna bli gripbar och "åtkomlig" för människorna?"⁵¹

Representasjonsteologene mente å finne støtte for sitt syn i de lutherske bekjennessskriftene. Der heter det at presten ikke representerte seg selv, men Kristus, ifølge ordet: "Den som hører dere, hører meg". Det er rett, sier Persson, men "detta hänger helt på att det är Kristi ord som förkunnas, annars gäller Pauli dom över den som förkunnar ett annat evangelium, Gal 1, 8f". Han konkluderer med at den spesielle svenske representasjonstanken direkte strider mot de lutherske bekjennessskriftene. Tanken bygger på et embetssyn som ble utviklet i oldkirken og videreført i romersk og anglikansk teologi. Tanken om å erstatte Kristi menneskelighet springer ut av en kristologi som er helt fremmed for lutherdommen.

Representasjonsteologene ble møtt med motargumentasjon tidligere enn gjennom Perssons grundige bok i 1961. Erik Sjöbergs gikk i sin bok i 1953 inn på eksegesen for å påvise eksegetenes mangel på skriftgrunnlag. Det finnes ikke noe belegg i Det nye testamente for at presten skal synliggjøre Kristus gjennom sin person eller spille Kristi rolle i gudstjenesten. Heller ikke for at den som forretter nattverden skal betraktes som en erstatning for Kristus. Ingenting tyder heller på att man oppfatter apostelens eller andre embetsbæreres forhold til menigheten som et synlig bilde på Kristi forhold til kirken. Dessuten gjelder taleforbudet hos Paulus nettopp retten til å *tale* i forsamlingen. Nattverdsfeiringen er ikke nevnt i den sammenhengen.

Erik Sjöberg konkluderer for sin del med at når det gjelder embetet, er situasjonen den " ... att den oppfatning av Kristus-representationen i ämbetet som faktisk föreligger i Nya testamentet, icke utgör något hinder för kvinnans tillträde till prästämbetet. Först när man ger Kristus-representationen en innebörd, som icke kan påvisas i Nya testamentet, kan man därur härleda ett prinsipiellt avvisande av kvinnliga präster".⁵²

Flere deltakere i debattene påviste at alle de svenske eksegetene som forsvarte et representasjonsstandpunkt av denne typen, gjorde det ut fra den såkalte "kefalé-strukturen" i 1 Kor 11, eller "representasjonsordningen" som

⁵¹ Persson 1961 s. 230

⁵² Sjöberg 1953 s. 68f

svenskene kaller det. (1 Kor 11, 23f: ”For mannen er kvinnens hode, slik Kristus er kirkens hode; han er frelser for sin kropp. Som kirken underordner seg Kristus, skal kvinnene underordne seg sine menn i alt.”) Man sa da at denne strukturen er begrunnet både i skapelses- og frelsesordenen. Derfor kan ikke presteembetet åpnes for kvinner. Motargumentene i den svenske debatten gikk på at man da så bort fra at dette synet på kvinnens stilling forutsetter det antikke synet på kvinnen og springer ut av det; altså samme type argumentasjon som vi så ovenfor til Paulus’ tekster.

Et avgjørende motargument ble presentert av biskop og tidligere professor Anders Nygren under debatten på Kirkemøtet i 1957. ”I diskussionen om prästens oppgift och frågan om kvinnliga präster har man ofta infört representationstanken, alltså tanken på att prästen i gudstjänsten och framför allt nattvarden uppträder som Kristi representant och såsom husfadern, och att detta skulle vara orsaken till att en kvinna ej kan bli präst. Det argumentet duger icke. *Christus praesens* utesluter representationstanken. Kristus är själv närvarande, i Ordet och i nattvarden. Han har icke någon ställföreträdare på jorden, vare sig påven eller prästen. Ty han är själv hos oss. ... Representationstanken strider mot Kristi realpresens, Kristi reala närvaro, både i Ordet och i sakramenten”.⁵³

Representasjonsteologenes tankegang fikk ingen plass i den norske kvinneprestebatten. Det skyldes nok flere faktorer knyttet til forskjeller i svensk og norsk teologi og kirkeliv, men det skyldes også det faktum at Sverre Aalen tok opp spørsmålene i 1961 og benyttet seg av samme argumentasjon som biskop Nygren hadde gjort. Aalen gir spørsmålet en forholdsvis grundig behandling – og avvisning. Se kapittel 5.3.2.

I Sverige hadde representasjonsargumentene hatt en så stor plass at dette var en viktig del av kvinneprestebatten, men forsvarerne av denne tankegangen måtte under debattens gang moderere seg. I en særskilt betenkning til Kirkemøtet i 1958 hadde språkbruken blitt mye mer forsiktig: ”Vid den kristna kultmåltiden skulle gudstjänstens ledare enligt hans befallning utföra samma symboliska handlingar som Jesus själv utfört. Det kan tänkas att han velat, att dessa skulle utföras av en man. Detta är blott en hypotes ...”.⁵⁴

Den svenske debatten stoppet ikke med vedtaket i 1958, men endte i en vond og opprivende strid som truet med å sprengte Svenska Kyrkan. Den fikk som en av sine konsekvenser at motstandere av kvinnelige prester ikke lenger får bli ordinert til tjeneste i denne kirken.

4.4 1950-tallet – en oppsummering

Jeg mener at framstillingen i dette kapitlet har vist at selv om vi i 1956 fikk det siste stortingsvedtaket om kvinnelige prester i vårt land, så var det fram til og med dette årstallet og dette vedtaket lite teologisk debatt og nytenking i denne perioden. Saken var blitt kirkepolitisk på dette tidspunktet. Det betyr

⁵³ Gjengitt hos Lindström 1979 s. 49

⁵⁴ Gjengitt hos Lindström 1979 s. 50

at kvinneprestspørsmålet nærmest lå i dvale i Norge fra 1938 til 1958. Da var det også slutt på freden for en forholdsvis lang periode.

I de få innleggene som er, legges det på ja-siden et tydelig trykk på det hermeneutiske spørsmålet. Når Brun, etter å ha lagt vekt på at Paulus har tunge teologiske begrunnelser både i 1 Kor 11 og 14 og i 1 Tim 2, plasserer disse begrunnelsene som tidsbundne, er dette tydeligere tale på grundig eksegetisk grunnlag enn det vi fant i forrige epoke. Når Dahl følger opp på samme måten med grundig eksegesi, for så å plassere underordningstanken som tidsbestemt, har ja-siden gitt tydelige signal om hvor man mener saken nå står. Nei-sidens innlegg ved Olaf Moe følger svært tradisjonelle linjer og kan nærmest oppfattes som en repetisjon.

Som vi har sett, var siste halvdel av 1950-tallet en helt annerledes aktiv periode i Sverige. Debatten der fikk også et annet forløp enn i Norge. Svenskene klarte heller ikke å samle seg om en sentral teologisk problemstilling i kvinneprestspørsmålet, men jeg mener at et hovedspørsmål ble stilt svært tidlig i den svenske debatten: Er vi i dag forpliktet på det Paulus har sagt og ment, eller er vi det ikke? Svenskene klarte også å holde denne problemstillingen varm, ved at debattantene stadig velger å gjøre rede for det de mener er de prinsipielt avgjørende grunnene for sine standpunkt. Derfor mener jeg at svenskene kom mye nærmere de hermeneutiske spørsmålene enn man gjorde i Norge. Vi må ta med debatten i epoken fra 1958 i Norge for å kunne se dette.

Jeg mener derfor at man i den svenske debatten hadde tydeligere spørsmål å debattere enn man hadde i Norge. Man var svært uenige i embetsspørsmålet, men man var i hovedtrekk enige om hva Paulus hadde sagt. Man var enige om at han mente å uttale noe som var prinsipielt bindende. Man tilhørte en kirke som var bundet til Bibelen som norm, og spurte: Hva betyr det da at Bibelen er Guds ord? På tross av den detaljeksegetiske debatten i 1958, mener jeg det til syvende og sist handlet om bibelsyn i Sverige. Svenskene valgte da også å gjøre et utredningsarbeid på nettopp dette i fortsettelsen. På dette grunnlaget er jeg derfor uenig med Dag Sandahl når han hevder at man i Sverige aldri på alvor stilte skriftsynsspørsmålene eller prøvde å svare på dem.

I argumentasjonsmåten på nei-siden finner vi klare paralleller til debatten i Norge fra 1958. Begge steder ser man på Paulus' begrunnelse i skapelse og underordning som det avgjørende. Begge steder henvises det også til Herrens bud og til apostelvalget.

Svenskene fikk embetssyn som et vesentlig element i debatten. Det fikk vi ikke i Norge. *Kanskje* kan det forsvares å si at embetssyn fikk spille en så uvesentlig rolle i den norske debatten fra 1958 at det skapte uklarheter? Det vil vi komme tilbake til i kapittel 5.3.7 og 6.3.7.

Svenskenes helt spesielle debatt om hvordan embetsbæreren representerer Kristus, forble svenskens. Det skyldes nok delvis at Norge har en annen kirkehistorie enn Sverige på dette området, men også at en debatt om dette ble "lagt død" av Sverre Aalen i 1961. Se kapittel 5.3.2.

5 Fra 1958 – den største debatten

Da Stortinget fjernet reservasjonen i loven om de geistlige embetene i 1956, var den politiske og juridiske behandlingen av kvinneprestspørsmålet ført til endes i Norge. Fra da av var spørsmålet først og fremst kirkens. Den norske kirke hadde aldri *som kirke* åpnet for kvinnelige prester. Det ser ut til at det først var da spørsmålet var avgjort politisk og juridisk at det ble et virkelig brennende teologisk diskusjonstema i kirken, selv om det aldri ble satt i gang noe som kan kalles en formell læreprosess om spørsmålet. I perioden fra 1958 til og med 1961 var det et stort engasjement som ga seg utslag i bøker og en rekke artikler i tidsskrift og blader.¹ Litteraturlista gir et tydelig bilde av dette.

Det er derfor flere grunner til at framstillingen av denne debatten bør få en annen form enn de foregående kapitlene. Siden den politiske prosessen var ført til endes, er det ingen stortingsbehandlinger og høringer å presentere. Når jeg har valgt å ikke ta med dagspressen, består materialet av bøker og tidsskriftartikler. Dermed trer den interne kirkelige og teologiske debatten fram. Denne debatten sveller ut og blir svært omfattende og har en konsentrert topp over tre-fire år. En kronologisk framstilling, som jeg i grove trekk har fulgt tidligere, vil derfor ikke være så tjenlig her.

Jeg har derfor valgt følgende strukturering av stoffet: Først vil jeg peke på hvorfor debatten på 1960-tallet ble stor og intens i kapittel 5.1. Videre deler jeg presentasjonen av de teologiske diskusjonene i to. Først tegner jeg noen oversiktsbilder over de personene, temaene og standpunktene som var framme i bøkene, tidsskriftartiklene og prestebladene i kapittel 5.2. Dette mener jeg er nødvendig for å gi et helhetsbilde før jeg i den neste, mest omfattende delen av kapitlet, gir en tematisk presentasjon av debatten i kapittel 5.3. Kapitlet avslutter med en oppsummering av sentrale trekk.

Til den historiske framstillingen se kapittel 2.3.

5.1 Et brennende spørsmål – hvorfor?

Kvinneprestspørsmålet hadde fått hvile i Norge i nærmere 20 år etter at Stortinget åpnet for kvinnelige prester med vedtaket i 1938. Krigen ga det kirkelige engasjementet en annen retning, og det å faktisk ansette en kvinne som prest kom ikke opp som en konkret utfordring. De kvinnelige teologiske kandidatene var få. Biskopene hadde ikke vært spurt om sin mening gjennom noen høring siden 1921, og ingen av dem hadde gitt tydelige offentlige signaler om at de var villige til å ordinere en kvinne.

¹ Bøker:

Fjellberg 1958, Skar 1960, Aalen, L. (red.) 1961 (1), Lønning 1961 (1)

Tidsskriftartikler:

Nils Astrup Dahl, Jacob Jervell, Ragnar Leivestad, Per Lønning, Leif Michelsen, Henrik Seip, Bjarne Skard, Erling Utnem, Olav Valen-Sendstad, Leiv Aalen, Sverre Aalen med flere hadde artikler og diskusjoner om emnet fra 1958 til 1961. De fleste sto i Kirkebladet, Kirke og Kultur og Luthersk Kirketidende, men også noen i Tidsskrift for Teologi og Kirke og Norsk Teologisk Tidsskrift.

Dette bildet endret seg utover på 1950-tallet. 32 år etter at man sist spurte biskopene, kom det en høring om reservasjonsretten i 1953 og en ny i 1955. Dermed ble kirkens offisielle syn løftet fram for første gang på svært lenge. I 1955 var det tydelig for alle som ville se det, at svarene fra biskopene var svært sprikende. Mens ingen på Det teologiske fakultet eller Menighetsfakultetet ville fjerne reservasjonen, var biskopene nå delt. To ville fjerne reservasjonen, og Den norske kirke hadde nå minst en biskop som var villig til å ordinere en kvinne til prestedtjeneste. Se kapittel 4.2.1.

Da Stortinget hadde fjernet reservasjonen i 1956, var sakens fortsatte gang på en ny måte lagt i kirkens hender. Ulike syn på kvinnelige prester hadde kirken hatt så lenge spørsmålet hadde vært på kartet, men man hadde stått sammen mot en ytre ”fiende” – politikerne. Når fokuset ikke lenger kunne rettes den veien, var tiden på en ny måte moden for den interne debatten. Fjerningen av reservasjonen ble oppfattet som svært provoserende i vide kirkelige kretser. Dette var i seg selv med på å sette sinnene i kok også i forhold til selve saksspørsmålet.

At spørsmålet toppet seg i Sverige mot slutten av 1950-tallet, hadde også betydning for den norske debatten. Man fulgte med på hva som forgikk i våre naboland, og de skriftlige innleggene der ble lest og debattert her hjemme.

Bildet var også endret når det gjaldt tilgangen på kvinnelige teologiske kandidater. I 1956 hadde 34 kvinner tatt teologisk embetseksamen. Man så at kvinnelige prester kunne komme. Det var et spørsmål om tid og om biskopenes avgjørelse.

Da biskopene drøftet saken på Bispemøtet i 1959 uten å komme til enighet, ga dette også debatten vind i seilene. Den toppet seg med ordinasjon og innsettelse av den første kvinnelige presten i Norge våren 1961.

Det var ulike syn i kirken på om man trengte denne debatten eller ikke. I 1958 konstaterer man i Kirkebladet at det har vært stille om spørsmålet noen år, men at det nå er ønskelig at spørsmålet drøftes – og løses. Det blir bedt om at spørsmålet blir grundig behandlet i vide kretser i kirken, og at det skjer uten usaklig diskriminering av andres standpunkt.² Dagfinn Hauge, som da var sogneprest i Vestre Aker, skrev derimot en artikkel i Luthersk Kirketidende med overskriften ”La oss slippe en ny strid”. Han sier at en kvinneprestebatt ”innebærer nok av muligheter til en strid som i dagens situasjon ikke kan annet enn svekke oss. Vi har så uendelig meget annet som skulle vært gjort akkurat nå. Mange av oss kjenner trang til å spørre: Kan vi ikke slippe denne striden? ... Dypt i en skuff har Den norske kirke liggende et tjuer år gammelt forslag om nye stillinger for kvinnelige menighetsarbeidere ... under et utvidet diakonalt synspunkt”.³

En alternativ kvinnelig tjeneste måtte vært på sakskartet mye tidligere, dersom det skulle vært noe reelt alternativ. Nå var det ikke lenger mulig å slippe denne striden.

² Tveter 1958 s. 330-332

³ Hauge 1959 s. 18

5.2 Hvem debatterte hva, hvor?

Jeg vil nå ta for meg bidragene til debatten og personene som deltok gjennom en presentasjon av bøker, artikler og uttalelser. De teologiske tidsskriftene og prestebladene har enkelte redaksjonelle kommentarer i perioden. Da disse har et mer kirkepolitisk innhold, blir de ikke presentert.

Det var som sagt en periode med høyt engasjement. Leif Michelsen, akademilektor ved Norsk Lærerakademi i Bergen, skrev en oversiktskronikk over debatten høsten 1961, der han konstaterer at ” ... våre kirkeblader, tidsskrifter og til dels også dagspressen har siden først i mars måned brakt artikler og kommentarer, referater og meningsyttringer i ganske store mengder”.⁴ Han konstaterer også at aktiviteten har vært størst innen den gruppen som ikke har kunnet akseptere det som har skjedd.

5.2.1 Bøkene

Det ble gitt ut tre bøker om kvinneprestspørsmålet i Norge fra 1958 til 1961. Alle kom ut på forlaget Land og Kirke. Arne Fjellberg var først ute med sin bok ”Kvinnelige prester?” som kom i 1958. I 1960 ga Bjarne Skar ut en liten bok med tittelen ”Contra kvinnelige prester”, og i 1961 kom boken ”Kvinnelige prester – hvorfor ikke?” med Leiv Aalen som redaktør og Sverre Aalen, Regin Prenter, Bo Giertz og Peter Brunner som bidragsyttere. I tillegg ga Per Lønning ut boka ”Utenfor allfarvei”, der han har et essay om kvinnelige prester.

”Kvinnelige prester?” 1958

Arne Fjellberg var sokneprest, senere rektor på det praktisk-teologiske seminar på Det teologiske fakultet fra 1961 til 1964. I boka som er på vel 200 sider, gir han en bred presentasjon av de fleste problemstillingene som var oppe i debatten.⁵ Både for- og motargumenter får plass i en grundig og ballansert drøfting. I presentasjonen av bibelmaterialet tar han med de første kapitlene i Første Mosebok før Jesu holdning drøftes, blant annet med et eget kapittel om apostelvalget. Under drøftelsen av dette, trekkes også synet på embetet inn. Han slår fast at Paulus er den bibelske hovedpersonen i kvinneprestspørsmålet, og gir en bred presentasjon av bibelmaterialet i brevlitteraturen. Det er tydelig at for Arne Fjellberg er skriftsynsspørsmålet sentralt. I et omfattende kapittel etter presentasjonen av Paulus, drøfter han på hva slags måte Bibelen er forpliktende i dag, før han tar for seg tradisjonen, motiver for og mot og situasjonen i Norge og i andre land.

Jeg ser det slik at vektleggingen av skriftsynsspørsmålet er bokens kjernepunkt. Her hevder Fjellberg som en oppsummering, at teologien ikke har utført sin oppgave bare ved å vitenskapelig konstatere historiske fakta, forhold og tenkemåter i en tid som er tilbakelagt. Teologien må spørre om hvordan og i hvilke former den tro og det liv som i sin tid manifesterte seg i bibelsk kristendom, på beste måte skal kunne manifestere seg i dag. Han er enig med dem som i den svenske debatten hevdet at det ikke lenger først og fremst er et spørsmål om tolking av Paulus. Som i Sverige er det nødvendig

⁴ Michelsen 1961 s. 184

⁵ Fjellberg 1958

å aksentuere det hermeneutiske problem, for forskjellen mellom de teologiske oppfatningene gjelder ikke Paulus' stilling til spørsmålet. Det gjelder i hvilken grad Paulus', eventuelt urkristendommens, standpunkt skal være normerende for oss i dag. Noen absolutt entydig veiledning fra de eksegetiske ekspertene får man ikke. Det er særdeles kompetente teologer på begge sider.⁶

I denne boken får vi også et glimt av tre kvinnelige teologer som arbeidet i den norske kirke på denne tiden. I innleggene er det bare en av dem som går inn på de teologiske grunnene for sitt ønske om ordinasjon. For Anne-Berit Aas handler det om skriftsyn og embetssyn. Ingen av disse argumentene er for henne avgjørende motargumenter for ordinasjon av kvinner.⁷

Fjellberg vil ha en avgjørelse i kvinneprestspørsmålet. Boken er gitt som et grunnlag for debatt ... og avgjørelse. "Hvis vi utsetter, vil det bare si at man kommer til å møte problemet igjen på neste korsvei, og da gjerne i en vanskeligere og mer påtrengende form", hevdet han. Det finnes saklige, gode og kristelige argumenter på begge sider, men "Tiden er snart inne til å hugge knuten over. Enhver som kjenner kirkelig interesse og ansvar, får si ja eller nei til kvinnens bønn om fri og hel adgang til å bli prest i vår kirke".⁸

I tiden som fulgte skulle det ikke mangle på verken ja eller nei. Selv sa Arne Fjellberg ja på grunnlag av skriftsynsargumenter.

"Contra kvinnelige prester" 1960

Biskop og dogmehistoriker Bjarne Skard derimot sa nei, og markerte det allerede med bokens tittel.⁹ Skriftet på 32 sider er en argumentasjon mot kvinnelige prester. Standpunktet begrunnes med tre motiver. Boken tar sitt utgangspunkt i det kirkelige embetet og hevder at det er en sammenheng mellom apostolatet og dagens presteembete i Den norske kirke. Guds ord innstifter et presteembete som kirken til alle tider er forpliktet til å ha. Kristus har tilsiktet en fortsatt nådemiddelforvaltning av særlig karakter. Når det gjelder spørsmålet om kvinner i denne nådemiddelforvaltningen, legger Skard vekt på at Jesus bare valgte menn til apostler, og dette er trolig hans hovedargument. Apostlene har forstått Jesus slik at deres oppdrag skulle fortsette i en mannlig lære- og nådemiddeltjeneste. Det andre argumentet er at dette er et Herrens bud og ikke noe Paulus har funnet på. For det tredje legger Skard vekt på at eksegesen av 1 Kor 14 og 1 Tim 2 støtter opp om de forrige motivene. Kjønnene er kristelig likeverdige, men har ulike oppgaver ut fra deres skapelsesmessige ulikhet. Kvinnene kan ut fra dette tale, utøve sjelesorg og være diakoner. De kan derimot ikke være prester. Vi finner heller ingen kvinner i nådemiddelembetet i de nytestamentlige brevene.

⁶ Fjellberg 1958 s. 74-76

⁷ Fjellberg 1958 s. 177f

⁸ Fjellberg 1958 s.202 og 203

⁹ Skard 1960

”Kvinnelige prester – hvorfor ikke?” 1961

Selv om Leiv Aalen sier i forordet til denne boken at spørsmålet i bokens tittel ikke er retorisk ment, inneholder den bare artikler som argumenterer mot kvinnelige prester. Med denne boken ønsker man først å svare på spørsmålet om hva Guds ord sier, for så å gi en dogmatisk interpretasjon av det bibelske materialet. Dette gjør de fire bidragsyterne i form av selvstendige artikler over vel 200 sider.¹⁰

Leiv Aalen var professor i systematisk teologi ved Menighetsfakultetet. Sverre Aalen var professor i de nytestamentlige disipliner samme sted. Regin Prenter var professor i systematisk teologi ved Århus universitet. Bo Giertz var, som tidligere nevnt, biskop i Gøteborg. Peter Brunner var professor i systematisk teologi ved Det evangelisk-teologiske fakultet ved universitetet i Heidelberg.

Sverre Aalen gir en svært lang og grundig presentasjon av de sentrale brevtøkene. Han hadde skrevet om det samme materialet i to eksegetiske artikler i Tidsskrift for Teologi og Kirke i 1960. I boken gir han dette en bearbejdet form. (Se mer om innholdet i artiklene nedenfor.) Det nye i hans framstilling i boken, er særlig stoff fra jødiske kilder som skal kaste lys over de aktuelle bibelstedene hos Paulus. Vekten ligger på detaljeksegese av 1 Kor 14 og 1 Tim 2. Dette følges av prinsipielle avgrensinger som drøfter Kristusrepresentasjon og skaperordning, likestilling eller enhet og forskjeller, embeter og frie nådegaver.

Regin Prenter har to artikler der han først gir en dogmatisk interpretasjon for så å drøfte stats- og kirkerettslige spørsmål. Bo Giertz tar for seg kirke- og embetsspørsmålet, mens Peter Brunners artikkel til slutt tegner bildet av en grunnleggende konflikt mellom kvinnens natur og vesen, skapt til underordning, og embetets autoritet.

Ifølge Jacob Jervell, som kommenterer boka kritisk i en artikkel senere samme år, kan svarene den gir på hvorfor kvinner ikke kan bli prester, grupperes slik: 1) Det gis et guddommelig bud: Det nye testamente har et absolutt bud som for alltid nekter kvinner adgang til presteembetet. Budet er en felles urkristelig avgjørelse, og gjelder kvinners tale i menigheten alene, og ikke de andre tingene som omtales i 1 Kor 14. Det er Sverre Aalen og Bo Giertz som på noe ulikt vis legger vekt på dette. 2) Det gis et ytre kjennetegn: Presteembetets mannlige karakter er det nødvendige ytre kjennetegn på sammenhengen med det embete Kristus innstiftet. Det er Regin Prenter som hevder dette. 3) Kvinnens natur og vesen er gitt med skapelsen: Fordi kvinnen er skapt til underordning, vil hun komme i konflikt med sitt eget vesen om hun skal ha embetets autoritet. Det er Peter Brunner som argumenterer på denne måten.¹¹ Jervell var professor i nytestamentlig teologi ved Universitetet i Oslo.

Selv om Jacob Jervell skriver sin artikkel for å gi en kritikk av boken, mener jeg at han har truffet saklig og godt i sin vurdering av de enkelte forfatternes

¹⁰ Aalen, L. 1961 (1)

¹¹ Jervell 1961 (4) s. 614

grunnleggende anliggende. Det korresponderer blant annet med forfatternes egen vektlegging gjennom bruk av kursiv skrift.

Jeg har inntrykk av at denne boken ble mye lest på nei-siden, også ut over teologenes rekke. Dette til tross for at den slett ikke er teologisk og språklig lett tilgjengelig.

De tre bøkene utløste reaksjoner i form av teologiske tidsskriftartikler. Flere av forfatterne av bøkene skrev svarartikler tilbake og ble deltakere i debatten videre.

”Utenfor allfarvei” 1961

Per Lønning skrev om kvinneprestspørsmålet som del av et essay han kalte ”Av dagens debatt”.¹² Dr theol og philos Per Lønning var på det tidspunktet stortingsrepresentant for Høyre. Han ga denne delen av essayet overskriften ”Mars 1961”, for å markere at han skrev etter at Ingrid Bjerås var ordinert til prest, men før hun ble ansatt i Berg og Torsken. Lønning innrømmer at han har skiftet syn. Han sier at han, ikke minst gjennom argumentasjonen til sine tidligere meningsfeller, har måttet innse at argumentene ikke hadde bærekraft. Så følger en teologisk redegjørelse der han ser på 1 Kor 14 med ”Herrens bud” og taleforbudet, 1 Tim 2, begrunnelsene i en skaperordning, embetssynet og vektleggingen av tradisjonen.

Refleksjonene videre er knyttet til en analyse av kirkens situasjon i mars 1961 og spørsmålet om hva kirken bør gjøre i denne situasjonen. Han hevder at saksgangen har ført til en følelse av tvang og overgrep i kirken, som var unødvendig og uheldig. De kvinnelige teologene som har ventet på at situasjonen skulle modnes på en god måte, står nå midt oppe i en situasjon som de har ofret og forsaket for å avverge. Han bruker til slutt mye plass på å diskutere om nei-siden nå gjør kvinneprestspørsmålet til et livsanliggende for kirken, mens det for ja-siden er et ordningsspørsmål. Kan dette i tilfelle få den konsekvensen at ja-siden nå er nødt til å kjempe for ordningen, selv om mange av dem gjerne skulle sett at saken roet seg ned og fikk modnes en stund til?¹³

Jeg har valgt å ikke ta med Erling Danbolts fortolkning til første korinterbrev som kom ut som et bind i ”Bibelverket” i 1969. Jeg kan ikke se at boken satte videre spor etter seg i kvinneprestdebatten. Den er dessuten så varsom i eksegese av 1 Kor 14, 34-40 at det nesten gir inntrykk av en omgåelse.¹⁴

Hovedtendenser i bøkene

Argumentasjonen i bøkene jeg nå har presentert vil bli presentert i kapittel 5.3. På bakgrunn av en slik tematisk presentasjon vil trekkene i debatten tre tydelig fram, men allerede en presentasjon av bøkens hovedtendenser, gir oss et bilde av hva kvinneprestdebatten i disse årene dreide seg om. Det er tydelig at eksegese sto sentralt. Alle som tar opp spørsmålet, behandler de

¹² Lønning 1961 (1)

¹³ Lønning 1961 (1) s. 187-202

¹⁴ Danbolt 1969 s. 183-186

sentrale brevtøkstene. Selv om disse tekstene hadde vært ekseget i 50 år, oppleves det fortsatt like nødvendig å gjøre det og å markere standpunkt. Når alle har presentert eksegesen som viktig, går de i ulike retninger. Skriftsyn er avgjørende spørsmål et sted, embetssyn et par andre steder. Bøkene peker altså ikke ut en tydelig retning for debatt ut over eksegesens grunnleggende betydning.

5.2.2 Artikler i teologiske tidsskrifter og blader

De aktuelle prestebladene i denne perioden er Luthersk Kirketidende for de konservative og Kirkebladet som startet opp i 1958. Dette bladet ønsket å være prestenes fagblad og ville ikke binde seg til noen retning eller gruppe i kirken.¹⁵ Av de teologiske tidsskriftene var Kirke og Kultur med en liberal forankring med, men også Norsk Teologisk Tidsskrift med mål å representere alle teologiske retninger. Vi finner også Tidsskrift for Teologi og Kirke med forankring på Menighetsfakultetet.

1958 til 1961 var svært produktive år når det gjaldt artikler til spørsmålet om kvinnelige prester. Et par bredt anlagte artikler ble presentert i henholdsvis Tidsskrift for Teologi og Kirke i 1960 av Sverre Aalen og i Norsk Teologisk Tidsskrift i 1961 av Jacob Jervell. Noen artikler mot kvinnelige prester kom i Luthersk Kirketidende, men de brede debattene for og mot gikk i Kirke og Kultur og i Kirkebladet. I og med at debatten er omfattende og konsentrert i tid, går flere debatter parallelt mellom ulike personer. I tillegg kommenterer man bøkene som kom ut om emnet. Noen av artiklene er derfor bokanmeldelser. Jeg tar også med en artikkel av Nils Astrup Dahl, som kom ut i Sverige.

Vi finner en rekke redaksjonelle artikler til kvinneprestspørsmålet i denne perioden, ikke minst i 1961. Da disse ikke tar opp de teologiske problemstillingene, blir de ikke presentert.

I fortsettelsen vil jeg først presentere det jeg regner som svært sentrale artikler, nemlig artiklene av Sverre Aalen og Jacob Jervell i 1960 og 1961. Deretter følger en presentasjon av de ulike debattene som gikk mer eller mindre parallelt, i hovedsak i kronologisk rekkefølge.

Tre sentrale artikler

Sverre Aalen 1960

Tidlig i 1960 kom Sverre Aalen med to svært omfattende eksegetiske artikler i Tidsskrift for Teologi og Kirke.¹⁶ Han viser til en rekke artikler og bøker som han har som grunnlag og som han diskuterer med. Bidrag fra den svenske debatten har en stor plass. Aalens artikler har en gjennomført eksegetisk tilnæringsmåte. Han tar til med å drøfte fire tolkninger av "tie" og "tale" i 1 Kor 14, 34. Konklusjonen er at Paulus her overhode ikke tillater kvinnene å tale i den offentlige menighetssamlingen på grunn av påbudet kvinnene får om å tie der. Han sammenligner så 1 Kor 14, Ef 5 og Kol 3, 14ff og konkluderer med at når det gjelder taleforbudet, kan λαλεῖν,

¹⁵ Kirkebladet 1958 s.1

¹⁶ Aalen, S. 1960 (1)

tale, brukes som teknisk term for forkynnelsen av det apostoliske ord. Han avslutter den første artikkelen med eksegese av 1 Tim 2. Taleforbudet, som han mener har eksistert forut for og selvstendig i forhold til 1 Kor 14, gjenspeiles også i 1 Tim 2. Det er ikke først og fremst kvinnens *opptreden*, men hennes *oppdrag* i menighetens forsamling som klargjøres, mener Aalen.

Den andre artikkelen tar til med "Herrens bud" i 1 Kor 14, 37. Aalen kommer fram til at budet innholdsmessig peker tilbake på taleforbudet. Det er et tradert bud fra den jordiske Jesus eller fra den opphøyde Herre; en norm som Paulus har overtatt fra urkirken.

Deretter går Aalen over til det han kaller "prinsipielle overveielser". Den teologiske tilnærmingen er fremdeles eksegetisk, når han under denne overskriften tar opp spørsmålene om underordningen, skaperordningen, representasjonstanken og sømmelighetsbegrepet. Taleforbudet hviler hos Paulus i underordningsforholdet mellom mann og kvinne. Bakgrunnen for denne underordning er skaperordningen. Han avviser den svenske Kristusrepresentasjonstanken. I stedet setter han inn en argumentasjon som går ut på at mannen er Guds avbilde på en spesiell måte, ikke i egenskap av embetsbærer, men i egenskap av mann. Når det gjelder avvisningen av den svenske representasjonstanken, følger Aalen opp med en grundigere argumentasjon i boken "Kvinnelige prester – hvorfor ikke?" året etter.

Til Gal 3, 28, slår Aalen kort fast på tradisjonell måte, at dette overhode ikke dreier seg om mannens og kvinnens oppgaver i menigheten. Ordet dreier seg om enhet og likeverd, ikke om likhet i oppgaver.

Gjennom disse artiklene gir Sverre Aalen et klart signal om at kvinneprests spørsmålet for ham er et spørsmål om skrifttolking og at tolkingen gjelder utsagn hos Paulus. Tale- og læreforbudene er fortsatt gyldige. Det skyldes for det første Paulus' tunge teologiske begrunnelser i underordning og skaperordning. Dessuten er "Herrens bud" et avgjørende argument for Aalen. Dermed blir Jesu egen autoritet aktualisert gjennom 1 Kor 14.

Jacob Jervell 1961

Tidlig i 1961 kommer så Jacob Jervell med en bredt anlagt artikkel i Norsk Teologisk Tidsskrift. Jeg mener at denne artikkelen kan sees som en parallell på ja-siden til Sverre Aalens to artikler et år tidligere. Jervell har også et eksegetisk fokus, men bruker en annen innfallsvinkel enn Aalen. Som denne har han et noteapparat som viser til en rekke artikler om emnet. Han debatterer så pass mye med Aalens to artikler at det også kan kalles en svarartikkel til disse, men artikkelen er for selvstendig oppbygd og bredt anlagt til at det ville være et rett helhetsbegreper.¹⁷

Jervells hovedtese er at det som først og fremst angår oss når det gjelder Paulus' brev, er hvilket eller hvilke teologiske motiv det er som er bestemmende for de menighetsordningene Paulus gir formaninger om. Ett

¹⁷ Jervell 1961 (1)

og samme teologiske motiv kan, og til dels må, gi seg forskjellige uttrykk til forskjellige tider.

Før han kommer til dette poenget, har han argumentert for en del andre synspunkt: 1) Man kan ikke drive eksegese til spørsmålet om kvinnelige prester. Eksegeses minstekrav er at det er en tekst å eksegere, og det har man ikke her. Tekster om kvinnens stilling i sin alminnelighet i urkristent menighetsliv finnes. 2) Denne påstanden er avledet av Jervells syn på tjenesteordningene i de nytestamentlige brevene. Alle funksjoner i menigheten som har med forkynnelse og lære å gjøre, er karismatiske, og alle i menigheten har i og med mottagelsen av nåden også et oppdrag, et "embete". Det eksisterer ikke noe skille mellom embetsbærer og lekmann for Paulus. Med et slikt syn på embeter og tjenester i Det nye testamente, blir det ikke tekster å eksegere til spørsmålet om kvinnelige prester. 3) At det bare var menn som var apostler (hvis det var det), er likegyldig for oss inntil vi er klar over om det var et teologisk motiv for dette, og om dette eventuelle motivet fortsatt har gyldighet. 4) Paulus gjør det klart at det er ikke snakk om menneskelige kvalifikasjoner for apostolatet. Det er Guds kraft som er kvalifikasjonen. Apostolatet er en engangsforeteelse, som ikke kan settes på linje med noen annen senere tjeneste i kirken, og som det derfor ikke eksisterer noen fortsettelse av. Evangeliet er absolutt, ordningene er relative. 5) Gal 3, 28 er relevant. Det er bare "det nye menneske" som får karismer i menigheten.

Flere parallelle debatter

Før, parallelt med og etter disse artiklene gikk det debatter i prestebladene og de teologiske tidsskriftene.

Erling Utnem og Henrik Seip 1958/1959

Første par ut var Erling Utnem som var lærer i nytestamentlig teologi på Misjonsskolen i Stavanger og prost Henrik Seip. De debatterte i Kirkebladet i 1958 og 1959. Utnem skrev en artikkel under overskriften "Kvinnelige prester og Guds ord".¹⁸ Der hevder han at spørsmålet om kvinnelige prester i siste instans er et spørsmål om hvilket bibelsyn som hersker i kirken. Han mener at Paulus selv gir anvisninger i dette spørsmålet. Når Paulus gir *råd*, er de tidshistoriske. Et *bud* fra Herren er derimot normerende. 1 Kor 14 er dessuten forankret i det treleddede, skapelsesmessige underordningsforholdet mellom Kristus, mannen og kvinnen som nå i Kristus skal oppfylles etter sin opprinnelige ide. Hvis kvinnene "taler" kan de forstyrre dette forholdet.

Han får spørsmål fra Henrik Seip og fra sokneprest Anker Holmin. Begge spør om forholdet mellom det kirkelige embetet i dag og "tale" og "lære" i 1 Kor 14 og 1 Tim 2. Dessuten spør Seip om slørpåbudet i 1 Kor 11 har samme normative gyldighet som taleforbudet. Begge steder er jo skaperordningsbegrunnet.¹⁹

¹⁸ Utnem 1958

¹⁹ Seip 1959 s.13-14
Holmin 1959

Om sløret svarer Utnem at det er tidshistorisk betinget. Det er den bakenforliggende åpenbaringsteologien som ikke er det. Han relaterer ikke tale- og læreforbudene bare til det kirkelige embetet. Kvinnene ”skal overhode ikke opptre som om de hadde Åndens bemyndigelse til læremessig normerende forkynnelse i menighetssamlingene”. Det gjelder både i og utenfor embetet. Kvinnene kan undervise andre kvinner, barn og unge, fordi menighetens læreembete da foreskriver hva som skal læres.²⁰

Etter dette svaret er Henrik Seip klar for et innlegg i debatten. Hvis taleforbudet i 1 Kor 14 er normativt å forstå, må man gå til kamp mot en praksis som er legalt underbygget og institusjonelt fastslått både i den norske kirke og i de fleste kristne organisasjonene. Kvinnelige prester er bare en prinsipielt likegyldig gradsforskjell. 1 Tim 2 stenger tydelig døren for ledende, styrende og administrerende stillinger for kvinner i menigheten.²¹ I fortsettelsen går han nærmere inn på forståelsen av 1 Kor 12-14. ”Herrens bud” er ikke et konkret bud fra Jesus, og det må vise tilbake på mye mer enn taleforbudet til kvinnene. Her handler det om sømmelighet som ikke er bindende til alle tider, og underordningen er en del av denne sømmeligheten. Når Paulus i siste instans viser til skaperordningen, er vi ikke bundet av hans forståelse av denne. Paulus’ måte å tolke urhistorien på her, kan heller ikke være bindende for oss. Skaperordningen sier oss noe gyldig til alle tider, nemlig at kjønnsforskjellen er en alltid forpliktende Guds vilje.²²

I sitt svar prøver Utnem å tydeliggjøre den bibelsynsdebatten han mener de to nå er i gang med, men først mener han det handler om embetssyn. Det er kirkens lære- og hyrdeembete som er dreiepunktet for Paulus. Kvinnen skal ikke ha dette embetet. I tillegg skal hun bruke sine charismer slik at også de utfolder seg i overensstemmelse med den underordningsteologien som sier nei til embetet. For Utnem blir det avgjørende spørsmålet om disse utvilsomt guddommelige forskriftene er tidsbestemte eller ikke. Skaperordningen og urhistoriens kerygma er Guds ord til oss i dag. Hva skulle være normerende om ikke en apostels forståelse og tolkning av urhistorien er det? Forholdet mellom mann og kvinne i urhistorien er for Paulus en ekklesiologisk profeti som så bestemmer hele hans underordningslære. Dermed blir det bibelsynet som avgjør dette spørsmålet.²³

Dette var med andre ord en debatt som i stor grad dreide seg om hermeneutikk. Hva betyr Paulus i dag? Den ble da også fulgt opp av Utnem med en artikkel om bibelsyn i Kirke og Kultur.²⁴ Se nedenfor. Det er også en debatt preget av saklighet og uten sterke utfall mot motparten. Redaksjonen mener debatten er gledelig. Det er bra at ulike synspunkt kan komme fram på en god og saklig måte. Sporene fra Sverige skremmer.²⁵

²⁰ Utnem 1959 (1)

²¹ Seip 1959 s. 61-64

²² Seip 1959 s. 80-83

²³ Utnem 1959 (2)

²⁴ Utnem 1959 (3)

²⁵ Kirkebladet 1959 s. 37

Olav Valen-Sendstad og Sverre Aalen 1960/1961

Sverre Aalens to artikler i Tidsskrift for teologi og Kirke ble en spore for Olav Valen-Sendstad. Han har en artikkel i Kirke og Kultur i oktober 1960 der han utfolder sitt eget syn gjennom en kritikk av Aalen.²⁶ Valen-Sendstad var pensjonert prest og doktor philos, og en sentral person i norsk kirkedebatt. I kvinneprestspørsmålet landet denne konservative kirkemannen til manges overraskelse på et ja-standpunkt. Han får svar av Aalen tidlig i 1961, og gir selv sin respons før året er omme.²⁷ Valen-Sendstad har i hovedsak en systematisk-teologisk innfallsvinkel.

Valen-Sendstad: I den første artikkelen tolker han Aalen slik at taleforbudet hos Paulus begrunnes med at kvinnen *ifølge loven* skal "underordne seg" og det er "Herrens bud" at hun skal tie. Valen-Sendstad hevder at dette bare er å se saken fra *lovens* synsvinkel, og ikke i lys av *evangeliet og forløsningsordningen*. Loven og evangeliet er ikke motsetninger, men forholdet mellom dem er et av skriftens paradokser. For Valen-Sendstad er det nådegavene som blir nøkkelen til dette paradokset. Forløsningsens nådegaver står over loven. Paulus har i 1 Kor 14 ikke villet bebyrde samvittigheten med noen lovtrelldom, men for anstøtets skyld har han for en tid forbudt kvinnene å tale i forsamlingen. Hovedsaken i evangeliet er det som består. Taleforbudet kan vi legge til side. Han sier om Aalens tale om at mannen på en egen måte avbilder Gud, at han sjelden har lest noe som har utløst skarpere reaksjoner hos ham. Han begrunner dette i flere punkt.

Aalen: Aalen tar tak i Valen-Sendstads omtale av paradoks hos Paulus, og kaller det en tilsløring. Aalen mener at Valen-Sendstad beskriver en motsetning hos Paulus i tradisjon med den humanistiske, liberal-teologiske tolkingstradisjonen. Hvis Paulus hadde talt om likhet mellom mann og kvinne, hadde det vært snakk om en motsigelse hos ham, men Paulus taler om "enhet". Hos Paulus forutsetter enheten at ulikhet og forskjeller fortsatt består, for eksempel den ulikhet som ligger i at kvinnen er underordnet og mannen er "hode".

Skjelningen mellom lovens ordninger og forløsningsens ordninger er grepet helt ut av lufta, ifølge Aalen. Ved å eksegere flere brevttekster, vil han vise at det ikke er mulig å fordele Paulus' tanker og utsagn på den måten. "Herrens bud" hører til forløsningsens orden. Det er ikke Paulus som har ansvar for taleforbudet. Det er Herren selv. Og hvorfor viser ikke Valen-Sendstad til 1 Tim 2? Det skriftstedet skulle da være klart nok. Valen-Sendstad plasseres ennå en gang av Aalen i den liberale tolkingstradisjon som ifølge ham neglisjerer dette skriftstedet. Det er heller ikke noe grunnlag for å anta at Jesus har hatt en annen oppfatning i dette spørsmål enn Paulus.

Debatten kommer også inne på synet på embeter og tjenester i Det nye testamentet og forholdet til vår tids presteembete. Her er Aalen klar: Det nye testamente har et embete som er det overordnede hyrde- eller presteembete i menighetens offentlige forsamling; det kirkelige embete som blir overgitt til

²⁶ Valen-Sendstad 1960

²⁷ Aalen, S. 1961 (2)

Valen-Sendstad 1961

den som skal bli prest i Den norske kirke med det brede skriftgrunnlaget som ordinasjonsritualet viser til.

Valen-Sendstad: I replikkartikkelen i 1961 gjør Valen-Sendstad som Jervell gjorde i sin artikkel tidligere sammen år. Han tar tak i spørsmålet om embeter og tjenester i Det nye testamente og disses forhold til dagens embete. Med dette som utgangspunkt, problematiserer han linjene som Aalen og nei-siden ofte trekker fra tale- og læreforbudene i Det nye testamente til dagens presteembete. Han hevder at en avklaring av dette vil være nødvendig for å få klarhet i debatten, og presenterer en rekke synspunkt på det han kaller ”ordnet embetstjeneste” i urkirken. Hans konklusjon er at Sverre Aalen skyller en utførlig skriftbegrunnelse for den påstand at det nåværende ”fast ordnede kirkelige embete” er identisk med et eller annet ”fast ordnet nytestamentlig embete” som bare er for menn. Debatten mellom de to stopper med det.

Også her ser vi at systematikkens spørsmål reises, forholdet mellom lov og evangelium og spørsmål om embetet. Men det som etterlyses når det gjelder embetet er ikke egentlig en embetssynsdebatt i snever forstand. Det etterlyses en debatt om forholdet mellom embeter og tjenester i Det nye testamente og vår tids presteembete.

Jacob Jervell og Bjarne Skard 1961

I tillegg til den bredt anlagte artikkelen om ”Evangelium, apostolat og kirkeordning” som vi allerede har omtalt, ga Jervell to bokanmeldelser i Kirke og Kultur av henholdsvis ”Contra kvinnelige prester” og ”Kvinnelige prester – hvorfor ikke?”.²⁸ Bjarne Skard gir replikk til Jervells anmeldelse av hans bok, og får svar tilbake.²⁹

Jervell: I Jervells anmeldelse av Skards bok, er det gjennomgående temaet spørsmålet om embetet. Hva har Skard ment med dette begrepet? Jervell hevder at det har vært en ulykke for debatten om kvinners adgang til presteembetet i den norske kirke, at ordet ”embete” stadig blir brukt uten at man gir en skikkelig definisjon av det. Vårt presteembete anno 1960 er en offentlig, rettslig bestemt institusjon som gir innehaverne forpliktelser, myndighet og rettigheter og et avgrenset område for sitt virke. Det er stor forskjell på dette og det urkristne apostolatet. I streng forstand kan man ikke engang snakke om ”apostolatet”, mener Jervell, men bare om apostlene og deres virksomhet, for i Det nye testamente dreier det seg ikke om noen institusjon. ”Apostolatet” var et spesielt oppdrag som var så knyttet til de mennene som hadde det, at det forsvant med de samme apostler. Sakramentforvaltningen, som er en sentral del av vår tids presteembete, var ikke et apostolisk særoppdrag. Forkynnelsen, som var det karakteristiske kjennetegn for apostolatet, er for lengst fordelt mellom legmenn (også kvinner) og prester i vår kirke. Sammenhengen mellom de ukirkelige menighetstjenestene og vårt presteembete ligger ikke på embetet som institusjon, men på innholdet i det.

²⁸ Jervell 1961 (2)

Jervell 1961 (4)

²⁹ Skar 1961

Jervell 1961 (3)

Videre argumenterer Jervell for at embetsinnehaveren har sin myndighet bare i kraft av evangeliet og ikke i kraft av embetet som sådant. Dette utfolder han grundigere senere samme år i artikkelen vi har omtalt ovenfor³⁰. Embetet er et redskap for evangeliet, verken mer eller mindre, og forutsetningen for å inneha det er gitt i dåpen. Dermed er også kvinnene, gjennom sin ”dåpsordinasjon” kristelig sett kvalifisert til å forkynne ordet og forvalte sakramentene. 1 Kor 14 er da et taleforbud i en konkret situasjon, ikke et embetsforbud. Kvinnes opptreden hindret evangeliet i Korint.

Skard: Når det gjelder det sentrale temaet her, embetssynet, hevder Skard i sin svarartikkel at han bruker uttrykket ”embete” som bekjennelsen og den lutherske tradisjon gjør det. Kirken skal ha sitt ”embete”, fordi Det nye testamente vil ha en permanent ordning for forvaltningen av ord og sakrament. Denne ordningen er en guddommelig innstiftelse i og med sin herkomst fra ”apostolatet”. Aposteloppdraget er en institusjon som videregis. ”Hvis det bare i sin løse alminnelighet kan tales om en viss ”sammenheng” mellom de forskjellige urkristelige menighetstjenester og det aktuelle presteembete, vil dette i all hovedsak kunne oppstilles og tilpasses etter nåtidsmenneskers ønsker og begreper. Er derimot presteembetet en fortsettelse av det nytestamentlige ”presbyterium” (1: Tim. 4,14), respektive ”episkopat” (1: Tim. 3,1), da kan dets oppdrag ikke ”fordeles” etter for godtbeholdende ...”³¹

I tillegg til synet på embetet er det synet på uttrykket ”Herrens bud” som er det avgjørende for Skard. Aposteloppdraget kobles sammen med forbudet for kvinner mot å tale i menigheten, og dette er forankret i et ”Herrens bud”. 1 Kor 14 gir derfor et embetsforbud, ikke et taleforbud i en konkret situasjon. Det er mange utropstegn i Skards artikkel. Det tyder på engasjement.

Jervell: Jervell svarer ved å ta opp igjen sitt hovedpoeng fra første artikkel: Vår kirkes presteembete, hvis oppdrag er forkynnelse- og sakramentforvaltning, kan ikke være det samme konkrete historiske embete som apostolatet. Apostlene skulle ha levd sammen med Jesus og vært øyenvitner til oppstandelsen. Forutsetningene foreligger ikke i neste generasjon. Apostlene var ikke sakramentforvaltere. Det er derfor umulig å hevde at det norske presteembetet som institusjon er en fortsettelse av apostolatet. Hans hovedtese er fortsatt at vi har oss overlevert *evangeliet* fra apostlene. Det er det som skal overleveres helt og rent, og det er evangeliets ønske om å bli mottatt av mennesker som bestemmer embetet. Til debatten om forståelsen av ”Herrens bud”, hevder han derfor at det er evangeliets frie løp som er innholdet i dette budet.

Dermed er embetssynet satt på debattkartet, og to tydelig ulike embetssyn er presentert. Det som ikke er like tydelig, er om det egentlig er ulikt embetssyn som er den avgjørende forskjellen, eller om det i like høy grad er ulikt syn på eksegese av de sentrale tekstene, eller ulikt syn på forholdet mellom embeter og tjenester i Det nye testamente og vår tids presteembete.

³⁰ Jervell 1961 (1)

³¹ Skard 1961 s. 135

Debatt om eksegese av de sentrale tekstene eller embeter og tjenester i Det nye testamente, kan av og til få skinn av en embetssynsdebatt. Det er ikke alltid like lett å skjelne mellom når man driver med eksegese og når man i større grad tar utgangspunkt i dogmatiske formuleringer.

Jacob Jervell anmelder "Kvinnelige prester - hvorfor ikke?" 1961

Jervells siste artikkel i Kirke og Kultur i 1961 var en kritisk anmeldelse av boka "Kvinnelige prester – hvorfor ikke?".³² Først gir Jervell en presentasjon av det han mener er essensen i den enkelte artikkelforfatters argumentasjon. Dette er beskrevet i kapittel 5.2.1 der boka er presentert.

Den videre anmeldelsen legger vekt på å vise at de ulike artikkelforfatterne er innbyrdes uenige eller svært sprikende i sin argumentasjon på punkt etter punkt. Jervell er sterkt kritisk både til argumentene som brukes, og til måten man argumenterer på. Han hevder at boka er for usammenhengende, konsekvensløs og selvmotsigende til å være god. Jeg velger å ikke gå nærmere inn på Jervells argumentasjon her. Anmeldelsen hans ble ikke møtt med nye innlegg i tidsskriftene.

Sverre Aalen om kvinners forkynnelse 1960

I en liten artikkel i Luthersk Kirketidende i 1960 svarer Sverre Aalen på spørsmål fra en prest om forholdet mellom kvinners forkynnelse i organisasjonene og kvinnelige prester.³³ Presten har sett i Vårt Land at fire kvinner skal tale i Storsalen. Han spør hvordan det kan ha seg at man ikke tillater kvinner å bli prester, all den tid kvinnene allerede har rett til å forkynne, være lærere i kristendom og være sjelesørgere.

Her må da Sverre Aalen gå opp noen grenser han vanligvis ikke kommer inn på i sine mange innlegg til kvinneprestspørsmålet. Han må si noe om hvordan kvinners tale i organisasjonene forholder seg til kvinners forkynnelse som prester. Siden han også må være ordknapp, kan vi regne med at det er det han mener er helt vesentlig som kommer fram i denne artikkelen. Det klareste ordet er, ifølge Aalen, 1 Tim 2. 1 Kor 14 bør forstås i lys av dette stedet. I 1 Tim 2 finner vi innholdet i "Herrens bud", og det er dette "Herrens bud" som binder oss i denne saken. Poenget er at kvinnene ikke skal inneha lærefunksjonen eller læreembetet i menigheten, slik Jesus heller ikke valgte menn til apostler. "Lære" eller "være lærer" betyr her "å forkynne ordet under kirkelig læreansvar i den faste, offentlige forsamling". Bærerne av denne lærefunksjon i vår kirke er i eminent forstand prestene. Dermed faller for eksempel kristendomsundervisning utenfor. Dersom organisasjonenes forkynnere på avledet vis har del i det kirkelige embetet, står de prinsipielt under samme forpliktelse som prestene i dette spørsmålet. En praktisk konsekvens av denne forståelsen er, at organisasjonene i forsamlinger som har offentlig karakter, ikke bør bruke kvinner til "sådan forkynnelse som ved læreautoritet bærer fram Skriftens budskap for folkets brede lag. ... organisasjonene er bundet til å stå solidarisk med den forpliktelse på Herrens bud som prester og biskoper i dagens situasjon står

³² Jervell 1961 (4)

³³ Aalen, S. 1960 (3)

under. Dette så sant de kjenner seg forpliktet på å oppbygge de menigheter som prestene har ansvar for”.³⁴

Ja-siden bruker ofte som argument mot nei-siden, at kvinnes taleforbud rent faktisk er brutt gjennom kvinnes virksomhet som forkynnere i organisasjonene. Jeg mener at dette er det eneste eksemplet i vårt materiale på at spørsmålet om kvinners forkynnelse *ut over* presteembetet forsøkes belyst av nei-siden i debatten i denne epoken.

En norsk stemme fra utlandet 1959

Nils Astrup Dahls artikkel i 1959 har vi allerede berørt i presentasjonen av den svenske debatten i kapittel 4.3.2, men jeg mener at den også hører hjemme som en stemme i den norske debatten.³⁵ Han diskuterer både bekjennelsen og konkrete bibeltekster, men slår først fast at en viktig side ved kvinneprestspørsmålet dreier seg om kvinnen og det kirkelige embete.

Diskusjonen som særlig pågikk i Sverige, om bekjennesskriftene og reformasjonen, finner han interessant. Han mener at denne siden av den pågående diskusjonen er nyttig med tanke på en bedre forståelse av bibelsynet i bekjennesskriftene, men at det er av underordnet betydning for kvinneprestspørsmålet hva svar man kommer fram til. Han hevder at bekjennesskriftene ikke i noe tilfelle rommer noen spesiell hindring for kvinnelige prester i tillegg til dem som måtte gi seg ut fra Skriften.

Så behandler han de sentrale bibeltekstene. 1 Kor 14 handler om sømmelighet i menigheten og ikke om det kirkelige embetet. Det er utelukket at Paulus refererer til et ukjent ord av Jesus om kvinnen og embetet med uttrykket ”Herrens bud”. Det er tydelig at Paulus regner med en skapelsesmessig forskjell på mann og kvinne som skal respekteres i menigheten. Dette er et over- og underordningsforhold, der kvinnens underordning må komme til konkret uttrykk ved dekning av hode og taushet i gudstjenesten. På dette grunnlaget er spørsmålet om kvinnelige prester for Nils Astrup Dahl et hermeneutisk spørsmål. Dersom man derimot legger et bestemt syn på det kirkelige embetet til grunn, ser dette ut til å bli utslagsgivende. Dermed følger han opp hovedkonklusjonene sine fra artikkelen i Norsk Kirkeblad i 1954, men med litt andre argumenter.³⁶

Leiv Aalens etterlysninger og debatt med Per Lønning

Når vi prøver å danne oss et bilde av debatten i denne epoken, finner vi Leiv Aalens navn en rekke ganger. Han skrev artikler om de dogmatiske sidene ved kvinneprestspørsmålet. Han la også fram de kirkerettslige spørsmålene, og han engasjerte seg i de aktuelle spørsmålene knyttet til Ingrid Bjerkås’ arbeid i Berg og Torsken. Han kom med andre ord med en rekke innspill. Tidsskriftene og prestebladene viser likevel at den eneste debatten han kom med i med sine dogmatiske synspunkter, var et kraftig ordskifte med Per Lønning i Kirkebladet. Ellers var det bare hans kirkerettslige og dagsaktuelle innspill som ble diskutert.

³⁴ Aalen, S. 1960 (3) s. 287 og 288

³⁵ Dahl, N. A. 1959

³⁶ Dahl 1954 (2)

Forholdsvis tidlig i 1960 skrev Leiv Aalen en artikkel om kvinneprestspørsmålet med dogmatisk innfallsvinkel i Kirke og Kultur.³⁷ Ingen grep tak i hans synspunkter. Året etter hadde han to artikler i Luthersk Kirketidende som heller ikke fikk respons.³⁸ I boken han var med på å gi ut, figurerer den dyktige dogmatikeren bare som redaktør og skriver et kort forord.³⁹ I 1963 forsøker han gjennom en artikkel i Luthersk Kirketidende å få liv i tanken om en særskilt stilling for kvinner i kirken.⁴⁰ Det ser heller ikke ut til å føre til noe.

Leiv Aalen vil ha debatten om kvinnelige prester over på den dogmatiske banehalvdelen med sine artikler. I den første artikkelen i Kirke og Kultur i 1960 hevder han at et standpunkt mot kvinnelige prester er klart dogmatisk fundert. For nei-siden dreier det seg om et lærespørsmål som må besvares positivt eller negativt. ”Enten er en kvinnelig prestedtjeneste forenlig med Guds ord eller også er den i strid med Guds ord, og når dette siste svar her blir utslagsgivende, beror det på at man kjenner seg bundet til bestemte bibelske utsagn som betraktes som avgjørende for alle kirketider.”⁴¹

For Aalen er det i denne artikkelen snakk om kirkens lære i motsetning til det han mener må betegnes som vranglære. I spørsmålet om kvinnelige prester er det ikke snakk om skriftlig nedfelt lære eller dogme, men en lære som utgjør en uavbrutt tradisjon fra Jesus og apostlene. Aalen viser så til artikler av Regin Prenter og Peter Brunner når han argumenterer for at kvinnens stilling gjennom skaperordning og underordning gjør at hun ikke kan ha den *autoritet* som ligger til lære- og hyrdeembetet. Overdras dette embetet til kvinner, blir det gudgitte forholdet mellom mann og kvinne antastet. Artikkelen er polemisk i formen.

I den andre av artiklene i Luthersk Kirketidende i 1961 prøver Leiv Aalen ennå tydeligere å peke ut det han nå mener må være sakens kjerne. Debatten bør handle om skriftsyn, for eksegetene er i hovedsak enige om hva Paulus har sagt og ment. Han støtter Arne Fjellbergs konklusjoner om dette i boken ”Kvinnelige prester?”. 1 Kor 14 er nok et uklart skriftsted, men 1 Tim 2 er tydelig. Der handler det om kvinnen og læreembetet. Dessuten: Noe læreembete for kvinner er i alle tilfelle ikke mulig å kombinere med den paulinske tradisjon. I tillegg til alt dette kommer argumentene med skaperordningen og Jesu valg av menn til apostler. Spørsmålet kan ikke lenger dreie seg om hva Paulus har sagt. Det er etter Leiv Aalens mening rimelig klart, i alle fall klart nok. Spørsmålet nå må være om det Paulus har sagt har noen forpliktende betydning for vår egen tid eller ikke. Han viser også til Fredrichsen i Sverige og hans tydelige uttalelse om dette. Se kapittel 4.3.1.

På tross av alle disse innspillene, blir altså Leiv Aalens eneste dogmatisk funderte debatt til saken en svært kross utveksling av synspunkt med Per Lønning i Kirkebladet i 1961. Jeg går bare inn på den delen av

³⁷ Aalen, L. 1960

³⁸ Aalen, L. 1961 (2)

Aalen, L. 1961 (3)

³⁹ Aalen, L. 1961 (1)

⁴⁰ Aalen, L. 1963

⁴¹ Aalen, L. 1960 s. 285

ordvekslingen som har teologisk argumenterende relevans og refererer dermed ikke det som gjorde at ordvekslingen ble oppfattet som krass.

Aalen polemiserer mot to redaksjonelle artikler som Per Lønning har skrevet, og mener at han ikke har forstått hva kvinneprestspørsmålet teologisk sett dreier seg om. Nei-siden har en urgammel apostolisk og kirkelig tradisjon og ”bokens klare ord”. Aalen går likevel ikke selv inn på disse teologiske spørsmålene, men nøyer seg med å vise til boken som snart skal komme. Hans argument i den nåværende situasjonen er CA artikkel 7 om kirken og artikkel 28 om den kirkelige makt. Rent menneskelige tradisjoner som i og for seg er adiafora, kan opphøre å være det dersom en tyrannisk statsmakt påtvinger kirken dem. Han viser til Konkordieformelen. Det er en slik tvang det er snakk om nå i kvinneprestspørsmålet, og da blir det snakk om selve evangeliets frihet.⁴²

Per Lønning oppfatter innlegget som ”et frontalangrep”. Han synes det er vemodig å komme i den typen strid med en lærer han skylder så mye. Det eneste han diskuterer teologisk, er bekjennelsens utsagn om menneskelige kirkeskikker. Lønning er enig med Aalen i at et adiaforon kan opphøre å være nettopp det når noen gjør en salighetssak ut av noe som ikke er det. Men han er uenig i at kvinneprestspørsmålet er en slik sak.⁴³

Aalen hevder derimot at kirken nå blir påtvunget en nyordning den ikke har bedt om, men på lovformelig vis avvist. Ordningen innføres av menn som går dette tyranniets ærend. *Om* kvinneprestspørsmålet var et adiaforon, er det det ikke lenger, og *om* taleforbudet er et ”Herrens bud”, da er det ikke i noe tilfelle snakk om et adiaforon, og da blir kampen om kvinnelige prester uomgjengelig.⁴⁴

Lønning svarer at i bekjennelsen er det faste punktet for vurderingene av kirkeskikker rettferdiggjørelsen ved tro alene. Når denne hovedsaken tilsløres gjennom forholdet til et adiaforon, befinner vi oss plutselig i en bekjennelsessituasjon. Han spør hvilken side i kvinneprestdebatten det da er som representerer en trussel mot evangeliets frie løp i det norske folk.⁴⁵

Aalens sluttreplikk fører inn et nytt moment: Når kvinnelige prester innføres som en kvinnesaksreform, er det ikke snakk om et adiaforon. Likestillingstanken er ”radikalt heretisk”. Derfor står det om ”evangeliets status quo”.⁴⁶

Dette blir Leiv Aalens eneste debatt til de grunnleggende spørsmålene han etterlyser. Han og professor Reidar Hauge har riktignok en debatt i Kirkebladet i 1964 som tar utgangspunkt i kvinneprestspørsmålet, men det blir en debatt om skrift og bekjennelse mer generelt og også en debatt om hvem som er kirken.

⁴² Aalen, L. 1961 (4)

⁴³ Lønning 1961 (2)

⁴⁴ Aalen, L. 1961 (5)

⁴⁵ Lønning 1961 (3)

⁴⁶ Aalen, L. 1961 (6)

Se også Leiv Aalen i Kirkebladet 1963 s. 356f

Når vi presenterer Leiv Aalens argumenter, blir det for det første tydelig at han i liten grad selv framsetter momenter til en hermeneutisk debatt om kvinneprestspørsmålet. Han peker bare på at en slik debatt er nødvendig og viktig. Dessuten viser han også gjentatte ganger til eksegetene, som om han likevel mener at det er de som har det avgjørende ord. Den svært polemiske formen hans kan også ha hindret debatt. Det er for eksempel tydelig at Per Lønning vegrer seg.

Skriftsynsdebatter

I det materialet jeg har presentert ovenfor har vi sett at skriftsynet flere ganger blir nevnt som en viktig faktor, men virkelige debatter om kvinneprestspørsmålet i et skriftsynsperspektiv finner vi lite av. I de teologiske tidsskriftene og prestebladene gikk det riktignok flere debatter om skriftsynet fra 1959 og fem år framover, men disse debattene ble sjelden applisert konkret på kvinneprestspørsmålet. Det vanlige er generelle henvisninger til kvinneprestdebatten. En av debattene handler for eksempel om Sverre Aalens skriftsyn og går mellom ham og Ragnar Leivestad. Aalen hadde en artikkel om emnet i Kirke og Kultur sent i 1959, som Leivestad gir respons på samme sted i 1960. Før året er omme, har Aalen gitt et svar.⁴⁷

Siden disse debattene handler om skriftsynet mer prinsipielt, og de nytestamentlige tekstene om kvinnen ikke er brukt som eksempler, regner jeg disse debattene som så pass på siden av vårt hovedtema i dette arbeidet, at jeg lar dem ligge.

Et unntak utgjør artikkelen av Erling Utnem, som sto i Kirke og Kultur i 1959 med tittelen "Et skriftsyn".⁴⁸ Her tar han for seg en rekke prinsipielle sider ved skriftsynet med rikelig bruk av teksthenviisninger. Mot slutten av artikkelen kommer han også inn på hva skriftsynet har å si for synet på kvinnelige prester. Kirkens historie har vist at det er farlig for en kirke når Bibelen ikke får øve *kirkekritikk* både over dens styresett, ordninger og embeter. Derfor må det ikke neglisjeres hva Guds ord sier om kvinnens plass i menighetslivet. Vi har et direkte bud fra Herren Jesus som sier at hun ikke skal være menighetens hyrde og lærer. Og budet er begrunnet i en læreutvikling som blant annet bestemmer hele den kristne kallsettikk. Overfor slike ting spørres det om vår lydighet mot Ordet. Alle ordningsspørsmålene er i Bibelen bestemt av livslovene for Kristi legeme. De må vi ta hensyn til også i dag.

Her knyttes med andre ord skriftsynsproblematikken nært opp mot kvinneprestspørsmålet. I dette innlegget er det rikelig med begreper og påstander som kunne blitt utgangspunkt for en skriftsynsdebatt knyttet til kvinneprestspørsmålet, men mer enn den debatten som hadde gått i kirkebladet i 1958 blir det ikke.

⁴⁷ Aalen, S. 1959
Leivestad 1960
Aalen, S. 1960 (2)

⁴⁸ Utnem 1959 (3)

Andre innspill 1961

Vi vil også kort nevne at cand. jur. Eivind Saxlund hadde en artikkel om kvinnens tjeneste i kirken i Luthersk Kirketidende i 1961.⁴⁹ Jeg mener at artikkelen gjennomgår de sentrale spørsmålene på en svært tradisjonell og ikke spesielt grundig måte. Den får ikke svarartikler. Til tross for at redaksjonen gir den rosende omtale både ved presentasjonen og i et senere nummer av bladet, vurderer jeg ikke dette som et bidrag jeg vil presentere nærmere.⁵⁰ Det samme gjelder en artikkel av John Ekeland i Kirkebladet samme år. Der hevder han at 1 Kor 14 og 1 Tim 2 er ord til gifte kvinner, og derfor ikke vil ramme kvinnelige prester, da de jo vil være ugifte.⁵¹

Hovedtendenser i artiklene og debattene

Prøver man å trekke en essens ut av disse summariske presentasjonene, må hovedkonklusjonen bli at det først og fremst er eksegetene som rår grunnen i debattene fra 1958, slik de vel hadde gjort det i hele kvinneprestebatten så langt i Norge. Hovedtyngden av artikler, enten de er små eller store, har et eksegetisk fokus. For flere er eksegesen alene avgjørende. Man gir inntrykk av at man kan eksegere seg fram til det endelige svaret på kvinneprestespørsmålet. For andre er eksegesen et nødvendig grunnlag man bruker for å reise de hermeneutiske spørsmålene til slutt. Da kan det også være at man anser disse skriftsynsrelaterte spørsmålene som de avgjørende.

I tillegg er embetssynet, eller spørsmålet om forholdet mellom embeter og tjenester i Det nye testamente og vår tids presteembete, svært sentralt for ganske mange i denne epoken. Flere etterlyser en avklaring av spørsmålet om det er en linje fra Det nye testamente til våre dagers embete, og flere presenterer også svar på dette spørsmålet.

Mens man i en artikkel kan presentere en rekke temaer og synspunkt, er debattinnleggene ofte stedet for det som virkelig brenner. Hvis vi ser på hva som da fikk fokus, forskyver bildet seg. Utfoldelse av eksegesen dempes, og samtlige debatter reiser dogmatiske, ofte skriftsynsrelaterte spørsmål og gir svar på disse spørsmålene. Mens stoffmengden i denne epoken domineres av eksegetiske spørsmål, er det altså muligens likevel de skriftsynsrelaterte spørsmålene som opplevdes som mest avgjørende for mange. Kan hende er det typisk det Bjarne Skard sier etter å ha konsentrert seg om eksegesen og embetssyn i sin bok. ”På sett og vis foreligger altså ... et ikke lite mål av enighet når det gjelder det Bibelen faktisk sier, og med denne enighet har vårt problem fått sitt rette alvor: Lar det seg ikke gjøre å bringe et kvinnelig presteembete i overensstemmelse med Guds ord, hvordan kan da kirkens standpunkt bli noe annet enn det alltid har vært, uansett hvem det måtte mishage?”⁵²

⁴⁹ Saxlund 1961

⁵⁰ Luthersk kirketidende 1961 s. 217

⁵¹ Ekeland 1961

⁵² Skard 1960 s. 31

5.2.3 To uttalelser

To uttalelser hører også med til bildet av denne epoken. Den ene var en erklæring fra biskopene i forbindelse med ordinasjonen av Ingrid Bjerkås. Kirkebladet trykket uttalelsene fra alle biskopene. Luthersk Kirketidende trykket bare uttalelsen til de seks som var teologisk uenig i denne ordinasjonen. Kristian Schjelderup hadde ingen prinsipielle innvendinger mot kvinnelige prester. Det hadde for så vidt ikke Tord Godal heller, men han mente at praktiske hensyn, som andres ærlige overbevisning, kunne være legitime evangeliske argument. Slike argument gjorde at saken måtte avvises. Det ville stride mot evangeliets ånd å påtvinge noen en kvinnelig prest. Seks biskoper hadde sterke innvendinger formulert i fem punkt, der to var teologiske. De seks var Smemo, Skard, Indrebø, Støylen, Wisløff og Birkeli. De hevder for det første at det er umulig å forene kvinnelig prestedtjeneste med Det nye testaments grunnholdning og med dets direkte utsagn, med skaperordningen og Herrens bud. Dette argumentet er svært likt det biskopene tidligere hadde uttalt mot kvinners tale i kirken. Se kapittel 3.2.2. De hevdet dessuten at det var imot kirkens totusenårige tradisjon, og det var gjennomgående fremmet av andre interesser enn de kirkelige. Til slutt håpet man at den uunngåelige kampen ble ført på en rett og verdig måte.⁵³

Styret i Foreningen for Bibel og Bekjennelse avga en erklæring som følger flertallet i bispekollegiet i hovedsak. Ut fra skriften kan kvinner delta med vitnesbyrd, undervisning og evangelisering i ytre og indre misjon, men ikke bære ansvaret for den offentlige tjenesten med ord og sakrament i menighetens forsamling. Det er bare tillatt for menn ut fra skaperordningen. Som biskopene, ber styret om at arbeidet for den spesielle kirkelige stillingen for kvinner tas opp igjen.⁵⁴

Med 1963 dør debatten i denne epoken ut. Når den tar seg opp igjen noen år senere, mener sentrale aktører fremdeles at kvinneprestspørsmålet først og fremst er et eksegetisk spørsmål og tar ennå en gang fatt på detaljeksegese. Men da har det også kommet nye dogmatikere på banen, som tar tak i sine problemstillinger. Se kapittel 6.

5.3 Tematisk presentasjon og drøfting av den største debatten

Presentasjonen ovenfor har vist at det i denne epoken ikke var noen generell enighet om hva som var kvinneprestspørsmålets avgjørende kjernepunkt. Noen mente at svaret først og fremst måtte finnes gjennom grundig eksegese av sentrale tekster. For andre var synet på embeter og tjenester i Det nye testamente og forholdet til vår tids presteembete avgjørende. For atter andre var skriftsynet det springende punktet. Tilnærmingen var også ofte tematisk ulik for personer på ja- og nei-siden. Dette kommer jeg tilbake til i oppsummeringen av kapitlet. Det betyr at når jeg nå ønsker å framstille

⁵³ *Kvinnelige prester 1961*

⁵⁴ *Ord og handling i spørsmålet om kvinnelige prester 1961*

debatten i denne epoken tematisk, gjør jeg noen valg når det gjelder inndeling, rekkefølge og fokus som ikke er opplagte ut fra materialet.

Jeg har valgt å presentere de eksegetiske temaene først, fordi jeg mener at det er dette materialet som trer fram som hovedtema i debatten både på ja- og nei-siden, først og fremst gjennom innleggene til Sverre Aalen og Jacob Jervell. Dermed er det også sagt at jeg mener spørsmålet om kvinnelige prester i denne epoken i stor grad ble dominert av spørsmål knyttet til tolking av tekster i de nytestamentlige brevene. Dette på tross av at personer på begge sider mente man måtte ha andre fokus hvis det skulle være mulig å komme til en avklaring av spørsmålet. Behandlingen av tema som for eksempel embetssyn og skriftsyn, har jeg derfor valgt å legge etter de eksegetiske.

Eksegese av evangelietekster og omtale av Jesu positive holdning til kvinner er helt underordnet i denne epoken. Noen få personer tar dette opp, men da nærmest som en innledning til det egentlige, som er de sentrale tekstene i brevene. I tillegg til å være underordnet, settes omtalen av Jesus inn i en tradisjonell tolkingsramme fra tidligere epoker. Ja-siden mener Jesu positive holdning til kvinner betyr noe for spørsmålet om kvinnelige prester, nei-siden mener at det ikke gjør det.⁵⁵ Jeg går derfor ikke nærmere inn på dette.

Ett tema fra evangeliene har likevel en viktig plass: Jesu apostelvalg. Att Jesus bare valgte menn til apostler er et faktum som står til tolking, og tolkningene er ulike. Argumentasjonen knyttet til dette vil jeg ta opp som et eget punkt.

Eksegesen konsentrerer seg om de tre nytestamentlige tekstene der noe blir forbudt/påbudt for kvinner med hensyn til deres opptreden i gudstjenstlig sammenheng. Det dreier seg om 1 Kor 11, 3-16 der kvinnene skal be/profeterere med dekket hode, 1 Kor 14, 33b-40 der kvinnen ikke skal tale, men tie og 1 Tim 2, 11-15 der kvinnen ikke skal lære/opptre som lærer.

Presentasjonen vil bli bygd opp slik at jeg gjør rede for argumentasjonen til hvert av temaene på henholdsvis nei-siden og ja-siden. Hvilken av sidene som presenteres først og sist vil variere ut fra hvem som starter en debatt eller hvem som oppleves å ha den mest omfattende argumentasjonen.

Fordi kapittel 5.3 og 6.3 er de to stedene i dette arbeidet der jeg foretar en mer inngående tematisk presentasjon, vil jeg enkelte steder ta med et utblikk både bakover og framover i tid. Det er med å gi oss et bilde av den helheten som denne epokens debatt var en del av.

5.3.1 1 Kor 14, 33b-40

Som arbeidet så langt har vist, har det i alle faser av kvinneprestebatten vært viktig å komme til eksegetisk klarhet når det gjelder de nytestamentlige brevt tekstene. Da har 1 Kor 14 vært et hovedskriftsted hele veien. Slik også i denne epoken. Tekstavsnittet har blitt oppfattet som uklart og vanskelig å tolke, men aldri før eller siden i debatten blir det viet så stor oppmerksomhet som i denne epoken. De aktuelle versene blir gjenstand for inngående

⁵⁵ Se f eks Fjellberg 1958 og Saxlund 1961

detaljseksegese. Tilnærmingen er noe ulik for debattanter på ja- og nei-siden, men jeg har valgt å følge Sverre Aalens oppbygging i hovedsak. Han står svært sentralt med de to artiklene i Tidsskrift for Teologi og Kirke 1960, bidraget i boken "Kvinnelige prester – hvorfor ikke?" og flere debattinnlegg i Kirke og Kultur.

Presentasjonen vil da ha denne inndelingen: Hva la man i begrepet λαλέω, "tale" i vers 34? Hvordan ble κυρίου έντολή, "Herrens bud" i vers 37 forstått? Er taleforbudet et spørsmål om forholdet mellom lov og evangelium? Hvordan bidrar konteksten i 1 Kor 14 til forståelsen av taleforbudet? Spørsmålet om hvordan begrunnelsen for taleforbudet ble forstått, vil jeg ta opp senere i dette arbeidet. Se kapittel 5.3.4.

Λαλέω, "tale", i vers 34

"Som i alle de helliges menigheter skal kvinnene tie når menigheten samles. Det er ikke tillatt for dem å tale; de skal underordne seg, slik også loven sier. Hvis det er noe de vil lære, så la dem spørre sine menn hjemme. For det er en skam for en kvinne å tale i menigheten." (1 Kor 14, 33b-35)

I hele debatten har det avgjørende spørsmålet knyttet til begrepet λαλέω, "tale", vært dette: Står ordet med en pregnant betydning som "forkynne", "lære", "preke", slik at det omhandler den offentlige forkynnelsen i menigheten? Dreier det seg mer generelt om det å ta ordet? Eller handler det om forstyrrende småsnakk? Alle disse tolkningene er ikke fremme i like stor grad i denne epoken.

"Tale" som forstyrrende bemerkninger

På nei-siden tok Sverre Aalen de ulike tolkningene av "tale" opp til drøfting i sine to artikler tidlig i 1960. At dette skulle dreie seg om en eller annen form for forstyrrende bemerkninger fra benkeradene, avviser han.⁵⁶ Vi har sett at denne tolkingen kom opp tidlig i århundret hos ja-siden, men at den hele veien ble avvist av nei-siden. Se kapittel 3.3.2 og 3.4.1. Når vi nå nærmer oss 1960-tallet, avvises denne tolkingen også av representanter på ja-siden.⁵⁷ Når det i konteksten er snakk om at alt skal gå sømmelig og ordentlig for seg i gudstjenesten, kunne det ligge nær å tolke λαλέω som småsnakk og uro fra kvinnene som forstyrret ro og orden, men denne tolkingen ser nå ut til å være lagt død.

"Tale" som spørsmål

En annen tolking er at taleforbudet nekter kvinnene å komme med spørsmål under gudstjenesten. Sverre Aalen avviser også denne tolkingen uten særlig utførlig argumentasjon, fordi han forstår den som en måte å redusere taleforbudets betydning på ved å si at det bare er snakk om forstyrrende spørsmål. Ifølge Aalen ville ikke Paulus føre i marken en så tung prinsipiell argumentasjon som han bruker på dette stedet for noe så "lite viktig". En viktig observasjon her er at έπερωτάω, "spørre", i vers 35 er parallellbegrep til λαλέω, "tale", i vers 34. Det kunne tyde på at λαλέω kan sikte til en eller

⁵⁶ Aalen, S. 1960 (1) s. 6

⁵⁷ Fjelberg 1958 s. 48

annen form for spørsmål som kvinnene hadde en tendens til å komme med under gudstjenesten. Dette er Aalen uenig i. Han mener forbudet mot å spørre i vers 35 er et spesialtilfelle innenfor taleforbudets ramme, en konkret applikasjon som kommer som en tilføyelse eller en praktisk konsekvens av selve forbudet.⁵⁸

At taleforbudet gjelder kvinners spørsmål under gudstjenesten er en tolking som finnes både på ja- og nei-siden både før og etter denne epoken og det er ikke alltid tolket som overfladiske urospørsmål. Som vi så i kapittel 4.2.2, hevdet Lyder Brun at taleforbudet dreide seg om spørsmål.⁵⁹ For ham gjaldt taleforbudet hensynet til det sømmelige. Forbudet vil hindre kvinnene i å reise religiøse spørsmål i menighetssamlingene og på den måten delta i de oppbyggelige samtalene som nok spilte en rolle ved sammenkomstene. Edvin Larsson ser ut til å ha en lignende tolkning av begrepet på 1970-tallet. Se kapittel 6.3.2.

Det er interessant at samme tolking av "tale" kan gis en mer prinsipiell betydning. Det er spesielt hos Bo Giertz vi finner dette. Han har blant annet presentert synspunktene i et lite skrift fra 1978. Se kapittel 6.3.2. Hans poeng er at via sine spørsmål sneik kvinnene seg inn på den plassen hvor en person forkynte Guds ord for menigheten i gudstjenesten, og på den plassen kunne kvinnene ikke stå.⁶⁰ Denne tolkningen åpner for et bredere forbud enn et nei til kvinnelige prester. Slik sett er Bo Giertz på linje med andre enkeltrøster både på 1960 og 1970-tallet. Se mer nedenfor.

"Tale" som et omfattende forbud

Den tolkingen av taleforbudet som gir de mest omfattende konsekvensene, er at det her er snakk om et generelt taleforbud. Kvinner skal overhode ikke opptre som talende i og til forsamlingen. Når man argumenterer for denne tolkingen, stilles påbudet om å tie og forbudet mot å tale inn i konteksten foran fra vers 27. Der er det snakk om at noen skal tie mens andre taler.

Dette er en tolking som har fulgt kvinneprestdebatten helt fra starten både på ja- og nei-siden. Som vi har sett, var den nærmest den selvfølgelige tolkingen for alle før noen på nei-siden begynte å nyansere på 1910- og 1920-tallet. Sigurd Odland var en av de mest markerte representantene for dette standpunktet. Se kapittel 3.1.3, 3.2.1 og 3.2.2. Etter som debatten utviklet seg, ble det *ja-siden* som holdt tydeligst fast på denne forståelsen. Den hadde vært deres tolkning hele tiden. De hadde så videre alltid sagt at forbudet var tidsbundet og ikke gjaldt for vår tid. Man slo i tillegg fast at siden dette var den rette tolkingen, måtte nei-siden som ville holde på taleforbudets gyldighet for vår tid, dra mye flere konsekvenser av dette budet enn å bare sloss mot kvinnelige prester.

På 1960-tallet er Jacob Jervell en tydelig talsmann for denne tolkingen. Han vil ikke være med på å avgrense betydningen av "tale". Ordet har en vid betydning i 1 Kor 14, 34. Ifølge Jervell skal kvinnene i Korint verken tale eller stille spørsmål i gudstjenesten. I tillegg til å peke på at ordet har en

⁵⁸ Aalen, S. 1960 (1) s. 7 og 19

⁵⁹ Brun 1950 s. 140-157

⁶⁰ Giertz 1978 s. 12f og 27ff

rekke betydninger i Det nye testamente, viser han til at ordet bestemmes nærmere i vers 35 ved at kvinnene ikke får stille spørsmål. Hvordan ordet da her skulle kunne bety "embetsmessig lære", forstår han ikke. Han avviser Aalens henvisning til parallell bruk i Ef 5, 19 og Kol 3, 16.⁶¹ Se nedenfor. Jervells syn på embeter og tjenester i Det nye testamente gjør jeg rede for i kapittel 5.3.7.

Samme syn kommer til uttrykk i Nils Astrup Dahls artikkel fra 1959. Han hevder at påstanden om at λαλέω, "tale" i 1 Kor 14, 34 skulle være teknisk term for å forkynne, er beklemmende svakt underbygget. Tolkningen motsies også av vers 35 som viser at kvinnene heller ikke fikk gripe offentlig til orde gjennom spørsmål.⁶² Her står sentrale personer på ja-siden sammen.

Per Lønning skiftet standpunkt i kvinneprestspørsmålet, blant annet ut fra tolkningen av "tale" i 1 Kor 14. "Paulus' forbud er ikke et forbud mot en kvinnelig embetstjeneste, men mot kvinnelig tale. Vil man derfor basere seg på dette forbud og forlene det med tidløs myndighet, må kvinnelig tale i kirker og religiøse forsamlinger bringes til opphør. ... At Paulus synes å regne med en kvinnelig opptreden under gudstjenesten, nemlig ved bønn og spontane vitnesbyrd, (1. Kor. 11,3ff), kan muligens tyde på at det ikke var lydelig opptreden overhodet, men opptreden som forkynner han ville avverge. Dermed er det imidlertid ikke sagt at det er "preste"-tjenesten han har i tankene; den innebærer flere funksjoner enn den forkynnende, og forkynnelsen er i vår kirke ikke utelukkende forbeholdt presten."⁶³ Som en rekke andre på ja-siden etterlyser altså Lønning konsekvens på nei-siden, selv om den nøyaktige tolkningen av "tale" kan være vanskelig å fastslå.

En annen som etterlyste konsekvens, er Henrik Seip. Hvis 1 Kor 14 er å betrakte som normativt til alle tider, er grensen for kvinners opptreden overskredet lenge før man har kommet til kirkens læreembete. Da må man gå til kamp mot den praksisen man har både i Den norske kirke og de fleste kristne organisasjonene. Det dreier seg da ikke om enkelte forsyndelser i tankeløshet, men om "en fast praksis som er legalt underbygget og institusjonelt fastslått". Kvinnelige prester anser han bare for å være en prinsipielt likegyldig gradsforskjell i dette spørsmålet, og konkluderer slik: " ... den som ... godkjenner Kirkens og organisasjonenes holdning til kvinnens faktiske stilling som kristelig forkynner og leder, har mistet den indre rett til å påberope seg 1. Kor. 14, 34-35, 1. Tim. 2, 12 som guddommelige forbud mot at kvinner skal bli prester."⁶⁴

Forholdet mellom det Paulus forbyr i 1 Kor 14, 34 og det han tillater i 1 Kor 11, 5 har alltid voldt eksegetene hodebry. Dersom den vide tolkingen av "tale" i 1 Kor 14, 34 er rett, forbyr Paulus i dette kapitlet noe han tillater i kapittel 11. Der får kvinner tale profetisk. De må bare ha noe på hodet. Tradisjonelt har man løst dette dilemmaet ved å hevde at det må være snakk om to ulike former for forsamling i de to kapitlene. Profetien i kapittel 11

⁶¹ Jervell 1961 (1) s. 11-13 og 24f

⁶² Dahl, N. A. 1959 s. 135 og 138

⁶³ Lønning 1961 s. 190

⁶⁴ Seip 1959 s. 61 og 64

foregikk i en mer lukket forsamling enn den offentlige menighetssamlingen som taleforbudet i kapittel 14 forutsetter. Se Odland kapittel 3.2.2 og Frøvig kapittel 3.4.1.

Sverre Aalen reiser spørsmålet om dette forholdet flere ganger i denne epoken. Først er han noe varsom i sin argumentasjon.⁶⁵ I boka i 1961 er han tydeligere. Han mener der at de to skriftstedene omtaler to ulike former for forsamlinger, der offentlighetsaspektet er det avgjørende. Slik må det være fordi Paulus ikke kan ha motsagt seg selv i samme brev. 1 Kor 11 er en lukket forsamling, mens 1 Kor 14 er den åpne, offentlige menighetssamlingen. I den mer lukkede forsamlingen kunne kvinnene be og profetere. I den åpne, offentlige forsamlingen skulle de tie.⁶⁶ Erling Danbolt hevder det samme i sin korinterbrevskommentar i 1969. ”Det er mer sannsynlig at det i kap. 11 gjelder mindre sammenkomster, mens det her er sterkt understreket at det er menighetens sammenkomster som menighet det gjelder.”⁶⁷

Jervell taler imot Aalen her også. Det er, ifølge ham, ingen tegn i teksten på at det er snakk om ulike menighetssamlinger. Det nye testamente kjenner heller ikke noen prinsipiell forskjell på husmenighet og større menighetsenheter. Det er en tolking man kommer fram til fordi man har et behov for å harmonere utsagnene i kapittel 11 og 14. Begge steder må det være snakk om menighetens offentlige gudstjeneste. Jervell velger da heller å konstatere at forholdet mellom disse to tekstene er et problem han ikke kommer til rette med.⁶⁸ I tradisjonen bakover finner vi Lyder Brun, som hevdet det samme ti år tidligere.⁶⁹ Slik leirer ja- og nei-siden seg på forholdsvis tradisjonelt vis i dette spørsmålet.

Når jeg nå har forsøkt å plassere de ulike deltakerne i debatten på de ulike tolkingsalternativene, har jeg ennå ikke ytt Sverre Aalen rettferdighet. I eksegese av 1 Kor 14, 34 er han et uregelmessig verb. Han kan etter min mening verken plasseres entydig i den gruppen vi nå har presentert eller i den som følger. I denne gruppen tolker man taleforbudet som et forbud mot å forkynne det apostoliske ord i menighetens offentlige forsamling. Aalen plasserer seg i begge tolkingsgruppene. Ser vi på tolkningen av ordet *λαλέω*, ”tale”, isolert, plasserer han seg i den kategorien som følger nedenfor. ”Tale” er et forbud mot offentlig forkynnelse. Men siden taleforbudet i dette verset er koblet sammen med et tiepåbud, vil Aalen tolke verset *som helhet* med den omfattende forståelsen som er beskrevet her ovenfor.

Aalen vil med andre ord distingvere mellom tiepåbud (”... skal kvinnene tie når menigheten samles.”) og taleforbud (”Det er ikke tillatt for dem å tale; ...”). Han slår fast at kvinnene etter dette verset ikke skal opptre med noen form for tale i Korint. De skal rett og slett tie stille i den offentlige menighetssamlingen, men dette skyldes *tiepåbudet*, ikke *taleforbudet*. I 1960 sier han: ”... tiepåbudet er *begrunnet* i taleforbudet: ”for (*γάρ*) det er

⁶⁵ Aalen, S. 1960 (1) s. 4 og 8-11

⁶⁶ Aalen, S. 1961(1) s. 35

⁶⁷ Danbolt 1969 s. 184. Se også s. 140

⁶⁸ Jervell 1961 (1) s. 12f og 25f

⁶⁹ Brun 1950

ikke tillatt for dem å tale.” Det er ikke tiepåbudet som utgjør den egentlige grense for kvinnens opptreden, som en lås for kvinnens munn. Det er en grense som er trukket i spørsmålet om hvem det er som skal *tale*. Av dette utledes tiepåbudet som en praktisk konsekvens.”⁷⁰

Taleforbudet hviler i skaperordningen og i Herrens bud. *Tiepåbudet* er derimot den form taleforbudet fikk i Paulus’ samtid av sømmelighetshensyn. Vår tid er med andre ord bunnet av taleforbudet, men ikke av tiepåbudet. Det er tiepåbudet som står på linje med sløret i 1 Kor 11. Kirken er bare bundet av det som er Herrens bud i denne saken, og det er taleforbudet.

I boken året etter kommer han inn på denne distinksjonen flere ganger. Det blir tydeligere at den hviler på disse eksegetiske forutsetningene: Taleforbudet eksisterte, ifølge Aalen, forut for Paulus og hviler på et bud av Jesus. Det grunner seg på en formell kirkelig avgjørelse og er uavhengig av den konkrete anvendelsen i Korint. På denne bakgrunn sier Aalen: ”Allerede taleforbudets karakter av kirkelig avgjørelse tillater oss å distingvere det fra budet om taushet. Dette siste er i det hele for konkret til å kunne utgjøre en del av taleforbudets innhold. ... Taleforbudet er den mer generelle avgjørelse, som tjener som *begrunnelse* for påbudet om taushet. Dette siste er derfor ikke å betrakte som en eksplikasjon av taleforbudet, men som en praktisk anvendelse av det.” Slik taleforbudet blir applisert i 1 Kor 14, 34, forbys kvinnene enhver form for tale i den offentlige menigheten. De skal rett og slett tie stille. De får ikke en gang stille spørsmål.⁷¹

Det Aalen oppnår med denne distinksjonen, er at noe blir stående som normativt bindende – taleforbudet, mens noe annet er en praktisk anvendelse i den foreliggende situasjonen i Korint og kan falle i vår tid – tiepåbudet. Tiepåbudet ville bety kvinnenes absolutte taushet i menighetens offentlige forsamling. Han kan så gå videre med det normativt bindende taleforbudet, og bestemme det nærmere. Dette vil han da forstå i henhold til den tolkingen jeg nå skal presentere: ”Tale” er å forkynne i menighetens forsamling.

”Tale” som teknisk term for forkynnelsen av det apostoliske ord

I den fjerde tolkingen av ordet blir altså λαλέω, ”tale”, på dette stedet teknisk term for forkynnelsen av det apostoliske ord. For noen blir uttrykket teknisk term for utøvelsen av menighetens lære- og hyrdeembete. Denne tolkingen finner vi bare på nei-siden. Vi har tidligere sett at denne tolkingen var lite eksplisitt uttrykt så lenge taleforbudet forholdsvis udebattert ble tolket omfattende, men allerede i 1909 gjorde Odland det klart at denne tolkingen ikke hadde hans støtte.⁷² Se kapittel 3.2.3. Etter som nyanseringene av taleforbudet vinner fram, ble denne tolkingen viktig.

⁷⁰ Aalen, S. 1960 (1) s. 19

⁷¹ Aalen, S. 1961 (1) s. 31 og 33f. Sitatet er fra s. 31

⁷² Odland 1909 (4) s. 406

Sverre Aalen er altså en sentral talsmann for denne tolkningen. Det var vanlig å gå forholdsvis raskt til læreforbudet i 1 Tim 2, for å styrke forståelsen av "tale" som et embetsforbud, men Aalen ønsker ikke dette, selv om han også til slutt ender opp der.⁷³ I artikkelen i 1960 går han veien om Ef 5, 18ff og Kol 3, 14ff for å vise at λαλέω, "tale", er synonymt med διδάσκω, "lære". Han mener også at tekster som 1 Kor 12, 8 om nådegavene og Ef 4, 11 om tjenestegavene viser at det i 1 Kor 14 er snakk om den offentlige forkynnelsen. Det er da den apostoliske preken og tradisjon som står i bakgrunnen for hele 1 Kor 14, og "tale" blir teknisk term for forkynnelsen av det apostoliske ord i den offentlige forsamling. Hele konteksten i 1 Kor 14 er ikke bare bestemt av hensynet til ro og orden, men først og fremst av hensynet til at "Kristi ord" skal "bo rikelig" i menigheten og bæres fram av dem som opptre der.⁷⁴

Det er også et argument for at "tale" i 1 Kor 14 er teknisk term, at begrunnelsen for taleforbudet er prinsipiell. I denne begrunnelsen blir det ikke bare henvist til orden og sømmelighet. Paulus krever i vers 34b at kvinnene ikke skal tale fordi de skal underordne seg. Dette er en prinsipiell begrunnelse som griper helt tilbake til skapelsens orden. Derfor må også det som skal begrunnes være av prinsipiell karakter og true denne orden. Det ville være urimelig å hevde at for eksempel forstyrrende prat skulle kunne være så alvorlig, mener Aalen. Den talen som forbys kvinnen, må derfor være en tale som satte henne i en ledende og lærende rolle i menigheten. Denne rollen har menighetens lærer og forkynner. Kvinnen skal ikke inneha kirkens lære- og hyrdeembete.⁷⁵ Begrunnelsene for de aktuelle brevtøkene blir behandlet samlet i kapittel 5.3.4.

Jacob Jervell kommenterer veien Aalen går om Ef 5 og Kol 3 året etter i sin artikkel, men bare med en fotnote. Han sier: "Det er vanskelig å forstå at Aalen skulle ha levert noe som helst ytterligere bevis for at λαλεῖν betyr den "læremessige tale" i 1 Kor 14,34" ... Og det er hevet over tvil at Paulus ikke bruker λαλεῖν i v. 34 som διδάσκοντες i Kol 3, 16 ...".⁷⁶ Ingen andre tar opp denne hansen.

I boka året etter konkluderer Aalen som han gjorde året før, men bruker litt andre argumenter. Han legger vekt på taleforbudets plassering i den offentlige menighetssamlingen, og at det er snakk om en formaning som kan fortjene rang som et "Herrens bud". Aalen kan ikke tenke seg at et Herrens bud skulle sikte på bare det å opptre i en offentlig forsamling. Det ville være en regulering av kvinnens adferd som ikke sa noe om de dypere liggende normene. Derfor kan læreforbudet ikke dreie seg om kvinnenes *oppreden*. Det må dreie seg om et *oppdrag/verv* som medfører offentlighet og som derfor forbeholdes menn. Slik Paulus appliserer taleforbudet i et tiepåbud i 1 Kor 14, forbyr han riktignok kvinnene enhver form for tale, men det er *forkynnelsens* offentlighet det dreier seg om i selve taleforbudet, ikke en

⁷³ Aalen, S. 1960 (1) s. 13ff

Aalen, S. 1961 (1) s. 9-39

⁷⁴ Aalen, S. 1960 (1) s. 13-19

⁷⁵ Aalen, S. 1960 (1) s. 11-13

⁷⁶ Jervell 1961 (1) s. 24f

offentlig opptreden i og for seg.⁷⁷ Det er forståelig at Herren kan ha gitt et bud som fastlegger mannens og kvinnens *oppgaver* i menigheten.

Aalen innrømmer at han er på forholdsvis tynn teologisk is i denne eksegese, men det er tydelig at han har villet se hvor langt han kunne komme med 1 Kor 14 før han brakte inn 1 Tim 2. Han sier: ”Det skal imidlertid innrømmes at en tolking som utgår fra den pregnante betydning av ordet ”tale” – siktende til et oppdrag – ikke er lett å utlede klart av taleforbudets sammenheng som det foreligger i 1 Kor 14.” Han innrømmer at det bakenforliggende Herrens bud og taleforbudet her ”i den grad synes å være nedsunket i den konkrete situasjon og den konkrete anvendelse at sondringen mellom det prinsipielle og det konkrete her byr på vanskeligheter. Denne tekst gir oss derfor intet klart resultat”. Han avslutter imidlertid med at den felles urkirkelige tradisjonen som ligger til grunn for 1 Kor 14, også ligger til grunn for 1 Tim 2, og kan gripes der, siden 1 Tim 2 jo også har en utgave av taleforbudet.⁷⁸ Merk at når taleforbudet knyttes mer til den felles urkristne tradisjonen enn til Paulus, kan de teologiske drøftingene føres forholdsvis uavhengig av forfatterspørsmålet til pastoralbrevene.

Flere steder i Aalens argumentasjon ser vi at ”Herrens bud” blir et hovedargument. Slik her, og slik også når det gjelder forholdet mellom 1 Kor 11 og 14. Se kapittel 5.3.4. ”Herrens bud” er et bud av Jesus, og Jesus kan ikke ha gitt et bud om annet enn grunnleggende og blivende ting. I tolkningen av ”tale” blir det distinksjonen mellom taleforbudet og tiepåbudet som hviler på denne argumentasjonen. ”Herrens bud” blir avgjørende tolkningsnøkkel, når han avviser at Herren kan ha gitt et bud mot å overhode opptre som talende. Herren kan bare ha gitt et bud om oppdrag, ikke om opptreden.⁷⁹

Bjarne Skard argumenterer på samme måten i sitt vesle skrift. Det er utenkelig at apostelen skulle anføre sin høyeste autoritet for ”uro i salen”, og det er ”Herrens bud” som gir saken dens alvor. Derfor kan vi allerede her slå fast at debatten om forståelsen av begrepet ”Herrens bud” står svært sentralt på 1960-tallet, *før* vi har behandlet dette begrepet spesielt.

Bjarne Skard argumenterer ellers også svært i tråd med Sverre Aalens hovedargumentasjon når han behandler de eksegetiske spørsmålene. Det er apostolatet og embetssynet som er hovedsaken for ham, og han gir 1 Kor 14 og 1 Tim 2 en så summarisk gjennomgang at han behandler de to stedene med ”tale” og ”lære” helt under ett. På grunn av 1 Kor 11 kan det ikke være snakk om et generelt taleforbud. ”Tale” og ”lære” må derfor ha en bestemt teknisk betydning. ”Og hva annet kan det da siktes til enn den forkynnelse eller preken som er læreembetets speciale, og som altså med disse ord forlanges respektert som sådant?” Konklusjonen er da klar for Skard. ”Den apostoliske praksis svarer til ”Herrens bud” i dette som det her er tale om. Læreembetet er et mannlig embete.”⁸⁰

⁷⁷ Aalen, S. 1961 (1) s. 35-38

⁷⁸ Aalen, S. 1961 (1) s. 38f

⁷⁹ Aalen, S. 1961 (1) s. 32

⁸⁰ Skard 1960 s. 26f

Peter Brunner gir de sentrale nytestamentlige brevtøkene et visst rom i sin framstilling. Han behandler 1 Tim 2 før 1 Kor 14, og karakteriserer den siste som en verre tekst å komme til rette med. Han konstaterer at isolert sett betyr denne teksten at Paulus påbyr kvinnene i Korint å tie i menighetssamlingen. De forbyr enhver form for tale, selv det å stille spørsmål. Så langt heller Brunner mot tolkningsgruppen ovenfor. Men for Brunner som for så mange andre skaper den videre konteksten vanskeligheter ved en slik tolkning. I 1 Kor 11 forutsetter jo Paulus at kvinner ber og taler profetisk i menighetssamlingen. Noen overbevisende løsning på dette problemet finnes ikke, mener Brunner, i tråd med Jervell. For Brunner, til forskjell fra Aalen, kan det nemlig ikke være snakk om en husmenighet i 1 Kor 11 og en offentlig menighetssamling i 1 Kor 14.

Det som i hver fall er klart for Brunner, er at Paulus i 1 Kor 14 forbyr den form for tale som til forskjell fra tungetalen, profetien og den inspirerte bønningen ikke umiddelbart er inngitt av Guds Ånd, men ”framgår av tankemessige overveielser”. Dette er da en tale som er karakteristisk nettopp for læreprekenen. På den måten ender også Brunner opp med denne tolkningen.⁸¹ Men for Brunner er det underordningen som er det bærende grunnlaget for taleforbudt. Se kapittel 5.3.5.

Her har vi sett et par eksempler på at 1 Kor 14 i realiteten sees i lys av 1 Tim 2. Når disse to tekstene sees sammen, blir λαλέω, ”tale”, i 1 Kor 14 forstått synonymt med διδάσκω, ”lære”, i 1 Tim 2. Dette siste begrepet blir forstått som teknisk term for forkynnelsen av det apostoliske ord. At det i 1 Kor 14 dreier seg om utøvelse av lærefunksjonen i menigheten, og at denne lærefunksjonen innehas av lære- og hyrdeembetet, må man da til 1 Tim 2 for å se. Det kan vanskelig leses ut av 1 Kor 14 isolert.

Nei-siden har også representanter som tolker taleforbudet som et forbud mot å framføre det apostoliske ord i menighetens forsamling, uten å knytte dette så pass eksklusivt til presteembetet. Erling Utne er en av disse. Han starter riktignok med å konstatere at 1 Kor 14 og 1 Tim 2 i 2000 år har hindret kirken i å la kvinnen inneha ”das Predigtamt”. Han er svært uenig med Henrik Seip som hevder at det bare er en prinsipielt likegyldig gradforskjell mellom den praksis man allerede har i kirken og de fleste kristne organisasjonene og et ja til kvinnelige prester. At kvinnen ikke kan ha embetet, er en av konsekvensene av underordningsteologien.

Men Utne hevder at taleforbudet dreier seg om mer enn kvinnelige prester, fordi λαλεῖν er en form for tale som kan forstyrre det skapte forholdet mellom mann og kvinne. Dermed gjelder det embetet, men også mer enn embetet. Kvinnene ”skal overhode ikke opptre som om de hadde Åndens bemyndigelse til læremessig normerende forkynnelse i menighetssamlingene. ... Det å lære er en spesiell *art* av forkynnelse og en spesiell nådegave*funksjon*, som kan utfolde seg både i og utenfor embetet. ... Derfor må våre kvinnelige arbeidere både i indre- og ytre misjon stadig prøve seg på disse ord. Deres ledere plikter å passe på at de ikke settes til et forkynnerarbeid der de risikerer å gå ut over sitt charismatiske legitime

⁸¹ Brunner 1961 s. 172-174

mål.” Paulus ”krever både at kvinnen ikke skal ha det kirkelige lære- og hyrdeembetet, og at hun skal bruke sine charismer slik at de også utfolder seg i overensstemmelse med den underordnings-teologi som tilsier henne at hun ikke skal ha embetet.”⁸²

Debatten i denne epoken er preget av utnevnelsen av den første kvinnelige presten i Norge. Derfor går så å si all argumentasjon knyttet til 1 Kor 14 på dette spørsmålet. Nyanser og utblikk til andre problemstillinger, som dem Utne framfører her, var svært sjeldne. Vi har sett at Sverre Aalen også har beslektet argumentasjon i en egen liten artikkel, men det kommer ikke fram i hans hovedartikler.⁸³ Tendensen i denne epoken er klar: Fokuset er kvinnelige prester, og nei-siden argumenterer i forhold til det og framhever dette aspektet i tolkningen av taleforbudet.

Det føres én hovedargumentasjon på ja-siden for at denne tolkingen av taleforbudet ikke kan være rett: Det er for tidlig i kirkens historie å snakke om ett avgrensbart lære- og hyrdeembete i menigheten i 1 Kor 14. Arne Fjelberg er tydelig på dette i sin bok. ”Denne tolkning forutsetter at det allerede ca. år 55, da Paulus skrev brevet til korinterne, var gjennomført en strikte regulering av forholdet mellom de frie nådegaver og embetsfunksjonen. Blant annet at prekenen, forkynnelsen allerede var klart skilt fra profetien, slik at kvinnene kunne tillates det siste, men altså ikke det første. Denne distinksjon synes lite sannsynlig på et så tidlig tidspunkt i kirkens historie”.⁸⁴

I Jervells artikkel i Norsk Teologisk Tidsskrift i 1961 er avvisningen av denne tolkingen hans hovedfokus.⁸⁵ Han vil ha en definisjon av begrepet ”embete” hos sine motstandere når dette begrepet for en rekke teologer ser ut til å være selve saken i saken. Han viser da særlig til Bjarne Skard. Hos ham er det, ifølge Jervell, en selvfølgelig bruk av begrepet ”lære- og hyrdeembetet” som er problematisk. I bokanmeldelsen og debatten med Skard som fulgte av denne, er spørsmålet om embeter og tjenester i Det nye testamente et av to hovedpunkter.⁸⁶

N. A. Dahl berører også spørsmålet om ”tale” i 1 Kor 14 i sin artikkel. Han gjør ikke rede for sitt eget syn, men avviser den tolkingen hos nei-siden som vi nå har tatt for oss. ”Påstanden om at *lalein* i 1 Kor. 14: 34 skulle være teknisk term for å *preke* (Gärtner, Synspunkter s. 23) er beklemmende svakt underbygget, og motsies av v. 35 som klart viser at kvinnene heller ikke med spørsmål skal gripe offentlig til orde.”⁸⁷

Henrik Seip var på banen samme år. *Hvis* 1 Kor 14 skal forstås som normativt for alle tider, er grensen for kvinnes opptreden i kirker og bedehus overskredet lenge før man kommer til kirkens læreembete. Da må man gå til kamp mot den praksisen man har både i Den norske kirke og de

⁸² Utne 1958 s. 374 og 376 og

Utne 1959 (1) og (2). Sitatene er fra 1959 (1) s. 24 og (2) s. 123

⁸³ Aalen, S. 1960 (3)

⁸⁴ Fjelberg 1958 s. 49

⁸⁵ Jervell 1961 (1)

⁸⁶ Jervell 1961 (2) og (3)

⁸⁷ Dahl, N. A. 1959 s. 135

fleste kristne organisasjonene. ”Den som finner noen grunn til å måle grenseoverskridelsens dimensjoner, kan kanskje hevde at en kommer enda et lite stykke lenger utenfor grensen ved å tillate at kvinner blir ordinert. Men er det klart at Guds bud i begge tilfelle er krenket, blir det bare tale om en prinsipielt likegyldig gradsforskjell.” Han konkluderer med at de som godkjenner kvinnens faktiske stilling i kirken og organisasjonene, har mistet retten til å påberope seg 1 Kor 14 og 1 Tim 2 som guddommelige forbud mot at kvinner kan bli prester.⁸⁸

”Tale” – en oppsummering

I denne epoken finner vi få antydninger på nei-siden om at taleforbudet skulle omfatte mer enn et embetsforbud. Tolkningen av taleforbudet på nei-siden har dermed blitt smalere og smalere jo lenger kvinneprestedebatten har pågått. Debatten i denne epoken hadde et sterkt fokus på spørsmålet om kvinnelige prester, og kirkens embete blir dermed debattens sentrum. Sverre Aalen antyder riktignok at problematikken kan være bredere i sin svarartikkel på et direkte spørsmål i 1960, og Erling Utne er et unntak.

Det var likevel først og fremst ja-siden som ufortrødent fortsatte å hevde at taleforbudet er omfattende å forstå. I debattene i tidsskrifter og blader var det først Tomas Bjerkholt på 1970-tallet som for alvor tok opp igjen dette standpunktet på nei-siden. Se kapittel 6.3.2, 6.3.3 og 6.3.7.

Embetssyn og eksegese

Et uklart punkt i denne delen av debatten er forholdet mellom embeter og tjenester i Det nye testamente og embetssyn i mer dogmatisk forstand. Ja-siden ser ut til å argumentere tydeligere med nytestamentlig eksegese, mens flere av debattantene på nei-siden tar begrepet ”hyrde- og læreembete” med seg fra dogmatikken til de nytestamentlige tekstene, uten å gjøre tilstrekkelig rede for sammenhengen mellom dogmatikken og eksegesen. Bjarne Skard er en av dem. Unntaket her er Sverre Aalen som hele veien driver en nitid nytestamentlig eksegese som grunnlag for sine konklusjoner.

Denne problemstillingen ble ført videre i debatten på 1970-tallet, blant annet mellom de to nytestamentlerne Sverre Aalen og Edvin Larsson på Menighetsfakultetet. Da kom uklarheten opp som spørsmål: Er dette en embetssynsdebatt eller en eksegetisk debatt? Sverre Aalen antyder at det er en embetssynsdebatt, og hevder at han og Larsson har ulikt embetssyn, men Larsson avviser dette. Han mener at Aalen på en uhistorisk måte leser inn et ferdig embetssyn i det nytestamentlige materialet.⁸⁹ Se kapittel 6.3.7.

Siden spørsmålet om embeter og tjenester i Det nye testamentet og i vår tid var en omfattende debatt på 1960-tallet, har jeg valgt å gjøre rede for denne som et eget punkt. Se kapittel 5.3.7.

⁸⁸ Seip 1959 s. 61 og 63f. Sitatet er fra s. 63

⁸⁹ Aalen, S. 1973 (3) s. 208
Larsson 1973 (2) s. 241

”Herrens bud” i vers 37

”Hvis noen mener seg å være profet eller ha åndsgaver, så skal han vite at det jeg skriver, er et Herrens bud. Den som ikke godtar dette, blir selv ikke godtatt.” (1 Kor 14, 37f)

Vi har sett at ”Herrens bud” ikke hadde en sentral plass i den norske kvinneprestebatten før 1958, selv om begrepet er nevnt som et moment. Vi har også sett at det hadde en sentral plass i debatten i Sverige, og at Martin Lindström hevdet at vektleggingen av ”Herrens bud” var spesielt for disse to landene. Se kapittel 4.3.2.

Jeg vil dele framstillingen av dette spørsmålet i to. Først ser vi på synspunkter som gjelder spørsmålet om hvordan begrepet ”Herrens bud” skal innholdsbestemmes. Er det et konkret bud, eller har uttrykket en annen funksjon? Til dette hører også spørsmålet om uttrykket viser tilbake på taleforbudet, eller til andre deler av den foregående teksten. Så tar vi opp spørsmålet om hvem som er opphavsmann til forbudet, Jesus eller Paulus.

Budets innhold

Først til spørsmålet om hva som er budets innhold. Det bestemmes av hva det viser tilbake på i teksten foran, taleforbudet eller hele kapitlet. En svært vanlig tolkning på nei-siden var, at ”Herrens bud” viste tilbake på taleforbudet, og at innholdet i budet var knyttet til dette forbudet. Viste budet tilbake på hele kapitlet, var det nærliggende å tolke det som et bud om orden og sømmelighet. Det var utenkelig for nei-siden at Jesus skulle ha gitt et bud om noe slikt.

Det var likevel Arne Fjellberg som var først ute i denne runden med å hevde at vi her har med et konkret bud av Jesus å gjøre som slekter på taleforbudet, og han landet på et ja-standpunt. ”Det ser da ut til at apostelen her virkelig har hatt et bestemt Jesusord i tankene, som for ham utvetydig og udiskutabelt forbyr kvinnen den funksjon som han tenker på med ordet *lalein* - tale. Herrens egne befalinger må han jo se på som forpliktende for det liv og de former som etter hvert utviklet seg i menighetene.”⁹⁰ Når Fjellberg går videre med dette materialet til spørsmålet om hvordan Bibelen er forpliktende, drar han få konklusjoner, men stiller mange spørsmål. Vi forstår ham slik at selv om Paulus skulle ha hatt et bud fra Jesus å vise til, kan dette ha vært et ”leilighetsbud”. Han siterer noe senere Lyder Brun som kaller det ”Herrens bud” i det foreliggende tilfelle”.⁹¹

Mens Fjellberg er svært varsom i sine konklusjoner, og kan oppfattes som uklar, er Bjarne Skard krystallklar i sin bok i 1960. Det er ikke Paulus som vil nekte kvinnen den tale og lære som det er snakk om i 1 Kor 14 og 1 Tim 2. Det foreligger et forpliktende bud fra Herren selv. Slik er hans vilje. Derfor handler det ikke om en disiplinærsak eller om uro i salen. Dette budet kan ikke dreie seg om at kvinnen overhode ikke får oppløfte sin røst. Det harmonerer ikke med 1 Kor 11. Dermed må ”Herrens bud” gjelde ”tale” og ”lære” i en bestemt teknisk betydning, og da kan det ikke siktes til annet

⁹⁰ Fjellberg 1958 s. 50

⁹¹ Fjellberg 1958 s. 70

enn den forkynnelse eller preken som ligger til læreembetet.⁹² Som vi har sett ovenfor, konkluderer han med at disse to skriftstedene for så vidt er dunkle, men likevel i full overensstemmelse med det han har konstatert når det gjelder den apostoliske praksis: Læreembetet er et mannlig embete.

Det sammen slår han også fast i diskusjonen med Jacob Jervell som følger. ”Herrens bud” har kirken alltid forstått slik at det innebærer et nei til kvinnelige prester. Kirken har ikke oppfattet 1 Kor 14 som et taleforbud, men som et embetsforbud.⁹³

Både i sine artikler i 1960 og i boka i 1961 behandler Sverre Aalen spørsmålet om ”Herrens bud”. Han hevder, som Fjellberg, at vers 39 og 40 om at alt skal gå sømmelig og ordentlig for seg, er en avsluttende sammenfatning av hele kapitlet, mens derimot vers 37 og 38 med ”Herrens bud” hører sammen med det foregående avsnittet om kvinnene. Derfor handler det om taleforbudet. Det foreligger en eksklusiv sammenheng mellom ”Herrens bud” og taleforbudet for kvinner. ”Herrens bud” går på kvinnenes opptreden og rolle i gudstjenesten og innholdsbestemmes av taleforbudet. Aalen sier: ”Spørsmålet om det *eksakte* innhold av Herrens bud er ikke av avgjørende betydning. Klart er at taleforbudet er utledet av budet og *mer eller mindre* dekker seg med dette. ... Taleforbudet sier i det vesentlige det samme som budet selv, eller svarer i alle fall til et vesentlig moment i budet.”⁹⁴ Sammen med en rekke andre finner han det altså helt utenkelig at Jesus skulle ha gitt et bud om praktiske menighetsordninger som gikk på orden og sømmelighet, eller at det skulle kunne være et ”leilighetsbud”. Ethvert bud i Det nye testamente har med fundamentale ting å gjøre.⁹⁵

Sverre Aalen kommenterer også i denne sammenhengen det faktum at den mest utbredte vitenskapelige utgaven av Det nye testamente, Nestles ”Novum Testamentum Graece” lager et avsnittsskille mellom vers 36 og 37. I det ligger at ”Herrens bud” i vers 37 forstås som en del av avslutningen av kapitlet som helhet. Han konstaterer at Nestles inndeling her er misvisende.⁹⁶

Aalen er også innom begrepet ἃ γράφω, ”det jeg skriver” i vers 37 – ”det jeg skriver, er et Herrens bud”. Han konstaterer raskt at det neppe kan legges noen vekt på flertallsformen ἃ her. En oversettelse med vekt på flertallet kan nemlig bli ”de ting som jeg skriver”, og det ville kunne peke tilbake på hele kapittel 14 og gi begrepet ”Herrens bud” et annet innhold enn det Aalen går inn for. Aalen mener flertallsformen her godt kan peke tilbake på bare taleforbudet.⁹⁷ I boken året etter lar han dette spørsmålet ligge. Jeg har ikke funnet at noen bringer dette på banen flere ganger i denne

⁹² Skard 1960 s. 26f

⁹³ Skard 1961 s. 137

⁹⁴ Aalen, S. 1961 (1) s. 30

Se også Aalen, S. 1960 (1) s. 81-84

⁹⁵ Aalen, S. 1961 (1) s. 27f

⁹⁶ Aalen, S. 1960 (1) s. 83

⁹⁷ Aalen, S. 1960 (1) s. 88-90

epoken, men i debatten på 1970-tallet kommer dette vesle å til å bli et av debattpunktene mellom Sverre Aalen og Edvin Larsson. Se kapittel 6.3.2.

Utnem vil ikke være med på debatten om hva taleforbudet viser tilbake på. Han mener den er uvesentlig. Hvilken saklig forskjell gjør det egentlig om en tolker det Paulus sier som et konkret bud av Jesus eller som noe mer omfattende? Ordene til kvinnene står vel under budet uansett? Taleforbudet er i alle tilfelle løst eller bundet av en apostel som påberoper seg Herrens autoritet. Som vi har sett, er det for Utne snakke om bibelsyn.⁹⁸

Ja-sidens vanligste tolkning av "Herrens bud" viser at for dem gjør det virkelig en forskjell hva budet viser tilbake på. På den siden hevder man at budet viser tilbake på alt Paulus har omtalt i kapittel 14. Uttrykket gjelder da orden og sømmelighet i menigheten, eller den orden og sømmelighet som er nødvendig for evangeliets frie løp. Dette ser vi allerede i Utne's debatt med Henrik Seip. Sistnevnte argumenterer for at det Paulus skriver gjelder hele det avsnittet som avsluttes med kapittel 14, 40. Så kan man diskutere om det bare er kapittel 14 eller kapitlene 12-14. Hos Seip ser vi så tydelig mønsteret i argumentasjonen på ja-siden: Først etableres koblingen mellom "Herrens bud" og hele kapitlet eller flere kapitler. Så ligger i neste omgang veien åpen for at "Herrens bud" kan gå på orden og sømmelighet. Det er nemlig en allmenn aksept for at kapitlet som helhet har orden og sømmelighet som overordnet siktepunkt.⁹⁹ Det er nettopp derfor flere på nei-siden argumenterer så sterkt for at "Herrens bud" bare er knyttet til taleforbudet til kvinnene. Bare slik unngår de kapitlets sterke fokus på sømmelighet. Se mer om dette nedenfor.

Jervell er den på ja-siden som vil ha perspektivet i disse formaningene strukket lengst. Han nøyer seg ikke med å peke på orden og sømmelighet. For Jervell er det sentrale ting som står på spill. Han tar opp dette i debatten med Bjarne Skard. Der argumenterer han for at "Herrens bud" kan være en mer overordnet formaning av Jesus som f.eks. går på at alt skal skje på en måte som gjør at evangeliets frie løp fremmes. Det at kvinnen forkynte, kunne være et så radikalt brudd med orden og sømmelighet, at det ville true både forholdet mellom mann og kvinne, ekteskapet og "evangeliets frie løp". Han sier: "Hva er det i veien for at der gis forordninger i konkrete situasjoner i kirkens liv? Den hellige skrift vrir av slike forordninger gitt med Guds autoritet, forordninger som i nye situasjoner i kirkens liv treer ut av kraft. Eksempler er overflødige. Det henger ganske enkelt på den ting at Gud ikke er en idé, men historiens Herre som i alle konkrete situasjoner vil ha sin vilje, evangeliets vilje, gjennom. ... En stilistisk analyse av Paulus' måte å skrive til menighetene på og en innholdsmessig undersøkelse gir svaret. Setningen 14,37 refererer seg til hele Paulus' fremstilling i det foregående av hvordan menigheten skal innrette seg. Det er Herrens befaling at man i menigheten skal ordne seg slik at oppbyggingen av menigheten gjennom evangeliets forkynnelse får den orden som er nødvendig. ... Menigheten *vet* ikke at det er et Herrens bud, men de vil ved Åndens hjelp komme til å forstå det. ... Det er nemlig også slik i paulinsk

⁹⁸ Utne 1959 (2) s. 124

⁹⁹ Seip 1959 s. 81f

teologi ... at menigheten ikke slipper unna å prøve apostelens ord på det evangelium han selv har forkynt og overgitt dem.”

En annen sak er at Jervell mener vi her *ikke* har å gjøre med et konkret bud av Jesus. Han avslutter med å sitere N. A. Dahl: ”... jeg holder det for utelukket at Paulus i 1. Kor. 14,37 skulle referere til et ellers ukjent Herre-ord om kvinnen og embetet ...”.¹⁰⁰

N. A. Dahl har sagt mer om disse spørsmålene i sin artikkel. ”For den som leser teksten slik den står, er det ganske tydelig at Paulus i 1 Kor. 14 behandler spørsmålet om kvinnens tale som et spørsmål om orden og sømmelighet i menighetens forsamling, ikke som en forordning om kirkens embete. ... La meg her også tilføye at jeg holder det for utelukket at Paulus i 1 Kor. 14: 37 skulle referere til et ellers ukjent Herre-ord om kvinnen og embetet, til tross for at den ellers forstandige Fjellberg (s. 50) har akseptert denne tolkningen. Henvisningen til den som mener seg å være profet eller pneumatiker viser at vi her har å gjøre med en konklusjon på hele avsnittet om nådegaverne, og dernest også at Paulus i dette tilfelle ikke har noe bestemt bud fra Herren å henvise til, slik som i 1 Kor. 7: 10 og 9: 14. Det dreier seg ikke om noe enkeltbud, ... men om alt det Paulus har sagt i denne forbindelse: den pneumatisk begavede vil erkjenne at det i sak er ”Herrens bud”, og dermed ubetinget autoritet.”¹⁰¹

Selv om Valen-Sendstad har en svært egenartet innfallsvinkel til disse problemstillingene i debatten med Sverre Aalen, blir hovedkonklusjonene også hos ham de samme som hos Jervell og Dahl. Om ”Herrens bud” sier han: ”... kampen mot kvinnelige prester beror på at man på en forkjørt måte, men i god tro, fastholder ”Herrens bud” fra 1. Kor. 14,37 som ledd i loven der skal gjelde *i alle tider* og begrense kvinnens frihet og rett med et ”sømmelighetsbegrep” i Korint (og urkirken) som for lengst har skiftet karakter, og ikke i minste måte tangerer evangeliet ...”.¹⁰²

Vi kan avslutte denne enstemmige ja-siden med Per Lønning. ”Om vers 37 er imidlertid å si at det ikke er videre sannsynlig at det knytter seg isolert til det forbud mot kvinnetale som finnes i versene umiddelbart foran. Den tilsynelatende umotiverte setningen ”om noen tror seg å være en profet eller åndelig”, lar seg nemlig bare forstå om den henspiller på ordbruken og problematikken i kapitlet som helhet. I virkeligheten lar versene 37-39 seg mest naturlig forstå som oppsummering av et lengre avsnitt, nemlig det som begynner med vers 1, der hele profeti- og åndelighetsproblematikken setter inn.” Lønning viser også til inndelingen i Nestles greske nytestamente.¹⁰³

”Herrens bud” - fra hvem?

Er ”Herrens bud” et tradert bud fra Jesus eller en talemåte Paulus bruker for å gi tyngde til sine egne formaninger?

¹⁰⁰ Jervell 1961 (3) s. 223f

¹⁰¹ Dahl, N. A. 1959 s. 134f

¹⁰² Valen-Sendstad 1960 s. 471

¹⁰³ Lønning 1961 (1) s. 189f

Erling Utne slår kort og godt fast at det er snakk om et bud fra Jesus. Paulus skiller nemlig tydelig mellom det som er hans personlige mening og det han har et direkte ord fra Herren om.¹⁰⁴

Sverre Aalen er også klar. Når han over nærmere 80 sider drøfter spørsmålet om kvinnelige prester i boka "Kvinnelige prester - hvorfor ikke?", er det dette han slår fast aller først: Det er ikke Paulus som er opphavsmann til tale- og læreforbudene. Paulus henviser til en fast praksis som gjelder i alle de urkristne menighetene, og det ligger en normativ prosess til grunn for dette.¹⁰⁵ Vi har med et tradert bud fra den jordiske Jesus å gjøre. Paulus har overtatt det, og bringer det videre. Aalen har sagt det samme i sine artikler året før, men mener at han nå har ny eksegetisk kunnskap å komme med. Paulus bruker begreper og tradisjoner som urkirken har overtatt fra jødene.

Taleforbudet er praksis i alle de urkristne menighetene. Med grunnlag i det jødiske tradisjonsvesen hevder Aalen at språkbruken hos Paulus viser at han her benytter seg av en formel fra jødedommen i selve taleforbudet. Formelen οὐ γὰρ ἐπιτρέπεται, "ikke tillatt", i taleforbudet knyttet til ἐντολή, "bud", i uttrykket "Herrens bud", viser at det her er snakk om noe som er normativt bestemt. Når Paulus meddeler korinterne at det ikke er "tillatt" for kvinner å "tale", så har han dermed sagt at det foreligger en bevisst, felleskirkelig avgjørelse i urkirken om dette spørsmålet. Det dreier seg om en avgjørelse som støtter seg på den øverste norm som gjelder i den urkristne tradisjon. Hva dette er, får vi vite i vers 37. Det er "Herrens bud".

På den bakgrunnen blir det for Aalen meningsløst å si at Paulus med uttrykket "Herrens bud" skulle mene at han taler "som om" det var Herrens bud eller "jevngodt med" Herrens bud. Han kaller en slik tolkning en nødutvei. Ifølge Aalen er Paulus nøye med å skille mellom sin egen autoritet og Herrens anordninger.¹⁰⁶ Det må være en nær saklig forbindelse mellom Herrens bud og taleforbudet, når Paulus sier at dette *er* Herrens bud. Taleforbudet må dermed etter sitt innhold og sin intensjon være av samme struktur som innholdet i "Herrens bud".¹⁰⁷ Hvordan dette er å forstå som jødisk tradisjonsformel, utfolder han internasjonalt i en artikkel i *Studia Evangelica* i 1964.¹⁰⁸

Bjarne Skard er like tydelig som Sverre Aalen når det gjelder spørsmålet om hvem som er opphavsmann til "Herrens bud", men dogmatikeren går ikke grundig inn på disse eksegetiske spørsmålene. Han slår ganske enkelt fast at kvinneprestespørsmålets alvor særlig grunner seg på begrepet "Herrens bud". Han oppsummerer slik: "Allerede i den første kristentid har det foreligget et "Herrens bud" med hensyn til den menighetsmessige tale og lære, og dette bud er ikke oppfunnet av Paulus. Men under uttrykkelig påberopelse av det

¹⁰⁴ Utne 1958 s. 378 og 1959 (2) s. 124

¹⁰⁵ Aalen, S. 1961 (1) s. 9f

¹⁰⁶ Aalen, S. 1961 (1) s. 9-21
Aalen, S. 1960 (1) s. 85f

¹⁰⁷ Aalen, S. 1961 (1) s. 25f

¹⁰⁸ Aalen, S. 1964

har også Paulus, med den daværende kristenhet, sett seg nødsaget til å gjøre en distinksjon som reserverer læreembetet for mannen.”¹⁰⁹

Når han kommer til debatten med Jervell har temperaturen blitt høyere og utropstegnene flere. Han sier om Jervells argumentasjon: ”1. Kor. 14 ”nedskrives” til å være bare et *Paulus*-bud, og med adresse til en særsituasjon i *Korint!* Men denne utvei er ikke farbar. Den står i strid med det teksten sier. Forutsatt at apostelen taler sant, har vi nettopp ikke å gjøre med et Paulus-bud (la oss si i stil med 1. Kor. 7,12!) men et Herrens bud! Det gjelder derfor ikke bare i Korint, men overalt! ... Jeg tillater meg å tro at denne forståelsen er uimotsigelig.”¹¹⁰ Jervell sa imot.

Emil Brunner slår kort fast: Paulus gjør gjeldende at han ikke taler i kraft av sin egen apostoliske autoritet, men fører videre noe som stammer fra Herren selv. Bak apostelens autoritet trer Herrens autoritet fram.¹¹¹

På ja-siden finner vi to argumentasjonsmåter i dette spørsmålet. Over har vi presentert Arne Fjellberg som forsiktig antyder at det kan dreie seg om et situasjonsbestemt bud av Jesus. Det er en uvanlig argumentasjonsmåte på ja-siden. Hovedlinjen her går ut på at dette ikke kan være et konkret bud av Jesus. Det vanligste argumentet er at dette er en talemåte Paulus bruker for å understreke alvoret i det han sier.

Seip hevder for eksempel at Paulus påberoper seg en innsikt som han går ut fra at ”profeter og åndelige” anerkjenner og deler. De erkjenner at Paulus’ ord stemmer med Herrens bud. Seip peker på at slik har uttrykket vært forstått av Lyder Brun og Sigurd Odland før ham.¹¹²

Slik argumenterer Jervell også. I debatten med Bjarne Skar sier han altså: ”... Menigheten *vet* ikke at det er et Herrens bud, men de vil ved Åndens hjelp komme til å forstå det.” Jervell avslutter som sagt med å sitere Nils Astrup Dahl: ”... jeg holder det for utelukket at Paulus i 1. Kor. 14,37 skulle referere til et ellers ukjent Herre-ord om kvinnen og embetet ...”¹¹³

For å tydeliggjøre bildet av Jervells argumentasjon, hører det med at det for ham ikke er avgjørende om uttrykket peker tilbake på Jesus eller Paulus. Før argumentasjonsrekka vi har sitert overfor sier han: ”Skard hevder at jeg degraderer et Herrens bud til et Paulusbud gitt i en konkret situasjon. Mot Skard må jeg her sette Skard: ”Apostelens gudgivne myndighet skal derfor respekteres etter Herrens ord til de samme apostler: Den som hører eder, hører meg.” Enig. Fordi den oppstandne Herre taler og handler gjennom apostelens ord, skal dette ord møte lydighet. ... På grunn av den forståelse Skard og jeg er enige om, kan jeg ikke tillegge et apostelbud sprunget ut av evangeliet mindre autoritet enn Herrens”.¹¹⁴ Det avgjørende for Jervell – her som ellers i denne debatten – er at evangeliet blir fremmet, og at dette er siktemålet også i ”Herrens bud”.

¹⁰⁹ Skard 1960 s. 29

¹¹⁰ Skard 1961 s. 137

¹¹¹ Brunner 1961 s. 176f

¹¹² Seip 1959 s. 80

¹¹³ Jervell 1961 (3) s. 224

¹¹⁴ Jervell 1961 (3) s. 223

Valen-Sendstad diskuterer ikke om dette kan være et ord av Jesus, men sier at Paulus ”kaller det ”Herrens bud””.¹¹⁵

”Herrens bud” – en oppsummering

For nei-siden er ”Herrens bud” et konkret bud fra Jesus om at kvinnene ikke skal tale i forsamlingen. Et slikt konkret bud fra Jesus blir et av de avgjørende eksegetiske argumentene mot kvinnelige prester. Vi har et forbud som har sin grunn i den øverste autoritet – Jesus selv.

Det ser ut til at nei-siden mener at det nærmest er en nødvendig sammenheng mellom dette at vi her har å gjøre med et bud av Jesus, og at budets innhold er tilnærmet likt taleforbudet som et embetsforbud. Opphavsmann (Jesus) og innhold (tilnærmet likt taleforbudet) knyttes dermed avgjørende tett til hverandre som en samlet argumentasjonsrekke.

Ja-siden løser disse faktorene fra hverandre. Man opererer ikke med en nødvendig sammenheng mellom opphavsmann og innhold. Man lander noe ulikt når det gjelder opphavsmann, og når det gjelder innhold, argumenterer ja-siden med at budet *kan* være et bud om orden og sømmelighet, men det kan også tenkes at det ikke viser til noe konkret bud i det hele tatt. Er det et bud om orden og sømmelighet, betyr ikke dette at det nødvendigvis for ja-siden er et korintisk leilighetsbud. Både Valen-Sendstad og Jervell argumenterer på ulike måter for at Jesus/Paulus kan ha gitt et bud om at evangeliets frie løp må sikres, eller at den bakenforliggende vilje til uttrykket ”Herrens bud” er at evangeliets frie løp må sikres. Da er det dette som er det blivende til alle tider. Taleforbudet er en konkretisering som var nødvendig i samtiden for å sikre evangeliets frie løp den gang, men ikke nå.

Jeg har ikke funnet at nei-siden går inn på ja-sidens argumentasjon for at budets innhold kan dreie seg om noe så grunnleggende som evangeliets frie løp, og at taleforbudet kan være datidens nødvendige konkretisering for å sikre dette frie løpet. Nei-siden avviser bare at Jesus kan ha gitt et bud om orden og sømmelighet. Jeg mener at nei-siden står i fare for å avvise en karikert framstilling av ja-sidens synspunkt her.

Når man leser argumentasjonen til disse spørsmålene i sammenheng, kan man i ettertid få en følelse av at debattantene snakket forbi hverandre og til dels karikerte hverandre. Kvinneprestdebatten er nettopp en *debatt*. Vi finner få invitasjoner til å gå inn i en dialog om problemstillinger som kunne ført til at både ja- og nei-svarene ble mer nyanserte og kanskje mer usikre. Jeg får en følelse av at siktemålet var å holde seg til de tolkningene som støttet egen konklusjon og overse, for ikke å si forenkler og fortegne, motpartens standpunkt.

”Herrens bud” var et sentralt tema i debatten i denne epoken. Standpunktene og fløyene ble avklart og tydelige. Som vi skal se i neste kapittel, sto det lite nybrottsarbeid igjen til 1970-tallet.

¹¹⁵ Valen-Sendstad 1960 s. 471

Lov og evangelium i kvinneprestspørsmålet

Så langt har vi behandlet debatten om taleforbudet ut fra den forutsetning at alle debattantene bidro på omtrent samme måte, slik at de lar seg innordne i en rettlinjert oversikt. Men her er uregelmessige verb. Olav Valen-Sendstad er et av dem. Hans debatt med Sverre Aalen er vanskelig å gjengi, fordi vi finner helt andre begreper og tankerekker enn ellers i debatten. Jeg vil prøve å gjøre rede for denne debatten her.

Valen-Sendstad tar for seg Aalens artikler i Tidsskrift for Teologi og Kirke i 1960. Han forstår Aalen slik at taleforbudet hos Paulus begrunnes med at kvinnen *ifølge loven* skal "underordne seg" og at det er "Herrens bud" at hun skal tie. Det prinsipielle han ser Aalen trekke ut av dette, er at taleforbudet hviler i underordningen. Bakgrunn og motivering for underordningen er skaperordningen. Denne virker i kirkens liv og er et prinsipp for Kristi menighet. Mot dette hevder Valen-Sendstad at dette er å se saken bare fra *lovens* synsvinkel, og ikke i lys av *evangeliet og forløsningsordningen*. Disse to sidene er ikke motsetninger, men et av skriftens mange paradokser. De to skriftstedene som får fram dette hos Paulus er 1 Kor 11, 11f og Gal. 3, 28.

Valen-Sendstad konkluderer med at kvinnen "jus divinum" står i den åpenbarte forløserordning som er gitt med evangeliet. Samtidig står hun i skaperordningen som er gitt med loven. Det er nådegavene som blir nøkkelen til å løse dette paradokset. Forløsningsens nådegaver står over loven, og sømmelighetsbegrepet fra Korint har forlenget skiftet karakter. Paulus har i 1 Kor 14 ikke villet bebyrde samvittigheten med noen lovtrelldom Det er for anstøtets skyld han for en tid har forbudt kvinnene å tale i forsamlingen. Hovedsaken i evangeliet kan ikke oppheves ved dette taleforbudet for kvinner.¹¹⁶

Sverre Aalen tar til motmæle. Underordningstanken hos Paulus er, ifølge Aalen, begrunnet både i skapelsens og i forløsningsens orden. Det samme er det Valen-Sendstad kaller likhetstanken, mens Aalen kaller det enhetstanken. Disse tankene kan ikke fordeles på henholdsvis skapelse og forløsning. Taleforbudet grunner seg på et "Herrens bud". Spørsmålet blir om man vil bøye seg for et bud Herren har lagt på menigheten eller ikke.¹¹⁷ Dermed er de tilbake på kjent grunn, og går over til synet på embeter og frie nådegaver i Det nye testamentet.

For Sverre Aalen er det et viktig poeng flere steder, at Gal 3, 28 handler om enhet, ikke om likhet. Dette er et kjent poeng for nei-siden i flere deler av debatten. Gjerdene er revet ned så de forskjellige grupper står på samme grunn. Forskjellene mellom dem er opphevd når det gjelder frelse. Men enhet utelukker ikke ulikhet. For Paulus er det en forutsetning for enheten at ulikhetene består. Her viser Aalen alltid til legemet og lemmene i 1 Kor 12. Derfor er det ikke mulig, slik noen gjør, å skrive noen av Paulus sine utsagn på skapelseskontoen, slik man for eksempel gjør med underordningstanken, mens man skriver annet på forløsningskontoen, slik man for eksempel gjør

¹¹⁶ Valen-Sendstad 1960 s. 465-473

¹¹⁷ Aalen, S. 1961 (2) s. 160f

med Gal 3, 28. Når disse sidene spilles ut mot hverandre, kan man få til å snakke om en motsetning hos Paulus. Det er det ikke snakk om, ifølge Aalen. ”For Paulus er underordningstanken begrunnet både i skapelsens og forløsningens ordning.”¹¹⁸

Hvordan bidrar konteksten i 1 Kor 14 til forståelsen av taleforbudet?

Selv om det er 1 Kor 14, 33b-38 som er kjerneversene i denne delen av debatten, har konteksten i kapitlet som helhet vært med som et viktig moment for dem som har gått noe dypere inn i problematikken. Det har vi sett glimt av flere steder i presentasjonen ovenfor. Her vil jeg samle dette som eget tema.

Sentrale spørsmål har vært: Hva er siktemålet for Paulus i 1 Kor 14 som helhet? Står avsnittet 33b-38 som et selvstendig innskudd i kapitlet, eller skal disse versene forstås som en del av den større helheten? Hvordan skal vi forstå Paulus' begrunnelse for taleforbudet i 33b-38?

Tekstavsnittet har også et tekstkritisk problem i v 34-35. Spørsmålet er reist om versene er sekundære, fordi de står etter vers 40 hos enkelte tekstvitner. Jeg kan ikke se at dette spørsmålet spilte noen rolle i debatten, og lar det derfor ligge.

Det alle synes å kunne enes om er at intensjonen i kapittel 14 er ordensaspektet. Menighetens gudstjeneste skal gå for seg med orden og sømmelighet. Målet er menighetens oppbyggelse. Se versene 12, 26, 33 og 40. Dette blir egentlig aldri debattert. Noen nøyer seg med å dra konklusjonene på dette grunnlaget, og går ikke inn i spørsmålene knyttet til vers 33b-38 spesielt. Henrik Seip er en av disse. Han peker nettopp på at sømmelighetshensynet er tydelig i kapitlene 11 til 14, og at det er samme ord for hva som ikke sømmer seg som brukes om sløret i kapittel 11 og i forbudet mot kvinnes tale i kapittel 14. Det synes å være enighet om at ”sømmelighetsbegrepene i den apostoliske tid ikke er bindende for alle tider, selv om Paulus i et kanonisk skrift har gitt uttrykk for at disse almene sømmelighetsbegreper også er hans”.¹¹⁹

Både på ja- og nei-siden går ganske mange lenger inn i problematikken. Siktemålet med kapitlet som helhet danner bare bakgrunn for debatten knyttet til versene 33b-38.

Nei-siden argumenterer for at disse versene er et innskudd. Hovedbegrunnelsen for dette er, som vi har sett ovenfor, at ”Herrens bud” må gå på noe mer grunnleggende enn orden og sømmelighet. Budet peker derfor bare tilbake på taleforbudet, og dette viser at tekstavsnittet er et innskudd.

Både i artiklene i 1960 og i boka i 1961 hevder Sverre Aalen at vers 39 og 40 er en avsluttende sammenfatning av hele kapitlet, mens derimot vers 37 og 38 med ”Herrens bud” hører sammen med det foregående avsnittet om kvinnene og derfor handler om taleforbudet.¹²⁰ Han peker dessuten på at

¹¹⁸ Aalen, S. 1961 (1) s. 62-66

¹¹⁹ Seip 1959 s. 82

¹²⁰ Aalen, S. 1960 (1) s. 88-90

Paulus bruker tung skyts i begrunnelsen for taleforbudet. Det handler om kvinnens skapelsesgitte underordning under mannen. Det er denne rollen som innebærer at hun ikke kan tale i forsamlingen. Paulus framkjenner den som protesterer retten til å opptre, og sier at vedkommende ikke er godtatt av Gud (vers 36-38). I vers 39 og 40 er det igjen en rolig oppsummering av kapitlet. I 33b-38 må det derfor, for Sverre Aalen, dreie seg om viktigere ting enn den gudstjenestelige orden.¹²¹

Ja-siden argumenterer derimot for at disse versene er en del av helheten i kapittel 14 og skal forstås som en del av denne helheten. Da er taleforbudet også et spørsmål om orden og sømmelighet under menighetssamlingene. Det dreier seg om det som strir mot god sed og skikk i samtiden. Et argument for dette er at vi også midt i dette avsnittet møter ordens- og sømmelighetsaspektet: "... det er en skam for en kvinne ..." (vers 35).

Nils Astrup Dahl slår ganske enkelt fast: "For den som leser teksten slik den står, er det ganske tydelig at Paulus i 1 Kor. 14 behandler spørsmålet om kvinnens tale som et spørsmål om orden og sømmelighet i menighetens forsamling, ikke som en forordning om kirkens embete."¹²²

Jacob Jervell derimot har en omfattende utgreiing. For ham ser argumentasjonen med helhetsforståelsen av kapitlet ut til å være helt avgjørende for å forstå taleforbudet. Hans hovedtese er som sagt at det som først og fremst angår oss i Paulus' brev, er hvilket eller hvilke teologiske motiver det er som bestemmer de menighetsordningene Paulus gir formaninger om. Ett og samme teologiske motiv, kan og til dels må gi seg forskjellige uttrykk til forskjellige tider.¹²³

Hva er derfor, ifølge Jervell, Paulus' hovedmotiv for å komme med menighetsordninger? Han gjør det når det er nødvendig med grenseoppganger for å bevare det viktigste, det paulinske sola gratia - nåden alene. Derfor lar Paulus jøden være jøde (omskjærelsen), slaven være slave og kvinnen være underordnet. Det er nødvendig for evangeliet, og det er evangeliet som bestemmer kirkens ordninger. Om et blandingssekteskap skal bestå eller oppløses, kommer an på hva som tjener frelsen og evangeliet (1 Kor 7, 12-16). 1 Kor 7 er preget av forventningen om at Jesus kommer snart igjen, og det tenkes ikke i kategorien "varige ordninger". Det samme finner vi, ifølge Jervell, i 1 Kor 9, 1-12 og 19ff. Det er derfor bare *en* grunn til å gi avkall på den evangeliske friheten: Det skal ikke legges noe hinder i veien for evangeliet.¹²⁴ Derfor er det ett kritisk spørsmål som alltid skal stilles til våre ordninger: Får evangeliet fritt løp?

Så utfolder Jervell hva han mener dette prinsippet innebærer med tanke på 1 Kor 11 og 14. Gjelder det for slaven at han tross sin frihet i Kristus skal forbli slave, så gjelder for kvinnen at hun tross sin likerett skal forbli underordnet sin mann. Resultatet av at kvinnen kastet sløret og talte i menigheten var bråk, rot, splid og usømmelighet. Hun får derfor verken tale

¹²¹ Aalen, S. 1960 (1) s. 11, 82-83

Aalen, S. 1961 (1) s. 22-24

¹²² Dahl 1959 s. 134

¹²³ Jervell 1961 (1) s. 2

¹²⁴ Jervell 1961 (1) s. 8-11

eller stille spørsmål under gudstjenesten og *grunnen* er orden og sømmelighet, for *målet* for alt er οἰκοδομήν, ”oppbyggelse” (vers 3, 5, 12, 26). Tungetalen og profettalen skal også underordne seg den samme ”oppbyggelse”, som er hovedsaken.

Fordi ordningene skal tjene menighetens vekst og oppbygging, skal kvinnen tross sin likerett tie i korintmenighetens gudstjeneste. Ellers hindrer hun evangeliet. Kvinnene kan tale i den offentlige samlingen. Det viser 1 Kor 11. Dette hindrer ikke et øyeblikk at skaperordningen respekteres. Den gis til kjenne ved at de bærer slør på hodet når de forkynner. Paulus gir, ifølge Jervell, ikke et embetsforbud i 1 Kor 14, men et taleforbud, som er begrunnet med at den orden som er en forutsetning for menighetens oppbyggelse, skal ivaretas.¹²⁵

Jervell knytter altså taleforbudet til evangeliet. Evangeliet om nåden alene bestemmer kirkens ordninger. Derfor må kvinnene i Korint tie. Noe av det samme har faktisk Sverre Aalen sagt, slik jeg har vist det ovenfor: Hele konteksten i 1 Kor 14 er ikke bare bestemt av hensynet til ro og orden, sier han, men først og fremst av hensynet til at ”Kristi ord” skal ”bo rikelig” i menigheten og bæres fram av dem som opptrer der.¹²⁶ Begge eksegetene har altså sett at det er frembærelsen av Kristi ord/evangeliet/den apostoliske preken og tradisjon som er hovedsaken, men så trekker de stikk motsatte konklusjoner av dette. Siden det er frembærelsen av denne apostoliske tradisjon som er hovedsaken, er taleforbudet prinsipielt å forstå og dermed evig gyldig, mener Aalen. Hensynet til frembærelsen av Kristi ord og hensynet til orden og sømmelighet ser for ham ut til å være to forskjellige ting. For Jervell derimot mener jeg å se at hensynet til Kristi ord og hensynet til orden og sømmelighet er to sider av samme sak. Det er evangeliets prioritet som gjør at man må ta sømmelighetshensyn, mener Jervell. Slike hensyn krevde at kvinnene tidde i Korint. Når evangeliets prioritet kan opprettholdes uten at kvinnene tier, kan taleforbudet falle.

Forståelsen av taleforbudets kontekst er dermed tydelig delt i en ja- og en nei-side. Mens ja-siden mener at siktemålet for hele kapitlet også gjelder for versene 33b-38, argumenterer nei-siden for at disse versene er et innskudd med et annet sikte. Det uregelmessige verbet er igjen Fjellberg. Han argumenterte som nei-siden her.

1 Kor 14 – en oppsummering

1 Kor 14, 33b-38 er et hovedskriftsted i kvinneprestdebatten i Norge. Det blir svært tydelig på 1960-tallet, hvor disse versene blir gjenstand for den mest omfattende detaljeksegesen. De fleste er enige om at det er en vanskelig og litt dunkel tekst å komme til rette med. Den er i seg selv for spinkel til å gi grunnlag for en tydelig forståelse. Dessuten er 1 Kor 11 et uromoment ved eksegesen av disse versene. Men nettopp derfor får vi en omfattende detaljeksegetisk debatt. Det er derfor også naturlig at det er to eksegeter som peker seg ut som hovedbidragsytere i hver sin leir: Sverre Aalen og Jacob Jervell.

¹²⁵ Jervell 1961 (1) s. 11-13

¹²⁶ Aalen, S. 1960 (1) s. 13-19

Med tanke på at kvinneprestdebatten hadde størst omfang i denne epoken, er mangfoldet i argumentasjonsmåter og synspunkter forholdsvis lite. Man argumenterer for og mot at taleforbudet er et embetsforbud, og man taler for og mot at taleforbudet gjaldt bare den gang eller også i dag. Jeg mener å ha sett at både før og senere i debatten er nyansene flere.

Forbudet tolkes av nei-siden som et forbud for kvinner mot å inneha kirkens presteembete. Dette fokuset på forbudet som et rent embetsforbud, er tydeligere nå enn tidligere. Noen få røster nevner at forbudet kan gjelde mer enn kvinnelige prester. Ja-siden tolker taleforbudet som omfattende og krever konsekvens av nei-siden. Dette er et mønster vi kjenner fra tidligere. Nytt på ja-siden er at eksegeter i større grad enn før går inn i detaljeksegesen.

”Herrens bud” spiller en sentral rolle for nei-siden. Der er det full enighet om at det er et konkret bud av Jesus det er snakk om og at dette dermed er et tungt og avgjørende argument i debatten. Nei-siden gjør med andre ord ”Herrens bud” til et sentralt element i denne epoken. Ja-siden har store sprik i tolkningen av dette begrepet. Der står man ikke samlet.

At debatten om 1 Kor 14 fikk et smalt fokus og få nyanser, skyldes trolig den aktuelle situasjonen: Den første kvinnelige presten var på plass. Spørsmålet om taleforbudet var et forbud mot mer enn kvinnelige prester, kom helt i skyggen av dette.

5.3.2 1 Kor 11, 2-16

”Men en kvinne som ber eller taler profetisk med utildekket hode, fører skam over sitt hode. Det er jo akkurat det samme som å være snauklipt.” (1 Kor 11, 5)

1 Kor 11, 2-16 innleder kapitlene 11-14 som handler om hvordan det skal være i menigheten når den samles. Teksten handler om kvinnene, og Paulus formaner dem blant annet til å ha noe på hodet når de ber og taler profetisk (vers 5). Det ser ikke ut til å være entydig hva denne skikken bestod i, men det er heller ikke avgjørende. Det som er tydelig er at enkelte kvinner i Korint hadde begynt å be eller tale profetisk uten å ha noe på hodet. Skikken at gifte kvinner skulle skjule håret, kan urmenigheten ha overtatt fra jødene, men det er også trolig at det var vanlig i menighetenes omverden.

Hvorfor ville kvinnene i Korint kaste ”sløret”? Det ser ut til å være stor enighet om dette. Under påvirkning fra evangelieforkynnelsen, omgivelsenes mysteriekulter og andre åndelige kretser, mente man seg fri fra alle ordninger og regler. Kanskje med henvisning til enheten i Kristus (Gal 3, 28), spør man apostelen om ikke kvinnene nå kan opptre som mennene i gudstjenesten. Paulus svarer nei.

1 Kor 11 har alltid hatt en plass i kvinneprestdebatten. Her synes å være tre problemstillinger, og alle var oppe i denne epoken.

For det første: Hva er forholdet mellom taleforbudet til kvinnene i 1 Kor 14 og adgangen til å opptre med bønn og profeti som de har i 1 Kor 11? Hvis taleforbudet i 1 Kor 14 er omfattende å forstå, forbyr Paulus der noe han tillater i 1 Kor 11. Dette har vi behandlet ovenfor til forståelsen av $\lambda\lambda\acute{\epsilon}\omega$, ”tale” i 14, 34. Se kapittel 5.3.1.

For det andre: Hvis man har som utgangspunkt at Paulus trolig *ikke* taler mot seg selv i samme brevet, må λαλέω, ”tale” i 14, 34 ha en avgrenset betydning, slik at kvinnene her forbys noe annet enn det de tillates gjennom bønn og profeti i kapittel 11. Den mest vanlige løsningen på dette, er å si at i 1 Kor 14 forbyr Paulus kvinnene å forkynne, eventuelt å inneha lære- og hyrdeembetet. Dette har vi også behandlet ovenfor til forståelsen av λαλέω, ”tale” i 14, 34.

For det tredje: Det har stadig vært pekt på at slørpåbudet i 1 Kor 11, har en svært parallell begrunnelse til den vi finner til taleforbudet i kapittel 14. Hva betyr det at Paulus har omtrent like tunge teologiske begrunnelser på disse to stedene? Slørpåbudet i kapittel 11 har alltid vært regnet for tidsbetinget og ikke forpliktende for all tid. Taleforbudet i kapittel 14 har i lange tider og blant mange blitt regnet som normativt bindende, blant annet med henvisning til den tunge teologiske begrunnelsen. Kan en slik ”forskjellsbehandling” av begrunnelsene forsvares? Da 1 Tim 2 også har en lignende begrunnelse, vil vi ta opp dette spørsmålet etter presentasjonen av eksegesen til 1 Tim 2. Se kapittel 5.3.4.

Dermed er det ikke noen problemstillinger igjen som det er naturlig å ta opp som selvstendig tema til 1 Kor 11, 2-16. Når jeg har valgt å gjøre dette synlig her, er det fordi det er en viktig observasjon i seg selv. Det viser at dette skriftstedets plass i kvinneprestdebatten, også i denne epoken, er å være ”speil” for de to hovedtekstene 1 Kor 14 og 1 Tim 2.

Kristusrepresentasjon

Dersom dette hadde vært en presentasjon av den svenske debatten, hadde vi hatt et eget tema knyttet til 1 Kor 11, nemlig svenskenes debatt om hvordan presten representerer Kristus. Se kapittel 4.3.3. Da argumenterer man gjerne ut fra den såkalte ”kefalé-strukturen” som vi blant annet finner i 1 Kor 11. Denne tankegangen fikk aldri noe egentlig feste i Norge, og slik sett hører en presentasjon ikke hjemme i dette kapitlet, men jeg mener at Sverre Aalen leverte den avgjørende argumentasjonen som gjorde at denne tankegangen i høyden ble et randfenomen hos oss. Derfor vil jeg presentere Aalens argumentasjon.

Sverre Aalen behandler spørsmålet i boka ”Kvinnelige prester - hvorfor ikke?”, og han mener at det i den svenske debatten trekkes konklusjoner som ikke er holdbare ut fra Paulus’ tale om ”hode” i 1 Kor 11. Han begynner i 1 Kor 14, og konstaterer at taleforbudet i 1 Kor 14 skal ivareta *skapelsens* orden. Det er ikke menighetens ordninger som er hovedsiktemålet i dette forbudet, slik det måtte vært dersom man skulle argumentere for at presten må være mann fordi han skal representere Kristus. ”Taleforbudets egentlige område og sammenheng er derfor bare i sekundær forstand menigheten. Primært er det, som tekstene klart nok viser, *skapelsens* orden som skal ivaretas. Disse overveielser viser at en må være forsiktig med tanken om at embetsbæreren må være en mann fordi han innenfor nådens orden skal *representere* Kristus, som var en mann”. Kefalé-tanken i 1 Kor 11 og Ef 5 ”... blir ikke på disse steder applisert slik at mannen er hode under utøvelsen av menighetens embete. Primært tenkes det i Efes. 5,22 ff. på ekteskapet. Den plikt som for mannen følger av Kristi

stilling som menighetens hode, er at han skal elske sin hustru, v.25.28, ikke at han skal være hennes eller menighetens hode som embetsbærer. Etter nytestamentlig tanke ville det overhodet være for sterkt å si at embetsbæreren er hode for de andre i analogi med at Kristus er hode”.¹²⁷

Så kommer Aalen med det avgjørende argumentet. ”Kristus, Guds Sønn, er nærværende i sin menighet. Dette nærvær blir formidlet gjennom nådens midler som igjen forvaltes av visse personer, embetsbærere. Innebærer dette nærvær at embetsbæreren må være en mann? Til dette viktige spørsmål er å si: Et grunnleggende synspunkt i Det nye testamente er at embetsbæreren er en tjener, ”Ordets tjener”, Ap.gj.6,4, ”evangeliets tjener”, Kol. 1,23, jfr. 2. Kor. 3,6; 1. Kor. 3,5; 2. Kor. 5,18. En tjener er et redskap, en hjelper for nådens midler, jfr. 1. Kor. 3,5; 2. Kor. 1,24. Det er disse selv som trer mennesket i møte og som skal taes imot i tro og lydighet. Present for troen er Kristus ikke gjennom embetsbæreren, men gjennom sitt ord, eller gjennom nattverdets elementer, 1. Kor. 10,16. ... Embetsbæreren avbilder ikke Kristus, opptre ikke i slike funksjoner som gjør at *analogien* trenger seg inn på den troendes bevissthet. Embetsbæreren er ikke hode som Kristus, ikke prest, ikke midler, ikke konge, ikke forsoner, ikke Herre, ikke enhetsskapende, vel heller ikke vert eller husfar. Alt dette får sin forklaring deri at Kristus ikke er present for troen gjennom embetsbæreren, men gjennom nådens midler. ... Derav gir det seg at embetsbæreren fra denne side sett ikke nødvendigvis behøver å være en mann, en person som er analog med Kristus med tanke på dennes ”mannlige” egenskaper (i den før angitte forstand)”.¹²⁸ Dette er det samme motargumentet som biskop Anders Nygren hadde lagt vekt på under debatten på Kirkemøtet i Sverige i 1957.

”Bare når vi holder oss disse ting for øye, vil vi rett kunne forstå de steder som faktisk sier at embetsbæreren opptre som Kristi representant,” fortsetter Aalen. ”Apostelen og hans medarbeidere er ”sendebud i Kristi sted” og taler på Guds vegne, 2. Kor. 5,20. De blir tatt imot som et sendebud fra Gud, Gal. 4,14. Dette kommer av at de er *utsendt* med et *budskap* og taler med fullmakt i kraft av denne sendelse og i kraft av ordet, som ikke er menneskers, men Guds ord, 1. Tess. 2,13. Sendelse og frambæring av et ord fra Gud er i Det gamle testamente *profetens* kjennetegn. Embetsbæreren fører altså videre Kristi profetiske embete, jfr. Matt. 10,40 f.; Joh. 17,17 f”.

At embetsbæreren representerer Kristus i sin forkynnelse og ikke som person går igjen i motargumentasjonen. Det var også hovedinnholdet i motargumentasjonen på svensk mark.

Når Sverre Aalen likevel, - også ut fra denne synsvinkelen, - sier nei til kvinnelige prester, er det ut fra embetsbærerens stilling som *hyrde*. I utfoldelsen av dette ligger en *fullmakt, autoritet, fasthet, kraft og ledelse* som ikke tilkommer kvinner. ”Denne side av embetets funksjoner er det som krever at embetsbæreren er en mann”.¹²⁹

I spørsmålet om Kristusrepresentasjon er den norske ja- og nei-siden enige. Nils Astrup Dahl sier: ”Noen bestemmelser om ”embetet” kan man bare

¹²⁷ Aalen, S. 1961 (1) s. 54

¹²⁸ Aalen, S. 1961 (1) s. 57f

¹²⁹ Aalen, S. 1961 (1) s. 57-60

utlede av 1 Kor 11 dersom tanken om rangfølgen Gud - Kristus - mann - kvinne (v. 3) og den dermed sammenhengende forestilling om at bare mannen er Guds bilde (v. 7), blir kombinert med det apostoliske oppdrag til å representere Kristus. Men denne kombinasjonen foreligger ikke i tekstene. Tvert imot forutsetter 1 Kor. 11 at også kvinner kan ha profetisk nådegave og tjeneste (=”embete”); intet tyder på at kvinnen, når hun taler ord som er inngitt av Ånden, mindre enn mannen skulle kunne tale på Kristi vegne. Hele resonnemanget i 1 Kor. 11: 2ff gjelder mannens og kvinnenes skapelsesmessige stilling og de sømmelighetskrav som derav følger; de får ikke krenkes under bönn og profeti i menigheten. Det er ikke tale om det kirkelige embete eller noen representasjon av Gud og Kristus i gudstjenesten (tross Reicke KoÄ s. 51).¹³⁰ Arne Fjellberg avviser også denne tanken i diskusjon med de samme svenskene i sin bok.¹³¹

Når Aalen så tydelig har plassert taleforbudet som et element i skapelsens orden, og dermed avgrenser kvinnenes virksomhet som et ledd i den underordningen som er gitt med skapelsen, blir da neste spørsmål: Kan denne synliggjøringen av skapelsens underordning avgrenses til kirkens embete? Må den ikke i tilfelle også gjelde i samfunnet? Se kapittel 5.3.5.

5.3.3 1 Tim 2, 11-15

”En kvinne skal ta imot opplæring i stillhet og underordne seg i alt. Jeg tillater ikke en kvinne å undervise eller bestemme over mannen, hun skal være stille. For Adam ble skapt først og så Eva. Og det var ikke Adam som lot seg lokke, men kvinnen lot seg lokke og brøt budet. Men hun skal bli frelst gjennom barnefødselen – bare de viser forstand og lever i tro, kjærlighet og hellighet.” (1 Tim 2, 11-15)

Av de aktuelle tekstene i kvinneprestdebatten, har 1 Tim 2 vært sett på som den eksegetisk klarere og enklere tilgjengelige teksten når det gjelder selve læreforbudet. Det mer uklare her har vært læreforbudets forhold til taleforbudet i 1 Kor 14, forfatterspørsmålet og begrunnelsene som er brukt i vers 13-15. Det brukes *mye* mindre spalteplass i debatten på 1 Tim 2 enn på 1 Kor 14, også i denne epoken.

Selve læreforbudet i vers 12 er del av en større sammenheng med formaninger til kvinnene. Disse formaningene begynner i vers 9, og slutter i vers 15 med utsagnet om at kvinnen skal bli frelst gjennom barnefødselen. Den nære konteksten til læreforbudet i vers 12a (”Jeg tillater ikke en kvinne å undervise/opptre som lærer”), er vers 11 og 12b. De to versene inneholder en rekke bud/forbud rettet til kvinnen. Hun skal: ”... ta imot opplæring i stillhet” (ἐν ἡσυχία), ”... underordne seg i alt” (ἐν πάσῃ ὑποταγῇ), ”ikke ... undervise/opptre som lærer” (διδάσκειν ... οὐκ ἐπιτρέπω), ”... ikke bestemme over mannen” (οὐδε αὐθεντεῖν ἄνδρός), ”... hun skal være stille” (ἐν ἡσυχία). Formaningene rammes altså inn av ”taushet” som motsatsen til ”å lære”. Disse formaningene til kvinnene står i en større sammenheng av

¹³⁰ Dahl 1959 s. 136

¹³¹ Fjellberg 1958 s. 27-30

formaninger som omfatter hele kapittel 2. Kapitlet omhandler det kristne livet og menighetssamlingen.

Jeg vil først ta for meg spørsmålet om hva man la i begrepet διδάσκω, ”undervise/opptre som lærer”, i vers 12. Så vil jeg se på om forfatterspørsmålet har hatt avgjørende betydning for debattantenes standpunkt. Til slutt vil jeg presentere debattantenes syn på sammenhengen mellom 1 Tim 2 og 1 Kor 14.

Vi har sett at noen tidlig i debattens historie gikk inn på spørsmålet om hva vers 15 om kvinnene som skal bli frelst gjennom barnefødselen kunne bety, og om det var viktig for forståelsen av tekststykket. Se kapittel 3.2.3 og 3.4.1. Vi finner så å si ingenting av dette i denne epoken, ut over mer generelle henvisninger til gnostiske retninger.¹³² Så lenge man ikke hadde mer konkret kunnskap om hva de gnostiske vranglærene gikk ut på, forble disse versene dunkle. På 1970-tallet er denne situasjonen endret. Jeg vil derfor la spørsmålet om forståelsen av vers 15 ligge til framstillingen av denne debatten i kapittel 6.2.4 og 6.3.3. Læreforbudet har, som 1 Kor 11 og 14, en omfattende begrunnelse. Jeg vil se på disse begrunnelsene samlet i kapittel 5.3.4.

Διδάσκω, ”lære/opptre som lærer”, i vers 12

Den greske teksten har her en infinitivsform av διδάσκω som i Bibelselskapets oversettelse av 1978 ble oversatt med ”opptre som lærer”. I 2005-oversettelsen har man valgt ”undervise”.

Det er stor enighet om at i denne teksten foreligger det et forbud for kvinner mot å fungere som lærer i menigheten. Uenigheten går på om begrepet διδάσκω, ”undervise”/”opptre som lærer”, sikter til alle former for lærevirksomhet i menigheten, eller om det har en mer avgrenset betydning her. Kan læringen knyttes til embeter i menigheten, og kan det i tilfelle være snakk om et bestemt embete? Ordet selv gir ingen signaler. I Pastoralbrevene kan det brukes både i en vid betydning, og med et mer avgrenset innhold om den aktiviteten som utøves av menighetens ledere.

Ja-siden mener at ordet må tolkes vidt. Det har denne siden ment gjennom hele debattens historie, men det var først med Lyder Brun at 1 Tim 2 ble gjenstand for egen oppmerksomhet. Slik også hos Jacob Jervell. I artikkelen i Norsk Teologisk Tidsskrift går han inn for en vid forståelse av ”lære”/”opptre som lærer”, men han ønsker ikke å starte der. Han sier at dette bare er bisaken. Hovedsaken er å bli klar over hvordan menighetens ordninger er sett og motivert i pastoralbrevene. Her står menigheten som bevarer av og garant for den sanne og rette lære. Institusjonene må være bærer av det opprinnelige budskapet. Ennå er det ikke snakk om fastlagte embeter. De ulike tjenestene i menigheten har ingen rettslig autorisasjon.

I 1 Tim 2, 9-15 er temaet, ifølge Jervell, kvinnens stilling i sin alminnelighet, i gudstjenesten, i lærefunksjonen og i hjemmet. Temaet er ikke kvinnens forhold til lærefunksjonen i menigheten, slik Sverre Aalen har

¹³² Se f eks Jervell 1961 (1) s. 16, der han generelt om pastoralbrevene sier: ”Framfor alt dreier det seg om en kamp mot den fremstormende gnostisismen.”

hevdet i sine artikler året før. Kvinnen skal underordne seg mannen i sin alminnelighet. Hennes plikt til å tie begrunnes ellers i brevene ut fra evangeliet, men her er begrunnelsen hentet fra skapelses- og syndefallsberetningen. Ifølge Jervell er det med andre ord ikke noe i læreforbudets kontekst som skulle antyde at begrepet her skulle ha en spesielt avgrenset betydning eller gjelde en spesiell form for lærevirksomhet. Derfor antar han at begrepet er ment generelt av forfatteren, og at han forbyr all lærevirksomhet av kvinner i menigheten. Dette oppfatter Jervell som et unntak i Det nye testamente. Ellers deler Gud alene og suverent ut sine gaver, hvilket betyr at det ikke finnes noen tjeneste i kirken som kan forbyes noe medlem av menigheten.¹³³

Leif Michelsen kommenterer dette slik i sin oversiktskronikk over debatten: ”Han regner ikke brevet for å være et ekte Paulus-brev, men henfører det til Paulus- skolen. ... Prof. Jervell mener at vi her har et unntak fra det n.t.-mentlige vitnesbyrd om at Gud alene og suverent gir sine gaver, og fra den tanken som er konsekvensen av dette syn, nemlig at det ikke finnes noen tjeneste i menigheten som forbyes noen av medlemmene i menigheten. Professoren har således oppgitt å få sitt syn i overensstemmelse med 1 Tim, - og har oppgitt den n.t.-mentlige læreenhet i dette spørsmål.”¹³⁴

Henrik Seip er opptatt av en annen side ved læreforbudet. Når 1 Tim 2 forbyr kvinnene å bestemme over mannen, og hun blir pålagt å være stille, må disse ordene stenge døren for kvinnene når det gjelder ledende, styrende og administrerende stillinger. Det dreier seg med andre ord om mer enn kvinnelige prester. Det viser konteksten.¹³⁵

Dette protesterer Erling Utne mot. 1 Tim 2 kan ikke bety et nei til kvinner i menighetsråd og i styrer i kristelige foreninger. ”Oldkirken, som ellers respekterer forskriften om at kvinner ikke skal være prester, synes ikke å ha trukket slike konsekvenser. Den hadde flere kvinnelige eldste (presbytere).”¹³⁶

Nei-siden holdt fast på at det var en avgrenset lærevirksomhet som ble nektet kvinnene. Sverre Aalen behandler 1 Tim 2 både i sine artikler i 1960 og i boka året etter. I artiklene får dette skriftstedet forholdsvis lite plass og oppmerksomhet. Året etter går Aalen derimot grundig inn på både læreforbudets innhold og forholdet til 1 Kor 14. Da bruker han også Jervells artikkel fra samme år som grunnlagsmateriale. Jeg vil derfor konsentrere meg om presentasjonen hans i 1961.

Aalen ønsker ikke å eksegere 1 Tim 2 isolert. Han tar tidlig et bredt utblikk til brevlitteraturen generelt, og konstaterer at siden vi har flere eksempler i brevene på at kvinner underviste, må det her være snakk om den spesielle form for undervisning som ble utført av menighetens ledere. Temaet i teksten er derfor kvinnens forhold til denne offentlige lærefunksjonen i menigheten, ikke kvinnens opptreden i sin alminnelighet. Dermed konkluderer han tvert imot Jervell.

¹³³ Jervell 1961 (1) s. 15f

¹³⁴ Michelsen 1961 s. 190f

¹³⁵ Seip 1959 s. 63

¹³⁶ Utne 1959 (2) s. 123

Han er også uenig med Jervell i synet på embeter og tjenester i pastoralbrevene. Den offentlige lærefunksjonen han her mener det er snakk om, er et bestemt embete i menigheten som kan sees som parallell til vårt presteembete. Framførelse av budskapet i forkynnelse og undervisning var en oppgave for menighetens betrodde og ledende menn. Derfor er det ikke enhver form for kristelig undervisning som forbys kvinner her. Det er kvinnens forhold til den offentlige lærefunksjonen i menighetens gudstjeneste som er tema i teksten.

Vi kan gå ut fra at den felleskirkelige avgjørelsen om kvinnens stilling i menigheten ligger bak, med uttrykket ”jeg tillater ikke”. Den tjenesten som er forbeholdt mannen, er et bestemt offentlig embete i menigheten, mens kvinnens tjenester er å finne innen tilbaketrukketens sfære og ramme. Dermed er det klart at det er underordningen og skaperordningen som er det bærende motivet bak tale- og læreforbudene. Kjernen er den oppgavefordelingen som er innesluttet i underordningen.¹³⁷

Aalen får støtte for denne forståelsen av Peter Brunner i samme bok. Ved å opptre som menighetens lærer, setter kvinnen seg i en autoritetsposisjon vis a vis mannen. Dette er uforenlig med den skapelsesordningen som ifølge apostelen foreligger her. Både skapelse og syndefall blir bestemmende for kvinnens senere tilværelse og grunnleggende for hennes stilling, og det gjelder også den kristne kvinne. Dette er sammenfattet i begrepet ”underordning”. Å være ”lærer” i denne betydning av ordet står i strid med den underordningen som er pålagt kvinnen. ”Om en kvinne under gudstjenesten trer frem og ”lærer”, trer hun ut av den underordnede stilling som er pålagt henne og utøver dermed en embetsmessig myndighet over mannen. Derfor betyr en slik lærefunksjon fra kvinnens side at hun selvrådig bryter ut av den ordning (taxis) som også den kristne kvinne i kraft av menneskets skapelse og syndefall er stillet inn under. Det er grunnen til at kvinnen ikke får forkynne ordet under gudstjenesten”.¹³⁸ Læreforbudet er å oppfatte som et embetsforbud.

Forfatterspørsmålet

Er det avgjørende for forståelsen av 1 Tim 2 og for forholdet mellom 1 Tim 2 og 1 Kor 14 hvem som er forfatter av Pastoralbrevene?

Sverre Aalen mener at det er gode grunner for å anse 1 Tim for skrevet av Paulus, men han ser ikke dette som avgjørende for forståelsen. Grunnen til dette har vi allerede nevnt i behandlingen av 1 Kor 14. Det er den felles kristne tradisjon som er avgjørende for Aalen. Han mener læreforbudet i 1 Tim 2 stammer fra samme epoke som taleforbudet i 1 Kor 14, ikke fordi brevene er skrevet til samme tid, men fordi de begge går tilbake på en og samme urkristne tradisjon om kvinnens stilling i menigheten. Dermed blir forfatterspørsmålet mindre interessant.¹³⁹

¹³⁷Aalen, S. 1961 (1) s. 47-52

Se også Aalen, S. 1960 (1) s. 21

¹³⁸Brunner 1961 s. 171

¹³⁹Aalen, S. 1961 (1) s. 41

Jervell bruker ikke forfatterspørsmålet i sin redegjørelse, men han slår fast at vi er i en annen tid og en annen situasjon enn i de paulinske brevene, og at man ikke kan sette pastoralbrevene på linje med de paulinske. For det første fordi Paulus for pastoralbrevene tilhører en forgangen epoke, og fordi situasjonen bak disse brevene kjennetegnes av kampen mot vranglære og en falsk forkynnelse. Jervell beskriver hele veien tankegangene og ordningene som kommer fram i 1 Tim 2 som noe etterpaulinsk. Dermed kan han også konkludere for dette tekstavsnittet som han gjør. ”Fra det nytestamentlige vitnesbyrd om at Gud alene og suverent gir sin gave, hvilket igjen betyr at der ikke finnes noen tjeneste i kirken som kan forbys noe medlem av menigheten, har vi på dette ene sted et unntak”.¹⁴⁰

Det tegnes med andre ord et bilde av en annen og senere tid med en utvikling i retning andre ordninger og annet fokus i menighetene enn det vi finner i 1 Kor 14. Det forutsettes en annen forfatter og dras eksegetiske slutninger som ikke uten videre harmoniserer med utsagn i de paulinske brevene, for eksempel 1 Kor 14. Det bekymrer trolig ikke Jervell at han da ikke kan operere med et begrep som ”den nytestamentlige læreenhet”. Dette blir vanskeligere når ja-siden flytter inn på Menighetsfakultetet i neste epoke.

På nei-siden tegnes derimot bildet av kontinuitet, felles grunnlag, mulighet for å tolke tekstene i lys av hverandre, og - om ikke paulinsk forfatter, så i alle fall skrevet så nært knyttet til den paulinske tradisjonen at det er mulig å se de to tekstene sammen. Man tar dermed vare på den nytestamentlige læreenhet.

Sammenhengen mellom 1 Kor 14 og 1 Tim 2

Kan tale- og læreforbudene kaste oppklarende lys over hverandre? Går de tilbake til den samme urkristne tradisjonen om kvinnens stilling i menigheten, eller må de forstås ut fra hver sin kontekst?

For Sverre Aalen er det avgjørende at både 1 Kor 14 og 1 Tim 2 går tilbake på den samme urkristne tradisjonen om kvinnens stilling i menigheten, og at denne tradisjonen er et taleforbud som er tilnærmet likt innholdet i ”Herrens bud”. Forbudene i de to tekstene er dermed fra samme tidsepoke, og de kan derfor tolkes i lys av hverandre. Det vil da være læreforbudet i 1 Tim 2 som er med å forklare nærmere det mer dunkle taleforbudet i 1 Kor 14, for 1 Tim 2 har ikke 1 Kor 14 som kilde. Det urkristne taleforbudets innhold kan bare finnes i det som er felles for de to stedene. Dermed kan 1 Tim 2 brukes til å skalle bort det situasjonsbetingede ved forbudet slik det foreligger i 1 Kor 14, det vil si det absolutte tiepåbudet. Det felles minimum, taleforbudet forstått som et embetsforbud, er kjernen som vi er forpliktet på i dag.¹⁴¹

”De som oppfatter 1 Kor. 14 bare som en forskrift om kvinnes sømmelige opptreden, blir nødt til å konstruere en ny historisk situasjon som bakgrunn for ordet i 1 Tim. 2”, hevder Aalen. ”Dermed innføres en kløft mellom de to

¹⁴⁰ Jervell 1961 (1) s. 15-17

¹⁴¹ Aalen, S. 1960 (1) s. 20

Aalen, S. 1961 (1) s. 41-47

tekster både eksegetisk og historisk”.¹⁴² Det er nettopp dette Jervell gjør i sin forståelse av forholdet mellom de to skriftstedene. Se ovenfor.

Jervell gjør et poeng av at det *ikke* vises til noe ”Herrens bud” i 1 Tim 2. Han sier: ”Det dreier seg her ikke om et ”Herrens bud”, hvilket er høyst påfallende. Om der har eksistert et alment kjent Herrens bud i forbindelse med kvinnens underordning, er det utenkelig at det ikke være tatt med her.”¹⁴³ Dette sier han i direkte polemikk mot Aalens argumentasjon i artiklene året før.

Det samme poenget har Per Lønning i sitt essay. Han legger vekt på at det i 1 Tim 2 sies ”jeg”. ”Dersom forfatteren kjente et ”Herrens Ord” som sa nøyaktig det samme, ville uttrykket ”jeg tillater ikke” være mer enn oppsiktsvekkende ...”.¹⁴⁴

Teologisk fortolkningskunst – et hjertesukk

For mange ble nok denne detaljeksegetiske debatten om 1 Kor 14 og 1 Tim 2 opplevd som spissfindig. Det var til de grader blitt en debatt for fagteologer. Frustrasjoner over dette var trolig mer synlig i dagspressen enn i de tidsskriftene som er grunnlagsmateriale i dette arbeidet. Men også her hører vi slike stemmer. Ester Tveter har et innlegg i Kirkebladet i 1961 som kan vise noe av det som rørte seg av tanker og argumenter utenfor fagteologenes rekke.

”Jeg er enig med apostelen Peter når han sier at visse ting hos Paulus er vanskelig å tyde. Men merkelig nok har jeg aldri funnet noe vanskelig og uklart i 1. Kor. 14, 34 flg. eller i 1. Tim. 2, 11-12. Paulus sier jo tydelig at kvinnen ikke fikk tale, ikke engang spørre om noe fordi det var *usømmelig*. ... Ingen er vel i tvil om at slik var det ment og slik ble det oppfattet den gang det ble skrevet. Vår institusjon – eller kirke og våre kristelige organisasjoner har imidlertid stilltiende godkjent den utvikling i vårt menighetsliv de siste 100 år som nettopp er preget av stadig økende aktivitet fra kvinnenes side, ... Ut fra denne nær sagt ubegrensede tale- og lærefrihet har en jo måttet oppfatte Paulus’ taleforbud i 1. Kor. 14, 34 og hans påbud om at kvinnene skal la seg lære i stillhet, ja, være i stillhet i 1. Tim. 2, 11 og 12, som forbud gitt til den tids kvinner.

Nå kommer imidlertid seks biskoper, professorer og sentralstyret for Prestelaget For Bibel og Bekjennelse og forteller at Pauli ord gjelder nettopp oss i dag. Men *rett forstått*, sier sentralstyret, er det ikke noe generelt taleforbud for kvinner. Det trekker bare opp ”en bestemt grense i fordelingen av ansvar og oppgaver”. Det at hun altså av sømmelighetshensyn skal tie stille og vente med å spørre til hun kommer hjem, skal en i dag oppfatte som et Herrens bud om at det ikke er tillatt henne ”å bære ansvaret for den offentlige tjeneste med ord og sakrament i menighetens forsamling”. Det forekommer meg å være noe til fortolkningskunst. ...

¹⁴² Aalen, S. 1960 (1) s. 20f

¹⁴³ Jervell 1961 (1) s. 16

¹⁴⁴ Lønning 1961 (1) s. 190f

Biskopene er av samme oppfatning. Dette direkte utsagnet som henviser til Herrens bud, og som altså påbyr kvinnen å tie, ikke engang å spørre om noe, det ”avviser hennes adgang til hyrde- og læreembetet”, sier de. At det å *tale* kan bety flere ting, f. eks. å *lære*, det forstår jeg, men at det å *tie* og ikke *spørre* kan ha noe med et *hyrde- og læreembete* å gjøre, det er meg aldeles ubegripelig. En må være en kløktig teolog for å kunne finne ut noe slikt. ... At påbudet i 1. Tim. 2, 11-12 om å la seg lære i stillhet og være i stillhet også kun skal gå ut på å ”avvise kvinnens adgang til hyrde- og læreembetet”, eller på å nekte henne ”å bære ansvaret for den offentlige tjeneste med ord og sakrament”, er meg like ubegripelig.

Hvis disse forbud og bud i det hele gjelder oss kvinner i dag, da har professor Odland rett, og da har vi vært på gale veier i 100 år.”¹⁴⁵

Den teologiske siden av kvinneprestspørsmålet var blitt en debatt for spesialister. Mange forsøkte nok å forstå argumentasjonen uten å makte det.

1 Tim 2 – en oppsummering

Med bakgrunn i behandlingen av 1 Tim 2, er jeg fristet til å oppsummere med følgende spørsmål: Hvor ble det egentlig av debatten om eksegese av 1 Tim 2 og forholdet til 1 Kor 14? I hele kvinneprestdebattens historie har det blitt sagt at det er disse to skriftstedene det framfor alt dreier seg om, og at 1 Tim 2 er det klarere ord av disse to, som kan kaste lys over forståelsen av 1 Kor 14. Likevel ser vi at 1 Tim 2 i realiteten får en svært underordnet betydning. At jeg har presentert så få debattanter her, skyldes at de fleste farer lett og fort over dette tekstavsnittet. I flere innlegg finner vi bare en setning eller to som jeg ikke har funnet det verd å ta med her.

Ser vi nærmere på den behandlingen 1 Tim 2 får, ser det ikke ut til å være eksegese av begrepet διδάσκω, ”undervise”/”opptre som lærer”, som avgjør forståelsen av 1 Tim 2, verken for ja- eller nei-siden. Andre faktorer er viktigere i argumentasjonen.

For ja-siden, representert ved Jacob Jervell, er hovedsaken at 1 Tim 2 behandler kvinnens stilling i sin alminnelighet, og at hun i alminnelighet skal underordne seg mannen. Når begrunnelsen er hentet fra skapelse og syndefall, er det ingenting i konteksten som skulle peke mot noe annet enn en vid tolking av begrepet διδάσκω. Jervells syn på embeter og tjenester i pastoralbrevene støtter opp under dette.

Nei-siden, representert ved Sverre Aalen, trekker tydelige paralleller til 1 Kor 14 i eksegese av 1 Tim 2. Vi så at debatten om λαλέω, ”tale”, i 1 Kor 14, blant annet ble en debatt om embeter og tjenester i den nytestamentlige brevlitteraturen. Her har vi sett at det samme skjer med διδάσκω, ”lære”. Man argumenterer, som man gjorde til 1 Kor 14, med at kvinnene fikk utøve visse former for lærevirksomhet. Ergo må det være snakk om en avgrenset lærevirksomhet i 1 Tim 2. Så trekker man inn synet på embeter og tjenester i nytestamentlig tid og/eller embetssyn. Som i 1 Kor 14, spiller også begrunnelsene i skaperordning og underordning en viktig rolle, men med motsatt fortegn i forhold til ja-siden. Skaperordning og underordning spisses

¹⁴⁵ Tveter 1961 s. 175f

mot et læreforbud i menighetens gudstjeneste. Konklusjonen blir med andre ord at 1 Tim 2 som 1 Kor 14 har et embetsforbud.

Til synet på embeter og tjenester i Det nye testamentet og forholdet til vår tids embetssyn, se kapittel 5.3.7. Til begrunnelsene i skaperordning og underordning, se kapittel 5.3.5.

Selv om både Jervell og Aalen behandlet 1 Tim 2 i sine arbeider, vil jeg mene at det ikke ble ført noen bred debatt om 1 Tim 2 i denne epoken, slik jeg heller ikke har funnet det i andre epoker. Dermed blir påstanden om at dette skulle være det enklere tilgjengelige skriftstedet med det mer opplagte innholdet, ikke bekreftet. Jervell og Aalen blir stående som representanter for hvert sitt syn, også her.

Det vi med andre ord finner ved å se nærmere på debatthistorien til 1 Tim 2, er at den eksegetiske siden av kvinneprestdebatten i realiteten var en debatt om 1 Kor 14. 1 Tim 2 har sjelden en selvstendig stilling og blir sjelden gjenstand for grundig, selvstendig eksegesi. Skriftstedet ”følger med på lasset”, ofte bare som en henvisning. Det er 1 Kor 14 som har hovedfokuset. Hvor underordnet 1 Tim 2 er, mener jeg blir ekstra tydelig med ståsted i denne epoken. I volum var dette den desidert største debatten.

5.3.4 Begrunnelsene i 1 Kor 11 og 14 og 1 Tim 2

Slørpåbudet i 1 Kor 11, taleforbudet i 1 Kor 14 og læreforbudet i 1 Tim 2 er begrunnet. Disse begrunnelsene har likhetstrekk og forskjeller. Hvor like eller hvor forskjellige de er, har vært en del av diskusjonen i kvinneprestdebatten. Slørpåbudet i kapittel 11 har alltid vært regnet for tidsbundet og ikke forpliktende for all tid. Taleforbudet i kapittel 14 har i lange tider og blant mange blitt regnet som normativt bindende blant annet med henvisning til den tunge teologiske begrunnelsen. Vi vil derfor se på denne debatten samlet her.

Oversikt over begrunnelsene

Som bakgrunn for å forstå debatten, vil jeg gi en oversikt over begrunnelsene i disse tre tekstavsnittene.

Taleforbudets begrunnelse i 1 Kor 14: Paulus begynner med å henvise til allmennkirkelig sed og skikk. ”Som i alle de helliges menigheter ...” (vers 33b). Så går han videre og sier at kvinnene skal ὑποτάσσω, ”underordne seg” (vers 34). I 1 Tim 2, 13f knyttes denne underordningen til skapelsen. Det gjøres ikke her, men underordningen begrunnes med ὁ νόμος, ”loven”, som kan bety ”den mosaiske lov” eller mer generelt om Guds ordninger. Videre viser Paulus til at en annen oppførsel er αἰσχρόν, ”en skam” (vers 35). Omtrent samme begrunnelse kommer igjen i den noe videre konteksten. Vi finner det først i vers 33a: ”... for Gud vil ikke uorden, men fred”, og så i vers 40: ”Men la alt gå sømmelig og ordentlig for seg!” (εὐσημίονος og κατὰ ταξίον). Til sist i den nære konteksten henviser Paulus til ”Herrens bud” (vers 37).

Slørpåbudets begrunnelse i 1 Kor 11: Avsnittet om kvinnene i menigheten i 1 Kor 11 innledes med en omtale av en hierarkisk struktur der forholdet

mellom Gud – mannen – kvinnen beskrives med begrepet κεφαλή, ”hode” (vers 3). Deretter følger omtale av det skammelige og sømmelige i vers 6: ”Men når det nå er en *skam* (αἰσχρός) for en kvinne å klippe eller barbere av seg håret, ...”. Samme type argument finner vi i vers 13: ”Bedøm selv! Sømmer det seg (πρέπον ἐστὶν) for en kvinne å be til Gud uten noe på hodet?” Videre finner vi underordning ut fra skapelsen (vers 7-10). ”Lærer ikke selve naturen (ἡ φύσις αὐτῆ) dere at det er en skam for mannen å ha langt hår, ...?” (vers 14). ”Hvis noen vil lage strid om dette, så husk at en slik skikk (συνήθεια) har ikke vi, og heller ikke Guds menigheter” (vers 16). Her møter vi altså den felleskirkelige skikk igjen.

Har vi et sideblikk til 1 Kor 14, vil vi se at argumentasjonen er forholdsvis parallell. Begge steder nevner det som sømmer seg, dessuten loven/naturen, den felleskirkelige skikk og begrunnelsen i underordning/skapelse. Hvis vi ser på hva som er forskjellig, finner vi at ordensaspektet er eksplisitt uttalt som argument i 1 Kor 14, 33 og 40. Der har vi også henvisningen til ”Herrens bud” i vers 37. 1 Kor 11 har en tyngre teologisk begrunnelse i utredningen om κεφαλή, ”hode”, som vi ikke finner i 1 Kor 14.

Læreforbudets begrunnelse i 1 Tim 2: Begrunnelsen for læreforbudet har følgende ledd: Det sømmelige (μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης) i vers 9, kvinnens underordning (ἐν πάσῃ ὑποταγῇ) i vers 11, skapelsen (”Adam ble skapt først og så Eva”) i vers 13 og kvinnens rolle i syndefallet (”Og det var ikke Adam som lot seg lokke, men kvinnen lot seg lokke og brøt budet”) i vers 14. Ut fra skapelsen blir underordningen og læreforbudet begrunnet med at mannen ble skapt først. Ut fra syndefallet blir underordning og læreforbud begrunnet ved å henvise til at det var Eva som lot seg bedra, ikke Adam. I *denne* teksten er det uttalte ordensaspektet ikke til stede, og sømmeligheten synes å tre tilbake for en teologisk begrunnet argumentasjon. Med andre ord: Det er dette skriftstedet som ser ut til å være mest ulikt de andre to når det gjelder argumentene som er brukt i begrunnelsen. Men hvordan var debatten om dette?

Tolking av det innbyrdes forholdet mellom begrunnelsene

Det er forholdet mellom begrunnelsene for 1 Kor 11 og 14 som stadig er framme i kvinneprestdebatten. Vi finner langt sjeldnere en kobling til 1 Tim 2. Når det gjelder begrunnelsene i 1 Tim 2, dreier det seg mer om hvordan disse begrunnelsene skal tolkes og forstås. Se kapittel 5.3.5 og 6.3.6. Det vil altså være forholdet mellom 1 Kor 11 og 14 som først og fremst står i fokus her.

På ja-siden har vi sett at det er tradisjon for å argumentere med at 1 Kor 11 og 14 har like tunge teologiske begrunnelser. Lyder Brun tok opp forholdet mellom begrunnelsene på 1950-tallet.¹⁴⁶ Han mener alle tre tekstene først og fremst begrunnes i sømmelighet. Verken 1 Kor 11 eller 14 er derfor formaninger vi er bundet av i dag. For Brun er det med andre ord ikke bare tale- og læreforbudene som er tidsbundne ut fra sømmelighetshensyn, men også *begrunnelsene*. Se kapittel 4.2.2.

¹⁴⁶ Brun 1950

Dette synet føres videre på ja-siden med like tydelig tale. Nils Astrup Dahl sier: ”Den andre enkelt-teksten som har stått i sentrum for diskusjonen er 1 Kor. 11: 2-16. Forsøkene på å finne forskrifter om det kirkelige embete innebærer ikke en mindre hårdt presset eksegese i dette tilfelle. Hva Paulus taler om - etter tekstens klare ord - er at kvinner ikke skal be og profetere uten å ha hodet tildekket. Han legger ikke mindre vekt på dette enn på taushetsbudet, men argumenterer ut fra skapelsesordningen, Skriften, hensyn til englene, til almen sømmelighet, naturen og den almene kristne sed. ... apostelen anfører alle de argumenter han kan finne. ... om noen vil argumentere og komme med innvendinger mot alt Paulus ellers har anført, står likevel den kirkelige sed fast, og det skulle være avgjørende. Henvisningen til sedvanen i 1 Kor. 11: 16 har i sammenhengen nøyaktig samme funksjon som henvisningen til at Guds ord ikke er gått ut fra Korint i 14: 36; også ordene om at det Paulus har skrevet er ”Herrens bud” i 14: 37 ligger på samme linje. Rent eksegetisk foreligger det ikke noe som helst grunnlag for å betrakte påbudet om hodebekledning i kap. 11 som tidsbetinget, taleforbudet i kap. 14 derimot som evig gyldig.”¹⁴⁷

Talen er altså klar og tydelig fra noen av deltakerne på ja-siden, men ikke fra alle. Jacob Jervell som i forhold til så mange andre sider av denne debatten har vært klar og tydelig, er tilbakeholdende i dette spørsmålet. Han legger argumentasjonsvekten andre steder, og i behandlingen av forholdet mellom 1 Kor 11 og 14 er han opptatt av at det ene stedet forbyr det det andre tillater.¹⁴⁸ Hva begrunnelsene innebærer, isolert sett, tar han derimot opp. Det blir behandlet i kapittel 5.3.5.

Beveger vi oss over mot nei-siden, finner vi at også der er det teologer som ser at disse begrunnelsene er svært parallelle. Peter Brunner sier om 1 Kor 11: ”Med et oppbud av dogmatisk overveielse som på oss sikkert nok virker forbausende, vil Paulus gjøre klart for kvinnene i Korint: dere er og blir også i gudstjenesten kvinner og får ikke oppføre dere som om dere kunne innta den plass hvor mannen etter Guds vilje står. Denne innsikt vil kirken til alle tider måtte ta vare på, og den vil da også måtte gjøre den gjeldende i sine ordninger. Men den måten hvorpå denne innsikt i dag blir tatt vare på og gjort gjeldende, har utvilsomt forandret seg i forhold til den situasjon som Paulus og kvinnene i Korint befant seg i. Ingen vil i dag vise en kristen kvinne til rette fordi om hun deltar i gudstjenesten eller ved nattverden med utildekket hode. Kunne ikke apostelens påbud om taushet i 1.Kor.14,34 i prinsippet ligge på samme linje som de anvisninger han gir for kvinnens hodebekledning i 1.Kor.11,10, og dermed være underlagt lignende endringer”?¹⁴⁹ Brunner lar spørsmålet henge i luften sammen med flere andre vanskelige spørsmål som han peker på at kirken står overfor i kvinneprestespørsmålet. Han tar et klart standpunkt *mot* kvinnelige prester, men argumentene henter han fra dogmatiske overveielser om kvinnens og mannens vesen og deres innbyrdes forhold, og *ikke* fra 1 Kor 14.

¹⁴⁷ Dahl, N. A. 1959 s. 135f

¹⁴⁸ Jervell 1961 (1) s. 12f

¹⁴⁹ Brunner 1961 s. 159f

At begrunnelsene er like, blir konstatert av flere på nei-siden uten at det alltid trekkes konklusjoner av det man ser. ”Begrunnelsen for at kvinner ikke skal tale på menighetens møter, er den samme som i kap.11; skapelsesordningen, sml. 1. Mos. 3,16. Det er også denne bibelske begrunnelse som gis i 1. Tim. 2,12ff. ...”, sier Erling Danbolt i sin korinterbrevskommentar.¹⁵⁰ Erling Utnem står fast på at hodebedekningen er tidshistorisk betinget, mens den sublimе åpenbaringsteologien som ligger bak ikke er det. Han trekker ikke inn taleforbudet i denne konstateringen.¹⁵¹

Sverre Aalen går utrettelig løs på denne eksegetiske problematikken også. Han ønsker tydeligvis å snu alle steiner, men jeg oppfatter argumentasjonen hans om dette som vanskelig tilgjengelig, selv om konklusjonene er klare. Jeg forstår Aalen slik: I den bredt anlagte artikkelen er selve forholdet mellom begrunnelsene i 1 Kor 11 og 14 ikke tema. Aalen stiller de to tekstene sammen i den hensikt å vise at begrepet ”Herrens bud” hører eksklusivt sammen med taleforbudet. I det arbeidet trekker han inn kapittel 11, 16. Han mener at ”sedvanen” i kapittel 11 er analog med henvisningen til ”Herrens bud” i kapittel 14. Det er urkirkens tradisjoner i vid forstand Paulus fører i marken, bare med den forskjellen at i 1 Kor 14 dreier det seg om et moment innenfor denne tradisjonen av høyere dignitet og sterkere gjennomslagskraft enn den allmenne sedvane, nemlig ”Herrens bud”.¹⁵²

Lenger ute i samme artikkel, når han kommer til det han kaller ”prinsipielle overveielser”, kommer han mer eksplisitt inn på forholdet mellom begrunnelsene i de to tekstene. Han konstaterer at sømmelighetsbegrepet spiller inn ved formuleringen av tiepåbudet i 1 Kor 14 slik det også gjør ved slørpåbudet i 1 Kor 11. Den tids konkrete sømmelighetsbegreper kan ikke vi være bundet av, slik også CA 28 sier. Men den store forskjellen på de to stedene er at taleforbudet ikke er avledet av sømmelighetshensyn. Det hviler i skaperordningen og ”Herrens bud”.¹⁵³

I boken året etter kommer Aalen tilbake til sin argumentasjon om at de to stedene 1 Kor 14, 36f og 1 Kor 11,16a er analoge. Men han vil ikke dra den konklusjonen av dette at slørpåbudet og taleforbudet ligger på linje og har samme vekt. Sett i sammenheng med kvinnens stilling i skaperordningen, ser det ut som sløret blir avledet av skaperordningen som et *tegn* og en sømmelighetskonkretisering. Et tegn er ikke nødvendig for selve saken. Taleforbudet kan derimot vanskelig være ment som en ren sømmelighetsforskrift i utvortes forstand, for man leter forgjeves etter et bud i Det nye testamente som har til oppgave å gi en parole for det sømmelige. Bud i Det nye testamente gjelder fundamentale og vesentlige ting. Taleforbudet må derfor gjelde noe fundamentalt, og sikte på konturene i selve det Guds billede som mennesket er skapt i og til. Derfor er taleforbudet/”Herrens bud” alltid gyldig.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Danbolt 1969 s. 184

¹⁵¹ Utnem 1959 (1) s. 23

¹⁵² Aalen, S. 1960 (1) s. 83

¹⁵³ Aalen, S. 1960 (1) s. 95

¹⁵⁴ Aalen, S. 1961 (1) s. 22-27

Aalen skjelner altså mellom en skapelsesgitt struktur og et historisk betinget tegn på denne strukturen. Derfor er det naturlig at begrunnelsene på de to stedene er så pass parallelle. At det brukes så tung teologisk argumentasjon i begrunnelsene, skyldes da at grunnleggende ting sto på spill – forholdet mellom mann og kvinne. Sløret var et nødvendig symbol i samtiden på at kvinnen tilhørte mannen i ekteskapet. Når hun kastet dette, vedkjente hun seg ikke lenger denne sammenhengen med mannen. Derfor måtte Paulus ut med grunnleggende argumentasjon. I dag er de fleste enige om at det grunnleggende kan stå fast uten at kvinner dekker hodet, og at tegnet - sløret - ikke har noen som helst relevans i vår situasjon. Skaperordningene og underordningen står ved lag om tegnet blir uaktuelt. Denne skjelningen blir et viktig argument videre i en av 1970-tallets hoveddiskusjoner: Har Paulus' begrunnelser i skaperordning og underordning gyldighet for vår tid? Se kapittel 6.3.6 og 6.3.8.

Flere steder i dette arbeidet der Aalens synspunkter legges fram, har vi sett at "Herrens bud" blir et dreiepunkt og hovedargument. Slik er det faktisk også her. "Herrens bud" er det overordnede, og det er dette begrepet som gjør at slørpåbudet kan falle mens taleforbudet skal bestå på tross av de parallelle begrunnelsene på de to stedene.

5.3.5 Skaperordning, underordning og vesenstenking

At underordningstanken står sentralt i de debatterte tekstene, er klart for alle. At denne tanken er forankret i skapelsen er like klart. Men hvordan dette skal forstås, har man vært uenig om. Er underordning en ordening som er gitt i og med skapelsen, eller er den en konkretisering av en slik ordening; en konkretisering som kan endres med tiden, som sløret i 1 Kor 11? Hvordan skal underordningen forstås sett i forhold til brevenes samtid og vår tid?

Jeg vil dele framstillingen av denne problematikken i tre. Først presenteres to argumentasjonsmåter på nei-siden ved Sverre Aalen og Peter Brunner. Jassidens syn presenteres under overskriften "sosialt betinget underordning". Til slutt presenteres debatten om underordningen gjelder bare i kirken og ekteskapet eller også i samfunnet.

Sverre Aalen

I artikkelen i Tidsskrift for teologi og kirke i 1960 starter Sverre Aalen med det prinsipielle i Paulus' henvisning til skapelse og underordning. Han sier om 1 Kor 14: "Taleforbudet for kvinner hviler hos Paulus i underordningsforholdet mellom mann og kvinne ... Bakgrunnen og motiveringen for denne underordning ligger for Paulus i skaperordningen, ... samt eventuelt i en syndefallsordning ... Men den i skapelsen nedlagte ordening virker også inn i kirkens liv, slik som klart er tanken Efes. 5, 22 ff., ..." Aalen vil ikke være med på at Paulus henger fast i et patriarkalsk syn som vi kan se bort ifra. "Underordningsmotivet griper for dypt inn i Det nye

testamentenes syn på mann og kvinne til at det på denne måte lar seg bortoperere uten at hele menneskesynet forrykkes.”¹⁵⁵

Dette er et hovedanliggende som han også kommer tilbake til i boka året etter. Der sier han i kommentaren til 1 Tim 2 at siktemålet med læreforbudet er at gudbilledligheten skal virkeliggjøres gjennom en fordeling av tjenester og embeter for mann og kvinne. Det betyr at underordningen er det bærende motivet bak taleforbudet. Underordning er innordning til tjeneste på en bestemt plass i helheten av det skapte. Læreforbudet er et uttrykk for en oppgavefordeling som svarer til skapelsens orden og dermed til kvinnens og mannens skapte vesen og natur. Samtidig er underordningen, ifølge Aalen, hos Paulus også begrunnet i ”forløsningens orden”.¹⁵⁶

For Sverre Aalen er det likevel avgjørende viktig at skapelsens og forløsningens ordninger ikke blandes sammen, slik han mener at det har skjedd i den svenske Kristusrepresentasjonstenkningen. Se kapittel 4.3.3 og 5.3.2. Det er selve ”skapelsens orden” som krever at embetsbæreren er mann. Denne orden synliggjøres av en mannlig embetsbærer.¹⁵⁷ Aalen skiller med andre ord mellom Guds orden som krever en mannlig embetsbærer, og ”Kristus tilstede” som *ikke* gjør det. Herifra går veien hos Sverre Aalen både i 1960 og året etter til en utleggelse av hva som ligger i denne vesensforskjellen mellom mann og kvinne, og hvilke konsekvenser dette får. Framstillingen er forholdsvis parallell de to stedene, og jeg velger å gjengi tankegangen fra 1961.

Aalen blir svært fri i forhold til tekstmaterialet når han gjør rede for forholdet mellom mannens og kvinnens vesen og det kirkelige embetet. Dette blir særlig tydelig fordi han vanligvis har svært mye teksthenvvisninger i sine teologiske arbeider. Når det blir snakk om ”vesen”, ”naturlighet”, ”egenskaper” og lignende, blir skrifthenvisingene borte, og vi får bruk av ord som signaliserer antagelse, som ”antagelig” og ”meningen ... må nå være...”. Utmyntingen på forholdet mellom mann og kvinne er likevel klar:

Mannen er ikke Guds avbilde i egenskap av embetsbærer, men i egenskap av mann. ”Med dette vil Paulus åpenbart ha sagt at mannen i visse henseender har en større likhet med Gud hva egenskaper og utstyr angår. ... Mannen er skapt til å være den ledende. Primært gjelder altså disse bestemmelser skapelsens område og orden. På den annen side er det klart at mann og kvinne bærer sine medskapte egenskaper og forutsetninger med seg inn i menighetens liv og funksjoner. ... Skapelsesordning og frelseshusholdning er ifølge Paulus underlagt de samme lover og svarer til hverandre. Derfor kan det ikke være annerledes enn at de tjenester som er anordnet i menigheten etter Guds vilje, fordeles på en måte som tar hensyn til de medskapte forutsetninger og forskjeller hos de to kjønn. Tanken må da hos Paulus være den at fordi mannen i nevnte forstand, på en egen måte, har Guds bilde, så er der visse funksjoner i menigheten som han best kan overta. De forskjellige uttrykk som her brukes, hode, herlighet,

¹⁵⁵ Aalen, S. 1960 (1) s. 90f

¹⁵⁶ Aalen, S. 1961 (1) s. 51-53 og 66f

¹⁵⁷ Aalen, S. 1961 (1) s. 54

Se også Aalen, S. 1960 (1) s. 92f

underordning, peker i retning av at det er mannens evne til å lede som det først og fremst tenkes på.”¹⁵⁸

Han går så flere skritt videre i forhold til artiklene året før. Det er, ifølge Aalen, vanskelig ut fra det bibelske gudsbildet, å påstå at det faktum at Kristus var mann er tilfeldig eller at han like gjerne kunne vært kvinne. Guddommen er i Bibelen tenkt som et ”mannlig” vesen. I Bibelen først og fremst som ”far”. Den kristne religion er en faderreligion. Det samme er tilfelle med Kristus som sønn og bror.

Dernest hevder han at om ikke embetsbæreren representerer Kristus, så bærer han dog videre Kristi hyrdestilling. Her må vi vel kunne si, med noen 10-års distanse, at det blandes mye psykologi inn i teologien: Jesus er hyrde. Apostlene og menighetens ledere er hyrder. Hyrdestillingen og forkynneroppdraget er en tjeneste som krever en utfoldelse av fullmakt, autoritet, fasthet, kraft og ledelse. Den siden av embetets funksjoner er det som krever at embetsbæreren er mann. Ordets tjeneste medfører offentlig og autoritativ lære framføring, ledelse og så videre, som etter skapelsens orden tilligger mannen. En må spørre om en kvinne bør eller kan opptre med den autoritet som Ordets tjeneste forutsetter. ”Embetsbæreren skal framtre offentlig med ordet fra Faderen og Sønnen. Denne rolle krever etter det ovenstående at det seksuelle trer tilbake i bevisstheten hos tilhørerne (tilskuerne). Det ser ut som om Paulus mener at det er objektivt lettere for en mann å opptre i denne rolle enn for en kvinne. ... Embetsbæreren skal være en mann fordi han som ordets tjener er satt til å representere noe av Faderens og Sønnens autoritet blant menneskene, og fordi han liksom Sønnen skal opptre som hyrde for fårene. Til dette passer en mann best, en kvinne ikke.”¹⁵⁹

Dette viser oss at Aalens syn på embetet og hans generelle syn på en manns og en kvinnes egenskaper og roller er sterkt forbundet. Det ledende og styrende aspektet ved embetet gjør at kvinner ikke kan ha denne tjenesten. Det er *mannen* som har disse egenskapene. Han argumenterer skapelsesteologisk for sitt generelle syn på forholdet mellom mann og kvinne, og for de konsekvensene dette forholdet får for embetet.

Dersom det skal være mulig for Sverre Aalen å argumentere for at det er forskjell på kvinnens stilling i kirken og samfunnet, mener jeg det må foregå ut fra en ”hyrde-som-Kristus”-argumentasjon. Når underordningen gjelder begge steder, er det bare dette som skiller kirken fra samfunnet. Jeg har ikke funnet at Aalen bruker slik argumentasjon verken i denne epoken eller på 1970-tallet. I denne epoken unngår han rett og sett hele problemstillingen. På 1970-tallet argumenterer han med at Paulus bare omtaler kirken og ekteskapet i forbindelse med underordningstanken. Dessuten hevder han da at toregimentslæren stiller samfunnet fritt. Se kapittel 6.3.6.

Valen-Sendstad reagerte skarpt på Aalens tanker om kvinnens og mannens vesen. Han sier at han sjelden har lest noe som har utløst skarpere reaksjoner hos ham enn Aalens tale om at mannen på en egen måte avbilder Gud.

¹⁵⁸ Aalen, S. 1961 (1) s. 54f

¹⁵⁹ Aalen, S. 1961 (1) s. 59-61

Motargumentene lister han opp slik: 1) Man kan ikke si at guddommen i Bibelen er tenkt som mannlig. 2) Bibelen innskjerper at ingen har sett Gud, eller er lik Gud, og han kan ikke lignedes med noen annen. 3) Bibelen reserverer seg altså selv mot sine egne antropomorfe bilder. 4) Det er også sentrale kvinnebilder.¹⁶⁰

Peter Brunner

Peter Brunner konstaterer at det ligger mange store problemer gjemt i kvinneprestspørsmålet som de lutherske kirker ikke har kunnet enes om felles syn på, men det er bare ett område som er helt avgjørende for ham. Han sier: "Etter min oppfatning må avgjørelsen av spørsmålet om hvor vidt kvinner kan innsettes i hyrde- og læreembetet eller ikke, i første rekke treffes ut fra den dogmatiske lære om det vesen og det innbyrdes forhold som Gud har gitt de to kjønn".¹⁶¹ Han tegner bildet av en grunnleggende konflikt mellom kvinnens natur og vesen, skapt til underordning og embetets autoritet. Kvinnens natur og vesen er gitt med skapelsen. Fordi kvinnen er skapt til underordning, vil hun komme i konflikt med sitt eget vesen om hun skal ha embetets autoritet.

For Brunner er det underordningen som er "den tanke som bærer hele argumentasjonen" i 1 Kor 14 og 1 Tim 2. Han mener at Paulus ved bruk av begrepet "loven" har både 1 Mos 3,16 og 1 Mos 2 i tankene. Han regner det også som sannsynlig at talen om skam ikke er sett i forhold til omverdenen, men nettopp i forhold til underordningen. Det skammelige ligger i det at det støter an mot Guds uttrykkelige vilje om underordning. Dette er grunnen til at Paulus tar så hardt i og dynger argument på argument. Underordningen er ikke sosiologi, men teologi. Den har guddommelig opphav, og ligger som en anordning Gud har bestemt til grunn for all historisk utvikling. Underordningen er en gitt forutsetning for denne utviklingen. Den er en praktisk holdning i en mye større kefalé-struktur som er selve grunnloven i tilværelsen. I denne grunnloven er kvinnen "av mannen" og altså til "for mannens skyld". Mannen er hennes hode. Disse forholdene kan ikke byttes om. Mannen er den som i skapelsen har fått ordet fra Gud. Han er det opprinnelige vitnet. Det å gi dette videre og bevare det, er betrodd nettopp ham. Eva kan bare få del i dette gjennom mannens vitnesbyrd. Det betyr at Adam og ikke Eva er bestemt til å være forkynner og ansvarsbærende vokter av Guds ord allerede fra paradishistorien av. Dette skyldes Adams stilling innenfor skaperverket."

Brunner viser flere ganger til 1 Tim 2 her. Det var ikke tilfeldig at Eva falt først. Når det gjelder å bevare det opphavelige ord som Gud hadde uttalt, var hun den svakere part. Men på grunn av sin stilling har Adam større ansvar, større skyld og tyngre dom.¹⁶²

Brunner står her i en av tre tolkningstradisjoner når det gjelder 1 Tim 2, 13f. Noen peker på at her argumenterer forfatteren i tråd med jødisk tradisjon. Han er avhengig av samtidens oppfatninger. En annen vei å gå er å se

¹⁶⁰ Valen-Sendstad 1960 s. 469

¹⁶¹ Brunner 1961 s. 161

¹⁶² Brunner 1961 s. 174-186

begrunnelsen i vers 13f som illustrerende materiale til formaningene foran. Forfatteren vil da ikke utlede spesielle dogmatiske konsekvenser for kvinnene av Genesis 2 og 3, som om han drev med tekstutleggelse. Hans tema er formaningene, og så bruker han Genesis 2 og 3 for å illustrere dette. Den tredje veien er den Brunner velger. Han ser utsagnene som autoritativ tekstutlegging av Genesis 2 og 3. Forfatteren vil ha sagt noe grunnleggende om forholdet mellom mann og kvinne. Brunner har gitt et tydelig uttrykk for dette tidligere i artikkelen. Han sier: "Begrunnelsen henviser til den vei Gud slo inn på ved skapelsen: først mannen - så kvinnen, og til den forskjellige plass som mann og kvinne har i beretningen om syndefallet. Begge begivenheter fra urhistorien, skapelse og syndefall, blir bestemmende for kvinnens senere tilværelse og grunnleggende for hennes stilling, og det gjelder da også den kristne kvinne. For henne gjelder derfor den holdning som er sammenfattet i begrepet ὑποταγή, "underordning". Det å være "lærer" i ovennevnte mening står i strid med den underordning som er pålagt kvinnen. Om en kvinne under gudstjenesten trer fram og "lærer", trer hun ut av den underordnede stilling som er pålagt henne og utøver dermed en embetsmessig myndighet over mannen. Derfor betyr en slik lærefunksjon fra kvinnens side at hun selvrådig bryter ut av den ordning (taxis) som også den kristne kvinne i kraft av menneskets skapelse og syndefall er stillet inn under. Det er grunnen til at kvinnen ikke får forkynne ordet under gudstjenesten".¹⁶³

Her trekker Brunner altså ut grunnleggende prinsipper om skapelsens orden og de praktiske følgene en slik orden får for menighetslivet av 1 Tim 2, 13f. Dette er ikke en tolkning av Genesis 2 og 3, men av 1 Tim 2, 13f som oppfattes som autoritativ tekstutlegning.

Brunner oppsummerer i det han kaller dogmatiske avgjørelser. Den første av dem lyder slik: "Den kafalé-struktur som i forholdet mellom mann og kvinne er gitt i og med menneskets skapelse, og det bud om underordning (hypotagé) som ut fra den dermed gitte ordning på en særskilt måte gjelder for kvinnen, står i Jesu Kristi kirke i kraft til dommens dag. Skulle noen i lære og forkynnelse bestride at denne ordning faktisk består og virker og at det bud som følger av den, faktisk har gyldighet, da ville han på et sentralt punkt hvor hele det kristne budskap til sist står på spill, forkynne en falsk lære; han ville være heretiker".¹⁶⁴ Selv om veien er lang og dogmatisk til målet, ender Brunner likevel dermed på samme konklusjon som Sverre Aalen når det gjelder hovedsaken: Skapelsens orden, utmyntet i kvinnens underordning er en grunnleggende kristen sannhet.

Men hvordan skal vi i dag anvende denne dogmatiske grunnsetningen og forkynne og konkretisere det tilsvarende budet om underordning? Også på det borgerlige området og i offentlige anliggender skal den nevnte grunnsetningen og det budet om underordning som følger av denne, gjelde, mener Brunner. Men det går ikke an ut fra Guds ord under våre europeiske forhold å nedlegge prinsipielt forbud mot at en kristen kvinne deltar i styrefunksjoner i det borgerlige liv og på det offentlige plan. Det er ikke i

¹⁶³ Brunner 1961 s. 171

¹⁶⁴ Brunner 1961 s. 189

strid med den underordning som er pålagt kvinnen. Han leverer ingen begrunnelse for dette standpunktet.

Han spør videre: Ligger det da ikke nær å trekke tilsvarende slutninger når det gjelder kvinnens tjeneste i kirken? Nei. Den åndelige autoritet som skal utøves av hyrde- og læreembetet, og som det er dette embetets ansvar å ivareta, kan ikke utøves av kvinner. En kvinne i denne stillingen vil føre til at den grunnleggende kefalé-strukturen og den derav følgende underordningen krenkes. Fordi kvinnen i den analoge kefalé-strukturen står på den plass som menigheten har, og mannen på den plass Kristus har, kan kvinnen ikke stå som menighetens hyrde. Hyrdens vesen og kvinnens vesen støter an mot hverandre. Det er snakk om en *vesenskonflikt*.¹⁶⁵

Det er interessant å konstatere at Brunner synes å komme fram til noe av den samme tenking om mannens og kvinnens vesen som Aalen, men etter min mening blander han sammen de to linjene som Aalen prøver å holde fra hverandre. Begrunnelsen for at det er snakk om en vesenskonflikt, finner han, som Aalen, i en skapelsens orden i Genesis 1-3 og i underordningstekstene i de nytestamentlige brevene. Men det bærende elementet i begrunnelsen hos Brunner er en "kefalé-struktur" som går fra Bibelens første blad, via syndefallsfortellingen og over i Det nye testaments kefalé-tekster. Kefalé-strukturen er slik "... at kvinnen i egenskap av kvinne står på den plass som i det analoge forhold mellom Kristus og menigheten svarer til menighetens plass, mens mannen i egenskap av mann står på den plass som i det analoge forhold svarer til Kristi plass, fordi han nemlig i kraft av skapelsen er Guds og Kristi "billede og ære" (1.Kor.11,7,jfr.v.3) og også i kraft av forløsningen er "hustruens hode" Efes.5,23,jfr.v.24-25),...". En kvinnelig embetsbærer vil "... utløse en skjult konflikt som i dypet vil angripe selve hennes vesen. Denne konflikt beror på at selve den ordning (taxi) som ligger i Kefalé-strukturen i forholdet mellom mann og kvinne, vil krenkes på objektiv-vesentlig måte ved den nevnte kombinasjon...".¹⁶⁶ Brunner bruker altså begrepet kefalé-struktur også i forhold til Genesis 2. Hele Brunners artikkel ser ut til å være en dogmatisk drøftelse av skapelsens orden som han gir navnet kefalé-struktur.

Erling Utne hadde en lignende argumentasjon et par år tidligere. Han kobler også skaperordningen til kefalé-strukturen. Han sier at 1 Kor 14 står i en større læresammenheng og er konsekvens av de prinsipielle uttalelsene i kapittel 11, 1-3. Paulus tar sats i "det treleddede skapelsesmessige underordningsforholdet" mellom Kristus, mannen og kvinnen. Skapelsesordningen skal nå oppfylles etter sin opprinnelige ide. Underordningsforholdets domsside fra fallet blir opphevet "i Kristus og ekklesia".¹⁶⁷

Jeg synes å se at det som trekkes inn av tekstmateriale når Aalen og Brunner kommer til sine utleggelsler av mannens og kvinnens vesen, i det vesentlige er tekster som taler om underordning, skapelse og/eller kefalé-tenkning. Ingen av dem har kvinnen og mannes vesen som tema. Argumentasjonen om ulikt vesen som grunnlag for ulike embeter og tjenester i kirken, blir da

¹⁶⁵ Brunner 1961 s. 190-196

¹⁶⁶ Brunner 1961 s. 196f

¹⁶⁷ Utne 1958 s. 375-377

en dogmatisk preget tilleggsargumentasjon til eksegesen av disse tekstene og til begrepene ”skapelse”, ”underordning”, ”hode”.

Aalen og Brunner trekker altså begge den konklusjonen av sammenhengen mellom underordning og skapelse at underordningen i seg selv er en skaperordning som må fastholdes som prinsipiell uavhengig av tid og sted. Det er til og med en ordning som gjenspeiler seg i kvinnens og mannens ulike vesen. Tekstenes begrunnelse for de ulike formaningene er bindende. Det vesentlige for forfatteren av disse brevttekstene er da at en innordner seg i den ordning Gud har bestemt fra opphavet.

Argumentasjon med mannen og kvinnens vesen har fulgt kvinneprestebatten hele veien. Det var tungt inne tidlig, men ble svekket etter hvert. Når vi kommer til 1960-tallet, er denne argumentasjonsmåten avgrenset til noen få men sentrale personer. Noen slike personer finner vi også 10 år senere. Se også kapittel 6.3.6.

Sosialt betinget underordning

På ja-siden hadde man aldri egentlig gått inn på spørsmålet om forholdet mellom skaperordning og underordning. I hele debattens historie hadde man slått fast at underordningen er tidsbundet. En eventuell skaperordning bak blir sjelden kommentert. I det hele tatt er disse spørsmålene påfallende lite tatt opp sammenlignet med nei-sidens iver. Det var med andre ord ikke noe aktuelt tema på ja-siden.

Henrik Seip er et unntak når han i debatten med Erling Utne nettopp går inn på denne skjelningen. Skaperordningen skal si oss at kjønnsforskjellen er viktig for Gud. ”De praktiske konsekvenser av denne ”naturens lære” (eller Guds skapervilje) står det til hver enkelt tid å utforme.” Om en senere tid ut fra andre sømmelighetsbegreper tillater kvinnene både å be med utildekket hode og tale offentlig, behøver det ikke være i strid med en alltid gyldig naturens orden, en alltid forpliktende Guds vilje.”¹⁶⁸

Jervell er mer i tråd med tradisjonen når han berører problematikken om forholdet mellom skapelse og underordning uten egentlig å gå inn i den. Om forholdet mellom 1 Kor 11 og 14 sier han: ”Konklusjonen på kap. 11 er denne: Paulus motiverer kvinnens underordning ikke ut fra evangeliet, men ut fra en skapelsesmessig forskjell mellom kjønnene. Men denne forskjell kan ikke hindre Guds suverene og frie nådes makt i menighetens liv, for også kvinnene kan forkynne. – Det som er et problem er forholdet mellom 1 Kor. 11 og 14. ... den forkynnelse i gudstjenesten som forbys kvinnen i den ene sammenhengen, tillates henne i den samme menighetens gudstjeneste i den annen.”¹⁶⁹ Hvordan forholdet er mellom den skapelsesmessige forskjell uttrykt i underordning og Guds suverene og frie nådes makt i menighetens liv, utredes ikke nærmere her.

I neste debattrunde blir det annerledes. Da blir skaperordning og underordning et flittig debattert emne, og Jervell er deltaker. Se kapittel 6.3.6.

¹⁶⁸ Seip 1959 s. 83

¹⁶⁹ Jervell 1961 (1) s. 13

Spørsmålet om forholdet mellom skaperordning og underordning og forholdet mellom underordningen og de konkrete bud og formaninger *kan* få karakter av skriftsynsdebatt. Det er ikke vanskelig å få øye på slike trekk i det materialet jeg har presentert ovenfor. I flere av innleggene markeres også ganske tydelige skriftlynsstandpunkt. Disse tar jeg fram igjen i kapittel 5.3.8. Jeg vil likevel hevde at drøftingen av skaperordning og underordning ikke ble noen egentlig skriftsynsdebatt i denne epoken. Til det er markeringene av standpunkt for svake. Ja-siden slår fast, som de alltid har gjort, at underordningen er tidsbetinget. Nei-siden diskuterer i grunnen ikke underordningens gyldighet. Man har fokus på de aktuelle bud og formaninger, og argumenterer for at *disse* er gyldige fordi de er forankret i den evig gyldige underordningen. Den grundige diskusjonen kommer først på 1970-tallet.

Underordningen og samfunnet

Gjelder underordningen bare i kirken og ekteskapet eller også i samfunnet? I forhold til debattens tidlige epoker, er dette spørsmålet nå snudd på hodet. Det selvfølgelig utgangspunkt var da at underordningen gjaldt i samfunnet og derfor også i ekteskap og kirke. Dette synet hadde både de som så på underordningen som tidsbestemt og de som så på den som fortsatt bindende. Under debattens gang, endret nei-siden syn. Underordningen gjaldt ekteskapet og kirken.

Ja-siden holdt på den opprinnelige tolkningen hele veien. Så også i denne epoken. De hadde da i flere tiår pekt på det de mente var en inkonsekvens hos nei-siden. Man kunne ikke reservere noe så omfattende som en skaperordning for noe så avgrenset som et embete i kirken. I denne epoken gir ja-siden mer plass til argumentasjonen for dette synet enn de har gjort tidligere. Presset på nei-siden øker dermed fram mot debatten på 1970-tallet.

Nils Astrup Dahl hevder at kvinnens faktiske stilling i dagens samfunn må ha relevans for hvordan man bedømmer og tillemper de nytestamentlige forskriftene om kvinnens stilling. "... kvinnens stilling i samfunnet i dag er en annen enn den var for 150 år siden, og også en annen en den var på Jesu tid, bl.a. ved at kvinner har adgang til alle offentlige embeter. Det som har skjedd kan ikke gjøres om igjen, og det synes heller ikke å være noen som åpent hevder at det ville være ønskelig om så kunne skje. ... Spørsmålet er om det kirkelige embete står i en prinsipielt annen stilling enn andre offentlige embeter, hva forholdet mellom mann og kvinne angår. Bare under den forutsetning at Bibelens og Bekjennelsens ord ikke prinsipielt utelukker muligheten for at kvinner kan bli prester, blir argumenter ut fra den historiske utvikling, situasjonsanalyse o. s. v. relevante. I sin kjerne er problemet av teologisk natur."¹⁷⁰

Lenger ut i samme artikkel sier han om Bertil Gärtner: "Han nöyer seg med å konstatere at hvor det i NT tales om forholdet mellom mann og kvinne som et underordningsforhold, dreier det seg om det kristne ekteskapet, eller om "de ord, som bestämmer ämbetet som en manlig funktion i gudstjänst och församling" (KoÅ s. 96). Dette er riktig, bortsett fra at ordene ikke taler

¹⁷⁰ Dahl 1959 s. 131f

om embetet, men om sømmelighet og orden i gudstjenesten. Men ikke på et eneste punkt har argumentasjonen i KoÄ kunnet rokke noe ved Stendahls teser: ”I samtlige de tekster der Nya Testamentet fäller utsagor om kvinnans roll i församlingen har vi funnit att motiveringen vilar helt i hennes underordning i skapelsen”; - med tanke på 1 Tim. 2 skulle man kunne tilføye: ”og syndefallet”. Like lite er Stendahls andre tese gjendrevet: ”Vi saknar varje antydning om ämbetet som ett särskilt problem med särskilda argument” (KSK s. 162). Men da forblir det mer enn merkelig å anta at denne ordning bare skulle gjelde i det kristne hjem og i kirken, men derimot ikke på arbeidsplasser og i det sosiale livet. Skapelsens ordning skal etter dette ikke tillempes i verden, men bare ”där relationen Kristus - kyrkan har aktualitet” (Gärtner KoÄ s. 96). Denne underlige lære om skapelsen og dens ordninger lar seg da ikke motivere ved Skriftens taushet om det ikke foreliggende problem om kvinners stilling i arbeidslivet!

Stendahl taler med full rett om at det bibelske bilde blir vendt opp og ned dersom kirkens liv og gudstjeneste blir satt i en særstilling, slik at mann og kvinne innenfor dette spesielle område ikke kan fylle samme funksjoner. Man kan også si at forholdet blir snudd ut og inn. I Det nye testamente angir ordene om underordning, taushet og hodebedekning en ytre grense for de praktiske konsekvenser av enheten i Kristus. I dagens situasjon brukes ordene til å angi en indre grense for den i verdslige saker aksepterte likestilling: den får ikke nå inn i kirkens sakrale rom.”¹⁷¹

Jacob Jervell tar saken opp flere ganger. Først i en fotnote i artikkelen om evangelium, apostolat og kirkeordning: ”Hvis man med Aalen s. 20 hevder at ingen kirke som ønsker å opptre på skriftens grunn, kan tillate seg å betrakte seg som løst fra en forpliktelse bare med den begrunnelse at denne har sin basis alene i pastoralbrevene, må man samtidig være konsekvent. Hvilket igjen betyr at man må gjøre alvor av kvinnens underordning i sin helhet, så vel i samfunnsliv, ekteskap som i kirkelige ordninger.”¹⁷²

Han kommer også inn på dette i artikkelen hvor han anmelder boken ”Kvinnelige prester – hvorfor ikke?”. Der sier han som kritikk av Peter Brunner: ”Om det gudgitte over- og underordningsforhold mann-kvinne skjærer til dyppet av menneskets vesen, hvordan kan man så skjære dette bort fra samfunnslivet uten å karikere hva man har sagt? Hvorledes kan kirkens medlemmer ivareta dette gudgitte forhold når de underordnede skal være overordnede i samfunnslivet? ... At det bibelske bilde av tingene er satt på hodet, kan enhver bibelleser se. Overalt i Bibelen motiveres kvinnens underordning ut fra skapelsen (= samfunnslivet); denne underordning skal *også* respekteres i kirken, på tross av den enhet og likhet overfor Gud mellom mann og kvinne som Kristus gir. ... At embetet slik som hos Brunner står i en særstilling, er ikke med en stavelse antydning noe sted i Det nye testamente.”¹⁷³

Per Lønning tar også opp dette spørsmålet under behandlingen av 1 Tim 2. Han mener det ikke akkurat er å treffe spikeren på hodet å si ut fra dette

¹⁷¹ Dahl 1959 s. 137f

¹⁷² Jervell 1961 (1) s. 27

¹⁷³ Jervell 1961 (4) s. 621f

stedet at kvinnelige prester er overtredelse av en skaperordning. ”Dersom en arbeidsfordeling mellom mann og kvinne skulle være absolutt regulert gjennom selve skapelsen, kan man vel ikke trekke konsekvenser av dette utelukkende med henblikk på kirken? Når kristen etikk for øvrig godtar kvinnens adgang til alle hederlige yrker, kan den da gjøre en absolutt unntakelse for prestedtjenesten og begrunne dette med en henvisning til skapelsen? ... det særpregede som skiller ”kirken” fra ”verden”, er ikke Loven, men Evangeliet. Kirkens opphav er ikke skapelsen, men frelsesbegivenhetene: Jesu død og oppstandelse. Å tale om ”skapelsesordninger” med gyldighet begrenset til kirken, er således en flagrant selvmotsigelse.” Våger man ikke å gjøre demarkasjonslinjen mellom manngjerning og kvinnegjerning gjeldende for samfunnet som helhet, kan man ikke gjøre den gjeldende i kirken. En slik oppdeling av 1 Tim 2, oppfattes av Lønning som en vilkårlig innsnevring av forfatterens interessefelt.¹⁷⁴

Hva svarte nei-siden til dette? De var tause. Derfor er det ikke dekkende å snakke om en debatt i forhold til dette spørsmålet. Det var en anklage som møtte en taushet. Først på 1970-tallet blir det debatt. Men Peter Brunner gjør et forsøk på å si hvordan forskjellen i kirke og samfunn skal utmyntes i praksis. Hans omtale av samfunnet har vi presentert ovenfor. Om kvinnens tjeneste i kirken har han en helt konkret liste: Kvinner kan ha alle former for kristendomsundervisning som for eksempel besørger av kateket, også bibeltimer. De kan forrette dåp når hyrden har åpnet adgang til dåp, og dele ut kalken ved nattverden. De kan gå på hus- og sykebesøk, ha andakt på anstalter og institusjoner og utdanne til andre tjenester enn hyrdeembetet. De kan også drive med teologisk forskning for den rette lære. Kvinner kan derimot ikke preke ved gudstjenesten i menighetens forsamling, lede gudstjenesten, forvalte nattverden, åpne og lukke nattverdbordet, meddele absolusjon ved en menighetsgudstjeneste, konfirmere og ordinere, føre tilsyn med andre tjenester/ansatte lokalt eller være biskop.¹⁷⁵

Det jeg har presentert her er altså egentlig ikke en debatt, men jeg oppfatter det slik at trykket fra ja-siden begynner å bli ganske tungt, fordi nei-siden ikke gir svar på tiltale. For neste epoke se kapittel 6.3.6.

Skaperordning, underordning og vesenstenkning - en oppsummering

Spørsmålene om skaperordning, underordning og mannens og kvinnens ulike vesen følger i hovedtrekk linjene fra tidligere i denne epoken. Nei-siden argumenterer med at både skaperordning og underordning er gyldige til alle tider, mens ja-siden hevder at underordningen er sosialt betinget og er den tids tillemping for å gi evangeliet fritt løp. Ja-siden blir noe grundigere og tydeligere i sin argumentasjon enn tidligere. På 1970-tallet blir diskusjonen om forholdet mellom skapelse og underordning og om underordningens gyldighet i vår tid omfattende. Da har debatten flyttet inn på Menighetsfakultetet og det ser ut til å gi et større behov for nyansering og tydeliggjøring. At så skjer har nok også sin bakgrunn i at Sverre Aalen i sine

¹⁷⁴ Lønning 1961 (1) s. 191

¹⁷⁵ Brunner 1961 s. 199f

arbeider på 1960-tallet hadde lagt avgjørende vekt på underordningen. Etter hans mening har vi med en skaperordning å gjøre som innebærer naturgitte oppgavefordelinger mellom mann og kvinne. Vår epoke bygger slik sett opp til det som følger.

Et spesielt fenomen i dette tiåret er at flere debattanter på nei-siden knytter nære bånd mellom skaperordningen og kefalé-tenkningen i Det nye testamente – om enn på noe ulikt vis. Det betyr at underordningen blir forankret både i skapelsen og forløsningen, og at den i kirken skal være løst fra det domsaspektet som denne ordningen har hatt med seg fra fallet. Denne typen argumentasjon har ikke vært med tidligere. På 1970-tallet viderefører de samme personene denne argumentasjonen.

Ja-siden fortsetter å hevde at nei-siden ikke er konsekvent dersom underordningen skal stå ved lag. Man kan ikke reservere noe så omfattende som en skaperordning for noe så avgrenset som et embete i kirken. Det er det samme krav om konsekvens som ja-siden hele veien har stilt overfor nei-siden når det gjelder tale- og læreforbudet. Nei-siden ga ikke svar på tiltale. Debatten kommer først på 1970-tallet. Også her vil vi se at debatten blir skjerpet når den flytter inn på Menighetsfakultetet og dermed foregår innad i en gruppe der alle ønsker å bli oppfattet som konservative teologer.

Kvinnens og mannens ulike vesen er fremdeles med i argumentasjonen hos noen på nei-siden. Den viktigste tilknytningen er første trosartikkel og begrepene skaperordning og underordning, og de to som tydelig bruker denne typen argumentasjon er Sverre Aalen og Peter Brunner.

I de tidlige epokene av kvinneprestdebatten så vi at argumentasjon om kvinnens natur – på godt og vondt – kunne være helt selvstendig argumentasjon. Vi så også at denne typen argumentasjon ble knyttet direkte til eksegese av 1 Kor 14 og 1 Tim 2. Slik argumenterer man ikke fra 1958 av. Da er hovedforankringen helt tydelig begrepene skaperordning og underordning. For Aalen knyttes dette til tanken om Kristus som hyrde og embetsbærerens videreførelse av Kristi hyrdeembete. For Brunner er det kefalétanken i 1 Kor 11 og Ef 5 som løftes opp til en skapelsesgitt ordning. Forankringen for utsagn om kvinnens natur og vesen har med andre ord endret seg.

Når man derimot kommer til konkrete beskrivelser av kvinnes vesen, ligner disse tidligere tiders begrepsbruk. Embetet er en autoritetsposisjon kvinnen ikke kan ha. En kvinne kan ikke opptre med den myndighet det kirkelige embetet krever. Mannen er skapt til å være den ledende. Han har større likhet med Gud hva egenskaper angår. Guddommen er i Bibelen tenkt som et ”mannlig” vesen. Hyrdestillingen og forkynneroppdraget er en tjeneste som krever en utfoldelse av fullmakt, autoritet, fasthet, kraft og ledelse. Det var ikke tilfeldig at Eva falt først. Hun var den svakere part.

I denne epoken er det Sverre Aalen som går lengst i denne bruken av vesensutsagn. Peter Brunner maler nok tanken om kvinnens vesen med bredere pensel, men han benytter seg i større grad enn Aalen av en dogmatisk, teologisk begrepsbruk og argumentasjon. På 1970-tallet skal vi se at Leiv Aalen har tydelige utsagn om kvinnens vesen som er i slekt med dem vi har behandlet her.

5.3.6 Apostelvalget

Det er et faktum at blant de 12 disiplene som dannet den indre krets omkring Jesus, var det ingen kvinner. Men det er ingen utsagn i overleveringen som sier oss hvorfor det var slik. Ifølge de synoptiske evangeliene er det også bare menn til stede da Jesus innstiftet nattverden. Dette til tross for at påskemåltidet var en familiefest der både menn, kvinner og barn vanligvis var med, og det ofte var kvinner i Jesu følge. Dette er heller ikke begrunnet. Samtidig er det klart at Jesus kom med en radikal oppvurdering av kvinnen både religiøst og sosialt. Sett på bakgrunn av jødiske synsmåter og jødisk praksis, var Jesu holdning til kvinner oppsiktsvekkende. Hvorfor var da kvinnene ikke med i de nevnte sammenhengene? Var det fordi han gjennom disse handlingene ville forbeholde kirkens hyrde- og læreembete for menn?

Det faktum at det bare var menn i disse sammenhengene har vært et flittig brukt argument på nei-siden i hele kvinneprestdebatten, men det ble lite debattert før denne epoken. Se kapittel 3.2.1, 3.2.3 og 3.5.2. Da debatten i Norge skjøt fart på slutten av 1950-tallet, hadde man den svenske debatten fra årene før å bygge på. Der hadde dette argumentet stått sentralt. Allerede den svenske eksegetdeklarasjonen fra 1951 argumenterer med Jesu apostelvalg, og vi har sett at sentrale skikkelser som Bo Giertz og Bertil Gärtner bruker dette argumentet. Se kapittel 4.3.2. Gärtner er den tydeliste. Jesus valgte menn til apostler fordi han innsatte dem som ledere for det nye gudsfolket. Med tanke på prestens nattverdförvaltning, er det derfor logisk at det også bare var menn til stede ved nattverdinnstiftelsen. Bo Giertz er atskillig varsommere. Han ser at Jesu apostelvalg bare er et støtteargument. ”Ägde vi icke Pauli brev, skulle Jesu apostlaval och liknande fakta knappast vara entydiga.”¹⁷⁶

Innleggene *mot* en slik bruk av Jesu apostelvalg, var også tydelig presentert i Sverige. ”Med vad rätt gives denna handling, apostlavalet, bindande principiell betydelse i riktningen ”endast män för kyrkans ämbete”? Hur kan vi veta att **det** er poängen?” sa Krister Stendahl.¹⁷⁷

Med denne svenske debatten i ryggen er apostelvalget stadig presentert som argument eller avvist som argument også i den norske debatten i denne epoken. Fjellberg er først ute i sin bok. Han behandler spørsmålet i et eget kapittel. Spørsmålet for Fjellberg er om Jesu apostelvalg var en tilfeldighet, en konsesjon til datidens konvensjoner eller om dette faktum er av prinsipiell og bindende karakter. Fjellberg mener man må ha en forståelse av hva apostelembetet er, for å kunne svare på dette. Dermed er det egentlig synet på embetet han utreder under overskriften ”Apostelvalget”. Se kapittel 5.3.7. Han konkluderer til slutt med at apostelvalget ikke kan tillegges vekt. Det historiske materialet er for spinkelt, og meningene blant de eksegetiske spesialistene for forskjellige.¹⁷⁸

Fjellberg er forsiktig. Det samme er Sverre Aalen. I artiklene i 1960 konstaterer han at det faktum at Jesus bare valgte menn til apostler er

¹⁷⁶ Hos Martin Lindström 1979 s. 64

¹⁷⁷ Krister Stendahl 1958 s. 147f

¹⁷⁸ Fjellberg 1958 s. 21 og 35

”stumt”. Det er verken kommentert eller motivert i skriften. Aalen spør om ikke ”Herrens bud” er å betrakte som et Herrens ord om apostelvalgets karakter. I lys av taleforbudet i urkirken, oppfattet som et Herrens bud, blir Jesu valg av apostler forståelig og motivert. Dette gjelder ikke minst når det senere kirkelige embete ut fra Det nye testamente må betraktes som en partiell fortsettelse av apostolatet. I boka året etter er han enda knappere: At Jesus bare valgte menn til apostler, er et faktum. I lys av taleforbudet i urkirken, blir dette valget forståelig.¹⁷⁹ For Aalen må apostelvalget støtte seg på andre, klarere argumenter.

Bjarne Skar derimot er klinkende klar. Han tar utgangspunkt i Jesu apostelvalg og legger hovedvekten på dette. Kirken har alltid med et særlig alvor merket seg at Kristus bare valgte menn til apostler, og at han på dette spesielle punktet demonstrativt unngikk paritet. Skard trekker også fram, som Gärtner i Sverige, at det bare var menn til stede ved det siste påskemåltidet. De tolv er kirkens grunnmur. Spørsmålet er om denne grunnmuren har konsekvenser for det videre kirkebygget. Apostlene har oppfattet sin Herre slik. Nådemiddelembetet er konsekvent reservert for menn. Skard leser taleforbudet i 1 Kor 14 i sammenheng med apostelvalget. Der finner vi også Kristi uttrykkelige vilje i ”Herrens bud”. Med andre ord lar heller ikke han apostelvalget stå helt alene, men han legger en betydelig vekt på det.¹⁸⁰

Dermed er det duket for debatt mellom Bjarne Skard og Jacob Jervell. Det er embetssynet som er hovedsaken i denne debatten, men dette spørsmålet er vevet sammen med spørsmålet om apostelvalgets betydning. I sin hovedartikkel i 1961 hevder Jervell: At det bare var menn som var apostler (hvis det var det), er likegyldig for oss inntil vi er klar over om det finnes et teologisk motiv for dette, og om dette eventuelle motivet har gyldighet.¹⁸¹

Senere, når han anmelder Skards bok, sier han: ”Apostlene var menn Kristus utvalgte. Dette faktiske forhold skal ikke diskuteres. Men så må også det være klart som er klart. Nemlig at det her dreier seg om faktiske forhold. Det vil ikke si en kirkeretts- eller kirkeordningsregel. Det er nemlig ingen forordninger knyttet til dette. Og hvis man som Skard gjør spranget fra faktiske forhold til et bud som skal gjelde for kirken til alle tider ved et argument e silentio, kan man komme til eiendommelige resultater. ... Å argumentere ut fra faktiske forhold som om de var kirkerettsregler på den måten er umulig.”¹⁸² I et nytt svar til Skard presiserer han: ”Der står intet om at aposteloppdraget var forbeholdt menn. Derimot står det at dette spesielle oppdrag ble gitt en bestemt, navngitt rekke menn, som ikke har fått noen annen ”etterfølger” enn vårt Nye Testamente.”¹⁸³

Skard svarer: Gjennom sin praksis viser apostlene at de har forstått sin Herre dit hen at det er hans vilje at ”de faktiske forhold” skal fortsette. For Skard er disse kjensgjerningene langt på vei nok. Men i dette

¹⁷⁹ Aalen, S. 1960 (1) s. 94

Aalen, S. 1961 (1) s. 61

¹⁸⁰ Skard 1960 s. 15-22

¹⁸¹ Jervell 1961(1) s.2f

¹⁸² Jervell 1961 (2) s. 42f

¹⁸³ Jervell 1961 (3) s. 223

debattinnlegget gjør han det tydeligere at han, liksom Aalen, ser en klar linje fra apostelvalget til ”Herrens bud”, gjengitt i 1 Kor. 14, 37. ”Herrens bud” stadfester denne apostoliske forståelsen av Herrens vilje i apostelvalget. Det er med andre ord ikke snakk om noen slutning e silentio. Det foreligger en forordning fra Herren selv som hører med til de ”faktiske forhold”. 1 Kor 14 er ikke et Paulusbud som bare gjaldt i Korint den gang. Det er et Herrens bud og gjelder dermed overalt. Kirken har oppfattet 1 Kor 14 som et embetsforbud, ikke som et taleforbud.¹⁸⁴

Slik blir de to syn på apostelvalget tegnet svært klart og tydelig i 1961. For noen på nei-siden var det viktig, men slett ikke for alle. På ja-siden hevdet man at man ikke kunne lage lære av et faktisk fenomen, og dette var også noen nei-folks standpunkt. Et faktisk fenomen var bare talende sammen med andre argument. Ja-siden brukte også som argument her at det ikke gikk noen direkte linje fra Jesu valg av disipler til kirkens embete i dag.

Der blir dette spørsmålet stående. Det får ingen egentlig plass i debatten videre. Man bare gjentar sine standpunkt uten særlig argumentasjon.

5.3.7 Embetssyn og embeter og tjenester i Det nye testamente

Når jeg nå samler en del av debatten under denne overskriften, er det nødvendig å begynne med noen avklaringer. Slik jeg ser det, har vi allerede berørt flere sider av embetsproblematikken under andre overskrifter.

Vi har sett at nei-siden i eksegesen av 1 Kor 14 og 1 Tim 2 forsto tale- og læreforbudene som embetsforbud. ”Tale” og ”lære” gjelder det kirkelige embetet, som allerede trer fram i det nytestamentlige materialet, og som har sin fortsettelse i vår tids lære- og hyrdeembete. Dermed er kvinner utelukket fra å inneha dette embetet. Ja-siden hevdet like tydelig at ”tale” og ”lære” er vide begreper som ikke spesielt omhandler et kirkelig embete. Det er inkonsekvent bare å la tale- og læreforbudene få følger for kvinnelig prestedtjeneste. Se kapittel 5.3.1 og 5.3.3.

Den svenske debatten om embetet som Kristusrepresentasjon var en side ved en embetsdebatt. I Sverige hevdet noen på nei-siden at det kirkelige embetet måtte kunne representere Kristus, derfor måtte embetsbæreren være mann. Se kapittel 4.3.3. I Norge avviste både ja- og nei-siden tanken om at embetsbærerens kjønn skulle være av betydning som en synlig representasjon av Kristus. Se kapittel 5.3.2.

I behandlingen av spørsmålet om skaperordning og underordning, har vi sett at representanter for nei-siden hevdet at det kirkelige embetet avspeiler og synliggjør et skapelsesmessig grunnforhold mellom mann og kvinne. Noen hevdet også at dette grunnforholdet svarer til forholdet mellom Kristus og kirken. Vi har også sett at ja-siden avviste dette, og hevdet at det kirkelige embetet er et altfor avgrenset område for synliggjøring av et skapelsesmessig grunnforhold. Se kapittel 5.3.5.

Jesu valgte bare menn til apostler. I behandlingen av dette, så vi at nei-siden trakk linjene fra apostolatet til våre dager prestedtjeneste. Man så

¹⁸⁴ Skard 1961 s. 136f

dagens embete i forlengelsen av apostolatet, og trakk den konsekvensen av dette at embetsbæreren måtte være mann. Noen mente også at dette måtte sees i forlengelsen av det faktum at den inkarnerte Kristus var mann. Ja-siden hevdet bestemt at vi ikke kunne trekke teologiske slutninger av et ikke nærmere begrunnet faktum. Se kapittel 5.3.6.

Denne vesle oversikten viser at spørsmål knyttet til embetsforståelsen er oppe i de fleste emnene som er knyttet til kvinneprestdebatten. I flere av de emnene som er nevnt overfor, ser denne problematikken også ut til å ha vært en utslagsgivende faktor for standpunktet man velger. En uklarhet i argumentasjonen er likevel med: Er det eksegese som fører til en dogmatisk konklusjon når det gjelder embetssyn, eller tar man med seg et dogmatisk fundert embetssyn og tolker tekstene ut fra dette? Dette spørsmålet kan også stilles til den debatten som presenteres nedenfor.

Et hyrde- og læreembete i Det nye testamente?

Den problematikken som står igjen å presentere, er synet på embeter og tjenester i Det nye testamente og disses forhold til vår tids hyrde- og læreembete i en luthersk kirke. Her møter vi to tydelig atskilte fløyer, selv om selve embetssynet man aner bak argumentasjonen kan være noe ulikt innenfor en fløy.

Jeg har valgt å ikke gå inn på selve embetssynet. Skulle en presentasjon av dette være faglig forsvarlig, ville det kreve annet skriftlig materiale fra debattantene enn det jeg benytter meg av i dette arbeidet. Det ville sprengte rammene mine. Dessuten mener jeg altså at det er et annet forhold som kan settes i fokus. Dersom det til syvende og sist er ulike embetssyn som er avgjørende for standpunktet i kvinneprestspørsmålet, så er det likevel gjennom forståelsen av embeter og tjenester i nytestamentlig tid og disses forhold til vår tids prestetjeneste som linjene i debatten og standpunktene trer fram.

Som jeg har pekt på allerede til ordet "tale" i 1 Kor 14, er forholdet mellom eksegese til spørsmålet om embeter og tjenester i Det nye testamente og embetssyn i mer dogmatisk forstand uklart hos flere deltakere i kvinneprestdebatten. Det blir spesielt tydelig i den problematikken jeg nå skal presentere. Leiv Aalen, som fikk liten innflytelse på debatten i denne epoken, er opptatt av at kvinneprestspørsmålet må ha en tydelig bevegelse fra eksegese til dogmatikk. I sitt forord til "Kvinnelige prester – hvorfor ikke?" sier han at vi først på ramme alvor må stille spørsmålet: Hva sier Guds ord? Men så er ikke saken avgjort med det, for til sist blir det spørsmål om den rette bibelske sammenheng og dermed om den dogmatiske interpretasjon av det bibelske materiale.¹⁸⁵

I synet på embeter og tjenester er det ikke alltid lett å se denne bevegelsen. Er debattantene i eksegese eller i dogmatikken, og går de fra eksegese til dogmatikken eller går de den motsatte veien? Denne uklarheten gjør framstillingen særdeles vanskelig, men avspeiler nok noe reelt i selve debatten.

¹⁸⁵ Aalen, L. 1961 (1) s. 7

Svært mange av innleggene til denne problematikken kom i løpet av 1961 som parallelle innspill. Mye er ledd i debatter mellom to og to personer, men samtidig har man kommentarer til andre innlegg som også var presentert i tiden. Kronologien vil derfor være nokså underordnet i denne framstillingen. Jeg presenterer to hovedgrupper av syn, der nei-siden og ja-siden utgjør hver sin gruppe.

Hovedproblemstillingen som gir to svært ulike svar mener jeg er: Finnes det en motsvarighet i Det nye testamente til vår tids presteembete? Kan vi med andre ord snakke om et hyrde- og læreembete i de nytestamentlige brevene og kan vi trekke linjer fra apostolatet til vår tids prestedtjeneste? I grove trekk kan vi si at ja-siden svarer nei, og nei-siden svarer ja.

Et kirkelig hyrde- og læreembete

Siden ja-sidens innlegg i stor grad er innspill til nei-sidens presentasjoner av syn, presenteres nei-siden først.

Bjarne Skard var tidlig ute med å markere at etter hans syn hadde kvinneprestebatten embetssynet som en vesentlig faktor. I sin bok begynner han der. Han sier at kristenheten i grove trekk kan deles i to når det gjelder synet på om Guds ord innstifter noe presteembete som kirken til alle tider er forpliktet på å ha. Lutherdommen hører til den høyre fløy som svarer ja. I denne sammenhengen betones apostolatet, fordi man er overbevist om at det er en sammenheng mellom apostolembetet og prestedtjenesten i dag. Presteembetet er et *ministerium*, innstiftet av Gud for at mennesker overhodet skal kunne komme til tro. Apostlene har forstått Kristus slik at han har tilsiktet en nådemiddeltjeneste av særlig karakter.¹⁸⁶ Skard tar med andre ord et tydelig dogmatisk utgangspunkt.

Neste spørsmål for ham blir: Er dette embetet også normert av Guds ord i spørsmålet om kvinnelig betjening? Her har kirken alltid merket seg det velkjente faktum at Kristus bare valgte menn til sine apostler, sier Skard. Apostlene har så videre forstått sin Herre slik at det fremdeles skal være et oppdrag for menn. Nådemiddelembetet er konsekvent reservert menn. Enten det er "presbytere" eller "episkoper", så er de menn.¹⁸⁷ Selv om eksegesen viser at ulike embeter/tjenester i brevene kan ligge bak vår tids nådemiddelembete, så er det for Skard likevel klart at alle disse var forbeholdt menn, og at dette er normerende for vår tids presteembete.

I sin anmeldelse av Skards bok etterlyser Jervell en definisjon av begrepet "embete". I sin svarartikkel sier Skard at han bruker uttrykket "embete" som bekjennelsen og den lutherske tradisjon gjør det. Kirken skal ha sitt "embete" fordi Det nye testamente vil ha en permanent ordning for forvaltningen av ord og sakrament. Denne ordning er en guddommelig innstiftelse i og med sin herkomst fra "apostolatet". "Hvis det bare i sin løse alminnelighet kan tales om en viss "sammenheng" mellom de forskjellige urkristelige menighetstjenester og det aktuelle presteembete, vil dette i all hovedsak kunne oppstilles og tilpasses etter nåtidsmenneskers ønsker og

¹⁸⁶ Skard 1960 s. 9-14

¹⁸⁷ Skard 1960 s. 14- 18

begreper. Er derimot presteembetet en fortsettelse av det nytestamentlige ”presbyterium” (1 Tim. 4,14), respektive ”episkopat” (1: Tim. 3,1), da kan dets oppdrag ikke ”fordeles” etter forgodtbefinnende ...”¹⁸⁸

Jervells uenighet er like tydelig tilbake: Det er umulig å hevde at det norske presteembetet som institusjon er en fortsettelse av apostolatet.¹⁸⁹

Skard knytter med andre ord svært tette bånd mellom apostolatet og vår tids prestedtjeneste og mellom nytestamentlige tjenester/embeter og vår tids prestedtjeneste. Guds ord innstifter et presteembete som kirken til alle tider er forpliktet på å ha. Kristus har tilsiktet en fortsatt nådemiddelforvaltning av særlig karakter og denne er forankret i apostolatet. Tidligere har vi sett at veien til et nei til kvinnelige prester for Skard går fra dette til det faktum at Jesus bare valgte menn til apostler og videre til uttrykket ”Herrens bud” i 1 Kor 14. Se kapittel 5.3.6 og 5.3.1.

Mens Skard knytter tette bånd, tar forholdsvis raske sprang mellom dogmatikk og eksegese og nytter et språk som skal tilkjennegi at svarene er klare og greie, går Sverre Aalen også her mer inn i nytestamentlig eksegese som grunnlag for sine konklusjoner og bruker et språk som er varsommere. Han tegner også mer nyanserte bilder, for eksempel når det gjelder forholdet mellom apostolatet og et kirkelig embete. Konklusjonene blir likevel i hovedsak like hos de to: Vi kan allerede i det nye testamente snakke om et ordnet hyrde- og læreembete i den offentlige forsamlingen.

Aalen tar særlig opp problematikken i ”Kvinnelige prester – hvorfor ikke” i debatt med Jervells artikkel ”Evangelium, apostolat og kirkeordning” som kom tidligere samme år. Debatten mellom Jervell og Skard ligger i tid etter denne bokutgivelsen. Aalen er også inne på temaet i debatten med Valen-Sendstad.

Aalen knytter også an til apostolatet, men ikke så tett som Skard. Det kirkelige embete kan betraktes som partiell fortsettelse av apostolatet, mener Aalen.¹⁹⁰ I tilknytning til behandlingen av 1 Kor 14 og 1 Tim 2 spør han om de to bibelstedene kan anvendes på vår tids prestedtjeneste. Han erkjenner at vår prestestilling ikke svarer helt til noen av de tjenestene Det nye testamente nevner, men mener at man må feste blikket på visse grunnfunksjoner som alltid hører kirken til. Det å ”lære” er en slik funksjon. Å ”lære” er da å bære fram budskapet og den urkristne tradisjonen med dens innhold. Ved siden av dette finnes lærefunksjonen i mer konkret forstand, altså undervisningen.

I 1 Kor 14 og 1 Tim 2 er det den offentlige frambæringen det er snakk om, og det er for Aalen noe annet enn sær oppgaven ”undervisning”. Rammen om lærefunksjonen som betegnes med ordet ”lære”, er den lokale menighet samlet offentlig, som menighet. Derfor må det være tenkt på en sentralfunksjon i kirkens liv, ikke en sær oppgave.

Det er med andre ord ikke enhver form for kristelig undervisning som forbyr kvinner i 1 Tim 2. Det er kvinnens forhold til den offentlige

¹⁸⁸ Skard 1961 s. 133f og 135

¹⁸⁹ Jervell 1961 (3) s. 223

¹⁹⁰ Aalen, S. 1961 (1) s. 62

lærefunksjonen i menighetens gudstjeneste som er tema i teksten. Aalen mener det er snakk om et bestemt embete som kan sees som parallell til vårt presteembete. Framførelse av budskapet i forkynnelse og undervisning var en oppgave for menighetens betrodde og ledende menn.¹⁹¹

Men kan ikke alle menighetens lemmer ha prinsipiell rett til å utøve denne lærefunksjonen? Man kan svare ja på det spørsmålet, mener Aalen, dersom man argumenterer enten med ”det alminnelige prestedømme” eller med ”de frie nådegavene”. Aalens argumentasjon mot en slik tankegang er at det finnes noe som kalles faste tjenester eller embeter, og at både de faste og de frie tjenester kalles for nådegaver. Det finnes med andre ord både ordnede og mer spontane tjenester eller nådegaver. 1 Kor 14 og 1 Tim 2 setter en faktisk grense for kvinnenens tjeneste i menigheten, og Paulus har ikke kjent dette som noe som strir mot Åndens utdeling av nådegaver.¹⁹²

Han kommer nærmere inn på forholdet til nådegavene i debatten med Valen-Sendstad. Om disse sier Aalen: Ja, det er nådegaver i Det nye testamente, men det finnes i tillegg et embete. Dette er ”det ordnede hyrde- og presteembete i menighetens offentlige forsamling”. Det som ved presteordinasjonen blir overgitt til den som blir prest. Som grunnlag for et slikt begrep viser Aalen til ”det skriftgrunnlag som ordinasjonen selv henviser til”, og sier at han aksepterer embetet fordi han aksepterer skriftgrunnlaget. De frie nådegavene kan ikke erstatte eller fortrenge denne ordnede og embetsmessige tjenesten. En slags suveren frihet til å trenge inn i andres tjenester, kan ikke foreligge. En tjeneste som kvinnen etter Herrens bud ikke skal ha, kan hun ikke *ta*.¹⁹³

Forholdet mellom apostolat og presteembete utdyper Aalen i boka som svar på Jervells hovedartikkel. Den nåde som er Paulus gitt er ikke den felleskristelige nåde, men en særlig nåde, hevder Aalen. Paulus er utskilt til en tjeneste de fleste ikke har. Aalen mener hele spørsmålsstillingen er skjev når Jervell mener at alternativene i denne debatten er enten hans syn (at apostelnåden er den felleskristne nåde), eller det syn at det er apostolatet som begrunner og autoriserer evangeliet. Her stiller Jervell opp en karikert motstander, hevder Aalen. Han diskuterer med katolikker og høykirkelige, ikke den jevne kvinneprestmotstander i Norge. Likevel konstaterer han at han og Jervell arbeider ut fra to svært ulike skriftsyn som også innebærer to ulike embetssyn. Jervell opererer med ”evangeliet”, som noe som er løst fra apostelens kirkegrunnleggende ord, og som legger en målestokk i hendene på menigheten som de kan bruke *mot* apostelens ord. Det såkalte evangelium settes over skriften, og 1 Tim 2 faller som ”det ene unntak”, ifølge Aalen.¹⁹⁴

Vi har her sett at Aalen på en helt annen måte enn Skard arbeider eksegetisk, og prøver å dra slutninger ut fra eksegese. Samtidig henter han begrepet ”det ordnede hyrde- og presteembete i menighetens offentlige

¹⁹¹ Aalen, S. 1961 (1) s. 47-52 og 67f

Se også Aalen, S. 1960 (1) s. 21

¹⁹² Aalen, S. 1961 (1) s. 69-73

¹⁹³ Aalen, S. 1961 (2) s. 162

¹⁹⁴ Aalen, S. 1961 (1) s. 74-80

forsamling” fra ordinasjonen, og konkluderer med at det er dette det er snakk om både i 1 Kor 14 og 1 Tim 2. Er det til slutt likevel, også hos ham, dogmatikken som gir overlys til eksegesen?

Jeg mener at den andre personen på nei-siden som kommer nærmest Aalen i å starte i eksegesen og bevege seg derfra til dogmatikken, er svensken Bo Giertz i hans bidrag i boka ”Kvinnelige prester – hvorfor ikke?” Han går riktignok raskere fra eksegesen til dogmatikken enn Aalen.

”Vårt ord ”prest” går som bekant tilbake på det nytestamnetlige ordet presbyter, som betecknar män, betrodda med att leda församlingen och förkunna Guds ord”, sier Giertz. ”Det är en öppen fråga, hur detta urkristna församlingsämbete förhöll sig till andra liknande ämbeten i församlingen, exempelvis biskopar, evangelister, herdar och lärare. Säkert är emellertid, att det tidigt skedde en samansmältning, som medförde att ordet presbyter blev den samlande beteckningen för innehavare av det, som vi alltjämt kallar prästämbetet, alltså uppdraget att förkunna Guds ord, förvalta sakramenten och vara församlingens ledare och herde.

Grunden för predikoämbetet ligger i Kristi uppdrag åt apostlarna. Uppdraget gällde alla folk och allt skapat, intill tidens ände. Det krävde alltså en fortsättning, och denne fortsättning är predikoämbetet. ... Vi behöver inte diskutera, när eller på vad sätt det fick sin nuvarande utformning. Uppenbart är i varje fall, att det har vuxit fram ur det predikoämbete, som fanns redan i den första kristna tiden och är stiftat av Kristus själv. Någon tvekan kan knappast råda om dess innehåll: att så som församlingens herde, ledare och lärare förkunna Guds ord och utdela sakramenten. ... Man kan visserligen fråga, om inte urförsamlingens presbyter till en del hade funksjoner, som nu inte normalt ingår i prästämbetet. Man kan också ifrågasätta, om det icke vid presbyternas sida fanns andra förkunnare och församlingsledare. Men det kan knappast råda någon tvekan om, att ordet presbyter redan tidigt kommit att användas som terminus technicus för den tjänst i församlingen, som nu lever vidare i prästämbetet.”¹⁹⁵

Paulus viser til ”Herrens bud”, ikke fordi han må holde på en ytre anstendighet, men fordi det gjelder livet med Kristus, i hans etterfølgelse. Disse etterfølgelsesbudene kan ikke settes til side av charismenes rett. (Her polemiserer Giertz mot Valen-Sendstad.) Det finnes en Guds barns villige lydighet, som gjerne gjør alt Herren har befalt, og et av disse budene er det som Paulus viser til i 1 Kor 14.¹⁹⁶ Også Bo Giertz forstår altså taleforbudet i 1 Kor 14 som et embetsforbud, og embetet tilsvarer vår tids presteembete.

De øvrige som deltok i denne delen av debatten på nei-siden, er tydeligere forankret i dogmatikken. Det gjelder særlig Regin Prenter og Peter Brunner som har artikler i ”Kvinnelige prester – hvorfor ikke?”, men også Leiv Aalen i en artikkel i Luthersk Kirketidende.

Leiv Aalen er knapp, men tydelig, i tilknytning til 1 Tim 2: ”Hva saken egentlig gjelder, er i virkeligheten bare det som med rene ord sies på det siste av ovennevnte bibelsteder, nemlig at det ikke er tillatt for kvinnen å

¹⁹⁵ Giertz 1961 s. 131f

¹⁹⁶ Giertz 1961 s. 144f

være ”lærer”, dvs. å inneha det såkalte hyrde- og læreembete, den offentlige forvaltning av ord og sakrament i menighetens forsamling. Innvielsen til denne tjeneste har like fra apostolisk tid av foregått ved en høytidelig ordinasjon, og derfor er det nettopp her veiene skilles i dag i spørsmålet om en kvinnelig prestatjeneste.”¹⁹⁷

Selv for dogmatikeren Prenter er det eksegesen som er det viktigste og sentrale. Men, sier han, dersom eksegesen slår fast at det ikke er rom for kvinnelige prester, står det likevel viktige dogmatiske spørsmål igjen. Som ledd i en embetssynsdebatt må man spørre: Finnes det en kirkelære om embetet? Er dette embetet guddommelig innstiftet? Må det ha ens skikkelse til alle tider?

Ad dogmatisk vei kommer han til at tale- og læreforbudene i 1 Kor 14 og 1 Tim 2 gjelder ”læreembetet”. Forbudene mot at kvinnene kan ha dette embetet er et Herrens bud, et evangelisk bud som har instiftelsens karakter og som er gitt med innstiftelsen av nådemidlene. Derfor er kirken bundet av dette budet på samme måten som den er bundet av budet om å døpe og dele ut nattverden. Guds ord kommer aldri til oss uten gjennom Guds og Kristi personlige utsendinger.¹⁹⁸

Til embetssynet sier han: Den tredje mulighet mellom et presteskap som forplanter seg selv, og ren overdragelse av handlinger, er at menigheten har plikt til å kalle personer (menn) til embetet – standen – som Gud har innstiftet med nådemidlenes tjeneste som oppgave. Når så Paulus nektet kvinnene adgang til det embetet han kalte lærerens, svarer det til det presteembetet man i dag vil holde kvinnen ute fra? Det er ikke sagt noe sted i Det nye testamente direkte, men Prenter mener at enhver kallelse til å forkynne evangeliet, er en videreføring av Jesu utvelgelse og utsendelse av apostler. Derfor skal den som går i apostlenes spor, velges blant menn, slik apostlene selv var valgt blant menn. Sammenhengen mellom den opprinnelige apostelutsendelsen og det senere kirkelige læreembetet understrekes på en meget sterk og anskuelig måte ved at embetsbærerne er menn (som et ytre kjennetegn). Apostelutsendelsen er embetets innstiftelse, og mannen dets ytre kjennetegn.¹⁹⁹

Dermed har dogmatikeren Prenter knyttet tydelige bånd fra dogmatikken til Det nye testamente, men ikke til eksegese av tekster. Enhver kallelse til å forkynne det apostoliske evangelium er en videreføring av Jesu utvelgelse og utsendelse av apostlene, selv om det ikke er sagt i Det nye testamente. Mannen er det ytre kjennetegnet på denne embetssammenhengen. 1 Kor 14 og 1 Tim 2 er embetsforbud.

For Peter Brunner er det ikke embetssynet som er det avgjørende. For ham er hovedsaken ”den dogmatiske lære om det vesen og det innbyrdes forhold som Gud har gitt de to kjønn”. Men han er tydelig i sine slutninger også når det gjelder embetssynet: Prestens funksjoner går tilbake til den befalingen som Kristus kalte apostlene med. I denne mening stammer presteembetet fra apostelembetet. Har Jesus gjennom kallelsen av apostler betrodd den

¹⁹⁷ Aalen, L. 1961 (3) s. 127

¹⁹⁸ Prenter 1961 s. 86-102

¹⁹⁹ Prenter 1961 s. 99-109

offentlige utøvelsen av prekenembetets funksjoner til menn, kan ikke kvinner være prester.²⁰⁰

”Over kirken står til alle tider Herrens bud om at den skal forkynne hans evangelium for folkene og forvalte de sakramenter som han har innstiftet. Dette bud oppfyller kirken på to måter. For det første står hvert lem av kirken under Herrens oppdrag om å forkynne evangeliet ... Den andre måten hvorpå kirken følger Herrens misjonsbefaling, består i at enkelte av dens lemmer som er egnet til det, av kirken blir betrodd den offentlige forkynnelse og sakramentforvaltning ved kallelse og ordinasjon, under bønn og håndspåleggelse. ... en slik kallelse, betroelse og utsendelse er innstiftet av den oppstandne Herre ved det samme ord hvormed han kalte sine apostler.”²⁰¹ Igjen ser vi båndene tilbake til andre tema vi har tatt opp.

Embeter og tjenester i Det nye testamente

Jeg har valgt denne overskriften over presentasjonen av ja-siden, fordi jeg mener at man her har et mye tydeligere utgangspunkt i eksegesen av de nytestamentlige brevene, og at ja-siden vegrer seg sterkt mot å trekke tydelige linjer fra Det nye testamente til vår tids prestedtjeneste. At man finner ulike ting i denne eksegesen og fortar ulike tolkninger av det man finner, er like klart.

Arne Fjellberg var først ute. I 1958 skriver han om embeter og tjenester i Det nye testamente under overskriften ”Apostelvalget”. Om apostelembetet sier han at disiplene kunne opptre med Jesu egen myndighet, men at det er historisk sett nokså uklart hvordan apostelfunksjonen og apostelautoriteten ble ført videre til neste generasjon. Vi ser likevel at episkopos-presbyteros snart overtar de plikter og rettigheter som før hadde tilhørt apostlene, og at disse funksjonene snart var samlet på en hånd.

Så går han over til å argumentere konfesjonelt, dogmatisk. I en luthersk kirke ser man det slik, ifølge Fjellberg, at fullmakten etter apostlene hviler i kirken selv. Det er kirkens ansvar å sørge for Ordets forkynnelse, sakramentenes forvaltning og evangeliets rette lære, og den som skal ha denne tjenesten må være rettelig kallet. Det er evangeliet som har vekten i Det nye testamente, ikke embetets arvtaker og embetets grenser. Når kanoniseringen av Det nye testamente skjedde omkring år 200, betydde det i virkeligheten at apostlenes autoritet fra da av flyttet over til det budskapet de hadde formidlet. Apostelautoriteten er overtatt av Skriften selv. Videre gir Fjellberg sin tilslutning til Gustav Wingrens resonnementer. Det går med andre ord ikke an å trekke linjene fra apostolatet og apostelvalget til vår tids prestedtjeneste, og utelukke kvinner fra denne tjenesten på dette grunnlaget.²⁰²

I 1961 griper Jacob Jervell tak i det samme emnet og utfolder det i sin artikkel i Norsk Teologisk Tidsskrift. Jervell er tydelig på hva som er hans innfallsvinkel til denne problematikken: Han er ekseget. Derfor blir det for ham avgjørende å gjøre det klart hvordan Det nye testamente kommer i

²⁰⁰ Brunner 1961 s. 161 og 150f

²⁰¹ Brunner 1961 s. 163-165

²⁰² Fjellberg 1955 s. 21-34

betraktning når det gjelder spørsmålet om kvinnelige prester. Da er spørsmålet om embeter og tjenester hovedfokus.

Når det gjelder tjenesteordningene i paulusbrevene, hevder Jervell at alle funksjoner i menigheten som har med forkynnelse og lære å gjøre, er charismatiske. Alle i menigheten har i og med mottagelsen av nåden også et oppdrag, et ”embete”. Det eksisterer ikke noe skille mellom embetsbærer og lekmann for Paulus. Med et slikt syn som utgangspunkt blir det forståelig når han i samme artikkel hevder at det ikke finnes tekster å eksegere til spørsmålet om kvinnelige prester.

Jervells hovedfokus i artikkelen er forståelsen av apostolatet og linjene derfra til vår tids prestatjeneste. Han mener Paulus gjør det klart at det ikke er snakk om menneskelige kvalifikasjoner for apostolatet. Det er Guds kraft som er kvalifikasjonen. Apostolatet er en engangsforeteelse, som ikke kan settes på linje med noen annen senere tjeneste i kirken, og som det derfor ikke eksisterer noen fortsettelse av. Acta viser oss et virvar av tjenester som ikke settes i et bestemt og avgrenset forhold til hverandre. Dette fordi det handler om evangeliets frie løp der nye situasjoner krever nye ordninger. Evangeliet er absolutt, ordningene er relative.²⁰³

I behandlingen av 1 Tim 2 går han inn for en vid forståelse av begrepet ”lære”/”opptre som lærer”, men hovedsaken for ham er å bli klar over hvordan menighetens ordninger er sett og motivert i pastoralbrevene. Her står menigheten som bevarer av og garant for den sanne og rette lære. Institusjonene må være bærer av det opprinnelige budskapet. Ennå er det ikke snakk om fastlagte embeter. De ulike tjenestene i menigheten har ingen rettslig autorisasjon.²⁰⁴

Jervell kommer nærmere inn på embetsspørsmålet i anmeldelsen av Bjarne Skards bok. Der sier han: ”Det er en ulykke for debatten om kvinners adgang til presteembetet i den norske kirke at dette ordet ”embete” svever omkring i luften uten at man gir en skikkelig definisjon av det. Gjennom historien har det hatt høyst ulike betydninger. ... I streng forstand kan man ikke snakke om ”apostolatet”, men bare om apostlene og deres virksomhet. For det dreier seg ikke om noen institusjon. ... Om man som Skard med apostolat mener ”nådemiddel-embete”, må det være ganske klart at sakrament-forvaltningen ikke var et apostolisk særoppdrag. Paulus har ikke sett det som en aposteloppgave å døpe eller meddele nattverd. Altså nettopp det som nå alene er forbeholdt en norsk prest. For forkynnelsen, som var det karakteristiske kjennetegn for apostolatet, er for lengst fordelt mellom legmenn (også kvinner) og prester - og hvem ser noe galt i det? På den annen side omfatter en norsk prests embetsplikter en hel rekke av de ulike funksjoner og tjenester urkirken kjenner: apostelenes, lærerens, evangelistenes, diakonenes og biskopenes (de var opprinnelig knyttet til en bestemt menighet som ledere av forvaltningen), de eldstes etc. ...”²⁰⁵

I replikken til Skards svar uttrykker han seg enda tydeligere. Vårt embete, hvis oppdrag er forkynnelse og sakramentforvaltning, kan ikke være det

²⁰³ Jervell 1961 (1) s. 2-8 og 18f

²⁰⁴ Jervell 1961 (1) s. 15f

²⁰⁵ Jervell 1961 (2) 1961 s. 41f

samme konkrete historiske embete som apostolatet. Apostlene skulle ha levd sammen med Jesus og vært øyenvitner til oppstandelsen. Forutsetningene foreligger ikke i neste generasjon. Apostlene var ikke sakramentforvaltere. Det er derfor umulig å hevde at det norske presteembetet som institusjon er en fortsettelse av apostolatet. Vi har oss overlevert *evangeliet* fra apostlene. Det er det som skal overleveres helt og rent. Det er evangeliets ønsker og begreper som bestemmer embetet: å bli mottatt av mennesker. Det er dette evangeliums frie løp som er Herrens bud.

Om 1 Kor 14 sier han: "... hvor står det i 1. Kor. 14 noe om apostelembetet, slik at dette kirkelige embete der forbys kvinner? Rent bortsett fra at apostolatet ikke er en embetsinstitusjon, står det i 1. Kor. 14 uttrykkelig oppregnet de ulike tjenester = "embeter" de enkelte medlemmer av menigheten i Korint har. Ikke en stavelse røper noe om det "spesielle presteembete". Kvinner nektes å opplate sin munn i menigheten, også for å stille spørsmål. Denne apostoliske anordning – det være innrømmet – er brutt i mange kirker. Det brytes hver gang en kvinnelig misjonær, en søndagsskolelærerinne eller en folkeskolelærerinne opptrer som lærer i kristendomskunnskap."²⁰⁶

Slik lager Jervell et like tydelig skille mellom nytestamentlige embeter og tjenester og vår tids prestetjeneste som nei-siden har knyttet bånd. Det eksegetiske siktet er tydelig. Går Jervell da klar av den samme faren for å lese et embetssyn inn i forståelsen av tekstene?

I debatten med Sverre Aalen stiller Valen-Sendstad noen tydelig formulerte spørsmål om forståelsen av embeter og tjenester i Det nye testamentet, og disses forhold til vår tids prestetjeneste. Han tar utgangspunkt i at reformasjonen brøt med det katolske embetshierarkiet og forenklet det kirkelige embete til i prinsippet å være ett embete, det såkalte "ministerium verbi divini", med oppdrag og mandat å forkynne og forvalte sakramentene. Så spør han: "Er det reformatorisk forenklede embetsbegrep *identisk* med det nytestamentlige (urkirkelige) begrep for den i menigheten "ordnede embetstjeneste"? - og om dette er problematisk: med hvilket eller hvilke "ordnede embeter" i urkirken er vårt nåværende "kirkelige embete" identisk? ... *Hva vet vi med sikkerhet (på basis av NT) om "ordnet embetstjeneste" i urkirken (NT)?*"²⁰⁷

Han trekker fram dette: a) Den profetiske nådegave ble tildelt både menn og kvinner. b) Jesu praksis er til å ta lærdom av: Ingen kvinner blant de 12, men Jesus selv ga troende kvinner oppdrag og mandat med å fortelle disiplene om oppstandelsen. Det var et budskap av fundamental betydning i selve den guddommelige åpenbaring. c) Vi har sikker viten om at apostlene instituerte to faste embeter: det kronologisk eldste var diakonembetet, som kunne fylles av både kvinne og mann. Det andre er "eldste". Blant disse eldste, ble så gjerne en valgt til "forstander" eller "tilsynsmann".

Valen-Sendstad mener at 1 Kor 12, 28 kan leses som en opplisting av rang (apostler, profeter, sist kommer gaven til å styre og tale i tunger). Det

²⁰⁶ Jervell 1961 (3) s. 223

²⁰⁷ Valen-Sendstad 1961 s. 229

samme gjelder Ef 4, 11 der hyrder og lærere kommer sist. Det er et påfallende misforhold mellom den vurdering apostelen gir av ”hyrder og lærere” i Ef 4, 11 og den sterke oppvurdering av de samme embeter som foregikk i oldkirken, og som har nådd sin optimale klimaks i nåtidens strid om kvinnelige prester.

Hvis vi velger å si at vår tids presteembete ikke først og fremst svarer til ”hyrder og lærere”, men til ”forstander”/”tilsynsmann”, blir det en rest tilbake av vårt presteembete som ikke klaffer med en sikker viten om urkirken i Det nye testamente - sakramentforvaltningen. Dåpsforvaltningen var tillagt de misjonerende apostler, profeter og evangelister. Vi vet ikke hvem som ledet nattverdfeiringen. En monopolisering av forvaltningen foregår først i oldkirken. d) Priskilla (Acta 18, 24-28) utøver en lære- og undervisningstjeneste som hun ikke hadde rett til ifølge en viss tolking av ”Herrens bud”, ikke engang i hjemmet.

Valen-Sendstads konklusjon på denne presentasjonen er at Sverre Aalen skylder en utførlig begrunnelse ut fra skriftgrunnlaget for den påstand at det nåværende ”fast ordnede kirkelige embete” som er bare for menn, er identisk med et eller annet (og i tilfelle hvilket?) ”fast ordnet nytestamentlig embete”.²⁰⁸

Som Fjellberg og Jervell vil også Per Lønning ha hovedfokus på evangeliet. Han begynner med å hevde, som Valen-Sendstad, at oppregninger av ulike embetstjenester i de nytestamentlige brevene gir inntrykk av at den eldste menighet har hatt en lang rekke slike tjenester, og at rekken ikke uten videre er den samme i alle menighetene (1 Kor 12, 28ff; Ef 4, 11). ”Når det derimot gjelder den bærende funksjon i kirken, så har dette vært forkynnelsen og utbredelsen av evangeliet. ... Det bærende i kirken er ikke embetsfunksjonens navn eller institusjonens stilling, men det ord som kirken lever av. ... Presteembetet i vår kirke lar seg ikke mekanisk katalogisere som fortsettelse av det eller det nytestamentlige embete. Det har hentet oppgaver og inspirasjon fra flere av dem, ... Allikevel er *ærendet* i sin grunn det samme.” Gud velger seg så budbærere med et særskilt kall fordi menigheten skal leve i stadig påminnelse om at Guds ord ikke er deres sikre besittelse, men noe som stadig på ny sendes *fra* Gud og *til* dem.²⁰⁹ Lønning er med andre ord både i Det nye testamente og i dogmatikken.

At det går an å se annerledes på dette, er han fullt klar over når han kommenterer 1 Kor 14 og 1 Tim 2. ”I en noe annen stilling synes de to Paulus-ord å komme dersom man kan forutsette det katolikker og høykirkelige i sin utlegning forutsetter, nemlig at det her først og fremst tales om Embedet (med stor E). Man regner da med at det hele tiden i kirken har vært et bestemt, bærende embede, instituert av Mesteren selv: bispeembedet som ble overgitt til apostlene, som har gitt det videre til etterfølgere, ...”²¹⁰

Ifølge Nils Astrup Dahls analyse av den svenske kvinneprestdebatten, kommer man ikke utenom embetsspørsmålet i dogmatisk forstand. I Sverige

²⁰⁸ Valen-Sendstad 1961 s. 230-237

²⁰⁹ Lønning 1961 (1) s. 192f

²¹⁰ Lønning 1961 (1) s. 191f

ble det hevdet fra flere hold at man i hovedtrekk var enige om eksegesen, og at spørsmålet egentlig var et hermeneutisk spørsmål - et skriftsynsspørsmål. Det får man, ifølge Dahl, bare til dersom man ser bort fra embetssynet. For nei-siden er kvinneprestspørsmålet et embetssynsspørsmål, og Dahl mener det gjøres iherdige forsøk på å vise at så også er tilfelle i Det nye testamente. ”En annen sak er at jeg ikke kan betrakte disse forsøkene som annet enn mislykkede; man griper til søkte argumenter og kan lese tekstene på de underligste måter for å få bevist det som her skal og må bevises, att ordene om kvinnenens taushet og underordning har en spesiell relasjon til kirkelig embete, ordinasjon og sakramentforvaltning.”²¹¹

Den videre argumentasjonen til Nils Astrup Dahl er en debatt med konkrete svenske teologer, og den kan derfor leses i kapittel 4.3.2. Poenget hans er at motstanderne av kvinnelige prester har en på forhånd bestemt dogmatisk forestilling om det kirkelige embetet. Denne forståelsen leser de så inn i tekster som ikke inneholder så mye som en antydning om en slik embetsforståelse.

Igjen finner vi dette: På ja-siden ser man ikke de tydelige linjene fra de nytestamentlige lære- og taleforbudene og de nytestamentlige tjeneste- og embetsordningene og til vår tids prestedtjeneste. Man ønsker tvert imot å vise at de ikke er der. Man etterlyser også en tydeligere tekstforankring for nei-sidens konklusjoner.

Jeg har ikke funnet at man i denne epoken reiser spørsmålet om embetets funksjoner kan overtas av andre enn embetsbæreren uten å komme i strid med læreforbudet. Dette er en problematikk vi møter på 1970-tallet.

Embetssyn, embeter og tjenester - en oppsummering

Synet på embeter og tjenester i Det nye testamente og disses forhold til vår tids presteembete er et sentralt punkt i kvinneprestdebatten i Norge i denne epoken. Innledningen min til dette spørsmålet viser at svært mange av de emnene jeg har tatt opp under andre overskrifter, er grunnleggende berørt av denne problematikken. Kanskje de er så berørt at eksegetiske tolkinger og endelige standpunkt til flere emner i stor grad blir tatt på grunnlag av synet på embeter og tjenester i Det nye testamente og prestedtjenesten nå. At embetssynet spiller en rolle i eksegesen av tale- og læreforbudene i 1 Kor 14 og 1Tim 2, ble spesielt tydelig.

Det er ofte vanskelig å se om tyngdepunktet hos debattantene er eksegetisk eller dogmatisk og om retningen går fra eksegesen til dogmatikken eller omvendt. Spørsmålet jeg stiller meg etter denne gjennomgåelsen er om det er et fenomen vi bare finner på nei-siden. Jeg mener arbeidet har vist at ja-siden i mye større grad enn nei-siden tar til med eksegesen og bruker tid på den. Et gjennomgående resultat av dette er en tydelig markering av at dagens presteembete ikke kan finnes igjen i et embete i Det nye testamente. Man markerer dette skillet så tydelig at man kan være fristet til å spørre om det ikke også her ligger et embetssyn (eller flere) til grunn.

²¹¹ Dahl, N. A. 1959 s. 133f

Slik sett er overskriften min over ja-sidens bidrag ikke helt dekkende. Også de viser gjennom sin argumentasjon at når det er snakk om embeter og tjenester i Det nye testamente og i vår tid, så er reformatorisk, luthersk embetssyn og de dogmatiske konsekvenser man trekker av dette, en svært viktig brikke i debatten, også for dem. Kanskje er det til syvende og sist bare Jacob Jervell som i denne debatten blir i sitt eksegetiske rom?

Hovedkonklusjonene er i alle tilfelle tydelige på ja-siden: Det finnes ikke noen enkel motsvarighet til våre tiders presteembete i Det nye testamente. Derfor kan man verken trekke linjene direkte fra de nytestamentlige embeter og tjenester til våre dager prestatjeneste eller fra tale- og læreforbudene i 1 Kor 14 og 1 Tim 2 og til den samme prestatjenesten.

Hos nei-siden er det dogmatiske tyngdepunktet tydeligere hos flere av deltakerne. Skard knytter svært tette bånd mellom apostolatet og vår tids prestatjeneste og mellom nytestamentlige tjenester/embeter og vår tids prestatjeneste. Prenter knyttet tydelige bånd fra dogmatikken til Det nye testamente, men ikke til eksegetisk av tekster. Brunner legger ikke skjul på sitt dogmatiske ståsted.

Det er også bare på nei-siden at man tar med seg begrepet "hyrde- og læreembete" til de nytestamentlige tekstene. Vi kan allerede i Det nye testamente snakke om et ordnet hyrde- og læreembete i den offentlige forsamlingen. Dette fremsettes ofte på en slik måte at ja-siden stiller spørsmål ved sammenhengen mellom begrepsbruk og eksegetisk. Man hevder at nei-siden har en på forhånd bestemt dogmatisk forestilling om det kirkelige embetet, som man så leser inn i de aktuelle tekstene.

Debatten ble ført videre på 1970-tallet, blant annet mellom de to nytestamentlerne Sverre Aalen og Edvin Larsson på Menighetsfakultetet. Da kom den samme uklarheten opp: Er dette en embetssynsdebatt eller en eksegetisk debatt? Se kapittel 6.3.7.

5.3.8 Skriftsyn

I tidligere kapitler har jeg pekt på at skriftsynsspørsmål spilte en forholdsvis beskjeden rolle i kvinneprestebatten. De skriftsynsdebattene som faktisk gikk, brukte ikke spørsmålet om kvinnelige prester som konkretiseringsarena. Ingen norsk debattant løftet pennen og skrevet som i Sverige: "Att Paulus själv menar, att den fråga, han behandlar, är av principiell natur och att de teser, han förfäktat, ha en absolut giltighet - grundad i själva skapelseordningen - är uppenbart och av ingen bestritt. ... Men frågan är, om han har rätt i denna uppfattning."²¹² Lyder Brun kom forholdsvis nær med sine tydelige slutninger på 1950-tallet om at de aktuelle skriftstedene var preget av gammeltestamentlig-jødisk teologi som kirken for lengst hadde ført ut over. Se kapittel 4.2.2. Fulgte man opp Brun i 10-året som fulgte?

²¹² Sjøberg 1953 s. 62

Tid for hermeneutisk debatt

Hermeneutikken ble satt på sakskartet av ganske mange av debattantene i denne perioden. Det sto klart for flere hvordan kvinneprestspørsmålet prinsipielt burde avgjøres. Først måtte man finne ut hva eksegesen sa. Så måtte man spørre: Hvilken autoritet har disse paulinske anordningene i dag? Flere tydelige stemmer både på ja- og nei-siden mente at man nå var så pass enige om eksegesen, at det måtte være mulig å gå fra denne og til hermeneutikken. Det var på tide å debattere spørsmålet om ”apostelen her er på villspor” eller ikke.

Både Arne Fjellberg og Bjarne Skard, som skriver tidlig i denne debattrunden, legger opp til at det er dette siste som nå bør debatteres og avgjøres, og Nils Astrup Dahls røst fra Sverige peker i samme retning. Både Regin Prenter og Peter Brunner peker på det samme i boka ”Kvinnelige prester – hvorfor ikke?”, selv om ingen av dem skisserer noe svar på selve skriftsynsspørsmålet.²¹³ Erling Utne går konkret til verks, og går inn i skriftsynsproblematikken med kvinneprestspørsmålet som konkretisering.

Allerede i 1958 slår Fjellberg fast at det ikke er mulig å kombinere et læreembete for kvinner i menigheten med den paulinske tradisjon. Hvilke praktiske konsekvenser vi så drar av disse urkristne forholdene, avhenger av vårt syn på Bibelens egenart og autoritet, sier Fjellberg. Som i Sverige er det nå nødvendig å aksentuere det hermeneutiske problem, for forskjellen mellom de teologiske oppfatningene gjelder ikke Paulus’ stilling til spørsmålet. Det gjelder i hvilken grad Paulus’, eventuelt urkristendommens standpunkt, skal være normerende for oss i dag. Noen absolutt entydig veiledning fra de eksegetiske eksperter får man ikke. Det er særdeles kompetente teologer på begge sider.²¹⁴

På dette grunnlaget vil Fjellberg ha en avgjørelse. Hans eget svar er at Paulus og urkristendommen ikke er normerende for oss på dette punktet. ”Når Bibelen gir mannen en særstilling, slik som det kommer til uttrykk f. eks. gjennom apostelvalget og Paulusbrevenes normer for kvinners adferd, da tror jeg at dette vesentlig har sin grunn i de sosiale og kulturelle forhold som var naturlige og selvfølgelige i menighetens første tid, og som det kristne budskap selv har virket mest for å forandre. Den fundamentale likhet som både Jesus og Paulus hevder at det er i mannens og kvinnens forhold til Gud, må i sin konsekvens føre til like rettigheter på alle områder og i alle funksjoner hvor ikke den rent biologiske forskjell stiller seg hindrende i veien.”²¹⁵

Fra Sverige hevdet Nils Astrup Dahl: ”Det forekommer meg at det ikke *burde* rå noen tvil om det almene innhold i de paulinske utsagn. Det kan kort sammenfattes i tre utsagn: 1. Mann og kvinne er ett i Kristus, men denne enhet opphever ikke den skapelsesmessige forskjell, som skal respekteres i kirkens liv. 2. Denne forskjell ser Paulus som et forhold av over- og underordning, hvor mannen som den overordnede part skal elske

²¹³ Prenter 1961 s. 87

Brunner 1961 s. 160f

²¹⁴ Fjellberg 1958 s. 50f og 74-76

²¹⁵ Fjellberg 1958 s. 203f

og tjene, ikke herske egenrådig. 3. Kvinnenes underordning må komme til konkret uttrykk, bl. a. i hennes hodebekledning og taushet i gudstjenesten.

Ut fra dette synes tre holdninger å være mulige: 1. Man kan ta ordene som de står; i så fall må man også ta ordene om hodebedekning bokstavelig, og kan ikke vilkårlig innskrenke taushetsbudet til å gjelde liturgisk, embetsmessig forkynnelse. 2. Man kan betrakte enkeltforskriftene som uvesentlige, for å holde seg til det tilgrunnliggende krav om underordning. I så fall må dette gjøres gjeldende over hele linjen. Det kan ikke innskrenkes til å gjelde den innerkirkelige sfære, og det er vilkårlig å trekke noen grense ved ordinasjon og sakramentforvaltning. ... 3. Man kan se ordene om enheten av mann og kvinne i Kristus som det nye og vesentlige i det nytestamentlige syn. Samtidig kan man - med Paulus - legge vekt på at denne enhet ikke opphever forskjellen mellom kjønnene, men uten å føle seg bundet av at denne skapelsesmessige ulikhet blir sett som et forhold av over- og underordning. Går man inn på denne linjen hva samfunnslivet angår, er det ingen grunn til å se ulikheten mellom kjønnene som noen hindring for at de også i kirken kan ha de samme oppgaver og funksjoner. Hensynet til kvinnens egenart må få uttrykk på andre måter enn ved bestemmelser om at hun ikke kan bli prest.

Hvilken av de tre mulige løsninger en velger, blir ikke et eksegetisk, men et hermeneutisk spørsmål. Jeg har vanskelig for å se at det innebærer en prinsipielt vesentlig forskjell i bibelsyn om man velger den andre eller den tredje. Det som ikke er mulig, er å finne klare bibelord som gir noen holdbar motivering for å stille presteembetet i en særstilling.”²¹⁶

Som vi har vært inne på tidligere, har Dahl én reservasjon i forhold til å legge hele trykket på at kvinneprestspørsmålet nå er et hermeneutisk spørsmål. Dersom man ikke argumenterer ut fra klare ord og forskrifter i Bibelen, men legger et bestemt syn på det kirkelige embete til grunn, ser dette ut til å være utslagsgivende for argumentasjonen. Et slikt embetssyn kan da baseres på det faktiske forhold at Jesus bare kalte menn til apostler og på det faktum at det i kirkens historie har vært menn som innehadde dette embetet og som hadde ansvar for offentlig forkynnelse og sakramentforvaltning. Man kan så også vise til at bare menn var tilstede ved nattverdens innstiftelse og ved Jesu dåpsbefaling. Ved *denne* typen argumentasjon er embetssynet, mer enn bibelsynet, det springende punkt i debatten om kvinnelige prester, ifølge Dahl.²¹⁷

Bjarne Skard avslutter sin bok med det samme anliggende som Fjellberg, selv om hans konklusjon er nei til kvinnelige prester. Han har underveis sitert Anton Fridrichsen, som flere andre også gjør. Han avslutter med å vise til Lyder Brun og Fjellberg som begge har sagt at det er snakk om uttrykkelige forbud i de to aktuelle tekstene. Disse forbudene er det ikke mulig å kombinere med et læreembete for kvinner. Ifølge Skar har vi med andre ord en forholdsvis stor enighet når det gjelder det Bibelen faktisk sier. Med denne enigheten har problemet fått sitt rette alvor. Det lar seg ikke

²¹⁶ Dahl, N. A. 1959 s. 138f

²¹⁷ Dahl, N. A. 1959 s. 139-141

gjøre å bringe et kvinnelig presteembete i overensstemmelse med Guds ord.²¹⁸

Den eneste debatten om dette med utgangspunkt i en viss eksegetisk enighet, gikk mellom Erling Utne og Henrik Seip. I artikkelen som er utgangspunktet for debatten hevder Utne at de som nå går inn for kvinnelige prester gjør det ut fra det han kaller ”et kerygmatiske bibelsyn”. Et konkret bud i 1 Kor 14, som også er belyst i en større læresammenheng, blir satt til side. ”Bare de bærende og fundamentale frelsessannheter i Bibelen er i egentlig og autoritativ mening Guds ord. Man tar utgangspunkt i kerygmaets fundamentalsats; ”her er ikke mann eller kvinne”, og hevder at her ligger kvinnenes likestilling prinsipielt innesluttet og venter på sin fulle utfoldelse i kirkens historie.” Hva Paulus har sagt om kvinnen, er da tidshistorisk bestemt ut fra samtidens patriarkalske syn, og det binder oss ikke i dag. Ut fra denne skissen, mener Utne at spørsmålet om kvinnelige prester i siste instans blir et spørsmål om hvilket bibelsyn som hersker i kirken.²¹⁹ Hvordan han utfolder dette i forhold til 1 Kor 14, er omtalt i kapittel 5.3.1.

I debatten som følger blir de hermeneutiske spørsmålene drøftet parallelt med mer eksegetiske problemstillinger. Seip nærmer seg spørsmålet gjennom begrepene underordning og skaperordning. ”Paulus’s henvisning til skaperordningen beror på en oppfatning av urhistorien som ikke kan anses som forpliktende for oss, og som nå er forlatt også av meget konservative teologer.” Skaperordningen skal si oss at kjønnsforskjellen er viktig for Gud. ”De praktiske konsekvenser av denne ”naturens lære” (eller Guds skapervilje) står det til hver enkelt tid å utforme.” Om en senere tid ut fra andre sømmelighetsbegreper tillater kvinnene både å be med utildekket hode og tale offentlig, behøver det ikke å være i strid med en alltid gyldig naturens orden, en alltid forpliktende Guds vilje.²²⁰ Dermed er underordningen plassert som tidshistorisk.

For Utne er man nå ved debattens kjerne. ”*Er disse utvilsomt guddommelige forskrifter alene tidsbestemte eller ei?*” Svaret på dette henger sammen med synet på skaperordningen og forståelsen av urhistorien. ”Jeg mener at uansett hvordan vi vet å komme til rette med disse fortellingens *historiske* side, så burde vi være enige om at *deres teologiske kerygma er Guds ord til oss også i dag*. Og videre: Er ikke en apostels forståelse og tolkning av en så sentral perikope i G.T. normerende, hva er da normerende?” Underordningens forpliktende karakter knytter han til på denne måten: ”Forholdet mann – kvinne i urhistorien er for Paulus en *ekkesiologisk profeti*. ... Mannen er nemlig skapt *før* kvinnen og kvinnen av mannen og *for* mannen, for at de skal forebilde den hemmelighet at Kristus er *før* menigheten og at menigheten er skapt *av* Kristus og *for* Kristus. Dette er den store teologiske hemmelighet i urhistorien for Paulus,

²¹⁸ Skard 1960 s. 31

²¹⁹ Utne 1958 s. 374f

²²⁰ Seip 1959 s. 82f

og den bestemmer hele hans *underordningslære*. Den må nettopp forstås ut fra ekklesiologien.”²²¹ Dermed blir det bibelsynet som avgjør.

Dette har han som hovedtema i artikkelen i Kirke og Kultur på slutten av året. Han sier: ”Vi har lenge i vår kirke talt så freidig om at alle ordningsspørsmål i kirkens liv er et adiaforon. Det er vel rett at Bibelen ikke er en *lovbok*. Men derav følger ikke at kirken som en levende livsorganisme ikke har sine *livslover*. Tvert imot, disse er der og kan ikke krenkes uten at hele menighetens sunnhet og vekst lider (1. Kor. 12-14). ... vi har fått se at det står i den intimeste forbindelse med Kristus-virkeligheten. Hvor har da ikke også kirkens historie vist oss at det er farlig for en kirke når Bibelen ikke får øve *kirkekritikk* både over dens styresett, ordninger og embeter! ... Av den grunn mener vi at det heller ikke må neglisjeres hva Guds ord sier om kvinnens plass i menighetslivet. Vi har et direkte bud fra Herren Jesus som sier at hun ikke skal være menighetens hyrde og lærer. Og budet er begrunnet i en læreutvikling som bl.a. bestemmer hele den kristne kallsetikk. (1. Kor. 14, 37; 1. Tim. 2, 12) ... Nettopp overfor slike ting spørres det om vår lydighet mot Ordet. Alle ordningsspørsmålene er i Bibelen bestemt av livslovene for Kristi legeme.”²²²

Både i debatten og artikkelen er det rikelig med begreper og standpunkter som kunne blitt utgangspunkt for en mer utdypende diskusjon om kvinneprestspørsmålets hermeneutiske side. Den debatten kom ikke.

At det er disse spørsmålene det nå må dreie seg om, kommer også fram i en kort, poengtert artikkel av Leiv Aalen i 1961. Han vil ha fram det han nå mener er sakens kjerne, og beskriver den eksegetiske situasjonen slik: ”... ser man nærmere til, da viser det seg at uenigheten bare gjelder en viss uklarhet omkring det kjente sted i Paulus’ første brev til korinterne (kap. 14, v. 34-37, jfr. kap. 11, v. 3-6). Derimot er det ingen vesentlig uenighet om selve meningen med det klare ord mot et kvinnelig læreembete som finnes på det annet hovedsted, i første brev til Timoteus (kap. 2, v. 11-15).” Han støtter Arne Fjellberg i hans anliggender, men ikke i hans konklusjoner.

”Når det kommer til stykket, gjelder altså uenigheten ikke så meget det som faktisk står skrevet om det foreliggende spørsmål i det Nye Testamente. Til syvende og sist dreier det seg mer om hvorvidt det har noen forpliktende betydning for vår egen tid, ... at motsetningene dypest sett bunner i forskjellige syn på Bibelens forpliktende betydning ...”²²³

Til sammen oppfatter jeg dette som svært tydelig og ganske samstemt tale fra sentrale aktører både på ja- og nei-siden. Nå må det handle om hermeneutikk! Allikevel ble det med dette. Tråden blir først tatt opp for alvor på 1970-tallet. Da diskuteres gyldighetsspørsmålet nettopp i tilknytning til begrepene underordning og skaperordning. Slik sett antyder debatten mellom Utne og Seip retningen på det som kommer.

²²¹ Utne 1959 (2) s. 124f

²²² Utne 1959 (3) s. 301f

²²³ Aalen, L. 1961 (3) s. 126f

Hvorfor ble så ikke disse spørsmålene i større grad en del av debatten i denne epoken? Hvorfor havnet så sentrale problemstillinger på siden av den største kvinneprestdebattens hovedløp?

Løsningen ligger i eksegesen

I arbeidet med personene, bøkene og artiklene i denne epoken, mener jeg å se at det er én viktig grunn til at debatten fikk det forløp og det innhold den fikk: Norge hadde to sentrale, dyktige eksegeter som engasjerte seg og fikk sette dagsordenen, og de ble aldri enige om eksegesen. Siden de hadde en så pass dominerende posisjon, fikk man aldri etablert det eksegetiske grunnlaget som en skriftsynsdebatt kunne foregå ut i fra.

Både Sverre Aalen og Jacob Jervell markerer med sine debattinnlegg at de eksegetiske spørsmålene ikke er avklart, tvert imot. De setter begge et eksegetisk fokus, og forblir i eksegesen, selv om de har svært ulike innfallsvinkel og arbeider med nokså ulike eksegetiske spørsmål. Begge utfører det eksegetiske arbeidet på en måte som gir inntrykk av at kvinneprestspørsmålet kan løses der. Blir bare eksegesen klar og tydelig nok, gir svaret på kvinneprestspørsmålet seg selv ut fra denne eksegesen.

Jervells hovedtese i artikkelen i Norsk Teologisk Tidsskrift er at det som først og fremst angår oss når det gjelder Paulus' brev, er hvilket eller hvilke teologiske motiv det er som bestemmer de menighetsordningene Paulus gir formaninger om. Ett og samme teologiske motiv, kan og til dels må gi seg forskjellige uttrykk til forskjellige tider. Ordningene skal til enhver tid svare til evangeliets stadige vilje. Det er dette som er ordningenes overskrift hos Paulus.²²⁴

Det er evangeliets fremme som bestemmer kirkens ordninger. Hva tjener evangeliet? Gjelder det for slaven at han tross sin frihet i Kristus skal forbli slave, så gjelder for kvinnen at hun tross sin likerett skal forbli underordnet mannen. Orden og sømmelighet er en forutsetning for at oppbygging av menigheten overhode skal kunne skje. Hvis kvinnen ikke tier i Korint, hindrer hun evangeliet. Om evangeliet får fritt løp, er det kritiske spørsmål som alltid må stilles til våre ordninger.²²⁵

Dermed er det ikke spørsmål for Jervell om man skal være enig med Paulus eller ikke. Han er enig med Paulus. Jeg mener at han leser svaret på kvinneprestspørsmålet ut av det han finner er Paulus' eget hovedanliggende i tekstene selv. Han løser det andre mener er et skriftsynsspørsmål gjennom eksegesen.

Tar vi et utblikk framover i debatten, er det interessant at flertallsuttalelsen fra Menighetsfakultetets lærerråd som kom i 1972, langt på vei argumenterer på samme måten som Jervell gjør. Se mer om dette i kapittel 6.2.3.

Sverre Aalen gir samme inntrykket som Jervell gjennom sine svært omfattende eksegetiske arbeider til spørsmålet. Gjennom hovedartiklene i 1960 og bidraget i boka året etter gir han ut godt over 100 sider eksegetiske

²²⁴ Jervell 1961 (1) s. 2f

²²⁵ Jervell 1961 (1) s. 10-12

kommentarer i saken. Ingen av arbeidene avsluttes på en måte som kan oppfattes slik at han nå gir stafettpinnen videre til dogmatikerne. En tilknytning til Augustana artikkel 28 er eneste invitt til andre teologiske disipliner.²²⁶

Min konklusjon på spørsmålet om skriftsynets plass i denne epoken er derfor at denne debatten var ønsket og etterlyst, men kom i forsvinnende liten grad. Dette var og ble eksegetenes debatt til tross for alle innspill som rent faktisk kom fra andre disipliner. Da debatten tok seg opp igjen på 1970-tallet, begynte man ennå en gang på nye runder detaljeksegese, men som vi skal se, presset de hermeneutiske problemstillingene seg da fram på en helt annen måte.

5.3.9 Inntrykk fra samtiden

I det materialet vi har behandlet i dette hovedkapitlet, har blikket i det vesentlige vært rettet bakover - langt bakover - til nytestamentlig tid og nytestamentlige tekster. I den grad debattantene har nærmet seg vår egen tid, har det stort sett vært i hermeneutiske vendinger. Er det ingen som gir uttrykk for at det som skjer i samtiden, har påvirket teologien? Kan vi finne spor av at de bruker argument som bygger på samtidsinntrykk?

Det finnes, men i en helt annen grad enn i kvinneprestdebattens tidligste fase. Den eneste jeg har funnet som klart og tydelig erkjenner at den viktigste grunnen til hans standpunkt er samtidsinntrykk, er Olav Valen-Senstad. Han hevder at hans viktigste grunn til å være for kvinnelige prester, er inntrykkene fra "den misjonskvinnebevegelse som Guds Ånd har ryddet vei for i det siste århundrede." Han sier om denne bevegelsen at det er den "som har åpnet mine øyne for at vårt hovedspørsmål har langt flere sider enn den kirkelige ortodoksi hittil har villet innrømme eller ta konsekvensen av".²²⁷ Denne personlige begrundningen for hans standpunkt får stå i fred i debatten. Når Aalen tar til motmæle er det teologiske tema som blir debattert.

Per Lønning er den eneste jeg har funnet som signaliserer tydelig at han har skiftet standpunkt. I sitt essay sier han: "... alle mine teologiske argumenter er etterhånden begynt å smuldre. Ikke minst med god assistanse fra de meningsfeller som i de selsamme år hevdet de samme argumentene, og som med sin mer konsekvente og dristige håndtering av dem, mot sin (og fra først av: min) vilje tvang meg til å innse deres manglende bærekraft."²²⁸ Hans inntrykk har med andre ord vært av teologisk art.

Drøfting av kvinnens natur og egenskaper, som det var så rikelig av tidlig i debattens historie, finner vi nå egentlig bare som en del av drøftingene om kvinnens vesen. Se kapittel 5.3.5.

²²⁶ Aalen, S. 1960 (1) s. 95f

²²⁷ Valen-Senstad 1960 s. 459

²²⁸ Lønning 1961 (1) s. 188

5.4 En oppsummering av den største debatten

Den største debatten om kvinnelige prester i Norge gikk for seg fra sist på 1950-tallet til noen få år inn på 1960-tallet. Den ble i svært stor grad en eksegetisk debatt. Eksegesen av 1 Kor 14 og 1 Tim 2 hadde stått sentralt i hele debattens historie, men i denne epoken blir teksttolking svært dominerende og detaljeksegesen blir framtrædende. Jeg mener arbeidet med materialet har vist at det i stor grad skyldes de to eksegetene Sverre Aalen og Jacob Jervell. Jeg tolker materialet slik at disse to får sette dagsordenen i debatten. Begge ser ut til å mene at kvinneprestspørsmålet i hovedsak kan løses som et eksegetisk spørsmål og at det gjelder utsagn hos Paulus.

Selv om Jacob Jervell bidrar med andre innfallsvinkler, blir eksegesi av 1 Kor 14, 33b-38 selve dreiepunktet. Denne teksten blir gjenstand for en svært omfattende detaljeksegesi. 1 Tim 2 er med, men kommer fullstendig i skyggen av taleforbudet i 1 Kor 14. Elementene i denne eksegesen utgjøres av tolking av selve begrepet ”tale”, av uttrykket ”Herrens bud” og av begrunnelsene i underordning og skapelse.

Ja-siden fortsetter ufortrødent å hevde at taleforbudet er omfattende å forstå, og krever konsekvens fra nei-siden. Nei-siden oppfatter taleforbudet som et forbud som utelukker kvinner fra kirkens embete. Tolkningen av taleforbudet på nei-siden har dermed blitt smalere og smalere jo lenger kvinneprestdebatten har pågått. Vi finner omtrent ingen antydninger på nei-siden om at taleforbudet skulle kunne omfatte mer enn et embetsforbud. Det blir først Tomas Bjerkholt på 1970-tallet som tar opp igjen det gamle nei-standpunktet at taleforbudet er omfattende å forstå.

”Herrens bud” som et konkret bud fra Jesus om at kvinnene ikke skal tale i forsamlingen, ser ut til å være det avgjørende argumentet for flere på nei-siden. Dermed har taleforbudet sin grunn i den øverste autoriteten – Jesus selv. Dette er spesielt for Norden og for debatten i denne epoken. Uttrykket får da også avgjørende innflytelse på tolkningen av begrepet ”tale” som et embetsforbud. Begrunnelsen i underordning og skapelse gjør forbudet forpliktende til alle tider. De fleste på ja-siden avviser at vi her skulle ha med et konkret bud av Jesus og gjøre, eller tolker det slik at Jesus kan ha sagt noe grunnleggende om å sikre evangeliets frie løp. I Korint var det da den gang nødvendig med et taleforbud for kvinnene.

1 Tim 2 kommer altså fullstendig i skyggen av 1 Kor 14, selv om 1 Tim 2 er sagt å være den klare teksten av disse to. Ja-siden legger vekt på at 1 Tim 2 beskriver kvinnens underordning under mannen i sin alminnelighet, mens nei-siden mener forbudet mot å lære går på en avgrenset lærevirksomhet. Hovedinntrykket er likevel at 1 Tim 2 spiller en svært underordnet rolle i debatten. Den eksegetiske siden av kvinneprestdebatten var en debatt om 1 Kor 14.

Embetssynet og/eller spørsmålet om embeter og tjenester i Det nye testamente og forholdet til vår tids prestetjeneste var en svært viktig del av debatten. Av og til beveget man seg fra eksegesen til dogmatikken. Av og til gikk man den motsatte veien. Det kan se ut som om ja-siden oftest beveget seg fra eksegesen til dogmatikken, mens noen av debattantene på nei-siden hadde en tydelig tendens til å ta utgangspunkt i dogmatikken.

Tolkingen av begrepene "tale" og "lære" i 1 Kor 14 og 1 Tim 2 hang ofte sammen med synet på embetet og synet på embeter og tjenester i Det nye testamente. Nei-siden hevdet at det finnes et hyrde- og læreembete i Det nye testamente som føres videre i kirkens historie og som taleforbudet kan tolkes inn i. Man knytter da sterke bånd mellom apostolatet, et hyrde- og læreembete i Det nye testamente og vår tids preste-tjeneste og tolker forbudene mot "tale" og "lære" som embetsforbud. Ja-siden peker på det problematiske i å sette likhetstegn mellom embeter og tjenester i Det nye testamente og vår tids presteembete. Der finnes ingen direkte linje. Som en konsekvens av dette, tolkes tale- og læreforbudene som vide, allmenne begreper. Hos begge parter er argumentasjonslinjene fra synet på embeter og tjenester i Det nye testamente til tolkingen av tale- og læreforbudene helt klare.

Om dette til syvende og sist også handler om ulike embetssyn, mener jeg er et mer åpent spørsmål. Det som er klart er at for dem som tar *utgangspunkt* i en tydelig linje fra apostolatet over et embete i de nytestamentlige brevene og til vår tids preste-tjeneste, er embetssynet avgjørende, også for eksegesen av 1 Kor 14 og 1 Tim 2.

Et slikt embetssyn er da også hos noen basert på det faktiske forholdet at Jesus bare kalte menn til apostler og på det faktum at menn har hatt ansvar for offentlig forkynnelse og sakramentforvaltning i kirkens historie. Man kan også vise til at bare menn var tilstede ved nattverdens innstiftelse og ved Jesu misjonsbefaling i Matt 28.

Spørsmålene om skaperordning, underordning og mannens og kvinnens vesen følger i hovedtrekk linjene fra tidligere epoker. Vi skulle kanskje vente at disse begrunnelsene for tale- og læreforbudene var en avgjørende faktor for flere, men de har ofte rollen som viktige støtteargument. Hovedargumentet hentes andre steder. Peter Brunner er det tydelige unntaket her. For nei-siden er både skaperordning og underordning gyldige til alle tider, mens ja-siden hevder at underordningen er sosialt betinget og at den er den tids tillemping for å kunne gi evangeliet fritt løp.

At skaperordning og underordning bare ble støtteargument, *kan* skyldes at begge sider hadde noen "varme poteter" som de gikk litt utenom når det gjaldt disse begrepene. For å komme videre måtte muligens ja-siden vært mer samlet og tydelig på at underordningen er en tidsbundet forestilling. Det hadde de vært i tidligere epoker. Nei-siden måtte sagt noe tydeligere om underordnings og skaperordningens forhold til samfunnet. Hvordan kan en ordning som er grunnlagt i skapelsen, og som tidlig i debattens historie *selvfølgelig* ble forstått som gjeldende for samfunnet, men *også* for kirken, ende opp med det kirkelige embetet som eneste konkrete synliggjøring? Begge sider gikk derfor muligens litt varsomt forbi skaperordning og underordning. Sverre Aalen la riktignok avgjørende vekt på at underordningen var en skaperordning som innebar naturgitte oppgavefordelinger mellom mann og kvinne. Det er også han som går lengst i utsagn om kvinnens og mannens ulike vesen. Hans vekt på underordningen er trekk ved denne epoken som bygger opp til det som fulgte på 1970-tallet. Da ble spørsmålene om skaperordning og underordning en svært vesentlig side ved debatten.

Det ble ingen egentlig skriftsynsdebatt om kvinneprestspørsmålet i Norge i denne epoken. Det kan synes underlig med tanke på hvor ofte begrepet forekommer. Det eneste dogmatiske spørsmålet som fikk plass, var embetssynet eller spørsmålet om embeter og tjenester i Det nye testamente og disses forhold til vår tids prestatjeneste. Dette til tross for at flere sterke røster hevdet tydelig og tidlig at kvinneprestspørsmålet nå burde være et hermeneutisk spørsmål. At det ble som det ble, mener jeg altså i stor grad skyldtes de to dominerende eksegetene, Sverre Aalen og Jacob Jervell, som fikk sette dagsordenen. Skriftsynsdebatten var ønsket og etterlyst, men kom først som sentralt tema i neste epoke gjennom diskusjonene om skaperordning og underordning.

Skapelses- og syndefallstekstene i Genensis 1-3 har så langt ikke vært tema i debattens historie, selv om det finnes spredte unntak. Disse tekstene får først en plass med de kvinnelige bidragsyterne på 1970-tallet. De får også solid faglig behandling på 1990-tallet.

Hvor ble det av Jesus? Jesu oppvurdering av kvinnene og den nytestamentlige helhetstenkningen som var tydelig framme i debattene på 1920- og 1930-tallet, er omtrent fraværende i denne epoken. Det samme er sideblikkene til kvinnens stilling i antikken. I denne epoken gjelder debatten Paulus. Vektleggingen av Jesus kommer tilbake i neste tiår.

Med tanke på at kvinneprestdebatten i Norge hadde desidert størst omfang i denne epoken, er mangfoldet i argumentasjonsmåter og synspunkter forholdsvis lite. Jeg vil mene at dette tiårets debatt var en svært ”smal” debatt. Uansett hva slags innfallsvinkel og tema som ble debattert, argumenterte man for og mot kvinnelige prester, og nøyde seg med det. Grupperingene er tydelige og klare. Standpunktene kan forholdsvis greit ordnes på to fløyer med en mer liberal ja-side og en mer konservativ nei-side knyttet til hvert av de to teologiske fakultetene. Dette er hovedtrenden, selv om tilnærmingen kunne være tematisk ulik for personer på ja- og nei-siden. Det er få nyanseringer og få ”uregelmessige verb”. Jeg mener å ha sett at både før og senere i debattens historie er nyansene flere. En sannsynlig forklaring på denne konsentrasjonen av fokus er, at debatten var sterkt preget av utnevningen av den første norske kvinnelige presten. Dermed taper alle nyansene i synet på kvinners forkynnelse i kampen mot det tidsaktuelle.

Av og til i kampens hete ser ikke debattantene – eller de ønsker ikke å se – hva motdebattanten egentlig sier. Det er sikkert ikke særlig spesielt for kvinneprestdebatten, men det blir svært tydelig i dette tiåret. Det hender at man ”tier i hjel” et hovedfokus hos motdebattanten eller retter blikket mot noe mer perifert, der vi som lesere håper på å møte en dialog og en mulig avklaring. Vi finner svært få invitasjoner til å gå inn i dialoger som kunne ført til fruktbare nyanseringer. Vi finner også rene fortegnelser og karikeringer av motpartens framstilling, på en måte jeg mener vi har sett lite av tidligere. Slike fortegnelser bidrar til å skape tydelige bilder av to klart atskilte leirer og synspunkt (med noen få unntak). Det synes av og til som om siktemålet var å holde seg til de tolkningene som støttet egen konklusjon og overse, forenkle og fortegne motpartens standpunkt. Jeg mener å ha sett

at synspunkt som *kunne* gjort bildene mer flertydige, stadig ikke blir fulgt opp.

Samtidig har jeg tegnet bildet av en debatt med svært ulike syn på hva som egentlig er kvinneprestspørsmålets hovedsak, og vi har sett at det er mange mulige argumentasjonsveier å gå. For den jevne leser som ville sette seg inn i de ulike standpunktene uten å ha teologisk embetseksamen, må debatten ha vært oppfattet som krevende og ikke umiddelbart avklarende.

Etter å ha arbeidet meg gjennom den omfattende debatten i denne epoken, er inntrykket mitt at nå er de fleste steiner i kvinneprestspørsmålet snudd. Jeg mener også at dette var en helt nødvendig debatt for kirken å ta i hele sin bredde. Den nødvendige bredden er på plass med denne epoken, selv om de hermeneutiske spørsmålene ikke kom opp i noen særlig grad. Utviklingen i teologisk grundighet i forhold til tidligere epoker er tydelig. 1970-tallet bringer slik sett lite nytt, men setter underordningen og dermed skriftsynet på dagsordenen på en ny måte. Da endrer også debatten karakter ved at den "flytter inn på Menighetsfakultetet".

6 1970-tallet – den siste debatten

Da bølgene etter ansettelsen av den første kvinnelige presten i Norge hadde lagt seg, ble det igjen forholdsvis stille om kvinneprestspørsmålet. Debatten foregikk fortsatt rundt i de mange muntlige fora, men bøkene og tidsskriftartiklene om emnet tørket inn til ingenting. Litteraturlista mi viser dette tydelig.

I 1970 tok debatten seg opp igjen, og nå hadde den i stor grad flyttet inn på Menighetsfakultetet. Slik jeg ser det, var dermed den siste store, offentlige debatten om spørsmålet i gang. Den hadde en topp i 1973.

Kvinneprestdebatten i Norge var ikke over med det. Den fortsatte blant annet i de kristne lekmannsorganisasjonene, og det fortsatte også å komme ut artikler og bøker, men den siste store kampen sto før Menighetsfakultetet åpnet sitt praktikum for kvinner i 1976. Se kapittel 2.4 til den historiske framstillingen av dette.

1970-tallsdebatten kan sees som en gjenopptaking og fortsettelse av debatten som ebbet ut tidlig på 1960-tallet. Flere av aktørene er de samme. Samtidig er noen fra denne epoken ikke lenger med, mens nye personer kommer til. Den viktigste endringen av helhetsbildet er etter min mening at både ja- og nei-siden nå er representert på Menighetsfakultetet. Alle disse faktorene gjør at debatten har mange gjentakelser fra forrige epoke, samtidig som det er en viss utvikling og endring.

Dette kapitlet vil derfor i hovedtrekk ha den samme oppbygningen som kapittel 5. Slik kan likhetene og forskjellene tre fram. Jeg vil først tegne et bilde av de personene, uttalelsene og debattene som var sentrale, for så å gi en tematisk presentasjon som i hovedtrekk følger den tematiske inndelingen fra kapittel 5.

Siden dette er en presentasjon av den siste, store debatten, blir det lagt mer vekt enn tidligere på å se på linjene bakover, både når det gjelder kontinuitet og brudd. Der det er naturlig, vil jeg også antyde hvor debatten gikk videre, ved å trekke fram noe av det som ble publisert etter 1980.

6.1 Menighetsfakultetets debatt

Det siste kapitlet jeg har valgt å ta med i kvinneprestdebattens historie, er samtidig en historie fra min egen studietid på Menighetsfakultetet. Høsten 1970 søkte altså forstanderskapet Kirke- og undervisningsdepartementet om statsstøtte. Kirke- og undervisningskomiteen gikk inn for at det skulle gis bevilgning til Menighetsfakultetet fra 1972, med den begrunnelsen at fakultetet var den største teologiske utdanningsinstitusjonen i landet og man ville *inntil videre* godta at fakultetet holdt praktikum utenfor søknaden. Fakultetet hadde fått tid til å arbeide med spørsmålet om å åpne praktikum for kvinner.

Praktikumsstyret ba om en utredning fra fakultetets lærerråd. Denne forelå høsten 1972, og ble trykket i Luthersk Kirketidende i januar 1973. Det var en flertalls- og mindretallsuttalelse der fem av lærerne var *for* å åpne

praktikum for kvinner og fire var *mot*. Uttalelsen ble lagt merke til. Lærerrådet ved Menighetsfakultetet hadde i over 60 år hevdet at kvinnelige prester var imot Guds ord. Nå sa et flertall det motsatte. Slik ble det tydelig for omverdenen at det var reelle teologiske motsetninger på fakultetet, og det var duket for et nytt opphetet debattår i 1973 med utgangspunkt i uttalelsen.

Da denne uttalelsen kom, hadde debatten allerede vært i gang et par år med innlegg i Luthersk Kirketidende, men framfor alt i Menighetsfakultetets eget tidsskrift *Ung Teologi*. Det var altså på flere måter Menighetsfakultetets egen debatt som nå var i gang.

Våren 1976 besluttet Menighetsfakultetets forstanderskap å åpne praktikum for kvinner fra høstsemesteret samme år med tolv mot ni stemmer.

6.2 Hvem debatterte hva, hvor?

Debatten i denne epoken er enklere å systematisere enn debatten i forrige epoke. Den strekker seg noe mer ut i tid, og inneholder i mindre grad parallelle debatter. Oversiktsbildet av denne epoken blir derfor i hovedtrekk tegnet kronologisk.

6.2.1 Et innspill i 1971

Et av de første innspillene som kom, var en kommentarartikkel av Sverre Aalen i *Tidsskrift for Teologi og Kirke*.¹ Der kommenterer han boka "Bibelsyn og Bibelbruk" som kom ut i Sverige året før. Boka var et resultat av en utredning man gjorde i Svenska Kyrkan på bakgrunn av kvinneprestebatten. Sverre Aalen behandler her skriftsynets forhold til kvinneprestspørsmålet spesielt. Han tolker kommisjonen slik at man i dette spørsmålet har tatt utgangspunkt i et ideal om religiøs likestilling, og at man så ut fra dette idealet kullkaster Paulus' ord om kvinnens plass og stilling i gudstjenesten. Den samme idéhistoriske tenkning fører, ifølge Aalen, til at man forkaster både taleforbudet og dets begrunnelse i 1 Kor 14, fordi denne tankegangen korresponderer med jødiske forestillinger og dermed ikke representerer noe originalt i forhold til jødedommen.

Aalen går også inn på tolkingsspørsmålene til 1 Kor 14 og 1 Tim 2 i artikkelen. Her presenterer han ikke nye synspunkt eller argument sett i forhold til det han skrev på 1960-tallet.

6.2.2 Debatten i *Ung Teologi* 1971-1973

Tidsskriftenes debatt om kvinneprestspørsmålet startet denne gang i *Ung Teologi*, som var studentenes tidsskrift på Menighetsfakultetet.

Harald Bekken 1971

Harald Bekken hadde teologisk embetseksamen fra Menighetsfakultetet 1969, og var feltprest i Hans Majestet Kongens Garde og senere hjelpeprest i Bøler. I en forholdsvis bredt anlagt artikkel gir han det han selv kaller

¹ Aalen, S. 1971

”streif og merknader til de ulike sider av spørsmålet”, når det gjelder ”de steder hvor de avgjørende slag utkjempes”.² Han gir mest oppmerksomhet til 1 Kor 14, men tar også opp 1 Tim 2, bibelsynet og spørsmålet om embetet og underordningen.

I diskusjon med synspunkter fra Sverre Aalen og Erling Utne fra forrige epoke, tar han opp spørsmålet om det er snakk om lik eller ulik forsamling i 1 Kor 11 og 14. Dreier det seg om forskjellen på menighetens offentlige gudstjeneste og en form for husmøte? Han tar også opp spørsmålet om taleforbudets kontekst i 1 Kor 14. Bekkens konklusjoner er at det i 1 Kor 14 gjelder samme menighetsforamling som i 1 Kor 11, og at 1 Kor 14, 34 ff først og fremst må forstås ut fra den ytre konteksten. Forbudet mot ”tale” må derfor forstås som et omfattende forbud. Bekken problematiserer så Aalens eksegese til ”Herrens bud”, og Aalens forsøk på å påvise paralleller til det jødiske tradisjonsvesenet. Han peker også på at de paulinske anvisningene for kvinnenes opptreden i forsamlingen faller sammen med gjeldende prinsipper i det jødiske samfunnet.

I 1 Tim 2 mener han det er tydelig at kvinnene får forbud mot å forestå undervisningen i den offentlige gudstjenesten. Det som, ifølge Bekken, er grunnleggende felles med 1 Kor 14, er vektleggingen av kvinnens underordning. Han legger vekt på at 1 Tim er preget av polemikk mot gnostiske vranglærere, og at kapittel 2 har en tydelig brodd mot de ekteskapsfientlige elementene i disse gnostiske retningene. Det kom flere eksegetiske kommentarer på 1960-tallet som pekte på dette, men det var et lite vektlagt poeng i den norske kvinneprestebatten før 1970.³

Bekkens argumentasjon knyttet til de sentrale bibeltekstene må sies å være kjent og tradisjonell. Her er ingen nye poenger, men gnostisismens rolle som bakgrunn for forståelsen av 1 Tim 2 har blitt tydeligere enn før. I tråd med tidligere tendenser i debatten, hevder Bekken, mot Utne, at kvinneprestespørsmålet først og fremst er et spørsmål om eksegese, og ikke et spørsmål om bibelsyn. På tradisjonelt vis avvises også den svenske tanken om embetet som Kristusrepresentasjon, og han gir støtte til Wingrens argumentasjon.

Sverre Aalen har i sine arbeider lagt avgjørende vekt på underordningen. Etter hans mening har vi her med en skaperordning å gjøre som innebærer naturgitte oppgavefordelinger mellom mann og kvinne. Bekken griper tak i dette. Dersom det er slik Aalen hevder, må underordningens prinsipper i så fall gjøres gjeldende overalt i samfunnet. Proporsjonene og konsekvensene blir helt feil, hvis en skaperordning bare får praktiske konsekvenser for et så smalt område som kvinnelige prester.

Dermed er et gammelt poeng brakt fram på arenaen; spørsmålet om en skaperordning i vår tid kan ha kvinnelige prester som eneste synlige konsekvens. I debatten de neste årene, får dette gamle poenget en helt annen plass og tyngde enn det har hatt tidligere. Se kapittel 6.3.6.

² Bekken 1971

³ Se f eks O. Linton: *Pauli mindre brev*. Stockholm 1964

J. Jeremias: *Die Briefe an Timotheus und Titus*. NTD 9, Göttingen 1963

Thomas Bjerkholt og Harald Bekken 1972

I en knapp, liten artikkel, stort sett formulert i spørsmålsform, kommenterer Thomas Bjerkholt Bekkens artikkel.⁴ Bjerkholt var stipendiat på Menighetsfakultetet i 1972. Han hevder at dersom kvinnes profetiske tale i 1 Kor 11 og taleforbudet i kapittel 14 ikke skal motsi hverandre, må taleforbudet i 1 Kor 14 forstås i lys av læreforbudet i 1 Tim 2. På dette siste stedet er forbudet tydelig avgrenset til kvinnes offentlige lærefremføring av evangeliet. Det er ikke avgjørende at vi ikke har et konkret bud av Jesus som grunnlag for taleforbudet i 1 Kor 14. Det Paulus bærer fram er i sak et "Herrens bud". Dessuten kan man ikke diskvalifisere en formanings i skriften bare fordi den ligger på linje med gjeldende syn og norm i det jødiske samfunnet.

Bjerkholt er enig med Bekken i at underordningen er bærende fellesmotiv i 1 Kor 14 og 1 Tim 2, men for Bjerkholt er dette forpliktende for oss i dag. Han er også enig med Bekken i at det er urimelig å reservere taleforbudet for prestegjerningen, men også her trekker han andre konklusjoner. Han vil ha en nyvurdering av arbeidsfordelingen mellom mann og kvinne i kirken og i de kirkelige organisasjonene. Videre i debatten blir dette hans viktigste innspill. Han forsøker å trekke debatten ut av den snevre kvinneprestrammen, og over til en bredere debatt om kvinnens stilling i kirken og kristne organisasjoner generelt. Dermed er han en ensom svale som tar opp igjen noe av argumentasjonstradisjonen fra de tidligste fasene av kvinneprestebatten i Norge.

Svaret fra Harald Bekken forelå allerede i samme nummer av Ung Teologi, og er en presisering av de enkelte punktene fra første artikkel.⁵ Her presenteres lite nytt.

I andre nummer av Ung Teologi i 1972 hadde også Thomas Bjerkholt og Gunnar Johnstad en artikkel som tangerer de problemstillingene vi tar opp her.⁶ De etterlyser en praktisk holdning til Det nye Testaments etiske materiale som ivaretar dettes autoritative karakter. Hvordan finne veien mellom etisk autonomi og det å bli "jøder"? Denne artikkelen blir ikke presentert her, fordi den ikke direkte berører kvinneprestebatten.

Sverre Aalen, Jan Ove Ulstein og Leiv Aalen 1973

Sverre Aalen svarer Bekken i første nummer av Ung Teologi 1973.⁷ Svarartikkelen har en ganske krass og til dels ironisk tone. Aalen plasserer Bekken i selskap med de svermeriske profetene som Paulus kaller "forkastet av Gud" i 1 Kor 14. Når det gjelder den teologiske tyngden i formaningen, peker Aalen ennå en gang på at han jo har påvist at den rabbiniske formelen "ikke tillatt" er brukt i 1 Kor 14. Dette uttrykket krever henvisning til et bud i de hellige skrifter i jødedommen. I 1 Kor 14 er det knyttet til uttrykket "Herrens bud". Han virker nærmest litt forarget over at påvisningen ikke blir tatt til følge av Bekken. I den artikkelen han nå skriver, er det fortsatt

⁴ Bjerkholt 1972 (1)

⁵ Bekken 1972

⁶ Bjerkholt/Johnstad 1972 (2)

⁷ Aalen, S. 1973 (4)

lydigheten mot et ”Herrens bud” som er det avgjørende for Aalen. At slørpåbudet i 1 Kor 11 og taleforbudet i kapittel 14 skulle være parallelle når det gjelder forpliktelse i vår tid, avviser han med henvisning til avgjørelsen i CA 28. Der er bare slørpåbudet i 1 Kor 11 nevnt som en kirkeordning som ”ikke skal bebyrde samvittighetene”. Etter jødisk forbilde har Paulus trolig skilt på sedvane, som var av lavere rang (sløret i kapittel 11) og et bud (taleforbudet i kapittel 14). Aalen legger med andre ord stor vekt på sitt arbeid med det han oppfatter som jødiske paralleller i begrepsbruk.

Taleforbudet vil han fortsatt ha tolket isolert fra konteksten av to grunner. Det er førpaulinsk overdratt tradisjonsgods (bare 33b-34). Dette framgår av disposisjonen i avsnittet. Med en slik tolking harmonerer taleforbudet i 1 Kor 14 med læreforbudet i 1 Tim 2. At kvinnen ikke skal ”lære”, setter Paulus i sammenheng med underordningen. Underordningen gjelder derfor i kirken og ekteskapet. Aalen vil ikke høre snakk om at den også skulle ha konsekvenser for samfunnet.

I samme nummer av Ung Teologi har Jan Ove Ulstein også en artikkel om emnet.⁸ Han tok praktikum i 1972 og var stipendiat og vitenskapelig assistent fra 1973. Artikkelen hans knytter til kvinneprestspørsmålet generelt, og er ikke ledd i en debatt mellom konkrete personer. Han vil ha tak i de bærende problemstillingene og har en systematisk innfallsvinkel. Han avviser i tur og orden ulike tema som løsningen på spørsmålet. I den prosessen drøfter han apostelautoriteten, taleforbudet i 1 Kor 14, ”Herrens bud” og synet på embetet. Innledende og avsluttende i artikkelen spør han om henvisningene til skapelsen og eventuelt underordningen som avledet av skapelsen, blir det bærende prinsippet i spørsmålet om kvinnelige prester. Hvis skapelse og eventuelt underordning er slike bærende prinsipp, er det i tilfelle disse som gjør at hensynet til orden og sømmelighet ikke er tilstrekkelig som forklaringsmodell til tale- og læreforbudene. Ulstein peker altså ut henvisningen til skapelsen som det avgjørende i debatten. Spørsmålet blir om en slik skaperordning nødvendiggjør at embetsbæreren er mann. Her mener Ulstein at empirien ikke kan vise en slik nødvendighet. Spørsmålet blir til slutt underordningsmotivets plass, og Ulstein antyder at dette kanskje har vel så sterke sosiale referanser som ontologiske.

Han slutter slik: ”1.Kor. 11 og 14 + 1.Tim 2 har alle same mønster: orden/skaparordning – underordning – konkretisering (med konkret front). Forholdet mellom 1.Kor.11 og 14 viser at konkretiseringa ikkje er eit absolutt, men uttrykk for hypotagé (”ikkje tale på mannens plass”). Når så hypotagé-motivet viser seg å ha vel så sterke **sosiale** referanser som ontologiske, blir det **svært** vanskeleg å halde fast på eit prinsipielt **embetsforbud** for kvinner. Då må ein krevje å få vite overføringsmodellen og kvifor det berre ev. gjeld for embetet og ikkje heile registeret. At det i NT sakleg sett **også** gjeld embetet, er heilt klart.”⁹

Denne artikkelen er et av de sjeldne innleggene i kvinneprestdebatten med en gjennomført systematisk innfallsvinkel. Den er også helt fri for den polemiske brodden som hefter ved mye av 1970-tallsdebatten.

⁸ Ulstein 1973

⁹ Ulstein 1973 s. 37

Siste mann ut i Ung Teologi var Leiv Aalen i nummer 2 1973.¹⁰ Da var det en intens debatt på gang også i andre fora. Leiv Aalen vil beskrive kristentroens syn på mennesket, og dermed også forholdet mellom mann og kvinne. Han har ikke fokus på kvinneprestspørsmålet spesielt. Han framhever for det første at mannen er den som i første rekke blir gjort ansvarlig for syndefallet. Til det svarer at Kristus som løser fra dette syndefallet også er mann. Det var ikke kvinner i Jesu engere disippelkrets. Det korresponderer med den over- og underordning som apostelen Paulus gjør gjeldende både i ekteskapet og i den kristne menighet. Aalen hevder også at mannen framtrer i mer utpreget forstand enn kvinnen som kulturbærer, om vi med kultur forstår særlig den egentlige åndskulturen. Med bakgrunn i skjelningen mellom det åndelige og det verdslige regiment, er det naturlig at underordningen først og fremst gjelder for menighet og ekteskap, og ikke uten videre kan overføres til det allmennmenneskelige samfunnslivet.

For kvinnen gjelder at det er hun som etter naturens orden bringer barna til verden, og bærer dem gjennom "det psykologiske svangerskap". Etter Guds skapervilje er kvinnen framfor alt bestemt av å være slektens mor, og dette preger hele hennes vesen som menneske. Kvinnens fremtoning er også slik at hun i større grad enn mannen framtrer som kjønnsvesen, både fysisk og psykisk. Inkarnasjonen i Kristus er da et nødvendig uttrykk for det at Gud bare omtales i mannlige kategorier. Inkarnasjonen er med andre ord mannlige etter sitt vesen, og frelsesgjerningen må sies å ha samme mannlige karakter som Kristi person. Artikkelen har omfattende noter som presenterer og kommenterer litteratur om kjønnsroller og kvinners og menns psykologi.

Harald Bekken 1973

Harald Bekken diskuterte ikke bare med Thomas Bjerkholt. Han hadde også en artikkel i Kirke og Kultur, der temaet er kvinnens underordning.¹¹ Her vil jeg bare trekke fram det jeg mener er relevant for vårt tema. Bekken tar for seg begrunnelsen i skapelse og underordning som vi finner både i 1 Kor 11 og 14 og i 1 Tim 2. Han er den første i mitt materiale som uttrykkelig hevder at omtalen av kvinnens frelse gjennom barnefødsler i 1 Tim 2, 15 er skrevet i direkte polemikk mot de gnostiske vranglærerne som drev propaganda mot ekteskapet.

Bekken slår fast at i disse tekstene, til forskjell fra det vi finner i hustavlene, er underordningen omtalt som noe som også gjelder for samfunnet, ikke bare i kirke og ekteskap. I 1 Tim 2 er det den skapelsesmessige, naturgitte underordning i samfunnet som forlenges inn i menigheten. Da kan man, ifølge Bekken, ikke i vår tid innskrenke dette til å gjelde i kirken, og særlig ikke når man tar med ekteskapet og familien som jo faktisk er en sektor av

¹⁰ Aalen, L. 1973 (1)

Siden hele dette arbeidet til syvende og sist skyldes mine personlige opplevelser knyttet til debatten på MF på 1970-tallet, vil jeg nevne at dette var den artikkelen jeg startet med, da jeg ønsket å skaffe meg en begynnende innsikt i kvinneprestproblematikken. Jeg endte med å gråte av sinne og frustrasjon over det jeg som ung, kvinnelig student oppfattet som en håpløst psykologiserende teologi.

¹¹ Bekken 1973

det verdslige regiment. Helt umulig blir det når man heller ikke lar underordningen gjelde for kirken som sådan, men avgrenser gyldighetsområdet til det kirkelige embetet. Ikke minst de frivillige organisasjonene har lenge gått i spissen for å uthule underordningen i kirken gjennom sin bruk av kvinner i virksomheten. Paulus' begrunnelse i sømmelighet og skikk og bruk viser at vi har å gjøre med tidsbetingede forordninger.

6.2.3 Uttalelse fra Menighetsfakultetets lærerråd 1972 og debatten etterpå

Uttalelsen fra Menighetsfakultetets lærerråd høsten 1972 ble presentert som særtrykk av Luthersk Kirketidende nr 1 1973.¹² Uttalelsen er på 13 sider. Flertallsuttalelsen er på ni sider og mindretallsuttalelsen på fire. Uttalelsene ble lagt fram samtidig, slik at ingen av partene kunne gå inn og imøtegå synspunkter som var satt fram i den andre uttalelsen. Det er med andre ord ingen intern debatt mellom de to uttalelsene. Debatten kom etterpå.

Flertallets uttalelse

Flertallet uttaler at spørsmålet må vurderes i lys av Skriften og kirkens bekjennelse. Derfor foretar man først en analyse av de aktuelle bibeltekstene. Deretter går man til bekjennelsens lære om det kirkelige embete og menighetsordningenes vekt og betydning i kirken. Man hevder at et læremessig stridsspørsmål i Den norske kirke like lite kan avgjøres ved eksegetiske argument alene som ved dogmatiske. Derfor ønsker man å presentere et eksegetisk-dogmatisk arbeid. Dermed tar uttalelsen opp, i ganske fortettet form, så å si alle de debatterte sidene ved kvinneprestdebatten på disse ni sidene.

Om embeter og tjenester i Det nye testamente slår man først fast at det ikke finnes noen enkel motsvarighet til vårt presteembete der. Apostolatet inntar en særstilling i Det nye testamente, og de tjenestene som går tilbake til apostlene hadde derfor en særlig betydning i de første menighetene. Det er tydelig at det må finnes en menighetsorganisasjon, men det er ikke noe mønster for den nærmere utformingen av denne.

Til de aktuelle brevttekstene konsentrerer man seg om "tale" i 1 Kor 14, og mener at dette ordet i denne teksten er brukt om kvinnenens spørsmål under gudstjenesten. Læreforbudet i 1 Tim 2 blir sett som klart innholdsbestemt. Kvinnen tillates ikke å undervise, mest sannsynlig i menighetsforsamlingen.

Uttalelsen legger vekt på at ordningssynspunktet er det overordnede siktepunktet i de aktuelle tekstenes begrunnelser, og at "Herrens bud" refererer til alt det Paulus har omtalt i kapitlet. Uttrykket er apostelens hypotetiske formulering. Man ser altså fellesnevneren i tekstene i den sterke vekten apostelen legger på orden og innordning. Kravet om underordning tolkes på bakgrunn av et selvsagt sosialt mønster i det antikke samfunnet. Forbudene er da motivert ut fra hensynet til kirkens orden og oppbyggelse. Denne ble forstyrret dersom kvinnene "talte" og "underviste". Dermed har

¹² *Kvinnelig prestetjeneste 1973*

flertallet gitt eksegesen en konklusjon som legger til rette for å bygge den dogmatiske avgjørelsen på den lutherske kirkes bekjennelse om embetet og kirkens ordninger.

Med utgangspunkt i CA 7 og 28 slås det fast at forskrifter for menighetsordninger ikke er bindende for en luthersk kirke. En skjelning mellom forpliktende og uforpliktende elementer er det vanskelig å finne teologisk holdbare prinsipper for.

Når det gjelder begrunnelsene i skapelsen, hevder flertallet at man må skjelne mellom det å fastholde skaperordningsforestillingene *i seg selv* og det å fastholde de konkrete *følgeslutningene* av disse forestillingene. Man må finne fram til en kirkelig orden som tjener evangeliet.

Om embetssynet sier flertallet at et *prinsipielt* forbud mot ordinasjon av kvinner til prestedtjeneste bare er mulig dersom man utfyller den lutherske lære om embetet, slik denne foreligger i bekjennelsesskriftene. Et rett embete er et embete som er slik at vi ved dets hjelp kan komme til tro (CA 5). Det eneste som da er nødvendig er at forkynnelseens innhold er rett, og at sakramentene forvaltes i samsvar med Herrens innstiftelse. Et læremessig forbud mot kvinners prestedtjeneste vil måtte anføre andre begrunnelser for embetet enn dem vår kirkes bekjennelse anfører som de eneste.

Konklusjonen er at ingen av de teologiske innvendingene som er blitt gjort gjeldende imot ordinasjon av kvinner til prester kan sies å være sterke nok til å begrunne et prinsipielt forbud. Flertallets uttalelse er underskrevet av Olav Guttorm Myklebust, Edvin Larsson, Magne Sæbø, Ivar Asheim og Andreas Aarflot. Myklebust var professor i misjonsvitenskap, Larsson i nytestamentlig teologi, Sæbø i gammeltestamentlig teologi, Asheim i religionspedagogikk (senere i systematisk teologi) og Aarflot var dosent, senere professor i kirkehistorie.

Mindretallets uttalelse

Mindretallets uttalelse setter fokus på eksegesen. Man slår fast i innledningen at kvinneprestedtjenestespørsmålet må avgjøres ut fra det standpunkt man tar til eksegesen av 1 Kor 14 og 1 Tim 2 og til de skriftstedene som taler om underordning. Presentasjon av denne eksegesen tar tre av de fire sidene uttalelsen består av. For øvrig hevder man at kvinneprestedtjenestespørsmålet ikke finner svar i den lutherske kirkes bekjennelse, og at taleforbudet i 1 Kor 14 står i en særstilling i forhold til de tidsbestemte apostoliske forskriftene som er omtalt i CA 28. Dette fordi taleforbudet refererer seg til det kirkelige embetet som er innstiftet av Kristus og hører til kirkens *esse*.

Hovedpunktene i eksegesen er at taleforbudet i 1 Kor 14 er et forbud mot å tale Guds ord i den offentlige gudstjenesten. Ordet "tale" står dermed nær ordet "lære" i 1 Tim 2. Betydningen av "lære" er å frambære for menigheten innholdet i den apostoliske tradisjon. Disse forbudene ligger på linje med at Jesus bare kalte menn til apostler. Dessuten er "Herrens bud" i 1 Kor 14 et bud av Jesus.

Begrunnelsen for tale- og læreforbudene ligger i kvinnens underordning under mannen, både i kraft av skapelsen og i kraft av frelseshusholdningen. Tanken med underordningen må være at mannen har en ledende rolle og har

større myndighet. Tilhengerne av kvinnelige prester kommer bare til rette med nevnte skriftsteder ved å hevde at prinsippet om kvinnens underordning er noe tidshistorisk.

Konklusjonen blir at Menighetsfakultetet bør holde fast på sitt syn i dette spørsmålet, og hevde at det strider mot Guds ord at kvinner får adgang til presteembetet. Mindretallets uttalelse er underskrevet av Erling Utnem, Leiv Aalen og Sverre Aalen. Carl Fredrik Wisløff tiltrer uttalelsen i hovedsak og konklusjon. Utnem var på dette tidspunktet rektor på praktikum og ble biskop i Agder 1973. Wisløff var professor i kirkehistorie.

Diskusjonene i Luthersk Kirketidende 1973

Med bakgrunn i uttalelsene fra Menighetsfakultetets lærerråd, gikk det to debatter i Luthersk Kirketidende i 1973. Den ene ble ført mellom Sverre Aalen og Edvin Larsson, den andre mellom Ivar Asheim og Leiv Aalen.¹³ Tonen i disse debattene er til tider ganske skarp. I tillegg kom Prestelaget for Bibel og Bekjennelse med en uttalelse.¹⁴

Sverre Aalen og Edvin Larsson

Den første debatten begynte med at Sverre Aalen gikk ut med et lengre debattinnlegg hvor han ville vise svakhetene ved flertallsuttalelsen.¹⁵ Han tar tak i tre hovedområder som han går grundig inn i. Det første er spørsmålet om forståelsen av 1 Kor 14, 33 ff. Det andre er spørsmålet om hovedsiktet i dette avsnittet er orden og sømmelighet eller realisering av en skaperordning. Det tredje er forholdet mellom begrunnelsene for sløret i 1 Kor 11 og for læreforbudet i 1 Tim 2. Begge er begrunnet med underordning/skaperordning.

Til de to første spørsmålene konkluderer Aalen etter en lengre drøfting av mange elementer med, at avsnittet 14, 33b ff står selvstendig i kapitlet og ikke kan leses i lys av versene om "uorden" i vers 33 eller "orden" i vers 40. Han bestrider på det sterkeste at det er ordenssynspunktet som er det dominerende i 14, 26-40, og også at taleforbudet bare skulle gjelde kvinnenenes spørsmål, slik flertallsuttalelsen hevder. I lys av 1 Tim 2 er det klart at det dreier seg om lære- og hyrdeembetets frambæring av den apostoliske tradisjon og lære, som han nå mener flertallsuttalelsen setter ut av kraft, samtidig som de oppløser embetsbegrepet i Det nye testamente. Til det siste hovedområdet stiller han spørsmålet om flertallsuttalelsen skal leses slik at underordningen blir forstått som en tidsbetinget konkretisering av skaperordningsforestillingene i Det nye testamente. Mener flertallet at underordningen ikke lenger er gyldig for vår tid?

I et like bredt anlagt innlegg som Aalens, kommenterer Edvin Larsson mindretallsuttalelsen, samtidig som han svarer Sverre Aalen.¹⁶ Han tar opp

¹³ Aalen, S. 1973 (2) og 1973 (3)
Larsson 1973 (1) og 1973 (2)
Asheim 1973 (1) og 1973 (2)
Aalen, L. 1973 (2) og 1973 (3)

¹⁴ *Spørsmålet om kvinnelige prester 1973*

¹⁵ Aalen, S. 1973 (2)

¹⁶ Larsson 1973 (1)

eksegese av 1 Kor 14 og 1 Tim 2 og behandler spørsmålet om underordning og skaperordning.

Hans hovedanliggende er at Sverre Aalens eksegese ikke strekker til på flere punkt. Det gjelder Aalens tolkning av $\Lambda\lambda\acute{\epsilon}\omega$, ”tale”, i vers 34, den vesle flertallsformen $\acute{\alpha}$ i vers 37 (”det jeg skriver” eller ”de ting som jeg skriver”), og argumentasjonen hos Aalen for at Paulus bruker rabbinsk formelspråk i tilknytning til taleforbudet. I 1 Tim 2 er det, ifølge Larsson, snakk om et forbud mot kvinners lære og forkynnelse i menighetssamlingen, og verbet er allment å forstå. Når mindretallet hevder at $\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\omega$, ”lære/opptre som lærer”, bare gjelder vår tids prestedtjeneste, kommer de ikke til rette med all annen forkynnelse kvinner bedriver i dag. Han svarer ikke på Aalens spørsmål om flertallet ser på underordningstanken i Det nye testamente som tidsbetinget. Vekten legges på at flertallet tolker begrunnelsen for taleforbudet som en spesiell utforming av bakenforliggende skapelses- og syndefallskonsepsjoner. Hva har han da sagt?

Aalen griper tak nettopp her i sitt neste innlegg, og har tolkningen klar: Larsson har nå bekreftet at flertallsuttalelsen skyver Det nye testamentes lære om kvinnens underordning til side som noe tidsbetinget.¹⁷ Dessuten har det nå blitt tydelig, ifølge Aalen, at embetssynet skiller de to partene. Etter hans mening setter embetssynet mindretallet i stand til å trekke en grense ved den forkynnelsen som skjer i rammen av kirkens lære- og hyrdeembete. Han mener at man ikke kommer lenger med eksegese av 1 Kor 14, men går likevel selv noen runder til, blant annet med flertallsformen $\acute{\alpha}$.

I sin sluttkommentar tar Larsson, som Aalen, tak i ting han har sagt før.¹⁸ Ut over det han markerer at han holder fast på, blir embetssynet kommentert. Larsson mener Aalen og han i hovedsak har samme embetssyn. Men han mener mindretallet leser et ferdig embetssyn inn i det nytestamentlige materialet. Det er eksegetisk uholdbart.

Ivar Asheim og Leiv Aalen

Det var Ivar Asheim som startet debatten mellom ham og Leiv Aalen.¹⁹ Den dreier seg hele veien om embetssyn og skaperordning og det er embetssynet som får mest oppmerksomhet. Her er det systematikerne som diskuterer. Asheim vil sette kvinneprestespørsmålet på dets rette plass som et annenrangs spørsmål i kirken. Det er ikke verd kirkesplittende dimensjoner. Dette er Leiv Aalen uenig i, men det blir ikke om dette punktet debatten føres. Den dreier seg i hovedsak om embetet. Asheim slår fast at det kirkelige embetet er guddommelig innstiftet. Så lenge kirken har et embete, og så sant dette embetet forkynner evangeliet rent og forvalter sakramentene rett, kan det øvrige, embetets form, ordnes som man finner tjenlig. Etter CA 28 gjelder dette også nytestamentlige menighetsordningsforskrifter. Han regner taleforbudet i 1 Kor 14 som en slik forskrift. Det er vilkårlig når den eneste forskriften som fortsatt skal gjelde i kirken, er dette forbudet. Det er

¹⁷ Aalen, S. 1973 (3)

¹⁸ Larsson 1973 (2)

¹⁹ Asheim 1973 (1)

også vilkårlig når underordningen, som en skapelsesmessig grunnstruktur, kommer ut med det kirkelige embetet som eneste konkretisering. Asheim vil legge vekten slik: "... å lytte til det bærende grunnmotiv bak de nytestamentlige ordningsforskrifter, i troskap mot Skriften å fastholde dette, og så å spørre hva kjærlighet og fred og menneskenes frelse i dag nødvendiggjør m.h.t. embetets ytre form."²⁰

Han får det jeg oppfatter som et skarpt svar fra Leiv Aalen.²¹ At underordningen hos mindretallet bare blir konkretisert med det kirkelige embetet, skyldes at det her bare er snakk om det åndelige regiment. Kirken skal ikke gi "teokratiske forskrifter" for det borgerlige samfunn. Det er med andre ord ikke inkonsekvent at presteembetet blir eneste sted underordningen konkretiseres. Dessuten må det høre til det kirkelige embetets esse at det bæres av en mann, for dette embetet er en fortsettelse av apostolatet, og Jesus valgte bare menn til apostler. Aalen mener derfor det blir håpløst som Asheim gjør, å plassere kvinneprestspørsmålet som et spørsmål om embetets form. Så trekker Aalen inn det han kaller "den mannlige predisering av Gud" og de konsekvenser for forholdet mellom mann og kvinne som etter hans mening følger av dette.

Asheims svar er også skarpt, men systematisk.²² Det han velger å kalle "spekulativ mannlighetsfilosofi" hos Aalen, sier han at han helst vil avstå fra å kommentere. Han kan først og fremst ikke forstå at toregimentslæren skulle dispensere kirken fra å forkynne en skaperordnings gyldighet for samfunnslivet. Dessuten påpeker han at familien er en del av det verdslige regiment, og ikke en del av det åndelige. Hvorfor vil man da forkynne underordning i familien og ikke i resten av det verdslige regiment, og hvorfor bare for det kirkelige embetet og ikke for resten av det åndelige regiment? Han gjentar at han mener det er lite meningsfullt, når man tar utgangspunkt i noe man omtaler som en synliggjøring av et skapelsesmessig grunnforhold mellom mann og kvinne, underordningen, og ender opp med kirkens embete som eneste synliggjøring. Han mener, og prøver å vise, at Leiv Aalen egentlig deler flertallets syn på følgende: I hver ny historisk situasjon, må man på ny vurdere konkretiseringen av de bibelske skaperordningene.

Aalen er tydelig opprørt over dette siste i sitt neste innlegg.²³ Språkbruken er hard og sarkastisk. Det blir ikke svart på spørsmål som er stilt, og det blir brakt lite nytt inn i debatten ut over noen presiseringer og avklaringer av detaljer. Debatten mellom kolleger på Menighetsfakultetet i Luthersk Kirketidende i 1973 slutter med andre ord heller uforsonlig.

I presentasjonen av tidligere epoker, har jeg trekt fram en del redaksjonelle artikler fra tidsskriftene. Det er ingen slike redaksjonelle artikler å presentere fra 1970-tallet. I redaksjonen for Luthersk Kirketidende satt Andreas Aarflot, Erling Utnem, Torleif Austad og Thor With. Det betyr at

²⁰ Asheim 1973 (1) s. 207

²¹ Aalen, L. 1973 (2)

²² Asheim 1973 (2)

²³ Aalen, L. 1973 (3)

redaksjonen satt på hver sin side i spørsmålet om kvinnelige prester, og de blandet seg ikke inn i debatten.

6.2.4 Andre stemmer 1973 - 1975

Det var en jevn strøm av debattinnlegg utover i 1973 og i de to årene som fulgte før praktikum på Menighetsfakultetet ble åpnet i 1976, men det er lite av egentlige debatter. Det dreier seg mer om innlegg i form av artikler. Man ga ut en samling foredrag som ble holdt på et seminar på Menighetsfakultetet i 1974. Det kom også bøker. I disse aller siste årene av debatten kommer også kvinnene selv med i debatten både gjennom artikler og bøker. Dette siste vil jeg ta opp i kapittel 6.2.5.

Uttalelse fra styret i Prestelaget for Bibel og Bekjennelse

Uttalelsen fra Prestelaget for Bibel og Bekjennelse er først og fremst en støtteerklæring til mindretalsuttalelsen.²⁴ Et nei til kvinnelige prester hviler på forhold av prinsipiell betydning; skapelsesteologi og Herrens eget bud, og det dreier seg om det offentlige hyrde- og læreembetet.

Utenlandske stemmer som kunne fått betydning

I 1973 kom det ut to artikler i tyske tidsskrift, som kunne ha påvirket den norske debatten om kvinnelige prester. Erich Fascher skrev en artikkel om "Die Korinterbriefe und die Gnosis" i boka "Gnosis und Neues Testament", og Günter Haufe skrev om "Gnostische Irrlehre und ihre Abwehr in den Pastoralbriefen" i samme bok.²⁵ Det er særlig denne siste artikkelen som er interessant. Den tar utgangspunkt i den velkjente tesen om at Pastoralbrevene er et oppgjør med gnostisk vranglære som hadde et betydelig omfang etter år 100. Dette hadde blant annet kommet fram på 1960-tallet gjennom kommentarer til brevene til Timoteus og Titus.²⁶ Ut fra nyere forskning mente man nå å kunne beskrive innholdet i disse vranglærene tydeligere.

Man finner allegorisk skriftutleggelse med jødiske forbilder og begynnende omtolking av urhistorien. Hovedinteressen i denne tidlige gnostisismen er soteriologisk orientert, ikke kristologisk, og frelsen nås ved askese. Denne askesen yterer seg blant annet i ekteskapsforbud og forakt for alt som har med barn og omsorg for barn å gjøre. 1 Tim 2, 15 viser at barnefødsler i seg selv utelukket fra frelse. Forkynnelsen hadde tydelige elementer av emansipasjon, særlig rettet mot kvinner. Haufe mener det er derfor forfatteren av pastoralbrevene setter kvinnene på plass blant annet når det gjelder det å lære i gudstjenesten. Det er også derfor de får beskjed om å underordne seg sine menn ved henvisning til skapelsesrekkefølgen. Det er snakk om tidlig gnostisisme som ikke kan defineres inn i senere identifiserte gnostiske sekter. Siden de gnostiske gruppene trolig påberopte seg Paulus for denne læren, ble det et viktig anliggende for kirken å bruke Paulus også

²⁴ *Spørsmålet om kvinnelige prester* 1973

²⁵ Fascher 1973

Haufe 1973

²⁶ Jeremias 1963 og Linton 1964

som motangrep. Paulus' autoritet blir tatt i bruk i en antignostisk kamp med en kjetterpolemisk stil.

I den tematiske gjennomgangen skal vi se på hvordan dette materialet ble brukt i debatten.

”Kristent kvinnesyn” – et seminar på MF i 1974

Våren 1974 ble det holdt et seminar på Menighetsfakultetet med tema ”Kristent kvinnesyn”.²⁷ Åtte foredragsholdere hadde innlegg som i hovedsak var knyttet til fire emner. To og to personer med ulikt syn foredro samme emne, fem menn og tre kvinner. Edvin Larsson og Sverre Aalen presenterte hovedtrekkene i Det nye testaments kvinnesyn og pekte på hvilke konsekvenser dette burde få for et kristent syn på kvinnens stilling i samfunnet. Tjodgunn Sundgot og Jan Ove Ulstein hadde emnet ”Kvinnesak og teologi”. Astrid Hauglin og Else Skagestad Aalen tok for seg kvinnen og den kristne familien, mens to foredrag hadde ulik tittel. Harald Bekken hadde ”Skriften og skapelsen i kvinnedebatten”, mens Thomas Bjerkholt snakket om ”Kvinnen i kirken – forsøk på en tilretteleggelse”.

Edvin Larsson

Larsson hadde som forutsetning at Det nye testamente aldri taler om kvinnen generelt.²⁸ Kvinnesynet vi finner der, vil derfor uvergelig i stor grad handle om kvinnen i familien. Omgivelsene var patriarkalske. Larsson utfolder dette forholdsvis bredt, fordi han mener det er avgjørende å se Jesus og urkirken mot denne bakgrunnen. Da blir det klart at de nye holdningene til kvinnene innebærer en forbedring som knapt kan overbetones. Når det gjelder Jesus, er alle diskriminerende momenter borte. Han myket opp det patriarkalske systemet som kvinnen var satt inn i, men sprengte ikke selve systemet. Urkirken følger opp. Det er Paulus som har skrevet Gal. 3, 28.

Men den unge kirken aksepterer den tradisjonelle, patriarkalske familiestrukturen. Denne strukturen forenes med det sentrale i et Kristusbestemt menneskesyn der omsorg og kjærlighet er viktig. At kvinnen dermed får en bortgjemt plass i menighetens liv, er bare en konsekvens av hennes underordnede stilling i hjemmet. Vi møter en kristnet patriarkalisme som svar på de problemene man fikk å hankses med, for evangeliets framgang var det overordnede. Denne kristnede patriarkalismen begrunnes både i skapelsen (kefalé), syndefallet (den svakere natur) og kristologien (forholdet mellom Kristus og kirken).

Kravene som begrunnes i skapelse og syndefall er generelle. De gjaldt derfor også selvsagt for samfunnslivet, selv om dette ikke er tema i Det nye testamente. Derfor kan man ikke i dag kreve underordning i kirke og hjem, men ikke i samfunnet. Det synet på forholdet mellom mann og kvinne som nå råder i samfunnet, bør også gjelde for kirke og hjem. For det første fordi det er teologisk rett med ”jämlikhet”. For det andre fordi den nytestamentlige underordningsmodellen ikke er praktikable når det patriarkalske samfunnet er borte. Underordningskonsepsjonen henger

²⁷ Kristent kvinnesyn 1975

²⁸ Larsson 1975

dermed i løse luften. Poenget i Det nye testamente er maksimalt med kjærlighet og omsorg. I vårt samfunn i dag praktiseres det best gjennom ektefellenes likestilling.

Jeg har valgt å gjengi så pass mye av innholdet i foredraget, selv om kvinneprestspørsmålet ikke er berørt spesielt, fordi tale- og læreforbudet implisitt er med i dette resonnementet. Larsson hevder at kvinnens bortgjemte plass i menighetens liv i de nytestamentlige brevene er en konsekvens av hennes underordnede stilling i hjemmet. Når han gjennom sitt resonnement har avvist patriarkalismen og underordningen som gjeldende for vår tid, har han også avvist tale- og læreforbudets gyldighet i dag. Disse forbudene springer ut av de samme avviste grunnforholdene.

Sverre Aalen

Aalen tar utgangspunkt i gudbilledligheten som både mann og kvinne har del i.²⁹ Ut fra denne likheten skildres så ulikhetene. Til å beskrive disse ulikhetene brukes ulike begreper. Et av dem er tanken om mannen som kvinnens hode (kefalé), som Aalen tolker dit hen at mannen skal ha den ledende rollen, kvinnen den bærende og støttende. Det støttes av historien, biologien, fysikken, psykologien og ikke minst det erotiske, hevder Aalen.

Et annet begrep som beskriver ulikheten er underordningen. Denne står fast på tross av likestillingen i religiøs henseende som vi finner i Gal. 3, 28, og er begrunnet i skapelsens orden. Når underordningen er begrunnet både i skapelsen og i kristologien og styrkes av "Herrens bud" i 1 Kor 14, 37, er det brudd med den apostoliske autoritet å bestride underordningstanken.

Det er ingenting i Det nye testamente som forplikter oss på å gjøre underordningsprinsippet gjeldende for samfunnet. Det tales bare om ekteskap og kirke i tilknytning til dette begrepet. Samfunnet er ikke et område som skal normeres etter lover som gjelder i det åndelige regimentet, og kan innrettes etter likestillingsprinsippet uten forbehold – bare det ikke går utover hjemmet.

Aalen berører heller ikke kvinneprestspørsmålet, men på samme måten som Larsson, legger han her på plass det grunnleggende som gjør at tale- og læreforbudene føyer seg inn som bindende formaninger som fortsatt har gyldighet i vår tid.

Jan Ove Ulstein

Jan Ove Ulsteins grunnleggende spørsmål er: Hvilke er de konstanter som teologien kan sette, og hva skal prege disse når de skal finne sitt uttrykk i en bestemt historisk situasjon?³⁰ Ulstein blir i spørsmålene. Er underordningen en tidløs struktur? Dersom den blir stående, vil ingen tolke den patriarkalsk i vår tid. Når forholdet mellom Kristus og kirken er forbildet, blir mannens forrang en forrang i tjeneste, der kvinnen innordner seg under mannens nådige styresett. Kan underordningen også ut fra Ef 5 bety at den sterkeste skal bære tyngst; sagt inn i en situasjon der mannen var denne personen i kraft av sosial status?

²⁹ Aalen, S. 1975

³⁰ Ulstein 1975

Når det gjelder teologiens mulighet for å foreskrive forpliktende ordninger for ekteskap og familie, mener Ulstein at teologien skal være varsom, fordi det er vanskelig å si når man går over fra konstante oppgaver til sosiale vaner og uvaner. Ikke noe i skriften vil foreskrive noe om for eksempel arbeidsfordeling og roller, og vi må ha med oss det faktum at gjennom synderealiteten lar alt godt seg forderve og enhver struktur besette.

Harald Bekken

Bekken konsentrerer seg om taleforbudet og underordningen. Hans prosjekt er å påvise åpenbare urimeligheter hos dem som vil ivareta disse tankene bokstavelig, som han sier.³¹ For det første mener han at disse samtidig aksepterer en kirkelig praksis som er i åpenbar strid med apostelens ord, når de bare lar taleforbudet gjelde spørsmålet om kvinnelige prester. For Bekken er taleforbudet et kirkelig ordningsspørsmål, og slike har man ut fra et luthersk skriftprinsipp rett til å stå fritt overfor. Han roser Thomas Bjerkholt for å ha tatt til orde for en fundamental nyordning av arbeidsfordelingen mellom mann og kvinne i vår kirke på denne bakgrunnen, men er spent på hvor hans prosjekt vil bære hen.

For det andre hevder han at det har kommet fram svært lite hjelp til å løse spørsmålet om hvilke nytestamentlige forskrifter som bør fastholdes og hvilke som har utspilt sin rolle. Hvilke premisser anvender man for å klargjøre dette forholdet? Han viser til forholdet mellom sløret i 1 Kor 11 og taleforbudet i 1 Kor 14 og til formaningene til slavene. Etske formaninger må sees i sammenheng med bærende prinsipper i et større nytestamentlig materiale. Når det gjelder forståelsen av 1 Kor 14, står man overfor saklig eksegetisk uenighet i flere enkeltspørsmål.

Underordningen har som gitt utgangspunkt datidens familie- og samfunnsforhold. Når disse forholdene ikke lenger er til stede, er heller ikke grunnlaget for en direkte gjentakelse av ordene om underordning lenger til stede. Later vi som om denne bakveggen fortsatt er der, konstruerer vi en anakronistisk fortidslevning uten kontakt med dagens virkelighet. Det var frelsen det sto om den gangen. Hvordan kan vi vinne våre omgivelser i dag? Ordningene som skulle *hindre* falske anstøt på nytestamentlig tid, *blir* et falskt anstøt i vår tid.

Hva med de skapelsesteologiske synspunktene? Bekken går kraftig imot Sverre Aalens argumentasjon om at embetet krever en utfoldelse av fullmakt, autoritet, fasthet, kraft og ledelse som bare mannen er skapt til. Hvor er proporsjonene, spør han, når Aalen springer over hele samfunnet, og skal ha skapelsens orden realisert bare i det kirkelige embetet? Er det ikke her også subjektive, psykologiske forestillinger ute og går? Har ikke broren Leiv det samme? Det kan like godt oppfattes som filosofiske manndomsspekulasjoner.

³¹ Bekken 1975

Thomas Bjerkholt

Bjerkholt konsentrerer seg om det bibelske materialet, spisset mot læreforbudet i 1 Kor 14.³² Men før han går inn i dette stoffet, slår han fast at det ikke er noen nødvendig sammenheng mellom likeverd og likestilling. Likeverdstanden forutsetter ulikhet.

Bjerkholt samler eksegese av de nytestamentlige tekstene i to teser. For det første skal kvinnen underordne seg mannen i hjem og menighet. Den paulinske begrunnelsen er for bastant teologisk fundert til at det kan dreie seg om vanlig sed og skikk. Paulus vil normere de kristnes livsførsel – prinsipielt. For det andre tillates ikke kvinnen å utøve en ledende forkynnertjeneste, slik vi finner det uttrykt i 1 Kor 14 og tydeligst i 1 Tim 2. Det store spørsmålet er, ifølge Bjerkholt, om disse ordene er forpliktende eller ikke. For ham er de bud/forbud som må lydes. Kvinnen er beskrevet som ”det svakere kar”. Mannen har den fasthet som kreves av den ledende lærer. Mannen pålegges derfor hovedansvaret i hjem og menighet. Dermed er Bjerkholt den av foredragsholderne på dette seminaret, som utfolder kvinneprestspørsmålet tydeligst.

Det særegne for Bjerkholt er som sagt at han er enig med kvinnepresttilhengerne i at det ikke er mulig å begrense dette læreforbudet til kvinnelige prester. Budet er fortsatt gjeldende og kirken må være villig til å trekke konsekvensene. Hvis ikke vil motstanderne snart miste enhver troverdighet hos både lek og lærd. Forkynnertjenesten er den fundamentale hodefunksjonen i menigheten som alle de andre tjenestene springer ut av, og denne hodefunksjonen er tillagt mannen. Derfor er det ikke bare prestedtjenesten som er reservert for mannen, men også de tjenester som i *hovedsak* er en tjeneste med Ordet. Det er ikke mulig å trekke disse grensene for andre. Hver enkelt må avgjøre dette ut fra sin samvittighet.

Bjerkholt diskuterer så tjenstedifferensieringen, men mener at et standpunkt her ikke er avgjørende for synet på læreforbudet. En tjeneste som i vesentlig grad er en åndelig lære- og hyrdeoppgave, er tenkt forbeholdt menn, og det vil blant annet gjelde kirkens kateketer.

Artikler i 1975

I 1975 kom det flere artikler i Kirke og Kultur i anledning kvinneåret. Turid Karlsen Seim skrev om kvinnen i senjødedommen i ”Kvinnen i mannens bilde” og Halvor Moxnes om mann og kvinne, skapelse og syndefall i hellenistisk jødedom i ”Mannen i Guds bilde”.³³ Disse artiklene gir nyttig bakgrunnsstoff til kvinneprestspørsmålet, men da ingen av dem går inn på selve denne problematikken, lar vi dem ligge her.

I samme nummer av Kirke og Kultur hadde Jacob Jervell en artikkel ”Om Jesus og Paulus i kvinneåret”.³⁴ Han hadde da ikke vært synlig i kvinneprestdebatten siden tidlig på 1960-tallet. Jervell vil ha fram noen viktige hovedpoeng. Jesu praksis viser at han ikke vet av eller godkjenner

³² Bjerkholt 1975 (1)

³³ Seim 1975 (1)

Moxnes 1975

³⁴ Jervell 1975

noen forskjell mellom mann og kvinne. Slik handler han midt i et samfunn av ulikhet og underordning. Han hadde også kvinnelige disipler. Utsagnene hans viser det samme: Kvinnen er menneske, et fritt individ med egenverdi.

Går vi til Paulus, finner vi det samme når det gjelder praksis. Det er ingen forskjell på kvinne og mann. Paulus omtaler en rekke kvinnelige medarbeidere som har samme arbeid som alle andre med oppdrag i menigheten. Dette bryter med miljøet og samfunnet rundt. Gal. 3, 28 står sentralt. At det ikke er noe forskjell på mann og kvinne, ligger i sentrum av alt Paulus forstår med kristendom. Underordningen består som en underordning under Kristus. Guds ord skaper autoritet når det tales – det være seg av kvinne eller mann.

Paulus lever i en samfunnsordning basert på forskjeller mellom mennesker. Han venter at gudsriket snart skal bryte inn, og ser det ikke som sin oppgave å endre dette. Derfor har han ikke et handlingsprogram som går ut på endring. I noen menigheter ville man handle annerledes, for eksempel gjennom kvinneopprør i Korint. Når Paulus skal sette dette på plass, argumenterer han ikke ut fra evangeliet, men ut fra det som passer seg og sømmer seg. Det er spesielle forhold som betinger Paulus' utsagn i 1 Kor 11 og 14. Gjør vi underordning til en hovedsak, fryser vi et stykke samfunn i første århundre, og lager dogmatikk av det. Men vi kan ikke konservere og kristeliggjøre det første århundrets samfunn uten at vi dermed mister noe vesentlig i det som har med evangeliet å gjøre, nemlig frigjøringen av mennesket, mener Jervell.

6.2.5 ... og så kom kvinnene selv med ...

Gjennom hele dette arbeidet har jeg pekt på fraværet av dem det hele dreide seg om – kvinnene selv. Kvinneprestebatten var en debatt mellom menn. Så seint som i 1973 kunne Ivar Asheim uttrykke seg på denne måten i en debatt som vitterlig gjaldt kvinner: ”Vi må kunne lære å leve sammen som kristne medarbeidere og *brødre* på tvers av divergerende oppfatninger i denne sak. Ansvarsbevisste *teologer og kirkemenn* burde likefrem se det som en oppgave å vise at dette er mulig.” (I kursiv av meg.)³⁵

Dette endret seg midt på 1970-tallet. Boken ”Kvinnekamp og kristen tro” kom ut tidsnok til å være et innlegg i debatten før åpningen av praktikum på Menighetsfakultetet.³⁶ De andre utgivelsene kom for sent til dette som jeg regner for hoveddebatten i dette tiåret, men de kom bredt og tydelig gjennom flere utgivelser fra midt på 1970-tallet og et tiår framover. Gjennom disse utgivelsene ble kvinneprestespørsmålet plassert som et emne i kvinnekampen. Dette var en sammenheng som for så vidt ikke var ny, men som aldri hadde blitt utfoldet så bredt før. Blant artikler om kirken og kvinnebevegelsen, kvinnekamp og kristen tro, kvinnefrigjøring og morsrolle og lignende emner, finner vi også artikler om kvinneprestespørsmålet eksegetiske og dogmatiske sider. Her er dette spørsmålet med andre ord et emne blant mange i en mer overordnet kamp.

³⁵ Asheim 1973 (1) s. 203

³⁶ Jor, Vassbakk 1975

Bøkene og artiklene er skrevet av ”kvinner som står med begge ben i kirken og i kvinnebevegelsen”.³⁷ Dermed er spørsmål knyttet til en bibelsk forankring av standpunkt viktige. Eller som Marit Lindheim Gundersen sier det i innledningen til sin bok: ”Spørsmålet om hvorvidt et kristent livssyn lar seg forene med en kamp for kvinnens frigjøring, ble etter hvert så påtrengende at det ikke kunne forbli ubesvart. ... For meg står det helt klart at dette problemet bare kan løses innenfra, av kirken selv, og det bør først og fremst løses av dem som selv føler problemet på kroppen, nemlig kvinnene.”³⁸ Dette er nye toner.

I 1973 tok Bispemøtet kontakt med Kirkerådet for å få i gang et arbeid om forholdet mellom kirken og kvinnene. Dette arbeidet førte til at det i 1975 ble utgitt en antologi utarbeidet av Kirkerådets utvalg for forskning og utredning. Den het ”Kvinnekamp og kristen tro”. Boken belyser kvinnens plass i kirken historisk, Luthers syn på ekteskapet, kvinner under andre himmelstrøk, den moderne kvinnebevegelsen og utfordringene som lå i forholdet mellom kirken og denne bevegelsen. På bakpermen heter det at boken også gjennomgår grundig holdningen til kvinnen i bibel og bekjennelse. Dette ivaretas av en artikkel av Turid Karlsen Seim. Hun var på dette tidspunktet teolog og hjelpelærer ved universitetet i Oslo. I 1990 ble hun den første kvinne som tok teologisk doktorgrad i Norge.

I 1976 kom en hovedfagsoppgave i kristendom av Marit Lindheim Gundersen med tittelen ”Kirken og kvinnen”. I bearbeidet form kom den som bok året etter under tittelen ”Kvinnen i kirken”.³⁹ Gundersens arbeid ga de eksegetiske og dogmatiske spørsmålene knyttet til kvinnen i kirken generelt og kvinner som prester spesielt en større plass enn ”Kvinnekamp og kristen tro” hadde gjort. Her vil jeg holde meg til en presentasjon av materialet i boken, da de to arbeidene er svært like.

I 1978 kom så boken ”Kloke Jomfruer? Om kirke, kristendom og kvinnefrigjøring”.⁴⁰ Denne boken ønsker å bidra til å skape forståelse for hva kvinnesak og kvinnebevegelse er. Den tar opp svært mange aspekter knyttet til det å være kristen kvinne. Marit Lindheim Gundersen tar for seg de eksegetiske og dogmatiske spørsmålene knyttet til et kristent kvinnesyn. Anne-Berit Stensaker, sykehusprest på Blakstad sykehus, behandler spørsmålet om kvinnelige prester både som omdiskutert fenomen og som teologisk utfordring.

I forlengelsen av arbeidet med ”Kvinnekamp og kristen tro” hadde Bispemøtet i 1974 nedsatt et utvalg som skulle arbeide videre med de teologiske spørsmålene. Dette utvalget leverte sin innstilling ”Kirken og kvinnen” i 1975, der man konkluderte med at utredningsarbeidet burde videreføres. Kirkerådet oppnevnte et utvalg, hvis arbeid ble utgitt i 1979.⁴¹ Boken tar opp syn på kvinnen i Det gamle og Det nye testamente med utblikk til kvinnens stilling i samfunnet i nytestamentlig tid. Av dette stoffet

³⁷ Rødal 1978 s. 8

³⁸ Gundersen 1977 s. 11

³⁹ Gundersen 1976
Gundersen 1977

⁴⁰ Rødal 1978

⁴¹ Holter 1979

trekkes konsekvenser for synet på kvinnen i vår samtid. Det stoffet som er spesielt interessant for mitt arbeid her er behandlet under overskriften: ”Kvinnens underordning i menigheten”, men i presentasjonen nedenfor vil vi ta med mer stoff, fordi skaperordning og underordning er behandlet i andre sammenhenger. Vi finner også et omfattende kirkehistorisk materiale i boken. Leder og sekretær for utvalget var cand philol Aud Holter.

På grunnlag av sin kirkehistoriske hovedfagsoppgave, ga Kristin Molland Norderval i 1982 ut boken ”Mot strømmen, kvinnelige teologer i Norge før og nå”. Der gir hun en samlet framstilling av kvinneprestdebattens hundreårige historie i Norge.⁴²

”Kvinnekamp og kristen tro”

Når Turid Karlsen Seim leverer et eksegetisk og dogmatisk bidrag til kvinneprestdebatten i denne boka, er perspektivet i artikkelen videre enn dette spørsmålet alene. Hun sier: ”... det gjelder kvinnens stilling, ikke først og fremst i forhold til embetet, men i forhold til mannen.”⁴³ Det avgjørende er hvordan forholdet mellom kjønnene teologisk skal bestemmes, og dette utkrystalliserer seg i spørsmålet om kvinnes underordning er uoppagivelig fastlagt i en evig skaperordning.

Turid Karlsen Seim stiller det spørsmålet som ble satt fram så tydelig i den svenske debatten, men som man hadde vært mer varsom med i Norge. Hun mener at diskusjonen for en stor del har dreid seg om hva Paulus egentlig mente; altså selve fortolkningsspørsmålet. Spørsmålet om Paulus’ forståelse på dette punktet kan og skal være bindende for oss i dag, har vært mindre framme. Hun mener det er dette siste som er det største og mest avgjørende problemet. I artikkelen drøfter hun Jesu handling og ord i evangeliene, Paulus’ brever, kirkehistorien og vår tid.

Både evangeliene og de paulinske brevene gir uttrykk for grensesprengende prinsipper i forhold til datidens tradisjonelle syn på kvinnen. Jesus styrker og beskytter kvinnens stilling. Det samme viser seg hos Paulus. De grenser og graderinger den jødiske lov satte mellom menneskene, er opphevd i Kristus. Dette er det grunnleggende, selv om et tilpasningsprinsipp har gjort seg gjeldende og har vært ønsket også av apostelen. ”Evangeliets frie løp” har vært overordnet en kvinnefrigjøring, som den gangen kunne hemme det. Vi ser likevel at tilpasningsprosessen til samfunnets gjengse normer for kvinnelig oppførsel forsterket seg i takt med kirkens konsolidering, og etter som endetidsforventningens entusiasme ble svakere. Den teologiske argumentasjonen har fulgt etter og nærmer seg sterkt rabbinisk tenkning på dette område. Dette er en utvikling som tydelig kan spores i pastoralbrevene. ”Kirken har i store trekk funnet sin plass, og dens kvinner har måttet gjøre det samme.”⁴⁴ Etter Seims mening skjer det altså en tilpassende utvikling som fører bort fra det radikalt nye i den praksisen som er belagt i evangeliene.

⁴² Norderval 1982

⁴³ Seim 1975 (2) s. 25

⁴⁴ Seim 1975 s. 40f

Når hun kommer til vurderingen av vår egen tid, gjentar Seim spissformuleringen fra innledningen. Det viktigste spørsmålet blir ikke *hva* Paulus egentlig mente om disse problemstillingene, men om det han mente, skal ha normativ betydning for oss i vår nye situasjon. De praktiske konklusjonene som for eksempel Paulus argumenterer for, vil i vår situasjon i dag sjelden fungere på samme måten. Dette fordi vår situasjon er en annen og fordi en handling ikke kan vurderes løsrevet fra den situasjonen den utføres i. Seim mener det er interessant at Paulus bare bruker skapelses- og underordningsargumentasjon når han skal begrunne en praksis som var den vanlige sømmelige og rettslig fastslåtte på hans tid. Denne skaperordning så både Paulus og Luther i den skapte verden som omga dem. Den var på deres tid fornuftig og naturlig. Nå opplever vi en konflikt mellom likestillingen og dette underordningsprinsippet. Berøringsflaten med den praktiske virkelighet har i vår tid blitt kvinnelige prester. Den teologisk statiske skaperordning synes å stå nokså alene igjen, og slåss mot en stadig mer opponerende virkelighet.

I avslutningen gir hun et svar på spissformuleringen sin. I behandlingen av det bibelske materialet har hun etter min mening argumentert som en disippel av Jervell. I avslutningen drar hun konklusjoner som i større grad enn hos Jervell er systematisk fundert: Teologisk begrunnelse og praktisk anliggende utgjør en nødvendig enhet hos Paulus. Derfor kan vi ikke isolere det ene fra det andre og bruke dem løsrevet. Seim mener at Paulus på denne måten har større betydning som eksemplarisk mønster på teologisk tidsmessighet enn som leverandør av en fast ferdig formel som alle tider bare automatisk og bokstavlig har å repetere. Derfor mener hun også at skjelningen mellom tidsbetinget og evig gyldig ikke er fruktbar. Det evige må alltid formuleres nytt i møte med nye mennesker og nye situasjoner. Skriften kan derfor ikke oppdeles i tidsbetinget og evig gyldig. Den har et sentrum og en periferi, og det er ut fra sentrumet ”hva som driver til Kristus” at de ulike tester må vurderes – og kritiseres. Derfor mener hun at det overordnede hos Paulus blir at mennesket, både mann og kvinne, til enhver tid skal leve slik at det tjener sin neste i kjærlighet. I vår tid må vi, i ansvarlig frihet og målt med nestekjærlighetens mål, akseptere nye ordninger og skape en ny praksis med nye konkretiseringer. Dette må vi gjøre nettopp fordi Guds vilje alltid er den samme og skal vise seg som den samme.

”Kvinnen i kirken”

Marit Lindheim Gundersens hovedproblem i boken er: Hvordan skal vi finne fram til den praksis som kan sies å være i tråd med kirkens norm – Skriften og bekjennelsen?⁴⁵ Hun mener at fokuset på kvinnepresspørsmålet har vært alt for dominerende. Derfor er perspektivet kvinnes plass i menighetslivet generelt og de øvrige tjenestene i kirken.

Gundersen begynner med kvinnens gudsforhold belyst ut fra skapelse og syndefall. Dette gjør flere debattanter på 1970-tallet og senere, mens det har vært omtrent fraværende tidligere. Mennesket er gjennom gudbilledligheten

⁴⁵ Gundersen 1977

velsignet av Gud og har fått et kulturoppdrag. Dette oppdraget må mann og kvinne løse i fellesskap. Ut fra skapelsen er det ikke noe som skulle tilsi at kvinnen skulle stå i en annen stilling overfor Gud enn det mannen gjør, ifølge Gundersen. Jesus brøt radikalt med den jødiske samtidens oppfatning, og gir kvinnen hennes religiøse likeverd tilbake. I dette kapitlet trekkes også Gal 3, 28 og kvinnene i apostlenes gjerninger og i Paulus' brev fram.

I behandlingen av kvinnen og embetet, tar hun utgangspunkt i et personalt embetssyn, etter å ha tegnet et bilde av alternativene. Embetets autoritet ligger i evangeliet selv, ikke hos embetsbæreren. Dette skisserte synet er selvsagt åpent for kvinnelige prester.

Hun legger vekt på at underordning er en kjærlighetshandling som skjer frivillig og som må finne en annen utforming i vårt samfunn enn i et patriarkalsk samfunn. Dette konkretiserer hun ikke nærmere, men hevder at underordningen ikke kan benyttes til å autorisere et bestemt samfunnssyn eller rollemønster. Når det gjelder spørsmålet om skaperordning, mener hun at teologer hevder at underordningen er noe man kan trekke ut av skapelsesberetningen. Så viser hun at det ikke er mulig. Taleforbudet i 1 Kor 14 er raskt ekspedert i en bisetning som en praktisk konsekvens av underordningen på et bestemt tidspunkt og ikke bindende.

Siste tema som er relevant for mitt arbeid her er et oppgjør med Sverre Aalens vekt på kvinnens skikkethet og nødvendigheten av fullmakt, autoritet, fasthet, kraft og ledelse. Enda en gang får Aalen gjennomgå for denne uttalelsen, men Gundersen har en ny tilnærming: Det finnes både latente og aktive egenskaper hos både kvinner og menn. Hvem har fått utvikle eller ikke utvikle sine egenskaper av kulturelle grunner? Psykologi og sosiologi hører nøye sammen, og påvirker hverandre gjensidig. Paulus' begrunnelse i 1 Tim 2, 11ff tolkes slik: Paulus bruker skapelsesfortellingen som illustrasjon på en foreliggende "kjensgjerning". Han avleder ikke fra skapelsen.

"Kloke jomfruer?"

Marit Lindheim Gundersens artikkel i "Kloke jomfruer?" har heller ikke kvinnelige prester som siktemål, men teologi og kvinnesyn mer generelt.⁴⁶ Artikkelen er bygd opp som boken hennes. Selv om framstillingen her er knappere enn i boka, starter hun også her i skapelsen og syndefallet som selvstendige emner og begrepet "skapelsesordning" behandles på samme måten. Gundersen legger vekt på Jesu forhold til kvinner, berører ikke 1 Kor 14 og 1 Tim 2, og viser bare til Paulus i Gal 3, 28. Det emnet hun behandler med henvisning til tekster ut over dette, er underordningen. Her legger hun vekt på at underordningen er rammet inn av formaninger om kjærlighet. Hun konkluderer med at vi må holde fra hverandre de grunnleggende prinsippene kjærlighet og likeverd, og de tidsbestemte konkretiseringene av disse prinsippene, og underordningen er en tids- og situasjonsbestemt måte å praktisere kjærlighet på.

⁴⁶ Gundersen 1978

Det er altså Anne-Berit Stensaker som tar for seg de kvinnelige prestene i denne boken, både som omdiskutert fenomen og som teologisk utfordring.⁴⁷ Det siste velger hun å gjennomføre som en vandring gjennom det som førte henne selv ”fram til klarhet og en trygg overbevisning ut fra Guds ord”.⁴⁸ For henne lå hovedvekten på skriftsynet og embetssynet. Skriftsynet fikk hun avklart gjennom arbeid med CA. I artikkel 28 fant hun tolkningsnøkkelen til kirkeordningene: ”Bekjennelsen ser suverent bort fra både sterke begrunnelser for og opphav til påbudene, hvis de i dag kan vekke falske anstøt og hindre evangeliets frie løp ut til alle. Vi skal se etter hva som skaper orden og virker sømmelig til enhver tid.”⁴⁹ Verken i artikkel 5, 7, 8 eller 14 i CA finnes det noe som kan utelukke kvinner fra prestedtjenesten. Ingen personlige kvalifikasjoner er nevnt for dem som skal gå inn i tjenesten. Når det gjelder embetssynet, mener hun at dette bare kan være et argument for dem som mener at Kristus må representeres av en person med samme kjønn, og et slikt syn er uforenlig med Den norske kirkes bekjennelse.

Selv om skriftsynet og embetssynet er avgjørende, peker Stensaker på flere andre momenter. Hun mener begrepet skaperordning brukes misvisende, fordi man relaterer til det som egentlig er følgene av syndefallet, og disse følgene skal vel helst bekjempes. I den nye pakt sprenger enheten i Kristus de gamle strukturene. Stensaker mener om kefaléstrukturen at Paulus på disse stedene setter fram en lignelse, hvor han bruker ekteskapet slik det var utformet den gangen til å belyse en sannhet om forholdet mellom Kristus og menigheten. Hans tanker er dermed ingen endegyldig modell for forholdet mellom kvinne og mann. Paulus griper stadig til eksempler fra dagliglivet den gangen som ikke umiddelbart kan overføres til vår tilværelse i dag. I tillegg peker hun på det faktum at den gamle pakts paktstegn var omskjærelsen, av naturnødvendighet forbeholdt menn. Den nye pakts paktstegn er dåpen, som er for alle. Denne påpekingen er hun alene om i kvinneprestdebattens historie i Norge.

”Fra kirkens kvinneside”

Denne rapporten har to fyldige kapitler om kvinnen i Bibelen og i kirkehistorien, før den går over til å behandle spørsmål om kvinnen i vår tid.⁵⁰ Rapporten er ikke resultat av selvstendig forskningsarbeid, men forsøker å gi et bilde av hvor forskningen står ut fra den aktuelle teologiske litteraturen. Derfor er den heller ikke et innlegg for en side i debatten, men en presentasjon av ulike syn, uten at det alltid trekkes konklusjoner. Noen få overordnede konklusjoner trekkes i kapitell III om kvinnen i dagens Norge.

Om kvinnen i Bibelen sies det innledningsvis at Bibelen ikke har noe entydig eller enhetlig syn på kvinnen. Tekstene spenner over et tidsrom på 2000 år. De tre første kapitlene i Genesis får bred plass. Man gjør rede for de ulike synene på dette stoffet, men markerer samtidig et selvstendig syn gjennom å gi de to skapelsesberetningene overskriften ”Felleskap mellom

⁴⁷ Stensaker 1978

⁴⁸ Stensaker 1978 s. 71

⁴⁹ Stensaker 1978 s. 75

⁵⁰ Holter 1979

to likeverdige parter”. Følgene av syndefallet blir i større grad presentert gjennom ulike syn. Noen vil betrakte domsordene i 1 Mos 3, 16 som en del av det prinsipielle grunnlaget for kvinnens underordning, mens andre vil understreke at denne underordningen ikke framstår som et resultat av skaperordningen, men av syndefallet.

Når det gjelder kvinner i evangeliene, blir det slått fast at Jesus viser en fundamentalt ny holdning til kvinner ved at han stadig vekker handler i strid med sin tids og sitt folks forskrifter og regler når det gjelder kvinner. Han ser kvinnen som et menneske med samme personlige og religiøse verd som mannen. Mange eksempler trekkes fram. Det er den fylldigste presentasjonen jeg har funnet om emnet i hele det materialet jeg har behandlet. Så har man også tatt med at Jesus bare valgte menn som sine nærmeste disipler, og at det bare var menn ved innstiftelsen av nattverden. Om dette har noen prinsipiell mening, lar man stå åpent til behandlingen av brevlitteraturen. Kvinnene i Apostlenes gjerninger trekkes også fram.

De nytestamentlige brevene behandles svært grundig. Etter en innledning om Paulus' samarbeid med kvinner og Gal 3, 28, kommer en usedvanlig grundig behandling av mange aspekter ved underordningsbegrepet. Når det gjelder underordningen i ekteskapet er konklusjonen klar: Formaningene i hustavlene må først og fremst forstås ut fra de rådende ordninger og samfunnsstrukturer. Med de nye paulinske begrunnelsene skulle disse formaninger bli en oppvurdering både av kvinnen og det menneskelige fellesskap mellom de to i ekteskapet. Samtidig ser man at et flertall teologer vil oppfatte kefaléutsagnene som en klar vurdering hos Paulus av mannen som den overordnede. Utredningen konstaterer at det er vanskelig å oppløse motsetningen mellom underordningen på den ene side, og de troendes enhet og jevnbyrdighet i Kristus på den andre siden. Så behandles spenningen mellom 1 Kor 11 og 14, ”Herrens bud”, tekstkritiske spørsmål i 1 Kor 14 og tolkingen av ”tale” samme sted grundig. Dette blir bare gjort som en presentasjon av ulike synspunkt. Når det gjelder 1 Tim 2 vises det til at læreforbudet tydelig går på en lærefunksjon i menigheten og at det er begrunnet både i skapelsen og syndefallet. Man peker på at noen da vil tolke 1 Kor 14 i lys av 1 Tim 2, mens andre tvert om vil tolke 1 Tim 2 som 1 Kor 14 om det som sømmer seg i den kristne menigheten.

Utredningen gjør en sammenfatning av dette stoffet. Der slår man fast at framstillingen har vist at spørsmålet om kvinnens underordning ikke kan løses enkelt og entydig. Resultatet av tolkingen vil blant annet være avhengig av det bibelsyn man har når man går til oppgaven.

Når utredningen i kapittel III samler trådene, og vil tegne hovedlinjene i et kristent kvinnesyn, nevnes at kvinnen sammen med mannen er skapt i Guds bilde til et felles forvalteransvar. Dessuten at begge har opprørstrang overfor Gud, som gir svikt i de nære relasjonene, og at Jesus behandlet kvinnen som religiøst likeverdig med mannen. En konkret likestilling i kirke, hjem og samfunn er en naturlig konsekvens av dette likeverdet. Ved dåp og tro står kvinne og mann likt i et nytt, gjenopprettet gudsforhold. Den enkelte nådegaver og evner og menighetens behov bør derfor avgjøre hvilken plass og funksjon den enkelte skal ha i menigheten – ikke kjønn eller tradisjon. Her trekker man med andre ord de tydelige konklusjonene man ikke ville

komme med underveis i utredningen, og konklusjonene blir ikke knyttet tydelig til behandlingen av bibelstoffet i kapittel I. Underordningen og de nytestamentlige formaningene som er knyttet til den når det gjelder hjem og menighet, er ikke synlig i oppsummeringen. Det blir heller ikke sagt noe om at de ikke er gyldige i vår tid.

6.2.6 Andre bidrag etter 1975

Alle studenter på Menighetsfakultetet skrev en avhandling over et fordypingsemne på denne tiden, og fra 1977 finner vi ulike delaspesker ved kvinneprestspørsmålet behandlet i slike avhandlinger.⁵¹ Emnet engasjerte med andre ord studentene. Men hvem skrev disse avhandlingene? Det gjorde de mannlige studentene. Den første avhandlingen som berører kvinneprestspørsmålet skrevet av en kvinnelig student, kom i 1984.⁵²

Fra Sverige lot Bo Giertz sin stemme høre ennå en gang gjennom et lite hefte som ble en god del lest her i landet. Vi fikk også en bok om emnet i Sverige, Martin Lindströms "Bibeln och bekännelsen om kvinnliga präster".⁵³ Men den store debatten om kvinnelige prester i Norge ebbet ut.

Debatten videre er som sagt en debatt som først og fremst har sitt tilholdssted i de kristne organisasjonene og etterhvert også i frikirkene.

Et blikk videre framover viser at det fortsatte å komme en del tidsskriftartikler.⁵⁴ På Menighetsfakultetet kom det spesialavhandlinger om saken,⁵⁵ og en bok om skriftsynet.⁵⁶ Leiv Aalen foretok før sin død en ajourføring av sin bok "Dogmatiske grunnriss", der han også bearbeidet en redegjørelse av de sentrale elementene i spørsmålet om kvinnelige prester.⁵⁷

I 1989 kom et utvalg i Det norske misjonsselskap med en uttalelse til spørsmålet om kvinnelige prester. Det var en delt uttalelse, og den ble trykket i årboken.⁵⁸

Det var heller ikke slutt på bokutgivelser om emnet. I 1991 kom "Kvinner – i bibelen – i kirken – i misjonen". Den har bidrag både fra tilhengere og motstandere av kvinnelige prester. Felles for alle bidragsyterne er at "Bibelen er overordnet autoritet for hva Guds kirke skal lære og hvordan den skal virke".⁵⁹ Noen år senere ga Thoralf Gilbrant ut boken "Her er ikke man og kvinne-".⁶⁰ Det nyeste som har skjedd, er at saken har blitt gjenstand for doktorgradsarbeid. Synnøve Hinnaland Stendals arbeid kan leses i boken "'- under forvandlingens lov": en analyse av stortingsdebatten om kvinnelige prester i 1930-årene."⁶¹

⁵¹ Simonsen 1977

Domaas 1978

Nordengen 1983

⁵² Sandnes 1984

⁵³ Giertz 1978

Lindström 1979

⁵⁴ Seim 1984, Bjerholt 1986, Sandnes 1988 og Eldstad 2000

⁵⁵ Nordengen 1983, Sandnes 1984 og Romsaas 1994

⁵⁶ Asheim 1982 og Larsson 1982

⁵⁷ Aalen, L. 1986 s. 188-190

⁵⁸ Årbok 1989

⁵⁹ Eikli 1991

⁶⁰ Gilbrant 1995

⁶¹ Stendal 2003

6.3 Tematisk presentasjon og drøfting av 1970-tallsdebatten

I 1970-tallets debatt regner jeg uttalelsen fra Menighetsfakultetets lærerråd for å være sentral. Det gamle spørsmålet om kvinnelige prester hadde flammet opp igjen før denne uttalelsen kom, og debatten fortsatte ikke minst etterpå, men jeg har valgt å ha denne lærerrådsuttalelsen som dreiepunkt for den tematiske presentasjonen fra dette tiåret. Hvert tema vil ta til med en presentasjon av lærerrådsuttalelsene, for så å se bakover og framover i tid og debatt.

Det kunne faktisk ennå en gang vært naturlig å begynne med å presentere detaljeksegetiske spørsmål til 1 Kor 14, selv om flere røster i tidligere runder hadde ment at nå måtte man komme et skritt videre. Som vi har sett, hadde Arne Fjellberg i 1958 bedt om at de systematiske og hermeneutiske spørsmålene nå måtte få fokus, og det samme hadde Leiv Aalen gjort i 1961.⁶² Etter disse oppfordringene tidlig på 1960-tallet fulgte, som vi har sett, den største debatten i Norge om kvinneprestspørsmålet. Vi konkluderte med at den la stor vekt på detaljeksegesen. Likevel begynte man enda en gang fra begynnelsen med detaljeksegesen da debatten blusset opp igjen på 1970-tallet.

Er det så en ren gjentakelse vi skal presentere videre? Nei. Debatten var stadig i utvikling og endring. Disposisjonen av kapittel 6.3 vil vise dette. Jeg har funnet det nødvendig med en noe annen temainndeling her enn i kapittel 5.3. Jesu betydning blir løftet fram. Det samme blir temaet skapelse og syndefall i Det gamle testamente. Debatten om Jesu apostelvalg har derimot blitt borte. Enkelte deloverskrifter er også endret, fordi jeg mener at stoffet krever en annen presentasjonsmåte. Temaet om skaperordning, underordning og vesenstenking sveller ut på en måte som gir signaler til forståelsen av debatten.

6.3.1 Jesu betydning

Det ville være en grov fortegnelse å påstå at Jesu betydning var et tema som kom inn i kvinneprestdebatten med 1970-tallet. Vi har sett at dette har vært med tidligere. Måten man benyttet evangeliens framstilling av Jesu ord og handlinger på, hadde en helt klar og tydelig todeling.

Nei-siden hadde pekt på at Jesus bare valgte menn blant sine tolv apostler, og at det bare var menn med ved innstiftelsen av nattverden og da misjonsbefalingen ble gitt. Dette regnet man som svært bemerkelsesverdig på bakgrunn av at Jesus foretok en radikal oppvurdering av kvinnes status. Kvinnene som første vitner til oppstandelsen, ble ikke vektlagt. Disse momentene har vært med siden første tidsskriftartikkelen i 1912.

Ja-siden hadde lagt vekt på Jesu holdning, og tillagt den prinsipiell betydning i spørsmålet om kvinnelige prester. Man ga plass til en rekke konkrete eksempler på Jesu møte med kvinner, og dette ble relatert til forholdene for kvinner i samtiden. Dermed fikk man fram det man mente var banebrytende og prinsipielt i Jesu holdning. Kvinnene som vitner til

⁶² Fjellberg 1958 s. 5

oppstandelsen ble gitt stor betydning. Vi møter denne formen for argumentasjon for første gang i de politiske og kirkelige debattene på 1930-tallet. Se kapittel 3.2.3, 3.3.2, 3.4.1, 4.2.2.

Temaet er med andre ord ikke nytt, men det tok en hvilepause på 1960-tallet. Omtalen av Jesu positive holdning til kvinnene ble da helt underordnet i forhold til den store eksegetiske debatten av brevttekstene. Der temaet var med, kom det nærmest som en innledning til det som ble oppfattet som den *egentlige* saken.

Nå kommer temaet tilbake med egen tyngde. Det er ikke kvinneprestspørsmålet som gir det denne tyngden. Som vi har nevnt ovenfor i kapittel 6.2.5, blir kvinneprestspørsmålet nå sett som en del av spørsmålet om kvinnens likestilling og hennes plass generelt. Turid Karlsen Seim formulerer dette slik i 1975: ”Den heftige strid som i mange år har pågått om kvinners adgang til presteembetet, synes nå på mange måter å ha stilnet av, ... I forbindelse med en ny omfattende, slagkraftig kvinnebevegelse har vi i stedet fått en langt mer vidtrekkende og grunnleggende diskusjon om kvinnens stilling i det hele. Mange av de prinsipielt underliggende argumenter i diskusjonen om kvinnelige prester har dermed fått ny aktualitet og ny betydning i seg selv.”⁶³ Viktige sider ved dette skal vi komme tilbake til når vi behandler underordningen i kapittel 6.3.6. Seims konstatering betyr at den argumentasjonen vi presenterer nedenfor er element i en bred diskusjon om kvinnens plass i kirken. Kvinneprestspørsmålet kommer bare inn som en side ved denne brede debatten.

Fordi Jesu holdning til kvinner nå blir et element i en diskusjon om kvinnes stilling, blir det litt vanskelig å si hva slags rolle temaet ville ha spilt i en debatt som var avgrenset til spørsmålet om kvinnelige prester. Vi finner tematikken i en rekke artikler om kvinnen og kirken som ikke behandler kvinneprestspørsmålet.⁶⁴ I presentasjonen som følger, har jeg valgt å bare ta med de innleggene som har kvinneprestspørsmålet som en del av drøftingen. Jeg vil se på om Jesu holdning til kvinner relateres direkte til kvinneprestspørsmålet eller ikke.

Ingen av uttalelsene fra Menighetsfakultetets lærerråd berører spørsmålet om Jesu holdning til kvinnene. Flertallet mener eksegesen skal dreie seg om de bibelstedene som anføres mot en kvinnelig prestejeneste.⁶⁵ Dermed er evangeliene ute av bildet. Slik følger uttalelsene opp der debatten i forrige epoke sluttet. Debattene som gikk både før og etter uttalelsene bringer heller ikke noe nytt.

Likevel har det tradisjonelle bildet endret seg. Jeg har pekt på at med 1970-årene flyttet kvinneprestebatten inn på Menighetsfakultetet. Både ja- og nei-siden var nå representert i fakultetets lærerråd, og spørsmålet ble debattert i studentenes tidsskrift. Ja-siden hadde en lang tradisjon for å bruke Jesu eksempel i sin argumentasjon, men ja-siden blant lærerne på Menighetsfakultetet tar ikke opp denne tradisjonen. Debatten var nå en debatt på nei-sidens premisser. Også ja-siden la nå avgjørende vekt på de

⁶³ Seim 1975 (2) s. 25

⁶⁴ Se f eks Jervell 1975, Seim 1975 (1), Stendal 1975

⁶⁵ *Kvinnelig prestejeneste* 1973 s. 4

tekstene som kunne innebære et forbud mot kvinnelige prester, eller man gikk inn i debatt om de avgjørende argumentene som nei-siden hadde presentert. Jesu holdning til kvinner var dermed en periode også ute av fokus for sentrale debattanter på ja-siden.⁶⁶

På seminaret på Menighetsfakultetet våren 1974 var Jesu holdning til kvinnene faktisk ikke selvsagt element i først dobbeltforelesning, selv om temaet var ”Hva er hovedtrekkene i NT’s kvinnesyn, og hvilke konsekvenser bør dette få for et kristent syn på kvinnenes stilling i samfunnet”. Det er påfallende at Sverre Aalen behandler dette temaet uten å nevne Jesus i det hele tatt. Han går fra skapelsen i Det gamle testamente til brevlitteraturen i det nye. Edvin Larsson vier samtidens kvinnesyn og Jesu holdning stor oppmerksomhet.⁶⁷

Det er først og fremst innleggene fra kvinnesiden fra 1975 og utover som bringer Jesu holdning inn som sentralt element. Turid Karlsen Seim er først ute. I en artikkel som er spisset mot underordningen, tegnes også bildet av Jesu holdning og samtidens syn på kvinnene. På bakgrunn av fortellingen om Jesus og den samaritanske kvinnen i Joh 4 og engelens proklamasjon av Jesu oppstandelse til kvinnene i Luk 24, peker hun på at det kan spores en konflikt i evangeliene mellom Jesu disipler som reagerer slik de burde etter jødisk rett og skikk, og noe grensesprengende nytt som er kommet med Jesus. Hvor grensesprengende det er, tegnes på jødisk, patriarkalsk bakgrunn. På denne bakgrunnen er det da påfallende at kvinnene, som selvstendige individer, kunne spille en så fremtredende rolle som vi får glimt av gjennom evangeliene og brevene. Dessuten trekker Seim fram de tekstene der Jesus omtaler ekteskap/skillsmisse/gjengifte, Matt 5, 27-32 og 19, 3-9. Her skjerpes det gammeltestamentlige forbudet mot ekteskapsbrudd radikalt ved at mann og kvinne sidestilles. Konsekvensetisk vurdert ble kvinnens stilling styrket av dette, og dermed kan tekstene tolkes som eksempel på en generell oppvurdering av kvinnen i evangelieoverleveringen.⁶⁸

Deretter følger hos Seim en mer omfattende analyse av de paulinske menighetene, av Paulus, av urkirken og av kirkehistorien før konklusjoner trekkes for dagens situasjon. Der er det spørsmålet om underordningen som er hovedtema. Jesu holdning til kvinnene relateres med andre ord ikke til spørsmålet om kvinnelige prester hos Seim. Det radikalt nye i Jesu holdning gjelder kvinnene generelt.

I Marit Lindheim Gundersens bok i 1977 blir Jesu holdning til kvinnene behandlet under perspektivet ”Kvinnens gudsforhold”. Hun trekker fram fortellingen om Martha og Maria i Luk 10, der Maria velger disippelrollen, fortellingen om den samaritanske kvinnen i Joh 4, kvinnene som fulgte Jesus på vandring i Luk 23, kvinnene ved korset og gravleggingen. Om kvinnenes rolle ved oppstandelsen sier Gundersen: ”Den første evangelist – i

⁶⁶ Se f.eks. Bekken 1971 og Ulstein 1973

⁶⁷ Aalen, S. 1975

Larsson 1975

⁶⁸ Seim 1975 (2) s. 27-31

betydning: vitne om evangeliet – var med andre ord en kvinne.”⁶⁹ Hun trekker også fram Gal 3, 28 og kvinnene i apostlenes gjerninger og i Paulus’ brev. Konklusjonen på dette er at for Gud er det ingen forskjell. Senere behandles embetet, underordningen, skaperordning, syndefall, taleforbud, skikkethet og prestetjenesten, men uten at det noe sted trekkes linjer fra materialet i evangeliene til spørsmålet om prestetjenesten. Det kommer heller ikke opp i den avsluttende konklusjonen i boka.

I artikkelen året etter har hun tilnærmet samme perspektiv, men her vektlegges det tydeligere at kvinnenes rolle ved oppstandelsen var avgjørende. ”Selv om deres vitnemål ikke ble betraktet som pålitelig nok i den jødiske rettssal, fikk *de* oppdraget å gå med dette fantastiske budskapet til dem som skulle være Jesu etterfølgere. Ja, hele kirkens eksistens hviler jo faktisk på at dette budskapet ble brakt videre og sett på som pålitelig.”⁷⁰ Selv om dette utsagnet på en måte legger opp til en konklusjon med tanke på kvinnelige prester, kommer ikke denne konklusjonen her heller. Det var da heller ikke artikkelens tema.

Det er det derimot hos Anne-Berit Stensaker.⁷¹ Hennes tema er nettopp kvinner i prestetjeneste, og det bibelske stoffet er grundig behandlet. Jesu holdning til kvinner er likevel faktisk helt fraværende.

Utredningen fra kirkerådet er grundig også på materialet fra evangeliene. Man legger vekt på at Jesus gjennom hele sin virksomhet stadig vekk handlet i strid med sin tids og sitt folks forskrifter og regler når det gjaldt kvinnene. Joh 4 framheves som den fortellingen som bryter med flest tabu i samtiden. Ellers nevnes kvinnelige disipler i Luk 8, kvinnene i de tre dødeoppvekkelsene og kvinnen med blødninger i Matt 9. Ved alle eksemplene pekes det på hvordan Jesus bryter forskrifter og tabu. Det avsluttes med å peke på at kvinnene fikk gå med det første bud om den viktigste begivenheten i menneskeslektens historie, oppstandelsen. Men man har også med at det bare var menn blant de tolv ved innstiftelsen av nattverden og ved misjonsbefalingen, og at dette har vært brukt som et argument mot kvinnelige prester.⁷² Etter å ha gjort rede for resten av det nytestamentlige materialet, tekkes det ingen tråder fra Jesu holdning til kvinner til noen konklusjon.

Jacob Jervell tar også opp Jesu betydning. Han legger vekt på den frigjørende kraften i Jesu evangelium mer generelt. Et evangelium som ikke får sosiale nedslag, kan lett tømmes for innhold. En eller annen frigjøringsprosess finner sted der vi forkynner evangeliet.⁷³ Slik sett har Jesu forkynnelse selvsagt betydning også for synet på kvinnelige prester.

Kaster vi et overfladisk blick på debatten på 1970-tallet, kan det se ut som om spørsmålet om Jesu holdning til kvinner fikk en ny renessanse. Temaet behandles i en rekke artikler og bøker. Når vi har gått nærmere inn på stoffet, oppdager vi at dette bare er tilsynelatende. Jesu holdning til

⁶⁹ Gundersen 1977 s. 20

⁷⁰ Gundersen 1978 s. 55

⁷¹ Stensaker 1978

⁷² Holter 1979 s. 27-31

⁷³ Jervell 1975 s. 569

kvinnene kommer inn fordi det er et viktig tema til spørsmålet om kvinnen og kirken generelt, ikke fordi det tillegges vekt i kvinneprestspørsmålet spesielt. Også når stoffet presenteres i tilknytning til spørsmålet om kvinnelige prester, blir det stående isolert, fordi det ikke tas med når konklusjonene trekkes. Jesu holdning til kvinnene kommer også opp i debatten om underordningen. Temaet spiller omtrent samme rolle der. Se kapittel 6.3.6.

Det er andre tema enn Jesu holdning til kvinnene som er avgjørende i kvinneprestdebatten. Samtidig er det klart at når Jesu holdning til kvinnene er et viktig argument i kvinnekampen og i diskusjonen om kvinnens plass i kirken generelt, får det også konsekvenser for synet på kvinnelige prester.

For meg er det en av overraskelsene i arbeidet med dette materialet, at Jesu holdning til kvinner egentlig bare utnyttes prinsipielt i debattens tidligste faser. Selv om temaet hentes fram og tydeliggjøres på 1970-tallet, spiller det en underordnet rolle som argument til spørsmålet om kvinnelige prester. Når det gjaldt debatten om det bibelske materialet, skal vi se at også 1970-tallsdebatten ble en debatt om nytestamentlige brevttekster.

6.3.2 1 Kor 14, 33b-40

Da man tok fatt i 1 Kor 14 i denne epoken, forelå det allerede flere hundre sider med debattinnlegg om disse versene. Så er det da heller ikke mye nytt som kommer opp. Jeg vil derfor ikke gjengi detaljene i argumentasjon som har vært brukt før, men påpeke linjene bakover og eventuelle endringer i argumentasjon og vektlegging.

Λαλέω, "tale", i vers 34

Innledningsvis vil jeg peke på at det er svært få, om noen, som gjennomfører en eksegesi av "tale" som holder seg strengt til vers 34 i 1 Kor 14. Det gjelder både i denne epoken og tidligere. Dette har jeg presentert gjennom et forholdsvis stort materiale når det gjelder debatten fra 1958. Som vi skal se nedenfor gjelder dette for eksempel både Aalen, Bekken og Bjerkholt på 1970-tallet. Når jeg likevel velger å dele presentasjonen inn i noen slike enkeltelementer, er det for om mulig å få tak i nyansene og utviklingen i debatten.

Når flertallet i lærerrådsuttalelsene fra Menighetsfakultetet 1972 tar opp de sentrale tekstene i de paulinske brevene, settes disse innledningsvis inn i en sammenheng. Det slås fast at både slørpåbudet, taleforbudet og læreforbudet forekommer i tekster som alle berører den indre relasjonen mellom kvinne og mann. Så går man til 1 Kor 14. Man konstaterer at det ser ut til å være en viss motsetning mellom apostelens utsagn om at kvinnene både kan "be" og "tale profetisk" i 1 Kor 11, mens de i kapittel 14, 34 forbys å "tale". Ut fra den nærmeste tekstsammenhengen mener man det er sannsynlig at "tale" refererer seg til kvinnes spørsmål under gudstjenesten, siden "tale" står parallelt med "spørre" i verset etterpå. Dermed har flertallet også løst floken

med forholdet mellom kapittel 11 og 14, uten at de går nærmere inn på dette.⁷⁴

Mindretallet legger hovedvekten i uttalelsen sin på eksegese. Man sier: "Når det kommer til stykket, vil spørsmålet måtte avgjøres ut fra det standpunkt man tar til dette sted (1 Kor 14) og det parallelle sted 1. Tim. 2, 11-12, samt de steder i Det nye testamente som taler om kvinnens underordnede stilling i forhold til mannen."⁷⁵ Siden 1 Kor 11 tillater kvinnene å opptre i forsamlingen med bønn og profeti, må taleforbudet for kvinner i 1 Kor 14 gjelde den tausheten som kreves ved forkynnelsen av Guds ord i den offentlige gudstjenesten. "Tale" må da bety å forkynne Guds ord i forsamlingen. Dermed står ordet svært nær "opptre som lærer" i 1 Tim 2. "Lære" er å frambære for menigheten innholdet i den apostoliske tradisjon.

Mens flertallsuttalelsen kort konstaterer at "tale" nok betyr en form for spørsmål, og så skynder seg videre til behandlingen av begrunnelsene og den helheten utsagnet er satt inn i, legger mindretallet stor vekt på forståelsen av begrepet "tale". Dette viser at de to uttalelsene har ulikt fokus. For flertallet ser det ikke ut til å være avgjørende å komme fram til en presis forståelse. De vil i neste omgang konkludere med at utsagnet ikke er bindende for vår tid. For mindretallet er tolkningen av "tale" helt avgjørende.

Vi bør merke oss at flertallet kommer ut med en forståelse av "tale" som har hatt forholdsvis liten plass tidligere, og som ofte har vært avvist. I mitt materiale er det bare Lyder Brun (kapittel 4.2.2) og Bo Giertz som har hevdet at "tale" her betyr å stille spørsmål. Det tradisjonelle har vært at ja-siden tolker taleforbudet som et omfattende forbud, mens nei-siden avgrenser det til den offentlige forkynnelse i menighetens gudstjeneste.

Bo Giertz' tolkning av "tale" er spesiell. Vi finner den presentert i et lite skrift fra 1978. Han hevder at den tale kvinnene kom med i form av spørsmål hadde noe med det som foregikk offentlig for hele menigheten å gjøre. Den urkristne forkynnelsen foregikk ofte i form av en samtale. Den som stilte spørsmål under en slik samtale, kunne gripe inn i samtalen og begynne å fungere som en av lærerne. Via sine spørsmål sneik kvinnene seg inn på den plassen hvor en person forkynte Guds ord for menigheten i gudstjenesten, og på den plassen kunne kvinnene ikke stå.⁷⁶

Når han appliserer denne forståelsen på vår tid, blir det ikke rom for kvinnelige prester. Tolkningen åpner også for et mye bredere forbud enn et embetsforbud. Slik sett er Bo Giertz på linje med en annen enkeltrøst på 1970-tallet, nemlig Thomas Bjekholt. Jeg har antydnet i kapittel 5 at han opptrer som et uregelmessig verb når det gjelder forståelsen av taleforbudet (og også av læreforbudet i 1 Tim 2). I artikkelen hans i Ung Teologi i 1972, og i foredraget i 1974 markerer han at han støtter det synet på forståelsen av "tale" og "lære" som lenge var ja-sidens særeie: De to begrepene må være omfattende å forstå. Det betyr at "vi begynner å feie for egen dør". Det er

⁷⁴ *Kvinnelig prestetjeneste* 1973 s. 5

⁷⁵ *Kvinnelig prestetjeneste* 1973 s. 12

⁷⁶ Giertz 1978, s. 12f og 27ff

påkrevd med "En fundamental nyvurdering av arbeidsfordelingen mellom mann og kvinne i vår kirke og de kirkelige organisasjonene".⁷⁷

For Bjerkholt er 1 Kor 14 og 1 Tim 2 forbud som må lydes. Han ser disse skriftstedene i lys av hverandre og sier: "At det paulinske læreforbud setter en bom for kvinnelige prester er en selvsagt sak for den som vet seg bundet av Paulus. ... Men er det mulig å stanse her? Motstanderne har hevdet ja, tilhengerne av kvinnelige prester har hevdet nei. Jeg er enig med de siste." Den ledende og lærende hodefunksjonen i hjem og menighet er tillagt mannen. "Å plassere kvinnen som "hode" eller la henne i vesentlig grad gå inn i "hodefunksjonen", vil være et brudd på den gudgitte ordning. ... Å la kvinnen utøve en tjeneste med Ordet som de andre tjenester skal underordne seg, bryter med den ordning som mann og kvinne, ordet og de øvrige tjenester er plassert i av Gud. Dette betyr konkret at læreforbudet ikke bare reserverer prestedtjenesten for mannen, men vel også de tjenester som i hovedsak er en tjeneste med Ordet ..."⁷⁸

Han er klar over at den store utfordringen her er spørsmålet om konsekvens. Det problemet mener han at verken tilhengerne eller motstanderne har løst. Hans utgangspunkt for å lete etter en løsning er, at enhver forkynnelse av en kvinne prinsipielt blir å betrakte som en følge av den vitneplikten som er pålagt det alminnelige prestedømme, og som skjer med presten som øverste ansvarlige. Da er det ikke bare embetet kvinnen ikke kan inneha, men også dets funksjoner. Tekstenes primære sikte er kvinnens forhold til mannen, ikke til embetet. Derfor kan det ikke være snakk om et blott og bart "presteforbud". Bjerkholt har heller ikke plass for kvinnelige kateketer.⁷⁹ Som vi ser hviler Bjerkholts begrunnelse mer på underordningstanken og det grunnleggende forholdet mellom mann og kvinne og på forståelsen av læreforbudet i 1 Tim 2 enn på forståelsen av begrepet "tale" i 1 Kor 14.

Med disse innspillene ønsker Bjerkholt å utvide den diskusjonen som over tiår hadde snevret seg inn til en debatt bare om kvinnelige prester. Han griper tilbake til noe av det som var synsmåtene tidlig på 1900-tallet, og som lenge var den selvfølgelige forståelsen av taleforbudet: Kvinnen skulle ikke ha forkynneroppgaver der hun kunne komme til å "råde over menn". Jeg kommer tilbake til Bjerkholts argumentasjon i behandlingen av underordningen i kapittel 6.3.6.

Det meste av argumentasjonen ellers er svært tradisjonell, og viser tydelig at 1970-tallsdebatten i stor grad var gjentakelser når det gjaldt dette emnet. Ja-siden ser ut til å være lite interessert i å gå flere runder med begrepet "tale". Harald Bekken er en av de få som gjør det, og han gjør det grundig og detaljert i diskusjon først og fremst med Sverre Aalens materiale. Han argumenterer tradisjonelt for at "tale" er generelt å forstå. Dette gjør han både i tidsskriftet Ung Teologi og på seminaret på Menighetsfakultetet.

Han går også inn i en omfattende drøfting om forholdet mellom den profetiske talen i 1 Kor 11 og taleforbudet i 1 Kor 14. På tross av dette, kommer han ikke ut med noe klart syn på dette forholdet. Han vil ikke binde

⁷⁷ Bjerkholt 1972 (1) s. 64

⁷⁸ Bjerkholt 1975 (1) s. 50 og 52

⁷⁹ Bjerkholt 1975 (1) s. 58f

seg til noen bestemt forklaring, men peker på et par løsningsforsøk. Da går han til kjente argumenter om at "tale" i kapittel 14 kan være kvinnenes spørsmål, eller at 1 Kor 11 handler om formulerte bønner, mens det som forbys kvinnene i kapittel 14 er den selvstendige, myndige tale.⁸⁰ Her kommer altså ikke noe vesentlig nytt selv når drøftingen er omfattende.

I foredraget i 1974, sier han om taleforbudet at "de som sier seg å ville hevde det paulinske taleforbudet bokstavelig, samtidig aksepterer en kirkelig praksis som er i åpenbar strid med apostelens ord. Man aksepterer kvinnelige teologiske lærere, kvinnelige forkynnere, kvinnelige misjonærer med utstrakt forkynneransvar, kvinnelige kateketer, kvinnelige sekretærer med reise- og forkynneroppdrag."⁸¹ Det er heller ikke en ny anklage.

Boka "Fra kirkens kvinneside" kommenterer spørsmålet om to typer forsamling i 1 Kor 11 og 14, og avviser dette med tradisjonelle argumenter. Spørsmålet vies forholdsvis stor plass sett i forhold til hvor knapt disse tekstene er behandlet i boka.⁸²

På nei-siden holdes spørsmålet om forståelsen av "tale" levende av Sverre Aalen. Han argumenterer like hardnakket som tidligere med at "tale" gjelder lære- og hyrdeembetet. Det eneste stedet det virkelig er snakk om et ordskifte om forståelsen av begrepet, er i debatten med Larsson som gjennom flertallsuttalelsen hadde hevdet at "tale" var en form for spørsmål. "Jeg bestrider ... avgjort at ordet "tale" i avsnittet om kvinnene bare går på kvinnenes spørsmål," sier Aalen. "Det som pålegges kvinnene, må være å tie under gudstjenesten overfor forkynnelsen av Guds ord og frambæringen av den apostoliske tradisjon og lære, ...".⁸³

Samme syn kommer til uttrykk i uttalelsen fra Prestelaget for Bibel og Bekjennelse. De hevder at begrunnelsen for taleforbudet er prinsipiell. Det blir ikke bare henvist til orden og sømmelighet. Paulus griper like tilbake til skapelsen. Forbudet må altså rette seg mot noe som kunne forstyrre den skapelsesmessige ordning. Det ville være urimelig å hevde at forstyrrende prat skulle kunne være så alvorlig. Siden begrunnelsen er av prinsipiell karakter, må også det som begrunnes være av prinsipiell art, - at kvinnen ikke kan inneha kirkens lære- og hyrdeembete.⁸⁴

Larssons hovedanliggende når det gjelder "tale", ser ut til å være å slå fast at ordet har en ytterst generell betydning. Vil man ha verbet nærmere kvalifisert, må man se på den sammenhengen det står i, hevder Larsson. "Tale" står parallelt med "spørre" som eksemplifiseres i ennå ett "tale". Kvinnene skal spørre sine menn hjemme, fordi de ikke fikk spørre, "tale", under gudstjenesten. "Det talande som förbjudes kvinnor består sålunda i att dessa ställer frågor under gudstjänsten och därmed stör den ordning som är nödvändig för församlingens uppbyggelse."⁸⁵

⁸⁰ Bekken 1971 s. 106

⁸¹ Bekken 1975 s. 38. Se også Bekken 1971

⁸² Holter 1979 s. 45

⁸³ Aalen, S. 1973 (2) s. 86. Se også 1971 og 1973 (3) og (4)

⁸⁴ *Spørsmålet om kvinnelige prester* 1973 s. 180

⁸⁵ Larsson 1973 (1) s. 142

Debatten mellom dem videre, bringer ikke noe nytt. For Aalen er det avgjørende at "tale" er noe alle menigheter er blitt enige om. Dette må da være noe viktig. Til denne omfattende urkristne konteksten hører også 1 Tim 2, 11ff, og "tale" i 1 Kor 14 må derfor tolkes som "lære" i 1 Tim 2.⁸⁶ Hovedfokuset for de to debattantene er nå på andre spørsmål enn tolkingen av "tale". Forholdet mellom bønn og profeti i 1 Kor 11 og taleforbudet i kapittel 14 bringes ikke mer på banen. Man er i realiteten ferdig med denne delen av debatten.

At forståelsen av "tale" ikke oppfattes som sentral lenger, blir også tydelig gjennom innspillene til de kvinnene som deltar i andre halvdel av 1970-tallet. De er ikke opptatt av detaljeksegese av taleforbudet. Det blir knapt nok nevnt, selv av dem som tar opp spørsmålet om kvinnelige prester spesielt. "Fra kirkens kvinneside" som går svært grundig inn på en rekke spørsmål, refererer bare kort de to grunnleggende forståelsene av begrepet.⁸⁷ Oppmerksomheten er vendt mot hovedtemaet underordningen. Se kapittel 6.3.6.

Som jeg sa innledningsvis, har jeg her valgt å holde meg til de innleggene som går på forståelsen av ordet "tale" isolert i 1 Kor 14. Flere av debattantene har gått til andre deler av bibelmaterialet for å belyse en endelig forståelse av taleforbudet. Derfor kommer vi tilbake til forbudet både senere her i behandlingen av 1 Kor 14 og i kapittel 6.3.3 om 1 Tim 2.

De ulike tolkingene av selve begrepet "tale" er gjennom en lang historie presentert og debattert. Det ser ikke ut til å være mer å gå videre på i dette tolkingsspørsmålet. Når nei-siden forstår begrepet som et embetsbegrep, blir heller ikke anklagene fra ja-siden om inkonsekvens i forhold til praksis i kirke og organisasjoner relevant for dem. De fleste av dem har reservert begrepet for kvinnelige prester. Siste ord om tolkingen av λαλέω, "tale", i 1 Kor 14, 34 er ikke sagt med 1970-tallet, men det kommer ikke mange nye ord senere heller. Spørsmålet om forholdet mellom det som tillates i 1 Kor 11 og det for forbys i 1 Kor 14 får hvile videre i debatten.

Et blick videre framover: I boka "Kvinner - i Bibelen, - i kirken, - i misjonen" har Karl Olav Sandnes en artikkel om forståelsen av 1 Kor 14, 33b-40 og 1 Tim 2, 11-15.⁸⁸ Han avviser at Paulus forbyr kvinnene å være hyrde og lærer for menigheten, og mener at en slik tolkning ikke er en selvstendig tolkning av teksten, men en kopi av en bestemt forståelse av utsagnet i 1 Tim 2. Han peker på at ønsket om å tale står sammen med ønsket om å lære noe. Det skulle altså dreie seg om at kvinnene nektes en tale i menigheten som tok sikte på å lære noe. Denne lærdommen skal kvinnene i stedet skaffe seg ved å spørre sine menn hjemme.

Her ser vi det synspunktet igjen at talen som nektes har noe med en eller annen form for spørsmål å gjøre. Sandnes peker på at det vitterlig er snakk om å *motta* lærdom i vers 35, ikke å gi den fra seg. Han mener at vers 33b-36 er knyttet til det som sies ovenfor i teksten om profeti. Siden teksten også taler om "sine menn", konkluderer han med at Paulus her ikke vil at en kvinne skal stå opp og stille spørsmål med sikte på å lære noe med

⁸⁶ Aalen, S. 1973 (3)

⁸⁷ Holter 1979 s. 46

⁸⁸ Karl Olav Sandnes var dr. theol. og førsteamanuensis på Misjonshøyskolen 1984-1991.

utgangspunkt i sin egen manns profeti. Mannens ære kan settes på spill av en spørrende og prøvende kone.⁸⁹

Dette er forholdsvis detaljerte konklusjoner på en eksegetisk vanskelig tilgjengelig tekst, men det viser at det fortsatt kom nye innspill til hvordan "tale" skulle forstås. Enda en gang kommer altså det synspunktet fram at verset kan ha noe med spørsmålsstilling å gjøre; en spørsmålsstilling som på en eller annen måte foregår i den offentlige gudstjenesten.

"Herrens bud" i vers 37

Jeg minner om at en debatt om hva som ligger i uttrykket "Herrens bud" i 1 Kor 14, 37 i stor grad er en debatt om hva dette uttrykker viser tilbake på. Debatten om "Herrens bud" er med andre ord et ledd i en større debatt som handler om versene 33b-38 skal forstås som en selvstendig enhet, eller om de er en naturlig del av helheten i versene 26-40.

Flertallet i Menighetsfakultetets lærerrådsuttalelser slår kort fast at "Herrens bud" refererer seg til alt det Paulus har omtalt i det foregående, ikke bare til taleforbudet. Det vises til at Frøvig har hevdet samme tolkning. Man begrunner denne tolkningen med henvisning til *å* i vers 37 som er en flertallsform der norsk oversettelse sier "det": "Hvis noen mener seg å være profet eller ha åndsgaver, så skal han vite at *det jeg skriver*, er et Herrens bud" (i kursiv her), eller nøyaktig i flertall "de ting som jeg skriver". Denne referansen til alt Paulus har tatt opp i det foregående, gjør det også forståelig at man ikke har funnet noe slikt bud i Jesu forkynnelse, mener flertallet. Man hevder også at det støtter denne tolkningen at apostelen uttrykker seg hypotetisk: "Tror noen at han er en profet eller en åndelig, da skal han skjønne at hva jeg skriver til dere, er Herrens bud."⁹⁰

Mindretallet følger den argumentasjonen Sverre Aalen brukte i forrige epoke. "Fra jødedommen er det kjent at en lovlærers tillatelse eller forbud i et spørsmål i det praktiske liv ofte ble begrunnet ut fra et bud eller forbud i Det gamle testamente, og i viktigere spørsmål måtte være det. Det er derfor logisk at Paulus, etter at han har uttalt hva som "ikke er tillatt" i det foreliggende spørsmål, henviser til et Herrens bud, idet et sådant i urmenigheten hadde samme autoritet som et gammeltestamentlig bud eller forbud i jødedommen. At han først sier hva som "ikke er tillatt" og så henviser til Herrens bud er to ting som motsvarer hverandre. ... At vi ikke kjenner ordlyden av dette Herrens bud er her uten betydning, da vi må ha den tillit til apostlene at de har forstått og anvendt det rett."⁹¹

Denne argumentasjonen, som ble utfoldet så grundig av Sverre Aalen i ulike fora på 1960-tallet, kommer altså igjen opp som et hovedargument for nei-siden. Aalen har selv hentet det opp igjen før lærerrådsuttalelsen, og han gjentar det i debattene både med Bekken og Larsson.⁹² Jeg har ikke funnet noen andre som går grundig inn på argumentasjon knyttet til "Herrens bud" på nei-siden. De som viser til dette begrepet, gjør nettopp det – bruker selve uttrykket som et argument i seg selv.

⁸⁹ Sandnes 1991 s. 68-70 og 72

⁹⁰ *Kvinnelig prestetjeneste* 1973 s. 6

⁹¹ *Kvinnelig prestetjeneste* 1973 s. 13f

⁹² Aalen, S. 1971, 1973 (2, 3 og 4) og 1975

Ja-siden går også i denne epoken inn i argumentasjonen. Både Bekken og Larsson påpeker det de mener er svakheter i Aalens argumentasjon. Også deres argumenter har vært framført tidligere. De er ikke enige i at Aalen har klart å påvise en tydelig parallell til en jødisk formel. Larsson kan for eksempel ikke være med på at man her kan tale om en *formel*. Til det er argumentasjonsveien for lang og kronglete. Innholdet i noe direkte bud fra Jesus har vi ikke. Dette siste er et viktig argument for Bekken. I tillegg peker han på at uttrykket ikke nødvendigvis forutsetter et konkret bud. Det sies i vers 37 at den som har pneumatisk innsikt, vil forstå at det som her er sagt, bærer Jesu eget kjennetegn, at det i sak er ”Herrens bud”, og dermed et autoritativt ord. Utgangspunktet er oppfordringen til å prøve sin åndelige innsikt.⁹³

Aalen svarer at vi må akseptere at apostelen kjenner dette budet fra Herren og bruker det rett, hvis vi vil være tro mot Skriften. Det er snakk om at den som ikke godtar dette, selv ikke blir godtatt (vers 38). ”... fritatt for å følge Herrens bud og apostelens forbud mot at kvinner ”opptrer som lærere” i menighetens forsamling, er han ikke. Tvert imot! Hvis han ikke vil ta vare på det apostoliske ord, som er = Guds ord (se 1. Kor. 14,36), så er det etter min mening bedre at han ikke avlegger ordinasjonsløftet.”⁹⁴ Slik blir det tydelig hvor avgjørende argumentene knyttet til ”Herrens bud” er for Sverre Aalen, og hvor hardt det nå er mulig å ta en forholdsvis nyutdannet motdebattant.

Ja-siden toner altså konsekvent ned temaet ”Herrens bud”. Når vi kommer til innleggene fra kvinnene, er begrepet rett og slett fraværende. Enten har man ikke funnet det interessant, blant annet fordi fokuset er så mye bredere enn kvinneprestspørsmålet, eller man går utenom. ”Fra kirkens kvinneside” nøyer seg med å referere de to synene.⁹⁵ Det er alt jeg har funnet.

Diskusjonen mellom Aalen og Larsson om relativpronomenet *ἃ*, er derimot en presiserende debatt i forhold til det vi har sett tidligere. Her går de to nærmere inn på detaljene i spørsmålet om ”Herrens bud” peker tilbake på taleforbudet alene, eller på hele kapitlet. Spørsmålet er om *ἃ* er en reell flertallsform, eller om det egentlig står for intetkjønn entall. Forskjellen i oversettelse blir omtrent slik: ”De ting som jeg skriver om til dere, er Herrens bud,” Alternativt: ”Det (det ene) som jeg skriver om til dere,” At diskusjonen er viktig, ser vi av konsekvensene de ulike oversettelsene får. Den første forståelsen gjør det umulig å knytte ”Herrens bud” bare til taleforbudet. Gjelder budet ”disse ting”, så gjelder det den videre konteksten i kapittel 14, og denne konteksten har sømmelighet og orden som hovedsikttemål. Da må ”Herrens bud” henvise til slik sømmelighet og orden eller det dypere liggende anliggendet. Dersom *ἃ* betegner intetkjønn entall, blir saken en annen. Da gjelder ”Herrens bud” bare *en* ting, og da er det mer naturlig å knytte det til det som står umiddelbart foran - taleforbudet.

⁹³ Larsson 1973 (1) s. 143f og (2) s. 240f
Bekken 1971 s. 103-106 og 1972 s. 69f

⁹⁴ Aalen 1973 (4) s. 42

⁹⁵ Holter 1979 s. 44

Når Sverre Aalen kommer med den første kommentaren til flertallsuttalelsen, begynner han med "Herrens bud". "At "Herrens bud" (14, 37) skulle gå på hele det foregående, ikke bare på avsnittet om kvinnenes opptreden under gudstjenesten, er en påstand som jeg ikke kan tillegge noen vekt." Spørsmålet har kommet i et nytt lys etter hans artikkel om jødiske formler i *Studia Evangelica*, der han har påvist parallellen til en teknisk term, lånt fra rabbinerne, som ikke kan bestrides. Både i dette innlegget og i debatten med Bekken, formulerer han seg om dette på en måte som gir inntrykk av at han nærmest er forarget over at motparten ikke tar undersøkelsene hans til etterretning. Når det gjelder $\hat{\alpha}$, sier han: "Personlig har jeg foreløpig den arbeidshypotese at neutrum flertall overhodet oppviser en nokså tøylig grense i forhold til entall. ... *Ha* synes å kunne være generaliserende med utgangspunkt i en enkel sak."⁹⁶

Larsson vil ikke la ham slippe med dette: "... relativpronomet står i pluralis. Pronomet *ha* (v. 37) syftar därför med största säkerhet på alla apostelns förordningar i v. 26-37. Språkligt sett har vi en god parallell till vår text i Gal. 1: 20, där pronomet *ha* går på allt vad Paulus har skrivit om i v. 16-19. I själva verket skall det starka skäl till för att gå mot den grammatiska konstruktionen i v. 37 b. Något sådant skäl föreligger inte. "Herrens bud" - hur det nu än skall förstås - tycks alltså gälla hela det föregående avsnittet och *ha* med ordningen vid gudstjänsten att göra."⁹⁷

Aalen sier i neste debattinnlegg at han har brukt noen uker på å undersøke bruken av $\hat{\alpha}$. Her nytter det ikke å nøye seg med den elementære skolegrammatikken og pukke på at det står nå en gang nøytrum flertall. For det første er det uvisst om nøytrum flertall alltid ble brukt om flertall. Dessuten blir denne formen ofte brukt til å betegne abstrakter – altså entall, men hele materialet krever en teologisk artikkel for å bli presentert. "Men det forbauser meg at Larsson kan si at det *ha* som foreligger i 1 Kor. 14 37f, "med største sikkerhet" går på alle anvisninger i avsnittet v. 26-37, før det foreligger en virkelig undersøkelse av saken. For min del er jeg like sikker på at det går bare på det Paulus sier om kvinnenes opptreden i forsamlingen."⁹⁸

Larsson avslutter: "Till frågan om pluralformen *ha* i 1 Kor 14: 37 är bara att säga att Aalen nog får använda år i stället för veckor, om han skall omintetgöra det språklogiska faktum att *ha* i ett fall som vårt *primärt* går på tillgängliga flertallskorelat. Att det trots detta iblant kan gå på entalskorelat är välkänt. Det är här helt överflödigt att komma med bekanta sanningar om att *ha* kan ha andre funktioner. Avgjørende i vårt fall är, att avsnittet får en perfekt logisk mening om *ha* får behålla sin plurala innebörd."⁹⁹

Jeg har gjengitt denne vesle debatten forholdsvis detaljert for å vise to ting. For det første ser vi et eksempel på at debatten på en del punkt nå virkelig har nådd et detaljeksgetisk nivå, der bare teologer på høyt fagnivå kan delta. Dessuten avdekker den mer av det vi så ovenfor: En tone mellom

⁹⁶ Aalen, S. 1973 (2) s. 83 og 84

⁹⁷ Larsson 1973 (1) s. 143

⁹⁸ Aalen, S. 1973 (3) s. 210

⁹⁹ Larsson 1973 (2) s. 241

kolleger som nå har blitt skarp, men likevel holder seg saklig. I ordskiftets siste runde mellom Aalen og Larsson finner vi uttrykk som ”lettkjøpt kritikk”, ”målmedviten og hardhendt”, ”så hypotetisk at det ikke duger som argument” og ”... har selv valgt debattnivå”.

Jeg velger å avslutte disse eksemplene på debatten om innholdet i ”Herrens bud” med et innlegg som peker seg ut ved en gjennomført saklig språkføring.¹⁰⁰ Jan Ove Ulstein er varsom, men tydelig. De tekstkritiske og eksegetiske spørsmålene knyttet til ”Herrens bud” er såpass uklare at uttrykket ikke kan kobles til taleforbudet med stor tyngde. Den nære konteksten er rammet inn av utsagn om Gud som ordenens Gud og avsluttet med en formaning om at alt skal gå sømmelig for seg. Derfor kan ikke taleforbudet være et prinsipp utsagn av bindende karakter.¹⁰¹

Man kom ikke lenger med forståelsen av ”Herrens bud” på 1970-tallet, men argumentene døde ikke ut. Jeg slutter derfor av her med noen blikk på det som fulgte videre.

Flere som går inn på tolkingen av ”Herrens bud” videre, legger en mer grunnleggende betydning i begrepet enn orden og sømmelighet. De er da mer på linje med Valen-Sendstad og Jervell på 1960-tallet. De hevder at det kunne være snakk om et bud om at evangeliets frie løp må sikres. Jofrid Wiik mente for eksempel at ”Herrens bud” refererte seg til kjærlighetsbudet.¹⁰² I Det nye testamente er det dette det oftest dreier seg om når det er snakk om et bud fra Herren Jesus. Dette prinsippet står også som overskrift over 1 Kor 14. ”Jag etter kjærligheten, ...” (vers 1). ”Herrens bud” blir da en henvisning til den overordnede målsettingen som alle formaninger og ordninger må sees i lys av. Kjærligheten i betydningen tjene, gi, innordne seg, i motsetning til å kreve og herske, krever i den aktuelle situasjonen i Korint at kvinnen skal tie og underordne seg.

Ellers ser vi videre her som i flere andre spørsmål at man i stor grad gjentar det som har vært sagt tidligere. Når ting skal sies forholdsvis knapt, kan vi ofte se for oss den bredere argumentasjonen som har vært framført av personer på 1960- og 1970-tallet i bakgrunnen. Slik er det for eksempel i uttalelsen fra Det norske Misjonsselskap om saken. Uttalelsen var delt i syn, og den ene gruppen hevder at vers 37 har sin primære referanse i det umiddelbart foregående, nemlig læreforbudet. ”Herrens bud” sikter til et bestemt bud av Jesus, svarende til hvordan det greske ordet for bud oftest brukes i Det nye testamente.¹⁰³

¹⁰⁰ Ulstein 1973

¹⁰¹ Et blikk langt bakover: Hvis noen skulle tro at det er et moderne fenomen å knytte Herrens bud til orden og sømmelighet, tar jeg med et utsagn av Olavus Petri (som jeg ikke har notert meg referansen til): ”Att i den kristeliga församlingen skall skickliga tillgå är Guds stränga bud.”

¹⁰² Wiik 1991

Jofrid Wiik var fakultetslektor på Menighetsfakultetet

¹⁰³ Årbok 1989 s. 49

”Herrens bud” – en oppsummering

Mange tema i kvinneprestdebatten er fulle av nyanser, synspunkt og forgreininger som det ikke alltid er like lett å systematisere. Når 1970-tallsdebatten er over, gjelder dette ikke for spørsmålene knyttet til begrepet ”Herrens bud”. Her er todelingen helt klar, og den vesle debatten mellom Sverre Aalen og Edvin Larsson om relativpronomenet å gjorde dette ennå tydeligere.

Det er nei-siden som setter ”Herrens bud” på dagsordenen også på 1970-tallet. Det skyldes at begrepet er avgjørende viktig for sentrale debattanter. ”Herrens bud” er et konkret bud av Jesus, selv om vi ikke kjenner ordlyden. Det relaterer til taleforbudet, og blir et svært tungt argument mot kvinnelige prester. Herrens bud har man å være lydige mot.

Ja-siden ville aldri reist spørsmålet om ”Herrens bud”, hvis de ikke var presset ut på banen gjennom nei-sidens argumentasjon. Det er slik jeg tolker fraværet av begrepet så fort man ikke er i diskusjon med nei-siden. Man hevder at ”Herrens bud” viser til hele kapittel 14, og at det derfor dreier seg om orden og sømmelighet, eller det mer grunnleggende perspektivet som skal ivaretas gjennom orden og sømmelighet. Til dette knytter man ikke sjelden det synet at det ikke er snakk om noe konkret bud, men at det er hypotetisk å forstå. Dermed blir det heller ikke så interessant å diskutere om det er Paulus eller Jesus som står bak.

Vi ser også at der man nå finner nytt stoff å ta tak i, er man på et teologisk høyt fagnivå. På 1970-tallet hadde debatten lenge vært en debatt for teologer. Nye innspill nå, er nærmest en sak for vitenskapelig ansatte. De som ikke sitter inne med slik spisskompetanse, bruker ofte bare hovedargumentene når de debatterer. De forutsetter det detaljerte fagarbeidet som ekspertene har utfoldet i løpet av 1960- og 1970-tallet.

Jeg har tidligere pekt på at diskusjonen rundt og vektleggingen av ”Herrens bud” er et særnordisk fenomen.¹⁰⁴ Den gjennomgående tolkningen ellers er at Paulus på denne måten vil betone at hans ord har samme vekt som Herrens.

Hvordan bidrar konteksten i kapittel 14 til forståelsen av taleforbudet?

Konteksten i 1 Kor 14 er nå allerede berørt, når vi har sett på argumentasjonen knyttet til ”Herrens bud”, men et eget fokus på spørsmålet kan få fram noen flere sider ved saken. Problemstillingen er altså: Skal versene 33b-38 forstås som en del av helheten i kapitlet, eller er dette avsnittet et selvstendig innskudd? Her er delingen mellom ja- og nei-siden tydelig. Mens ja-siden mener siktemålet for hele kapitlet også gjelder for disse versene, argumenterer nei-siden for at versene 33b-38 er et innskudd med et annet sikte.

Flertallet i Menighetsfakultetets lærerråd mener at det overordnede synspunktet i 1 Kor 14, 26-40 er den gudstjenestelige orden og menighetens oppbyggelse. Det er avgjørende at alt i menigheten skal skje ”til

¹⁰⁴ En rekke forskeres syn er referert hos Lindström 1979 s. 81-84

oppbyggelse” (v. 26) og derfor sømmelig og med orden (v. 40). Det øvrige, som for eksempel kvinnenens opptreden, må underordne seg dette overordnede siktepunktet.¹⁰⁵

Mindretallet bruker lite plass på dette, men slår fast at det ville være meningsløst å begrunne de praktiske ordningsforskriftene i de foregående avsnittene i kapittel 14 ut fra et ”Herrens bud”. Jesus kan ikke ha gitt bud som befattet seg med den slags.¹⁰⁶

Slik blir frontene satt like tydelig som i forrige epoke, og med samme type begrunnelser, men nye argumenter kommer til i debatten som følger mellom Aalen og Larsson. Aalen har sett på disposisjonen i avsnittet 14, 26-40, og mener at den støtter det synspunktet at vers 26-38 er et innskudd. ”I v. 26 nevner Paulus 4 momenter i gudstjenestens innhold: 1) salme, 2) lære, 3) åpenbaring = profeti, 4) tungetale (med tolkning). I det følgende gir han så konkrete direktiver med henblikk på hver av disse momenter *i motsatt rekkefølge*. ... V. 27-28 gjelder nr. 4 = tungetalen, v. 29-32a gjelder nr. 3 = den profetiske tale. Etter dette venter en så anvisninger angående nr. 2 = lære. Det er åpenbart disse vi får i avsnittet om kvinnens opptreden, v. 33b ff. ... Denne analysen av disposisjonen synes meg å være nokså innlysende. Er det riktig, så er det læreembetet eller om man vil: lærefunksjonen som Paulus har for øye i avsnittet om kvinnens opptreden. ... For meg ser det ut som lære- og hyrde-embetet avtegner seg ganske klart i disse tekster.”¹⁰⁷

Han gjør det klart at mindretallets tolkning ikke står og faller med denne disposisjonsanalysen, og gjentar derfor i tillegg de argumentene som det har vært lagt vekt på tidligere. Avsnittet 33b-38 står relativt selvstendig i sammenhengen. Versene kan ikke leses i lys av ”uorden” og ”orden” Han bestrider at vers 40 angir stikkord for hele det foregående, og mener at Paulus aldri avslutter avsnitt i sine brev med en oppsummering. At dette er viktig for Aalen, viser måten han uttrykker seg på når han avrunder dette spørsmålet: ”Det som jeg absolutt bestrider, er flertallets påstand at det er ”ordenssynspunktet som er det umiddelbart dominerende i avsnittet 14, 26-40” ..., eller at ”det overordnede synspunkt i dette avsnittet er den gudstjenestelige orden ...”¹⁰⁸. De sentrale momentene her gjentar han også i debatten med Harald Bekken.

I sitt svar hevder Larsson at det er bra at mindretallet ikke er avhengig av disposisjonsanalysen i sine begrunnelser, for Aalens eksegese kan ikke bevise det den skulle bevise, ifølge Larsson. Det er ingenting i analysen som motbeviser flertallets oppfatning om at Paulus her gir formaninger med sikte på å få ulike kategorier i menigheten til å følge nødvendig orden ved gudstjenesten. At Aalen vil se tekstavsnittet 14, 33b-38 som selvstendig element i kapittel 14, mener han ligner betenkelig på en flukt. At Paulus ikke avslutter et tekstavsnitt med en oppsummering, er direkte feilaktig. Man behøver bare å gå til kapitlet foran, 1 Kor 13, 13 for å finne en perfekt, konkluderende avslutning. Tonen mellom kolleger er ganske skarp.

¹⁰⁵ *Kvinnelig prestetjeneste* 1973 s. 6

¹⁰⁶ *Kvinnelig prestetjeneste* 1973 s. 14

¹⁰⁷ Aalen, S. 1973 (2) s. 85

¹⁰⁸ Aalen, S. 1973 (2) s. 86

Larsson avslutter sitt siste innlegg med å liste opp alle de svakhetene han mener å ha påvist i mindretallets tolkning av 1 Kor 14, 26-40 og sier. ”Det betänklige i alt dette är inte bara de exegetiska bristerna. Det allvarliga är, att man vill göra *dogmatik* på så anfäktbara premisser.”¹⁰⁹ Slik stopper dette ordskiftet. Aalen går ikke videre på spørsmålet om disposisjonen av 1 Kor 14, 26-40.

En av de få andre som behandler spørsmålet, er Harald Bekken. I hans artikkel i *Ung Teologi* i 1971 tar han opp de fleste problemstillingene knyttet til kvinneprestspørsmålet, også dette. Men spørsmålet ser ikke ut til å være avgjørende for ham. Han konkluderer i hvert fall ikke. Senere er han tilbøyelig til å mene at kapittel 14 er en naturlig tekstenhet, og kanskje er tekstenheten ennå større.¹¹⁰

Jervells hovedanliggende fra forrige epoke, som gikk på at menighetsordningene blir til for å tjene det viktigste av alt – evangeliets frie løp, er omtrent ikke synlig i diskusjonen om 1 Kor 14 nå. Vi får bare et lite glimt av et lignende aspekt i lærerrådets flertallsuttalelse, når man sier at det overordnede synspunktet i 1 Kor 14, 26-40 er den gudstjenestelige orden og *menighetens oppbyggelse*.¹¹¹ Man har lett for å havne i motpolene ”bare orden” og ”noe vesentlig”.

Ordsiftet om taleforbudet som et innskudd med annet sikte enn resten av kapittel 14, er med andre ord smalt i dette tiåret, og den mangler avgjørende nye innspill. Dette er et tema som bare blir brakt på banen når noen fra nei-siden setter det på dagsordenen. Det skjer via argumentasjonen knyttet til ”Herrens bud”. Nye innfallsvinkler og ny argumentasjon ved Sverre Aalen kan heller ikke bidra til at man kommer lenger med saken. Han blir avvist. Ut over dette ser det ut til å være en selvsagt forståelse for ja-siden, at 1 Kor 14 er en helhet med gudstjenestelig orden som overordnet siktemål. Dette siktemålet skal tjene menighetens oppbyggelse. Det er muligens ikke mer å debattere her.

Et blikk langt bakover: Å oppfatte oppbyggelsesmotivet og ordensaspektet som den overordnede målsettingen i framstillingen, er ikke et moderne fenomen, slik man kanskje kan tro. Når man på reformasjonstiden skulle finne retningslinjer for organisering av menigheten og prekenembetet støttet man seg i stor utstrekning nettopp til 1 Kor 14, 40. I en spesialundersøkelse om Luthers syn på det åndelige embetet konstaterer forfatteren med en viss overraskelse, at Luther bare henviser til to bibelord som bibelsk grunnlag for prekenembetet. Det ene er Mt 28, 19f - misjonsbefalingen, og det andre er nettopp 1 Kor 14, 40.¹¹² Det var med andre ord ordene om sømmelighet og orden man oppfattet som en sammenfatning av Herrens vilje når det gjaldt gudstjenestens utforming. Men det er klart at man også her kan spørre om ikke avsnittet om kvinnen ble sett på som unntatt fra dette ordensaspektet også på reformasjonstiden.

Et blikk videre framover: Karl Olav Sandnes er et eksempel på hvordan det stadig kom nye argumentasjonsmåter inn i debatten. Ovenfor så vi hvordan han knyttet taleforbudet nært til den profetiske talen. Det følger han opp i spørsmålet om taleforbudets kontekst ved å hevde at versene om kvinnene er

¹⁰⁹ Larsson 1973 (1) s. 144f

¹¹⁰ Bekken 1971 s. 106 og 1972 s. 70

¹¹¹ *Kvinnelig prestetjeneste* 1973 s. 6

¹¹² Brunotte 1959 s. 127

et underpunkt under anvisningene for profetien og refererer til vers 29b, - prøving av profeti. Dermed er avsnittet om kvinnene knyttet svært nær til helheten i vers 26-40.¹¹³

Den tunge teologiske argumentasjonen i disse versene tar vi opp igjen i spørsmålene knyttet til underordningen. Se kapittel 6.3.6.

1 Kor 14 – en oppsummering

Jo lenger jeg har arbeidet med eksegesen av 1 Kor 14 på 1970-tallet, jo tydeligere har det tegnet seg et bilde av en debatt som er inne i en litt tam slutfase. Dette til tross for at nye debattanter kommer med, at tonen ofte er skarp og at det er tilløp til ny argumentasjon. 1 Kor 14 er til siste slutt et hovedskriftsted i kvinneprestdebatten i Norge. Dette skyldes ikke minst at mange av motstanderne av kvinnelige prester stadig markerer at spørsmålet må avgjøres i eksegesen. Dermed er 1 Kor 14 helt sentralt for dem. Forståelsen av begrepet "tale" og spørsmålet om hva som ligger i henvisningen til "Herrens bud" må få et hovedfokus.

For tilhengerne av kvinnelige prester virker det ikke lenger så avgjørende å komme fram til en presis forståelse. Som vi har sett, trekker ikke alle klare konklusjoner. De fleste vil konkludere med at taleforbudet ikke er bindende for vår tid. Som vi skal se senere, vokser debatten om underordningen i stedet, og 1 Tim 2 får en mer sentral rolle enn tiåret før. Se kapittel 6.3.6 og 6.3.3.

På tross av dreiningene i fokus og tilløp til ny argumentasjon, er gjentakelsene nå mange. Vi begynner å se det jeg vil kalle trøtthetstegn. Jeg tolker blant annet den litt krasse og av og til oppgitte tonen som slike tegn. Vi ser at debattantene stadig henviser til hva de har sagt før, og mener at motstanderne må ta argumentene til etterretning.

Vi ser også her at når kvinnene kommer med, blir perspektivet endret. I litteraturen skrevet av kvinner, står de sentrale brevtøkstene ikke i fokus. De er faktisk omtrent ikke nevnt. Hovedgrunnen til dette er nok at det ikke er spørsmålet om kvinnelige prester som står i sentrum, men spørsmålet om kvinnens plass i hjem og kirke mer generelt. Men vi har også sett at selv der kvinnelige prester er i fokus, spiller 1 Kor 14 en underordnet rolle.

Virkelig nytt i debatten er Bjerkholt's gjenopptakelse på nei-siden av det gamle standpunktet om at taleforbudet må omfatte mer enn kvinnelige prester. Dermed mener han at kirken og de kristne organisasjonene har en oppryddingsjobb å gjøre med tanke på sin egen praksis når det gjelder kvinners plass og rolle. Den norske kirke tok ikke denne hansken, men flere av de frivillige kristne organisasjonene måtte i tur og orden ta tak i spørsmålet i tiden som kom. Det gjaldt særlig dem som hadde en lavkirkelig profil. Hva betyr det at kvinnene ikke skal tale, når man gjennom sin embetsforståelse er utelukket fra å si at dette taleforbudet er et forbud mot kvinnelige prester?

¹¹³ Sandnes 1991 s. 71

6.3.3 1 Tim 2, 11-15

I forrige epoke levde 1 Tim 2 markert i skyggen av 1 Kor 14. Hovedregelen var at læreforbudet i 1 Tim 2, 12 først ble trukket inn når man ikke kom til klarhet i eksegesen av taleforbudet i 1 Kor 14, 34. Man gjorde seg også fort ferdig med 1 Tim 2. For nei-siden var dette skriftstedet det avgjørende klare argumentet som man så å si kunne slå i bordet med. For ja-siden var det et eksempel på at kirken i etterpaulinsk tid strammet inn handlingsrommet for kvinnene. Jervell hadde satt det på sidelinjen ved å kalle det et unntak i Det nye testamente. Ingen av partene hadde gått inn på en virkelig grundig eksegesi av læreforbudet og begrunnelsen for det. Se kapittel 5.3.3.

Διδάσκω, "lære/opptre som lærer", i vers 12

Har vi lærerrådsuttalelsene som utgangspunkt, er det ikke mye som tyder på at 1 Tim 2 skal få en annen rolle på 1970-tallet enn det hadde på 1960-tallet. Flertalsuttalelsen slår kort fast om 1 Tim 2, 12 at det er klart innholdsbestemt. Her tillates ikke kvinnene å "undervise", mest sannsynlig i menighetsforsamlingen. Om det gjelder en avgrenset lærevirksomhet eller om ordet er mer omfattende å forstå, blir ikke berørt.¹¹⁴ Fokuset er et annet sted. (Merk at "undervise" er det ordet som er valgt i Det Norsk Bibelselskaps oversettelse av 2005.)

Mindretallet mener at "undervise"/"opptre som lærer" her er et forbud mot å inneha lærerfunksjonen i menigheten. I selve uttalelsen er dette ikke presisert å være menighetens lære- og hyrdeembete. "Betydningen av ordet "lære" er å fremføre for menighetene innholdet i den apostoliske tradisjon (jfr. 1. Tim. 4, 11; 6, 2; 2. Tim. 2, 2; 1. Kor. 4, 21; Kol. 1, 28; 2, 7; 2. Tess. 2, 15). Dette er noe som må skje med autoritet, under ansvar for kirkens Herre og på hans vegne."¹¹⁵

Posisjonene er dermed i hovedtrekk slik man forlot dem 10 år tidligere. I første debattrunde med Larsson gjør Aalen det også klart, at han står fast på at "lære" her går på virksomheten til et lære- og hyrdeembete. Begrepet gjelder ikke undervisningen i gudstjenesten generelt, men et embete som har ansvar for å gi videre den apostoliske lære og tradisjon.¹¹⁶ Larsson repliserer at *didaskhein* betegner undervisning, og går på alle former for lære- og forkynneraktivitet i menigheten. En slik forståelse er naturlig ut fra den generelle begrunnelsen i skapelse og syndefall.¹¹⁷

Dette blir innledningen til en lang redegjørelse hos Larsson som har 1 Tim 2 som utgangspunkt og eksempel, men som har spørsmålet om skaperordning, syndefall, underordning og til syvende og sist også skriftsyn som hovedsak. Han vil ikke være med på at det er mulig å avgrense *didaskhein* til vår tids prestatjeneste. "Det innebär ingen ringaktning för mina kollegers övertygelse, när jag säger att denna biblicistiska skrifttrohet ..., trots all uppriktig strävan, måste bli mera av symbolisk än reell art. Om man stillatigande accepterar någon form för kvinnlig förkunnelse i kristna

¹¹⁴ *Kvinnelig prestatjeneste* 1973 s.5

¹¹⁵ *Kvinnelig prestatjeneste* 1973 s. 13

¹¹⁶ Aalen, S. 1973 (2) s. 85 og 87

¹¹⁷ Larsson 1973 (1) s. 145f

sammenheng, har man satt sig over apostelns talforbud. Det er utsiktsløst att på språklig väg försöka ge *didaskhein* en så specifik innebörd, att det skulle svara enbart mot prästlig förkunnelse. Att förbudet drabbar icke bara prästlig förkunnelse framförd av kvinnor utan alla former av kvinnlig predikoverksamhet är dessutom självklart med tanke på dess generella begründning i underordningsmotivet. Om man på bibliska premisser förbjuder kvinnliga präster men tillåter andra former av kvinnlig förkunnaraktivitet, har man sålunda hamnat i en bibeltrohet med reservasjoner. Man har i vissa avseenden satt sig över talförbudet och dess begründning i bl. a. skapelsesordningen.”¹¹⁸

Dette mener jeg er typisk for den posisjonen 1 Tim 2 får i 1970-tallsdebatten. Fra å være skriftstedet som først og fremst brukes til å tydeliggjøre hva taleforbudet i 1 Kor 14 egentlig betyr, blir det nå i større grad utgangspunkt for og argument i en debatt som har hovedfokus på underordningen og på dennes gyldighet for vår tid. Slik blir også 1 Tim 2 et utgangspunkt for ja-siden til å peke på at skal man overholde læreforbudet, må det få større konsekvenser enn et forbud mot kvinnelige prester.

Som vi senere skal se, kommer også tekstens forhold til rabbinsk tenkning, til vranglæreproblematikken og til tradisjonell moralkodeks stadig opp. Dette spisser spørsmålet om gyldighet. Det gjelder for flere deltakere i debatten som ikke er nevnt her, fordi de ikke bringer fram nye argumenter når det gjelder forståelsen av begrepet ”lære”.¹¹⁹ Her vil vi bare konstatere at 1 Tim 2 nå ser ut til å få en slik rolle, og så komme tilbake til dette nedenfor og i kapittel 6.3.6.

Til påstanden om at mindretallet må si nei til mer enn kvinnelige prester ut fra tale- og læreforbudene, svarer Aalen at flertallet har jo selv pekt på at profetien er unntatt fra forbudet, og det er ikke så lite som dermed er unntatt. I profetisk tale inngår for Paulus både det åndsbårne vitnesbyrd (1 Kor 14, 24) og formaning og belæring (14, 31). Dette gir jo dekning for mye av kvinners tale.¹²⁰ Han får tydelig svar fra Larsson. Bibeltroskapen er bare symbolsk når man vil reservere tale- og læreforbudene for kvinnelige prester. ”De ansträngda försöken att inordna den nutida kvinnliga förkunnelsen i profetians eller vittnesbördets kategori endast understryker detta faktum.”¹²¹

Vi har allerede vist i kapittel 6.3.2 at Thomas Bjerkholt er et uregelmessig verb når det gjelder forståelsen av 1 Kor 14 og 1 Tim 2. Tale- og læreforbudet er omfattende å forstå, hevder han. Dette må få konsekvenser for mer enn kvinnelige prester. Slik sett er han enig med Larsson. Siden han ikke skiller tydelig mellom de to skriftstedene, presenterte vi hans syn til taleforbudet, og går ikke mer inn på det her.

Et blick videre framover: Debatten om forståelsen av *didaskhein*, ”undervise/opptre som lærer”, døde på ingen måte ut med 1970-tallet. Dette er et av de punktene i debatten som stadig kom opp igjen. Grunnen til dette

¹¹⁸ Larsson 1973 (1) s. 146

¹¹⁹ Se f.eks Bekken 1971 s. 107-109

¹²⁰ Aalen, S. 1973 (3) s. 208

¹²¹ Larsson 1973 (2) s. 240

var muligens at de kristne organisasjonene skulle løse flere utfordringer enn spørsmålet om kvinnelige prester når de nærmet seg disse tekstene. De hadde kvinner i så mange funksjoner, og kravet om konsekvens stilnet ikke. Siden mitt arbeid stopper med 1970-tallet, skal jeg ikke gjøre rede for det samlede bildet videre, men bare gi noen glimt av det som følger.

Karl Olav Sandnes er av dem som behandler spørsmålet grundig. Han peker på tre forhold. For det første er det ingen selvfølge at διδάσκω, ”undervise”/”opptre som lærer”, er brukt om den aktivitet som utøves av menighetens leder i 1 Tim 2, 12, selv om ordet er brukt slik flere ganger i Pastoralbrevene. Vi har også flere eksempler i de samme brevene på at ordet brukes mer generelt.

For det andre peker ordet om ”taushet”/”være stille” i vers 11 og 12 i retning av en uspesifisert betydning av ”lære”. Et ords betydning bør avgjøres ut fra de eventuelle synonymer eller antonymer (motsetninger) som foreligger i den nære kontekst. Det motsatte av å lære er i disse versene å tie stille. Dersom ”lære” skulle sikte til en bestemt lærer-rolle, virker det underlig at dets motsetning er det uspesifiserte ”taushet”/”være stille”. Dette taler i retning av å forstå ”lære” som et videre forbud enn bare et forbud mot å opptre som lærer i menighetslederrollen.

For det tredje peker Sandnes på forholdet mellom kapittel 2 og 3. I 1 Tim 3 finner vi det såkalte biskop-speil, forfatterens retningslinjer for den som skal være menighetens tilsynsmann. I disse retningslinjene er det en selvfølge at tilsynsmannen er en mann. Klarest sies dette i uttrykket ”en kvinnes mann”. Sandnes spør seg om det i det hele gir mening at Paulus i 1 Tim 2, 12 forbyr kvinner å være menighetens hyrde og leder, når dette med selvfølge ivaretas av menn i følge 1 Tim 3, 1-7.¹²²

En vid forståelse av ”lære” kolliderer med utsagn i de paulinske brevene. Av dette kan det trekkes ulike slutninger. Man kan hevde at pastoralbrevene ikke er paulinske, for her møter vi en annen og strengere praksis enn den vi finner i de paulinske brevene; en praksis der man i større grad enn tidligere tok hensyn til omgivelsene sine. Som vi skal se nedenfor oppfatter Sandnes det annerledes. Han ser på vers 15 om kvinnene som skal frelses gjennom sine barnefødsler, som en spissformulering i en konkret vranglæresituasjon. Dermed er versene 11-15 betinget av denne vranglæresituasjonen, og da er det heller ikke noe problem at vi ellers i de paulinske brevene ikke finner en så restriktiv holdning til kvinnes opptreden i menigheten. Paulus er mer restriktiv her enn det som var vanlig i de paulinske menighetene. På grunn av den situasjonen som rådet i Efesus, nektes kvinnene i 1 Tim 2 noe som de ellers fikk lov til.

Mot dette synet som Sandnes representerer, framføres det fortsatt utover på 1980- og 1990-tallet at siden Paulus helt opplagt lot kvinner undervise, må det i 1 Tim 2, 12 være snakk om en spesiell form for undervisning, nemlig den som utføres av menighetens leder, han som innehar lære- og hyrdeembetet. Paulus lot jo kvinner både tale, be, ta imot undervisning og lære andre.

Et slikt syn finner vi bredt begrunnet hos den ene gruppen bak uttalelsen fra Det norske Misjonsselskap. ”Man legger vekt på verbet authentein som betyr ”utøve autoritet over”. Oversettelsen av vers 12 bør lyde slik: ”Jeg tillater ikke en kvinne å opptre som lærer eller på noen annen måte som innebærer at hun utøver autoritet over mannen”. Når ”lære” (didaskain) knyttes til verbet ”utøve autoritet over” (authentein), mener man at ”lære” ikke kan sikte til hvilken som helst undervisende forkynnelse, men til den overordnede lærerfunksjon i menigheten. Grunnleggende for dette syn er bruken av ordgruppen didaskalos (lære, verb) og didaktos (dyktig til å lære) i Pastoralbrevene. Disse

¹²² Sandnes 1991 s. 77-79

begrep knyttes nokså konsekvent til apostelens tjeneste ... til Timoteus' tjeneste ... eller til en lokal tilsynsmanns tjeneste Man mener m.a.o. at denne ordgruppe her er "embets-betegnelser" knyttet til faste tjenester i menigheten. Ved å opptre som menighetens lærer setter kvinnen seg således i en autoritetsposisjon vis a vis mannen. Dette er uforenlig med den skapelsesordning som i følge apostelen her foreligger. Lærer- forbudet tilkjennes derfor blivende gyldighet, fordi det uttrykker noe grunnleggende i den bibelske skapelsesteologi om mann og kvinne, nemlig et gudgitt underordningsforhold."¹²³

Thomas Bjerkholt kommer også tilbake til sitt syn flere ganger i debatten etter 1970-tallet. Han sier: "Det har vært vanlig å hevde at lære- forbudet er å oppfatte som et embedsforbud. Selvfølgelig er dette tilfelle, sålenge embedet er å forstå som "das Predigtamt". Men kan vi dermed la embedets funksjoner uten videre ivaretas av andre uten å komme i strid med læreforbudet?"¹²⁴

Det blir heller ikke ro fra ja-siden når det gjelder spørsmålet om læreforbudet kan avgrenses til kvinnelige prester. Vi avslutter med et sitat fra Kjell Olav Sannes:¹²⁵ "I denne sammenheng kan det være nødvendig å spørre f.eks. de frivillige kristne organisasjonene hva slags syn de egentlig har på den uordinerte forkynneren, misjonæren, kateketen, bibelskolelæreren, teologilæreren. Hva slags embetssyn er det som ligger til grunn hvis en mener at presten har en tjeneste som teologisk er prinsipielt forskjellig fra den legpredikanten har? Samsvarer det med de kristne organisasjonenes understrekning av det allmenne prestedømme, av alle kristnes ansvar? Eller er det en inkonsekvens ute og går her? ... Hva er det i denne teksten som gjør at en kan godta at kvinner kan være misjonærer ute, men ikke kretssekretærer hjemme? Eller hvordan kan det ha seg at kvinner kan være forkynnere, men ikke møteledere eller utsendinger til generalforsamlinger? Det er da faktisk selve det å lære, å undervise i Guds Ord, som det mest direkte er tale om i 1.Tim.2. Hvorfor skal det da være i strid med denne teksten om kvinner har stemmerett, møtelederansvar eller lignende, mens en godtar at de helt konkret lærer andre Guds sannhet? Satt på spissen: Ville det ikke ha vært det eneste konsekvente, ut fra ens eget utgangspunkt, hvis en sa at kvinner overhode ikke skulle undervise menn?"¹²⁶

Forfatterspørsmålet

Forfatterspørsmålet blir egentlig ikke berørt på 1970-tallet. Enkelte innlegg er skrevet på en måte som lar oss forstå at det trolig er Paulus som er forfatteren av 1 Tim. Andre presiserer at de anser 1 Tim for å være et like forpliktende skrift som for eksempel 1 Kor, og lar spørsmålet om forfatter stå åpent. Brevet står i en genuin paulinsk tradisjon, og er slik sett ikke noe mindreverdig skrift. Atter andre behandler brevet som et opplagt seint ikke-paulinsk skrift, uten at det reflekteres over forholdet til Paulus og den paulinske tradisjon over hode.

Her er det ikke noe poeng i seg selv å konstatere at man har et slikt ulikt ståsted. Poenget her er å peke på at man ikke eksplisitt diskuterer forfatterspørsmålet på noen måte noe sted. Fokuset i debatten er på spørsmålet om læreforbudets forpliktelse i vår tid, og det spørsmålet diskuteres uten at forfatterspørsmålet er satt tydelig på dagsordenen. Slik

¹²³ Årbok 1989 s. 49f

¹²⁴ Bjerkholt 1991 s. 51

¹²⁵ Kjell Olav Sannes var førstelektor/førsteamanuensis i systematisk teologi på Menighetsfakultetet.

¹²⁶ Sannes 1991 s. 152f

sett blir taleforbudet og læreforbudet behandlet likt. Man spør om de gjelder i dag eller ikke.

Dermed blir det heller ingen innlegg til spørsmålet om de to tekstene i 1 Kor 14 og 1 Tim 2 kan leses i lys av hverandre. Noen bare gjør det ut fra en forståelse av at det er mulig og rett, og noen gjør det ikke ut fra en forståelse av at de to tekstene hører til i hver sin tid.

Bidrar konteksten i 1 Tim 2 til forståelsen av læreforbudet?

Det er flere elementer i konteksten til læreforbudet som blir trukket fram på 1970-tallet og ikke minst senere, for å kaste lys over forståelsen. Begrunnelsene for forbudet er selvsagt en viktig del av konteksten, og det er disse begrunnelsene som blir viet mest plass. Men siden begrunnelsene for 1 Kor 11 og 14 og 1 Tim 2 svært ofte behandles samlet, har jeg også valgt å gjøre det her. Derfor kommer jeg tilbake til dette i kapittel 6.3.4. Forholdet til gnostisismen og forståelsen av ordene om kvinnene som skal bli frelst gjennom sine barnefødsler i vers 15 blir også behandlet nedenfor.

Tar debatten opp hensikten med formaningene i kapittel 2 og den ennå større konteksten? Vi så at i forrige epoke var dette en viktig diskusjon til 1 Kor 14, men ikke noe vesentlig tema til 1 Tim 2. Har dette endret seg?

Lærerrådsflertallet konstaterer helt knapt at konteksten til 1 Tim 2, 12 argumenterer med det sømmelige i vers 9, men det er begrunnelsene i underordning, skapelse og syndefall som får oppmerksomheten. Sammenligningen med de andre aktuelle tekstene foregår der. Mindretallet går rett fra spørsmålet om hva begrepet "lære" betyr og over til en redegjørelse for underordningen, og har ikke blick for konteksten ut over dette.¹²⁷ Uttalelsene er med andre ord tradisjonelle. Det kommer heller ikke opp noe mer i debatten som følger eller den som har gått foran. Hensikten med formaningene er ikke interessant stoff når det gjelder 1 Tim 2. Når jeg likevel har stilt spørsmålet her, er det for å peke på at stoff om dette kom opp senere.

I 1988 hadde Karl Olav Sandnes en artikkel i Tidsskrift for Teologi og Kirke med den talende overskriften ".... et liv som vinner respekt" Et sentralt perspektiv på 1 Tim 2: 11-15".¹²⁸ Han slår fast at det som ble ansett for sømmelig, ærbart og skammelig hadde en sentral rolle i 1 Kor 11 og 14, og at dette relaterte tekstene til omgivelsenes sosiale konvensjoner. Dette perspektivet hadde sjelden kommet til uttrykk i litteraturen når det gjaldt 1 Tim 2, 11-15, mente han, og han skiller det fra spørsmålet om vranglære og gnostisisme. Han går grundig gjennom kapittel 2 med tanke på et slikt perspektiv, og ser også på formaninger til et anstendig liv ellers i Pastoralbrevene.

Han sier: "1 Tim 2:2b talte om et liv i henhold til det som var anstendig og ærbart i omgivelsene. Dette motiv kunne påvises i alle deler av kap. 2. Det var knyttet til termer for hellenistisk etiske idealer. Anvendt på 1 Tim 2: 11-

¹²⁷ *Kvinnelig prestetjeneste* 1973 s. 6 og 13f

¹²⁸ Sandnes 1988. Siden dette er en tidsskriftartikkel som behandler 1 Tim 2 grundig, hadde det vært kjekt og tatt stoffet fra den med i dette arbeidet på flere steder, men jeg har valgt å holde meg til rammene mine, og dermed la det være.

15 betyr dette at kvinnene skulle leve, både i menigheten og utenfor, på en måte som vant respekt i omgivelsene, og som samsvarte med det man forventet av en respektert og ærbar kvinne. Deres opptreden måtte ikke på noen måter oppleves som skammelig, som brudd på sosialt aksepterte normer for hva som var sømmelig for en kvinne, og slik bevirke at menigheten fikk et dårlig rykte. ... Fokuseringen på et sosialt respektert liv fremstår ikke som et isolert mål. Rammen om formaningerne til å la seg orientere ut fra sømmelighet er virkeliggjørelsen av at "alle mennesker skal bli frelst". Liksom forbønnen, gis også livsførselen en funksjon i relasjon til misjon. Livsførselen må ikke hindre mennesker i å møte evangeliet som Guds frelsetilbud, og ikke som sosialt opprør. Dersom kvinnene i menigheten fremstår for omgivelsene som respektløse overfor sosialt aksepterte konvensjoner for kvinners opptreden, bevirker de at omgivelsenes mulighet til å "lære sannheten å kjenne" forhindres."

"Skam-ære"-motivet spiller en sentral rolle i 1 Tim 2, 11-15, og misjonsmotivasjonen er avgjort til stede. Det sosiale liv må ikke kaste skam over læren. Forfatteren oppfordrer til en viss konformitet med omgivelsenes forventninger med hensyn til sosiale roller, for at evangeliet skal ha mulighet til å bli hørt.¹²⁹

Jofrid Wiik argumenterer på samme måten i sin artikkel noen år senere. Hun regner Pastoralbrevene for å være paulinske og sier: "Det som går igjen i alle enkeltformaningene i 1.Tim.2 er oppmodinga til å opptre sømeleg i Guds forsamling, v2.9.10.15. Jfr.3,15. Dette med ei fin framferd som vinn vørndnad hos folk er faktisk eit hovudmotiv hos Paulus både i dei såkalla underordningstekstane (1.Kor.10,32; 11,3-13; 14,33b-40), og elles (1.Tim.3,2-4.7-8.11.13; 5,14; 6,1; 1.Tess.4,11-12; Tit.2,4-5.9-10). ... Men det er ikkje alt. Paulus grunnjev denne ordensregel med noko som går igjen i breva hans som det viktigaste av alt: å leva og oppføra seg slik at folk kan bli frelst! Dette er også hovudsaka i formaningerne i 1 Tim 2. Like før, i v.4, står det at Gud vil at alle menneske skal bli frelst. Det er Guds primære vilje."¹³⁰

Både Sandnes og Wiik regner kampen mot vranglære som et viktig motiv bak formaningene i 1 Tim 2.

En teologisk debatt der to skriftsteder er pekt ut tidlig som de sentrale, kan altså pågå i mange, mange tiår og fremdeles kan det være rom for grundige teologiske innspill som ikke har kommet tidligere, og som kan kaste svært viktig lys over forståelsen av disse skriftstedene og deres plass og betydning i vår tid.

Gnostisk vranglære og frelse gjennom barnefødsler

Det har vært nevnt tidligere at kampen mot gnostisk vranglære er et sentralt motiv i 1 Tim. Dette hadde man visst lenge, men vi har sett få spor etter denne kunnskapen i debatten omkring læreforbudet i 1 Tim 2 så langt. Innsikten i disse vranglærene vokste imidlertid stadig. 1960-tallet hadde gitt viktige bidrag gjennom kommentarer, og 1970-tallet bidro med artikler. Når nye debattanter nå legger et mye tydeligere trykk på samtidssituasjonen i 1 Tim, kommer også kampen mot gnostisismen tydeligere fram i vårt materiale.

Lærerrådsuttalelsene berører ikke spørsmålet. Det gjør heller ikke debatten mellom Aalen og Larsson. Bekken bringer det inn i sin artikkel i 1971. Når

¹²⁹ Sandnes 1988 s. 103 og 106

¹³⁰ Wiik 1991 s. 47f

kvinnenes frelse knyttes til hennes morsfunksjoner, synes det klart at her skinner polemikk mot gnostiske, ekteskapsfientlige vranglærere gjennom, slik det gjør flere andre steder i brevet, hevder han. Derfor framheves kvinnens skapelsesmessige funksjon som barneføder og oppdrager. I notene viser han til J. Jeremias og O. Linton.¹³¹

Etter at Bjerkholt i en liten setning har ment at 1 Tim 2, 15 om barnefødsle er og blir et vanskelig vers som står helt isolert i Det nye testamente, tar Bekken saken opp en gang til. Nå viser han hvor han vil hen med å trekke fram dette verset. ”Man kan ikke skyve problemene så lett fra seg. V. 15 hører med til sammenhengen i 1.Tim 2,11ff. Det dette verset bl.a. fremhever er hvor sterkt argumentasjonen i disse versene står i en polemisk sammenheng vis a vis de gnostiske vranglærere. ... Hermed har vi ikke diskvalifisert læreforbudet **fordi** argumentasjonen står i en slik tidsbetinget, polemisk situasjon. Men dette synspunkt blir et moment som må trekkes inn når vi skal arbeide videre med en teologisk forsvarlig applisering av ordet inn i vår situasjon. For best mulig å få tak i tekstens mening, må vi kjenne den situasjon den ble skrevet i. ... Neste skritt blir da å forsøke å finne fram til en eventuell grunnintensjon i teksten.”¹³²

Situasjonen rundt denne teksten skal tegnes så tydelig som mulig, for at vi skal ha et best mulig grunnlag når vi i neste omgang spør om dette er utsagn som også skal appliseres på vår tid. Derfor kommer han også tilbake til disse versene i artikkelen om underordning i Kirke og Kultur året etter. Avsnittet vers 11-15 munner ut i et ord om kvinnens frelse, sier han. ”Man har forsøkt å tolke dette ordet på forskjellig vis, men den mest rimelige løsning vi kan se, er å forstå det ut fra forfatterens polemiske brodd mot de gnostiske vranglærere. Disse drev bl. a. en intens propaganda mot ekteskapet: de ”forbyr å gifte seg”, 4, 3. Det er for å demme opp for denne ekteskapsoppløsende filosofi at apostelen her går til den andre ytterlighet og betoner ekteskapsordningens betydning også med tanke på selve frelesspørsmålet: å bryte med sine morsfunksjoner kan for kvinnen bety å sette seg utenfor frelsen.”¹³³

Dette perspektivet på 1 Tim finner vi også i ”Fra kirkens kvinneside”. Der sies det: ”Hele brevet er imidlertid opptatt av det gnostiske problem, en vranglære som Paulus og kirken etter ham kjempet mot. Kvinnepresttilhengerne vil da hevde at det er Paulus’ kamp mot en misforstått kvinnefrigjøring innen denne retning, som er årsak til hans kategoriske forbud i vers 12 mot at kvinnen skal være lærer. Med andre ord er det den tidsbestemte situasjon som har motivert Paulus til dette forbud. Vers 15 ... er meget vanskelig å tolke, men må nok forståes ut fra den samme polemikk mot vranglæren som bl.a. ”forbyr å gifte seg” (1 Tim 4,3). Paulus er redd for en asketisk vranglære som skulle resultere i oppløsning av ekteskapet.”¹³⁴

¹³¹ Bekken 1971 s. 108

¹³² Bekken 1972 s. 73

¹³³ Bekken 1973 s. 599

¹³⁴ Holter 1979 s. 47f

Dette er de grundigste redegjørelsene for gnostisk vranglære i tilknytning til 1 Tim 2 som vi har funnet i kvinneprestdebatten på 1970-tallet. Saken er brakt på banen, og fokuset er spørsmålet om hva vi kan vite om brevets samtid og hensikt. Det man finner skal brukes med tanke på å tolke teksten for vår egen tid.

Detaljesegetisk stoff om disse gnostiske lærene ble blant annet presentert i artikkelform i 1973. Her vises det til at ifølge 1 Tim 6, 20 er de som forkynner denne vranglæren talsmenn for *gnosis* "erkjennelse". 2 Tim 3, 6f viser at de særlig har hatt suksess blant kvinnene. I 1 Tim 4, 3 sies det at "disse nekter folk å gifte seg ...", altså en forkynnelse av sølibatet som beste livsform. En gnostisk skapelsesforkynnelse kan ligge til grunn for formaningene i 1 Tim 2. Tankegangen i disse er i artiklene presentert omtrent som følger: Man omtolket urhistorien, slik at det var kvinnen som hadde forrang i skapelsen. Adam var skapt i Evas bilde. Han var blitt gjort levende ved Evas ånd, for Eva var den egentlige åndelige. Det var kvinnen som skulle utøve læreautoritet. Eva lot seg aldri bedra i dette, men de kvinnene som levde etter syndfloden lot seg bedra. Ondskapen kom til dem i form av ektemenn, seksualitet og barn. De elsker ektemenn og føder barn. Barnefødslene blir selve tegnet på legemligheten - syndigheten. Å føde barn er synd. Ektemenn og barn holder kvinnen borte fra det hun egentlig skulle være, et åndelig vesen som utøver læreautoritet. Frelsen begynner når Eva/Epinoia på nytt belærer Adam, og gir ham erkjennelse ved kunnskapens tre i kraft av hennes læreautoritet fra det høye. Frelsen må alltid komme fra kvinner, men da må de altså holde seg langt borte fra ektemenn og barnefødsler. Verden kan bare frelses ved at kvinnene gjør bot på denne måten. Den kristianiserte gnostisismen finnes i ulike former og utgaver som kan være nokså ulike, men Evas autoritative lærevirksomhet og barnefødslenes syndighet hører alltid med til kritikken av skapelsesfortellingene.¹³⁵

Er dette påvisning av slående paralleller til 1 Tim 2, 11-15 både når det gjelder læreforbudet, begrunnelsen i skapelse og syndefall og frelsen gjennom barnefødsler, eller er det forskning på usikker grunn? Har man truffet spikeren på hodet så brikkene faller på plass, eller er utsagnene i 1 Tim 2 av en så generell karakter at en slik tolkning blir for spesiell? Det ble diskutert både ute i verden og i den norske kvinneprestdebatten senere, men man kom ikke egentlig dit på 1970-tallet.¹³⁶

Et tydelig innspill på tampen er likevel Jukka Thuréns artikkel i festskrift til Sverre Aalen med tittelen "Eva som læremester i Gnosis". Han var professor i exegetik ved Åbo Akademi i Finland. Thurén mener at denne nye kunnskapen gir oss selve nøkkelen til å forstå vårt tekststavnitt. Han sier: "Helt siden M. Dibelius' kommentar (1913), er den formodning ofte blitt fremsatt at 1 Tim 2,11-13 bekjemper en gnostisk inspirert kvinneemansipasjon. Vi kan nå ta bedre stilling til denne hypotese, siden nye funn har gitt oss kilder til den gnostiske Genesis-eksegese. Det viser seg faktisk at vi i disse tekster finner det man lenge har formodet: Gjennom en allegorisk-kritisk tolkning av urhistorien utleder man kvinnens forrang,

¹³⁵ Fascher 1973 og Haufe 1973

¹³⁶ Til utlandet se f eks Stott 1984 s. 251

hennes læreautoritet (*authentia*), - og den angivelige synd det er å føde barn, tillegges enorm betydning.”¹³⁷

Thurén, som ikke ser ut til å ha noe ønske om å få kvinnelige prester, konkluderer med at 1 Tim 2, 12 ikke er teksten man kan bruke i en slik motstandskamp. Han sier: ”Til slutt må man spørre seg om ikke 1 Tim 2,11-15 må kalles en tidsbetinget parentes, ... v. 11 vil avverge en fare som nå vel må sies å være antikvert.” Han konkluderer: ”... en skolert kvinnelig teolog, som bekjenner troen og er beredt til å praktisere kjærlighet og helliggjørelse i ekteskapet, og som dertil ønsker å bli ordinert for å lære menigheten med det hellige embetes autoritet - hun treffes ikke personlig av apostelens korrektur i 1 Tim 2,11ff. ... Apostelens argumentasjon hører delvis en forgangen tid til, nettopp fordi den er så polemisk målrettet.”¹³⁸ For Thurén er de avgjørende argumentene mot kvinnelige prester ”Herrens bud” og underordningen.

Et blikk videre framover: Uttalelsen fra utvalget i Det norske Misjonsselskap viser hvordan disse synspunktene kan brukes videre av begge syn. Den ene gruppen ser vers 15 som et høydepunkt på formaningene til kvinnene. Verset er en spissformulering betinget av vranglærere som agiterte blant menighetens kvinner for et sølibatært frihetsideal som applauderte seksuell avholdenhet og som i sin konsekvens førte bort fra ekteskap og barnefødsler. Dette går sammen med hensynet til menighetens omdømme i omgivelsene. Motivasjonen er misjonsaspektet, evangeliets mulighet til å bli hørt. Vi finner samme argumentasjon i Sandnes’ artikkel om 1 Tim 2 fra året før.¹³⁹

Den andre gruppa mener at analysen som leder fram til at hensynet til omgivelsene er en viktig del av sammenhengen, er overdrevet. Den avgjørende motivasjonen ligger i et skapelsesgitt underordningsforhold mellom mann og kvinne.¹⁴⁰

Jofrid Wiik viser også til de gnostiske forestillingene om skapelse og syndefall når hun tar opp spørsmålet om forståelsen av 1 Tim 2. Hun mener at Paulus’ formaning til kvinnene blir godt forståelig på denne bakgrunnen. I den aktuelle situasjonen var det viktig å ta hensyn til grunnleggende forhold. Disse hensynene var først og fremst sømmelig oppførsel, menneskers frelse, et liv etter kjærlighetsbudet og Kristus som forbilde.¹⁴¹

1 Tim 2 – en oppsummering

Jeg mener denne presentasjonen viser at 1 Tim 2 kom mer fram i debatten på egne premisser på 1970-tallet enn tidligere. Det kom fram nye grunner til å interessere seg for teksten. Ny innsikt om gnostiske tolkninger av skapelsen nærmest ropte på å bli relatert til dette kapitlet i 1 Tim. Det gjaldt spesielt vers 15, hvor kvinnenens frelse gjennom barnefødsler alltid tidligere hadde vært en gåte. Perspektivet kom bare så vidt med innenfor de tidsrammene jeg har satt for dette arbeidet.

En eksegetisk påvisning av at det sømmelige livet som er et viktig perspektiv på 1 Kor 11 og 14, også ser ut til å være viktig i 1 Tim 2, ble ikke bredt eksegetisk utfoldet før etter 1980. Først da ble en sømmelighet som

¹³⁷ Thurén 1979 s. 110f

¹³⁸ Thurén 1979 s. 116

¹³⁹ Sandnes 1988 s. 100

¹⁴⁰ Årbok 1989 s. 49f

¹⁴¹ Wiik 1991 s. 45-51

samsvarte med det man forventet i omgivelsene, tydelig presentert som viktig perspektiv i konteksten. (Mer generelt ble dette utfoldet som et viktig perspektiv på 1970-tallet av Turid Karlsen Seim. Se kapittel 6.3.6.)

1 Tim 2 får også en annen posisjon i dette tiåret, fordi man skjerper blikket i retning underordning og skaperordning, og spør tydeligere enn før om disse ordningenes gyldighet for vår tid. Læreforbudets begrunnelser i skapelsen og ikke minst i syndefallet kan tydelig relateres til jødisk tankegang og argumentasjon. Dermed får avsnittet en ny aktualitet når debatten i så stor grad kom til å dreie seg om underordningens gyldighet i vår tid. Se videre kapittel 6.3.4. og 6.3.6.

Debatten om 1 Tim 2 roet seg ikke med 1970-tallet. Dette kan skyldes både at det kom ny kunnskap og innsikt til som ga rom for nye faglige innspill, og at debatten flyttet fra kirken til de kristne organisasjonene.

6.3.4 Begrunnelsene i 1 Kor 11 og 14 og 1 Tim 2

I kapittel 5 så vi at debatten om begrunnelsene i disse tre tekstene var konsentrert om forholdet mellom 1 Kor 11 og 14. Var begrunnelsene like? Hvis de var like, hvordan argumenterte da de som lot taleforbudet bli stående, men lot slørpåbudet falle? Det redegjøres for denne debatten på 1960-tallet i kapittel 5.3.4.

Flertalsuttalelsen fra Menighetsfakultetet går systematisk inn på alle de tre begrunnelsene det her er snakk om. Man konstaterer at de er meget like. 1 Kor 11 nevner det sømmelige, underordningen ut fra skapelsen, naturen og skikken. 1 Kor 14 nevner det sømmelige, underordningen, allmennkirkelig sed og skikk, ordenssynspunktet og "Herrens bud". 1 Tim 2 nevner det sømmelige og underordningen ut fra både skapelse og syndefall. I 1 Tim 2 gis læreforbudet ut fra apostelens egen autoritet, mens taleforbudet i 1 Kor 14 er gitt en generell form.

Slik går uttalelsen gjennom likhetene og forskjellene i begrunnelser i alle de tre tekstene som en avslutning på flertallets eksegetiske redegjørelse. Det blir konkludert med at uten at man verken borttolker, svekker eller harmoniserer ulikhetene, er det ett aspekt som best forbinder de tre tekstene. Det er den sterke vekten som apostelen legger på orden og innordning i enkeltmenighetenes og kirkens helhet. Man hevder også at kvinnens underordning i første rekke uttrykker et slikt ordningsaspekt. Denne siden av saken tar vi med oss til drøftingen av underordningen i kapittel 6.3.6. Konklusjonen blir at spørsmålet om kvinnelige prester må få en løsning som på best mulig måte muliggjør kirkens oppbygning.¹⁴²

Mindretallet er ikke opptatt av å se disse tekstenes begrunnelser i sammenheng. Underordningen blir grundig drøftet, men om forholdet mellom tekstene blir det bare pekt på at alle begrunner med underordningen.

Debatten fra forrige epoke om forholdet mellom begrunnelsene for sløret i 1 Kor 11 og taleforbudet i kapittel 14, er med andre ord ikke løftet fram når de mest sentrale elementene skal presenteres i disse to uttalelsene. Men dette

¹⁴² *Kvinnelig prestatjeneste* 1973 s. 5-7

spørsmålet var brakt på banen av Bekken et par år før. Han argumenterer tradisjonelt i sin artikkel for at Paulus begrunner ganske parallelt på de to stedene, og at fellesnevneren mellom begrunnelsene i 1 Kor 14 og 1 Tim 2 også er underordningen.¹⁴³

I fortsettelsen ser vi at 1 Kor 14 trer tilbake for 1 Tim 2 i sammenligningene. Ut over dette er argumentasjonen forholdsvis tradisjonell. Aalen begynner sitt svar polemisk ved å hevde at Bekken er ute etter å fange kvinneprestmotstanderne i sløret, ved å peke på at begrunnelsene for slør og taleforbud er parallelle. Han avviser dette blant annet med henvisning til CA 28, der sløret er nevnt som en av de kirkeordninger som kirken ikke er bundet av. Videre utfolder han det synet han allerede har presentert på 1960-tallet. Sløret er en "sedvane". Dette begrepet har urkirken fra jødedommen. En sedvane har etter jødisk syn en lavere rang og gyldighet enn et bud. Sløret kan derfor sies å ha en tidsbetinget gyldighet, taleforbudet ikke. Dessuten er ikke begrunnelsene parallelle. 1 Kor 11 nevner ikke underordningen.¹⁴⁴ Det samme gjentar han i debatten med Larsson etter lærerrådsuttalelsene. Han peker også her på at sløret ikke er begrunnet i underordningen, og uttrykker seg som om også flertallet har satt ut en snare for å fange ham. Sløret er bare et tegn, en sedvane, og dessuten har CA 28 fritatt oss for sløret.¹⁴⁵

Han får støtte fra Prestelaget for Bibel og Bekjennelse, som sier: "Når flertallet videre argumenterer med at vi ikke kjenner oss bundet av Paulus' forskrift om at kvinnene skal bære slør under gudstjenesten, selv om dette også er begrunnet i skapelsesordningen, så er det dertil å bemerke at sløret bare er et *tegn* på denne ordning. Dette tegn er tidsbestemt ut fra datidens skikk, men om tegnet ikke finnes, så oppheves ikke ordningen."¹⁴⁶

Larsson vil ikke bruke mye plass på 1 Kor 11 i sitt neste innlegg. Han er overrasket over at Aalen oppfatter det slik at det legges ut snarer for ham. Om sedvanen hevder han at den ikke er så ubetydelig i jødisk juridisk sammenheng som Aalen gir inntrykk av, uten at han går nærmere inn på dette. Det er fremdeles gode grunner til å sammenligne 1 Kor 11 og 1 Tim 2, hevder Larsson.¹⁴⁷

Kanskje kan vi også her konstatere at det ikke er så mye nytt å bringe på banen? Tonen blir skarp, for man "kjenner lusa på gangen", og mener å vite hva som kommer.

Vi har en rekke artikler på 1970-tallet som har en helt annen innfallsvinkel enn den detaljsegetiske vi har drøftet til nå. Derfor har de ikke blitt synlige så langt. Jervells artikkel om Jesus og Paulus i kvinneåret er en av dem. Eksegeten Jervell er innom begrunnelsene i 1 Kor 11, men med en annen tilnærming. Han sier at siden Paulus ikke var ute etter noen form for sosial kvinneemansipasjon, var det maktpåliggende for ham å få sløret på kvinnene i Korint igjen. Derfor må han gå forholdsvis hardt ut. Når Paulus

¹⁴³ Bekken 1971 s. 102f og 107

¹⁴⁴ Aalen, S. 1973 (4) s. 42f

¹⁴⁵ Aalen, S. 1973 (2) s. 83

¹⁴⁶ *Spørsmålet om kvinnelige prester* 1973 s. 180

¹⁴⁷ Larsson 1973 (1) s. 148

ellers taler om likerett og likeverd, argumenterer han rett ut fra evangeliets sentrum, Jesu død og oppstandelse. Her derimot argumenterer han pragmatisk med hva som ikke passer seg og hva som er unaturlig. Dessuten hoper han argumenter oppå hverandre som om han har et håp om at i det minste *noe* må slå gjennom. Jervell vil med andre ord ikke se noe avgjørende og prinsipielt i disse begrunnelsene.¹⁴⁸

Vi har presentert svært mye debattstoff som har sitt utgangspunkt på Menighetsfakultetet så langt. Det er først og fremst der man argumenterer detaljeksegetisk om disse tekstene. Jervell representerer slik sett en annen innfallsvinkel. Mer av denne variasjonen kommer fram når vi går til spørsmålet om underordningen.

Spørsmålet om forholdet mellom de parallelle begrunnelsene blir egentlig ikke debattert videre. Man er ferdig med den debatten. Hvordan begrunnelse i underordning, skapelse og syndefall nærmere skal forstås og hva disse begrunnelsene betyr med tanke på tekstenes relevans for vår tid, blir tatt opp i kapittel 6.3.6 om skaperordning og underordning.

Et blick videre framover: Dette spørsmålet ble også tatt med videre. Jeg vil gi noen klipp fra uttalelsen fra utvalget i Det norske Misjonsselskap for å vise at her kommer det lite nytt. I omtalen av sløret i 1 Kor 11 legger kvinneprestmotstanderne vekt på skjelningen mellom det som er gitt i skapelsen og det som bare er et tegn: "Man vil derfor tale om en skapelsesbegrunnet hode-struktur i forholdet mellom mann og kvinne. Apostelen argumenterer således utfra en skapelsesgitt forskjell mellom mann og kvinne. I kraft av dette gis mannen lederansvar. Denne struktur har imidlertid i Korint sitt historisk betingede uttrykk, nemlig at kvinnen bærer slør. Det skjelnes m.a.o. her mellom en skapelsesgitt struktur og et historisk betinget tegn på dette. ... Mann og kvinne hører sammen. Sløret blir et symbol på at kvinnen tilhører mannen i ekteskapet. Når hun kaster dette, vedkjenner hun seg ikke lenger denne sammenheng med mannen."¹⁴⁹

At eksegesen hele veien er avgjørende ser vi av følgende utsagn: "Det er imidlertid ... avgjørende at Skriften selv må avgjøre hva som er varig gyldig respektive tidsbetinget i apostelens forkynnelse. Saken kan ikke avgjøres utfra målestokker hentet annet steds fra. Kriteriene må hentes i NT selv, og det må vises at NT arbeider med en slik målestokk i utsagnene."¹⁵⁰

6.3.5 Skapelse og syndefall i Det gamle testamente

I presentasjonen av forrige epoke hadde vi ikke et underkapittel som gikk på skapelse og syndefall i Det gamle testamente. Materialet var ikke slik at det var naturlig. Når vi kommer til 1970-tallet, mener jeg det avspeiler debatten best å ha dette med. I kvinneprestdebattens hundre år lange historie, har selvstendig arbeid med de tre første kapitlene i Genesis hatt en svært varierende plass. Hovedinntrykket er at dette materialet ikke har spilt noen selvstendig rolle. Martha Steinsvik la vekt på det på 1930-tallet og Arne Fjellberg behandler disse kapitlene i sin bok i 1958, men debatten går om annet materiale.

¹⁴⁸ Jervell 1975 s. 568

¹⁴⁹ Årbok 1989 s. 47

¹⁵⁰ Årbok 1989 s. 51

Det er en tydelig tendens i det materialet vi har presentert så langt, at vi finner skapelses- og syndefallsmotivet tolket med utgangspunkt i 1 Kor 11, 8f og 1 Tim 2, 13f. Der er det tale om rang og rekkefølge. Det ser ut til at det er noe av dette man har villet rette opp med å føre inn Genesis 1-3 som eget selvstendig tema. Tittelen på en artikkel i Ung Teologi i 1975 er slik sett betegnende: ”Skaperordninga mellom kvinne og mann utan basis i den første skapinga?” Han hevder at de to skapelsesberetningene som innleder Det gamle testamente stiller mann og kvinne likt og synes å være mer opptatt av likestilling enn av ulikheter. Domsorda i kapittel 3 skildrer en tilstand, ikke en oppfordring.¹⁵¹

Kvinnene markerer tydelig Genesis 1-3 som eget tema. Marit Lindheim Gundersen markerer dette i sin bok fra 1977 under overskriftene ”Skaperordning” og ”Syndefallets følger”.¹⁵² Her holder hun seg i Genesis 1-3, for å vise at underordningen som en skaperordning ikke er noe man kan finne ved eksegese av skapelsesberetningene. Hun hevder at teologer har ment at skapelsesberetningene kan tolkes slik. Jeg har ikke funnet at noen egentlig gjør det, men det at hun tror det, viser hvor forvirrende behandlingen av dette som et nytestamentlig tema har vært. Gundersen legger vekt på at de to første menneskene er av samme stoff og karakter. Det er likeverdige forhold det er snakk om her. Når det gjelder følgene av syndefallet, hevder hun at dette nettopp er en straff som legges på menneskene og ikke en god og gudvillet ordning.

Utredningen fra Kirkerådet i 1979 gir de tre første kapitlene i Genesis bred plass. Man går først grundig inn på Jahvistens skapelsesberetning i 1 Mos 2, 4b-25. Konklusjonen er at kvinnen ikke er skapt som menneskes assistent, men som hans like, en annen adam. Presteskriftet i 1 Mos 1,1 – 2,4a understreker enda tydeligere at mannen og kvinnen er kvalitativt likestilte. Mennesket, adam, er skapt i Guds bilde og framstår i varianten mann og kvinne. Det er også mennesket som mann og kvinne som har en herskerposisjon i forhold til den øvrige skapningen. Framstillingen går inn på en rekke eksegetiske detaljer.

Om syndefallet blir det konstatert at for Paulus har kvinnens underordning sin årsak i at det var kvinnen som først ble forført og som etterpå lokket mannen til fall. Til forskjell fra Gundersen sier man her at det er en tendens i gammeltestamentlige tekster til å skildre kvinnen som forførersk, utro og mindre pålitelig. Mens dette er noe mannlige teologer i tiår etter tiår har trekt prinsipielle teologiske slutninger av, heter det her at det ikke behøver si mer enn at det er mannens stemme vi hører i disse fortellingene og betraktningene. Hvorfor akkurat dette skulle være ”mannens stemme” og ikke prinsipiell teologi, begrunnes ikke. De fleste teologer vil oppfatte teksten slik at den vil kaste lys over de konflikter og lidelser som kom inn i verden med syndefallet. Så konstatere man at teologer vil se forskjellig på

¹⁵¹ Stendal 1975 s. 38-41

Stendal var cand. theol på MF

¹⁵² Gundersen 1977 s. 35-37

om underordningen er noe som kom som et resultat av syndefallet eller det var en ordning gitt i og med skapelsen.¹⁵³

Det bidro nok også til framhevelsen av Genesis 1-3 at boken "Første Mosebok En kommentar" kom i 1973. Anders Jørgen Bjørndalen skrev der om Urhistorien. I behandlingen av skapelses- og syndefallsberetningene har han mange kommentarer som blir brukt i denne delen av kvinneprestdebatten. Når kvinnen blir framstilt som mannens hjelper i 1 Mos 2, 20 sier Bjørndalen for eksempel om dette: "Ordet "hjelp" gjengir en term som også er brukt om Gud, Salme 33,20; 70,6; 115,9-11. Ordet rommer altså ikke i seg selv noen verdidom."¹⁵⁴ Dette finner vi igjen i litteraturen videre. Det hadde nok også betydning at Bjørndalen uttrykte seg slik om domsordene i kapittel 3: "Dette er altså poenget: straffen for dette mistroens ur-opprør mot Guds godhet er de vilkår man lever under "i dag". Fortellingen velger ut sentrale og iøynefallende trekk ved disse kår som råder i samtiden. ... Men denne innsikting av teksten på de opprinnelige tilhøreres situasjon medfører at teksten her og der i domsordene ville ha vært formulert annerledes, om den var blitt til i dag. Tekstens aktualitet består fremfor alt deri at den vil treffe sine tilhørere til enhver tid i *deres* "i dag"."¹⁵⁵

Genesis 1-3 hadde altså en tydelig plass i debatten på 1970-tallet. Dette var en plass disse tekstene ikke hadde hatt tidligere, men som de beholdt i debatten videre. Jeg mener fremstillingene viser at hovedpoenget med å trekke dette stoffet inn var følgende: Skapelsens rolle i kvinneprestdebatten var ikke en debatt om Genesis 1-3, men et spørsmål som hørte hjemme i tilknytning til den nytestamentlige brevlitteraturen. Uttrykk i debatten som "skapelse", "skaperordning", "grunnlaget i skapelsen", "skapelsesmessig grunnstruktur" og lignende, hadde hele tiden egentlig dreiet seg om nytestamentlige tekster.

Slik sett har drøftingen av Genesis 1-3 en oppklarende og avgrensende funksjon. Man kan tydeligere se at de gammeltestamentlige tekstene ofte har blitt tolket gjennom de nytestamentlige. Gjør man det, kan man ende med en "paulinsk eksegese" av Genesis 1-3. Dette gjelder ikke minst i spørsmålet om Evas rolle i syndefallet.

Eksegesen av de første kapitlene i Genesis har ikke noen sentral betydning i løsningen av spørsmålet om kvinnelige prester. Men materialet viser hvordan kvinnene på 1970-tallet forsøkte å gå opp en grense mellom hva som er sagt på Bibelens første blad og hva som er sagt om skapelse og syndefall i brevttekstene i Det nye testamente.

¹⁵³ Holter 1979 s. 11-16

¹⁵⁴ Sæbø 1973 s. 102

¹⁵⁵ Sæbø 1973 s. 107f

Et blikk videre framover viser oss noe interessant: Dette temaet blir værende. Da det igjen kom en bok om emnet i 1991, fikk de tre første kapitlene i Genesis ett kapittel fra en tilhenger og ett fra en motstander av kvinnelige prester.

Tilhengeren var Jofrid Wiik. Når det gjelder skapelsestekstene argumenterer hun som kvinnene et tiår tidligere. "Det er ingenting i skapingsteksten som tilseier noka over- eller underordning innan mennesket, adam. Alt som seies om adam gjeld både kvinne og mann. ... Skal vi halda oss til det som står her, er budskapet: Gud har skapt mennesket, mann og kvinne, til å vera kvarandres like og likestilte hjelp og støtte."¹⁵⁶

Når det kommer til domsordene, mener hun at opprinnelig var det full likestilling mellom mann og kvinne, men med syndefallet blir det gode forholdet mellom dem forstyrret. Synden fører til at kvinnen kommer til å lide under mannens hersking og undertrykking. Domsordene skildrer en ny tilstand som måtte komme som en følge av synden, men må ikke oppfattes som en befaling eller et påbud. Denne domssituasjonen må forstås som en sterk kontrast til Guds opprinnelige vilje. De slutninger man må trekke av domsordene, ut fra dette syn, er at en over- og underordning mellom mann og kvinne egentlig er noe galt. Det er en situasjon som er i strid med Guds egentlige skapervilje, og som vi derfor må bekjempe. Hun konkluderer: "Det er i det heile ingen stader i heile GT som talar om at kvinna skal vera mannen underordna."¹⁵⁷ Dette har blitt en tydelig argumentasjonslinje når vi kommer til 1991, og motstandere av kvinnelige prester argumenterer stikk motsatt.

Motstanderen i boka fra 1991 var cand. theol. Tore Helland. Han er den første jeg har funnet som mener man kan lese mye om rang og autoritet ut av skapelsestekstene. Han sier blant annet om førstefødselsretten: "... det er nettopp som sin egen eldste sønn Herren behandler Adam. ... i det gamle Israel var det noe helt spesielt med den førstefødte sønn i familien. Han fikk førstefødselsretten, dvs. at han som det fremtidige familieoverhode inntok plassen etter faren i ledelsen av familien. ... det er mannen som er hovedpersonen i denne fortellingen. ... Mannen er ikke bare den kvinnen er skapt for og orientert mot, han er også hennes opprinnelse."¹⁵⁸ Men selv om Helland har stor frimodighet på hva som kan leses ut av skapelsestekstene, er han forsiktig med å tale om underordning i skapelsestekstene. Det nærmeste han kommer er å si at underordningen er "skjult tilstede" allerede i skapelsen.

Når det gjelder spørsmålet om hva som skjer i syndefallet, argumenterer han for at dette er fortellingen om hvordan det gode underordningsforholdet som lå der fra skapelsen av, blir ødelagt av synden. Underordningen er altså ikke et resultat av syndefallet, men en skaperordning fra begynnelsen av. Med syndefallet kommer noe vondt inn og ødelegger dette forholdet, slik at mannen bruker det til å herske over kvinnen. Han konkluderer slik: "Men Gud er ikke sen om å sette tingene på plass igjen slik de opprinnelig var. Slangen plasseres under kvinnen og kvinnen underordnes igjen mannen og Guds absolutte autoritet gjenopprettes (1 Mos 3,14-16)."¹⁵⁹

Holder vi denne framstillingen opp mot det som sies om disse tekstene i "Fra kirkens kvinneside", som vi har presentert ovenfor, blir det påfallende hvor ulikt man kan eksegere de samme fortellingene.

¹⁵⁶ Wiik 1991 s. 31 og 35

¹⁵⁷ Wiik 1991, s. 37-41

¹⁵⁸ Helland 1991 s. 58f

¹⁵⁹ Helland 1991, s. 61

6.3.6 Skaperordning, underordning og vesenstenking

Debatten i forrige epoke hadde tatt tak i spørsmålene om skaperordning og underordning på en måte som man ikke hadde opplevd som nødvendig tidligere, men man ble ikke ferdige. Nei-siden hadde argumentert tradisjonelt med at både skaperordning og underordning var gyldige til alle tider, mens ja-siden hadde hevdet at underordningen var sosialt betinget og var den tids tillempling for å gi evangeliet fritt løp. Ja-siden hadde holdt fast på at nei-siden ikke var konsekvent dersom underordningen skulle stå ved lag. Man kunne ikke reservere noe så omfattende som en skaperordning for noe så avgrenset som et embete i kirken. Nei-siden hadde gitt lite svar på denne tiltalen.

Hva som ligger i selve begrepet ”underordning” har alltid vært med i debatten, men har aldri fått en betydning som gjør at det blir presentert spesielt her. Selv om man vektlegger litt ulikt, er spørsmålet ikke vesentlig i forhold til problemstillingene i dette arbeidet.¹⁶⁰ Spørsmål knyttet til begrepet ”hode”, kefalé, vil heller ikke bli behandlet spesielt. Det kommer inn som en side ved drøftingen av underordningen.

Jeg vil først presentere uttalelsene fra Menighetsfakultetet. Så behandler jeg spørsmålet om underordningens gyldighet og forholdet til skapelsen. Disse to temaene henger gjerne så sammen i debattantenes argumentasjon at stoffet bør behandles samlet. Den inndelingen jeg gjør, er å først presentere det materialet som i hovedsak er eksegetisk og så det som i hovedsak er dogmatisk. Deretter følger spørsmålet om underordningen kan avgrenses til familien og kirken. Til slutt presenteres noen innlegg som tar opp kvinnens vesen.

Uttalelsene fra Menighetsfakultetet

At underordningen nå er et viktig tema, blir tydelig i hoveddokumentet vårt. Begge uttalelsene legger vekt på dette, men det er absolutt tydeligst i uttalelsen fra flertallet. Dette vil jeg hevde til tross for at representanter for mindretallet påstår noe annet i debatten som følger.

I behandlingen av de ulike tekstene har flertallet pekt på at alle tekstene begrunnes med blant annet underordningen, men at det er ordensaspektet som er det mest dominerende. Kvinnens underordning uttrykker i første rekke et kirkelig ordningsaspekt. Denne orden gjenspeiler forholdet mellom kvinne og mann slik det kommer til uttrykk både i ekteskapet og i det antikke samfunnet overhodet. Dette sosiale mønsteret i samfunnet er en selvsagt forutsetning for Paulus. Eksegeseen konkluderer slik med at ordningsaspektet er det overordnede i de aktuelle tekstene.

Så går uttalelsen videre til en dogmatisk drøfting som legger vekt på Confessio Augustana. Ifølge artikkel 7 er det ikke nødvendig at man i kirken overalt har de samme menneskelige overleveringer eller kirkelige seremonier, anordnet av mennesker. CA 28 viser at dette også gjelder for ordninger med opphav i nytestamentlige formaninger. Disse ordningene er gitt for kjærlighetens og fredens skyld, og for at alt kan gå for seg med

¹⁶⁰ Se f eks Skaar 1975 og 1976

orden og uten forstyrrelse i menighetene. Menighetsordninger er med andre ord ikke bindende, selv om de måtte være framsatt med apostolisk myndighet. Denne linjen mener man må følges konsekvent, også i dag. Det gis ikke teologisk holdbare prinsipper for å skjelne mellom forpliktende og uforpliktende elementer. Læreforbudet i 1 Tim 2 og slørpåbudet i 1 Kor 11 brukes som eksempel. Kvinneprestspørsmålet er et slikt ordningsspørsmål, og slik sett har spørsmålet fått alt for store dimensjoner i den norske debatten. At Paulus begrunner med underordningen er med andre ord ikke avgjørende.¹⁶¹

Flertallet erkjenner at spørsmålet har et nivå til. Hva med menighetsordninger som er begrunnet i skapelsen? Derfor spør man: Må ordningsforskrifter som begrunnes med henvisning til en skaperordning stilles i en særstilling? Her skjelner man mellom det å fastholde skaperordningsforestillingene *i seg selv* og det å fastholde de konkrete *følgeslutningene* av disse forestillingene med hensyn til det sosiale livet i dag. Menighetslivet blir sett som en del av dette sosiale livet. Både 1 Kor 11 og 1 Tim 2 er eksempler på tekster der man i Det nye testamente trekker praktiske og konkrete slutninger som blir forankret i skaperordningsteologi. Disse konkrete slutningene må bli gjenstand for en teologisk vurdering i vår tid i hvert enkelt tilfelle. ”Behøver ikke skaperordningen nødvendigvis komme til uttrykk ved at kvinnene ber med tildekket hode ... så behøver den heller ikke ... nødvendigvis komme til uttrykk ved at kvinner ikke får opptre som lærere. ... Prinsipielt sett må det da betraktes som et åpent spørsmål *på hvilken måte* skaperordningsforestillingene i NT skal influere på våre menighetsordninger.” Hovedsynspunktet må være å finne fram til en kirkelig orden som er slik at den tjener evangeliet.¹⁶²

På denne måten markerte flertallet at kvinneprestspørsmålet har både eksegetiske og dogmatiske sider, og begge disse sidene ble utfoldet når det gjaldt spørsmålet om underordningen.

Mindretallet innleder med å sette underordningen sentralt. Man hevder at spørsmålet om kvinnelige prester avgjøres ut fra det standpunktet man tar til de sentrale brevtøkene, samt til de stedene i Det nye testamente som taler om kvinnens underordning. 1 Kor 14 og 1 Tim 2 blir av Paulus begrunnet ut fra kvinnens underordning under mannen. Denne underordningen inngår i Paulus' syn på forholdet mellom mann og kvinne både i kraft av skapelsen og i kraft av den orden som gjelder i frelseshusholdningen. Fordelingen av funksjoner og oppgaver i forholdet mellom kjønnene går tilbake til skapelsen og har fortsatt gyldighet i den nye pakt. Selv om man holder fast på den prinsipielle gyldigheten, avgrenser man seg i forhold til samfunnet. ”Det er ikke kirkens sak å foreskrive en tilsvarende fordeling for det borgerlige samfunn, men derimot må det være et vesentlig anliggende for Kristi kirke å opprettholde en slik fordeling for så vidt angår dens egen embetsordning.” Man hevder med andre ord at underordningen skal forkynnes og praktiseres for det åndelige regiment. I det verdslige regiment er det derimot fornuften som skal finne fram til de beste ordningene. Ingen

¹⁶¹ *Kvinnelig prestetjeneste* 1973 s. 7-8

¹⁶² *Kvinnelig prestetjeneste* 1973 s. 9

hevder lenger som man gjorde i lærerrådsuttalelsen i 1917 at underordningen gjelder ”kvinnens hele stilling i Guds skaperordning og menneskeslektens liv”.¹⁶³

Mindretallet mener at tilhengerne av kvinnelige prester bare kommer til rette med de aktuelle skriftstedene ved å hevde at kvinnens underordning er tidshistorisk og ikke gyldig i dag verken i kirken eller i ekteskapet. Et slikt syn på skriftens autoritet kan dra med seg konsekvenser for andre nytestamentlige anvisninger og formaninger.¹⁶⁴

Gjennom disse to uttalelsene er de fleste spørsmålene om underordningen som blir debattert dette tiåret, brakt på banen. Det gjelder spørsmålet om underordningens gyldighet, spørsmålet om forankringen i skapelsen er avgjørende for denne gyldigheten og spørsmålet om underordningen kan avgrenses til menigheten og hjemmet. Debatten er heller ikke lenger en rent eksegetisk debatt. I uttalelsen fra flertallet er spørsmålet om gyldighet tydelig plassert som dogmatisk.

Underordningens gyldighet og forankring i skapelsen

Diskusjonen om underordningen kan altså knyttes til to teologiske disipliner. Man kan holde seg hovedsakelig i eksegesen, og arbeide ut fra hva tekstene sier, hvordan samtiden så ut, hva som var Paulus' anliggende og så videre, og så gå til spørsmålet om gyldighet derfra. Men man kan også nærme seg de samme problemstillingene med en mer dogmatisk innfallsvinkel. Ser vi på uttalelsen fra flertallet ovenfor, gjør de begge dele.

Eksegetisk tilnærming

En av utfordringene som ble debattert gjennom en eksegetisk tilnærming ble formulert av Harald Bekken i Ung Teologi i 1972. I et svar til Thomas Bjerkholt sier han: ”Man skal nemlig ikke ha beskjeftiget seg meget med paulinske tekster før man oppdager hvordan prinsipielle lærespørsmål og praktiske anvisninger ofte flettes sammen. Her nytter det ikke på den ene side å avvise alt som bærer preg av samtidens miljø og så på den annen side beholde de utsagn som er prinsipielle. Begge deler er ofte vevet sammen. Men som ansvarlig tekstarbeider er det bl.a. vår oppgave å belyse tekstene fra flest mulig relevante synsvinkler, også å klargjøre tekstenes historiske ”sted”. Dersom en tekst står i klar sammenheng med spesielle forhold i datidens miljø, brukes denne iakttagelse til å kaste lys over teksten for at dens opprinnelige og egentlige mening skal komme best mulig fram. Dess mer intimt en forskrift er forbundet med et tidshistorisk fenomen, dess mer viktig er det appliseringsarbeid som påhviler oss. Vi kan nemlig ikke direkte overføre en slik bokstavelig forskrift.”¹⁶⁵ Den siste påstanden er noe av det som diskuteres.

Bekken peker på at Paulus har underordningstanken felles med sin samtid. Han overtar en samfunnsordning og nytolker denne ut fra Kristustroen. Også i 1 Kor 14 og 1 Tim 2 er bakgrunnen for Paulus' tankegang den

¹⁶³ Luthersk Kirketidende 1925 s. 245

¹⁶⁴ *Kvinnelig prestedtjeneste* 1973 s. 14-16

¹⁶⁵ Bekken 1972 s. 72

skaperordningen som er en realitet i de aktuelle samfunnsforholdene. At 1 Kor 14 og 1 Tim 2 har en sterk forbindelse med samtidens oppfatninger, skjerper spørsmålet om hvordan tekstens anliggende skal kunne appliseres i vår tid, hevder Bekken. ”Direkte bokstavelig overføring vil si å konservere et bestemt tidsbetinget forbud inn i en helt annen situasjon. Det kan ikke bli annet enn anakronisme.”¹⁶⁶ At læreforbudet i 1 Tim 2 er blitt til i en polemisk situasjon i forhold til gnostisisme, gir oss en bedre forståelse av tekstens mening og grunnintensjon. Han konstaterer at underordningsmotivet er det argumentet som bærer hele bygningen for motstanderne av kvinnelige prester, men spranget fra tekstene om dette til en dogmatisk kirkelig institusjon er alt for langt. Dermed vil det også være å gå alt for langt å binde kvinnens samvittighet til en prinsipiell underordningsfunksjon i dag.

Et par år senere sier han: ”Hustavlene har et uomtvistelig gitt utgangspunkt: datidens familiestruktur og samfunnsforhold. Når denne struktur og disse samfunnsforhold for lengst ikke lenger er tilstede, er også grunnlaget for en direkte gjentakelse av disse ord etter sin bokstav heller ikke lenger tilstede. Den vegg de støtter seg til, er ikke lenger tilstede. Og later vi som om den fortsatt er tilstede, blir resultatet at vi konstruerer en anakronistisk fortidslevning uten kontakt med dagens virkelighet. ... I dag er det innlysende at vi gir verden anstøt om vi pukker på selve underordningen. Og det er ikke et anstøt som hører med til de uoppgivelige deler av det nytestamentlige budskap.”¹⁶⁷

I løpet av dette tiåret blir det svært tydelig at Bekken har rett i sin analyse når han hevder at det er helt avgjørende for nei-siden å holde fast på underordningen som et prinsipielt bindende uttrykk for en skaperordning. Derfor sveller argumentene for og mot ut i volum. Sverre Aalen slår det fast i svar til Bekken: ”Vi som er imot kvinnelige prester, fastholder som et hovedpunkt læren om kvinnens underordning under mannen. ... Denne lære utgjør nemlig for Paulus en viktig del av motiveringen for ”taleforbudet”.”¹⁶⁸ Aalen vil ikke være med på at samtidens syn er viktig for forståelsen av tale- og læreforbudene. Avsnittene om kvinnes opptreden under gudstjenesten må tolkes uavhengig av omgivelsene. Dette er tradisjonsstoff som Paulus har overtatt, og det må til en viss grad tolkes isolert fra konteksten. Det er også viktig for Aalen å få klart fram at flertallet i lærerrådet nå ”skyver Det nye testaments lære om *kvinnens underordning under mannen* til side som noe tidsbetinget”. Hva som da blir igjen av skaperordningen, har han vanskelig for å oppdage.¹⁶⁹

Aalen problematiserer også påstanden om at Paulus henger fast i jødisk tankegang. Han tegner bildet av en jødedom som har et mye mer negativt syn på kvinnen enn det vi finner hos Paulus. Paulus ligger helt på linje med Jesus, hevder Aalen. Jesus brøt med det jødiske synet på kvinnen, men satte også grenser for henne. Ingen kvinner ble apostler, og hos Jesus er kvinnene gjenstand for ”manthanein”, som er å motta den overleverte lære, men ikke

¹⁶⁶ Bekken 1972 s. 73

¹⁶⁷ Bekken 1975 s. 41f

¹⁶⁸ Aalen, S. 1973 (4) s. 42

¹⁶⁹ Aalen, S. 1973 (3) s. 207 og 210

for ”didaskein”, som betyr å gi læren videre. Med et ”Herrens bud” om dette, er Paulus’ taleforbud og uttalelser om underordningen prinsipielt gyldige, også sett i forhold til den jødiske bakgrunnen.¹⁷⁰

I første debattinnlegg etter lærerrådsuttalelsene legger han også stor vekt på spørsmålet om underordning og skaperordning. Taleforbudet hviler for ham på underordningen, og han hevder at tilhengerne av kvinnelige prester ikke kommer til rette med skriftmaterialet uten å bryte med læren om kvinnens underordning under mannen, og dermed med en skaperordning som er viktig for Det nye testamente. Underordning og skaperordning henger på det nærmeste sammen, og for Aalen er det å bryte med underordningen et brudd med skriftens autoritet.¹⁷¹

Dette kommer han også inn på i sitt foredrag på Menighetsfakultetet året etter. Der ser vi hvordan underordningen hos Aalen er knyttet tett sammen med kefaléstrukturen og forløsningen. Kvinne og mann er ulike biologisk sett. Han er leder. Hun er bærer og støtter. Dette er en forskjell som er begrunnet i skapelsen og som får sitt uttrykk i underordningen. Forskjellen er også bekreftet i frelsen. Den er uttrykt i selve kristologien gjennom kefaléstrukturen.¹⁷² Dermed får selve kristologien betydning for kvinneprestespørsmålet. Det trekkes inn mot Bibelens sentrum. Båndene til sentrale element i troen er så tette, at det blir utenkelig for Aalen å la underordningen falle. Da rakner noe helt sentralt.

Et blick videre framover: Slik kom argumentasjonen til å være videre framover også. Den ene gruppen bak uttalelsen fra Det norske Misjonsselskap mener det er viktig ”... at underordningen uttrykker en skapelsesgitt forskjell mellom mann og kvinne, og at mannen på denne bakgrunn forvalter et lederansvar i hjem og kirke. ... Paulus er ikke preget av sin samtid her. Det er heller slik at hans egen underordningsteologi bekreftes i samtidens kulturelle forhold. Hustavlens undervisning om forholdet mann-kvinne kan således ikke utledes av samtidige kulturmønstre, men er en del av apostelens arv fra GTs lære om skapelsen.”¹⁷³

Leiv Aalen argumenterer på samme måten i sin debatt med Ivar Asheim, om enn ad litt andre veier. Han begynner med å bygge opp det han mener er et nødvendig teologisk grunnlag, som han så hviler spørsmålet om kvinner som prester på. Dette grunnlaget er slik: Kristendommen overtar en patriarkalsk grunnstruktur fra Det gamle testamente. Denne grunnstrukturen svarer til at skaperen omtales med mannlige predikater. Det er den samme teologiske forutsetningen som ligger til grunn for inkarnasjonen. Gud ble menneske i en manns skikkelse. Dette er et nødvendig uttrykk for det vi skimter hos Paulus gjennom det vi kaller kefaléstrukturen. Kristi gjerning som forløser framtrer med indre teologisk nødvendighet som en manns gjerning. På dette grunnlaget plasserer Aalen så kvinneprestespørsmålet. Forløsningens mannlige karakter er bakgrunn for Paulus’ energiske kamp mot at kvinner skal ha det kirkelige lære- og hyrdeembetet. Det medskapte underordningsforholdet, syndefallet og forløsningen i Kristus er Paulus’

¹⁷⁰ Aalen S 1973 (4) s. 47

¹⁷¹ Aalen S. 1973 (2) s. 87

¹⁷² Aalen, S. 1975 s. 14 og 16f

Se også Skaar 1975

¹⁷³ Årbok 1989 s. 48

begrunnelse. De tre aspektene henger nøye sammen. ”Om man sjalter alt dette ut som ”tidsbestemt”, blir følgen til sist bare den at både antropologi og ekklesiologi og til sist også kristologien prisgis *moderne mytologi*, som kan kle seg i teologisk og filosofisk lærdom, men som ikke dermed blir virkelig teologi.”¹⁷⁴ Begrunnelsene i underordning og skapelse er med andre ord svært tungtveiende grunner for å hevde at tale- og læreforbudene er prinsipielt gyldige.

Thomas Bjerkholt argumenterer på samme måten: ”Jeg kan ikke se at disse ord bare skulle være en oppfordring til å innrette seg i overensstemmelse med vanlig sed og skikk, - dertil er den paulinske begrunnelse for bastant teologisk fundert. Sier man at Paulus så å si bare ”teologiserer” de bestående ordninger, må man spørre hva denne teologisering og begrunnelse dog betyr. Jeg kan ikke tolke Paulus annerledes enn at han vil normere de kristnes livsførsel – prinsipielt. Velger man så å si det utgangspunkt at den paulinske parenese bare vil kristeliggjøre det bestående, - da faller med denne tankemodell også all forpliktelse i det øyeblikk samfunnet endrer seg. Jeg kan ikke se det annerledes enn at man her står i fare for å oppløse muligheten for bibelsk fundert etikk overhode.”¹⁷⁵ Hans hjertesukk er at mye ville være vunnet hvis man nå kunne være tydelig på at stridspunktet ikke er forståelsen av enkelte bibeltekster, men disse tekstenes forpliktelse eller ikke.

Et blikk vider framover: Thomas Bjerkholt fortsatte å argumentere for dette synet. I 1991 sa han: ”Hvis man innfører en kvinne i menighetens lederstilling vil dermed underordningen de facto være opphevet. ”En kan ikke ha en kvinne som hyrde og leder, og samtidig si at underordningen er intakt.”¹⁷⁶

Edvin Larsson er blant dem som nettopp mener at Paulus teologiserer, eller nærmere bestemt kristianiserer samtidens ordninger. Han hevder at det er forskjell på nivåer i Paulus’ argumentasjon. Tilhengerne av kvinnelige prester tar ikke avstand fra skapelsesordningen som sådan, men setter tilside en spesiell utforming av denne ordningen. Dette er både legitimt og nødvendig. Rollefordelingen mellom mann og kvinne er ikke fastlagt en gang for alle. Den vil måtte variere fra tid til tid. I dag har kvinnene en stilling som var helt utenkelig i antikken, derfor må kvinnes situasjon i menigheten teologisk nyinterpreteres. Dette har flertallet i uttalelsen fra Menighetsfakultetet gjort ut fra den overbevisning at taleforbudet er en spesiell utforming av de bakenforliggende skapelses- og syndefallskonsepsjonene.¹⁷⁷

Larsson utdyper dette i sitt foredrag på Menighetsfakultetet året etter. Han ser godt, som begge brødrene Aalen, at Paulus forankrer underordningen i både skapelsen, syndefallet og kristologien, men han har en annen forklaring på grunnen til dette. Den unge kirken står med sitt frelsesbudskap i en verden som er patriarkalsk strukturert. Denne tradisjonelle familiestrukturen aksepteres av Paulus, men den gis en motivering og et innhold som skal

¹⁷⁴ Aalen, L. 1973 (2) s. 267f

¹⁷⁵ Bjerkholt 1975 (1) s. 48

¹⁷⁶ Bjerkholt 1991 s. 125

¹⁷⁷ Larsson 1973 (1) s. 146-148

gjøre den forenlig med et menneskesyn som er Kristus-bestemt. Sentrum i dette menneskesynet er omsorgen for og kjærligheten til de menneskene som kommer i ens vei – også i ekteskapet. Mannens faktiske og ufrakommelige maktstilling den gang, gjør at han selvfølgelig ble den ledende viljen i ekteskapet. I hustavlene, i 1 Kor 11 og 14 og i 1 Tim 2 møter vi så en kristnet patriarkalisme med en kristnet underordning. Dette kan sies å være urkirkens svar på de problemene man ble konfrontert med. Kristologien gjennom kefaléstrukturen brukes til å kristne den patriarkalske underordningen som var en selvfølge i samfunnet. Vi har en parallell i omtalen av slavene. Der bruker Paulus dette kristologiske argumentet for å begrunne at slavene skal være lydige mot sine herrer.

I dag er hele den patriarkalske samfunnsrammen borte. Dermed blir over- og underordningskonsepsjonen hengende i løse luften. Den er som modell ikke praktikabel lenger. Derfor må den ominterpretteres for i det hele tatt å komme i tale i våre sammenhenger og få formidlet det budskapet om omsorg og kjærlighet som var kjernen.¹⁷⁸

Det finnes en annen måte å argumentere på som legger hovedvekten på at Paulus har viktige siktemål med sine formaninger. Denne argumentasjonsmåten er særlig representert på Det teologiske fakultet. For Paulus gjelder det til syvende og sist frelsen. For at det viktigste skulle fremmes, måtte diverse grupper innordne seg i de ordningene som rådet i samtiden. Dette måtte de selv om ordningene ikke var prinsipielt bindende. Vi så at Jervell argumenterte på denne måten på 1960-tallet. Han har også et innlegg på 1970-tallet. Der starter han med å slå fast at det aldri er mulig å skille mellom det religiøse og det sosiale, derfor kan man ikke behandle disse spørsmålene som om de var rent religiøse. Det finnes ikke noe sosialt program verken hos Jesus eller Paulus, men det finnes et evangelium som får sosiale nedslag. Paulus lever i et samfunn basert på forskjeller mellom mennesker, der over- og underordning var et helt selvsagt prinsipp. Han er ikke interessert i å endre dette. Han lar det bestå, men myker det opp med kjærligheten, hengivenheten, oppofrelsen og respekten.

”Forventningen om det store tidsskille, alle tings sammenbrudd og forvandling, er så intens hos ham at han kan stå og se på en verden som går i graven. Det har for Paulus ingen hensikt å bygge den opp på ny, det har ikke engang noen hensikt å reparere den. Det er for kort tid til Kristi verden bryter inn. ... Ut fra det synspunkt at alt befinner seg i en krise overfor undergangen, kan vi konstatere at Paulus registrerer en verden hvor over- og underordning er et system som finnes og som er dømt til undergang.”¹⁷⁹

”Når Paulus taler om likestilling og likerett, om bruddet med alt det som setter grenser mellom mennesker og baserer samfunnet på slike grenser, da argumenterer Paulus rett fra evangeliets sentrum, fra Jesu død og oppstandelse, fra det som innbærer fremtiden. Vi har da med ord å gjøre som er fulle av tyngde, prinsipielle ord.” Ellers argumenterer han pragmatisk, for det gjelder ordninger som er dømt til undergang. ”Det finnes ord med full evangelisk tyngde, og det finnes handlingsord for øyeblikkets

¹⁷⁸ Larsson 1975 s. 5-7 og 9f

¹⁷⁹ Jervell 1975 s. 566

krav. ... Hvis vi nå gjør dette med Paulus' utsagn om over- og underordninger til en hovedsak, disse statiske mønstre fra en forgangen tid, da nedfryser vi et stykke av samfunnet i det første århundre og lager dogmatikk av det. Men vi kan ikke konservere og kristeliggjøre det første århundrets samfunn uten at vi dermed mister noe vesentlig i det som har med evangeliet å gjøre, nemlig frigjøringen av mennesket. Et evangelium som ikke får sosiale nedslag, kan lett føre til at vi tømmer ut hele innholdet.”¹⁸⁰

Jervell tegner med store streker her, og går ikke detaljert fram som han gjorde på 1960-tallet. Han går ikke inn i det man opplevde som problematiske enkeltspørsmål på Menighetsfakultetet. Ordet skaperordning og problematikken knyttet til det, er ikke med her. Jervell kan for eksempel si at Paulus ikke gjør noe guddommelig prinsipp av det patriarkalske, uten å gå nærmere inn på dette. Kan vi kanskje si at han ikke behøver å gå inn i mye av den problematikken som både ja- og nei-siden på mer konservativt hold må argumentere seg gjennom?

Vi finner mye av samme argumentasjonsmåten hos Turid Karlsen Seim. Hun har to bidrag. Det første handler om kvinnen i senjødedommen. Det skal vi ikke gå nærmere inn på, men Seim legger vekt på at kvinnen i jødedommen både står bak og ved siden av kvinnen i Det nye testamente. Derfor er det viktig å vite hvem hun var og hvilken plass hun hadde fått seg anvist. Dessuten maner de yngre nytestamentlige skriftene henne fram igjen, mener Seim. Samfunnet rundt skriftene i Det nye testamente er et samfunn preget av klart patriarkalske og mannsdominerte strukturer, både økonomisk, sosialt og religiøst.¹⁸¹

Når Seim skriver et teologisk bidrag til boken ”Kvinnekamp og kristen tro”, blir underordningen selve kjernes spørsmålet i hennes framstilling. Spørsmålet om kvinnelige prester er egentlig et spørsmål om kvinnens stilling i forhold til mannen, hevder hun. ”De grunnleggende og avgjørende problemene knytter seg til hvordan forholdet mellom kjønnene teologisk skal bestemmes, og utkrystalliserer seg i spørsmålet om kvinnens underordning under mannen. Er denne underordning ubønnhørlig og uoppgivelig fastlagt i en evig skaperordning? Og hva vil en slik prinsipiell teologisk holdning eventuelt i praksis måtte innebære for kvinnens plass og funksjon i dagens hjem, samfunn og kirke?”¹⁸² Holdningen til underordningen er med andre ord plassert som det sentrale dreiepunktet som de andre spørsmålene finner sin løsning i forhold til.

Hun konstaterer at en stor del av diskusjonen har dreiet seg om hva Paulus egentlig mente; selve fortolknings spørsmålet. Man har i mindre grad spurt om Paulus' forståelse på dette punktet kan og skal være bindende for oss. De største og mest avgjørende problemene knytter seg, etter Seims mening, til det siste spørsmålet.

Når Seim skal tegne bildet av de nytestamentlige menighetene, er det et bilde der kvinner og menn er likestilte, men må ta begrensede hensyn til

¹⁸⁰ Jervell 1975 s. 568f

¹⁸¹ Seim 1975 (1) s. 539 og 544

¹⁸² Seim 1975 (2) s. 25

hverandre og de ikke-kristne omgivelsene. Det mener hun vi ser av brevene til Galatia og Korint. Hun hevder at begge menighetene flyktet fra det som er Paulus' siktemål: den ansvarlige frihet. Galaterne flyktet fra friheten og korinterne fra ansvaret. Gal 3, 26-29 er et klart prinsipielt utsagn. På det religiøse område hevdes alle menneskers likeverd. 1 Kor kapitlene 7, 11 og 14 viser at det settes en grense for realiseringen. Den går der den religiøse friheten kan føre til at andre mennesker kan komme til å ta anstøt. Evangeliet har et anstøt, men det skal ikke ligge der.

For Seim er begrunnelsene for disse grensesettingene en kompliserende faktor. Det er snakk om rangordning gjennom begrepene "hode" (kefalé), og underordning. Hun drøfter ulike mulig tolkinger, og ender opp med at det "virker nesten som Paulus griper seg i sin egen argumentasjon, og finner det på sin plass å presisere det samme prinsippet som han hevder i Galaterbrevet: Kvinne eller mann, alt er av Gud, og de er i sin forskjellighet gjensidig, likeverdig henvist til hverandre."¹⁸³

Også Seim arbeider altså med å komme til rette med en forståelse av disse begrunnelsene hos Paulus, og dermed med underordningen. Her er en viss spenning i de paulinske skriftene i synet på kvinnen og hennes stilling, hevder hun. Det er en spenning mellom den grensesprengende religiøse frihet og likhet og en akseptert sosial underordning. Dette er en gjennomgripende spenning i paulinsk teologi. De kristne lever i spenningen mellom det nåværende begrensede og det kommende ubegrensede, og i den korte tiden man hadde, måtte man konsentrere seg om viktigere ting enn sosiale ordninger, mener Seim.

Hun innfører et skille mellom Galater- og Korinterbrevene på den ene siden og pastoralbrevene på den andre. I pastoralbrevene går det langt tydeligere enn ellers hos Paulus fram at den moralen vi finner i hustavlene i stor utstrekning bygde på eksisterende jødiske og hellenistiske leveregler som ble overtatt av kirken. Noen ganger ble de en del omformet og fikk en ny teologisk begrunnelse. I 1 Tim 2, 9-15 blir kvinnene henvist til den plassen som tilkommer henne i et patriarkalsk samfunn. Mønsteret for begrunnelse i skapelse og syndefall kjennes fra rabbinisk skrifttolking, - kvinnen var sist i skapelsen og først i syndefallet.

Hun summerer selv opp behandlingen av det bibelske materialet slik. "Både evangeliene og de paulinske brev gir uttrykk for grensesprengende prinsipper i forhold til datidens tradisjonelle syn på kvinnen. Evangeliene styrker og beskytter kvinnens stilling både ved sin behandling av problemene omkring ekteskap/skilsmisse/gjengifte og ved den praksis de forteller om fra Jesu side. Det samme viser seg hos Paulus; de grenser og graderinger den jødiske lov satte mellom menneskene, er opphevd i Kristus. Dette har fått en rekke praktiske konsekvenser i menighetens liv, selv om et tilpasningsprinsipp har gjort seg gjeldende og har vært ønsket også av apostelen. Hensynet til gudstjenestens ro og orden, og hensynet til andre anstøt overfor det som ble ansett som usømmelig, har vært viktigere enn emansipasjon. "Evangeliets frie løp" har vært overordnet en kvinnefrigjøring, som den gang kunne hemme det. Imidlertid har

¹⁸³ Seim 1975 (2) s. 36f

tilpasningsprosessen til samfunnets gjengse normer for kvinnelig oppførsel forsterket seg i takt med kirkens konsolidering, og etter som endetidsforventningens entusiasme ble svakere. Den teologiske argumentasjon har fulgt etter og nærmer seg sterkt rabbinisk tenkning på dette område. Dette er en utvikling som tydelig kan spores i pastoralbrevene og i 1. Pet., hvor teologiske argumenter brukes til å underbygge den tradisjonelt vanlige moralkodeks for en kvinnes betydning, hennes plass og opptreden. ... Kirken har i store trekk funnet sin plass, og dens kvinner har måttet gjøre det samme.” Senere sier hun: ”Der gjenspeiles i de ulike skrifter en tilpassende utvikling, som fører bort fra det radikalt nye i den praksis som er belagt i evangeliene.”¹⁸⁴

Når hun tar spørsmålet med videre til vår egen tid, konstaterer hun at de problemene en ny sosial struktur reiser i forholdet mellom mann og kvinne, i hjem, samfunn og kirke, ligger utenfor Paulus' refleksjon. Det viktigste spørsmålet nå blir derfor ikke *hva* Paulus egentlig mente om dette, men om det han mente, skal ha normativ betydning for oss i vår nye situasjon. De praktiske konklusjonene som Paulus argumenterer for, vil i vår situasjon i dag sjelden fungere på samme måten, fordi vår situasjon er en annen og fordi en handling ikke kan vurderes løsrevet fra den situasjonen den utføres i. Men mange mener at den argumentasjonen Paulus bygger på, har sin gyldighet. Skaperordningen har sin gyldighet, og underordningen er en uløselig del av denne. Det er interessant at vi møter denne argumentasjonen hos Paulus bare som argumenterende begrunnelse for en praksis som var den vanlige sømmelige og rettslig fastslåtte på hans tid, mener Seim. Denne skaperordningen så Paulus i den skapte verden som omga ham. Den var på hans tid fornuftig og naturlig. Nå opplever vi en konflikt mellom likestillingen og dette underordningsprinsippet. Berøringsflaten med den praktiske virkelighet har blitt kvinnelige prester. Hvilken praksis det ellers skulle kunne ut i, er vagt formulert. Den teologisk statiske skaperordningen synes å stå nokså alene igjen, og slåss mot en stadig mer opponerende virkelighet.

Hun mener at begrunnelse og konklusjon utgjør en nødvendig enhet hos Paulus, og at disse to elementene ikke kan sees isolert eller brukes løsrevet fra hverandre. Dessuten har Paulus her større betydning som eksemplarisk mønster på teologisk tidsmessighet enn som en fast ferdig formel som alle tider bare automatisk og bokstavlig har å repetere slik det nå engang står skrevet. Derfor er skjelningen mellom tidsbetinget og evig gyldig ikke fruktbar. Det evige må alltid formuleres nytt i møte med nye mennesker og nye situasjoner. Skriften har et sentrum og en periferi, og det er ut fra sentrumet ”hva som driver til Kristus” at de ulike tester må vurderes – og kritiseres. Derfor blir det overordnede vi kan hente ut hos Paulus, at mennesket, både mann og kvinne, til enhver tid skal leve slik at det tjener sin neste i kjærlighet. Vi må i dag, i ansvarlig frihet og målt med nestekjærlighetens mål, akseptere nye ordninger, skape en ny praksis med

¹⁸⁴ Seim 1975 (2) s. 40f og 46

nye konkretiseringer, og det nettopp fordi Guds vilje alltid er den samme og skal vise seg som den samme.¹⁸⁵

I denne måten å framstille saken på, oppfatter jeg Turid Karlsen Seim som en disippel av Jervell. På samme måten som han, legger hun avgjørende vekt på arbeidet med tekstene, men er ute etter å få tak i forholdet til samtidens samfunn og de underliggende grunnene til Paulus' formaninger. Disse skal hjelpe oss til å gi formaningene en rett plass i vår egen tid. Men mens Jervell ga inntrykk av å ville løse kvinneprestspørsmålet gjennom nitid gransking av Paulus, tar Seim et mye tydeligere skritt over til spørsmålet om gyldighet i dag, og behandler dette grundig.

Lignende måter å argumentere på kommer nå på 1970-tallet også med utgangspunkt på Menighetsfakultetet. Et tydelig eksempel har vi i Harald Bekkens artikkel om underordningen. Etter å ha gjennomgått en rekke formaninger med tilnytning til underordningstenkning, konkluderer han blant annet med at de alle sammen tar utgangspunkt i datidens alminnelige patriarkalske storfamiliestruktur. En gammel og alminnelig utbredt ekteskapsordning får med andre ord en ny begrunnelse og en ny tolkning ut fra Kristus-troen. Det innføres altså ikke en ny ordning, men en ny holdning innenfor rammen av den gamle strukturen. (Noe av den samme måten å argumentere på så vi hos Larsson ovenfor.) Underordningen står der ikke for sin egen skyld. Den er en ordning som skal tjene evangeliet. Å bryte med samfunnsmønsteret ligger utenfor tankegangen, ganske enkelt fordi dette ville føre til betydelige komplikasjoner som alle ville føre bort fra det avgjørende: å vinne mennesker for Kristus, og bevare mennesker i Kristus. Året etter sier han dette ennå tydeligere: "Når det gjelder underordningstekstene, er det viktig å understreke at det er frelsen det står om også i disse tekstene. Det brenner et sterkt misjonsmotiv her. Vi skal vinne våre omgivelser. Hvordan gjør vi det?"¹⁸⁶

Bekkens konklusjon på dette blir at underordningen må betraktes som en aktuell konkretisering av dypereliggende og mer sentrale motiv. Underordningen "var den eneste mulige konkretiseringen inn i datidens samfunnsforhold av mer grunnleggende etiske prinsipper. Underordningen er ikke i seg selv et slikt grunnleggende etisk prinsipp. Hele underordningstanken i familieforholdet gjør sin entré i de paulinske formaninger fordi dette var datidens alminnelige ekteskapsstruktur." Det konstante element er selve ekteskapet som sådant. Dette er en skaperordning.¹⁸⁷

Bekken fortsetter: Tekstene i 1 Kor 11 og 14 og 1 Tim 2 argumenterer med skapelsen og syndefallet i tillegg til underordningen. Dermed er formaningene forankret i det jødene kalte "loven", og det jødiske samfunn som helhet var innrettet etter den. Dette viser et viktig perspektiv ved underordningen. Den gjelder ikke bare i kirke og ekteskap, men også i samfunnslivet. Ja, vi kan si at det er denne skapelsesmessige, naturgitte underordningen som forlenges inn i menigheten. Situasjonen vår i dag er en

¹⁸⁵ Seim 1975 (2) s. 46-50

¹⁸⁶ Bekken 1973 og 1975 s. 43

¹⁸⁷ Bekken 1973 s. 598

radikalt annen. Dermed blir det også svært tydelig at de paulinske formaningene ut fra underordningstanken er tidsbestemte forordninger som vi ikke kan være bundet av. Vi må lese dem i lys av mer sentrale og grunnleggende motiver hos Paulus.¹⁸⁸

Av det materialet vi har presentert så langt, går det tydelig fram at underordningen er et svært sentralt tema i debatten på 1970-tallet. Likevel er det noen som lar emnet ligge. Underlig nok er Marit Lindheim Gundersen en av dem. Hun peker på at formaningene til kvinnene om å underordne seg står sammen med formaningen til mennene om å vise kjærlighet. Det er snakk om en holdning de to skal ha til hverandre i frivillighet og kjærlighet. Slik vi møter disse formaningene i Det nye testamente er de sett ut fra datidens patriarkalske samfunn. "Når samfunnsforholdene skifter vil de som regel kreve en ny utforming, og denne utfordring må kirken til enhver tid ta opp."¹⁸⁹ Mer blir ikke sagt om saken. Hun går litt videre i boka "Kloke jomfruer?". Der sier hun: "Det som er viktig for oss å holde fra hverandre er de grunnleggende prinsipper, kjærlighet og likeverd, og de tidsbestemte konkretiseringene av disse prinsippene. Og så får vi huske at formaningen om ikke å vekke falskt anstøt gjelder også i dag." Hun betegner også underordningen som "en tids- og situasjonsbestemt måte å praktisere kjærlighet på".¹⁹⁰

Det er naturlig å avslutte denne delen av framstillingen med utredningen fra et utvalg under Kirkerådet fordi framstillingen av spørsmålene knyttet til underordningen her sveller ut og blir omfattende. Jeg har vist til utredningen på alle punktene i framstillingen i dette kapitlet, og den gjentagende kommentaren har vært at framstillingen er knapp. Når det gjelder underordningen, blir det påfallende annerledes. Spørsmålet behandles under overskriften "Kvinnen i Det nye testamente" og drøfter underordningsbegrepet hos Paulus, kvinnens underordning, kvinnens underordning i ekteskapet, kvinnens underordning i menigheten og temaet er også sentralt i bokens sammenfatning.

Man spør blant annet: Gir underordningen uttrykk for en innordning i et system, eller ligger det også et moment av lydighet i begrepet? Er det snakk om generell underordning under mannen, eller under gudstjenestens orden? Når det gjelder underordningen i ekteskapet er konklusjonen tydelig: Formaningene i hustavlene må først og fremst forstås ut fra de rådende ordninger og samfunnsstrukturer. Innholdet er ikke originalt. Det er overtatt fra omverdenen. Med de nye paulinske begrunnelsene var disse formaningene en oppvurdering både av kvinnen og det menneskelige fellesskap mellom de to i ekteskapet. Utenom Efeserbrevet er disse formaningene begrunnet i det som sømmer seg, men i Efeserbrevet får vi begrunnelsen med "hode" (kefalé). Man slår fast at et flertall av teologer vil oppfatte disse kefaléutsagnene som en klar vurdering hos Paulus av mannen som den overordnede i forholdet mellom mann og kvinne. Den som er "hode" har makt og forføyningsrett, men betydningen "begynnelse",

¹⁸⁸ Bekken 1973 s. 600f

¹⁸⁹ Gundersen 1977 s. 33f

¹⁹⁰ Gundersen 1978 s. 60f

”opphav” spiller også med. Et hovedpoeng i formaningene kan da være å ta vare på det lojale fellesskapet i et monogamt samliv mellom ektefeller.¹⁹¹

I 1 Kor 11 og 14 og 1 Tim 2 gjelder underordningen imidlertid i menigheten. I 1 Kor 11 advarer Paulus mot en emansipasjonstrang hos kvinnene som kunne føre til anstøt og dermed skade kristendommens sak. Men Paulus begrunner både med kefalé og med ulikheten i skapelsen. Noen hevder at dette betyr at han har falt tilbake på sin rabbinske tolking av skapelsen. Konsekvensen blir en forskjell i mannens og kvinnens gudsforhold. Kvinnens gudsforhold formidles gjennom mannen, mens mannen representerer Kristus for kvinnen. Til denne tanken innfører man begrepet kefalé-struktur.

Utredningen konstaterer at det er vanskelig å oppløse motsetningen mellom underordningen på den ene side, og de troendes enhet og jevnbyrdighet i Kristus på den andre siden. Noen vil løse denne spenningen ved å si at verken Jesus eller Paulus så seg som sosiale reformatorer. Noen andre vil se mannens og kvinnens forskjellige status som en framstilling av to sider av kristen etikk. Uansett tolking er alle teologer enige om at slørpåbudet er tidsbetinget og ikke forpliktende for vår tids kvinner. Mange vil da mene at det er vanskelig å forstå at et slikt bud ikke behøver overholdes, mens andre bud med tilsvarende eller svakere begrunnelse hevdes å skulle stå ved makt.

Som denne knappe presentasjonen forhåpentligvis viser, er framstillingen i hovedsak en presentasjon av de ulike syn på de mange aspektene ved spørsmålet. Den grundigheten som legges for dagen her, viser at dette har man oppfattet som sentralt. Man konkluderer da også med at de nytestamentlige brevenes utsagn er slik at løsningen på problemet ”underordning” ikke er så enkel og entydig. Man mener også at resultatet av tolkningen blant annet vil avhenge av det bibelsyn en har når en går til oppgaven. ”Men selv med et tradisjonelt luthersk bibelsyn på menighetsordningen, kan det stille seg annerledes hvis de forankres i selve skaperordningen. Dette er nettopp hva Paulus har gjort med sine bud om kvinnens underordning.”¹⁹² Så gjengis igjen de to syn på hva dette betyr, fortsatt gyldighet eller gjenoppretting av det opprinnelige gjennom forløsningen.

Utredningen kommer heller ikke her med entydige konklusjoner, men avslutter med å hevde at uansett syn kan det ikke være tvil om at Paulus i sin oppvurdering og bruk av kvinner i evangeliseringsarbeidet gått langt ut over det som var samtidens syn og vurdering. Forholdet mellom skapelse, syndefall og forløsning behandles så på samme måte med presentasjon av de ulike syn, men uten at det gjøres noen oppsummering av dette.

Dogmatisk tilnærming

Noe av det som er nytt på 1970-tallet, er at deler av debatten har en tydelig dogmatisk innfallsvinkel og at bekjennelsen får en sentral rolle. Leiv Aalen hadde etterlyst en hermeneutisk debatt siden tidlig på 1960-tallet. Nå flytter

¹⁹¹ Holter 1979 s. 39-41

¹⁹² Holter 1979 s. 48

en del av kvinneprestdebatten over på hans banehalvdel. Uttalelsen fra flertallet i Menighetsfakultetets lærerråd setter forholdet til bekjennelsen på dagsordenen ved selve oppbyggingen av uttalelsen, og det blir debatt mellom systematikerne Leiv Aalen og Ivar Asheim.

Asheim er først ute etter lærerrådsuttalelsene. I forbindelse med en drøfting av embetet, kommer han inn på kirkeordningene. CA 28 plasserer nytestamentlige forskrifter i kategorien adiaforaspørsmål. Det er dermed et vurderingss spørsmål hva man vil beholde og hva man vil la falle, hevder Asheim. Et premiss for å vurdere dette er gitt i CA 5, ”for at vi skal komme til tro”. Et annet premiss fra CA 28 er at kirken må ha ordninger for ”kjærlighetens og fredens skyld”. Slik gjøres ordenssynspunktet gjeldende for vurderingen av ordningsforskrifter generelt, og dette prinsippet for skrifttolking henter CA fra Skriften selv med henvisning blant annet til 1 Kor 14, 40. Det er dette prinsippet lærerrådets flertall har brukt. Som CA 28 munner flertallets eksegese ut i at det er ordenssynspunktet som er grunnmotivet bak Det nye testamentets behandling av ordningsspørsmål.

Deretter setter Asheim fingeren på et av de sentrale punktene overfor mindretallet: Hva er kriteriene for å skjelne mellom forskrifter som fremdeles bør fastholdes og forskrifter som man mener kan falle? Når mindretallet ikke vil gi forskrifter for det borgerlige samfunn, er dette for eksempel en begrensning av applikasjonen av det nytestamentlige underordningsprinsippet, men hvorfor? Dessuten foretar man en rekke andre innskrenkninger. Resultatet blir ren vilkårlighet, mener Asheim. Spørsmålet må løses som et kirkeordningsspørsmål. I vår tid mener han det gjelder ”... å lytte til det bærende grunnmotiv bak de nytestamentlige ordningsforskrifter, i troskap mot Skriften å fastholde dette, og så å spørre hva kjærlighet og fred og menneskenes frelse i dag nødvendiggjør m.h.t. embetets ytre form.”¹⁹³

Leiv Aalen svarer. Han utreder embetsspørsmålet og den tette sammenhengen mellom skaperordning, underordning og forløsning som vi har sett ovenfor, men det kommer ingen nærmere redegjørelse for prinsippene for skjelning. Så kommenterer da også Asheim i neste runde at Aalens svar bekrefter hans innlegg: Mindretallets begrensning av taleforbudets og underordningsprinsippets gyldighet er helt vilkårlig både eksegetisk og dogmatisk. (Se nærmere til dette nedenfor.) Han kommer tilbake til dette at en systematiker for enhver ny historisk situasjon vurderer hvordan skaperordningene skal konkretiseres, og han siterer fra Leiv Aalens ”Dogmatiske grunnriss”, for å vise at jo også Aalen hevder at dette er nødvendig.¹⁹⁴

I sine grunnriss har Aalen hevdet at det på bakgrunn av bekjennelsen ikke lar seg gjøre å fastholde taleforbudet ut fra en rent biblisistisk betraktningssmåte. De praktiske konsekvensene av et kefaléprinsipp må vurderes og bestemmes på ny ut fra enhver tids forhold. Dersom det bare dreide seg om skaperordningen, ville det neppe la seg gjøre å la et slikt forbud gjelde som uttrykk for ”evangeliets blivende vilje”.¹⁹⁵

¹⁹³ Asheim 1973 (1) s. 204-207

¹⁹⁴ Asheim 1973 (2) s. 326f

¹⁹⁵ Se Asheim 1973 (2) s. 328

Leiv Aalen trekker en annen konklusjon på grunn av andre viktige momenter i sine "Grunnriss". Dette har han selv sitert i et tidligere innlegg, og han er forarget over at Asheim bruker hans argumentasjon på den måten han gjør, når Aalen vitterlig har kommet til en helt annen konklusjon. For Aalen er det ikke bare snakk om et taleforbud, men om en generell reservasjon av det kirkelige embetet for menn på bakgrunn av 1 Tim 2 med den tredobbelte begrunnelsen, Jesu apostelvalg og "Herrens bud".¹⁹⁶

Men selv om Asheim ikke trekker samme slutning, mener han at Aalen i utgangspunktet argumenterer som lærerrådsflertallet når det gjelder ordningsforskrifter i Det nye testamente. Han peker på at Aalen taler om tidsbestemte forskrifter, at han kritiserer biblisk argumentasjon og at han vurderer skaperordningenes konkretisering i den enkelte situasjon. Asheims løsning på problemet er klar: I hver ny historisk situasjon må man på ny vurdere konkretiseringen av de bibelske skaperordningene.¹⁹⁷ Leiv Aalen reserverer seg nok en gang. Han har ikke talt generelt om skaperordninger, hevder han, men om visse apostoliske påbud eller forbud fra CA 28.¹⁹⁸

Sverre Aalen har bare indirekte berørt spørsmålet om bekjennelsen. I debatten med Harald Bekken er sløret i 1 Kor 11 tema, og der viser Aalen til CA 28. Sløret blir her med på listen over kirkeordninger som ikke er bindende fordi sløret bare er et tegn, mens selve underordningen/skaperordningen består uten tegnet.¹⁹⁹

Forholdet mellom bindende og ikke bindende kirkeordninger ble tatt opp av flere. Jan Ove Ulstein valgte en annen tilnærming enn bekjennelsen. Han innleder sin artikkel med å si at han har valgt en systematisk innfallsvinkel. Han vil ned til de bærende problemstillingene. "Metodisk må ein arbeide for å finne eventuelle grunn-modellar i ordensspørsmål for at vår fridom i slike ting ikkje blir vilkårleg. Kjem her i dette spørsmålet ei tilvising til skapinga som gjer ordensteologien utilstrekkeleg som modell for løysing, og som legitimerer motstanden mot kvinnelege prestar? Hovedspørsmål blir etter vårt skjøn å finne kva modell ein best kan bruke for tilrettelegging av spørsmålet. Den evangeliske fridom? Ordensmodellen? Underordninga "lovisk" forstått (tale/læreforbod), eller i kraft av ei skaparordning ...?" Eller som han uttrykker det i foredraget på Menighetsfakultetet året etter: "Kvar er dei konstantane som teologien kan sette, og kva skal prege dei når dei skal finne sitt uttrykk i ein viss historisk situasjon?"²⁰⁰

"Dersom underordninga korresponderer med sømd og anstøt så må vi i vår tid trekke ein annan konklusjon. Det som utifrå ei "naturleg" vurdering er i ferd med å bli usømeleg i dag er **nektinga** av kvinners adgang til preste-embetet. Dette blir opplevd som "anstøteleg", og er ei hindring for dei som opplever det slik ... i å lytte til evangeliet. Derfor ligg konklusjonen nær at vi i slike saker bør ta omsyn til tidsånda på same måten som Paulus tok

¹⁹⁶ Aalen, L. 1973 (2) s. 267

¹⁹⁷ Asheim 1973 (2) s. 328

¹⁹⁸ Aalen, L. 1973 (3) s. 379

¹⁹⁹ Aalen, S. 1973 (4) s. 42

²⁰⁰ Ulstein 1973 s. 27 og 1975 s. 29

omsyn til **si** tids ånd på disse områda ... utifrå overordna intensjonar.”²⁰¹ Her ser vi at han legger vekt på at det handler om det som sømmer seg til enhver tid. Men også for Ulstein kommer henvisningen til skaperordningen inn og gjør denne argumentasjonsmåten problematisk.

Parallelliseringen med slaveriet, som ofte er brukt, mener han halter. Slave er en sosial stand, det er ikke naturgitt, biologisk. Kjønnskaracteren er derimot nettopp naturgitt, biologisk. Det er derfor Paulus argumenterer med skapelsen. *Systematisk* sett hører konkrete avledninger med til det mest variable. Jo nærere man kommer avledningsbasis, jo mindre slingringsmonn finnes det. Er underordningen et presist uttrykk for det grunnleggende forhold mellom kjønnene i *skaperordningen*? Eller kan denne regelen ha blitt til som en praktisk avledningsnorm dels avledet av grunnforholdet, og dels influert av appliseringene og ordensmotivet? Eller uttrykker det en nesten positivistisk oppfatning av forholdet mellom skaperordning og naturlig samfunnsordning? I alle fall: For Ulstein er spørsmålet om skapelsen det bærende i saken.

Han hevder at selv om mindretallets uttalelse fra Menighetsfakultetet bygger på denne skaperordningen, er den svært uklar i konsekvensene. Mindretallet sier: *Fordi* forskjellen mann-kvinne er gitt i skapelsen, *derfor* gjelder den i kirka. Ulstein sier: *Fordi* referansen til skapelsen er det bærende, er mangelen på modige konsekvenser for samfunnslivet kompromiterende for standpunktet.

Han tar så dette med et skritt videre. En skaperordning må kunne sees. Han kan ikke finne at noen av de aktuelle vitenskapene kan brukes til dette, selv om han ser at brødrene Aalen prøver på nettopp det. Ut fra en skaperordning satt inn i aktuelle vitenskaper, kan en ikke trekke annen konsekvens enn at hovedtyngden av prester nok blir menn, (hvis det å lede/styre er en sentral egenskap), men ikke en urokkelig avvisning av kvinnelige prester. Man kan dermed ikke lage et absolutt av det ontologiske grunnforholdet. Et slikt absolutt må være *åpenbart* for oss som en nødvendig konsekvens av grunnforholdet, og det finner vi ikke. Skal underordningen være en slik åpenbart nødvendig konsekvens av grunnforholdet, må det derfor komme i form av et tydelig bud. For Ulstein står da 1 Tim 2 igjen.

Når han har behandlet dette skriftstedet, og også sett på kefaléstrukturen, har han en forsiktig konklusjon klar: Kefaléstrukturen er svært vanskelig, og det er derfor ikke forsvarlig å trekke for vidtrekkende systematiske konsekvenser av den. Læreforbudet i 1 Tim 2 grunner seg på en underordning som er forstått sosialt og etter naturens orden. Når underordningsmotivet slik viser seg å ha vel så sterke *sosiale* referanser som ontologiske, blir det *svært* vanskelig å holde fast på et prinsipielt *embetsforbud* for kvinner, mener Ulstein.²⁰²

²⁰¹ Ulstein 1973 s. 31f

²⁰² Ulstein 1973 s. 34-37

Underordningens gyldighetsområde

Gjelder underordningen for hele samfunnet eller kan den avgrenses til kirken og familien? Kan man si "presten er en leder, derfor kan ikke en kvinne være prest, for det strir mot underordningen", samtidig som man holder samfunnet utenfor dette?

I forrige epoke hevdet nei-siden hardnakket at underordningen gjaldt i kirken og familien, mens ja-siden like energisk anklaget nei-siden for innkonsekvens. Nå blir sistnevnte argumentasjon tyngre. Også denne problematikken kommer første gang i Harald Bekkens artikkel i *Ung Teologi* 1971. Hvis underordningen er en skaperordning, en naturgitt oppgavefordeling mellom mann og kvinne, slik Sverre Aalen hadde hevdet, må den forpliktende karakteren gjøres gjeldende i sin fulle sammenheng, hevder han. Da må underordningsprinsippet gjøres gjeldende overalt i samfunnslivet. Når premissene er som de er, må det være et uholdbart kompromiss å avvise kvinnelige prester på den ene siden, mens man på den andre siden aksepterer at kvinner har stillinger som står i strid med det grunnleggende skapelsespremisset. "Når Aalen sier at "mannen er skapt til å være den ledende" og kun trekker den praktiske konsekvens av dette utsagn at kvinnen ikke skal være prest, må man spørre etter proposjonene og konsekvensene. Av et gedigent skapelsesteologisk utsagn blir et internt og ekklesilogisk utsagn tilbake." Det fører heller ikke fram å innføre kefaléstrukturen for å gi en kristologisk tolkingsramme til taleforbudet. Denne strukturen er ikke omtalt i noen av taleforbudstekstene.²⁰³ Bekken gjentar disse synspunktene i den omfattende artikkelen om underordningen et par år senere, og i foredraget på Menighetsfakultetet. Ingen som sier seg å ville ivareta de paulinske ord bokstavelig, får med seg hele apostelen på denne måten, mener Bekken.²⁰⁴

Aalens svar, som gjentas av flere, er at man får holde seg til det Paulus har snakket om. Han omtaler kirkens indre liv og ekteskapet.²⁰⁵ Året etter sier han: "Man beskylder oss her for ikke å være villige til å trekke konsekvensene av vårt utgangspunkt. Vi burde anvende underordningsprinsippet på samfunnslivet om vi skulle være konsekvente. Men hvem er det som tenker på noe sådant? Ganske riktig, det tenker vi ikke på. Men det er heller ingenting som forplikter oss til det. N.T. taler i disse spørsmål utelukkende om noe som gjelder i ekteskap og i kirken, ikke om de sosiale og politiske forhold. ... Betyr nå dette at vi kan la samfunnet bli innrettet etter likestillingsprinsippet uten forbehold, slik at den utvikling som nå er i gang, bare kan fortsette? Jeg vil si ja, så lenge som det dreier seg om fornuftige reformer."²⁰⁶

Toregimentslæren er Aalens begrunnelsen for dette. Luthers lære om de to regimentene stiller samfunnet fritt i forhold til de lovene som gjelder i det åndelige regiment. Samfunnet skal ikke normeres etter lover som gjelder i dette regimentet. Det sosiale og politiske området ligger under fornuftens

²⁰³ Bekken 1971 s. 114

²⁰⁴ Bekken 1973 og 1975

²⁰⁵ Aalen, S. 1973 (4) s. 45

²⁰⁶ Aalen, S. 1975 s. 17f

domene. Her er det bare spørsmål om kvinnen har evner. I ekteskapet er det noe helt annet.

Motargumentene fra ja-siden blir svært tydelig formulert i Ivar Asheims debatt med Leiv Aalen. Asheim setter fingeren på underordningen og sier: "Mindretallet begynner med å presentere dette som begrunnet i et skapelsesmessig forhold mellom mann og kvinne. Igjen altså en meget vid tese. Dreier det seg om en skapelsesmessig grunnstruktur i forholdet mann – kvinne, så er det dermed sagt at forholdet har generell gyldighet, uansett de sosiale sammenhenger mann og kvinne stilles overfor hverandre i. ... Men så skjer også her ... en trinnvis innsnevring av synsfeltet: 1. først kuttes samfunnsliver ut, slik at bare familien og menigheten står igjen ..., 2. dernest settes "menigheten" lik "embetet". Og begrunnelsene mangler."²⁰⁷

Skal underordningen gjelde for menigheten, må man først ha klart for seg at begrepet "menighet" ikke lar seg begrense til prestens funksjoner, mener Asheim. Alt som skjer innefor rammen av det gudstjenestelige liv er menigheten. Kvinner på kirkens talerstol og kvinner som ber kløkkerbønnen blir problematisk, for ikke å snakke om rådsstrukturen og det frivillige, kristelige arbeidet. De facto er kvinnene i alle disse vervene ikke underordnet embetet.

Leiv Aalen holder fast på at Paulus ikke har samfunnet for øye når han taler om disse tingene. Paulus tar for seg ekteskapet og menigheten. Han holder også fast på at det handler om læren om de to regimenter. Kirken skal ikke gi teokratiske forskrifter, og må derfor holde seg borte fra å gi retningslinjer for kvinnenens opptreden i det offentlige liv. Det preller dessuten fullstendig av at en underordning i kirken må få konsekvenser for mer enn kvinnelige prester. Spørsmålet dreier seg om embetet og dermed om kvinnelige prester og ikke noe annet. Aalen er svært skarp i språkbruken.²⁰⁸ På samme måten har han reservert seg mot konsekvensene for samfunnet i en artikkel om kristent kvinnesyn i Ung Teologi. De paulinske utsagnene er orientert ut fra ekteskap og menighet og er rettet mot kristne mennesker. "De tilsvarende teologiske kriterier kan ikke uten videre overføres til det almenmenneskelige samfunnsliv, og her kommer da en evangelisk-luthersk distinksjon inn, nemlig det å skjelne mellom et åndelig regimente på kirkens grunn og et verdslig regimente på de naturlige livsordningers grunn."²⁰⁹

Den harde kritikken blir møtt med et like tydelig svar fra Asheim, og fokuset er på den avgrensningen mindretallet har gjort av taleforbudet og underordningen. Denne avgrensningen kaller Asheim fortsatt vilkårlig. Det hører med til lovens første bruk, som toregimentslæren ikke dispenserer kirken fra, å forkynne skaperordningens gyldighet for samfunnet. Å gjøre det, er ikke teokrati. Dessuten vil mindretallet at underordningen skal gjelde i familien, men familien er etter luthersk syn en ordning under det verdslige regiment. "Må kirken for å unngå en sammenblanding av regimentene la være å uttale seg om kjønnsrollefordelingen i det verdslige regimentes område, så må den følgelig i så måte også tie om familielivet. Til

²⁰⁷ Asheim 1973 (1) s. 206

²⁰⁸ Aalen, L. 1973 (2) s. 266 og 269

²⁰⁹ Aalen, L. 1973 (1) s. 88

mindretallets mange inkonsekvenser hører at dette vil det imidlertid ikke gjøre.” Ytterligere inkonsekvent blir det når mindretallet, etter Asheims mening, heller ikke vil gjøre underordningsprinsippet gjeldende uavkortet i det åndelige regimentet. Mindretallets uttalelse talte om menigheten, men appliserte bare på embetet, og ser råd og styrer og generalforsamlinger som noe mer perifert. Det holder ikke. Ble prinsippet om at kvinnen skal underordne seg under mannen gjennomført i full konsekvens, ”ville både samfunnets og kirkens ansikt i ganske vesentlig grad preges av dette. Mindre kunne det heller ikke bli snakk om dersom man i alvor skulle kunne tale om en *synliggjøring av et skapelsesmessig grunnforhold*. Av alle ting å bruke *kirkens embete*, som i samfunnsmålerstokk bare er aktuelt for et forsvinnende lite mindretall av borgerne, til å synliggjøre et skapelsesmessig grunnforhold mellom mann og kvinne som man for øvrig stilltiende lar bortfalle for så å si hele skapelsens område, forekommer meg å være såre lite meningsfullt.”²¹⁰

Jeg har ikke funnet at brødrene Aalen noe sted svarer på utfordringen om at familien er en del av det verdslige regimente. Edvard Skaar prøver i sin artikkel om underordningen.²¹¹ Han hevder at kristne ekteskap også tilhører det åndelige regiment og leves i menigheten, og dermed tilhører de den nye eon. I denne eon lar man seg opplyse av parenesen i Det nye testamente. Leiv Aalen har sagt noe av det samme når han peker på at Paulus henvender seg til kristne mennesker.

I sin artikkel om underordningen bruker Bekken samme argumenter som Asheim. Ekteskapet er en del av det verdslige regiment. Skal så underordningen gjelde bare for en sektor av dette regimentet? For Paulus er det selvfølgelig utgangspunkt at underordningen gjelder i samfunnet. Og hva med det åndelige regiment? Der blir det bare et embetsforbud tilbake, men det paulinske taleforbudet har et langt bredere siktepunkt enn dagens høymessepreken.²¹²

Ny repetisjon kommer fra Larsson i seminaret på Menighetsfakultetet: ”Vi har konstaterat, att kravet om kvinnans underordning är motiverat ut från skapelse- och syndafallsordningarna. Det ligger i sakens natur, att ett så motiverat krav är generelt. Det finns inget undantag från dessa ordningar. Underordningskravet i des ursprungliga fattning gäller kvinnan i samhällslivet utanför hem och kyrka också. Därför kan man inte på kasuistisk-legalistisk vis påbjuda underordning i hem och kyrka och upphäva den i samhällslivet. Det visar i så fall att man inte – som man påstår – tar skapelse- och synfajallsordningarna allvarligt. Detta är lagalismens dilemma. Men det är inte mitt problem. Låt oss i stället söka oss fram efter mera lutherska linjer.”²¹³

²¹⁰ Asheim 1973 (2) s. 326f

²¹¹ Skaar 1975 s. 8 og 15.

Skaar var cand. theol. fra MF 1974

²¹² Bekken 1973 s. 600

²¹³ Larsson 1975 s. 8 Se også Gundersen 1977 s. 58

Kvinnens og mannens vesen

Synspunkt på kvinnens natur og vesen har fulgt kvinneprestdebatten fra dens først dag. Tidlig i århundret var dette sentralt både for ja- og nei-siden. Etter stortingsvedtakene på 1930-tallet blir det stille om denne typen argument før brødrene Aalen og Peter Brunner tar synspunktene opp igjen tidlig på 1960-tallet.

Argumentasjonen kommer også på 1970-tallet. Den brukes som en forklaring på underordningen. Vi finner det forsiktig antydning i lærerrådets mindretallsuttalelse. ”Tanken med underordningen må være den at mannen har en ledende rolle og har større myndighet, og derfor bedre enn kvinnen kan opptre på linje med den apostoliske myndighet og på Kristi vegne. ... Dette naturgitte forhold er av Jesus og hans apostler autorisert som normerende for mannens og kvinnens ulike roller i menigheten og i ekteskapet.”²¹⁴

Sverre Aalen tar det opp i debatten med Larsson. Larsson har sagt at kvinnen i 1 Tim 2, 11 tolkes som mer frafallen enn mannen. Aalen liker ikke uttrykket. ”Mannens og kvinnens forskjellige rolle i syndefallsberetningen er for Paulus uttrykk for en velbegrunnet innsikt i forskjellen mellom de to kjønn. Men forskjellen består ikke i at kvinnen er mer tilbøyelig til frafall. ... Det han sier er at kvinnen er lettere å bedra, å føre bak lyset, enn mannen. ... Kirkens historie viser hvor nødvendig det er at de som skal lede kirken og bl.a. verge bibelordet og kirkens lære mot forfalskning og vranglære, ikke kan være bare snille, imøtekommende og overbærende (jeg tror dette er kvinnelige egenskaper). De må kunne tre fram offentlig i stormen med stor fasthet uten å la seg lure eller rokke, men om nødvendig være ”en fast borg og en jernstøtte og en kobbermur mot det hele land” ... Jeg tror det trenges menn til dette.”²¹⁵

Året etter tar han opp igjen dette temaet i seminaret på Menighetsfakultetet, og der blir det klart at disse tankene springer ut fra kefaléstrukturen. Mannen er kvinnens hode og det går etter Aalens mening på evnen til å lede. Mannen har en ledende rolle, mens kvinnen mer er bærende og støttende. Dette svarer til det historien lærer oss, og det er biologisk betinget. Det er denne biologien som får sitt teologiske uttrykk i underordningen.²¹⁶

Som vi har sett ovenfor tangerer Leiv Aalen en vesenstankegang når han utfolder skapelses og forløsningens mannlige karakter, men han holder seg etter min mening denne gangen til en form for teologisk argumentasjon, selv om Asheim i et senere innlegg kaller det ”spekulativ mannlighetsfilosofi”. Hva Leiv Aalen videre legger i denne tankegangen, har han utfoldet i en artikkel i Ung Teologi om kristendom og kvinnesyn. Kvinnesynet er forankret både i skapelsen og i Kristusåpenbaringen og i den underordningen som Paulus gjør gjeldende både i ekteskapet og i den kristne menigheten, hevder Aalen. På denne bakgrunnen utfolder han en tenkning om vesen. ”Teologisk vil vi måtte si at kvinnen etter Guds skapervilje framfor alt er bestemt til å være slektens mor, og vi må si at

²¹⁴ *Kvinnelig prestetjeneste* 1973 s. 15

²¹⁵ Aalen, S. 1973 (3) s. 208

²¹⁶ Aalen, S. 1975 s. 14

denne gudgitte bestemmelse preger hele hennes vesen som menneske uansett om hun blir mor eller ikke, ja uansett om hun er gift eller blir værende ugift hele livet.” Hun framtrer sterkere som kjønnsvesen enn mannen og er både fysisk og psykisk preget av at hun av naturen er bestemt til å være slektens mor.²¹⁷

Dette svarer til at mannen i mer utpreget grad enn kvinnen framtrer som kulturbærer, særlig av åndskultur som vitenskap, teknologi, kunst, litteratur, filosofi og religion. ”Teologisk er det dermed for det første gitt at inkarnasjonen, det at Gud i Kristus ble menneske i en manns skikkelse, ikke beror på en tilfeldighet, men er et nødvendig uttrykk for det at Gud selv bare kan omtales i mannlige kategorier. Ikke så å forstå at guddommen som sådan er mannlig, for kjønnsforskjellene hører nå engang skapningen til og ikke Skaperen til, og det beror igjen på at ”Gud er Ånd” ..., men nettopp derfor er det utenkelig at det kjønn som er mest naturbundet i biologisk henseende skulle kunne inngå i inkarnasjonens syntese mellom Gud og menneske.” Da forstår vi bedre hvorfor Paulus har reservert forvaltningen av ord og sakrament for menn. ”Det ligger på linje med at inkarnasjonen etter sitt vesen har mannlig karakter, og til det svarer igjen at også Kristi frelsesgjerning etter Paulus må sies å ha en like utpreget mannlig karakter som hans person.” Dette utfoldes mer i detalj og med eksempler. Alt beror til sist på den patriarkalske grunnbetraktning i Det gamle og Det nye testamente.²¹⁸

Utenom disse to brødrene, har jeg bare funnet denne formen for argumentasjon hos Thomas Bjerkholt på 1970-tallet. I foredraget på Menighetsfakultetet hevder han at Bibelen peker på visse fundamentale rollemønstre, begrunnet i mannens og kvinnens vesen. Begrunnelsene i 1 Tim 2 antyder at kvinner er lettere å manipulere enn menn. Den ledende lære- og hyrdetjeneste krever en viss fasthet. ”Her er det utvilsomt snakk om en ”åndelig felt- og fronttjeneste” som mannen påtar seg. Hvor aktuelt ville kravet om kvinnelige prester vært i en forfølgelsessituasjon? Den sanne kirke er ekklesia pressa, og i denne må den gode hyrde være villig til å sette livet inn for fårene. Kvinnen er slektens mor og skal spares.”²¹⁹

De fleste som debatterer med brødrene Aalen går stilltiende forbi denne formen for argumentasjon når vi har kommet til 1970-tallet. Som vi har sett ovenfor gir Asheim en kort karakteristikk som viser at dette finner han spekulativt. Larsson gir uttrykk for det samme, men kommenterer Sverre Aalen som hevdet at kvinnene var mer tilbøyelig til frafall. Larsson mener at ”denna syn icke svarar mot realiteterna i dag. Kvinnorna håller i en helt annan utsträkning än männen fast vid den kristna tron.” Tidligere har han sagt: ”Ty hur skulle man kunna ...(bygge opp disse tankene) ... i en kyrka, som till stor del bärs upp av kvinnor och där **männen** bevisligen är de mest avfälliga?”²²⁰ Bekken kommenterer flere sider ved dette hos brødrene Aalen i foredrag på Menighetsfakultetet, og kaller det subjektiv psykologi.²²¹

²¹⁷ Aalen, L. 1973 (1) s. 86

²¹⁸ Aalen, L. 1973 (1) s. 87f

²¹⁹ Bjerkholt 1975 (1) s. 47 og 50

²²⁰ Larsson 1973 (2) s. 240 og (1) s. 147

²²¹ Bekken 1975

Et blikk videre framover: Denne typen argumentasjon blir borte videre framover. Vi finner bare noen svært bleke tilknytningspunkt i boka "Kvinner i Bibelen – i kirken – i misjonen". Disse viser egentlig at det ikke lenger er legitimt å argumentere med kvinnens vesen. Vil man si noe om denne typen forskjeller mellom mann og kvinne, holder man seg på teologiens arena knyttet til eksegese av syndefallsfortellingen og 1 Tim 2. Dermed unngår man psykologien.²²²

Oppsummering

På 1970-tallet ble diskusjonen om forholdet mellom skapelse og underordning og om underordningens gyldighet i vår tid en svært viktig side av debatten om kvinnelige prester. Som vi antydte allerede i presentasjonen i kapittel 6.2 hadde svært mange debattanter dette temaet som fokus. Når underordningen er presentert og debattert, trekkes konklusjonene. Det gjør denne delen av debatten mer detaljert og grundig enn vi har sett tidligere.

Det var nok først og fremst en debatt om ordningens gyldighet i vår tid. Hvordan skal underordningens anliggende appliseres nå? Kan underordningen fastholdes, eller må man lete etter en grunnintensjon i teksten som skal tas vare på på annen måte i dag? Ut fra det materialet vi nå har presentert, mener jeg derfor at tiårets hovedspørsmål når det gjelder underordningen kan formuleres slik Thomas Bjerkholt gjorde det i 1971: "Det som forblir et åpent spørsmål er, om ... NT's utsagn om kvinnens "underdanighet" ... er forpliktende for oss idag, dvs. om utsagnene om dette er av prinsipiell eller tidsbetinget karakter."²²³

Vi har sett to ulike argumentasjonsmåter. De som holder på underordningen som prinsipielt bindende, trekker den konklusjonen av sammenhengen skapelse - underordning, at underordningen i seg selv er en skaperordning som må fastholdes som prinsipiell uavhengig av tid og sted. Det er en ordening som er viktig i Det nye testamente. Paulus bruker riktignok ulike typer argument. Han bruker tidsbestemte argumenter, for eksempel hensynet til orden og sømmelighet, men i tillegg argumenterer han på ulike måter mer teologisk. Dette ser man som avgjørende. Underordningen blir med andre ord knyttet svært tett til skaperordningen og gjerne også til kefaléstrukturen. Dermed er det prinsipielle forankret både i skapelse og forløsning.

Har man landet der, blir det så *svært* viktig hva de enkelte formaningene egentlig uttrykker, for man skal leve med dem i dag, og en del av argumentasjonen fra tilhengerne av kvinnelige prester er ikke helt enkel å komme til rette med for motstanderne.

Den andre gruppen ser på noe ulike måter underordningen som en tidsbundet konkretisering av den grunnleggende skaperordningen. Når Paulus argumenterer med skapelsen, vil han ta vare på noe som er gitt i og med skapelsen. Denne grunnleggende ordningen er forholdet mellom mann og kvinne slik dette gir seg uttrykk i ekteskapet. Dette er den eneste ordening vi kan lese ut av skapelsen. Hvorfor slår Paulus til med så tunge argumenter som skapelsen og underordningen i denne sammenhengen? Det må da være fordi det er noe ved denne ordening som er truet når kvinnen står på

²²² Helland 1991 s. 60-62 og Jonstad 1991 s. 98-101

²²³ Bjerkholt 1972 (1) s. 64

forkynnerplassen i gudstjenesten og dermed bryter den underordningen som var gjeldende samfunnsordning. Ekteskapet og dets ordninger og evangeliets frie løp, det vil si frelsen, var de grunnforhold som da var truet. I vår tid er underordningen ikke en del av samfunnsstrukturen, og vi må finne andre måter å ivareta det grunnleggende på. En ren overføring av underordningstanken blir en anakronisme.

Hvis underordningen blir satt til side som ikke prinsipielt gyldig på denne måten, blir alle de detaljeksgetiske spørsmålene som ble drøftet, ikke lenger så viktige og interessante. Noen hopper nærmest over dem. Andre arbeider seg gjennom dem, gjerne med spark til motpartens syn, men svarene er ikke avgjørende for kirkens liv her og nå. Underordningen gjelder ikke lenger, og da heller ikke de omdiskuterte formaningene. Oppgaven i dag blir å finne ut hva Paulus' mer grunnleggende anliggende betyr for vår tid.

Vi har likevel sett at det er nyanseforskjeller mellom argumentasjonsmåten på Det teologiske fakultet og på Menighetsfakultet for dem som ender på samme standpunkt i spørsmålet om kvinnelige prester. Jervell og Seim går ikke inn i de eksegetiske detaljene i de aktuelle brevttekstene slik ja-siden gjør på Menighetsfakultetet. Der har vi sett hvordan professorene, enten de er for eller mot kvinnelige prester, alle arbeider grundig med begrunnelsene for de aktuelle formaningene. De kan for så vidt enes om at Paulus tydelig forankrer disse formaningene både i skapelse og forløsning. De kan også enes om at Paulus har endret underordningstanken slik vi finner den i samtiden og i jødedommen. Enigheten tar slutt når man skal tolke disse fakta. Mens Larsson kaller det en "kristnet patriarkalisme", fordi en annen samfunnsordning ikke var aktuell den gangen, tolker Sverre Aalen det dit hen at Paulus gir kvinnene en ny status, men markerer samtidig, som Jesus, hvor de prinsipielle grensene går for denne nye statusen. Leiv Aalen mener at den patriarkalske grunnstrukturen med "mannlige predikater" er selve grunnlaget for innkarnasjonen. Denne må være mannlig og har konsekvenser for funksjonsdelingen mellom menn og kvinner i menigheten. Om de kan enes et stykke på vei i hva de finner i eksegeseen, ender de altså opp på svært forskjellig sted.

Debatten om underordningen gjelder bare i kirken eller også i samfunnet, har vært med lenge, men skyter først fart nå. Her har vi også sett at debatten blir skjerpet og bredere når diskusjonen flytter inn på Menighetsfakultetet og foregår innad i en gruppe der alle ønsker å bli oppfattet som konservative teologer.

Bruk av toregimentslæren i debatten, blir tydelig dette tiåret på begge sider. Motstanderne hevder at på bakgrunn av denne læren kan underordningen avgrenses til det åndelige regimente, og innenfor dette regimentet plasseres familien og kirken. I bibelteologien har tilhengerne av kvinnelige prester argumentert med at Paulus, som en selvfølge, forutsatte den samme ordningen i samfunnet som i kirken og familien. På den dogmatiske arenaen føres to argument. Det ene er at en ordning med grunnlag i skapelsen må ha betydning for hele skapelsen. Det andre argumentet er toregimentslæren. Ekteskapet hører til det verdslige regiment, hevder man. Dette siste får de underlig nok ikke svar på.

Når debatten ebber ut mot slutten av 1970-tallet, er også spørsmålene knyttet til underordningen og skaperordningene gjennomdebattert. Disse emnene måtte vente helt til denne epoken før det skjedde. Dette fordi det var først nå at debatten foregikk på en arena der disse spørsmålene ble påtrengende og brennende. En ja- og en nei-side på Menighetsfakultetet var det som skulle til. Kanskje skyllenes det også at det var nødvendig å få systematisk teologi på banen for at disse emnene skulle få en grundig og saksvarende behandling. Systematikerne kom i denne epoken. Som denne oppsummeringen viser, ble spørsmålet om underordningen i stor grad debattert som et systematisk-teologisk spørsmål.

Vi skal komme tilbake til underordningen en gang til i dette kapitlet. Skal jeg gjøre et forsøk på å trekke ut det mest iøynefallende ved debatten om underordningen på 1970-tallet, må det være omfanget. Når man debatterer underordningen, sveller debatten opp. Her berørte man med andre ord brennende spørsmål for debattantene. Hva var brennende i denne epoken som ikke hadde vært det på samme måten tidligere? Vi har sett at det ikke dreier seg om eksegesi og begrepsforståelse. Man diskuterte gyldigheten for vår egen samtid. Det brennende var systematisk-teologisk. Dermed mener jeg at underordningsdebatten langt på vei var en skriftsynsdebatt. Dette vil jeg komme tilbake til som eget emne i kapittel 6.3.8.

6.3.7 Embetssyn og embeter og tjenester i Det nye testamente

På 1960-tallet var spørsmål knyttet til embeter og tjenester i Det nye testamente og vår tids presteembete bokstavelig talt et stort kapittel. Slik er det ikke et tiår senere. Når jeg leser materialet, oppleves det som om debattantene i hovedsak mener at det som er å si om dette er sagt. Stoffet har et tydelig preg av gjentakelse. Det betyr ikke at embetssynet ikke er viktig for det endelige standpunktet, men det betyr at man står på det tiårene før har arbeidet seg fram til. Derfor vil jeg hovedsakelig presentere det jeg mener utvider argumentasjonen. Dette er også grunnen til at jeg ikke har valgt å presentere synspunkt på embeter og tjenester i Det nye testamente spesielt, slik jeg gjorde for forrige epoke. Da var dette et viktig emne. Nå er det i større grad noe man har som grunnlag og viser til.

Jeg har også valgt å ikke ta med et eget kapittel om apostelvalget for dette tiåret. 1970-tallet bringer nemlig bare gjentakelser. Argumentet i seg selv er likevel like viktig.

Katekettjenesten og tjenstedifferensiering ble ivrig debattert på 1970-tallet. Dette ble også sett i forhold til spørsmålet om kvinnelige prester. Det vil bli nevnt underveis der det hører naturlig hjemme.

Vi begynner med uttalelsene fra Menighetsfakultetet høsten 1972. Flertallsuttalelsen tar til med spørsmålet om embeter og tjenester i Det nye testamente og slutter med den lutherske lære om embetet. Dermed er spørsmålet tydelig regnet som sentralt. Når det gjelder Det nye testamente, slår man fast at det ikke finnes noe enkelt uttrykk der som kan gjengis med vårt ord "embete". Noen tydelig motsvarighet til vårt presteembete kan vi derfor vanskelig lese ut av tekstene. Ordet *διακονία*, "tjeneste" som kan sies å komme nærmest, hevder flertallsuttalelsen anvendes for å betegne ulike funksjoner i menigheten. De nytestamentlige brevene omtaler en rekke ulike

”diakonier” som delvis griper inn i hverandre og som derfor ikke ser ut til å ha hatt klart avgrensede funksjonsområder. Apostolatet inntar en særstilling. Videre hadde de tjenestene som gikk tilbake til apostolatet, en særlig betydning. Målet for alle tjenestene var kirkens ”oppbygning” (oikodomé). Det er derfor klart *at* det må finnes en menighetsorganisasjon, men det angis ikke et fast mønster for den nærmere utformingen av tjenestene.²²⁴

Når det gjelder embetssynet, tar man utgangspunkt i den lutherske lære om embetet. Her hevder man at et prinsipielt forbud mot ordinasjon av kvinner til prester ikke lar seg forene med vår bekjennelses lære om embetet i CA 5 uten at denne læren forkludres. Målsettingen med embetet er ”for at vi skal komme til tro”. Et rett embete, også når det gjelder ytre form, er derfor et embete som er slik at vi ved dets hjelp kan komme til tro. Det eneste som da er nødvendig, er at forkynnensens innhold er rett og at sakramentene forvaltes i samsvar med Herrens innstiftelse. En læremessig motivering av et forbud mot kvinnelig prestedtjeneste vil derfor måtte anføre andre begrunnelser for embetet enn den kirkens bekjennelse anfører som de eneste. Som eksempler på slike andre begrunnelser viser man til tanken om en Kristusrepresentasjon, tanken om at presteembetet må være mannlig fordi apostlene var menn og tanken om at embetsbæreren skal avbilde et skapelsesmessig grunnforhold mellom mann og kvinne.²²⁵

De to uttalelsene var skrevet uavhengig av hverandre. Likevel er det slik at mindretallet begynner der flertallet slutter, med embetssynet og bekjennelsen, men man er mye knappere om dette enn flertallet. Man slår fast at spørsmålet om kvinnelige prester ikke finner noe svar i den lutherske kirkes bekjennelse, men at det ikke er i strid med CA 5 eller 28 å hevde at embetet må være forbeholdt menn. Sist i uttalelsen kommer man tilbake til dette. Leiv Aalen sier i debatten som følger etter uttalelsene at det var han som førte dette i pennen. Her hevder man at embetet ikke kan stilles likt med de tidsbestemte apostoliske formaningene som omtales i CA 28, fordi taleforbudet i 1 Kor 14 refererer seg til det kirkelige embetet, og dette er etter bekjennelsen innstiftet av Kristus og hører til kirkens esse. Dette ligger på linje med at Jesus bare valgte menn til apostler, og beror på at den fordelingen av funksjoner og oppgaver som i forholdet mellom kjønnene går tilbake til skapelsen, også har gyldighet i den nye pakt.²²⁶ Det er med andre ord igjen tolkningen av taleforbudet som et embetsforbud som gjør argumentasjonsrekken mulig.

Embetssynet ble berørt både i debatten mellom Sverre Aalen og Edvin Larsson og mellom Leiv Aalen og Ivar Asheim. Den første av disse debattene er forholdsvis tradisjonell. Der slår Sverre Aalen kort fast innledningsvis at det synes å være slik at taleforbudet i 1 Kor 14 handler om lære- og hyrdeembetet, og at dette får en eksakt bekreftelse i 1 Tim 2. Om flertallsuttalelsen sier han i konklusjonene sine: ”Uttalelsen oppløser

²²⁴ *Kvinnelig prestedtjeneste* 1973 s. 4f

²²⁵ *Kvinnelig prestedtjeneste* 1973 s. 10

²²⁶ *Kvinnelig prestedtjeneste* 1973 s. 12 og 15

embetsbegrepet i NT og dermed i kirken. Dette er så vel eksegetisk som dogmatisk uberrettiget.”²²⁷

I sitt innlegg spør Larsson seg så om grunnen til den formen for argumentasjon hos Aalen. Han mener det må skyldes ”att han är beroende av en bestämd ämbetsuppfatning vid sin tolkning av det paulinska materialet, vilket medför att han ser ämbetsfunktioner, där det i själva verket rör sig om något annat. ... Det är utsiktslöst att på språklig väg försöka ge *didaskēin* en så specifik innebörd, att det skulle svara enbart mot prästlig förkunnelse. Att förbudet drabbar icke bara prästlig förkunnelse framförd av kvinnor utan alla former av kvinnlig predikoverksamhet är dessutom självklart med tanke på dess generella begründning i underordningsmotivet.”²²⁸

Aalen tolker dette dit hen at det er synet på embetet som skiller dem. Mindretallets embetssyn gjør dem i stand til å trekke en klar grense ved den forkynnelsen som skjer på basis av ordinasjonen og i rammen av kirkens lære- og hyrdeembete. ”At man regner med kirkens embete som en egen, fast ordning, ... ser faktisk gjennomgående ut til å være en forutsetning for at en er villig til å bøye seg for apostelens ord i den foreliggende sak.” Det paulinske forbudet står i sammenheng med at Jesus bare valgte menn til apostler, og vår kirkes embete er en partiell fortsettelse av apostolatet.²²⁹

Larsson er uenig i at de to har ulikt embetssyn. Det er ”ett felaktigt antagande”, sier han. ”Skillnaden oss emellan är att Aalen på ett ohistorisk sätt läser in en mer eller mindre färdig ämbetsuppfattning i det nytestamentliga materialet. Detta är exegetiskt ohållbart.”²³⁰ Hvordan Larsson forstår embeter og tjenester i Det nye testamente, har han blant annet gjort rede for i en artikkel i bladet til det svenske presteforbundet et par år tidligere.²³¹ Jeg har valgt å ikke presentere det her. Det er trolig Larssons formuleringer om dette vi finner i flertallsuttalelsen fra Menighetsfakultet.

Denne meningsutvekslingen er et eksempel på det jeg mener har vært de tradisjonelle linjene i debatten om embetet. Ut fra tolkningene av 1 Kor 14 og 1 Tim 2 trekkes eksegetiske og dogmatiske konklusjoner som utmyntes på vår tids presteembete.

Ivar Asheim drar i gang en litt annen debatt, som har vært lite framme tidligere. Den tar sitt utgangspunkt i bekjennelsens formuleringer knyttet til embetet. Utgangspunktet er CA 5 om det kirkelige embete. Embetet hviler på en guddommelig innstiftelse, og kan slik sett kalles en institusjon, slik flertallet legger det til grunn for det systematisk-teologiske resonnementet i sin uttalelse. Men man må skille mellom embetet i seg selv og embetets ytre form. Han mener mindretallsuttalelsen kan leses slik at også embetets ytre form, inklusive embetsbærerens mannlighet, regnes med i den guddommelige innstiftelsen og hører med til definisjonen av kirkens esse. Noe slikt er ikke så mye som antydnet i CA 5. Dessuten må CA 7 om kirken

²²⁷ Aalen, S. 173 (2) s. 89

²²⁸ Larsson 1973 (1) s. 142 og 146

²²⁹ Aalen, S. 1973 (3) s. 209

²³⁰ Larsson 1973 (2) s. 241

²³¹ Larsson 1971

forstås som en direkte avgrensning mot den slags. Så sant embetet forkynner evangeliet rent og forvalter sakramentene rett, kan det øvrige ordnes slik man finner det tjenlig.

Noen kan se en vanskelighet i at CA 7 bruker uttrykket "traditiones humanae", men CA 28 viser at disse menneskelige tradisjonene som man kan ordne slik man finner det tjenlig, også omfatter nytestamentlige forskrifter. Avgjørelsen om hva man beholder og hva man lar falle må hvile på klare premisser. Et slikt premiss er gitt med embetets intensjon, slik det er formulert i CA 5: "for at vi skal komme til tro". Et annet premiss er det som nevnes i CA 28: "for kjærlighetens og fredens skyld". I dette siste gjøres ordenssynspunktet gjeldende for vurderingen av ordningsforskrifter generelt.²³²

Leiv Aalen går til felts mot Asheims tolking av begrepet "embetets ytre form" og forholdet til kirkeordningene. Han hevder at CA 28 riktignok plasserer den tradisjonelle geistlige trinndelingen i biskop, prest og diakon i kategorien adiaforon, men at det ikke er den ringeste antydning av at embetets ytre form generelt skal kunne plasseres i denne kategorien. Aalen tolker dette slik at Asheim opererer med et rent funksjonelt embetsbegrep. Dessuten hører CA 14 om den kirkelige ordning med. Der heter det at ingen bør lære offentlig i kirken eller forvalte sakramentene uten å være rettelig kallet. Her er det ikke bare snakk om kirkerett, men om den grunnleggende kirkelige orden der embetet er innstiftet i og med apostolatet, og dermed handler kirkens orden også om det Aalen kaller "embetsbærerens mannlighet".

Hvor mye som henger på embetssynet hos Leiv Aalen blir tydelig når han svarer på Asheims utfordring om at man ikke overholder tale- og læreforbudet i hele dets bredde i vår kirke i dag. Aalen svarer. "Til kirkelig problem blir slike ting først for alvor når man som i dag tar fatt på å *demokratisere bort selve hyrde- og læreembetet* og dermed redusere det bekjennelsen kaller "den geistlige stand" eller "den kirkelige ordning" ..., til en samling menighetsfunksjonærer på linje med diakon, klokker og kirketjener m.m."²³³

Aasheim begynner sitt svar med en oppsummering av inntrykket etter å ha lest Aalens innlegg. Han mener at dette innlegget bare bekrefter inntrykket av at mindretallsuttalelsens begrensning av taleforbudts og underordningsprinsippets rekkevidde både eksegetisk og dogmatisk er helt vilkårlig. Han vedkjenner seg ikke et rent funksjonalt embetssyn, og han er helt ening med Aalen i at det er en nær sammenheng mellom den tesen at embetet er en institusjon og den tesen at det må være en kallsordning i kirken (CA 5 og CA 14). "Men *en* ting er *at* kirken må ha en kallsordning, en annen ting *hvordan* denne kallsordning må være, og en tredje ting *hvordan* den *person* må være som kan kalles. ... Det er alt annet enn innlysende at det forhold at presten bør være rettelig kallet er ensbetydende med at han må være mann. Til et kvinneprestforbud kommer man ikke fra CA 14 uten å innføre et mellomledd, og alt blir da hengende på dette

²³² Asheim 1973 (1) s. 204f

²³³ Aalen, L. 1973 (2) s. 266-269

mellomleddet. ... *Hva* mellomleddet, den utslagsgivende faktor, er hos Leiv Aalen selv, blir likevel tydelig uten at han sier det. Det er det forhold at Jesus bare kalte menn til apostler. Et slikt argumentum e silentio er det vanskelig å tillegge noensomhelst vekt. Med argumenta e silentio kan nær sagt hvasomhelst begrunnes.”²³⁴

Aalens svar inneholder ikke videre argumentasjon på disse punktene. Han fastholder at kirkens hyrde- og læreembete etter sin sentrale funksjon er reservert for menn, og at det er denne sentrale funksjonen det er snakk om i denne saken.²³⁵ Embetet er hos ham svært nært knyttet til underordningstanken og dermed til tanken om en oppgavefordeling mellom mann og kvinne gitt i skapelsen.

Et blick videre framover viser at argumentasjon knyttet til bekjennelsen kommer igjen senere også. Jens Olav Mæland spør i 1991 om kvinnens tjeneste er et bekjennelsesspørsmål, og svarer: ”Det betyr at det fundamentale spørsmål i kirken er om evangeliet blir forkynt rett og sakramentene forvaltet i overensstemmelse med Guds ord. Det er ikke et fundamentalt spørsmål hvem som forvalter disse. ... Embetsbæreren er ikke fokusert i vår bekjennelse, men tjenestens innhold, at evangeliet blir forkynt rent og sakramentene forvaltet rett.” Han konkluderer slik: ”Spørsmålet om kvinners tjeneste med Ordet i menigheten, er ikke eksplisitt nevnt i vår bekjennelse, men må ut fra bekjennelsens generelle utsagn om menneskelig og guddommelig rett, plasseres som et ordningsspørsmål. Det betyr ikke at det er et likegyldig spørsmål, men at det ikke kan gjøres til et kvalifisert lærespørsmål. Dette var en forutsetning for de teologene som la premissene for art. X i Konkordieformelen.”²³⁶

Vi minner om at Thomas Bjerkholt var motstander av kvinnelige prester, men argumenterer som tilhengerne. Han hevder at det ikke er mulig å avgrense seg til det kirkelige embetet i denne saken fordi det er helt urimelig å reservere taleforbud for prestegjeringen. Vi trenger en fundamental nyvurdering av arbeidsfordelingen mellom mann og kvinne i vår kirke og i de kirkelige organisasjonene, mener Bjerkholt.²³⁷ Dette relaterer han også til spørsmålet om tjenstedifferensiering og katekettjeneste. Han ber om at det skapes klarhet i forholdet mellom hyrdeembetet og de nye tjenestene i kirken blant annet katekettjenesten. Dersom kateketene defineres innenfor ”ordets embete”, kan ikke kvinner ha dette embetet.²³⁸

At spørsmålet om kateketene var brennbart for motstanderne av kvinnelige prester, viser svarartikkelen fra Gunnar Johnstad. Han var vitenskapelig assistent ved Det teologiske fakultet på universitetet i Kiel. For å løse floken går han inn for et begrenset kateketisk mandat som en institusjonalisert nådegaveutfoldelse. Da er det rom for kvinner i en slik stilling.²³⁹

Gjennom debattene som er presentert ovenfor, mener jeg vi får tak i de viktigste argumentene som brukes når det gjelder embetssynet på 1970-tallet. Vi har riktignok ikke noen representant for et funksjonalt embetssyn

²³⁴ Asheim 1973 (2) s. 329

²³⁵ Aalen, L. 1973 (3) s. 380

²³⁶ Mæland 1991 s. 20f og 25

²³⁷ Bjerkholt 1972 (1) s. 84 og 1975 (1) s. 51f

²³⁸ Bjerkholt 1975 (2) s. 96f

²³⁹ Johnstad 1975 s. 439

så langt. Harald Bekken er nok en slik representant, og han mener at embetssynet er helt avgjørende for hvordan man svarer på spørsmålet om kvinnelige prester. CA 5 taler ikke om en bestemt gruppe mennesker, men om oppgaver som er helt nødvendige for kirken. Det er holdningene til disse grunnleggende synspunktene vedrørende embetet som setter det klareste og mest logiske skillet i spørsmålet om kvinnelige prester. Slik sett kan embetssynet sies å være mer avgjørende enn bibelsynet. Embetets nødvendighet er bestemt av oppgaven eller tjenesten - dens *hensikt*. Det har ingen egenverdi.²⁴⁰ Samtidig er det helt umulig å lese embetsteologi ut av de paulinske formaningene og hustavlene. Det er overinterpretasjon, mener Bekken.

Mens Bekken hevder at embetssynet er helt avgjørende for hvordan man svarer i kvinneprestspørsmålet, er Jan Ove Ulsteins tese at embetssynet ikke avgjør saken i noen retning. Det er synet på henvisningen til en skaperordning som er det avgjørende. Predigtamt hører med til kirkens esse, for dette embetet skal sikre evangelieforkynning og sakramentforvaltning. Det er også "funksjonalt" – "for at vi skal komme til tro" ... I denne definisjonen er det uråd å føre inn begrepskjennetegnet "mannlig". *Men* i neste omgang gjelder: Den personale sida av embetet er at det alltid må ivaretas av personer, og når en person går inn i en slik tjeneste, blir hele personen beslaglagt. Her har noen da oppdaget en discrimen i ontologien som man henter fra Skriften, vesentlig fra Paulus. Fordi det dreier seg om en character indelebilis er det galt mot kvinnen og embetet å sette henne i en stilling som strir mot hennes natur. Denne paulinske referansen til skapelsen *må* man finne ut av.

Ulstein deler det synet at motstanderne av kvinnelige prester ofte leser inn en henvisning til et fast hyrde- og læreembete i de omdiskuterte tekstene. Dette er eksegetisk uholdbart. Urkristendommen har en variert styrestruktur. Men felles for variasjonen var at det i det minste var en ansvarlig ledelse, og at dette ordnet seg til et slags embete, slik at vårt Predigtamt er en legitim og saksvarende ivaretagelse av denne viktige saken. I embetsteologien forutsetter vi med andre ord en *saklig* tilrettelegging ut fra Det nye testamente. Da kan vi også spørre *saklig*, uavhengig av *direkte* paulusord: Er den funksjon som Predigtamt utfører av en slik karakter at et skapelsesmessig grunnforhold gjør det umulig for kvinner å ha det? Det er da henvisningen til skapelsen som er det bærende argumentet. Da har spørsmålet egentlig ikke noe med selve embetsteologien å gjøre, men med hvem som er skikket og som dermed skal kalles (CA 14).²⁴¹

Det er lagt lite vekt på drøfting av embetssyn i bidragene fra kvinner fra midt på 1970-tallet. Vekten legges på underordningen. Et unntak er Marit Lindheim Gundersen som først drøfter kirkens embete grundig, og så ser på kvinnen i relasjon til dette. Etter å ha drøftet ulike embetsoppfatninger, tar hun utgangspunkt i det hun kaller et funksjonelt embetssyn, og konkluderer med at det prinsipielle synet på embetet som da kommer fram er åpent for ordinasjon av kvinner til presteembetet. Hvorvidt man skal gå inn for

²⁴⁰ Bekken 1971 s. 104-106

²⁴¹ Ulstein 1973 s. 29-31

kvinner i denne tjenesten, må til syvende og sist avgjøres ut fra andre kriterier.²⁴² Så drøftes underordning, skapelse, syndefall og taleforbud.

Utredningen fra kirkerådet behandler alle sider ved spørsmålet om kvinnen og kirken, men går ikke inn på embetssynet og dets betydning for synet på kvinnelige prester overhode.

En oppsummering

Mens noen mener at embetssynet er avgjørende, mener mange at det ikke kan dras endelige slutninger på grunnlag av dette. Slik har det vært før, og slik er det på 1970-tallet. Hovedskillene i syn er også konstante. Noen leser et lære- og hyrdeembete ut av det nytestamentlige materialet og trekker linjen direkte til vårt presteembete, støttet av Jesu apostelvalg. Andre hevder at et slikt embete ikke kan leses ut av dette materialet, og går heller til bekjennelsen for å finne svar. Det skjer med andre ord ikke noe avgjørende nytt i denne epoken.

Det som er nytt er at bekjennelsen får en tydeligere plass. Dette tolker jeg som et resultat av at systematikerne kommer på banen med sine argument. Eksegetene er ikke lenger så enerådende. Dessuten mener jeg at det også i embetsdebatten skinner gjennom at det grunnleggende spørsmålet nå er underordningen og dens forankring i en skaperordning. Også embetsspørsmålet relateres svært ofte til dette.

Er embetssyn avgjørende for svaret på spørsmålet om kvinnelige prester? Jeg kan ikke se at 1970-tallsdebatten avdekker slike klare linjer fra et embetssyn til ulike svar på kvinneprestspørsmålet. Til det mener jeg at debattantenes embetssyn ikke er tydelig nok presentert. Selv om mye blir klarere gjennom debatten i denne epoken, blir fortsatt betegnelsen ”hyrde- og læreembete” ofte brukt med et slagordmessig preg. Det er likevel klart at visse elementer i embetssynet entydig fører til et nei til kvinnelige prester. Disse elementene er ulike avskygninger av en tenkning som gjør embetets ytre form til en del av den guddommelige innstiftelsen:

- Embetet er delvis avledet av apostolatet og Jesus valgte bare menn til apostler
- Embetet avspeiler eller synliggjør et skapelsesmessig grunnforhold mellom mann og kvinne
- Embetet har et autoritets- og ledelsesaspektet og det er mannen som har disse egenskapene
- Embetet representerer Kristus på en slik måte at kjønn blir av betydning

6.3.8 Skriftsyn

Når det gjaldt skriftsynet, konkluderte jeg for forrige epoke med at det ikke ble noen reell debatt om dette selv om den var tydelig etterlyst. To faglig dyktige eksegeter satte dagsordenen, og begge ga inntrykk av, på hver sin måte, at kvinneprestspørsmålet kunne løses innenfor eksegesen. Endrer dette

²⁴² Gundersen 1977 s. 33

seg et tiår senere? Svaret er ikke opplagt. Jeg har arbeidet med kvinneprestspørsmålet ”et halvt liv”, og har ment at man aldri egentlig kom til skriftsynsdebatten i bøker og teologiske tidsskrifter. Denne siste arbeidsrunden med 1970-tallet har ført til at jeg har endret syn.

Det er riktignok ingen av debattantene som reiser skriftsynsfanen som debatterne. Begrepet ”skriftsyn” forekommer ganske ofte, men som vi skal se nedenfor mest i polemikk mot motstanderne. Det har likevel blitt klart for meg at det nok gikk en stor debatt om skriftsyn i kvinneprestdebatten på 1970-tallet. Jeg mener at den ble ført gjennom debatten om underordning og skaperordning som så og si samtlige debattanter var innom. Det kan se ut til at hovedgrunnen til at underordningen ble så sentral i dette tiåret, nettopp var at man var kommet til det punkt at den hermeneutiske debatten måtte tas. Siden debatten nå i stor grad hadde flyttet inn på Menighetsfakultetet, fikk skriftsynsdebatten form av en debatt om underordningens gyldighet og om skaperordningen. At tyngden og trykket i debatten ligger på disse to emnene ser vi ved at det er snakk om stor stoffmengde og ved at emnet stadig og tydelig plasseres som avgjørende i argumentasjonen.

Jeg valgte å ikke trekke dette inn som en analyse i presentasjonen ovenfor i kapittel 6.3.6, fordi det sjelden blir gjort tydelig at dette også er en skriftsynsdebatt. I presentasjonen her vil jeg ta opp igjen noe av det som ble presentert der om underordning og skaperordning.

Hadde vi trekt inn dagspressen i det materialet vi arbeidet med, ville vi fått et litt annet bilde. Der var skriftsynsargumenter flittigere bruk. Midt på 1970-tallet gikk det f.eks. debatter om skriftsyn og kvinnelige prester både i Dagen og Vårt Land med en del av de samme deltakerne som jeg presenterer i dette arbeidet. Man spurte: Har et nytt skriftsyn fått innpass på Menighetsfakultetet eller ikke?

I vårt materiale ser vi ennå en gang på uttalelsene fra Menighetsfakultetets lærerråd: Flertallet velger å ta spørsmålet om skriftsyn ved hornene. De innleder uttalelsen sin med en henvisning til at Menighetsfakultetets professorråd hadde uttalt seg om spørsmålet før, og at de da hadde sagt at man anså kvinnelige prester som stridende mot Den hellige Skrift. Man mener at det nå er tid for å ta spørsmålet opp igjen på bredere grunnlag. Uttalelsen fra 1955 må ses på som foreløpig, fordi den er så knapp i formen, og den kan ikke opprettholdes.

Vi har tidligere vist at den omfattende presentasjonen av det eksegetiske materialet i denne uttalelsen munner ut i den konklusjonen at begrensningen av kvinnes aktivitet i menigheten primært var motivert ut fra hensynet til kirkens orden. Når flertallet videre behandler underordning og skaperordning som et spørsmål for bekjennelsesskriftene og dermed som et dogmatisk og ikke et eksegetisk spørsmål, blir dette nettopp behandlet som en form for skriftsynsspørsmål. Man konkluderer med at bekjennelsen plasserer menighetsforskriftene i Det nye testamente som tidsbestemte. Når man så videre skiller mellom skaperordningsforestillingene *i seg selv* og de konkrete *følgeslutningene* av disse forstillingene med tanke på det sosiale livet i dag, er også dette et valg ut fra skriftsyn. Begrepet ”skriftsyn”

forekommer imidlertid bare ved henvisning til uttalelsen fra 1955. Til detaljene i dette se ovenfor kapittel 6.3.6.²⁴³

Mindretallsuttalelsen tilkjenner at spørsmålet om kvinnelige prester er et spørsmål om det standpunktet man tar til sentrale tekster i den nytestamentlige brevlitteraturen. Spørsmålet er med andre ord av eksegetisk art. Det som sies om den lutherske bekjennelsen er så nært knyttet til spørsmålet om forståelsen av embetet, at det heller ikke kan sies å være skriftsynsrelatert. Mindretallet trekker med andre ord ikke inn skriftsynet i presentasjonen av sine egne standpunkt, men de gjør det i beskrivelsen av motparten. Hvis motstanderne av kvinnelige prester bare kommer til rette med de aktuelle skriftstedene ved å hevde at kvinnens underordning er tidshistorisk, er dette et syn på Skriftens autoritet som kan trekke etter seg konsekvenser for andre anvisninger og formaninger i Det nye testamente.²⁴⁴

Den forholdsvis knappe uttalelsen som kom fra styret i Prestelaget for Bibel og Bekjennelse legger også vekten på skriftsynet i avslutningen. ”Vi tror vi også her gjør vel i å holde oss til Guds ord, som kanskje nettopp i dag har noe vesentlig å si oss om denne sak – til gagn for alle parter. Vi kjenner oss forvissnet om at også flertallet ønsker å stå på Skriftens og bekjennelsens grunn, og vi må da bare få lov til inntrengende å be dem overveie denne sak enda en gang. Det er framfor alle ting nødvendig at det ikke blir uklarerhet om kirkens troskap mot Den Hellige Skrift. Den er vår kilde og vårt liv i alle ting.”²⁴⁵

Sverre Aalen tar opp tråden om underordningens gyldighet i sitt første innlegg i debatten som fulgte. Han peker på at brudd med underordningen er et brudd med en skaperordning og han plasserer dette siste som ”en lære” som er viktig for Det nye testamente. Han mener at det brennende spørsmålet for en leser i forhold til flertallsuttalelsen nå er ”hvordan uttalelsen stiller seg til læren om kvinnens underordning under mannen. Uttalelsen vil uten tvil bli lest slik at denne lære hører til de tidshistoriske skaperordningsforestillinger som ikke lenger har gyldighet for vår tid.” Han konkluderer med at ”Publikum må forstå flertallets uttalelse slik at man tar avstand fra læren om kvinnens underordning under mannen. Dette er å bryte med Skriftens autoritet.” Videre konkluderer han at selv om uttalelsen har en klar forståelse av at 1 Tim 2 handler om å opptre som lærer, ”erklærer man dette for tidshistorisk. ... Også dette er å bryte med Skriftens autoritet.” Når det gjelder tolkingen av 1 Kor 14 og 1 Tim 2 konkluderer han med at ”Kirken må i sin tolkning av Skriften søke etter enheten i Skriftens utsagn.”²⁴⁶ Her utfordres med andre ord til debatt om grunnleggende skriftsynsspørsmål, og underordningens gyldighet står sentralt.

Larsson tar opp hansken, og knytter til tolkingen av 1 Tim 2. Når mindretallet mener at bibeltroskapen hindrer dem i å være for kvinnelige prester ut fra 1 Tim 2, kaller Larsson dette ”biblisistisk skrifttrohet”. Han mener den er mer av symbolsk enn av reell art. ”Om man stillatigande

²⁴³ *Kvinnelig prestetjeneste* 1973 s. 3, 7-9 og 11

²⁴⁴ *Kvinnelig prestetjeneste* 1973 s. 16

²⁴⁵ *Spørsmålet om kvinnelige prester* 1973 s. 180

²⁴⁶ Aalen, S. 1973 (2) s. 88f

accepterar någon form för kvinnlig förkunnelse i kristna sammanhang, har man satt sig över apostelns talförbud. ... Om man på bibliska premisser förbjuder kvinnliga präster men tillåter andra former for kvinnlig förkunnaraktivitet, har man sålunda hamnat i en bibeltrohet med reservationer.” Så følger en presisering av at skaperordningen som sådan består selv om man lar dennes spesielle utforming i underordningen falle.²⁴⁷ Spørsmålet om underordningen knyttes med andre ord nært til spørsmålet om biblisme og er dermed plassert som et skriftsynsspørsmål. Han konkluderer med at alle de motsetninger han finner i mindretallsuttalelsen skyldes at skriftsynet deres inneholder biblistiske rester og at bibeltolkningen i stor grad er dirigert av et bestemt embetssyn.

Aalen slår fast at han har fått tydelig fram hos flertallet det han ville ha fram: Flertallet skiller mellom den bibelske skaperordning i seg selv og den spesielle utformingen av dette som underordningstanken er. Dermed er kvinnens underordning under mannen satt tilside som noe tidsbetinget og flertallet bryter med Skriftens autoritet. Den biblismen Larsson tildeler ham, deler han i tilfelle med Luther, men det er nettopp ikke snakk om biblisme som om det skulle dreie seg om en eller annen tilfeldig praktisk anvisning. Så følger en redegjørelse for sentrale punkt i 1 Tim 2 og 1 Kor 14.²⁴⁸

Larsson tar opp igjen at mindretallet ikke er konsekvente når de vitterlig lar kvinnene tale i forsamlingen bare de ikke prestevier seg. Han holder fast på at dette er en bibeltroskap som framstår som symbolsk, og han er tydelig indignert over at det er i kraft av denne symbolske bibeltroskapen man bedømmer andre. Han har fått spørsmål fra annet hold om sin bruk av begrepet ”biblisme” og svarer: ”I den pågående diskussionen har jag talat om minoritetens biblicism, när det gäller församlingsföreskrifterna i NT. Med biblicism avser jag (i denna begränsade kontext) den hållning til Skriften som leder til att man helt eller delvis vill göra NT.s församlingsordningar förpliktande för kyrkan i alla tider. En sådann hållning är mer besläktad med reformert legalism än med den frihet i organisatoriskt hänseende som lutherdomens bekännelsesskrifter lämnar rum för.” På spørsmålet om hans tale om ”biblicistiska rester” inneholder et teologisk program, svarer han: ”Ja. Ett fasthållande vid den evangelisk-lutherska synen i dessa frågor.”²⁴⁹

I debatten mellom Ivar Asheim og Leiv Aalen kommer skriftsynet inn via behandlingen av bekjennelsen. Asheim løfter dette fram i sitt første innlegg og knytter det til bekjennelsens behandling av kirkeordningsforskriftene i CA 28, slik vi antydte til flertallsuttalelsen tidligere. Man må skjelve mellom nytestamentlige forskrifter som man mener framdeles bør fastholdes og forskrifter som man mener kan falle ut fra en vurdering. Dette gjør jo også mindretallet. Men til dette trenger man prinsipper for skrifttolkingen, og her har mindretallet overlatt leseren helt hjelpeløs, ifølge Asheim.

²⁴⁷ Larsson 1973 (1) s. 146

²⁴⁸ Aalen, S. 1973 (3) s. 208

²⁴⁹ Larsson 1973 (2) s. 242

Dermed blir standpunktene vilkårlige. Dette repeterer han i sitt neste innlegg.

Han kommer også inn på skriftsynet knyttet til diskusjonen om embetet. "Når man polemiserer imot at lærerrådsflertallet rykker ordens- og innordningssynspunktet i forgrunnen i sin eksegesi av 1 Kor. 14 og i behandlingen av hele kontroversspørsmålet, bør man være oppmerksom på at denne polemikk i virkeligheten like meget treffer vår kirkes bekjennelse, dens skrifttolkning og dens prinsipielle grunnsyn. Det er viktig å notere seg at sitt skrifttolkningsprinsipp henter CA her fra NT. Det er altså *Skriftens eget skriftsyn* CA mener å legge til grunn når det fastslås at orden og fred i kirken må være vurderingsgrunnlag m.h.t. embetets ytre form. ... dette er NT's målestokk, denne målestokk anlegger vår bekjennelse under henvisning til NT, den vil derfor også vi, i lydighet mot Skrift og bekjennelse, anlegge."²⁵⁰

Leiv Aalen, som hadde etterlyst en hermeneutisk debatt, tar ikke spesielt tak i disse sidene av saken når han kommer med sine innlegg mot Asheim. Dette til tross for at Asheim, gjennom sitat fra Aalens "Dogmatiske grunnriss", har forsøkt å vise at Aalen argumenterer som flertallet gjør i sin uttalelse når det gjelder forpliktelsen på Det nye testamentes kirkeordningsforskrifter. Aalen hevder at dette sitatet er "løsrevet fra sin sammenheng", og går ikke videre med det.²⁵¹ Men han avslutter debatten med skriftsynsrelaterte utsagn. Han hevder at Bibelen har en "patriarkalsk grunnbetraktning" og fortsetter: "Prøvestenen på bibeltroskap i det stykke er og blir om man fastholder det paulinske kefalésynspunkt både når det gjelder skapelse og forløsning, og det er her tilhengerne av såkalte kvinnelige prester uvegerlig havner i *heresiet*, for å si det med Peter Brunner."²⁵²

Dermed avsluttes denne debatten ved at Leiv Aalen gjør kvinneprestespørsmålet til et spørsmål om heresi gjennom spørsmålet om bibelsyn, og det konkrete punktet for test er fastholdelse av underordningen som er forankret både i skapelsen og forløsningen. Stort tydeligere kan det ikke sies.

De synspunktene vi nå har fått opp fra tilhengere og motstandere både på eksegetisk og dogmatisk mark, preger også det meste av det vi ellers har av innlegg til denne problematikken. Vi kan merke oss at begrepet "tidsbestemt" først og fremst brukes av motstanderne for å karakterisere tilhengers behandling av underordningen. Når tilhengerne selv argumenterer eksegetisk, argumenterer de som oftest med at de henter fram det som ligger i tekstene. Når argumentasjonen blir dogmatisk, viser de til bekjennelsen. De to partene anklager hverandre for henholdsvis "brudd med skriftens autoritet" og "biblisisme".

Harald Bekken argumenterer også tydelig på denne måten. Han refererer til at Erling Utnem har skrevet at spørsmålet om de aktuelle tekstene til slutt blir et spørsmål om bibelsyn. Bekken er ikke enig. Han hevder, som mange

²⁵⁰ Asheim 1973 (1) s. 204-206

²⁵¹ Aalen, L. 1973 (2) s. 267

²⁵² Aalen, L. 1973 (3) s. 380

andre, at hans standpunkt primært er en frukt av eksegesen og ikke av bibelsynet. Når motstanderne bygger eksegetiske resultater inn i sine tankerekker, som han ikke finner dekning for i tekstene, er det eksegesen som er hovedproblemet. At ulike skriftsyn kan skape skillelinjer ut over dette, er en annen sak, men uenighet om eksegetiske spørsmål kan ikke pakkes inn i spørsmål om skrifttroskap. Ulike bibelsyn er derfor ikke avgjørende i seg selv i spørsmålet om kvinnelige prester, hevder Bekken.²⁵³

Først når han blir presset av Bjerkholt, går han inn i det han kaller ”skriftsynsproblemet”. Der er det helt grunnleggende at vi er forpliktet på det apostoliske Kristus-vitnesbyrdet i Det nye testamente, men at vi må ha et historisk-kritisk arbeid med de bibelske tekstene. Hvis vi videre holder oss til CAs utsagn om kirkeordningsspørsmål i artikkel 28, er det fordi vi finner at det er en rett vei å gå. Det finnes en rekke bokstavelige forordninger i Det nye testamente som vi ikke betrakter som bindende lover. Da spør vi etter intensjonen og ”evangeliets blivende vilje”.²⁵⁴

Når han har kommet til artikkelen om underordningen, har han blitt tydeligere. ”Men kan det bli mer tydelig at de paulinske konkretiseringer av underordningstanken er tidsbestemte forordninger som vi ikke kan være bundet av? Ser man ikke det, havner man uvegerlig i en uholdbar biblisme som fører ut i åpenbare konflikter. Vedrørende underordnings-tanken havner man i en symbolsk restlydighet hvor man angivelig redder i land sitt skriftsyn, mens man i praksis aksepterer at underordningen overskrides både i samfunnslivet og i kirken.”²⁵⁵

Dette mener jeg er en trend i argumentasjonen hos mange av tilhengerne som har sitt utgangspunkt på Menighetsfakultetet. De prøver å vise at det gir seg ut fra tekstene at underordningen ikke har gyldighet i vår tid. De går bare nærmere inn på en skriftsynsargumentasjon knyttet til dette, når de blir presset av motstanderne og debatten har vart en stund. De som har en mer dogmatisk tilnærming, går riktignok mer rett inn i skriftsynsrelaterte problemstillinger.

Vi finner en annen type tilnærming hvis vi går til teologene fra Det teologiske fakultet. Der er det i større grad rom for ”å være uenig med Paulus” rett og slett. Jacob Jervell har imidlertid vist gjennom debatten på 1960-tallet at han er svært varsom med å argumentere på den måten. Han følger nokså konsekvent den linjen at konklusjonene kan hentes ut av en grundig eksegese. Slik argumenterer han også i artikkelen i 1975: ”Det må nemlig være klart at ikke alle Paulusord har samme betydning. ... Avgjørende er imidlertid hvor sentralt det står for *Paulus*, hvor meget evangelium det inneholder. ... Der finnes ord med full evangelisk tyngde, og der finnes handlingsord for øyeblikkets krav. Hvor linjen går rett fra Kristus, fra Jesu død og oppstandelse og inn i spørsmålet om forholdet kvinne og mann, der banker Paulus’ hjerte.”²⁵⁶

²⁵³ Bekken 1971 s. 109f

²⁵⁴ Bekken 1972 s. 71

²⁵⁵ Bekken 1973 s. 601

²⁵⁶ Jervell 1975 s. 569

Jervell hadde ikke behov for en skriftsynsdebatt. Det hadde derimot tilhengerne av kvinnelige prester på Menighetsfakultetet som langt på vei argumenterte som Jervell hadde gjort og gjorde, men som måtte dypere ned i den teologiske materien knyttet til underordningen.

Turid Karlsen Seim argumenterer annerledes. Hun starter med å slå fast at de største og mest avgjørende problemene når det gjelder forholdet mellom kjønnene knytter seg til spørsmålet om Paulus' forståelse på dette punktet kan være bindende for oss i dag. Dermed har hun reist skriftsynsfanen med en gang. De problemene en ny sosial struktur reiser i forholdet mellom mann og kvinne, i hjem, samfunn og kirke, ligger naturlig nok utenfor Paulus' synsfelt, hevder Seim. Det viktigste spørsmålet blir derfor ikke *hva* Paulus egentlig mente om dette, men om det han mente, skal ha normativ betydning for oss i vår nye situasjon.

Hun konstaterer at mange er av den oppfatning at Paulus' argumentasjon er gyldig i dag. Skaperordningen har sin gyldighet, og underordningen er en uløselig del av denne. Seim mener det er interessant at vi møter denne argumentasjonen hos Paulus bare som argumenterende begrunnelse for en praksis som var den vanlige sømmelige og rettslig fastslåtte på hans tid. I dag opplever vi en konflikt mellom likestillingen og dette underordningsprinsippet. Den teologisk statiske skaperordningen synes å stå nokså alene igjen, og slåss mot en stadig mer opponerende virkelighet.

Hun hevder at begrunnelse og konklusjon utgjør en nødvendig enhet hos Paulus som ikke kan sees isolert eller brukes løsrevet fra hverandre. Her har Paulus større betydning som eksemplarisk mønster på teologisk tidsmessighet enn som en fast ferdig formel som alle tider bare automatisk og bokstavelig har å repetere slik det nå engang står skrevet. Derfor er skjelningen mellom tidsbetinget og evig gyldig ikke fruktbar. Det evige må alltid formuleres nytt i møte med nye mennesker og nye situasjoner. Skriften har et sentrum og en periferi, og det er ut fra sentrumet "hva som driver til Kristus" at de ulike tester må vurderes – og kritiseres. Bibelen, eller enkelte bibeldeler og bibelsteder, er ikke autoritative fordi de går tilbake til apostler i den aller første tid. Det som gir autoritet er Kristusvitnesbyrdet, og målestokken for hva som alltid må regnes som normativt, er det som driver til Kristus. Noe annet, blant annet en rent formal forståelse av "Skriften alene", er uttrykk for en lovisk holdning til Bibelen og svarer til en statisk oppfatning av skapelsesordningene.

Det overordnede hos Paulus blir at mennesket, både mann og kvinne, til enhver tid skal leve slik at de tjener sin neste i kjærlighet. Vi må i dag, i ansvarlig frihet og målt med nestekjærlighetens mål, akseptere nye ordninger, skape en ny praksis med nye konkretiseringer, og det nettopp fordi Guds vilje alltid er den samme og skal vise seg som den samme. For dem som hevder et fundamentalistisk eller tilnærmet fundamentalistisk bibelsyn, vil dette måtte fortone seg som "ubibelsk", og det er egentlig forbausende at kampen fra dette holdet så eksklusivt har vært rettet mot kvinnelige prester. Det gjelder langt mer enn det, ifølge Seim.²⁵⁷

²⁵⁷ Seim 1975 (2) s. 26 og 46-50

Slik bruker hun forholdsvis mye av artikkelen sin til å gjøre rede for sitt syn på hvordan de bibelske formaningene skal tolkes inn i vår tid. Jeg mener at hun også gir uttrykk for sitt skriftsyn når hun beskriver utviklingen innefor de nytestamentlige skriftene på denne måten: ”Imidlertid har tilpasningsprosessen til samfunnets gjengse normer for kvinnelig oppførsel forsterket seg i takt med kirkens konsolidering, og etter som endetidsforventningens entusiasme ble svakere. Den teologiske argumentasjon har fulgt etter og nærmer seg sterkt rabbinisk tenkning på dette område. Dette er en utvikling som tydelig kan spores i pastoralbrevene og i 1. Pet., hvor teologiske argumenter brukes til å underbygge den tradisjonelt vanlige moralkodeks for en kvinnes betydning, hennes plass og opptreden. ... Kirken har i store trekk funnet sin plass, og dens kvinner har måttet gjøre det samme.”²⁵⁸

I de andre bidragene fra kvinnene finner vi lite som kan tolkes som skriftsynsdebatt. Det er heller ikke å vente når ”Fra kirkens kvinneside” sier at hensikten med den bibelteologiske delen av arbeidet er å gjøre rede for hvilket syn på kvinnen som kommer fram i Det gamle og Det nye testamente, med et sideblikk til jødedommen og de omliggende kulturer.²⁵⁹ Utredningen slår likevel fast i en sammenfatning av stoffet, at framstillingen har vist at hva slags svar man kommer fram til i spørsmålet om underordningen blant annet vil være avhengig av det bibelsyn en har når en går til oppgaven. Selv med et tradisjonelt luthersk bibelsyn på menighetsordninger, kan disse komme i et annet lys hvis de forankres i selve skaperordningen, og det er jo nettopp hva Paulus har gjort med sine bud om kvinnens underordning. Så vil noen si at kirken er bundet til den apostoliske autoritet og kan ikke sette ”evangeliet” eller ”forløsningen” over Skriftens ord. Mens andre vil hevde at forløsningen i Kristus gjenoppretter den skaperordningen som ble ødelagt ved syndefallet.²⁶⁰

En oppsummering

Jeg mener at debatten om kvinnelige prester på 1970-tallet ble en debatt om skriftsyn gjennom spørsmålet om underordningens gyldighet for vår tid. Siden debatten i dette tiåret hadde flyttet inn på Menighetsfakultetet, ble dette den formen en hermeneutisk debatt kledde seg i. Det var viktig for disse debattantene å framstå som skrifttro, derfor argumenterer de skriftnært. Først i andre runde går man til dogmatikken og tydelig skriftsynsargumentasjon.

Vi har nå arbeidet oss gjennom de fleste emnene som var oppe til debatt dette tiåret, og vi har konstatert at på de fleste områdene tar debatten nå opp det som har vært sagt mange ganger før. Til spørsmålet om underordningens gyldighet er man også gjentagende, men volumet blir stort, meningene tydeligere og begrunnelsene fyldigere. For meg signaliserer det at man opplever å holde på med et viktig tema her.

²⁵⁸ Seim 1975 (2) s. 41

²⁵⁹ Holter 1979 s. 11

²⁶⁰ Holter 1979 s. 45-48

Når vi får inn debattanter med bakgrunn fra Det teologiske fakultet, går man mer direkte til spørsmålet om ”vi kan være enige med Paulus eller ikke” enn debattantene med bakgrunn fra Menighetsfakultetet gjør. Dette mener jeg gjelder selv om Jervell holder igjen og vil være i eksegese lengst mulig. Slik sett kan vi her ane en forskjell i tilnæringsmåte ved de to fakultetene. Det er debatten om underordningens gyldighet i vår tid som får fram dette skillet. Vi så det ikke så tydelig i forrige epoke da debatten i svært stor grad ble værende i eksegese, selv om man også der endte opp med ulike standpunkt.

Det blir altså sjelden sagt tydelig på 1970-tallet at debatten om underordningen var en skriftsynsdebatt. Skriftsynets plass i kvinneprestebatten i Norge er derfor vanskelig å tilrettelegge. Det er vanskelig å finne noen tydelighet. Likevel mener jeg å ha vist at skriftsynssignalene er så pass tydelige i det materialet vi har behandlet, at jeg vil dra den konklusjonen at underordningsdebatten også var en skriftsynsdebatt.

6.3.9 Konklusjoner

Hvordan oppsummerer debattantene innleggene sine i kvinneprestebatten? Slik har jeg ikke spurt tidligere i dette arbeidet, men jeg mener det er interessant her på 1970-tallet, siden jeg har definert dette tiåret som sluttpunktet for de store diskusjonene om spørsmålet. Konkluderer man over hode med mer enn ja eller nei til kvinnelige prester? Hva går i tilfelle konklusjonene ut på? Jeg viser her bare til de innleggene der jeg har funnet noe jeg vil kalle konklusjoner.

Enda en gang går vi først til uttalelsene fra lærerråd på Menighetsfakultetet. Her velger flertallet å trekke tydelige og klare prinsipielle konklusjoner av drøftelsene sine. Etter at man har vurdert svært mange av de elementene som har inngått i debatten, sier man: ”Ingen av de teologiske innvendinger som er blitt gjort gjeldende imot ordinasjon av kvinner til presteembetet, kan sies å være sterke nok til å begrunne et prinsipielt forbud. Det kan verken sies generelt at ordinasjon av kvinner til prester strider mot Guds ord eller at den er uforenlig med vår kirkes lære. Henvisninger til den historiske tradisjon så vel som til den aktuelle økumeniske situasjon kan bare sies å ha en relativ, ikke en avgjørende vekt. ... Hvor vidt man vil ordinere kvinner til presteembetet, må etter det som ovenfor er anført, bli et spørsmål om hva som er *tjenlig* i den enkelte menighet og i kirken som helhet, ikke et spørsmål om hva som er *tillatelig*. Spørsmålet blir i denne mening å betrakte som et *praktisk*, ikke et *prinsipielt* spørsmål. ... Det ville være i strid med luthersk lære å la et spørsmål av denne art splitte kirken. Det man i alle sammenhenger bør tilstrebe, er å finne en løsning som tjener evangeliet og som ikke krenker kjærlighet og fred i kirken.”²⁶¹

Om man kan ha kvinnelige prester eller ikke, er et spørsmål om hva som er tjenlig for kirken. Det er ikke et prinsipielt spørsmål, verken eksegetisk eller dogmatisk.

²⁶¹ *Kvinnelig preste-tjeneste* 1973 s. 11f

Mindretallsuttalelsen har ikke en begrunnet konklusjon. Som vi har vist tidligere slår man fast innledningsvis at kvinneprestspørsmålet avgjøres i eksegese av de sentrale skriftstedene og med underordningen. Når man har gjort rede for dette materialet, blir konklusjonen at "Menighetsfakultetet bør holde fast på sitt tidligere syn i det foreliggende spørsmål og hevde at det strider mot Guds ord at kvinner får adgang til presteembetet."²⁶² Det handler om lydighet mot Guds ord.

Harald Bekken, som har behandlet de fleste emnene som inngår i denne debatten, konkluderer slik: "På bakgrunn av de betraktninger vi har gjort omkring de ulike sider vedrørende spørsmålet om kvinnelige prester, forekommer det oss at det til sist gis bare en vei å gå: Vi må gjøre alvor av at dette er et ordningsspørsmål og vi må primært orientere oss ut fra de nytestamentlige utsagn som betoner mannens og kvinnens religiøse likestilling i Kristus. Dermed frigjør vi til en ny måte å tenke på omkring kvinnens medtjeneste i kirken."²⁶³ Den gjensidige underordningen og kjærlighetsbudet er det avgjørende, sier han året etter.²⁶⁴ Det er ingen spenning hos Paulus, slik noen har snakket om, for friheten i Kristus opphever ikke de samfunnsmessige ordningene. De kristne skulle vise sin frihet i ordningene. Dette gjelder også når ordningene i det lange løp har endret seg.²⁶⁵

Kvinneprestspørsmålet er et ordningsspørsmål. Vekten må legges på mannens og kvinnens likestilling i Kristus og den kristne frihet.

Sverre Aalen har sjelden tydelige oppsummeringer og konklusjoner i sine debattinnlegg, men han avslutter ofte drøftingen av et emne med å peke på hva som er avgjørende viktig for ham. Av disse utsagnene kan vi avlede at "Herrens bud" er avgjørende. Det samme er "læren om kvinnens underordning under mannen", som fastholdes som et hovedpunkt.²⁶⁶ 1 Kor 14 og 1 Tim 2 tolket som utsagn om kirkens lære- og hyrdeembetet, har en så bred plass i drøftingene hans at de må tillegges stor vekt av den grunn. Dette støttes av mindretallsuttalelsens vekt på disse aktuelle tekstene og på underordningen. Det Aalen gjør når det gjelder oppsummeringer, er å konkludere når det gjelder *motpartens* syn, men det lar vi ligge her.

"Herrens bud" som utsagn om et lære- og hyrdeembete og underordningens gyldighet blir med andre ord det tyngste Sverre Aalen legger i vektskålen.

Edvin Larsson konkluderer også når det gjelder motparten. For egen del er også han mer varsom. Men han er tydelig på at nå er alle steiner snudd, og alle emner gjennomdebattert. Det er ikke mer å si, etter Larssons mening. "Debatten om kvinnelige präster har pågått i årtionden. Alt tänkbart material är redovisat. Alla möjliga och omöjliga argument och synpunkter har kommit till synes i debatten. För egen del kan jag inte se någon mening i

²⁶² *Kvinnelig prestatjeneste* 1973 s. 13

²⁶³ Bekken 1971 s. 116

²⁶⁴ Bekken 1972 s. 75

²⁶⁵ Bekken 1973 s. 603f

²⁶⁶ Aalen, S. 1973 (4) s. 40-42

denna ändlösa diskussion. ... När allt kommer omkring, föreligger det nu åtskilligt material för den som vill orientera sig i frågan.”²⁶⁷

Ivar Asheim begynner og slutter sitt første debattinnlegg etter uttalelsene fra Menighetsfakultetets lærerråd med å plassere kvinneprestspørsmålet som et annenrangs, ikke kirkesplittende spørsmål. I oppsummeringen konkluderer han slik: ”Tenker man problemene rolig igjennom, vil man se at det ikke finnes noen annen vei ut av vilkårligheten enn den som ovenfor er skissert på grunnlag av CA V, VII, XV og XXVIII: å lytte til det bærende grunnmotiv bak de nytestamentlige ordningsforskrifter, i troskap mot Skriften å fastholde dette, og så å spørre hva kjærlighet og fred og menneskenes frelse i dag nødvendiggjør m.h.t. embedets ytre form. Dette er den grunnholdning til gudstjeneste- og kirkeordningsspørsmål som den lutherske kirke, til forskjell fra den reformerte tradisjon, alltid har vært kjent for. Studiet av Skrift og bekjennelse viser med all ønskelig klarhet at embedets ytre form er et helt sekundært spørsmål, og dermed er det gitt at striden om ordinasjon av kvinner er et blindspor som vi må se å komme ut av, for fredens og evangeliets skyld.”²⁶⁸

Spørsmålet om kvinnelige prester må avgjøres som et ordningsspørsmål med vekt på hva som tjener menneskenes frelse, kjærlighet og fred.

Leiv Aalen sluttord i debatten mellom ham og Asheim, viser tydelig noe av de store avstandene det her er snakk om: ”For øvrig dreier det seg til sist ikke om varierende eksegetiske hypoteser, men om det som etter hele den apostoliske og kirkelige tradisjon fortsatt må sies å stå urokkelig fast, nemlig at kirkens hyrde- og læreembete etter sin sentrale funksjon er reservert for menn.” Bibelen har en patriarkalsk grunnbetragtning, og ”prøvestenen på bibeltroskap i det stykke er og blir om man fastholder det paulinske kefalé-synspunkt både når det gjelder skapelse og forløsning, og det er her tilhengerne av kvinnelige prester havner i *heresiet*, ...”²⁶⁹

Forbudet mot kvinnelige prester er en helt avgjørende viktig synliggjøring av underordningen som er en grunnbetragtning både på skapelses- og frelsesplan.

Slik konkluderer også Gunnar Johnstad. Vekten legges på underordningsmotivet og kefaléstrukturen: Vil man holde fast ved den bibelske læren om forholdet mellom mann og kvinne og ved kirkens embete som et apostolisk hyrde- og læreembete, kan en overdragelse av presteembetet til en kvinne bare bety en opphevelse av den bibelske skaperordningen slik denne tolkes av Paulus. Det er umulig å ville gå inn for kvinnelige prester og samtidig ville holde fast ved den bibelske underordningstanken som autoritativt Guds ord.²⁷⁰

Thomas Bjerkholt legger også vekten på underordningen. Det handler om lydighet mot Guds vilje på dette punktet. Han sier: ”Det som til syvende og sist er det avgjørende spørsmål i hele denne debatt, og det som bestemmer

²⁶⁷ Larsson 1973 (1) s. 148

²⁶⁸ Asheim 1973 (1) s. 203 og 207

²⁶⁹ Aalen, L. 1973 (3) s. 380

²⁷⁰ Johnstad 1975 s. 437

argumentasjonen, er: Er Guds vilje god? Motstanden mot den paulinske underordningslære bunner dypest sett i betvilelsen av Guds viljes godhet. ... Undertegnede er overbevist om at her, som på alle andre felter, er Guds lov livets lov. At vi som åndsfattige kristne ikke i tilstrekkelig grad har maktet å være lydige mot denne, og heller ikke har maktet å "skue inn i frihetens fullkomne lov" (Jak 1, 25) som vi burde, må mane oss til ny besinnelse og gjennomtenkning ved bønn om Åndens lys til Ordet."²⁷¹

Jacob Jervell diskuterte ikke kvinneprestspørsmålet i sin artikkel om Jesus og Paulus i kvinneåret, men oppsummeringen hans har relevans for vårt emne. Han sier: "Hvis vi nå gjør Paulus utsagn om over- og underordninger til en hovedsak, disse statiske mønstre fra en forgangen tid, da nedfryser vi et stykke av samfunnet i første århundre og lager dogmatikk av det. Men vi kan ikke konservere og kristeliggjøre det første århundres samfunn uten at vi dermed mister noe vesentlig i det som har med evangeliet å gjøre, nemlig frigjøringen av mennesket. Et evangelium som ikke får sosiale nedslag, kan lett føre til at vi tømmer ut hele innholdet. Det betyr ikke at en forveksler evangeliet med et sosialt program, men det betyr at vi bekjenner at verden er Guds verden, og at dette må få komme til uttrykk. Jesusordene er éntydige. Hva Paulus har sagt og praktisert som sentralt i evangeliet, er like klart. Derfor er det et utslag av evangeliet selv at et ja til frihet og likeverd og likestilling i kvinnesyn og kvinnekamp ikke kan diskuteres. En eller annen frigjøringsprosess finner sted hvor vi forkynner evangeliet. Ikke slik at evangeliet går opp i frigjøringsprosessen, men denne er et tegn på hva evangeliet er, et tegn på at Gud stadig er på vei mot sin verden. Det er i denne sammenheng jeg ser talen om kvinnes frihet."²⁷²

Underordningen er sosiale mønstre fra en forgangen tid. Evangeliet handler om frigjøring av mennesket. Det får sosiale utslag.

Turid Karlsen Seim argumenterer i de samme tankebaner. Hun har sagt tydelig i flere sammenhenger at kvinneprestspørsmålet hviler på spørsmålet om forholdet mellom kjønnene, og hovedspørsmålet utkrystalliserer seg i spørsmålet om kvinnens underordning under mannen er en uoppgivelig skaperordning. Skriften er ikke lett å tolke, fordi ulike skrifter gjenspeiler en tilpassende utvikling som fører bort fra det radikalt nye som er belagt i evangeliene. Hennes konklusjon blir: "Vi må i dag, i ansvarlig frihet og målt med nestekjærlighetens mål, akseptere nye ordninger, skape en ny praksis med nye konkretiseringer, og det nettopp fordi Guds vilje alltid er den samme og skal vise seg som den samme. Dersom vi i dag godtar at kvinnen er fullstendig likeverdig med mannen, ... er det vanskelig å forstå at man ikke også teologisk kan godta denne utvikling som god og gudvillet."²⁷³

Vår tid må ha andre ordninger enn underordningen for at Guds vilje kan vise seg som den samme til alle tider.

Marit Lindheim Gundersen konkluderer klart og tydelig: "Ut fra det bibelske materialet blir vi stående med det faktum at mann og kvinne er likeverdige i Guds øyne, og de to er likeverdige skapninger som skal leve i

²⁷¹ Bjerkholt 1975 (1) s. 54f

²⁷² Jervell 1975 s.569

²⁷³ Seim 1975 (2) s. 50

et gjensidig kjærlighetsforhold til hverandre. Forvalteransvaret er gitt til dem begge, og må løses i fellesskap.”²⁷⁴ Likeverd og gjensidig kjærlighet er det bærende.

Hva kan vi lese ut av disse konklusjonene? At ja- og nei-siden er svært tydelig gruppert og svært samstemte i hva de legger avgjørende vekt på. For tilhengerne er kvinneprestspørsmålet et annenrangs ordningsspørsmål. Det handler om hva som er tjenlig og det legges vekt på den kristne frihet, likhet og likeverd. Dette er ikke lenger noe å diskutere. Det viktige er at vi finner ordninger som tjener overordnede siktemål som fred og kjærlighet og framfor alt evangeliet. Motstanderne har endt opp med underordningen som det helt avgjørende argumentet. Den er en uoppgivelig synliggjøring av skaperordningen, som styrkes av et ”Herrens bud” om å ikke tale i forsamlingen. I dette spørsmålet handler det for motstanderne om å bøye seg for Guds gode vilje.

Spør vi etter hva som er det utslagsgivende emnet i debatten på 1970-tallet, kan bildet se brokete ut i første omgang. Mange emner blir diskutert. Men når vi går til debattantenes egne konklusjoner, slik vi har gjort nå, blir bildet mye tydeligere. *Der* er det et utslagsgivende emne. Debattantene sier i overveiende grad at avgjørelsen blir tatt i forhold til synet på underordningens gyldighet. Er det en bindende synliggjøring av skaperordningen eller ikke?

6.4 1970-tallet – en oppsummering

Vi har sett at svært mye av 1970-tallsdebatten var tradisjonell både når det gjelder emnevalg og måten det ble argumentert på. Når vi har startet hver presentasjon med uttalelsene fra Menighetsfakultetes lærerråd, har dette tradisjonelle preget muligens blitt mer framtrædende enn materialet samlet sett fortjener. Disse uttalelsene argumenterer langt på vei så tradisjonelt at vi stadig har måttet si ”som tidligere”. Da er det viktig å huske på at disse uttalelsene var sprengstoff i seg selv. Det var første gang Menighetsfakultetet var delt i syn utad i dette spørsmålet. Dermed sa man kanskje ikke mer enn det man mente var strengt nødvendig. Mindretallet kjører denne tradisjonelle linjen helt ut i sine emnevalg. Flertallet tar ny sats når det gjelder argumentasjonen rundt underordningen, og den brede dogmatiske redegjørelsen. Som vi har sett i presentasjonen av debatten, betyr dette at flertallsuttalelsen legger vekt på de områdene som også ble tyngdepunkter i debatten i denne epoken.

Debatten om det bibelske materialet ble enda en gang en debatt om nytestamentlige brevttekster og deres gyldighet i vår tid. Det gjaldt både for ja- og nei-siden, men ja-siden drøfter i stor grad det nytestamentlige materialet på nei-sidens premisser.

1 Kor 14 og 1 Tim 2 er de sentrale tekstene gjennom hele kvinneprestdebattens historie, men vektleggingen forskyver seg i denne slutfasen. Hva ”tale” i 1 Kor 14, 34 betyr, har ikke samme fokus lenger. Det samme gjelder ”Herrens bud” i vers 37 og det faktum at Jesus bare

²⁷⁴ Gundersen 1977 s. 96

valgte menn til apostler. På alle disse punktene ser det ut til at man ikke kommer lenger i argumentasjonen. Konkluderende standpunkt knyttet til disse emnene er like avgjørende viktig for nei-siden som før, men det virker som om det meste som er å si om emnene nå er sagt, ofte mange ganger.

Det er enkelte eksegeter som på nytt og på nytt arbeider fram nytt eksegetisk materiale om disse tekstene. De synes å være overbevist om at løsningen ligger i denne eksegesen, mens resten av debattantene går videre til nye innfallsvinkler. Nå samler man seg i stor grad om spørsmål knyttet til underordningen. Dermed blir andre sentrale tema som har vært med i debatten hele veien, nå brukt som byggestener uten særlig debatt. Ja-siden ser dessuten ut til å miste litt interesse for å argumentere i forhold til disse tradisjonelle emnene, fordi så mange av dem i neste omgang konkluderer med at tale- og læreforbudet ikke er bindende for vår tid. Da er det ikke avgjørende hva som ligger i begrepene.

Muligens er det slik at detaljeksegetisk debatt om 1 Kor 14 og 1 Tim 2 bare finnes i denne epoken fordi debatten har flyttet inn på Menighetsfakultetet. Det er dermed i stor grad nei-sidens standpunkt som bestemmer temaene i debatten. Den nye ja-siden på Menighetsfakultetet må nemlig tilbakevise de tradisjonelle argumentene fra nei-siden. Konsekvensen av dette blir at det blir en debatt med utgangspunkt i Menighetsfakultetets tradisjonelle nei-argumentasjon. Samtidig er debatten moden for å sprengte disse grensene, og gjør det også på en rekke punkt.

Kvinnene endrer noe på debattens temaer og perspektiv. Jesu holdning til kvinner blir mye tydeligere, men ser ikke ut til å få vesentlig innflytelse på konklusjonene. Det er også først og fremst kvinnelige bidragsytere som gir de tre første kapitlene i Genesis en selvstendig plass. Når disse kapitlene eksegeres selvstendig i forhold til spørsmålet om kvinnelige prester, blir det tydelig at i kvinneprestebatten er skapelse, syndefall og underordning brukt som argumenter i en debatt om nytestamentlige brevttekster og ikke om de tre første kapitlene i Genesis.

Kvinnenes viktigste bidrag er etter min mening at de nokså entydig endrer tyngdepunktene i debatten. De sentrale brevttekstene nedtones til fordel for tema som Jesu eksempel. Kvinnenes situasjon i samtiden tegnes tydeligere, og spørsmålet om kvinnelige prester får ikke lenger være et selvstendig tema som kan diskuteres og løses isolert. De kvinnelige bidragsyterne markerer tydelig at kvinneprestespørsmålet er et deltema til det mye større spørsmålet om et kristent kvinnesyn og til spørsmålet om forholdet mellom kvinne og mann. Kvinnene vil ha opp et bredt spekter av spørsmål knyttet til kvinnens plass i kirken, og kvinneprestespørsmålet må innordne seg i denne større helheten.

Det er også en dreining av debatten at utsagn i den lutherske bekjennelsen får plass. Eksegetene er ikke lenger så enerådende. Systematikernes stemmer får en plass. Spørsmålet om kvinnelige prester ses nå i forhold til bekjennelsens utsagn om kirkeordningsspørsmål og problemstillinger knyttet til embetssyn drøftes ut fra en systematisk innfallsvinkel. Kvinneprestebatten har hele veien vært fulgt av en uklarhet når det gjelder forholdet mellom embeter og tjenester i Det nye testamente og vår tids prestejeneste. Gikk man fra embeter og tjenester i Det nye testamente til vår

tids prestejeneste, eller tolket man vår tids presteembete inn i tekstene i Det nye testamente? Disse fastlåste uklarhetene fikk avløsning av nye, systematisk funderte innfallsvinkler til spørsmålet om embetssyn i dette tiåret.

Slik jeg ser det, er det underordningen som er denne epokens viktigste tema. 1 Tim 2 hadde i hele debattens historie levd i skyggen av 1 Kor 14. Nå vokser argumentasjonen rundt læreforbudet, først og fremst fordi skriftstedet blir et springbrett til debatten om underordningens gyldighet for vår tid. Vers 15 om frelse gjennom barnefødsler ble lettere å tolke, fordi man hadde fått mye ny kunnskap om den tidligste gnostisismen, og denne kunnskapen ga nye tolkingsrammer til spørsmålet om disse formaningenens aktualitet i vår tid. Dette gjaldt ikke minst begrunnelsene ut fra skapelse og syndefall.

Vi har sett at argumentasjonen knyttet til underordningen sveller ut både hos ja- og nei-siden. I det ene innlegget etter det andre topper det seg her. Det brennende punktet er spørsmålet om gyldigheten i vår tid. Et delaspekt ved dette er nei-sidens argumentasjon for at underordningen bare gjelder i familien og kirken. Dette standpunktet fikk sterk motbør gjennom et stort antall innlegg. Debatten om underordningen er samtidig en debatt om gyldigheten av en skaperordnings konkretisering. Er underordningen en uoppagelig del av skaperordningen, eller en aktualiserende applisering inn i en konkret tid? Her bryter det på dypt vann.

På begge sider i debatten slår man fast at det er slik. Kvinneprestespørsmålet avgjøres i synet på underordningens gyldighet. Samtidig er det klart at en av grunnene til at denne debatten sveller ut, er at spørsmålet om underordningen er en sak som handler om mye mer enn kvinnelige prester. Det står om kirkens kvinnesyn, for ikke å si menneskesyn i og med at det gjelder det grunnleggende forholdet mellom mann og kvinne.

Også her vil jeg hevde at en viktig grunn til at debatten om underordningen vokste seg stor, var at debatten nå i så stor grad var en debatt som foregikk på Menighetsfakultetet. Det var teologer med tilhørighet til fakultetet som møttes i diskusjonene. Spørsmålet om kvinnelige prester krevde en avklaring knyttet til skriftsyn. Det hadde mange sagt lenge, men det hadde aldri vært vilje til å løfte spørsmålet opp som en skriftsynsdebatt. Denne viljen har vi heller ikke sett uttalt på 1970-tallet. De fleste debattantene kommer bare med utsagn om skriftsyn på egne vegne når de nærmest blir presset til det.

Når spørsmålet om underordningens gyldighet fikk så stor oppmerksomhet i denne epoken, mener jeg dette skyldes at underordningsdebatten ble den formen en skriftsynsdebatt om kvinnelige prester fikk når den skulle foregå på Menighetsfakultetet. Ønsket om å framstå som skrifttro, krevde en nærhet til tekstmaterialet. I forhold til dette tekstmaterialet hadde man arbeidet seg gjennom de fleste problemstillinger, men spørsmålet om underordningens gyldighet var ikke gjennomdrøftet. Dermed kom det som egentlig var en skriftsynsdebatt i underordningsdebattens form. Debattantenes konklusjoner viste oss at det var standpunktene til underordningen som til syvende og sist ble oppfattet som de avgjørende argumentene for og mot kvinnelige prester.

Kvinneprestdebatten stoppet ikke med dette. Som vi har sett av de utblikkene jeg har gitt mot tiden som fulgte, var det stadig nye innspill. De kommer likevel mye mer spredt. Den store debatten var over. De fleste steiner var snudd og de fleste argumenter brakt på banen. Dermed ble det svært mange gjentakelser av argumenter i det som fulgte. På tross av dette har vi sett at det også fortsatte å komme nye, friske eksegetiske innspill til 1 Kor 14 og 1 Tim 2. En viktig grunn til dette var nok at de kristne organisasjonene skulle løse flere utfordringer på dette området enn spørsmålet om prest – ikke prest.

7 Konklusjoner

7.1 Arbeidets formål og funn

7.1.1 Hovedformål og hovedfunn

Dette arbeidet har hatt som hovedformål å undersøke hvilke teologiske tema som har vært sentrale i den norske debatten om kvinnelige prester og hvordan debattantene argumenterte. Videre har jeg villet se om det var mulig å påvise endringer og utviklingstrekk i vektleggingen av emner og i argumentasjonsmåtene. Debatten har vært lang og mangslungen. Det er derfor viktig å se om det er mulig å peke på noen helt avgjørende sentrale tema og noen helt grunnleggende utviklingstrekk. Dette blir gjort her i kapittel 7.1.1.

En rekke teologiske spørsmål har stått sentralt i kvinneprestdebattens over hundreårige historie her i landet; både eksegetiske, bibelteologiske, dogmatiske og hermeneutiske. Prøver vi å se hele debatten sterkt forenklet fra et fugleperspektiv, mener jeg at den begynte med hermeneutiske spørsmål knyttet til tale- og læreforbudene for kvinner og til underordningen. Eksegesen av disse sentrale tekstene ble i liten grad debattert. Formaningene ble kort og godt oppfattet som omfattende tale- og læreforbud for kvinner. Det man diskuterte var om formaningene var gyldige i dag eller ikke gyldige i dag.

Så dreiet debatten raskt i eksegetisk retning, ført an av nei-siden. Hva var det kvinnene ikke fikk gjøre? Antall problemstillinger økte veldig, og eksegesen ble utover på 1930-tallet så faglig, at teologisk debatt om kvinneprestspørsmålet i bøker og tidsskrifter i realiteten var forbeholdt fagteologene. Denne prosessen toppet seg i den store debatten fra 1958. Da var også en vesentlig del av ja-sidens argumentasjon bibelfaglig. Jeg mener at dette i stor grad skyltes to sterke eksegeter som fikk sette dagsordenen for denne største debatten. På 1970-tallet ble eksegesens betydning mer dempet. Debatten beveget seg tilbake mot de hermeneutiske spørsmålene om gyldighet, godt støttet av dogmatiske problemstillinger.

Prøver vi å trekke ut en hovedtendens i hvordan ja- og nei-siden argumenterte, mener jeg å se dette bildet: Ja-sidens argumentasjon og vektlegging av spørsmål har i grove trekk vært den samme i hele debattens historie. Nei-siden har også hatt noen konstante faktorer knyttet til dogmatiske og hermeneutiske spørsmål. Det gjelder særlig spørsmålet om de aktuelle formaningenenes gyldighet for vår tid. De største endringene i syn har vært knyttet til nei-sidens eksegese av taleforbudet for kvinner i 1 Kor 14 og læreforbudet i 1 Tim 2, og til forståelsen av underordningens gyldighetsområde. Nyansene kommer jeg tilbake til nedenfor.

Styrkeforholdet mellom ja- og nei-siden og hvem som har representert de respektive syn, har gjennomgått store endringer. Egentlig er styrkeforholdet bare målbart gjennom stortingsvedtak og høringer. Kanskje kan vi forsvare å si at i den *politiske* debatten var de to syn forholdsvis jevnbyrdige så lenge

denne delen av debatten pågikk. Den politiske ja-siden klarte jo nesten å åpne for kvinnelige prester allerede i 1912.

Den *kirkelige* debatten har sett helt annerledes ut. Der beveget man seg fra et overveldende nei til et overveldende ja. Så lenge den politiske og kirkelige debatten gikk parallelt, var vektingen av ja og nei radikalt forskjellig på disse to arenaene. Biskopene og Det teologiske fakultet startet i samlet motstand mot kvinnelige prester i 1902. Før 1917 hadde *ingen* i noen høringsinnstans i kirken uttalt seg positivt. Så får vi et bilde av standpunkt i endring; først ved at Det teologiske fakultet gikk fra nei til ja forholdsvis tidlig i århundret. Biskopene begynte å bli delt i syn fra 1921. Menighetsrådene avdekket en overveldende motstand i 1926. Menighetsfakultetet var enstemmig mot kvinnelige prester til lærerrådsuttalelsene høsten 1972, da et ja-flertall ble synlig på fakultetet. Helt fram til 1972 representerte Det teologiske fakultet ja-siden og Menighetsfakultetet nei-siden. Fra dette årstallet var det et ja-flertall også på dette fakultetet.

Spør vi etter hovedtendenser i engasjement, startet kvinneprestebatten som en *politisk* debatt med et politisk engasjement. Diskusjonene på Stortinget og de avgjørende vedtakene var på plass før kirken i noen særlig grad deltok aktivt i diskusjoner om saken. *Politisk* hadde debatten derfor en topp i andre halvdel av 1930-årene.

I kirken var det to syn på kvinnelige prester i det meste av debattens historie. *Teologisk* var det med andre ord aldri noen enighet, men kirkens engasjement ble lenge lagt i en samlet front mot det man oppfattet som en overstyrende statsmakt. Man ønsket ikke ordningen. Kvinneprestespørsmålet var, teologisk sett, rett og slett ikke noe brennende spørsmål for kirken de første 50 årene debatten pågikk. Dette ser vi blant annet ved at spørsmålet nærmest lå i dvale fra Stortingsvedtaket i 1938 til den kirkelige debatten startet for alvor i 1958. *Kirkens* engasjement toppet seg fra dette årstallet og ut 1970-tallet. Da var spørsmålet ikke lenger bare et teoretisk diskusjonstema. Kvinnelige prester var en realitet i Norge fra 1961, og det var helt nødvendig for kirken å ta debatten i hele sin bredde og dybde. Mot slutten av 1970-tallet flatet debatten ut. De fleste steiner til kvinneprestespørsmålet var snudd. Helt borte har spørsmålene ikke blitt til denne dag.

Det er ikke noe enkeltspørsmål som peker seg ut som det ene avgjørende i debatten. Man kunne aldri enes om hva det viktigste spørsmålet skulle være, og debatten hadde et stort mangfold av temaer og problemstillinger. Likevel mener jeg det er rett å trekke fram taleforbudet i 1 Kor 14, 33b-38 som gjennom hele debattens historie har hatt en særstilling som den røde tråden. Tekstavsnittet knyttet til dette forbudet har fått mest spalteplass. Læreforbudet i 1 Tim 2 har hele veien hatt en underordnet betydning. Til formaningene til kvinnene om å ikke tale i forsamlingen har man knyttet temaer som ”Herrens bud”, Jesu apostelvalg, spørsmålet om underordningens gyldighet, embetssynsspørsmål og skriftsynsspørsmål. Skal vi peke på to dreiepunkt i en lang og omfattende debatt, må det bli eksegesen av begrepet $\lambda\lambda\acute{\epsilon}\omega$, ”tale” i 1 Kor 14, 34 og dette taleforbudets begrunnelser som følger i versene videre. Hva ligger i begrepet ”tale”, og er

begrunnelsene av en slik karakter at de gjør taleforbudet forpliktende til alle tider eller ikke?

Debatten begynte faktisk med en *felles* eksegetisk forståelse av taleforbudet i 1 Kor 14 og av læreforbudet i 1 Tim 2. Disse to tekstene ble av *alle* forstått som omfattende forbud. Her forbyr Paulus kvinnene all tale i menigheten. Bildet av enighet i eksegese varte ikke lenge. Ja-siden holdt fast på sin eksegese. På nei-siden skjedde det en markant endring i tolkning. Gjennom debatten om kvinners rett til å tale i kirkene tidlig i århundret, og senere også gjennom kvinneprestdebatten, foregikk det en gradvis avgrensingsprosess i forståelsen av tale- og læreforbudene. Denne prosessen pågikk gjennom hele første halvdel av 1900-tallet. Da den store debatten tok til i 1958, ble tale- og læreforbudene av de fleste på nei-siden tolket som embetsforbud – altså forbud mot kvinnelige prester. Eksegesesens store periode, da man gikk mest detaljert til verks når det gjaldt disse tekstene, var debatten fra 1958.

Ja- og nei-siden var dypt uenige når det kom til spørsmålet om disse formaningenenes gyldighet i dag. Her var synet på begge sider konstant gjennom hundre år, selv om vektleggingen av spørsmålet endret seg. Nei-siden la vekt på at disse formaningene var Guds klare ord til oss i dag og bindende for den kristne kirke fortsatt, fordi de var forankret i underordningen og skapelsen. Ja-siden var like klar på at tale- og læreforbudene og underordningen som disse formaningene var begrunnet med, var tidsbetingede. Disse standpunktene var tydelige allerede tidlig i debattens historie, men kom mer i bakgrunnen fra 1958 da eksegesen var i fokus. På 1970-tallet, da debatten hadde flyttet inn på Menighetsfakultetet, kom gyldighetsspørsmålet tilbake med full tyngde. Dermed ble dette det avgjørende spørsmålet i kvinneprestdebattens siste hovedfase. Jeg mener derfor det kan forsvares å si at den store, offentlige debatten om kvinnelige prester i Norge ble avsluttet som en form for skriftsynsdebatt.

Helt fram til denne siste epoken var det eksegetiske spørsmål som fikk prege debatten i Norge, selv om det var ansatser i andre retninger tidlig. En av mine hovedkonklusjoner er at det ble slik fordi de to sentrale eksegetene Jacob Jervell og Sverre Aalen fikk bestemme retningen på den største teologiske debatten fra 1958. Dette førte til at en skriftsynsdebatt ikke kom reelt til orde, før den kom i form av en debatt om underordningens gyldighet i siste epoke på 1970-tallet.

At 1 Kor 14 med tilleggende temaer fikk en så sentral posisjon, skyltes ikke minst at den største debattrunden fra 1958 var en smal debatt, tematisk sett. Den var sterkt preget av utnevnelsen av den første kvinnelige presten. Likevel var det gjennom hele debattens historie temamessig forskjell på ja- og nei-siden. Det var nei-siden som la hovedvekten på tale- og læreforbudene og en rekke andre tema knyttet til 1 Kor 14. Ja-siden la derimot vekten på skriftsynsrelaterte spørsmål og på det bibelske materialet som omtalte den kristne frihet. Dette skriftmaterialet støttet menns og kvinners likeverd, blant annet gjennom Gal 3, 28.

Hvem debatterte? Den teologiske kvinneprestdebatten var en debatt mellom menn. På *ingen* stadier i debattens hundreårige historie i Norge, har det vært ”stridens eple”, de kvinnelige teologene, som har ført den. Det er påfallende

hvor lang tid det gikk før kvinnene i det hele tatt ble bidragsytere. Det skjedde først i andre halvdel av 1970-årene. Da bidro kvinnene til en noe annen vektlegging av tema, men først og fremst endret de debattens perspektiv. Kvinneprestspørsmålet kunne ikke løses isolert, men ble av kvinnene plassert som et delaspekt ved de mye større spørsmålene om et kristent kvinnesyn og et kristent syn på forholdet mellom mann og kvinne.

Hvor endte så de store offentlige debattene om kvinnelige prester i Norge? Her mener jeg debattantenes egne konklusjoner i 1970-tallsdebatten tegner et usedvanlig klart og tydelig bilde, slik vi sjelden har sett det i tidligere epoker. Ja- og nei-siden trer fram som to tydelige grupper som hver på sin kant er svært samstemte i hva de legger avgjørende vekt på. For tilhengerne var kvinneprestspørsmålet et annenrangs *ordningsspørsmål*. Det handlet om hva som var tjenlig, og det ble lagt vekt på den kristne frihet, likhet og likeverd. Man mente at kvinneprestspørsmålet nå ikke lenger var noe å diskutere. Det viktige var at man fant ordninger som tjente overordnede siktemål som fred og kjærlighet og framfor alt evangeliet. Motstanderne endte opp med *underordningen* som det helt avgjørende argumentet. Denne ordningen var en uoppgivelig synliggjøring av skaperordningen og ble styrket av et "Herrens bud" om at kvinnene ikke fikk tale i forsamlingen. Kvinneprestspørsmålet handlet for motstanderne om å bøye seg for Guds gode vilje.

7.1.2 Sentrale spørsmål og utviklingstrekk

Kvinneprestdebatten beveget seg fra første til siste stund over et bredt spekter av problemstillinger og emner. I store deler av debatten kan man lett få det inntrykket at en skriftsargsargumentasjon på ja-siden sto mot en detaljeksegetisk argumentasjon på nei-siden. Så enkelt er det ikke. Nei-siden la større vekt på eksegese, fordi de anså de aktuelle formaningene for bindende også for vår tid, men for begge parter har det hele veien vært det man har oppfattet som bærende og grunnleggende prinsipper som har vært avgjørende. For ja-siden har det vært menneskets likeverd i gudsrelasjonen, evangeliets vesen og frihet fra bibelske formaninger som man mente var tidsbetingede. For nei-siden har det vært formaningenes forankring i underordningen og skapelsen. De konkrete formaningene var for dem forpliktende konkretiseringer av disse grunnleggende prinsippene.

Overfor et slikt konglomerat av problemstillinger og standpunkt over en periode på 100 år, er det for knapt å bare konkludere med noen hovedfunn, slik jeg har gjort ovenfor. Jeg vil derfor også forsøke å beskrive utviklingstrekkene i debatten knyttet til de temaene som var oppe. Det vil jeg gjøre her i kapittel 7.1.2.

Eksegese av sentrale tekster

Det er naturlig å begynne med eksegese. De sentrale aktørene på denne arenaen har hele veien vært motstanderne av kvinnelige prester. De la avgjørende vekt på Paulus' formaninger, og så disse som forpliktende konkretiseringer av de grunnleggende prinsippene skaperordning og underordning. Tilhengerne har hele veien avvist disse formaningenes gyldighet for vår tid. Eksegeseens store epoke var som sagt debatten fra

1958, da både tilhengere og motstandere la avgjørende vekt på fortolkning av tekster – om enn ulike tekster.

Teksten framfor noen har altså hele veien vært 1 Kor 14, 33b-38. Det eksegetiske spørsmålet som har gjennomgått de største endringene i kvinneprestdebattens historie, er tolkningen av Paulus' taleforbud for kvinner i denne teksten. Debatten begynte med spørsmålet om kvinners adgang til å tale i kirkene på slutten av 1800-tallet, og man begynte med en felles forståelse på ja- og nei-siden av at taleforbudet var omfattende å forstå. Her forbyr Paulus kvinnene all tale i menigheten. Debatten gjaldt i begynnelsen bare gyldighetsspørsmålet. Er forbudet gyldig i dag? Juridisk hadde kvinnene ikke lov til noen form for talevirksomhet i kirkene i Norge før 1912 og ikke til forkynnervirksomhet før 1925.

Ja-siden holdt fast på denne forståelsen av taleforbudet gjennom hele debattens historie. Man mente at kvinnene her ble nektet all form for tale i menigheten, og dette ba man så motstanderne av kvinnelige prester om å ta konsekvensen av. Fra begynnelse til slutt i debatten beskyldte ja-siden nei-siden – med de kristne organisasjonene i spissen – for å ikke være konsekvente i sin tolkning av tale- og læreforbudene. I vår tid måtte disse formaningerne gjelde mer enn kvinnelige prester – hvis man først skulle regne dem som fortsatt gyldig. *Det* gjorde ikke ja-siden.

På nei-siden gjennomgikk tolkningen av taleforbudet store endringer tidlig i århundret. Man startet med å tolke formaningene som et omfattende forbud, slik ja-siden gjorde, men trenden gikk ganske snart i retning en avgrensning. Mot slutten av 1930-tallet inntok trolig et kirkelig flertall en form for mellomstandpunkt. Taleforbudet ble forstått som et forbud mot offentlig forkynnelse, og offentlig forkynnelse ble forstått som forkynnelse i gudstjenesten. Kvinnene kunne både tale og forkynne i kirken, bare ikke ved den gudstjenestelige hovedsamlingen. Debatten fra 1958 avgrenset og presiserte forbudet ytterligere. Man endte opp med at så å si alle motstandere av kvinnelige prester tolket taleforbudet som et embetsforbud. Det Paulus da forbyr kvinnene i 1 Kor 14, 34, setter bare en stopper for kvinnelige prester. Slik argumenterte de fleste i epoken fra 1958. På 1970-tallet var spørsmålet om "tale" i 1 Kor 14, 34 ikke lenger viktig i debatten. Man holdt fast på standpunktet som byggesten under annen debatt, men det virker som det meste som var å si om emnet da var sagt. Det var ikke så mange flere detaljeksegetiske steiner å snu når det gjelder taleforbudet.

Gjennom arbeidet mitt har det blitt tydelig at læreforbudet som en del av formaningene til kvinnene i 1 Tim 2, 11-15, har stått fullstendig i skyggen av 1 Kor 14. Det gjelder i hele debattens historie. Dette på tross av alle utsagn om at 1 Tim 2 var en klarere tekst. Tolkningen av dette forbudet fulgte *helt* mønsteret som gjaldt for taleforbudet i 1 Kor 14. En beskrivelse her ville være en ren gjentakelse. Det sier det meste om denne tekstens reelle plass i debatten. Dette endret seg i debattens slutfase. Da vokste debatten rundt dette skriftstedet. Men heller ikke da var det egentlig læreforbudet som sto i sentrum for debatten. 1 Tim 2 fikk en ny plass fordi man hadde fått ny kunnskap om tidlig gnostisisme, og skriftavsnittet ble gjennom denne kunnskapen et springbrett til debatten om underordningens gyldighet for vår tid. Se mer om dette nedenfor.

Det er mye i kvinneprestdebatten som henger på 1 Kor 14. Det gjelder også spørsmålet om forståelsen av begrepet "Herrens bud" i det samme tekstavsnittet. I forhold til dette begrepet gir et fugleperspektiv på de hundre årene et interessant bilde. Begrepet dukket nærmest opp som troll av eske med debatten fra 1958, og seilte rett opp som et sentralt hovedargument for mange på nei-siden. Taleforbudet for kvinner var fortsatt gyldig, fordi det var begrunnet med "Herrens bud". Dermed fikk uttrykket avgjørende innflytelse på tolkningen av taleforbudet som et embetsforbud. At begrepet fikk denne sentrale betydningen, var nok forberedt gjennom debatten i Sverige i etterkrigstiden. Ja-siden avviste at vi her skulle ha med et konkret bud av Jesus å gjøre, eller de tolket det slik at Jesus kunne ha sagt noe grunnleggende om å sikre evangeliets frie løp. Hvis han hadde sagt noe slikt, hadde det ført til at det var nødvendig med et taleforbud for kvinnene i Korint – den gang.

På 1970-tallet var "Herrens bud" ikke lenger interessant som debattenemne, men det spilte fortsatt den samme rollen som et sentralt hovedargument. Det mistet med andre ord ikke den plassen det hadde inntatt som en viktig begrunnelse for et nei-standpunkt. Vi har et bud fra Jesus som er av en slik karakter at kvinnelige prester ikke er mulig. At en særnordisk argumentasjonsmåte fikk spille en så pass avgjørende rolle i debattens hovedfaser, er interessant.

Det er mulig at detaljeksegetisk debatt om 1 Kor 14 og 1 Tim 2 fremdeles fantes i debattens slutfase, fordi den hadde flyttet inn på Menighetsfakultetet. Nei-siden bestemte i realiteten temaene, for den nye ja-siden måtte tilbakevise de tradisjonelle argumentene. Dette ble trolig forsterket av at svært mye av den detaljeksegetiske argumentasjonen på nei-siden hadde vært presentert gjennom Sverre Aalens teologiske arbeider.

Er kvinneprestspørsmålet et spørsmål som kan avgjøres gjennom eksegesis eller må det dogmatikk og skriftsynsargumentasjon til? Dette spørsmålet forble ubesvart i den norske debatten. I Sverige derimot konstaterte man tidlig på 1950-tallet at man hadde en stor grad av overensstemmelse i selve eksegesen – spørsmålet om teksttolking. Man var enige om at Paulus mente å gi en formaning av prinsipiell betydning. Det store spørsmålet var da om vi er bundet av Paulus' prinsipielle argumentasjon eller om spørsmålet er en pragmatisk "lämplighetsfråga". Dit kom vi ikke i Norge.

I dag har Den norske kirke en lærenemnd. Det hadde den ikke under debattene om kvinnelige prester. I debatten om homofili har man i denne lærenemnda blitt enige om at man er enige om hva Paulus har sagt. Det er prisverdig. Dermed har kirken denne gangen, gjennom et formelt organ, klart å si: Vi er enige om eksegesen. Det klarte man aldri i kvinneprestspørsmålet. Hvordan hadde debatten forløpt om man hadde kunnet det? Eller hadde man den gangen vanskeligere eksegetiske spørsmål å hankses med enn man har i homofilidebatten? Jeg mener arbeidet mitt viser at de hadde det.

Bibelteologisk tilnærming

Parallelt med den mer detaljeksegetiske tilnærmingen gikk en type argumentasjon vi muligens kan samle under betegnelsen "bibelteologisk".

Mens det detaljeksgetiske tyngdepunktet hele veien lå på nei-siden, var det mest bibelteologisk argumentasjon på ja-siden. De temaene ja-siden her tok opp, var sentrale for dem og ofte avgjørende i deres argumentasjon for kvinnelige prester. Når jeg velger å være litt varsom med betegnelsen her, skyldes det den rollen jeg mener Jacob Jervell spilte i epoken fra 1958. Den presenteres til slutt. Det spesielle med den bibelteologiske argumentasjonen er at her samlet ja- og nei-siden argumenter for sine respektive standpunkt. Dermed opererte de så å si med hvert sitt sett med temaer.

Ja-sidens bibelteologiske argumentasjon var forholdsvis stabil i debatten, selv om man brukte noe ulike begreper og uttrykksmåter underveis. Fra første spede begynnelse argumenterte man med kvinne og manns likeverdighet i gudsforholdet som et styrende prinsipp og med evangeliets vesen og evangeliets frihet. Dermed var Gal 3, 28 med som argument hele veien. Likeverdighet i gudsforholdet må føre til likestilling mellom kjønnene.

En viss bredde i argumentasjonen ble det først på 1930-tallet. Fra da av argumenterte man på ja-siden ofte med Jesu holdning til kvinner, og brukte kvinnenes rolle påskemorgen som et sentralt argument. For å sette Jesu holdning til kvinner i relieff, var man også ofte opptatt av kvinnens plass i den antikke verden. Både Jesus og Paulus representerte da et markert brudd med samtidens skikker. Man ble da også gjerne nødt til å diskutere Paulus' eventuelle avhengighet av samtiden sin. Dette skal vi komme tilbake til når vi ser på spørsmålet om underordning nedenfor.

Ja-sidens temaer var forholdsvis stabile helt fram til og med de kvinnelige debattantenes argumentasjon på 1970-tallet, men med en tydelig parentes om epoken fra 1958. I denne perioden, som jeg har betegnet som "smal" tematisk, ble Jesu oppvurdering av kvinnene og den nytestamentlige helhetstenkningen omtrent fraværende i debatten, selv om den tematiske bredden var presentert i en av bøkene som kom ut. Sideblikkene til kvinnens stilling i antikken tørket også inn.

Utenom denne perioden står de bibelteologiske temaene fram som vesentlige for ja-siden når spørsmålet om kvinnelige prester skulle avgjøres. Dette gjaldt ikke minst for de kvinnelige bidragsyterne. Utviklingen av disse temaene besto i en stadig større grundighet i argumentasjonen. Dette toppet seg med Turid Karlsen Seim på 1970-tallet.

Nei-siden var ikke opptatt av de temaene ja-siden presenterte her. Man hadde ett bibelteologisk hovedtema: Jesu apostelvalg. Det var like stabilt på nei-siden som ja-temaene var det på ja-siden, og fulgte debatten som et vesentlig argument fra begynnelse til slutt. Man var klar over at det er et "taust" argument. Overleveringen forteller at Jesus hadde 12 disipler som alle var menn, men den sier oss ikke noe om hvorfor det var slik. Derfor var enkelte noe varsomme når de brukte apostelvalget som argument mot kvinnelige prester, mens andre slo det i bordet med stor frimodighet.

Tilbakevisningen av motstandernes argumenter var svært stabil hos begge parter. Ja-siden: Jesus ser ut til å bare ha valgt menn til apostler, ja, men vi har ingen begrunnelse for dette som vi kan bygge teologi på. Nei-siden: Vi er likeverdige i gudsforholdet, ja, men det utelukker ikke en funksjonsdeling

mellom mann og kvinne. Jesu holdning til kvinner var viktig, ja, men Paulus har avgrenset hennes funksjonsområder. Kvinnene var budbringere påskemorgen, ja, men det er rett og slett ikke relevant for kvinneprestspørsmålet.

Unntak og uregelmessige verb forekom, men hovedbildet er klart: Ja-siden argumenterte i hundre år mot at nei-sidens argument her kunne brukes i debatten om kvinnelige prester, mens nei-siden like lenge og stabilt avviste at ja-sidens argumenter var avgjørende for spørsmålet. Det den ene siden regnet for vesentlig, avviste den andre siden som ikke avgjørende.

Denne oppsummeringen av det bibelteologiske materialet er ikke ment å være lettvent summarisk. Noen vil kanskje oppfatte den slik. Jeg mener dette tegner et godt bilde av denne siden ved kvinneprestdebatten. Man hadde sine temaer, de var ulike og argumentasjonen for og mot var svært stabil. Det var så å si ingen utvikling eller endring av syn ut over det at man gikk mer i dybden i kunnskap og argumentasjon i siste fase. Utviklingen i debatten foregikk på andre områder. Det betyr ikke at temaene som ble presentert ikke var vestlige. For ja-siden særlig var de absolutt det. Deres hovedargumenter lå her. De representerte ved det en annen vei å gå i den bibelfaglige argumentasjonen, enn den vi får inntrykk av gjennom presentasjonen av de detaljeksegetiske tilnærmingene til 1 Kor 14 og 1 Tim 2. Dette gjelder ikke minst for ja-sidens argumentasjon i den største debatten fra 1958.

Hvis vi kan forsvare å si at noe er typisk for ja-sidens argumentasjon gjennom hundre år, så var det nok likevel ikke dette bibelargumenterende. Tendensen på ja-siden var at kvinneprestspørsmålet til syvende å sist ble avgjort som et skriftsynsspørsmål. Dette presenteres nedenfor. Denne tendensen, som kunne gjort kvinneprestdebatten til en skriftsynsdebatt, ble parkert i den største debatten fra 1958, fordi hovedleverandøren av argumentasjon på ja-siden var eksegeten Jacob Jervell, og hovedmotstanderen på nei-siden var eksegeten Sverre Aalen. Mens Jervells forgjengerne og etterfølgere konkluderte med skriftsynsargument om at tale- og læreforbudene er tidsbestemte, så Jervell ut til å ville avdekke dette gjennom skrifttolking av Paulus' argumentasjon. Dermed dro han debatten på ja-siden bort fra skriftsynsspørsmålene. Han løste det andre mente var et skriftsynsspørsmål gjennom eksegesen. Dermed var det for Jervell ikke spørsmål om man skulle være enig med Paulus eller ikke. Han var enig med Paulus. Han ville eksegere fram de paulinske motivene for formaningene, som så skulle vise oss den plassen disse formaningene skulle ha i dag. Evangeliet handler om frigjøring av mennesket. Det måtte få sosiale utslag. Jervell ble hele veien i bibelargumentasjonen, og bidro trolig vesentlig til at kvinneprestdebatten i Norge gikk usedvanlig mange runder i dette teologiske terrenget.

... de skal underordne seg ...”

Et par av de store temaene i kvinneprestdebatten ligger i grenselandet mellom bibelfag og systematikk eller beveger seg fram og tilbake mellom disse disiplinene. Det gjelder spørsmålene om underordning og

skaperordning og spørsmålet om forholdet mellom embeter og tjenester i Det nye testamentet og vår tids presteembete.

På et av mine mange kladdark har jeg rammet inn følgende utsagn fra 1960-tallet: "Kjernen er den oppgavefordelingen som er innesluttet i underordningen." Kanskje var det slik. Derfor må jeg bruke litt plass på dette spørsmålet her i oppsummeringen. Synet på underordningen var et avgjørende argument i alle de hundre år, først og fremst fordi ordningen *begrunner* tale- og læreforbudene, uavhengig av hvordan disse ble tolket. Hvordan skulle man vurdere denne begrunnelsen?

Helt fra tidlig i århundret svarte for så vidt både ja- og nei-siden tydelig på dette spørsmålet. Likevel ble ikke linjene klare og entydige derfra og til debatten ebbet ut på 1970-tallet. Ja-sidens utgangspunkt var klart: Verken de aktuelle formaningene eller begrunnelsene hadde gyldighet for vår tid. De må settes til side til fordel for likeverd i gudsrelasjonen og evangeliets vesen. Man diskuterte også tidlig om ikke Paulus var avhengig av samtiden sin i disse begrunnelsene. De ble vurdert i lys av evangeliets vesen, og da konstaterte man at, jo, Paulus var nok påvirket av samtidens syn her. Dermed falt begrunnelsene som tidsbestemte, og forbudene med dem. På 1950-tallet fulgte ja-debattantene opp denne linjen, men la større vekt på eksegeseen enn før. Man konstaterte da tydelig at Paulus har tunge teologiske begrunnelser i skapelse og underordning, men etter å ha konstatert dette, plasserte man like tydelig begrunnelsene som tidsbundne.

Nei-sidens utgangspunkt er like klart: Det var *begrunnelsene* i skapelse og underordning som var avgjørende argument for at tale- og læreforbudene hadde varig gyldighet som forpliktende konkretiseringer. Det er snakk om evige, grunnleggende prinsipper i tilværelsen.

Hovedlinjene i argumentasjonen ble brutt i debatten fra 1958. Eksegeseens store epoke parkerte nærmest begrepet "underordning" på ja-siden. Det kan nesten virke som om argumentasjonen gikk i en bue utenom begrepet, fordi andre tilnærminger og andre argumentasjonsrekker var avgjørende. Man mente det var skriftsytdebatten som nå måtte tas - uten at man tok den, eller man ble i eksegetisk argumentasjon. Dermed ble ikke ja-innspillene i denne epoken det som ja-argumentasjonen på 1950-tallet kunne synes å bygge opp til.

På nei-siden var det kontinuitet i den forstand at begrunnelsene i skapelse og underordning ble markert som avgjørende viktige argument fortsatt. Begrepet ble brukt flittig og plassert sentralt av nesten samtlige debattanter. Det var taleforbudets forankring i underordningen som gjorde at nei-siden måtte komme til rette med tolkningen av denne formaningen. Med få unntak ble det likevel gitt lite rom for egentlig drøfting av begrepene skapelse og underordning.

De nye utfordringene for nei-siden befant seg på et annet sted. Man hadde endret syn på forståelsen av underordningens gyldighetsområde. I debattens tidligere historie var underordningen forstått som en ordning som selvfølgelig gjaldt for samfunnet som helhet, og som derfor også gjaldt for hjem og menighet. I debatten fra 1958 var gyldighetsområdet snevret inn til hjem og menighet, uten at det ble lagt særlig vekt på begrunnelser for denne

endringen. Samfunnet var nå definert utenfor. Dette tok den ene etter den andre på ja-siden tak i og stilte kritiske spørsmål. Jeg har ikke funnet at disse spørsmålene noen sinne ble besvart fra nei-siden i denne epoken.

1970-tallet var "underordningens epoke" i kvinneprestdebatten. Diskusjonene knyttet til Paulus' begrunnelser fikk en sentral plass både på ja- og nei-siden, og de økte i volum og intensitet. Den delen av ja-siden som var knyttet til Teologisk fakultet tok opp igjen tråden fra 1950-tallet. Det spesielle med 1970-tallsdebatten er at vi hadde fått en ny ja-side på Menighetsfakultetet. Her *måtte* man komme til rette med underordningen, og min påstand er altså at debatten om underordningen ble den formen en skriftsynsdebatt fikk når man skulle komme til rette med kvinneprestspørsmålet innad på Menighetsfakultetet. Dessuten kom systematisk teologi på banen og utdypet emnet. Hva var forholdet mellom skaperordning, underordning og konkrete formaninger? Hva var en uoppagivelig del av hva, og hva kunne settes til side i vår tid, fordi det kunne defineres som aktualiserende appliseringer inn i en konkret tid?

Ja-siden brakte også tunge skyts mot nei-sidens innsnevring av underordningens gyldighetsområde. Hvordan kunne en ordning som var grunnlagt i selve skapelsen ende opp med presteembetet i kirken som eneste synlige konkretisering i verden? Nei-sidens begrunnelse i toregimentslæren ble plukket fra hverandre av ja-siden. Det er få steder i kvinneprestdebattens historie jeg mener å kunne si så tydelig at forsvarerne av et standpunkt ble svar skyldig. Her kjørte hovedtyngden av kvinneprestmotstanderne seg fast.

Debatten om underordningen var svært viktig. På tross av alle temaer, innfallsvinkler og argumentasjonsmåter i en lang og broket historie, hadde kvinneprestdebatten ifølge debattantene selv til sist egentlig bare ett utslagsgivende emne. Avgjørelsen ble tatt i forhold til synet på underordningens gyldighet. Er dette en bindende synliggjøring av en skaperordning eller ikke? Gjennom denne konstateringen ble det også svært tydelig i debattens slutfase, at her sto det egentlig om mye mer enn kvinnelige prester eller ikke. Dette handlet om kirkens kvinnesyn – om forholdet mellom mann og kvinne. Det var de kvinnelige debattantenes viktigste bidrag til kvinneprestdebatten, at de synliggjorde dette.

Synet på embeter og tjenester

Synet på embeter og tjenester i Det nye testamente og på det kirkelige embetet i vår tid var lite framme i kvinneprestdebatten før 1958. Dette var med andre ord et av de "unge" temaene i debatten. Da problematikken kom opp i denne epoken, spilte den en tydelig rolle. Nei-siden hevdet at det finnes et hyrde- og læreembete i Det nye testamente som føres videre i vårt presteembete og som taleforbudet i 1 Kor 14 kan tolkes inn i. Ja-siden mente at det ikke finnes noen direkte linje fra embeter og tjenester i Det nye testamente til vår tids presteembete. Derfor kunne taleforbudet ikke relateres til et slikt embete. Fordi utgangspunktene var så pass forskjellige, begreper ble brukt uten definisjoner og avklaringer, og veiene man gikk med argumentasjonen var omtrent motsatte, ble denne delen av debatten uklar. Hva var det egentlig man diskuterte? Avklaringer kom på 1970-tallet da

emnet ble tydelig debattert og den lutherske bekjennelsen fikk spille en rolle.

Var embetssyn avgjørende for svaret på spørsmålet om kvinnelige prester? Det ble hevdet en del ganger i debattens slutfaser at embetssyn var avgjørende for det endelige utfallet. Jeg har ikke kunnet avdekke slike klare linjer fra et embetssyn til ulike svar på kvinneprestspørsmålet. Til det mener jeg at debattantenes embetssyn ikke er tydelig nok presentert. Betegnelsen "hyrde- og læreembete" hadde dessuten svært ofte et slagordmessig preg. Det jeg har sett er, at visse elementer i embetssynet entydig førte til et nei til kvinnelige prester. Disse elementene er ulike avskygninger av en tenkning som gjør embetets ytre form til en del av den guddommelige innstiftelsen.

Skriftsyn

Det var skriftsynsargumentasjon gjennom hele debatten. Likevel opplever jeg det vanskelig å beskrive hovedtrekk. Argumentasjon av denne typen var sjelden tydelig. Den ble så å si aldri tematisert, og den forekom ofte i slagordsform. Som slagord ble skriftsyn oftere bruk for å gi en negativ karakteristikk av motstanderen enn for å beskrive eget standpunkt. Den som har fulgt meg så langt, har også sett at jeg mener avgjørende skriftsynsargumentasjon først og fremst kom fram gjennom andre temaer. Dermed har synspunktene vært presentert til disse temaene. Særlig tydelig kommer dette fram gjennom partenes vurdering av Paulus' formaninger. Når disse formaningene for eksempel ble satt til side med argument om "en evangelisk forståelse av skriften", var dette selvsagt et skriftsynsstandpunkt. Det samme gjaldt for debatten om underordningens gyldighet. Vi finner dette i alle epokene. Hvor avgjørende denne formen for argumentasjon var, mener jeg også å ha fått tydeligst fram ved å knytte det til andre tema.

Dermed er det klart at skriftsyn *var* vesentlig for hvor man landet i kvinneprestspørsmålet. Som vi har sett, begynte debatten med skriftsynsargumentasjon som hovedsak, og ja-siden holdt hele veien fast på at dette var den nødvendige veien å gå for å løse spørsmålet. Jeg mener det lå an til å gjøre kvinneprestdebatten til en tydelig skriftsynsdebatt både i 1958 og på begynnelsen av 1970-tallet. Slik ble det ikke. Arbeidet mitt har vist at det til syvende og sist ikke var mulig å komme utenom. Underordningsdebatten var en skriftsynsdebatt.

7.1.3 Underordnede problemstillinger

Debatten om kvinnelige prester har svært klare skillelinjer mellom en ja-gruppe og en nei-gruppe med tydelige argument- og temagrupper knyttet til seg. Svært få debattanter argumenterte på andre måter enn det som er mønsteret i disse klare gruppene. Det presenteres så å si *aldri* usikkerhet eller argumenter man ikke kom til rette med innenfor eget syn. Det er helt ubetydelige spor av dialog. Mønsteret er at tema som ble oppfattet som problematiske for eget standpunkt, ble forbigått i taushet. Debatten var med andre ord i overveldende grad preget av strømlinjeformet argumentasjon.

Ja og nei var helt fram til 1970-tallet i det alt vesentlige fordelt på Teologisk fakultet og Menighetsfakultetet. Fra læreruttalelsen i 1972 var Menighetsfakultetet delt i syn. Dette korresponderte også med kategoriene

”konservativ” og ”liberal” fram til 1970-tallet. Fra da av har vi både ja- og nei-standpunkt innenfor gruppen som trolig ønsket å bli oppfattet som konservativ.

Det var en debatt mellom menn, nesten til siste slutt. Trolig satte dette sitt preg på diskusjonene, uten at vi kjenner det eventuelle alternativet. Det er i alle fall et faktum at da kvinnene kom med for alvor fra 1975, endret de debattens tyngdepunkt på en avgjørende måte. Hovedspørsmålet ble forholdet mellom kvinne og mann og et kristent kvinnesyn. Spørsmålet om kvinnelige prester fikk tildelt sin plass som et delaspekt. Det var også først og fremst de kvinnelige bidragsyterne som gjorde et arbeid med de tre første kapitlene av Genesis. Dette arbeidet tydeliggjorde at argumentasjonen knyttet til skapelse, syndefall og underordning var en debatt om nytestamentlige brevttekster og ikke om tekster i Det gamle testamente.

Noen personer har hatt stor innflytelse i debatten. Andre fikk ikke den betydningen man kunne ventet. Dette har jeg pekt på både i oppsummeringene til de enkelte epokene og her i konklusjonskapitlet til de enkelte temaene. Det er derfor ikke naturlig å trekke dette spesielt fram her.

Den som ønsker flere detaljer til de enkelte temaene som ble diskutert, bør gå til oppsummeringene av de enkelte epokene. Konklusjonene til forholdet mellom debattene i Stortinget og i de kirkelige miljøene ble trukket i kapittel 3.5.3.

7.2 Metoden

Det har vært spennende å arbeide med en over 100 år lang historie! Jeg trodde jeg kjente kvinneprestebatten i Norge ganske godt før jeg begynte, men bildet ble så mye rikere når jeg arbeidet systematisk med et stort tekstmateriale. Med et rikere bilde kom også trekk fram som jeg ikke hadde sett tidligere. Dermed har arbeidet også bydd på overraskelser og spennende oppdagelser.

Jeg har arbeidet med et omfattende historisk materiale og har valgt ut debattens teologihistorie. I tillegg har jeg avgrenset meg til den delen av den teologiske debatten som gikk for seg i stortingsdebattene i første halvdel av 1900-tallet og i teologiske tidsskrifter og ”presteblander”. Tidsepoken jeg har arbeidet med er lang. Jeg har prøvd å dekke det vesentligste av debatthistorien, og dermed blir tidsspennet cirka hundre år.

Når arbeidet nå er ført til ende, ser jeg at disse valgene har gitt meg både fordeler og ulemper. Å arbeide med hundre års historie, gir et svært stort materiale. Det ble mange emner å ta tak i, og de spredte seg over flere teologiske disipliner; både bibelfag, dogmatikk og hermeneutikk. Innfallsvinklene til disse emnene og disiplinene endret seg også gjennom årene. Styrken ved å se på alt dette i ett arbeid, har vært at det har gitt et godt overblikk. Jeg har kunnet fange opp noen tydelige hovedtendenser i en lang debatt.

Stortingsdebattene kan muligens oppfattes som litt på siden av hovedstrømmen i arbeidet. Jeg mener likevel at det var rett å ta dem med. Uten dem ville framstillingen av teologisk argumentasjon tidlig i århundret blitt ganske fattig. Engasjementet i forhold til kvinneprestespørsmålet i denne

lange perioden lå i Stortinget, ikke i kirken, og dermed var det viktig for meg å fange opp dette engasjementet der det fantes for å få en mulighet til å tegne de virkelige lange linjene i debatten.

Jeg mener også at det dermed kan forsvares at jeg for denne perioden har arbeidet med sekundærkilder. Det fantes slike for den perioden, og de så ut til å ha faglige kvaliteter som gjorde et slikt valg forsvarlig. Til de to periodene fra 1958 og ut 1970-tallet fantes ikke slike kilder. Her ville det heller ikke vært aktuelt for meg å bygge framstillingen på slike, da det var disse to periodene jeg mente det var mest interessant å arbeide grundig med.

Jeg valgte to tilnæringsmåter for å arbeide med disse to periodene og presentere stoffet fra dem. Først presenterte jeg hovedtrekk ved de bøkene og artiklene som utgjorde materialet. Deretter gikk jeg på tvers av materialet og samlet stoffet i tematiske framstillinger. I de tematiske framstillingene gikk jeg forholdsvis detaljert inn i diskusjonene og argumentasjonen. Jeg mener at jeg har hatt størst utbytte av den tematiske tilnærmingen. Gjennom denne prosessen ble jeg tvunget til å gå gjennom det samme materialet mange, mange ganger. På den måten gjorde jeg stadig nye, interessante funn. Dette svært tidkrevende arbeidet ga meg en innsikt i stoffet som jeg nå i ettertid mener var helt nødvendig for å kunne oppdage sentrale trekk, hovedtendenser, utviklingstrekk og momenter som overrasket meg. Jeg mener derfor at den tematiske framstillingen er en styrke ved arbeidet som får fram sentrale trekk.

Samtidig er det klart at et arbeid med et så stort materiale over et så langt tidspunkt har den svakhet at det blir et overflatearbeid. Man får nettopp tak i *hovedtrekk*. Det man kan oppdage ved å gå grundig inn på et avgrenset materiale, er ikke avdekket i dette arbeidet. På overflaten kan man fort trekke overflatiske slutninger. Det ville forundre meg om ikke slike finnes i dette arbeidet.

Jeg har også merket meg under arbeidets gang, at et så stort materiale fort kan bli uoversiktlig. Man makter ikke å holde alle trådene samlet hele tiden. Den store oversikten glipper stadig, og dermed er det fort å gå seg vill, og lett å trekke slutninger på sviktende grunnlag. Når detaljene forsvinner kan også viktige funn gå hus forbi. Oppsummeringene jeg har gjort til hvert tema og hver periode har derfor vært et viktig grep for meg for å holde på oversikten. Slik vil det forhåpentligvis også være for en leser.

Jeg er også klar over at jeg ikke presenterer den teologiargumenterende kvinneprestdebatten i hele sin bredde med dette arbeidet. Jeg har utelatt det jeg har valgt å kalle "kristelige blader" og alle avisdebattene. Når jeg har lest arbeider som for eksempel tar for seg argumentasjonen i dagspressen, har jeg sett at disse av og til gir et annet bilde av hvilke tema som var sentrale og hvordan man argumenterte. Slike eksempler har vist meg tydelig at dette arbeidet, som de andre, gir et bilde av *én* side ved debatten. I dette tilfellet handler det om den debatten som ble ført på Stortinget og den debatten fagteologer førte i teologiske tidsskrifter og bøker. At de samme teologene av og til la vekten på andre typer argumenter når de skrev i dagspressen, er en interessant observasjon.

Likevel mener jeg at valget mitt kan forsvares. Å utvide materialet ytterligere, ville gjort arbeidet aldeles uhåndterlig. Man må bare ha klart for seg hva dette arbeidet sier noe om, og hva det *ikke* sier noe om. Dersom dette ikke er gjort klart nok, blir avgrensningen en svakhet ved arbeidet.

Hvis jeg skulle begynt i dag, ville jeg da ha gjort det på en annen måte? Til dette er først og fremst å si, at dersom jeg hadde visst hvor stort dette arbeidet skulle bli, hvor krevende jeg skulle oppleve det og hvor mye tid og krefter det skulle ta, hadde jeg aldri begynt! Når det likevel ble et arbeid, har jeg ikke underveis oppdaget andre måter å gripe materialet an på som jeg mener ville gitt meg bedre innsikt og oversikt. Jeg er fornøyd med de valgene jeg gjorde i forhold til materiale, tidsperiode og tilnæringsmåte. Jeg mener også fortsatt det var rett og la aktørene tre fram bare gjennom sin argumentasjon og unngå utstrakt bruk av merkelapper som ”konservativ” og ”liberal”. Jeg ønsket fokus på argumentasjonen og mener de valgene jeg gjorde for å få til det var gode.

Jeg har fått kritiske spørsmål til om det er mulig å avgrense seg til en teologihistorisk framstilling. Kvinneprestspørsmålet hadde så mange viktige og interessante sider og teologien utfolder seg ikke i et tomrom. Den påvirker og påvirkes. Arbeidet viser forhåpentligvis at når de andre sidene ved denne debatten settes til side, trer den teologihistoriske tydelig fram. Teologihistoriske arbeider gir sitt bidrag til kristendommens historie, og en teologisk debathistorie bør kunne ha sin naturlige plass i dette bildet. Så får andre eventuelt ta tak i påvirkningene til og fra denne teologien.

7.3 Hva nå?

Dette er et oversiktsarbeid som peker på store linjer og hovedtendenser i en debatt som pågikk usedvanlig lenge. Under arbeidets gang har jeg stadig måtte stoppe opp og slå fast at ”det kan jeg ikke gå videre på”. Det betyr at her er mye stoff som venter på dybdedykk. Når det gjelder perioder mener jeg at både debatten fra 1958 og debatten på 1970-tallet er forholdsvis utforsket mark. Så vidt jeg vet er det ikke gjort doktorgradsarbeid på noen av disse epokene i debatten. For meg peker sider ved 1970-tallsdebatten seg ut som særlig interessant, fordi det er den siste store runden med debatt som går for seg da.

Av tema synes jeg argumentasjonen rundt underordningen måtte være særlig interessant å se nærmere på, ikke minst på 1970-tallet. Å arbeide med kvinneprestdebatten har vært å arbeide med de aller fleste sider av teologien, og underordningens plass i den avsluttende debattrunden vil trolig innebære mye av det samme. Herved er utfordringen gitt.

7.4 Sluttord

Den teologiske debatten om kvinnelige prester endte med en overveldende ja-majoritet. Det finnes fremdeles kvinneprestmotstandere i Norge. De begrunner sitt standpunkt teologisk, men er marginalisert. Kunne det gått annerledes?

Den norske kirke hadde ingen lærenemnd og det var ikke kvalifiserte kirkelige prosesser som avgjorde dette spørsmålet i og for kirken. Det var

politiske organer som åpnet kirken for kvinnelige prester. Det kunne ikke gått annerledes. Teologiske spørsmål som også beveger seg på den politiske arenaen, kommer til et brytningspunkt da den teologiske argumentasjonen ikke lenger påvirker avgjørelsene. Derfor må den teologiske argumentasjonen komme *før* dette punktet. Det gjorde ikke kvinneprestebatten. *Etter* dette brytningspunktet har spørsmålet en gang for alle blitt politisk. Da er de teologiske argumentene i realiteten marginalisert. Til slutt er det ikke lenger noe spørsmål. Dette er denne teologiske debatthistoriens heller sørgelige sluttord. Parallellene til dagens homofilidebatt er åpenbare.

Man avgjorde ikke spørsmålet om kvinnelige prester i Norge gjennom en teologisk debatt. Slike spørsmål finner muligens aldri i lengden sin løsning gjennom den typen argumentasjon, verken fra en ja- eller en nei-side. De avgjøres av den alminnelige opinion. Men det er en annen historie for et annet fagfelt.

Litteraturliste

- Asheim, Ivar (1973) (1): "En vei ut av et blindspor."
Luthersk Kirketidende, Årg.108, nr. 8, s. 203-207
- Asheim, Ivar (1973) (2): "Enda en gang embetssyn og skaperordning."
Luthersk Kirketidende, Årg.108, nr. 12, s. 326-329
- Asheim, Ivar (red.) (1979): *Israel - Kristus - Kirken: festskrift til professor dr. theol. Sverre Aalen på 70-årsdagen 7. desember 1979.*
Oslo, Universitetsforlaget
- Asheim, Ivar (1982): "Et reformatorisk skriftsyn: noen historiske holdepunkter." i *Bibelen og teologien: bidrag til skriftsynet av lærere ved det teologiske menighetsfakultet.* Oslo, Luther
- Asting, Ragnar (1936). Norsk Kirkeblad, Årg. 33, s. 101-104
- Bekken, Harald (1971): "Kvinnelige prester: merknader til de avgjørende spørsmål." *Ung Teologi*, Årg. 4, nr. 2, s. 98-119
- Bekken, Harald (1972): "Mer om kvinnelige prester: svar til Thomas Bjerkholt." *Ung Teologi*, Årg. 5, nr. 1, s. 67-75
- Bekken, Harald (1973): "Kvinnens underordning."
Kirke og Kultur, Årg. 78, s. 589-604
- Bekken, Harald (1975): "Skriften og skapelsen i kvinnedebatten." i *Kristent kvinnesyn: 8 foredrag fra et seminar på Menighetsfakultetet våren 1974.* Skrivestua, Menighetsfakultetet
- Berggrav, Eivind (1925) (1): "Noter: Spørsmålet om kvinnelige prester."
(note) *Kirke og Kultur*, Årg. 32, s. 67-68
- Berggrav, Eivind (1925) (2): "Kvinnelige prester." (red.art.)
Kirke og kultur, Årg. 32, s. 67-68
- Berggrav, Eivind (1936): "Kvinnelige prester." (note) *Kirke og kultur*, Årg. 43, s. 66-68.
- Bibelen.* (1978). Det Norske Bibelselskap
- Bjerkholt, Thomas (1972) (1): "Kvinnelige prester: kommentar og spørsmål til Harald Bekkens artikkel." *Ung teologi*, Årg. 5, nr. 1, s. 62-66
- Bjerkholt, Thomas; Johnstad, Gunnar (1972) (2): "Bibelsyn og bibelforpliktelse: et orienteringsforsøk."
Ung Teologi, Årg. 5, nr. 2, s. 94-103
- Bjerkholt, Thomas (1975) (1): "Kvinnen i kirken - forsøk på en tilretteleggelse." i *Kristent kvinnesyn: 8 foredrag fra et seminar på Menighetsfakultetet våren 1974.* Skrivestua, Menighetsfakultetet
- Bjerkholt, Thomas (1975) (2): "Kvinnelige kateketer?"
Luthersk Kirketidende, Årg. 110, nr. 4, s. 96-97

- Bjerkholt, Thomas (1986): "Kvinnelige prester: prinsipp og tegn: noen merknader til et udødelig tema." *Luthersk kirketidende*, Årg. 121, nr. 7, s. 184-187
- Bjerkholt, Thomas (1991): "Derfor er jeg mot kvinnelige prester." i *Kvinner: i Bibelen, i kirken, i misjonen*. Oslo, Nye Luther Forlag
- Bjerkås, Ingrid (1966): *Mitt kall*. Oslo, Cappelen
- Brun, Lyder (1950): *Hvor Herrens Ånd er der er frihet: Trekk av nytestamentlig kristendom*. Oslo, Aschehoug
- Brunnander, Theodor (1958): "Svensk debatt om kvinnelige prester." *Luthersk Kirketidende*, Årg. 93, nr. 4, s. 54-58
- Brunner, Peter (1961): "Om kvinners adgang til hyrde- og læreembetet." i *Kvinnelige prester – hvorfor ikke?: kirken og dens embete i dagens debatt*. Oslo, Land og kirke
- Brunotte, Wilhelm (1959): *Das geistliche Amt bei Luther*. Berlin, Lutherisches Verlagshaus
- Dahl, Nils Astrup (1954) (1): "Kirken og de kvinnelige teologene." *Norsk Kirkeblad*, Årg. 49, s. 226-231
- Dahl, Nils Astrup (1954) (2): "Kirkelig embete og kvinnelig tjeneste." *Norsk Kirkeblad*, Årg. 49, s. 274-279
- Dahl, Nils Astrup (1959): "Kvinnelige prester?" i *Årsbok för kristen humanism*. Uppsala, s. 131-139
- Dahl, Theodor (1909) (1): "Svar til Professor Odland." *Luthersk Kirketidende*, nr. 4, s. 50-54
- Dahl, Theodor (1909) (2): "Et sidste Ord om Kvindens kirkelige Ret." *Luthersk Kirketidende*, nr. 16, s. 248-253
- Dahl, Theodor (1909) (3): "Vort Forhold til Paulus's Ord om Kvinderne." *Luthersk Kirketidende*, nr. 17, s. 260-265
- Dahl, Theodor (1911): "Kvindernes Tale." *Luthersk Kirketidende*, Årg. 48, nr. 31, s. 493-494
- Dahle, Lars (1909): "Kvindens kirkelige Stemmeret og Valgbarhet." *Luthersk Kirketidende*, Årg. 46, nr. 8, s. 117-123 og nr. 9, s. 132-139
- Dahle, Lars (1912) (1): "Frelse gjennom Barnefødsel!:1." *Luthersk Kirketidende*, Årg. 49, nr. 26, s. 403-408
- Dahle, Lars (1912) (2): "Frelse gjennom Barnefødsel!:2." *Luthersk Kirketidende*, Årg. 49, nr. 27, s. 417-423
- Danbolt Erling (1969): *Fortolkning til Paulus' første brev til korintierne*. Oslo, Lutherstiftelsen, Lunde
- Det nye testamentet*. (2005). Det Norske Bibelselskap
- Domaas, Ola Erik (1978): *Heresiproblemet i debatten om kvinnelige prester i Norge*. Oslo, Det teologiske Menighetsfakultet (Spesialavhandling)
- Ekeland, John (1961): "1. Kor. 14, 34-38." *Kirkebladet*, Årg. 4, s. 328-331

- Elstad, Hallgeir (2000): ""... om der kom kristne Kvinder paa Prækestolen ..."". *Kirke religion samfunn*, Årgang 13, hefte 1, s. 83-94
- Fascher, Erich (1973): "Die Korintherbriefe und die Gnosis." i *Gnosis und Neues Testament*. Gütersloher Verlaghaus Mohn
- Fjelberg, Arne (1958): *Kvinnelige prester?* Oslo, Land og Kirke
- Forskrift om tilsetting som prest i Den norske kirke*, Kirke departementet 17. juni 1988
- Frøvig, Daniel Andreas (1933): "Kvinnens stilling i det eldste menighetsliv efter Det nye testamente." i *For lære og liv: festskrift til Det teologiske menighetsfakultets 25-års-jubileum*. Oslo, Lutherstiftelsen
- Frøvig, Daniel Andreas (1934): "Spørsmålet om kvinnelige prester." (red.art.) *Luthersk Kirketidende*, Årg. 71, nr. 8, s. 114-115
- Frøvig, Daniel Andreas (1936): "Spørsmålet om kvinnelige prester." (red.art.) *Luthersk Kirketidende*, Årg. 73, nr. 29, s. 462-466
- Gärtner, Bertil (1958): *Ämbetet, mannen och kvinnan i Nya Testamentet*. Lund, Gleerupska Universitetsbokhandelns Förlag AB
- Giertz, Bo (1958): *23 teser: om skriften, kvinnan och prästämbetet*. Stockholm, SKDB
- Giertz, Bo (1961): "Allmänt prästadöme och predikoämbete." i *Kvinnelige prester – hvorfor ikke?: kirken og dens embete i dagens debatt*. Oslo, Land og kirke
- Giertz, Bo (1978): *Att tro som apostlarna: några fakta att tänka på i diskussionen om kvinnliga präster*. Stockholm
- Gilbrant, Thoralf (1995): "*Her er ikke man og kvinne-*". Oslo, Rex
- Gundersen, Marit Lindheim (1976): *Kirken og kvinnen: et studium av kvinnens plass i kirken, teori og praksis*. Oslo.
- Gundersen, Marit Lindheim (1977): *Kvinnen i kirken: teori og praksis*. Land og Kirke/Gyldendal
- Gundersen, Marit Lindheim (1978): "Teologi og kvinnesyn: skapt i Guds bilde." i *Kloke jomfruer?: om kirke, kristendom og kvinnefrigjøring*. Oslo, Aschehoug, s. 51-62
- Haufe, Günter (1973): "Gnostische Irrlehre und ihre Abwehr in den Pastoralbriefen." i *Gnosis und Neues Testament*. Gütersloher Verlaghaus Mohn
- Hauge, Dagfinn (1959): "La oss slippe en ny strid." *Luthersk Kirketidende*, Årg. 94, nr. 2, s. 18-19
- Helland, Tore (1991): "Skapelse og syndefall: et argument mot kvinnelige prester." i *Kvinner: i Bibelen, i kirken, i misjonen*. Oslo, Nye Luther
- Holmin, Anker (1959): "Noen spørsmål." *Kirkebladet*, Årg. 2, s. 14
- Holmström, Folke (1958): *Kvinnliga präster inom svenska kyrkan?* Stockholm, Natur og Kultur

- Holter, Aud (red.) (1979): *Fra kirkens kvinneside: en utredning om kirken og kvinnen*. Oslo, Andaksbokselskapet
- Ihlen, Christian (1910): "Fra Redaksjonen." (red.art.) *Luthersk Kirketidende*, Årg.47, nr. 1, s. 3-6
- Jeremias, Joachim (1963): *Die Briefe an Timotheus und Titus*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht
- Jervell, Jacob (1961) (1): "Evangelium, apostolat og kirkeordning." *Norsk Teologisk Tidsskrift*, Årg. 62, hefte 1, s. 1-27
- Jervell, Jacob (1961) (2): "Contra kvinnelige prester (Evangeliets evige vilje)." *Kirke og Kultur*, Årg. 66, s. 40-46
- Jervell, Jacob (1961) (3): "Kirkens grunn og kirkens orden. Duplikk til biskop Skard." *Kirke og Kultur*, Årg. 66, s. 219-226
- Jervell, Jacob (1961) (4): "Kvinnelige prester – hvorfor ikke? (Ja, hvorfor ikke?)." *Kirke og kultur*, Årg. 66, s. 614-622
- Jervell, Jacob (1975): "Om Jesus og Paulus i kvinneåret." *Kirke og Kultur*, Årg. 80, nr. 9-10, s. 555-569
- Johannesson, Lechard (1938): *Kvinnan i kyrkans ämbete: ett försök till principiellt klarläggande av detta problem*. Lund, Gleerup
- Johnstad, Gunnar (1975): "Om konsekvens i kvinneprestspørsmålet." *Luthersk Kirketidende*, Årg. 110, nr. 17, s. 436-439
- Johnstad, Gunnar (1991): "Lærebegrep og kirkeforståelse i pastoralbrevene: bidrag til forståelse av læreforbudet i 1 Tim 2,12." i *Kvinner: i Bibelen, i kirken, i misjonen*. Oslo, Nye Luther Forlag
- Jor, Lise Vislie, Vassbakk, Marit Skeie (red.) (1975): *Kvinnekamp og kristen tro: en antologi utarbeidet av Kirkerådets utvalg for forskning og utredning*. Oslo, Land og Kirke/Gyldendal
- Klingberg, Helene Freilem (1975): "Kvinner i Kirken" i *Kvinnekamp og kristen tro: en antologi utarbeidet av Kirkerådets utvalg for forskning og utredning*. Oslo, Gyldendal
- Klokkersund, Reidun (1986): "... Hjemmet først og fremst, men det andet kan ikke forsømmes ...": *kirkas kvinnesyn belyst med utgangspunkt i debatten om kvinners adgang til presteembetet i perioden 1891-1912*. Bergen, R. Klokkersund
- Kristensen, K.N. (1912): "Kvinder i Prestestilling?" *Luthersk Kirketidende*, Årg. 49, nr. 11, s. 165-169
- Kristent kvinnesyn: 8 foredrag fra et seminar på Menighetsfakultetet våren 1974*. (1975). Skrivestua, Menighetsfakultetet
- Kullerud, Ole Fredrik (2007): "Alminnelig kirke eller allment akseptabelt? I. Læremessige endringsprosesser i Den norske kirke i nyere tid." *Luthersk kirketidende*, Årg. 142, nr. 12, s. 356-360
- Kullerud, Ole Fredrik (2007): "Alminnelig kirke eller allment akseptabelt? II. Forståelsen av læremessige endringsprosesser i Den norske kirke i nyere tid." *Luthersk kirketidende*, Årg. 142, nr. 13, s. 384-388

- Kvalbein, Hans (1991): "Embete og nådegaver: menighetsordninger i Det nye Testamente og dagens diskusjon om kvinners plass i forsamlingen." i *Kvinner: i Bibelen, i kirken, i misjonen*. Oslo, Nye Luther Forlag
- Kvinnan som präst: uttalanden från skilda synpunkter*. (1923). Stockholm, Birkagården
- "Kvinnelig prestetjeneste: uttalelse fra lærerrådet ved Menighetsfakultetet." *Luthersk kirketidende*, Årg. 108, nr. 1, 1973, s. 2-15
- "Kvinnelige prester." *Luthersk Kirketidende*, Årg. 96, nr. 5, 1961, s. 74-75
- "Kvinnelige prester: erklæringer fra biskopene." *Kirkebladet*, Årg. 4, 1961, s. 82-85
- Larsson, Edvin (1971): *Ämbetstänkandet i NT*. Svenska prästförbundet. Meddelande 3
- Larsson, Edvin (1973) (1): "Om kvinnelige prester: kommentar til uttalandet från minoriteten i MFs lärarråd om kvinnoprästfrågan: tillika ett svar til Sverre Aalen." *Luthersk kirketidende*, Årg. 108, nr. 6, s. 141-148
- Larsson, Edvin (1973) (2): "Slutkommentar." *Luthersk kirketidende*, Årg. 108, nr. 9, s. 239-242
- Larsson, Edvin (1975): "Hva er hovedtrekkene i NTs kvinnesyn, og hvilke konsekvenser bør dette få for et kristent syn på kvinnens stilling i samfunnet." i *Kristent kvinnesyn: 8 foredrag fra et seminar på Menighetsfakultetet våren 1974*. Skrivestua, Menighetsfakultetet
- Larsson, Edvin (1980): "Professor dr. theol. Sverre Aalen 1909-1980." *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, Årg. 51, s. 97-107
- Larsson, Edvin (1982): "Fortolkning og skriftsyn - Det nye testamentet." i *Bibelen og teologien: bidrag til skriftsynet av lærere ved det teologiske menighetsfakultet*". Oslo, Luther
- Leivestad, Ragnar (1960): "Sverre Aalens skriftsyn." *Kirke og Kultur* Årg.65, s. 109-114
- Lindström, Martin (1979): *Bibeln och bekännelsen om kvinnliga präster*. Stockholm, Verbum
- Linton, Olof (1964): *Pauli mindre brev*. Stockholm, Diakonistyrelsens bokförlag
- Luthersk Kirketidende*
- (1912): "Statsmagterne og de kirkelige Reformere." (red.art.) Årg. 49, nr. 4, s. 49-50
- (1925): "Kvinder som prester." (red.art.) Årg. 62, nr. 13, s.290-291
- (1936): "Stortinget og spørsmålet om kvinnelige prester." (red.art.) Årg. 73, nr. 15, s. 231-232
- (1938) (1): "Et ubetimelig lovforslag." (red.art.) Årg. 75, nr. 9, s. 208-209
- (1938) (2): "Kvinnelige prester." (red.art.) Årg. 75, nr. 14, s. 334-335

- (1941): "Det danske folketing om kvinnelige prester."
(red.art.) Årg. 78, nr. 12, s. 278
- (1947) (1): "Kvinnelige prester i Danmark."
(kirkelige etterretninger) Årg. 82, nr. 11, s. 259-260
- (1947) (2): "Kvinnelige prester." (red.art.)
Årg. 82, nr. 20, s. 474-479
- (1961): "Kvinner i prestedtjeneste." (red.art.) Årg. 96, nr. 5, s. 73-74
- Lønning, Per (1961) (1): *Utenfor allfarvei: essays og preker.*
Oslo, Land og Kirke
- Lønning, Per (1961) (2): "Kvinnelige prester. Svar til Leiv Aalen."
Kirkebladet, Årg. 4, s. 151-153
- Lønning, Per (1961) (3): "In statu (cujus?) confessionis. En bemerkning til
Leiv Aalen." *Kirkebladet*, Årg. 4, s. 195-196
- Mathisen, Karoline (1937): "Kvinnelige prester."
Kirke og Kultur, Årg. 44, s. 363-365
- Michelsen, Leif Magnus (1961): "Debatten om kvinnelige prester."
Luthersk kirketidende, Årg. 96, nr. 11, s. 184-196
- Moe, Olaf (1928): *Apostelen Paulus' forkynnelse og lære.* Oslo, Aschehoug
- Moe, Olaf (1948): "Fra Danmarks kirke: kvinnelige prester m.m."
(red.art. O.M.) *Luthersk Kirketidende*, Årg. 83, nr. 7, s. 164-167
- Moe, Olaf (1955): "Er kvinnelige prester bibelsk berettiget?"
Luthersk Kirketidende Årg. 90, nr. 2, s. 23-26
- Molland, Einar (1979): *Norges kirkehistorie i det 19.århundre.*
Oslo, Gyldendal
- Moxnes, Halvor (1975): "Mannen i Guds bilde: - mann og kvinne, skapelse
og syndefall i hellenistisk jødedom."
Kirke og Kultur, Årg. 80, s.545-554
- Mæland, Jens Olav (1991): "Kvinnens tjeneste: et "bekjennelsesspørsmål"?"
i *Kvinner: i Bibelen, i kirken, i misjonen.* Oslo, Nye Luther Forlag
- Nordengen, Olaf (1983): *Synet på kvinnelige prester: et skriftsynsproblem?:
belyst ut fra debatten mellom Sverre Aalen og Edvin Larsson i 1970-
årene.* Oslo, Det teologiske Menighetsfakultet (Spesialavhandling)
- Norderval, Kristin Molland (1982): *Mot strømmen: kvinnelige teologer i
Norge før og nå.* Oslo, Land og Kirke/Gyldendal Norsk Forlag
- Norsk Kirkeblad*
Redaksjonelle artikler: (1912) Årg. 9, s. 45-46. (1915) Årg. 12, s.
758-760. (1916) Årg. 13, s. 146-148. (1934) Årg. 31, s. 106-107.
(1936) Årg. 33, s. 32-33 og 481-482. (1938) Årg. 35, s. 252 og 290-291
"Kvinneoppopp". (1911). Årg. 8, s. 300
"En missionær". (1912). Årg. 9, s. 137-140
"A...". (1915). Årg. 12, s. 802-806

- Odland, Sigurd (1909) (1): "Nogle Svarbemerkninger til d'Hrr. Pastor Th. Dahl og Sekretær L. Dahle."
Luthersk Kirketidende, nr. 17 s. 264-270 og nr. 18, 280-287
- Odland, Sigurd (1909) (2): "Afsluttende Svar til Hr. Sekretær Dahle."
Luthersk Kirketidende, nr. 21, s. 330-336
- Odland, Sigurd (1909) (3): "Fornøden Berigtigelse."
Luthersk Kirketidende, nr. 23, s. 367-368
- Odland, Sigurd (1909) (4): "Nogle faa Randnoter til Pastor Th. Dahls Stykke I Nr. 17." *Luthersk Kirketidende*, nr. 26, s. 401-408
- Odland, Sigurd (1938): *Fortolkning av Paulus' brev til korintierne og galaterne: for troende og tenkende bibellesere*. Oslo, Lutherstiftelsens forlag
- "Ord og handling i spørsmålet om kvinnelige prester. Uttalelse fra Prestelaget for Bibel og Bekjennelses styre." *Luthersk Kirketidende*, Årg. 96, nr. 5, 1961, s. 75-77 og *Kirkebladet*, Årg. 4, 1961, s. 85-87
- Persson, Per Erik (1961): *Kyrkans ämbete som Kristusrepresentasjon: en kritisk analys av nyare ämbeteologi*. Lund, Gleerup
- Pettersen, Elisabeth (1975): "Noen personlige betraktninger i spørsmålet om kvinnelige prester."
Luthersk Kirketidende, Årg. 110, nr. 21, s. 438-439
- Prenter, Regin (1961): "Spørsmålet om kvindelige præster dogmatisk belyst." i *Kvinnelige prester - hvorfor ikke?: kirken og dens embete i dagens debatt*. Oslo, Land og kirke
- Riise-Hansen (1961): "Kvinnen og kallet."
Luthersk Kirketidende, Årg. 96, nr. 6, s. 91-93
- Romsaas, Asbjørn (1994): *Forholdet mellom Sverre Aalens skriftsyn og hans standpunkt i spørsmålet om kvinnelige prester*. Oslo, Det teologiske Menighetsfakultet (Spesialavhandling)
- Rødal, Gerd (red.) (1978): *Kloke Jomfruer? om kirke, kristendom og kvinnefrigjøring*. Oslo, Aschehoug
- Sandahl, Dag (1993): *Kyrklig splittring: studier kring debatten om kvinnliga präster i Svenska kyrkan samt bibliografi 1905-juli 1990*. Stockholm, Verbum
- Sandnes, Elise (1984): *Embetssynet i debatten om kvinnelige prester: fremstilt og vurdert ut fra Luthersk Kirketidende årg. 1970-79*. Oslo, Det teologiske Menighetsfakultet (Spesialavhandling)
- Sandnes, Karl Olav (1988): ""... et liv som vinner respekt." Et sentralt perspektiv på 1 Tim 2:11-15."
Tidsskrift for Teologi og kirke, Årg. 59, hefte 2, s. 97-108
- Sandnes, Karl Olav (1991): ""Kvinnene skal tie i forsamlingen": til forståelse av 1 Kor 14,33b-40 og 1 Tim 2,11-15." i *Kvinner: i Bibelen, i kirken, i misjonen*. Oslo, Nye Luther Forlag

- Sannes, Kjell Olav (1991): "Kvinnerns tjeneste i kirken: i lys av embetssyn - skriftsyn og synet på forholdet mellom mann og kvinne." i *Kvinner: i Bibelen, i kirken, i misjonen*. Oslo, Nye Luther Forlag
- Saxlund, Eivind (1961): "Kvinnens tjeneste i kirken." *Luthersk kirketidende*, Årg. 96, s.148-155
- Schlink, Edmund (1940): *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*. München, Kempp
- Seim, Turid Karlsen (1975) (1): "Kvinnen i mannens bilde: om kvinnen i senjødedommen." *Kirke og Kultur*, Årg. 80, s. 539-544
- Seim, Turid Karlsen (1975) (2): "Frihet, likhet – og underordning?" i *Kvinnekamp og kristen tro: en antologi utarbeidet av Kirkerådets utvalg for forskning og utredning*. Oslo, Gyldendal
- Seim, Turid Karlsen (1984): "Kvinneblikk på bibeltekster." *Kirke og Kultur*, Årg. 89, s. 258-270
- Seip, Henrik (1959): "Kvinnelige prester og Guds ord." *Kirkebladet*, Årg. 2, s. 13-14, 61-64, 80-83
- Simonsen, Svein (1977): *En framstilling av de forskjellige teologiske argumentasjonstyper i kvinneprestdebatten*. Oslo, Det teologiske Menighetsfakultet (Spesialavhandling)
- Simonsson, Tord (1963): *Kyrkomötet argumenterar: kristisk analys av argumenttyper i diskussionerna vid 1957 och 1958 års kyrkomöten om "Kvinnas behörighet till prästlig tjänst"*. Lund, CWK Gleerup
- Sjöberg, Erik (1953): *Exegeterna om kvinnliga präster*. Stockholm, Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag
- Skard, Bjarne (1960): *Contra kvinnelige prester*. Oslo, Land og Kirke
- Skard, Bjarne (1961): ""På apostolisk vis": replikk til Jacob Jervell." *Kirke og Kultur*, Årg. 66, s. 133-139
- Skriftforståelse og skriftbruk med særlig henblikk på homofilisaken: Uttalelse fra Den norske kirkes lærenemnd i sak reist av Møre biskop*. (2006), Oslo
- Skaar, Kristian Edvard (1975): "Underordning - i dag." *Ung Teologi*, Årg. 8, nr. 1
- Skaar, Kristian Edvard (1976): "Momenter til underordningsproblematikken." *Ung Teologi*, Årg. 9, nr. 1, s. 1-24
- "Spørsmålet om kvindelige prester: Menighetsfakultetets erklæringer." *Luthersk Kirketidende*, Årg. 62. nr. 11, 1925, s. 244-247
- Steinsvik, Martha (1934): "Kvinner som prester." *Særtrykk av Norges Kvinder 1934*, nr. 7-8
- Stendahl, Krister (1958): "Bibelsynen och kvinnan." i *Kvinnan, samhället, kyrkan*. Stockholm, Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag
- Stendal, Magne (1975): "Skaparordning mellom kvinne og mann utan basis i den første skapinga?" *Ung Teologi*, Årg. 8, nr 2, s. 37-49

- Stendal, Synnøve Hinnaland (2003): *"-under forvandlingens lov": en analyse av stortingsdebatten om kvinnelige prester i 1930-årene.* Lund, Arcus
- Stensaker, Anne-Berit (1978): "Kvinner i prestedtjeneste – en evangelisk nødvendighet." i *Kloke jomfruer?: om kirke, kristendom og kvinnefrigjøring.* Oslo, Aschehoug, s. 63-81
- Stott, John (1984): *Issues facing Christians today.* Basingstoke, Marshalls
- "Spørsmålet om kvinnelige prester: uttalelse fra styret i Prestelaget for bibel og bekjennelse."
Luthersk kirketidende, Årg.108, nr. 7, 1973, s. 179-180
- Svenningsen, Beata (1912): *Norsk Kirkeblad*, Årg. 9, s. 395-396
- Sæbø, Magne (red.) (1973): *Første Mosebok: en kommentar.* Oslo, Land og kirke/Gyldendal
- Teinonen, Seppo A. (1976): *Kyrkans ämbete i vår tid: en skrift om kvinnliga präster och kvinnans tjänst i kyrkan.* Uppsala, Pro Veritate
- Thu, Arne (1938): "Lex Mowinckel."
Luthersk Kirketidende, Årg. 75, nr. 18, s. 417-420
- Thurén, Jukka (1979): *Israel – Kristus – Kirken: festskrift til professor dr.theol. Sverre Aalen på 70-årsdagen 7. desember 1979.* Oslo, Universitetsforlaget
- Tveter, Ester (1961): "Teologisk fortolkningskunst – eller hva?"
Kirkebladet, 4. årgang, s. 175-177
- Tveter, Martin (1958): "Omkring spørsmålet spesiell kvinnelig tjeneste eller adgang til presteembetet for kvinner." *Kirkebladet*, Årg. 1, s. 330-332
- Ulstein, Jan Ove (1973): "Kvinnelege prestar – eit problem."
Ung Teologi, Årg. 6, s. 27-39
- Ulstein, Jan Ove (1975): "Kvinnesak og teologi." i *Kristent kvinnesyn: 8 foredrag fra et seminar på Menighetsfakultetet våren 1974.* Skrivestua, Menighetsfakultetet
- Utnem, Erling (1958): "Kvinnelige prester og Guds ord."
Kirkebladet, Årg.1, s- 374-379
- Utnem, Erling (1959) (1): "Kvinnelige prester og Guds ord."
Kirkebladet, Årg. 2, s. 23-25
- Utnem, Erling (1959) (2): "Kvinnelige prester og Guds ord. Avsluttende bemerkninger til prost Seip." *Kirkebladet*, Årg. 2, s. 122-125
- Utnem, Erling (1959) (3): "Et bibelsyn."
Kirke og kultur, Årg. 64, s. 294-302
- Valen, Karsten (1990): Artikler gjengitt i avisen "Dagen" 1.-3. mars
- Valen-Senstad, Olav (1960): "Strøtanker til diskusjonen om kvinnelige prester." *Kirke og kultur*, Årg. 65, s. 453-457
- Valen-Senstad, Olav (1961): "Striden om kvinnelige prester. Replikk til Sverre Aalen." *Kirke og kultur*, Årg. 66, s. 227-238

- Wiik, Jofrid (1991): "Tilhøvet mellom kvinne og mann: i bibelsk perspektiv med særleg tanke på spørsmålet om underordning." i *Kvinner: i Bibelen, i kirken, i misjonen*. Oslo, Nye Luther Forlag
- Wisløff, Carl Fredrik (1956): "Slik er stillingen." (red.art.) *Luthersk Kirketidende*, Årg. 91, nr. 12, s. 181-182
- Wisløff, Carl Fredrik (1971): *Norsk kirkehistorie*. Oslo, Lutherstiftelsen
- Aalen, Leiv (1960): "Kvinnelige prester - dogme eller adiaforon?" *Kirke og Kultur*, Årg. 65, nr. 5, s. 285-298
- Aalen, Leiv (red.) (1961) (1): *Kvinnelige prester – hvorfor ikke?: kirken og dens embete i dagens debatt*. Oslo, Land og kirke
- Aalen, Leiv (1961) (2): "Stats- og kirkerett i spørsmålet om kvinnelige prester." *Luthersk kirketidende*, Årg. 96, nr. 7, s. 106-110
- Aalen, Leiv (1961) (3): "Kvinner i kirkens tjeneste – hvor går grensen?" *Luthersk kirketidende*, Årg. 96, nr. 8, s. 125-129
- Aalen, Leiv (1961) (4): "Råd for uråd. Ad kvinnelige prester." *Kirkebladet*, Årg. 4, s. 28-131
- Aalen, Leiv (1961) (5): "Kvinnelige statsprester. Quo vadis, Per Lønning?" *Kirkebladet*, Årg. 4, s. 171-175
- Aalen, Leiv (1961) (6): "Dogme eller adiaforon? Per Lønnings dilemma." *Kirkebladet*, Årg. 4, s. 211-214
- Aalen, Leiv (1963): "Kvinnelige prester: hva nå med det forsømte alternativ?" *Luthersk kirketidende*, Årg. 98, nr. 15, s. 346-348
- Aalen, Leiv (1970): "Fjæren som ble til fem høns: et lite apropos ad kvinnelige prester." *Luthersk kirketidende*, Årg. 105, nr. 3, s. 50-52
- Aalen, Leiv (1973) (1): "Kristendom og kvinnesyn." *Ung teologi*, Årg. 6, nr. 2, s. 81-95
- Aalen, Leiv (1973) (2): "Oppsiktsvekkende". *Luthersk kirketidende*, Årg. 108, nr. 10, s. 265-269
- Aalen, Leiv (1973) (3): "Hva saken gjelder." *Luthersk kirketidende*, Årg. 108, nr. 14, s. 379-380
- Aalen, Leiv (1986): *Dogmatiske grunnriss*. Oslo, Skrivestua, Menighetsfakultetet
- Aalen, Sverre (1959): "Skriftsynet." *Kirke og Kultur*, Årg. 64, s. 460-473
- Aalen, Sverre (1960) (1): "Eksegese til spørsmålet om kvinnelige prester." *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, Årg. 31, nr.1, s. 4- 21 og nr. 2, s. 81-96
- Aalen, Sverre (1960) (2): "Skriftsynet: svar til Ragnar Leivestad." *Kirke og Kultur*, Årg. 65, s. 611-617
- Aalen, Sverre (1960) (3): "Hvorfor ikke kvinner som prester?" *Luthersk kirketidende*, Årg. 95, nr. 17, s. 286-288
- Aalen, Sverre (1961) (1): "Taleforbudet for kvinner i Det nye testamente." i *Kvinnelige prester - hvorfor ikke?: kirken og dens embete i dagens debatt*. Oslo, Land og kirke

- Aalen, Sverre (1961) (2): "Spørsmålet om kvinnelige prester. Svar til Olav Valen-Senstad." *Kirke og Kultur*, Årg. 66, s.156-163
- Aalen, Sverre (1964): "A Rabbinic Formula in 1. Cor. 14, 34." *Studia Evangelica II. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur* 87, s. 513ff
- Aalen, Sverre (1966): "Det nye testamentets enhet og sikte." i *Bibelsyn og bibelgransing*. Stavanger, Nomi
- Aalen, Sverre (1971): "Bibelsyn og bibelbruk." *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, Årg. 42, hefte 2, s. 81-103
- Aalen, Sverre (1973) (1): *Guds sønn og Guds rike*. Oslo, Universitetsforlaget
- Aalen, Sverre (1973) (2): "Ad flertallsuttalelsen fra Menighetsfakultetets lærerråd om kvinnelige prester." *Luthersk kirketidende*, Årg.108, nr. 4, s. 83-89
- Aalen, Sverre (1973) (3): "En gang til om kvinnelige prester." *Luthersk kirketidende*, Årg. 108, nr. 8, s. 207-210
- Aalen, Sverre (1973) (4): "Ad cand. theol. Harald Bekkens artikkel om "Kvinnelige prester": Ung teologi 1971, nr 2, s.98ff." *Ung teologi*, Årg. 6, nr. 1, s. 40-47
- Aalen, Sverre (1975): "Hva er hovedtrekkene i NTs kvinnesyn, og hvilke konsekvenser bør dette få for et kristent syn på kvinnens stilling i samfunnet." i *Kristent kvinnesyn: 8 foredrag fra et seminar på Menighetsfakultetet våren 1974*. Skrivestua, Menighetsfakultetet
- "Årbok 1989." *Misjonstidende*, Årg. 144, nr. 8. Det Norske Misjonsselskap

Tekstene er hentet fra Det norske bibelselskaps oversettelse av Det nye testamente 2005

1 Kor 11,1-16

Ha meg til forbilde slik jeg har Kristus til forbilde! **2** Dere skal ha ros for at dere husker på meg i alt og holder fast på de overleveringene jeg har gitt videre til dere. **3** Jeg vil dere skal vite at Kristus er enhver manns hode, mannen er kvinnens hode, og Kristi hode er Gud. **4** En mann som ber eller taler profetisk med noe på hodet, fører skam over sitt hode. **5** Men en kvinne som ber eller taler profetisk med utildekket hode, fører skam over sitt hode. Det er jo akkurat det samme som å være snauklipt. **6** Hvis en kvinne ikke vil ha noe på hodet, kan hun like godt klippe av seg håret! Men når det nå er en skam for en kvinne å klippe eller barbere av seg håret, da må hun ha noe på hodet. **7** Mannen skal ikke dekke hodet, for han er Guds bilde og ære. Men kvinnen er mannens ære. **8** For mannen ble ikke til av kvinnen, men kvinnen av mannen. **9** Mannen ble heller ikke skapt for kvinnens skyld, men kvinnen for mannens. **10** Derfor skal kvinnen for englenes skyld ha noe på hodet, som et myndighetstegn. **11** Men i Herren er ikke kvinnen uavhengig av mannen, og mannen er ikke uavhengig av kvinnen. **12** For som kvinnen ble til av mannen, blir mannen født av kvinnen, men alt er fra Gud. **13** Bedøm selv! Sømmer det seg for en kvinne å be til Gud uten noe på hodet? **14** Lærer ikke selve naturen dere at det er en skam for mannen å ha langt hår, **15** mens det for kvinnen er en ære? For håret er gitt henne som slør. **16** Hvis noen vil lage strid om dette, så husk at en slik skikk har ikke vi, og heller ikke Guds menigheter.

1 Kor 14,26-40

26 Hva mener jeg så, søsken? Jo, når dere kommer sammen, har én en salme, en annen et ord til lærdom, én har en åpenbaring, én har tungetale, en annen har tydingen. Men la alt tjene til å bygge opp. **27** Taler noen i tunger, skal det ikke være mer enn to eller i høyden tre hver gang. De skal tale én om gangen, og det skal være én som tyder. **28** Hvis det ikke er noen til å tyde, skal den som taler i tunger, tie når menigheten er samlet. La ham tale for seg selv og for Gud. **29** La to eller tre tale profetisk, og la de andre prøve det de sier. **30** Men hvis en annen får en åpenbaring mens han sitter der, skal den første tie. **31** For dere kan alle tale profetisk, men én om gangen, slik at alle kan lære og alle bli oppmuntret. **32** Enhver profet har herredømme over sin profetånd, **33** for Gud vil ikke uorden, men fred.

Som i alle de helliges menigheter **34** skal kvinnene tie når menigheten samles. Det er ikke tillatt for dem å tale; de skal underordne seg, slik også loven sier. **35** Hvis det er noe de vil lære, så la dem spørre sine menn hjemme. For det er en skam for en kvinne å tale i menigheten. **36** Var det kanskje fra dere Guds ord gikk ut? Er det bare til dere ordet er kommet? **37** Hvis noen mener seg å være profet eller ha åndsgaver, så skal han vite at det jeg skriver, er et Herrens bud. **38** Den som ikke godtar dette, blir selv ikke godtatt.

39 Derfor, mine søsken: Vær ivrige etter å tale profetisk, og hindre ikke tungetale. **40** Men la alt gå sømmelig og ordentlig for seg!

Gal 3, 23-29

23 Før troen kom, var vi i varetekt under loven, innestengt helt til den tro som skulle komme, ble åpenbart. **24** Slik var loven vår vokter til Kristus kom, for at vi skulle bli erklært rettferdige ved tro. **25** Men nå når troen er kommet, er vi ikke lenger under vokteren. **26** For dere er alle Guds barn ved troen på Kristus Jesus. **27** Alle dere som er døpt til Kristus, har kledd dere i Kristus. **28** Her er ikke jøde eller greker, her er ikke slave eller fri, her er ikke mann og kvinne. Dere er alle én i Kristus Jesus. **29** Og hører dere Kristus til, er dere Abrahams ætt og arvinger etter løftet.

Ef 5, 21-24

21 Vær hverandre underordnet i ærefrykt for Kristus! **22** Dere kvinner, underordne dere ektemennene deres som under Herren selv. **23** For mannen er kvinnens hode, slik Kristus er kirkens hode; han er frelser for sin kropp. **24** Som kirken underordner seg Kristus, skal kvinnene underordne seg sine menn i alt.

1 Tim 2, 8-15

8 På hvert sted vil jeg at mennene skal be med løftede og rene hender, uten sinne og strid. **9** På samme måte skal kvinnene oppføre seg sømmelig. De skal pynte seg med måte og forstand, ikke med alle slags fletninger, gullsmykker, perler eller dyre klær, **10** men med gode gjerninger, slik det passer seg for kvinner som vil leve gudfryktig. **11** En kvinne skal ta imot opplæring i stillhet og underordne seg i alt. **12** Jeg tillater ikke en kvinne å undervise eller bestemme over mannen, hun skal være stille. **13** For Adam ble skapt først og så Eva. **14** Og det var ikke Adam som lot seg lokke, men kvinnen lot seg lokke og brøt budet. **15** Men hun skal bli frelst gjennom barnefødselen – bare de viser forstand og lever i tro, kjærlighet og hellighet.