

Frå underordning til likestilling. Ei historie om korleis det teologiske symboluniverset endra seg i kvinnesynet på 70-talet

Jan Ove Ulstein

Dosent emeritus, Institutt for religion og livssyn, Høgskulen i Volda

Abstract: This article will show how what the sociology of knowledge calls ‘the symbolic universe’ changed during the 1970s when it came to views on female priests and equality between the sexes. A symbolic universe in an institution is what legitimizes a social order. In the institution of the church, that legitimation takes place through the broad acceptance of a theology. The article asks how scriptural interpretation, hermeneutics, and theology can change the symbolic universe in order to answer questions raised from another cultural context. The author highlights some representative actors’ positions and important arguments from the prior decade. Change was signaled when a slim majority of the Professors’ Council at the conservative Free Faculty of Theology in Norway (*Menighetsfakultetet*) voted in favour of female priests. The main question is whether patriarchy, which in biblical times was a context for the biblical texts, is a timeless structure. The article can be read as a sketch about the process of theological legitimation for female priests, and for equality, with the claim that the turnaround took place in the 1970s.

Keywords: female priests, patriarchy, equality, legitimation, symbol universe, hermeneutics

Problemorientering

I denne artikkelen skal vi sjå korleis det teologiske symboluniverset i Den norske kyrkja vart endra når det gjeld kvinnesynet. Vi ser på 70-talet, raust rekna, der synet på kvinnelege prestar og underordning for kvinna vart utfordra. Vi ser det på bakgrunn av 60-talet, då debatten om kvinnelege prestar blussa opp omkring tilsetjing av første kvinnelege prest i Norge. På 70-talet går brytinga meir på synet på kvinna i opprør mot patriarkalisme, generelt i kvinnerørsla, og med leiting etter kvinnefrigerande impulsar i bibeltekstene. Vår (hypo)tese er at symboluniverset vart endra i løpet av 70-talet.

‘Symbolunivers’ er eit nøkkelord i kunnskapssosiologien (Berger & Luckmann, 1967/1990). Det er det settet av kunnskap som grunngir og legitimerer ein sosial praksis i ein institusjon. I vårt case dreier det seg om å kunne legitimere ein ny praksis i kyrkja, konkret: å vigse kvinner til prest, med akseptert teologisk legitimering. I kyrkja sitt symbolunivers gjeld den læra og den ordninga som blir praktisert, støtta av ein teologi som får gjennomslag i kyrkja. Kyrkja blir då sett under synsvinkelen ‘institusjon’.

Underliggjande teologisk problemstilling er spørsmålet om korleis ein i kyrkja kan tolke skrift og tradisjon for å vere presist til stades i ny historisk kontekst. Kor skapande er kulturkonteksten? Må ein forandre for å bevare, eller blir teologi og praksis diktert av ideologiske, kulturelle og sosiale stormakter i samtida? Det siste er ei kronisk freisting på å tilpasse seg. Gustaf Wingren (1972, s. 10) meinte det første. Han sette opp eit kriterium for gyldig teologi. Ein kan finne noko nytt i tekstene i ny kontekst, men det må ikkje leggest noko inn i teksta som ikkje er der i teksta frå før. Der må vere noko meir i teksta enn i den aktuelle konteksten, meir i tolkinga enn i tilpassinga.

I så fall er ein hos idealet i hermeneutikken til Hans-Georg Gadamer (1960/2003). Tolkingsprosessen skjer ifylgje han ved at ein møter ei tekst med sine fordømmar, sine føresetnader av personleg og kulturell art. Det betyr at ein allereie har eit bilete av kva teksta seier. Så må ein setje sine fordømmar på spel i møte med verknadshistoria til tekstene. Er prosessen vellukka, kan ein møte teksta slik at eigen forståingshorisont smeltar saman med teksta sin horisont. Fordi ein har teke sine fordømmar inn i

sin erkjenningssprosess, veit ein korleis teksta skal appliserast i samtids-situasjonen. «Applisering er», seier Jürgen Habermas (1967/2001, s. 309) i ein kommentar til Gadamer, «en klok omsetting med hensyn til endrede situasjoner».

Vi spør vidare etter ein teologi som vil legitimere ei slik ordning, både i forhold til dei bibeltekstene som har vorte brukte, dei konservative tolkingane og den store verknadshistoria som ligg mellom tekstene og samtida (70-talet). Konteksten var ei luthersk stats- og folkekyrkje i eit samfunn under endring. Det siste gjeld også ei kvinnerørsle som vart meir radikal enn før.

Vi gir først ein bakgrunn i spørsmålet både historisk og teologisk. Vi gir først bakgrunnen for det som skjedde på 70-talet. Her går vi ikkje inn på grundige referat av alle bidraga, men viser posisjonane og argumentasjonsrekkjene. Vår interesse er å skissere kva symbolunivers som blir endra, ikkje gi ei fullstendig framstilling av den teologiske debatten.

Ei perspektivskisse på kontekst og teologi

Dei kristne truvedkjeningane har stått seg i hundrevis av år. Den apostoliske og den nikenske truvedkjenninga har kyrkjene felles. Då er vi på 300-talet. *Nicaenum* vart formulert i ei tid då den gresk-romerske kulturen rådde. Symbolet ville gi ei samanfattande tolking av den bibelske overleveringa om Jesus Kristus, under sterk bryting. Korleis kunne ein forstå hans liv og gjerning og betydning i ein kultur som stilte spørsmål til tekstene ut ifrå ein annan kulturkontekst enn den jødiske? Vi ser korleis konteksten pregar svarformuleringane i ei innfløkt filosofisk drøfting. Det er slett ikkje sikkert at alle formuleringar i Det nye testamentet er heilt klare i den retning. Partane prøvde å definere kva tyding tekstene totalt sett har i møte med dei nye spørsmåla. Til sist i dogmedanningane står eit credo utan filosofiske forklaringar: sann Gud – sant menneske, tre personar – eitt vesen (Hägglund, 1963, s. 56–60; Skarsaune, 1987, s. 114–129).

Den lutherske reformasjonen kan oppfattast som eit skifte i sjølv trusomgrepet. Frå den thomistisk-aristoteliske forståinga *fides caritate formata* (tru forma av kjærleik) får vi den lutherske: ei tru skapt av Gud, der rettferdiggingering for Gud er av tru åleine utan å måtte stå inne for den

truskvaliteten som kjem av å vere forma av kjærleiken. Gud *ser i nåde* på syndaren.

Reformasjonen hadde ikkje berre ein filosofisk-teologisk kontekst. Han gav fleire endringar i praksis. Praksisen vart legitimert av tru og konsekvensar av trua. Til dømes vart sjelemessene for dei i skjærselden overflødige. Luthers lære om dei to måtane Gud styrer verda på, den åndelege og den verdslege (regimentslæra), var ein konsekvens av forståinga av trua. Samtidig gjorde den ei kyrkjemakt illegitim, der biskopane også var fyrstar.

Under krigen, i den norske motstandskampen, kom det til ei presisering av regimentslæra. I Tyskland hadde tolkinga av den laga ein vegg mellom kyrkje og stat, og mellom ulike skaparordningar. Dei var alle sjølvlovgivande. Føraren (statsordninga) var innsett av Gud med direkte mandat. I Norge tolka Eivind Berggrav det slik at begge regimenta var Guds, og kyrkja måtte yte motstand mot denne staten i Guds namn (passim, t.d. Austad, 1972).

Døma gir eit bilete av at når lærespørsmål skal utformast i ei kyrkje, er det ikkje berre tale om å avlese bibelord direkte, dei må setjast i ein større systematisk-teologisk eller dogmatisk samanheng (sjå t.d. Brunner, 1961, s. 159–162). I ei luthersk kyrkje må dogmatikken (her om det kyrkjelege embetet) gjere greie for seg overfor ei tolking av skriftord, noko som skjer i ei samtid. Vi må her ha i mente at embetssynet i Confessio Augustana (CA 5) ikkje har kjønnsesifikasjon.

Desse døma viser korleis ny kulturkontekst kan kalle fram nye tolkingar og posisjonar i bryting med dei gamle, med potensial til å endre den kyrkjelege ordenen. Teologihistoria er verknadshistorie, ho er historia om endringar over tid og kontekst. Det er vår problemhorisont.

Litt forhistorie

Vi har i Norge mange bidrag til historia om kvinners kamp for å oppnå likeverdig posisjon i kyrkje og kristeleg organisasjon. Der finst både korte bidrag (t.d. Elstad, 2000; Hauge 1981) og lengre (t.d. Norderval, 1982; Sæter 2008). Dei gir ein del av ei historie der kvinner kjempa for likestilling elles i samfunnet (Agerholt, 1973). Kring 1900 gjaldt det kampen for

stemmerett. Så kom kampen for likestilling i arbeidslivet. Når det gjaldt kyrkja, så fekk vi ei lov i 1938 som opna for at kvinner kunne bli prestar i Den norske kyrkja på linje med menn. Stortinget ville ha same rettar for begge kjønn i alle stillingar, også i kyrkja. Kyrkjelege instansar protesterte. Var ikkje det eit inngrep i indrekyrkjelege saker, sjølv om ho var statskyrkje? Lova gjekk gjennom med knapt fleirtal då venstremannen Mowinckel fekk lagt inn eit atterhald i sjølve lovframlegget (kalla Lex Mowinckel): «*hvor menighetene på prinsipielt grunnlag uttaler seg imot det*» (t.d. Norderval, 1982, s. 69; heile saksgangen s. 65–71). Dessutan var det klart etter denne kyrkja sin orden, at ein biskop måtte vere villig til å ordinere. Sjølv om Kongen i kyrkjeleg statsråd var øvste organ i kyrkja, låg ordinasjon og tilsetjingsbrev til bispeembetet. Dessutan låg eit ansvar hos sokneråda.

Det hadde gått føre seg ein dragkamp om kvinners rettar i kyrkja. I 1930-åra vart det ei betent politisk sak. I kyrkja var spørsmålet om kvinners rett til presteembetet nærast ei ikkje-sak. Det var avgjort i bibel og vedkjenning (Furre, 2011, s. 144) Og sokneråda var klart imot ifylgje ei undersøking i 1926 (Elstad, 2000, s. 86). Berge Furre (2011) gjer kort greie for dei politiske brytingane omkring spørsmålet. Han held fram at opphevinga av Lex Mowinckel (1956) var den endelege siger for kvinneprestar i kyrkja. Interessant i vår samanheng er det at Teologisk fakultet (TF) i høyringa i 1956 rådde til å respektere det når det råder «*i menighetene den oppfatning at Bibelens og bekjennelsens ord er en prinsipiell hindring for kvinners prestestilling*» (s. 147). Dei hadde allereie i 1917 og 1921, i høyringar om kvinners talerett i kyrkjene, hevda at ingenting var i vegen for kvinners presteneste (Elstad, 2000, s. 86). I høyringa omkring oppheving av Lex Mowinckel meinte dei at ein skulle ikkje presse i spørsmålet, «*kyrkja måtte sjølv ha rett til å bestemme*» (Elstad, 2000, s. 88). Kampen om symboluniverset var ikkje i orden ved ei lovgiving, den indrekyrkjelege prosessen var ikkje fullført. Kristin Molland Norderval, som gir ei veldokumentert framstilling av prosessar i samfunn, storting og kyrkje (Norderval, 1982, s. 46–142), konkluderer si framstilling med at etter at praktikum på Menighetsfakultetet (MF) i 1977 hadde vorte opna for kvinner, hadde kvinnene oppnådd å ha alle rettar i kyrkja på linje med menn.

I mellomtida hadde mykje skjedd. I 1961 vart den første kvinne ordinert til prest i Den norske kyrkja, i Berg og Torsken.¹ Då vart retten til denne ordninga teken i bruk. Biskopen i Hamar, Kristian Schjelderup, var villig til å ordinere Ingrid Bjerås, og biskopen i nord villig til å ta imot. (Om denne saka, sjå Norderval, 1982, s. 105–115.) Schjelderup var plassert som liberal teolog. Å vere for kvinnelege prestar vart rekna som eit liberal-teologisk standpunkt. Spørsmålet i denne debatten stod eigentleg om kva som kan vere rett embetssyn i ei luthersk kyrkje, knytt til tolking av bibelord og til kva vekt kjønn skal ha. Er det eit kyrkjespiltande vedkjennings spørsmål? Står spørsmålet *in statu confessionis*, sjølv om embetssynet i Confessio Augustana (CA 5) ikkje har kjønns spesifikasjon? Omsett til sosiologisk tale var det ein kamp om korleis symboluniverset kan gi legitimasjon til denne ordninga. Men først kom forsvar for den gamle. Den var truga av lovgivinga og ny praksis ved ordinasjonen av Bjerås.

Etter opphevinga av Lex Mowinckel i 1956 (Norderval, 1982, s. 96–104) og fram til ei tid etter ordinasjonen av den første kvinne i kyrkje blussa ein heftig teologisk debatt opp. Biskop Bjarne Skard skreiv ein pamflett (1958) der han grunn gav eit embetssyn med bibelord. Han kopla apostolatet (berre menn) med innstifting av presteembetet til presteembetet i dag. Han avslutta med at så lenge Bibelens ord stod som dei stod, ville det vere kvinneprest-motstand i kyrkja. Praktikumsrektor ved Universitetet, Arne Fjelberg (1958), skreiv ei bok der han avviste at der var teologiske hindringar i vegen for kvinneleg presteneste. Professor Jacob Jervell (Teologisk fakultet, TF) leverte drøftingar av bibelord og hermeneutikk som støtta det nye synet (1960). Professor Leiv Aalen (MF) redigerte ei bok om *Kvinnelige prester – hvorfor ikke?* (1961), som var imot. Der drog han inn lærde frå Sverige, Danmark og Tyskland, der dei hadde hatt ein intens debatt omkring spørsmålet. Den tyske professoren Peter Brunner (1961) og den danske Regin Prenter (1961) (og den svenske biskopen Bo Giertz) er med i boka med embetsteologisk grunna motstand. Sverre Aalen (1961) leverte der den mest grundige eksegesen av kvinnetekstene på motstandssida. Vi brukar denne boka for å vise fram hovudsakene

¹ Sjå minibiografien om Ingrid Bjerås (Tønnessen, 2011). Misjonskirken fekk sin første kvinnelege pastor i 1915, i Narvik. I Metodistkirken vart den første ordinert i 1932. <https://www.facebook.com/norsk kvinnelegteologforening/posts/1625747264277768>. (Nedlasta 8. mars 2021).

i kvinneprest-motstanden. Debatten var langt større. I denne perioden vart bibelord drøfta, kvar stein snudd (Sæter, 2011, s. 161–162) – for å grunngi eit nei eller eit ja til ordninga.

Vår interesse vidare er å sjå på dei teologiske brytingane om symbol-universet i spørsmålet.

Bibel og embete

Enklast er det å illustrere standpunkta ved tolking av taleforbodet og «Herrens bod» i 1 Kor 14, 33b–38:

Liksom i alle forsamlingar av dei heilage³⁴ skal kvinnene teia når forsamlinga kjem saman. Dei har ikkje lov til å tala; dei skal underordna seg, som òg lova seier.³⁵ Men er det noko dei vil læra, så lat dei spørja mennene sine heime. For det sømer seg ikkje for ei kvinne å tala i forsamlinga.³⁶ Var det kanskje frå dykk Guds ord gjekk ut? Er det berre til dykk ordet er kome?³⁷ Om nokon meiner seg å vera profet eller ha åndsgåver, så må han skjønna at det eg skriv til dykk, er eit Herrens bod.³⁸ Den som ikkje godtek dette, blir sjølv ikkje godteken.

Tyngdepunktet i argumentasjonen mot kvinnelege prestar var at det ville vere å tale (*lalein*, v. 34) i kvalifisert forstand, offentleg på vegner av forsamlinga (*passim*, Brunner, 1961, s. 195; S. Aalen, 1961, s. 32–39).² Den store vekta på at denne formaninga var eit «Herrens bod», var eit kronargument i motstanden. Det måtte gå tilbake til eit eksplisitt bod frå Jesus sjølv, var argumentet. Sverre Aalen (1961, s. 22–31) knytte Herrens bod direkte til taleforbodet. Regin Prenter (1961, s. 95) ser «et Herrens bud, der har indstiftelsens karakter» til eit læreembete. Då er bodet framleis gyldig, som innstiftingsorda i nattverden. Sverre Aalen (1961, s. 94) tala om ein «partiell fortsettelse av apostolatet».

Spørsmålet om den såkalla kefalé-strukturen høyrer til i same område. Ordet tyder *hovud*, og vart brukt om opphav og med det forrang. Mannen er hovudet til kvinna, Kristus er hovudet til mannen, Gud er hovudet til Kristus (1 Kor 11, 3). Då vil også underordninga (*hypotagé*) høyre med til

2 Eksegetisk grunngitt av S. Aalen, 1961, s. 32–55: «... et verv, en oppgave som medfører offentlighet» (s. 36); «det er forkynnelseens offentlighet det dreier seg om» (s. 37).

den. Partane høyrer saman, men er ikkje jambyrdige (sjå Brunner 1961, s. 179–189). Sverre Aalen (1961, s. 55) hevda at poenget ligg i mannens evne til å leie. Han såg også taleforbodet som «uttrykk for en oppgavefordeling som svarer til skapelsens orden og dermed til mannen og kvinnens medskapte vesen og natur» (s. 3). Denne metafysiske eller ontologiske strukturen låser biletet. Eit slikt syn samsvarar også med eit positivistisk syn på samsvar mellom biologisk natur og sosial rolle.

Eit viktig embetsteologisk argument i kvinneprest-motstanden av dogmatisk art var at presten representerer Kristus. Den vanlege argumentasjonen om apostelutveljing som grunnlag for presteembetet (t.d. Skard, 1958) blir forsterka ved at Jesu mannskjønn, som inkarnert, blir gitt prinsipiell status, med det til fylgje at apostelkønnet får same vekt, som historisk faktum. Når presteembetet er ein *representatio Christi*, betyr det at «inkarnasjonens mannlige karakter» gjer kvinner uskikka til å representere Jesus Kristus på preikestolen og i nattverdsringen? Er «kvinnens vesen» uforeinleg med «hyrdens vesen»? Dogmatikaren Peter Brunner svara ja på begge spørsmål.³ No var ikkje det synet uimotsagt i lutherdommen. Den svenske Luther-forskaren Per Erik Persson (1961) avviste ein slik tankegang i ei avhandling om temaet som uluthersk.

Det må leggst til at både Sverre Aalen og Peter Brunner var klare over at dei bibelske mønsterne måtte konkretiserast annleis i ny tid. Brunner heldt fast på sitt grunnsyn, men i slutten av artikkelen prøvde han med fleire imøtekomande råd til praktisering. Liknande hos Aalen. Han argumenterte også for det seinare. Mannen var den «ledende» (ikkje *herre*), utan at det betydde lydnaplukt for kona («ledsager») (S. Aalen, 1974, jf. *Kvinnelig prestejeneste*, 1973, mindretalet). Det same synet blir det gitt konkretiseringar av på 70-talet (t.d. Bjerkholt et al., 1981). Det gjeld ei skaparordning i familien og eit Herrens bod i kyrkja, som kan forståast i lys av det første.

Det er altså synet på kvinnenaturen som blir den bibelteologiske konkretiseringa av skaparordninga som grunngir avvising av kvinner til

3 Brunner, 1961, s. 195ff. Eitt av punkta han lista opp mot kvinneleg presteenesete, pkt.8, lydde slik: «Så lenge den forutsetning er til stede at det finnes menn som Ånden har kalt til å preke, er kvinnen som *sådan* ikke egnet til å bli kalt til en offentlig utøvelse av prekestjenesten», s. 196 (vår kursivering).

presteembetet. Synet vil m.a.o. gi ei presiserande kjønning av vedkjenninga, CA 5, om preikeembetet.

I heile 1961 gjekk ein intens debatt i *Kirke og kultur* om korleis ein kan forstå bibelorda og betydinga av dei.⁴ Jacob Jervell hadde året før (1960, s. 1) avvist at eksegesen kunne gi innvendingar mot kvinnelege prestar. Inga tekst handla om det spørsmålet. Jervell (1960, s. 3–9) avviste koplinga til apotolatet. Det grunn gav inga embetslinje sjølv om dei første apostlane var menn. Han køyrrer eit bestemt syn på apotolatet. ‘Apostel’ er underordna ‘evangelium’. Guds nåde er oppdrag, eit kall og ikkje ein kvalifikasjon. Den hadde ikkje Paulus. Paulus pukkar på sitt oppdrag, men ikkje på sin kvalifikasjon. Dette set Jervell i samband med Paulus sine utsegner om at slaven skal vere slave, jøden jøde og kvinna underordna. Dei utfaldar evangeliets suverenitet. Slike ting var religiøst sett likegyldige, og Jesus kom snart igjen. Ordensteologien til Paulus var «sømmelighet» og fred. Derfor må kvinna teie i forsamlinga (1 Kor 14). Sjølv om Paulus grunn gir underordninga ut ifrå ein skapingsmessig forskjell mellom kjønna, hindra ikkje det at dei ved Guds frie nåde kunne forkynne (1 Kor 11). Denne motsetninga mellom 1 Kor 14 (ikkje tale, teie) og 1 Kor 11 (tale profetisk) er eit problem, med gir Jervell (s. 12–13). Men 1 Kor 11 viser at underordninga ikkje hindrar kvinna i å forkynne (s. 19). Jervell avsluttar med å hevde at det kyrkjelege embetet tek vare på evangeliets frie løp. Det er det kritiske spørsmålet til alle ordningar og alle embete. «For evangeliets frihets skyld må vi i dag la kvinner få anledning til å inneha presteembetet. Slik uttrykker vi nå perpetua voluntas evangelii» (s. 20).

Det siste er sitat frå CA 28 om «evangeliets varige vilje». Det er ikkje eit direkte hermeneutisk program, men eit reformatorisk skriftsyn der ein ser etter «was Christum treibet», her: det som driv på evangeliet, som ei totaltolking av NT. Det gjer alle ordningar til adiafora, men med omsyn til evangeliets frie løp som kriterium på kva som er legitimt. Jervell motseier ikkje at forskjellen mellom kjønna er grunn gitt i skapinga, hos Paulus. Men alle slike grunn givningar blir trumfa av evangeliet. Jervell

4 Jervell melde Skard (1958), med etterfylgjande meiningsutveksling. Sverre Aalen kritiserte Olav Valen-Sendstad og ein artikkel av han frå året før, med meiningsutveksling. Jervell melde S. Aalen, B. Giertz, R. Prenter og P. Brunner (L. Aalen, 1961) – der S. Aalen (1961) allereie hadde fått med debatten i *Kirke og kultur* før på året, i ei utviding av ein artikkel frå året før.

argumenterer eksegetisk og hermeneutisk for si landing i evangeliets varige vilje (Ca 28).

Confessio Augustana art. 28 viser til Apg 15, apostelmøtet i Jerusalem år 49. Der heiter det at «det vart eit hardt ordskifte» (v. 7) om heidning-kristne skulle omskjerast og vere forplikta på Moselova for å bli kristne. Svaret var nei. «For Den heilage ande og vi har vedteke ...» (v. 28) at dei mellom anna bør avstå frå å ete blodmat, av omsyn til jødane som budde der. Dette kommenterte CA 28 med at bodet vart gitt for ei tid, kven bryr seg om det i dag?

Eit normativt-hermeneutisk spørsmål var reist frå Bibelen sjølv (Apg 15) og vedkjenninga (CA 28), ikkje berre ein eksegetisk debatt omkring enkelte bibelord om kva meininga var i nytestamentleg tid. Den debatten førde også til «eit hardt ordskifte» i framhaldet.

Revisjon av symboluniverset

Denne fasen var bibelfagleg styrt, med spørsmål om stadfesting av embetssyn. Ordskiftet vart ikkje mildare i neste fase. Ved MF ville dei søkje statsstøtte. Då fekk dei kravet om å stille alle likt, dissentarar og kvinner. Det siste var mest problematisk for den praktisk-teologiske utdanninga som gav inngang til prestenesta. Lærarrådet ved MF måtte svare på spørsmål frå Praktikum. Det knappe fleirtalet i MFs professorråd i 1972 (5 mot 4) om *Kvinnelig prestetjeneste* (1973) kan kallast ei avslutning av den første fasen og eit vendepunkt. Kristin Norseth kallar det eit paradigmeskifte. Ein hadde gjort spørsmålet til eit adiafora-spørsmål (Norseth, 2008, s. 253–257). Det ligg ikkje så mykje i nye moment, men vilje til å diskutere kor gyldige argumenta var. Vedtaket gav teologisk legitimitet til å opne Praktikum for kvinner.

Lærarrådet var samansett av toppstillingane ved fakultetet plus rektor ved Praktikum. Fleirtalet avviser den restriktive bibeltolkinga. Hermeneutisk sett gir dei tradisjonen avgrensa gyldigheit, det er Skrift og Vedkjenning spørsmålet må vurderast ut ifrå. Dei går gjennom dei same bibelstadene og konkluderer med at restriksjonane «primært er motivert ut fra hensynet til kirkens orden» (s. 6). Når det gjeld argumentasjon ut ifrå skapingsordningane er dei «snarere av dogmatisk enn av eksegetisk art» (s.

7). Når det gjeld betydninga av dei nytestamentlege «menighetsordninger», så legg dei ut CA 28. Der finst det dessutan ikkje noko einsarta mønster i NT. Skaparordningsteologi er ikkje «avgjort en gang for alle med de henhørende apostoliske forskrifter, men må bli gjenstand for teologisk vurdering i hvert enkelt tilfelle» (s. 8). Det gir heller inga meining å nekte kvinner presteembetet ut ifrå CA 5. Det har si meining «for at vi skal komme til tro» (s. 9). Dei avviser også at presten skal representere Kristus som mann. Kontinuiteten heng på at det er det same evangelium (s. 10). Fleirtalet gir klart signal, men meiner spørsmålet ikkje kan splitte kyrkja (s. 11).

Mindretalet si hovudinnvending mot endring i syn var i samsvar med tidlegare grunngeving: Det som apostelen grunngir i skaping og forløsning, står fast. Underordninga var gitt i skapings- og frelseshusholdinga, i ekteskap og forsamling, dei såg det ikkje som kyrkja si oppgåve å føreskrive ei liknande ordning i samfunnet. Apostlane var autoriserte normgivarar. Dei heldt fast på at mannen betre enn kvinna kan opptre med apostolisk mynde på vegner av Kristus. Dei understreka at det ikkje betydde at mannen skal *råde* over kvinna (s. 14). Gal 3,28 viste ikkje til likestilling, men at kvinne og mann utgjorde ei organiske eining der dei utfylte kvarandre. Eit ja-standpunkt ville måtte erklære prinsippet om underordning for tidsbestemt, noko som ville svekke NTs formaningar på andre punkt. Det ville få konsekvensar for Bibelens autoritet (s. 15) – partane hadde ikkje lese kvarandre sine innstillingar.

Motsetningane til det gamle synet var ein ordensteologi som er bestemt av samtida, på kva som er tenleg. Spenninga kan vidare lokaliserast til bibelsynet – er det brot med Bibelen og apostelens autoritet? Det vart eit betent spørsmål.

Det som før var ei motsetning mellom TF og MF, blir no ei motsetning innan MF. TF ved Universitetet i Oslo hadde for lengst gått inn for det nye standpunktet. Vi kan sjå den samstemte tilslutninga deira i eit dobbeltnummer av *Kirke og kultur* i 1975 i høve kvinneåret. Men motstanden var sterk i den konservative leiren. At MFs teologiske ekspertise gjekk i same retning, var eit sterkt signal om endring i symboluniverset. MF og TF hørde med til det «presteskap» som ifylgje kunnskapssosiologien har innverknad på forståing av symboluniverset i ein institusjon, her i kyrkja. Først når ei ordning er godt innført, og fått si grunngeving i

symboluniverset, er ho skikkeleg legitimert. Når den største presteutdanninga gav teologisk legitimering for standpunktet og ordninga, så var endring undervegs. Ein var over kneika, men det kom ingen slakk unnabakke.

Endring skjedde ikkje over natta. MF opna i 1976 Praktikum for kvinner. Katalysator var press i samband med søknad om statsstøtte, også for Praktikum. Der møtte dei motstand i Stortinget så lenge Praktikum var stengt for kvinner. Vi ser ei historie der Forstandarskapet⁵ ved MF tydeleg er like usamde seg imellom som lærarrådet var det. Vedtak om søknad om statsstøtte kom frå forstandarskapet. Formuleringane prøvde å avvise at søknaden dreia seg om aksept for kvinnelege prestar. Det vart understreka at den ikkje betydde det. Kompromisset kom frå formannen, biskop Erling Utnem (rektor ved Praktikum i 1972, med i mindretalet). Han definerte usemja ved at spørsmålet er «ikke et kvalifisert bekjennelsesspørsmål, men et ikke uvesentlig lærespørsmål» (Norderval, 1982, s. 134, heile prosessen ved MF: s. 124–137). Det nærma seg med andre ord eit adiaforon.

Brytingane viste ei polarisering omkring to posisjonar, bibelfagleg drøfta: å grunngi avvising av kvinner frå presteembetet ut ifrå underordninga, som del av ei skaparordning – eller å lese bibeltekstene som ordningsforskrifter og ikkje embetsteologi. Med det siste er kvinneprestspørsmålet løyst. Det er mønsteret frå 60-talet som slik blir markert (Sæter, 2011 s. 166f.). Men det nye blir også at sjølve underordninga, skaparordninga, blir testa på kor gyldig ho er. Er ordningsforskriftene tidsbestemte, kan også underordninga vere det. Då kjem bibelsynet inn i biletet for fullt. Om apostelen har grunngitt den i skaping og forløyising, så går det på Bibelens autoritet å avvise underordninga.

Sterk motstand kom frå det radikale lekfolket, også i Forstandarskapet i 1977. Ikkje alle aksepterte Utnems syn, men meinte at MF hadde svikta i bibelsynet – ein dom som også hadde samanheng med professor Carl Fr. Wisløffs avgang frå MF i 1975. To forstandarar melde seg ut i 1977 (Sjåstad, 2016, s. 291).

Det som hindra gjennomslag for teologisk legitimering av kvinnelege prestar i enkelte lekmannsorganisasjonar, gjaldt eit sterkt *bibelsyn*. Men

5 Øvste organ ved fakultetet. Det var sjølvsupplerande (*menighetenes* fakultet) med brei samansetjing også frå lekmannsorganisasjonane. Vedtak om opning av kvinner til Praktikum låg under dei. Opning utløyste statsstøtte. Teologisk kunne dei støtte seg på Professorrådet.

det står sjeldan åleine, det går inn i ein tolkingstradisjon, og i lekmannsrørsla var alle i prinsippet prestar. Det allmenne prestedømet betydde der at ein kvar kristen kan ha alle oppgåver som ein prest har, også å forkyne. Bibelsynet førde likevel til motstand mot kvinnelege forkynnarar frå mange i rørsla, og dermed mot kvinnelege prestar. Innstillinga *Fri til teneste*, som ikkje vart godkjent i Vestlandske Indremisjonsforbund likevel (Danielsen et al., 1982), utmeisla dette synet. Mønsteret mellom mann og kvinne var «for æva» (s. 38). Avvisinga viser ei spenning i det lågkyrkjelege synet på det allmenne prestedømet. For dei mest restriktive vart spenninga balansert ved å seie at alle truande er prestar, men ein skal tene etter nådegåver ein har fått. Kvinner får ikkje slik nådegåve. Det inneber ei «tenestedeling» mellom kjønna grunna i skapinga (jf. Ulstein, 2001).⁶ Tolkinga av bibelord gav motstand mot kvinnelege predikantar. Mangelen på sterkt embetssyn i lekmannsrørsla gjorde likevel at der var ulike syn på kvinna si rolle i venneflokket. Eit lågkyrkjeleg embetssyn var dermed ikkje påliteleg til motstand og ev. boikott av kvinnelege prestar. Først når det vart kopla til skriftsynet *som brot* med Skrifta, var det effektivt som «testfråga». Dei forstandarane som gjekk ut (Jon Kvalbein og Birger Breivik) var begge frå Misjonssambandet. Den organisasjonen avviser at kvinner skal ha læreansvar, men nektar ikkje kvinner talarstolen, så sant dei ikkje er ordinerte.

Norderval avslutta sin gjennomgang med å slå fast at no hadde kvinnene oppnådd alle rettar i kyrkja, noko som er eit viktig steg i regelverket til ein institusjon. Men som vi har sett, var full legitimering i symboluniverset enno ikkje oppnådd. Der var enno motstand mellom prestar (og studentar), noko som gjorde at Presteforeininga laga køyrereglar for det kollegiale samlivet mellom prestar i teneste, av omsyn til dei som stod på «kirkens gamle syn» (1978, til historia: Dalen, 2008). Dei er no avvikla. Bispekollegiet var også delt. I somme bispedøme kunne kvinner bli ordinerte, i andre ikkje. Det er også historie.

6 I samband med generalforsamling i Vestlandske Indremisjonsforbund 1999, der dei avviste at kvinner kunne ha sete i hovudstyret, protesterte generalsekretær Hallaråker på at kvinnene ikkje skulle ha læreansvar – alle i det allmenne prestedømet har det, også kvinnene. Notat 1999. Linken er sletta, men sjå sitat i Ulstein, 2001, s. 160.

70-talet og patriarkatet

Det vi har skissert ovanfor, gjaldt stort sett problematikken frå 60-talet til overgangen til 70-talet, men med generasjonsskifte og institusjonell forandring. Og vi ser at ikkje alle har godteke den teologiske legitimeringa. Kva er så det nye som bryt inn på 70-talet som kan styrke legitimeringa? Kva er det nye ved konteksten?

Vi kan peike på at kvinnefrigjering blir ein del av pakken etter 1968-opprøret. Ei endring av symboluniverset i kyrkja i dette spørsmålet hadde dermed medvind i konteksten på 70-talet. Den nye feministteologien internasjonalt var rett nok for fersk til å verke inn på den teologiske refleksjonen i Norge (Kaul, 1976). Den kom først i bruk mot slutten av 70-talet (Lundgren, 1982, eksponerer den) og ytra seg knapt i kvinneprest-spørsmålet, den saka var sjølvsgd for dei. Men *kvinnerørsla* vart aktiv på 70-talet, og meir radikal enn før (Aadnanes, 1995, s. 205 ff.).

Harriet Holter, ein nestor i kvinneforskninga, skisserte utviklinga i kvinnefrigjeringa i fasar. Den første kalla ho «forløperfasen» (sosialfilosofi og politikk). I vår samanheng vil det gjelde dei to neste. Det gjeld fase 2, ein *kjønnsrollefasen* – orientert i positivistisk-empirisk lei, og som varte frå 1945 til slutten av 60-talet. Der blir dei ulike rollene forstått som strukturbestemte, i samsvar med verkelegheita. Biologisk natur bestemte sosial natur. Fase 3 er ein *patriarkat- og aktørfase*. Det gjaldt avdekking av manskraft og kvinneundertrykking. Då stod grasrotfeminisme og kvinneforskning nær kvarandre. Kvinneforskninga var på den tid normativ, gjerne med marxistisk preg – som *kvinnerørsla*. Patriarkalsk struktur blir i denne samanhengen noko det kan gjerast noko med, og undertrykking eit ord med moralsk ladning (Holter, 1996, s. 41–47). Sjølv brukte ho kvinneundertrykking og manskdominans om kvarandre (Holter, 1996, s. 35, note 6). Den patriarkalske orden er inga naturlov.

På denne bakgrunn kan vi konstatere at den nye kvinneprest-debatten kom på overgangen mellom fase 2 og 3, med ulike tendensar i konteksten: ei positivistisk (og statisk) oppfatning av kjønnsroller i bryting mot eit syn på den patriarkalske strukturen som ein fiende ein måtte nedkjempe. Men kan den likevel vere ein guddommeleg gitt struktur, autorisert i sjølve openberringa, som fleire hevda? Den ville då vere på lag med det

gamle positivistiske synet på kvinnenaturen. Det ville i så fall vere eit gammalt standpunkt som etter kvart ville måtte opptre som bibelgrunna motkultur. Spørsmålet om kvinnenaturen måtte kunne samsvare med nyare kvinnekunnskap for å vere truverdig, vil skapingsteologien seie. Ivar Asheim, litt seinare (1979, s. 124), heldt det for å vere mellom dei banale poenga at støtte for kvinneprest-motstanden, ved å vise til at kvinna er svakare psykisk og fysisk, ikkje fanst lenger. Dei kan til og med bli møtt av motsett konklusjon.

Så kvinneprest-spørsmålet stod ikkje åleine. På 70-talet hang det saman med forståing av kva kjønn betyr i sosial samanheng, om kva roller kvinner kunne ha i samfunnet, lausrive frå den positivistiske oppfatninga om at kjønn betydde medfødde eigenskapar. Dermed blir konteksten for spørsmåla endra. Det stod ikkje lenger om like rettar til alle stillingar, men om reell likestilling i eit samfunn som enno hadde patriarkalske trekk. For den teologiske orienteringa gir det å bruke CA 28 og luthersk modell ikkje svar på alt. Ein suverenitet på vegner av evangeliet kunne avfeie skapingsbestemte ulikskapar som uvesentlege for ei forkynnargjering – men stod det ikkje att (å gjere tydeleg) eit oppgjer med sjølve patriarkatet, og seie meir om kva dei tidsbestemte bibelorda kunne seie i ein annan kontekst? Det siste er Gadamer-måten å spørje på. Ein spør då tekster som har ein lang tradisjon med ulike kvinnesyn og embetssyn mellom seg og tolken, frå eit samfunn som var grunnleggande patriarkalsk. Då er der mange fordommar som må setjast på spel overfor ei bastant verknadshistorie. Og der 'horisonten' er patriarkalsk, medan eigen horisont er notidig. I den spenninga står tolken.

Å rette tolkingane etter yndlingstankane i tida vil vere å gjere teologi til noko defensivt, til ein refleks av det hegemoniske samtidsuniverset, etter Bourdieus terminologi. Å ikkje stille spørsmål ut ifrå samtidskontekst vil hermeneutisk sett vere sjølvblinding. Det er så nødvendig å spørje med Wingren (1972) om ein ny posisjon er tolking *av tekst*, eller noko som teksta blir påført utanfrå – om teologien kan legitimere ei endring som kan førast inn i symboluniverset utan at det er ureflektert tilpassing til samfunnet (noko både det gamle og nye standpunktet kunne ha vore). Då er det hermeneutiske spørsmålet stilt skarpt.

Skaparordning?

Medan den første debattrunda etter utnemninga av Ingrid Bjerkås gjekk i eit bibelfagleg spor der løysinga på kvinneprest-spørsmålet var venta å ligge i eksegesen, med Sverre Aalen (formaningane målbar eit embets-syn som stamma frå Jesus sjølv) og Jacob Jervell (evangeliets varige vilje) i hovudrollene, gjekk debatten på 70-talet meir på gyldigheita til underordninga og kvinnesynet i større breidde (Sæter, 2011, s. 163–165). Embetsteologien vart drøfta ikkje berre som eksegese. Fleirtalet i lærar-rådet gjekk direkte til embetsteologien i vedkjenninga, og testa eksegesen på det, og spørsmålet om underordninga vart ein bibelsyndebatt (Sæter, 2011, s. 166–167).

I lys av konteksten på 70-talet kom den same bibelsyndebatten inn ein kvinnekamp mot patriarkatet i alle sine former. Då vart konflikten spissa. Protesten mot patriarkatet trong ikkje vere avvising av at kjønna er ulike, men mot den vedvarande mannsdominansen. Men stikkordet underordning vart assosiert med undertrykking, sjølv i sympatisk utgåve, og då er kvinnekampen ein frigjeringskamp. Om underordninga er permanent, er ikkje patriarkatet det også?

Teologiane omkring skaparordningane hadde vore svært mangfaldige. Den tyske skaparordningsteologien i mellomkrigstida hadde peika på visse område i samfunnet som hadde sine særskilte oppdrag: nasjon, arbeid, rase, familie osv. Den grunn gav dei oftast i den første skapinga, der mønsteret er lagt ein gong for alle (Austad, 1975). Noko av det same vart gjort gjeldande på 60–70-talet. Men der det hadde vore naturleg å ha same syn på t.d. kvinneleg leiing i alle institusjonar, vart det allereie kring 1960 redusert til forsamling og ekteskap (Sæter, 2011, s. 167). På 70-talet kom også argumentasjon omkring kvinna si rolle i familien, med forsvar for underordninga i ekteskapet og tilpassa konkretiseringar (Bjerkholt et al., 1981). Det kan ha si delforklaring i at det tradisjonelle ekteskapet og familieordninga var under angrep frå nyfeminismen (Aadnanes, 1995, s. 208–211).

Det vedvarande kritiske spørsmålet til underordningsteologane var mangel på konsekvens. Ei kvinne har ikkje natur til å vere leiande i familie og forsamling, men kan ha leiarstilling i sitt yrke? Det spørsmålet fekk aldri svar (Sæter, 2011, s. 168).

Kva er så utfordringa for ein kyrkjeleg sosialetikk / ei kyrkjeleg ordning når samtida krev likestilling i eit demokratisk samfunn, og der den lutherske kyrkja held seg med heilage tekster som rettesnor for lære og liv, likeverdstekster frå ei patriarkalsk tid? Er ikkje dei infiserte av patriarkatet og ubrukeleg eller direkte hemjande for ei kvinnefrigjering? Må kyrkja alltid vere på felttog mot kvinnerørsla (Lein, 1981)? Kan utspørjing av tekstene gi eit hermeneutisk gyldig svar i endrande retning?

Teksts (og konteksts) tale

Den tradisjonelle embetsteologien kan kallast eit fordomssett som ikkje er lett å setje på spel. Den verknadshistoria er tradisjonstung. Det patriarkalske mønsteret er også omfattande, historisk sett. No blir det sett under tiltale. Eva Lundgren, til dømes, (1982, s. 25) hevda at ein må sjå på konkrete uttrykk for kvinnene si stilling i samfunnet i bibelsk tid berre som uttrykk for konkrete samfunnsforhold i bibelsk tid, slik at ein ikkje kan hente legitimering frå dei for kvinnekamp i ei tid som er heilt annleis. Eller kan ein hente poeng ved tolking av tekst, mellom to ulike kontekstar?

Når ein nærmar seg tekstene frå denne synsvinkelen, ser vi likevel to ting som var klare:

- Nytestamentleg tid var patriarkalsk.
- Paulus forkynte likeverd mellom kjønna, fellesskapet i forsamlinga betydde einskap «i Kristus» (Gal 3, 28).

Her viser seg altså i dei paulinske tekstene ei spenning mellom den aktuelle sosiale orden og den nye eskatologiske realiteten, der noko nytt er på gang. Å tale om likeverd i den kristne forsamlinga var ikkje nøyaktig det same som ei sosial plassering i samfunnet i form av likestilling.

Historisk sett er teikn på endring viktige signal når dei bryt, litt eller mykje, med rådande orden. På 70-talet vart det leita i tekstene etter lyspunkt i høve til det patriarkalske mønsteret. Dei viktigaste var først Jesu praksis. Ein tolkar då inga tekst, men kva han sa og gjorde i forhold til kontekst. I ein slik analyse gir konteksten frå seg meining, om ikkje med

reine ord. Den seier det teksta teier om. Mange trekk vart dregne fram, vi gir nokre gjengse døme: Jesus hadde kvinner i sitt fylgje og som disiplar. Maria i Betania «ved Jesu føter» inntok disippelplassen. Han førde «læresamtale» med den samaritanske kvinna ved Sykars brunn. To kvinner var dei første vitna til oppstoda. Dei vart først ikkje trudde, kvinner var ikkje pålitande som vitne (t.d. Seim, 1972; Sæter, 2008). Men han valde berre menn til apostlar (dei tolv, eit viktig embetsteologisk argument for kvinneprest-motstanden: presteembetet var innstifta ved apostolatet). Det siste var kulturelt naturleg, og er dermed eit argument som får vekt først innan ein embetsteologi. Men det er brota som gir signal om noko annleis. Desse signala var teikn på brot med rådande kvinnesyn. Eit anna døme er at ordet brør (*adelfoi*) er brukt kjønnsnøytralt hos Paulus (Hauglin, 1977).

Paulus gav nokre signal som var oppsiktsvekkande for si tid. Gal 3,28 er tydelegast. Det byggjer han ut med fleire argument – også når han argumenterer for at mannen vart skapt først, understrekar han at «i Herren er ikkje mannen noko framfor kvinna». Formaningane til mann og kvinne i ekteskapet (Ef 5) gir han som overskrift:⁷ «Underordne dykk kvarandre» (v. 21). Det er ikkje ei tidstypisk setning, og ho er paradoksal i si gjensidigheit. Så formanar han kvar av dei etter si sosiale plassering: kvinna til å underordne seg mannen – *liksom Kristus*, mannen til å elske si kvinne – *slik som Kristus* elska kyrkja og gav seg for henne. Her kristnar Paulus patriarkatet, seier Edvin Larsson (1974).

Det betyr at Paulus kristna patriarkatet ved å modifisere den jødiske patriarkalismen, og gav ein kristen standard for korleis det skal praktiserast – i gjensidig kjærleik mellom likeverdige partar med den tenande og sjølvofrande Kristus som føredøme, ei ganske krevjande rolle for mannen. Det var inga likestilling i eit patriarkalsk samfunn. Mannen skal vere den tenande, sjølvofrande, etter Kristi føredøme. Paulus opphevar ikkje rollene som sosial ordning, han tilpassar dei til patriarkatet, men gir eit nytt mønster for praktiseringa av det.

7 Eg brukar Efesarbrevet som eit skrift i den paulinske tradisjonen. Ei drøfting av ein omstridd forfattarskap held eg ikkje for å vere nødvendig her.

Her må det skytast inn at dette ikkje var ein heilt ukjend tanke hos dei tidlege kvinneprest-motstandarane. Også Peter Brunner (1961, s. 179–184) går i den retninga i utlegging av kefalé-strukturen i Ef 5. Han gjer denne tidlaus (i motsetning til Larsson) med sine ulike roller, men her blir likevel forholdet mellom ektefellane prega av den tenande kjærleiken, *agape*, uttrykt ved det paradoksale «underordne dykk kvarandre».

Kvifor gjer Paulus det? Er det same modell som «for jødane si skuld» (Apg 15; CA 28; Jervell, 1960)? Er patriarkatet like (lite) nødvendig som å ete blodmat? Eller?

Spørsmålet til tekstene må i eit Gadamer-perspektiv vere om der finst teikn som forklarar kvifor det måtte vere slik då, og om nye spørsmål frå ny kontekst grunngir nye svar.

Eit sosialhermeneutisk perspektiv

Det store spørsmålet var om patriarkatet er anna enn forståingsbakgrunn for tekstene i den jødiske og hellenistiske konteksten i nytestamentleg tid. Er det også eit varig strukturelement i det? Har radikal feministteologi rett i at tekstene er så impregnert i patriarkat at det er ingenting å hente der av frigjeringspotensial for kvinnene? Motsett spørsmål er om det er det kristna patriarkatet som partane er skapte til og skal vere frie i fordi dei er skapte til det. Vi testar poenget til Larsson mot desse problemstillingane.

Ein måte å svare på er å gå tilbake til sosialhistoria til dei første kristne. Den tyske religionssosiologen Gerd Theissen, i si forskning omkring *Die Jesusbewegung*, gjennomførte ei sosiologisk tilnærming. Oddbjørn Leirvik (1979) analyserte boka. Theissen (1977) viste at konfliktløsning i forhold til det romerske samfunnet bygde på at all aggresjon vart lagd på den krossfeste Kristus. Det førde til ei akseptering av andre menneske; alle er syndarar for Gud. Theissen brukte den hellenistiske kyrkjelyden i Korint som døme. «Liebe und Versöhnung» vart visjonen i den lagdelte kyrkjelyden i Korint (Leirvik, 1979, s. 37ff.). Han viste korleis forholdet til «dei svake» var døme på sosiale motsetningar, og korleis dei rike hadde med sin eigen mat til nattverdfeiringa, medan dei fattige svalt. Paulus kombinerte truskap mot kjærleiksvisjonen med realisme.

Her blir ideologien om like rettar for jamstelte borgarar no gitt opp, til fordel for ein ideologi bygd på akseptasjon av sosial ulikskap men kombinert med kravet om omsorg ovanfrå og nedover («Liebspatriarchalismus» som integrasjonsmodell i samfunnet). (Leirvik, 1979, s. 39)

Dette «kjærleikspatriarkatet» blir praktisert i eit samfunn der det er vanskeleg å endre dei sosiale strukturane.⁸ Ein slik gjennomgang av urkristen sosialhistorie gjer noko med teologien. Leirvik peika på fleire forhold. Det går an å skjøne *at* det radikale evangeliet må forhalde seg til ulike sosiale kontekstar. Det går an å skjøne *kvifor* Paulus aksepterte slaven og kvinna si sosiale rolle, trass einskapen i Kristus. Dermed går det an å forstå kvifor det er mogleg, og nødvendig, å kunne handle annleis i ny kontekst – når det er mogleg å uttrykke denne einskapen med betre sosiale uttrykk. Ein treng ikkje drage med seg dei sosialhistoriske vilkåra frå urkristen tid. Kjærleikspatriarkatet kan avløysast av den gjensidig likeverdige relasjonen og dermed vere sosialt frigjerande for slave og kvinne. Ein er ikkje slave av samtida, men del av ei fornyande rørsle. «Men det sentrale er at ein står overfor ein felles, overskridande *bodskap* som stadig må finne nye *konkretiseringar*» (Leirvik, 1979, s. 74).

Eit slikt perspektiv på tekstene fullfører resonnementet til Larsson. Saman med avvising av fleire enkeltargument frå kvinneprest-motstandarar legitimerer denne ei endring både i kjønnsrollemønster og kyrkjeleg orden på teologisk vis. Ein må endre for å bevare (Wingren), og ein gjer det ved å forstå tekstene i opphavleg kontekst med notidskontekst i auget. Kjærleikspatriarkatet er det beste i patriarkatet. Gjensidig kjærleik mellom likeverdige partar er det beste i likestillingssamfunnet. Då er det heller inga hindring for kvinner å bli prest eller likeverdig partnar for mannen i ekteskapet. Patriarkatet er med andre ord forstått som kontekst i bibelsk tid, og som vilkår å utfalde agape i under patriarkalismen, men ikkje noko ein for Guds skuld må handheve under andre vilkår.

På fleire vis kjem ein langs slike hermeneutiske analysar til same konklusjonar som kvinneprest-forkjemparane. Men der dei argumenterte frå

8 Moxnes (1976) går også inn i kyrkjelyden i Korint (kap. 11) og ser på samanhengen mellom liturgi og solidaritet, med liknande poeng som hos Leirvik. Når dei rike et sin mat i måltidet før nattverden, og dei fattige svelt, er det ei syndig splitting i forsamlinga. Nattverden er fellesskap og må skape solidaritet.

ei meir systematisk orientering etter luthersk modell (CA 28) og ei eksegetisk avvising av at tekstene kan (inn)lesast embetsteologisk, ser vi no ei forståing av tekstene i sosialhistorisk kontekst som frigjer dei til å kunne tale meir presist i notida. Erkjenning av at patriarkatet er ramme og ikkje innhald, er forstått som noko anna enn defensiv tilpassing.

Ei anna og meir krevjande sak er at ramme og argumentasjon er innvevde i kvarandre og kan gjere det vanskeleg å skilje kva som gir ein meningsfull applikasjon i annan kontekst og kva som ligg att i ei ferdig fortid. At noko er tidsbestemt, blir i dette hermeneutiske perspektivet noko sjølv sagt, ikkje noko bibelfornektande. Og det betyr ikkje, ut ifrå same perspektiv, at t.d. ei formaning ikkje kan gi relevant innsikt i anna samtid. Men då forstår ein at 'horisonten' er patriarkalsk, ein annan og ikkje tidlaus. (Då skjer det ei bryting mellom horisontar.) Den erkjenninga opnar ikkje berre for kvinnelege prestar, men for eit anna syn på kvinna. Kyrkja treng ikkje alltid vere på felttog mot kvinnerørsla (Lein, 1981).

Å endre eit symbolunivers

Endring av symbolunivers tek tid. Overgangane er ikkje tydelege på dato. Vi har skissert ei endring, relatert til eit utval representative aktørar. I den norske kyrkja nokre tiår etter krigen måtte ei legitimering av ei ny ordning få støtte frå det konservative fakultetet, og lekfolket, trass i den statskyrkjelege orden. Teologisk fakultet var for lengst for endringa. Departement og storting kunne lovfeste ordningar, men dei måtte takast imot med aksept av fagteologi og bispemøte, presteskap og kyrkjelydar (noko *Lex Mowinckel* var eit uttrykk for). Derfor var prosessen på MF avgjerande for ei endring. Men også der stritta det imot. Og Bispemøtet måtte også vere med om endringa i kyrkjeinstitusjonen skulle gjennomførast. Det tok også si tid. Motstanden kjende mange kvinnelege studentar på som ei plage, ein sette spørsmålsteikn ved deira kall. Det kom køyrereglar i Presteforeininga 1978 for å regulere forholdet mellom kvinne og mann i eit presteakademium.⁹

9 Køyrereglane var likevel frå første stund problematiske. Signe Fyhn blir sitert på det (i forordet til *Kvinneerfaring og teologi*, 1981): «Desse reglane frå 1978 rår til at 'kvinnelege prestar' enno skal ha vikeplikt i kyrkja». – Det viste at motstanden mot ordninga enno var sterk mellom prestar.

Det var framleis meir motstand enn tilslutning, etter kvart vart endringa dominerande praksis. Overgangen skjedde på 70-talet med teologisk legitimering av symboluniverset. Den vidare resepsjonen forfylgjer vi ikkje her (sjå Dalen, 2011).

I teologien er det sjeldan sett punktum for ein debatt, heller ikkje for denne. At eit syn vinn fram og definerer symboluniverset, er ingen garanti for at det er haldbart på alle punkt. Denne framstillinga er teologihistorisk i kunnskapssosiologisk forstand, og vil forklare dei legitimerande endringane, utan at ein slik kunnskapssosiologisk analyse garanterer at den er rett. Det er heller ikkje oppgåva til kunnskapssosiologien. Det heng på dei teologiske argumenta. Så seint som i 2020 kom det ein ny kritisk gjennomgang (Alfsvåg, 2020). Var ikkje ei usemje i dette spørsmålet kyrkjesplittande, kan heller ikkje eit avvik frå rådande syn i kyrkja i dag vere det. «Testfråga» er der heller om ein tek imot nattverd frå kvinnehand eller ei. Om ein ikkje gjer det, bryt ein ikkje berre kollegafellesskapen, men kyrkjefellesskapen.

Eit døme på at ulike syn kan levast med, kom i ein reportasje i Vårt Land (Nilsen, 2021). Der vart det referert ein samtale mellom kvinneprestmotstandaren Knut Alfsvåg og ein tidlegare student, no sokneprest i kyrkja der han går. Han tok imot nattverd frå henne, og begge fann at slike inkonsekvensar er til å leve med. Alfsvåg har ikkje forlate kyrkja.

Litteratur

- Agerholt, A. C. (1973). *Den norske kvinnebevegelses historie*. Ny utgave. Gyldendal.
- Alfsvåg, K. (2020). *Bibelen uten filter: Bibelforståelse, kirke og kjønn*. Efrem.
- Asheim, I. (1979). De samfunnsvitenskapelige metoder og teologiens normproblem. *Kirken og samfunnet: Konferanserapport*. NAVF, 115–130.
- Austad, T. (1975). Læren om skaperordningene i det 20. århundrets sosialetikk. *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 46(3), 203–215.
- Austad, T. (1972). Luthers lære om de to regimenter og dets aktualitet. *Ung Teologi*, 5(1), 1–13.
- Berger, P. & Luckmann, T. (1967/1990). *Den samfundsskabte virkelighed: En videnssociologisk afhandling* (6. udgave). Lindhardt og Ringhof.
- Bjerkholt, T., Gossner, J. & Svendsen, G. (1981). *Familien – Guds ordning*. Luther. Brunner, P. (1961). Om kvinners adgang til hyrde- og læreembedet. I L. Aalen (Red.), *Kvinnelige prester – hvorfor ikke?* (s. 148–210). Land og Kirke.

- Dalen, A. (2011). Kjørereglene – å vise respekt til begge sider? I Myren & Stenvaag (Red.), *Hun våget å gå foran* (s. 260–273).
- Danielsen, L. J., Kleppa J., Landro M. & Sæle, F. J. (1982). *Fri til teneste: Om kvinna sin plass og funksjon i kyrkjelyden*. Luther.
- Elstad, H. (2000). «... om der kom kristne kvinner paa prækestolen –». Kvinnelege prestar i Den norske kyrkja: Eit historisk riss. *Tidsskrift for Kirke, Religion og Samfunn*, 13(1), 83–94.
- Fjelberg, A. (1958). *Kvinnelige prester?* Land og Kirke.
- Furre, B. (2011). Kvinners rett til embete, altar og preikestol: Frå striden i 1930-åratil utnemning av Ingrid Bjerkås. I Myren & Stenvaag (Red.), *Hun våget å gå foran* (s. 144–154).
- Gadamer, H.-G. (1960/2003). *Truth and method*. Continuum.
- Habermas, J. (1967/2001). Om Gadamers sannhet og metode. I S. Lægread & T. Skogen (Red.), *Hermeneutisk lesebok* (s. 307–315). Spartacus.
- Hallaråker, K. J. (1999). Notat om menn/kvinner i Forbundsstyret 16.04.99. www.dvi.no/sambaandet/default.asp.
- Hauglin, A. (1977). Brødre eller søsken? Om betydningen og oversettelsen av adelfos/adelfoi i NT. *Ung Teologi* 10(1), 1–17.
- Hauge, A. (1981). Kvinnens plass i mannens kirke. *Kirke og Kultur*, 107, 514–537.
- Holter, H. (Red.) (1996). *Hun og han: Kjønn i forskning og politikk*. Pax Forlag.
- Hägglund, B. (1963). *Teologins historia: En dogmhistorisk översikt*. 2. utg. Gleerup.
- Jervell, J. (1960). Evangelium, apostolat og kirkeordning. *Norsk Teologisk Tidsskrift*, 62(1), 1–27.
- Kaul, D. (1976). Hovedlinjer i moderne kvinneteologi. *Kirke og Kultur*, 81(1), 21–41. *Kvinneerfaring og teologi*. Temahefte 13/3–81. Norges kristelige studenterbevegelse.
- Kvinnelig prestedtjeneste. (1973). Uttalelse fra lærerrådet ved Menighetsfakultetet. *Luthersk Kirketidende*, 108(1), 2–15.
- Larsson, E. (1974). Hva er hovedtrekkene i NT's 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* (s. 1–12). Skrivestua Menighetsfakultetet.
- Lein, B. N. (1981). *Kirken i felttog mot kvinnefrigjøringen: Kirkens holdning til den borgerlige kvinnebevegelse i 1880-årene*. Universitetsforlaget.
- Leirvik, O. (1979). *Religionssosiologisk tilnærming til urkristendommen*. Teologiske arbeidshefter nr. 4. Trykt i Norsk Studentunion.
- Lundgren, E. (Red.). (1982). *Den bortkomne datter: Kvinneteologi – kvinnefrigjøring – teologikritikk*. Universitetsforlaget.
- Moxnes, H. (1976). Liturgi og solidaritet: Om kriterier for kristen gudstjeneste ut fra 1Kor.11. *Kirke og Kultur*, 81(2), 65–73.
- Myren, B. K. & Stenvaag, H. (Red.). (2011). *Hun våget å gå foran: Ingrid Bjerkås og kvinners prestedtjeneste i Norge*. Verbum.

- Nilsen, R. E. (2021). Kvinneprest-motstandaren og kvinnepresten. *Vårt Land, Nyheter*, s. 4–5.
- Norderval, K. M. (1982). *Mot strømmen: Kvinnelige teologer i Norge før og nå*. Land og Kirke/Gyldendal.
- Norseth, K. (2008). MF og kvinneprests spørsmålet. I B. T. Oftestad & N. A. Røsæg (Red.), *Mellom kirke og akademia: Det teologiske menighetsfakultet 100 år. 1908–2008*. Tapir.
- Persson, P. E. (1961). *Kyrkans ämbete som Kristus-representation: En kritisk analys av nyare ämbeteologi*. Gleerup.
- Prenter, R. (1961). Spørsmålet om kvindelige prester dogmatisk belyst. I L. Aalen (Red.), *Kvinnelige prester – hvorfor ikke?* (s. 86–112). Land og Kirke.
- Seim, T. K. (1972). Frihet, likhet – og underordning? Om synet på kvinnen i Det nye testamente. *Kirke og Kultur*, 77, 286–295.
- Sjåstad, E. (2016). *Carl Fr. Wisløff: Presten som ble misjonsfolkets professor*. Portal.
- Skard, B. (1958). *Contra kvinnelige prester*. Land og Kirke.
- Skarsaune, O. (1987). *Fra Jerusalem til Rom og Bysants*. Tano.
- Sæter, B. T. (2008). *Kvinnelige prester: En presentasjon og en analyse av den teologiske debatten i Norge*. HSF Rapport 6/2008. Høgskulen i Sogn og Fjordane.
- Sæter, B. T. (2011). Den teologiske debatten om kvinnelige prester. I Myren & Stenvaag (Red.), *Hun våget å gå foran* (s. 155–171).
- Theissen, G. (1977). *Soziologie der Jesusbewegung: Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*. Kaiser.
- Tønnessen, A. V. (2011). Ingrid Bjerkås. Norges første kvinnelige prest: En minibiografi. I B. K. Myren & H. B. Stenvaag (Red.), *Hun våget å gå foran: Ingrid Bjerkås og kvinners prestedtjeneste i Norge*. Verbum.
- Ulstein, J. O. (2001). Indremisjonskvinna på Vestlandet – frå fortropp til baktropp? Om bibelsyn og prestedøme, organisasjons- og plausibilitetsstruktur i Indremisjonsforbundet/DVI. *Norsk Teologisk Tidsskrift* 102(3), 154–167.
- Wingren, G. (1972). *Växling och kontinuitet: Teologiska kriterier*. CWK Gleerup.
- Aadnanes, P. M. (1995). *Frå moderne vantru til ny religiøsitet: Norsk livssynsdebatt i hundre år*. Tano.
- Aalen, L. (Red.). (1961). *Kvinnelige prester – hvorfor ikke? Kirken og dens embete i dagens debatt*. Land og Kirke.
- Aalen, S. (1961). Taleforbudet for kvinner i Det nye testamente. I L. Aalen (Red.), *Kvinnelige prester – hvorfor ikke?* (s. 9–85). Land og Kirke.
- Aalen, S. (1974). Hva er hovedtrekkene i NT's 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* (s. 13–20). Skrivestua Menighetsfakultetet.