

Kvinnelige ledere i kirken

Et pentekostalt perspektiv

John Daniel L. Andersen, Åse-Miriam Smidsrød og Karl Inge Tangen

Høyskolen for Ledelse og Teologi

Abstract

This study discusses the question of whether women may lead on every level in a Christian church, from a Pentecostal hermeneutical perspective. It offers a short historical introduction to how female leadership has been understood and practiced in the Pentecostal movement, with a particular focus on the Norwegian context. The study argues that a theological debate regarding female leadership is still both necessary and fruitful for both sociological and theological reasons. The authors suggest that in general, a Pentecostal hermeneutic should not only accentuate propositional theology but also give weight to narrative theology, including paradigmatic experiences that may be identified in the biblical stories. Through an examination of female leaders in the biblical narratives, it is demonstrated that female leadership is both described and encouraged. The study also discusses objections to female leadership based on certain Pauline texts and concludes that these texts do not represent a general rejection of female leadership in the church.

Keywords: Gender, Female leadership, The Pentecostal movement, Thomas Ball Barratt, Pentecostal hermeneutics, Systematic theology

Innledning

Bakgrunn

Diskusjonen om kvinner kan være pastorer og eldste lever fortsatt i den norske pinsebevegelsen.¹ Vårt hovedanliggende i denne artikkelen er å gi et akademisk teologisk bidrag til den pågående diskusjonen. Samtidig vil gå i dialog med evangelikal akademisk teologi fordi denne allerede påvirker pinsevenner i Norge, og ellers i verden. Vi tror at studiet kan være et verdifullt praktisk teologisk bidrag i en større økumenisk og frikirkelig kontekst. Denne diskusjonen er ikke ny. Pinsebevegelsens første leder, Thomas Ball Barratt (1862-1940), skrev en utførlig bibelsk redegjørelse til forsvar for at kvinner kan fungere i alle lederroller. I boken *Kvinnenes stilling i Menigheten*, konkluderer han:

¹ For en nærmere beskrivelse av den teologiske debatten i Norge fra pinsebevegelsens begynnelse og frem til 2007, se (Vrabel, 2007). En kan se at temaet fortsatt debatteres i kristne aviser og i sosiale medier (Smidsrød, 2016).

«Hun vil ikke søke å være høvding over mannen, men hvis Ånden kaller og menigheten forstår kallet, så er den inspirerte kvinne rede til å fylle en hvilken som helst plass i de kristne menigheter» (Barratt, 1933, s. 33).

En slik posisjon ble videreført av enkeltpersoner i den norske pinsebevegelsen (Hoaas & Tegnander, 1984), selv om det først og fremst er i nyere tid at pinsemenigheter har valgt kvinner til pastorer og eldste. Eldsterollen er viktig fordi eldsterådet tradisjonelt har fungert som det øverste utøvende lederskapet i den lokale pinsemenighet. Det mest omfattende læredokumentet som forsvarer kvinnelige eldste i norsk kontekst er ført i pennen av Terje Hegertun og Egil Svartdahl i forlengelsen av en teologisk læreprosess i menigheten Filadelfia i Oslo (Hegertun & Svartdahl, 2009). Omtrent på samme tid ga Misjonskirken i Norge, sammen med Ansgarskolen, ut en bok som forsvarer at kvinner kan være pastorer og ledere i evangelikale frikirker (Breistein et al., 2009).

Et slikt syn har stor tilslutning i pinsebevegelsen i dag. Lederrådet i Pinsebevegelsen i Norge kom med en uttalelse i 2014 om at de ønsker flere kvinnelige ledere (Christoffersen, & Hegertun, 2014). I Sverige har man ligget i forkant av denne utviklingen.²

Samtidig sier forskning fra Norge og Sverige at disse landenes pinsebevegelser fortsatt er ganske dominert av menn i den forstand at det er relativt få kvinnelige hovedpastorer, styreledere og hovedtalere på større konferanser. Mange kvinnelige ledere opplever fremdeles at de blir oversett og ikke gitt samme mulighet som menn til å følge sitt kall og utvikle sine gaver. Dette er et sammensatt problem, men teologiske motforestillinger spiller fortsatt en viktig rolle (Smidsrød, 2016). Tradisjonelt har mange pinsevenner vært skeptiske til både kvinnelige pastorer og eldste selv om kvinner har kunnet fungere som bibellærere, evangelister og misjonærer (Alegre, 2017, s. 259; Oskarsson, 2007, s. 267–283). Toralf Gilbrant, som lenge fungerte som en ledende autodidakt teolog i pinsebevegelsen, argumenterte for eksempel for et slikt syn (Gilbrant, 1995), og det finnes fremdeles mange pinsemenigheter som mener at kvinner ikke kan inneha et overordnet læremessig ansvar (Alegre, 2017, s. 271; Gunnestad, 2015, s. 203–220; Vrabel, 2007, s. 96–111). En medvirkende årsak er at noen av de evangelikale bevegelsene som i dag bidrar til en fornyet kjærlighet til bibelen, også er kritiske til kvinnelige ledere (Alminana & Olena, 2016; Köstenberger & Schreiner, 2016).³ I Norge har Alfsvåg, Danholt, Hermansen og Okkels nylig utgitt boken *Skal kvinnene tie?* Denne boken viderefører tidligere argumenter mot at kvinner kan være prester og lede menigheter (Alfsvåg m.fl. (red.), 2019). Sammen med boken *Women in the Church*, redigert av Köstenberger og Schreiner, vil denne boken være en samtalepartner i dette studiet.

² Nils-Olav Nilsson har beskrevet den teologiske debatten om kvinnelige ledere i den svenske pinsebevegelsen (Nilsson, 2000). En grundig og bred forankret teologisk debatt resulterte i en bred tilslutning til en teologi som forfektet at kvinner kunne fungere som eldste og pastorer i 1994 (Nilsson, 2000, s. 70–71). En lignende debatt ble gjennomført i Norge i 1994 og 1995. Denne endte imidlertid med en kollektiv oppfordring til ikke å innsette kvinner i eldste eller pastortjeneste (Vrabel, 2007, s. 5).

³ Dette gjelder også populære representanter fra The Gospel Coalition (TGC) som John Piper, D. A. Carson og Timothy Keller.

Problemstilling, metode og hensikt

I dette studiet vil vi spørre om kvinner kan lede på alle nivåer i en kirke. Vi vil ikke ta opp spørsmål om kjønnsroller generelt i lys av debatten mellom komplementarisme og egalitarisme.⁴ Vi vil kort gjøre rede for hvordan vi forstår skapelsen av mann og kvinne nedenfor, men en mer utfyllende diskusjon av likhet og differensiering mellom kjønnene må gjøres annensteds. Selv om forskningsspørsmålet ikke er nytt, mener vi at vi kan gi et originalt bidrag til denne debatten ved å ta utgangspunkt i nyere pentekostal hermeneutikk. Vi vil også anvende innsikt fra nyere internasjonal pentekostal forskning som diskuterer kvinnelig ledelse i både en historisk og aktuell kontekst.⁵ Denne artikkelen er et hermeneutisk studium av bibelske tekster som tar sikte på å bidra til praktisk teologisk og systematisk-teologisk refleksjon. Hva slags pentekostal hermeneutikk vi vil anvende vil bli beskrevet mer utførlig nedenfor. Allerede her vil vi likevel hevde at pentekostal teologi kan svare positivt på forskningsspørsmålet uten å sette Bibelens autoritet til side. Litt forenklet kan vi si at vi gjør dette ved å fokusere på flere - og ikke færre - bibeltekster enn dem som gis vekt hos Alfsvåg og hans kollegaer.

Dette studiet har etter vår mening også akademisk verdi fordi vi vil vise at den pentekostale tradisjonen representerer et progressivt syn på kvinner som ikke primært har sine røtter i sekulær feminisme⁶ eller i sekulære utopier, men i Bibelens fortellinger, samt en karismatisk spiritualitet, som har hatt som mål å gjenreise urkristne idealer (Hegertun & Svartdahl, 2009). Et slikt bidrag er viktig fordi vi i moderne pinsekirker også møter en ny generasjon av utdannende kristne som argumenter for kvinnelige ledere på sosiologiske og psykologiske premisser nærmest uten å forholde seg til teologiske motforestillinger. Vi mener at systematisk teologi må lære av innsikt fra andre fagfelt, men en argumentasjon som ikke prøver samfunnsvitenskapelig argumenter på en grunnleggende teologisk virkelighetsforståelse, vil bære med seg to problemer. For det første vil en slik argumentasjon overse og fremmedgjøre menn og kvinner som kanskje har en teologisk og eksistensiell kamp med disse spørsmålene, fordi en strever med å komme til rette med viktige bibeltekster eller en teologisk tradisjon. For det andre bidrar en slik argumentasjon til en generell svekkelse av både den kristne og pentekostale tradisjonen, fordi man i praksis oppgir prinsippet om Bibelen som den normerende norm, og isteden innfører sekulære *siste instanser*. Vår hensikt med dette studiet er derfor både å gi kvinner flere argumenter for hvorfor de kan tjene med frimodighet i alle posisjoner i kirker,

⁴ Debatten om komplementarisme og egalitarisme har i noen grad vært preget av harde fronter. Michelle Lee-Barnewell kritiserer denne debatten for å være lite fruktbar (Lee-Barnewall & Cohick, 2016). For et innlegg fra et pentekostalt ståsted, se (Archer, & Archer, 2019).

⁵ Dette inkluderer blant annet (Alminana & Olena, 2016; Clifton & Grey, 2009; Langford, 2017; Stephenson, 2011; Yong & Alexander, 2011).

⁶ Se (Alminana & Olena, 2016). Vårt poeng er at det i pentekostale bevegelser har funnet kristne kvinner og menn (som Barratt) som ville legge til rette for kvinners muligheter på teologiske og bibelske premisser. McGrath viser at lavkirkelige bevegelser som frelsesarmeen har ligget i forkant av andre etablerte kirkesamfunn mht. til ordinasjon av kvinner (se f.eks. McGrath, 2012, s. 327). Det er også verdt å merke seg at kristne kvinner spilte en viktig rolle i den første bølgen av britisk og amerikansk feminisme (se f.eks. Larsen, 2002, Langford, 2017).

samtidig som vi vil vise respekt for dem som tenker annerledes enn oss selv, og invitere til fortsatt dialog på teologiske premisser.

Pentekostal hermeneutikk

Det er vanskelig å gi en entydig definisjon av pentekostal hermeneutikk, men det beste utgangspunktet vil være å se på hvordan Bibelen ble lest og tolket i den tidlige pinsebevegelsens spiritualitet. Samtidig er pinseteologi noe dynamisk, som kan utvikle seg gjennom teologisk praksis og refleksjon i lys av Skriften (K. J. Archer 2009; Land, 2010). Pinsevenner i dens ulike former - fra begynnelsen av pinsevekkelsen i Azusa Street i 1906 og fram til i dag - har hatt et forholdsvis tradisjonelt syn på Bibelen som det autoritative Guds ord (K. J. Archer, 2009, Kapittel 3). Det betyr at Bibelen spiller en vesentlig rolle i utformingen av teologi og tolkningen av verden. I en forstand kan man derfor si at man ønsker å tolke verden i lys av den bibelske fortellingen fordi denne er den normerende norm. I trosgrunnlaget til Pinsebevegelsen i Norge uttrykkes det slik:

«Vi tror at Bibelen er Guds ufeilbarlige ord. Den er skrevet av mennesker inspirert av Den Hellige Ånd. Bibelen er øverste autoritet i tro, lære, etikk og moral» (*Trosgrunnlag*, udatert).

Ut ifra dette bibelsynet følger det at en ansvarlig lesning av Bibelen vil kreve grundig arbeid med fortolkning, der målet er å finne ut hva det er bibeltekstene faktisk formidler (eksegese) – ikke lese sine egne meninger inn i tekstene (*eisegese*). Dermed er det relevant å studere hvordan tekster er bygd opp, ord og begreper som anvendes, samt å undersøke tekstenes historiske og litterære kontekst. Gordon Anderson, en fremtredende pinseteolog innenfor Assemblies of God, skriver at en pentekostal hermeneutikk i grove trekk følger, eller bør følge, den samme historisk-grammatiske metoden som anvendes av konservative evangelikale, der en forsøker å finne tekstens opprinnelige mening (G. L. Anderson, 1994a, 1994 b). Dette vil være konsistent med den pentekostale bevegelsens narrative tradisjon og selvforståelse som en gjenoppbyggingsbevegelse av apostolisk kristendom.⁷ Vi er derfor langt på vei enige med Anderson i at pentekostal hermeneutikk ikke innebærer en ny eksegetisk metode. Anderson påpeker at det som setter sitt unike særpreg på pentekostal hermeneutikk, blant annet er sjangerforståelse – spesielt vektleggingen og bruken av narrativ litteratur, den helt bevisste bruken av egen og

⁷ En pentekostal hermeneutikk, som ikke er interessert i tekstenes historiske mening, vil dermed stå i fare for å bryte med den pentekostale narrative tradisjonen, som kan identifiseres som den pentekostale fortellingen der gjenopprettelsen av det fir-/femfoldige evangeliet og «den tro som de hellige én gang for alle har fått overlevert» (Jud 3) står helt sentralt (se f.eks. K. J. Archer, 2009). J.D.L. Andersen kritiserer derfor Kenneth Archers forslag til en pentekostal hermeneutikk, som henter impulser fra postmoderne tenkning om teksters ubestemthet, og spør: «Hvordan kan gjenoppbyggingsmotivet [som Archer selv vektlegger] forenes med et fokus på ny mening [i bibeltekstene] som kan opptas i en tradisjon i utvikling, på bekostning av å lete etter forfatternes opprinnelige intensjon?» (J. D. L. Andersen, 2015, s. 133; K. J. Archer, 2009).

historisk erfaring i fortolkningen, og teologiske forutsetninger som sterk forventning om at Gud vil handle i dag, slik han gjorde i tidlig kirkehistorie (G. L. Anderson, 1994a, 1994b).⁸

Et særpreg ved pinsebevegelsen er vektleggingen av Apostlenes gjerninger, som blant annet læren om Åndens dåp i all hovedsak begrunnes ut ifra. Barratts motto – «fram til urkristendommen» - illustrerer hvordan Apostlenes gjerninger blir normativ kirkehistorie – ikke *kun* kirkehistorie. Bibelens fortellinger forstås ikke bare som historiske skildringer; de har også en undervisende hensikt. Pinseteologen Roger Stronstad har argumentert sterkt for dette i boken *The Charismatic Theology of St. Luke*. Her påpeker han at et slikt syn på historiene i Det gamle testamentet også gjør seg gjeldende i Paulusbrevene⁹ (Rom 15,4; 1 Kor 10,11; 2 Tim 3,16-17), og at Lukas skriver både som historiker og teolog (Stronstad, 2012).

Pinseteologen Kenneth Archer har i sitt doktorgradsarbeid forsket på den første pinsebevegelses tolkning av Bibelen. Han hevder at på tross av at klassiske protestanter og tidlige pinsevenner var enige i synet på Bibelen som Guds autoritative ord, så kunne de likevel tolke skriftsteder svært ulikt. Der klassiske protestanter leste Bibelen som «a past inspired revelatory document», leste pinsevenner den som «a presently inspired story» (K. J. Archer, 2009, s. 91, 94). Anderson utdyper litt av logikken bak denne form for lesning. Han påpeker at pinsevenner antar at Gud vil handle i dag (og i kirkehistorien), slik som han gjorde i Apostlenes gjerninger. Ifølge Anderson bør bevisbyrden ligge hos dem tenker annerledes (G. L. Anderson, 1994b).

Anderson anser det for svært verdifullt med en teologisk lesning av Bibelens narrativer, på tross av at det kan være vanskelig. På den måten kan vi få større innsikt i hvordan Gud har handlet i historien – og hvordan Gud fortsatt handler i dag. På dette punkt mener Anderson for eksempel at den kjente pentekostale bibelforskeren Gordon Fee¹⁰ har en mer tradisjonell evangelikal tilnærming, i og med at han primært forstår den narrative litteraturen som deskriptiv og derfor har vært svært forsiktig med å trekke normative konklusjoner fra for eksempel Apostlenes gjerninger. Selv om Fee i nyere tid har moderert sine synspunkter, synes han fremdeles å vektlegge proposisjonell litteratur over den narrative (G. Anderson, 2005, s. 119; Keener & Young, 2017, s. 133). Her ser vi at det ikke er full enighet blant pentekostale og karismatiske teologer om hvordan pentekostal hermeneutikk skal utformes (K. J. Archer, 2009; Keener & Young, 2017; Smith, 2012; J. D. L. Andersen, 2015). Det er likevel enighet om at Bibelen skal fungere som den høyeste norm, og at man ikke vil anse erfaringer som motsier Skriftens norm som veiledende for kirkens praksis.

⁸ Anderson stiller seg derfor noe kritisk til begrepet «pentekostal hermeneutikk», som kan signalisere åpenhet for å presse en fremmed ideologi på Bibelen. For Anderson betyr «pentekostal hermeneutikk» at bibeltolkeren er situert i en pentekostal tradisjon, altså at personen som tolker er pentekostal. Avstanden mellom tekst og leser på grunn av forskjeller i tid, kultur, språk o.l. gjør at vi ikke kan være sikre på at vi faktisk forstår forfatterens intensjon med teksten. Problemet, mener Anderson, er om man av den grunn avviser at teksten har en opprinnelig historisk mening, og i stedet påstår at tekstens mening avhenger av leseren. For ham er det en avgjørende forskjell på å være oppmerksom på at alle tekster leses med en forforståelse, som en prøver å underordne teksten, i forhold til det å ukritisk la fordommene dominere tolkningen (G. L. Anderson, 1994a).

⁹ Vi regner i utgangspunktet Paulus som forfatter av Paulusbrevene, inkludert pastoralbrevene. For en kort drøfting av forfatterspørsmålet, se (Hvalvik & Stordalen, 1999, s. 275–278, 329–332).

¹⁰ Se spesielt (Fee, 1991; Fee & Stuart, 1993)

Vi deler Andersons syn på betydningen av det narrative materialet i Bibelen for teologisk arbeid. Her følger vi også Craig Keener, som ønsker å nyansere og dels korrigerer Fee sin hermeneutikk ved å vise at Paulus' brev og formaninger også har en narrativ horisont. Paulus forstår seg selv og sine kirker som en del av den frelseshistorien som han også henter modeller og eksempler fra (Keener & Young, 2017, s. 217–218). Keener vil også, i tråd med den pentekostale tradisjonen, hevde at vi ved å tolke oss selv i den bibelske fortellingen kan bli en del av dens forlengelse (Keener & Young, 2017, s. 153). Det betyr, som Roger Stronstad hevder, at erfaringen av Ånden, slik den fremstår i fortellingen om pinsedag, både er programmatisk og paradigmatisk (Stronstad, 2012).¹¹ Med andre ord, i det bibelske materialet synes fortellingene også å vitne om erfaringer av Ånden på en måte som viser vei til nye erfaringer som kvinner og menn kan gjøre i dag.

Vi mener også at alle kristne som hevder å ha Bibelen som norm, må forutsette at det finnes en eller annen form for erfaringsmessig kontinuitet i måten å være menneske på (menneskelig væren) som gjør at Bibelens *da* kan være relevant som veileder for oss *nå*. Det må også finnes en mulig eller potensiell likhet mellom erfaringer av å bli utrustet av Ånden i bibelsk tid - og slike erfaringer i vår egen tid. Hvis dette ikke er tilfelle, kan det synes som om Bibelens tale om å bli fylt av Ånden blir en kognitiv abstraksjon på grensen til det meningsløse. Hvis det å være menneske ikke bare handler om å tenke, men også om være en handlende aktør som drives av dype motivasjoner (affeksjoner/holdninger) - som også er formet av åndelige og kroppslige erfaringer - kan man ikke bare forholde seg til et proposisjonelt trosinnhold som den eneste kontinuitetsbæreren mellom *da* og *nå* (Land, 2010). Man må idet minste være åpen for at de erfaringene som Ånden skapte da, kan han også gjøre i dag selv om de må prøves på trosinnhold og andre erfaringer i den bibelske tradisjonen.

Vi kommer heller ikke utenom at vår erfaring, bevisst eller ubevisst, kan utøve innflytelse i fortolkningsprosessen. Men, erfaring kan være både til hjelp og ulempe i bibelfortolkningen, alt etter i hvilken grad erfaring korresponderer med hendelser og utsagn i bibeltekstene. Anderson mener at pentekostal erfaring av Åndens dåp som en distinkt erfaring, at helbredelser fortsatt skjer i dag, og at «they have seen women significantly used in ministry» delvis har formet den pentekostale forståelsen av bibeltekster som berører disse temaene (G. L. Anderson, 1994a, 1994b).

Åpenhet for kvinnelige eldste og pastorer kan derfor ha utgangspunkt i erfaring, som så prøves på Bibelen. I den pentekostale tradisjonen har mange kvinner tjent som viktige ledere. Det var kvinnen Lucy Farrow (1851-1911), som forøvrig også var født som slave, som ble mor til vekkelsen i Azusa Street ved å lede William Seymour (1870 -1922) gjennom til erfaringen av Åndens dåp (Alexander, 2012, s. 39–46). Det har vært flere kvinnelige misjonærer enn mannlige i den pentekostale bevegelsens historie (A. H. Anderson, 2013). Her er det viktig å understreke at de ikke bare har fungert som forkynnere, men også som ledere. Aimee Semple McPherson (1890–1944) er et viktig eksempel, fordi hun ikke bare plantet noen kirker men et helt kirkesamfunn, Foursquare Church (Blumhofer, 1993).

¹¹ Se diskusjon nedenfor.

Vi mener at ulike syn i spørsmålet om kvinnelige ledere i kirken delvis kan forklares ut ifra ulik vektlegging og forståelse av såkalt narrativ og proposisjonell litteratur, altså Bibelens historiefortellinger og litteratur som brev og taler. I den nylig utgitte boken *Skal kvinnene tie?* - som svarer et teologisk ja på spørsmålet - konstaterer Knut Alfsvåg følgende:

«De to mest sentrale nytestamentlige tekster til spørsmålet om kvinners tjeneste i kirken nekter dem å tale (1 Kor 14,33-38) og lære (1 Tim 2,11-15)» (Alfsvåg, 2019, s. 13).

Dette er vi, fra vårt pentekostale ståsted, uenige i. Vi vil prinsipielt si at hele Skriften bør være relevant for spørsmålet om kvinnelige ledere i kirken. Sitatet illustrerer det vi vil kalle for en hovedsakelig proposisjonell tilnærming til Bibelen, som i praksis vekter noen læremessige deler av Paulus' brev over det narrative innholdet i evangeliene og Apostlenes gjerninger. En slik tolkningsmåte overser at Paulus i sine brev både anbefaler og forteller om flere kvinnelige ledere. Disse kvinnelige lederne synes å spille en viktig rolle i den frelseshistorien som Paulus ser seg selv som en del av. Vi mener at Bibelens historiefortellinger om Debora, Hulda, Maria Magdalena, Lydia, Priskilla, og Junia med flere, er like sentrale for diskusjonen - når vi i tråd med ovennevnte skriftsyn, på en mest mulig koherent måte, prøver å sette sammen *puslespillbitene* i Bibelen. Derfor vil vi i det følgende også presentere beskrivelser av hvordan kvinner fungerte som ledere i det bibelske materialet, både i Det gamle og nye testamentet. Etter vår mening er det vesentlig å gjøre denne type observasjoner, og ikke ensidig fokusere på diskursive eller proposisjonelle tekster. Etter vår mening vil slike observasjoner fungere som en hermeneutisk horisont for de omdiskuterte tekstene som for eksempel Alfsvåg i sitatet over hevder er de mest sentrale.

Vi vil nå belyse spørsmålet om kvinner kan lede på alle nivåer i kirken ved å gjennomgå relevante bibeltekster sett med pinsevenners øyne. Etterpå vil vi drøfte noen hovedinnvendinger mot kvinnelige ledere fra annet evangelikalt hold.

Bibelen og kvinner i ledelse

Kvinner i Det gamle testamentet

Skapelsesfortellingen i 1 Mos 1–2,4a og Edenfortellingen i 1 Mos 2,4b-25 er grunnleggende for forståelsen av menneskets vesen og formål. Mennesket er skapt i to utgaver, mann og kvinne. Begge er skapt i Guds bilde og fikk del i forvalteroppdraget med samme autoritet og ansvar (1 Mos 1,26-29). I første del av vers 26 står det «Og Gud sa: «La oss lage mennesker i vårt bilde, så de ligner oss.» Her ser vi det relasjonelle aspektet av *imago Dei*, Gud i felleskap og mennesket i felleskap, som mann og kvinne. I 1 Mos 1 kan vi ikke se at mannen står over

kvinnen, men de skal sammen reflektere Guds bilde og forvalte skapelsen.¹² Terje Hegertun og Egil Svartdahl skriver:

«I skapelsen av mannen og kvinnen finnes det både en kjønnsdifferensiering og en kjønnskompletering, som begge drar i samme retning: til hverandre i gjensidig respekt, fellesskap, ansvar og anerkjennelse. Sammen utgjør de en grunnleggende enhet. Skapelsen etablerte en relasjonell korrespondanse mellom mann og kvinne som sammen fikk oppdraget til å være ansvarsfulle forvaltere» (Hegertun & Svartdahl, 2009).

At kjønnene er differensiert og komplementære behøver derfor ikke medføre at kvinner ikke kan lede eller være forvaltere. I Edenfortellingen kan vi lese at Gud skapte «en hjelper av samme slag» (1 Mos 2,18). Det hebraiske ordet for «hjelper» (*ezer*) består av to grunnord som betyr «å være sterk» og «å befri». Ordet er brukt 21 ganger i GT, og som oftest er det brukt om Gud som befri og frelser (Haddad, 2016, s. 60). Ingen steder i GT er dette ordet brukt om en som er mindreverdige, men alltid om en som er enten overlegen eller likeverdig (Payne, 2009, s. 32). Dette viser at kvinnen ikke er skapt underdanig og mindreverdige, men er mannens likeverdige partner. Mennesker er satt til å råde over dyrene på jorden, ikke råde over hverandre. I syndefallsberetningen derimot ser vi at det gode, likeverdige og gjensidige forholdet mellom menn og kvinner blir ødelagt. Menn får en tendens til å råde over kvinner; «Du skal begjære din mann, og han skal herske over deg» (1 Mos 3,16). Salvesen hevder at det er allmenn enighet om at disse ordene ikke kan forstås normative, men at de uttrykker en konsekvens av syndefallet (Salvesen, 2009, s. 88).¹³

Med dette skapelsesteologiske utgangspunktet vil vi nå se nærmere på hvordan kvinner opptrer som ledere i frelseshistorien som begynte med Abraham og Sara. I GTs narrativer finner vi flere eksempler på kvinnelige ledere og kvinnelige profeter. Profetenes rolle var å tale til folket på vegne av Gud, og de var ledere for lederne. De kvinnelige profetene ledet da med en stor moralsk og åndelig autoritet. Mirjam er den første kvinnen som er beskrevet som profet (2 Mos 15,20). Så finner vi Debora som var både profet og dommer (Dom 4-5). En dommer hadde en offentlig rolle som en nasjonal leder. Hulda var også profet (2 Kong 22,14-20), og Ester og Abigajil kan også anses som profeter (Est 1-10; 1 Sam 25,28-31). Selv om vi ikke finner kvinnelige prester i GT, så kan man anse profettjenesten som en svært viktig tjeneste, da prestene talte til Gud på vegne av folket, mens profetene talte til folket på vegne av Gud (Haddad, 2016, s. 61-63). Mange flere fremtredende kvinner kunne nevnes, kvinner som tjente Gud og samfunnet på forskjellige måter.¹⁴

¹² Kevin Giles går gjennom forskjellige syn på treenigheten i relasjon til forholdet mellom kvinner og menn. Dette må imidlertid diskuteres mer annensteds (Alminana & Olena, 2016, s. 133-155).

¹³ For en nærmere drøfting av 1 Mos 1-3, se (Cunningham et al., 2000, s. 93-99; Salvesen, 2009a, s. 84-88).

¹⁴ Se for eksempel (Haddad, 2016, s. 61-63; Payne, 2009, s. 39).

Kvinner i Det nye testamentet

I evangeliene ser vi hvordan Jesus møtte forskjellige kvinner. I både ord og handling løftet han dem opp og ga dem verdighet og frihet. Jesus snudde opp ned på flere utbredte meninger på den tiden.¹⁵ I fortellingen om kvinnen som hadde hatt blødninger i 12 år, lar han seg ikke hindre av jødedommens syn på kvinner som urene på grunn av en slik tilstand (Giles, 2009, s. 95). Han blir ikke redd eller anser seg som uren etter at kvinnen har tatt på ham, men han helbreder henne og velsigner henne (Mark 5,25-34). De jødiske rabbiene samlet mannlige disipler og lærte dem loven, noe som generelt var forbeholdt menn (Payne, 2009, s. 30). Jesus hadde tolv nære mannlige disipler. Selv om det ikke var kvinner blant de tolv, der grunnen kan ha vært at praktiske hensyn gjorde det helt unaturlig å ha kvinner i dette følget (Payne, 2009, s. 41), så leser vi i evangeliene om at Jesus hadde flere kvinnelige etterfølgere (Luk 8,1-3; 23,49; 24,10). Jesus ga undervisning til disse kvinnene og tillot dem å lære og forkynne.¹⁶ I historien om den samaritanske kvinnen ser vi for det første at han bryter med det rabbinerne lærte om at man ikke skulle omgås samaritanere, samt at menn skulle være forsiktige med å omgås kvinner (Giles, 2009, s. 98). Jesus ikke bare snakker med den samaritanske kvinnen. Han tar imot vann fra henne, og leder henne inn i en teologisk samtale. Kvinnen får deretter være budbringer for evangeliet, og mange tok imot budskapet. Jesus innleder også en teologisk samtale med Marta om oppstandelsen fra de døde (Joh 11,17-26). Attpåtil lar han Maria få sitte ved hans føtter og lytte til hans undervisning, i stedet for å være på kjøkkenet sammen med sin søster Marta. Det å sitte ved noens føtter var ensbetydende med å være disippel, og Maria fikk en rolle som menn hadde i samfunnet. Jesus oppmuntrer henne og sier at hun «har valgt den gode del, og den skal ikke tas fra henne» (Luk 10,38-42).¹⁷

Flere eksempler kan nevnes; kvinnen som salvet Jesus i Betania før hans død (Mark 14,3-9), kvinnen som Jesus helbredet på sabbaten og kalte for en «Abrahams datter» (Luk 13,10-16). I den kulturen var det menn som ble kalt «Abrahams sønner». Kvinner var enten døtre eller hustruer, til sin far eller ektemann. Josefus (37-100), en jødisk historiker som virket i tiden rett etter Jesu død, skriver at ifølge jødisk lov kunne ikke kvinner være vitner. Jesus lar en kvinne være det første vitnet til hans oppstandelse, noe som er helt ekstraordinært. Når Jesus i tillegg ber Maria Magdalena om å gå og fortelle om dette til hans mannlige disipler (Joh 20,11-18), så gjør Jesus henne også til apostel, forstått som autorisert utsending, for apostlene (Giles, 2009, s. 101–102).

Apostlenes gjerninger, og spesielt kapittel 2, står i en særstilling innen pentekostal teologi. I pinsebevegelsens første tid var erfaringen at Ånden ble utøst over alle typer mennesker, slik som på pinsedag, uavhengig av kjønn og etnisk og sosial bakgrunn – og at Gud kalte og utrustet både menn og kvinner til forskjellige typer tjenester, som evangelister, misjonærer og

¹⁵ Se (Payne, 2009, s. 26–30; Westfall, 2016, s. 25–34) for en grundig redegjørelse for den jødiske, hellenistiske og romerske kulturen og synet på kvinner på Jesu og Paulus' samtid.

¹⁶ For synet på de tolv disiplene, Jesu kvinnelige etterfølgere og apostler, se (Giles, 2009, s. 103–104; Lee-Barnewall & Cohick, 2016, s. 93–94).

¹⁷ Om Jesu syn på kvinner, se også (Dagrød, 2009, s. 93–98).

menighetsplantere. Slike erfaringer har medvirket i pinsevenners tolkning av Apostlenes gjerninger.¹⁸ Melissa Archer kaller for eksempel Apg 2 for et narrativt paradigme, og at «it is the text *par excellence* through which Pentecostals read the whole of Scripture» (M. Archer, 2016, s. 37). Vi ser fra Apg 1,14 at både kvinner og menn var til stede da Ånden falt. Peter siterte Joel 3,1-5 og sier at denne profetien nå er gått i oppfyllelse (Apg 2,16). Stephenson (2009, s. 175–190) utdyper betydningen av det som skjedde på pinsedag. Joel 3 viser at flere av de stemmeløse gruppene i samfunnet nå skal bli hørt; unge, kvinner og slaver. Åndens dåp er en kulminasjon som får følger for den nye skapelsen, og relasjonene mellom mennesker blir forandret til det Gud opprinnelig hadde tenkt. Ånden er også med på å gjenopprette relasjonen mellom mann og kvinne til igjen å være preget av likeverd og gjensidighet. På grunn av dette finnes det ingen restriksjoner for kvinners deltakelse i kirken (Stephenson, 2009, s. 189).¹⁹

Roger Stronstad argumenterer for at Lukas beretning om pinsedag (Apg 1,1-2,42) ikke bare er *episodisk*, som en engangshendelse i historien (fortellingen om da kirken fikk sin begynnelse), men også kan forstås *typologisk*, *programmatisk* og *paradigmatisk* (Stronstad, 2012). Historien har tydelige *typologiske* trekk, ved at det for eksempel er klare paralleller mellom hvordan Gud tok av den ånd som var over Moses og la på de sytti menn av Israels eldste (4 Mos 11,16-30), og hvordan Den samme hellige ånd, som var over Jesus, kommer over disiplene på pinsedag (Stronstad, 2012, s. 9). En kan altså tale om en historisk og teologisk korrespondanse mellom disse to hendelsene, ut ifra tanken om Guds kontinuerlige og konsistente handlingsmønster mot sitt folk i historien (Baker, 2010, Kapittel 10; Routledge, 2008, s. 43–47). Den interessante forskjellen mellom hendelsene, med tanke på vårt studium, er at det på pinsedag ikke er noen sosiale eller kjønnsmessige begrensninger på hvem Gud salver og utrunder. Der det blant de sytti kun var menn, og som attpåtil hadde sosial status som «eldste og tilsynsmenn i folket» (4 Mos 11,16), ser vi at oppfyllelsen av Joels profeti på pinsedag inkluderer sønner og døtre, unge og gamle, slaver og slavekvinner. I dette fremkommer det at Gud ikke forskjellsbehandler med tanke på tjeneste.²⁰ Dette bør også mane til varsomhet med tanke på å lese historier som kun inkluderer menn, som et argument for at Gud bare vil anvende menn til ledelsesoppgaver. Det er problematisk fordi det er et argument fra taushet, og noen få eksempler på kvinner vil dermed være tilstrekkelig for å tilbakevise det.

Pinseberetningen er også, ifølge Stronstad, *programmatisk* med tanke på den fremtidige gjennomføringen av misjonsbefalingen i Åndens kraft, slik det står i Apg 1,8 (Stronstad, 2012, s. 9–10, 55–56). Historien peker fremover med tanke på hva Gud skal gjøre i fremtiden, slik resten av Apostlenes gjerninger bevitner, der altså alle troende har del i, og blir utrustet, til misjonsoppdraget. Men dette overlapper med at pinschendelsen også, ifølge Stronstad, bør

¹⁸ Her kan også erfaringer og kirkehistoriske observasjoner fra andre vekkelser nevnes, om at det ofte finnes en større åpenhet for kvinnelige ledere og pionervirksomhet før institusjonalisering med påfølgende manddominanse slår inn (*The Role of Women in Ministry*, 2010).

¹⁹ Stephenson beskriver og drøfter også forskjellen på «women`s functional vocation» og «women`s ontological vocation» i relasjon til *imago Spiritus*. Se (Stephenson, 2009, s. 177–190).

²⁰ Se også (*The Role of Women in Ministry*, 2010) med henvisning til Rom 2,11; 2 Sam 14,14; 2 Krøn 19,7; Apg 10,34; Ef 6,9.

forstås *paradigmatisk* «for God's people throughout the "last days" as a charismatic community of the Spirit – a prophethood of all believers» (Stronstad, 2012, s. 10). Med andre ord er pinseberetningen en normativ modell, et mønster for kirken. Beretningen er altså ikke bare typologisk med tanke på hva Gud har gjort tidligere i historien, eller programmatisk og profetisk, avgrenset til tiden Apostlenes gjerninger forteller om.

For Stronstad er pinseberetningen historien om hvordan den karismatiske ånd, som var over Jesus, overføres til disiplene.²¹ Med henvisning til Apg 2,33 om at den opphøyede Jesus «mottok fra sin Far Den hellige ånd som var lovet oss, og [...] har nå øst ut», skriver han:

«By this transfer of the Spirit, the disciples become the heirs and successors to the earthly charismatic ministry of Jesus; that is, because Jesus has poured out the charismatic Spirit upon them, the disciples will continue to do and teach those things "that Jesus began to do and teach" (Acts 1:1)» (Stronstad, 2012, s. 55–56).

En bør merke seg at Stronstad argumenterer for at det å bli døpt med Ånden, i Lukas' terminologi, anvendes om den karismatiske utrustning til tjeneste og misjon, og altså ikke soteriologisk om gjenfødelsen, slik som hos Paulus (Ø. G. Andersen, 2015, s. 147). I Det nye testamente er tjeneste i Guds rike karismatisk av natur, og både spontane nådegaver og mer stabile tjenestegaver gis således uavhengig av kjønn (*The Role of Women in Ministry*, 2010). Lukas beretning om pinsedag er ikke en fortelling om at alle er kalt til frelse, i motsetning til hvordan flere for eksempel tolker Paulus i Gal 3,26-29²². Beretningen om pinsedag forteller at alle troende kan utrustes til tjeneste og delta i misjonsoppdraget. Resten av Apostlenes gjerninger blir på mange måter en eksemplifisering av hvordan dette foregikk og bør foregå, og her ser vi at kvinner er fremtredende både i kirken og utbredelsen av evangeliet.

Vi ser i narrativene i Apostlenes gjerninger, og i brevlitteraturen, at det fantes flere betydningsfulle kvinnelige ledere i urkirken. De kunne både ha undervisningsansvar og utøve kirkelig myndighet. En av dem er Priskilla, som beskrives som en av de første misjonærene, samt grunnlegger av en husmenighet (Apg 18; Rom 16,3-5; 1 Kor 16,19). Priskilla og Akvilas var misjonærer sammen med Paulus, og de hadde ansvaret for undervisningen av menigheten i Efesos. Vi ser at Priskilla oftest er nevnt før sin mann, noe som innebar at hun ble ansett som den fremste av de to. Det at Priskilla også underviser en annen kirkeleder og sentral medarbeider til Paulus, Apollos, en mann kjent for sin intelligens og veltalenhet, viser at hun hadde stor grad av kunnskap og evner (Grey, 2009 s.83), samt hvilken myndighet hun opptrådte med i kirken.²³

²¹ Wolfhart Pannenberg gjør et poeng av at kvinner i tjeneste representerer den herliggjorte Kristus: «For a women to act at worship *in persona Christi* need not be regarded as offensive if we consider that the minister is not representing the earthly man Jesus of Nazareth but the exalted Christ in whose body the distinctions of sex, as well as those of social status, nationality, and race, have been overcome» (Pannenberg, 1997, s. 391).

²² Se diskusjon av disse versene nedenfor.

²³ Se også (Payne, 2009, s. 46–47; Salvesen, 2009b, s. 110–112).

I Apostlenes gjerninger møter vi også Lydia (Apg 16), en velstående kvinne og fremgangsrik forretningsleder. Etter at hun tar imot evangeliet, blir huset hennes stedet der de troende møtes i Filippi. Det at hun sørger for et sted hvor de kristne kan møtes, tilsier også en lederrolle for menigheten. En såkalt patron i antikkens Roma hadde både en pastoral og praktisk oppgave i hjemmet. Føbe kalles for dette (Rom 16,2), men det samme synes å være tilfelle for Maria (Apg 12,12-17), Nymfa (Kol 4,15), og Priskilla (Rom 16,3-5). I Apostlenes gjerninger møter vi også de fire døtrene til Filip, som ledet gjennom profetisk tjeneste (21,8-9, se også Grey, 2009, s.84).

I Paulusbrevene finner vi 13 hilsener til kvinner, der de fleste av dem er hans medarbeidere. Dette utgjør omtrent 20 prosent av alle hans hilsener (Burge et al., 2009, s. 334). Flere av disse kvinnene omtales i Romerbrevet kapittel 16. Føbe er diakon i menigheten i Kenkreæ, og det vil si at hun hadde en offentlig og offisiell lederrolle i menigheten (v.1-2). Ordet «diakon» (diakonos) står på gresk i hankjønnsform, og brukes av Paulus om sin egen og Apollos` tjeneste (1 Kor 3,5; 2 Kor 6,4; Grey, 2009, s. 84, M. Archer, 2016, s.41).²⁴ Tidligere nevnte Priskilla (v.3) blir beskrevet som «medarbeider» (synergos), samme ord som er brukt om Urbanus (v.9), Timoteus (v.21), Titus (2 Kor 8,23), Epafroditus (Fil 2,25) med flere. Videre nevnes fire kvinner: Maria (v.6), Tryfena, Tryfosa og Persis (v.12) som blant annet har arbeidet hardt for Herren. Slike Herrens tjenere byder Paulus menigheten i Korint om å underordne seg (1 Kor 16,15-16).²⁵ Andronikos og Junia blir også nevnt, og her skriver Paulus, helt bokstavelig, at de er «fremragende blant apostlene» (v.7).²⁶ Det er bred enighet blant bibelforskere at Junia er en kvinne (M. Archer, 2007, s. 42; Whittington, 2004, s. 407; Keener, 1992, s. 242). Andronikos og Junia kan ha vært et ektepar, og har virket som apostler. Barnabas omtales som apostel på samme måte som disse to (Apg 14,14, se også Archer 2007, s.42). Johannes Khrysostomos (347–407), en av de tidlige kirkefedrene og erkebiskop i Konstantinopel, kommenterte Junia sin posisjon blant apostlene på denne måten:

«“Greet Andronicus and Junia who are outstanding among the apostles [Rom 16,7].” To be an apostle is something excellent. Yet to be “outstanding among the apostles” is a wonderful song of praise. They were outstanding on the basis of their works and virtuous actions. Indeed, how great the wisdom of this woman must have been, since she was deemed worthy of the title of apostle» (McGrath, 2012, s. 12).

Dette sitatet viser en forståelse i antikken for at også kvinner kan inneha tittelen apostel, og at deres aposteltjeneste må ha blitt gjennomført i praksis ved «works and virtuous actions». Sitatet bekrefter i tillegg at Paulus` brev til romerne faktisk ble lest på denne måten i den gresktalende verden tidlig i kirkehistorien.²⁷

²⁴ For beskrivelsen av Føbe som *prostatis*, se (Payne, 2009, s. 45–46; Salvesen, 2009b, s. 109–110).

²⁵ Se også (Payne, 2009, s. 48–49; Salvesen, 2009b, s. 112–113).

²⁶ Se også (Bauer, 2001, s.v. ἐπίσημος)

²⁷ Se også (Payne, 2009, s. 47–48; Salvesen, 2009b, s. 113–116). For en grundig redegjørelse om Junia som kvinnelig apostel, se (Epp, 2005).

Kvinnelige ledere i antikken

Det at vi finner så mange kvinnelige ledere i urkirken er oppsiktsvekkende. Kristendommen begynte i et jødisk miljø og gikk frem i en gresk-romersk verden, der sterkt negative holdninger overfor kvinner var fremtredende. Mannen eller *husfaren* hadde absolutt autoritet over hele husstanden. Kvinnen skulle adlyde sin mann, og forventningen var at hun gikk fra å være underordnet sin far til sin ektemann. Samtidig fantes det unntaksvis mer selvstendige kvinner. Disse kvinnene kunne være velstående med stor rikdom, og var mindre styrt av menn både økonomisk, politisk og seksuelt. Lukas' skrifter synes å gjøre et historisk poeng ut av at den tidlige kirken tiltrakk seg flere slike kvinner, og at de der fikk spille en større sosial rolle enn i de jødiske miljøene (Burge et al., 2009, s. 90–91; McGrath, 2012, s. 11–14).

Noen historikere mener at kristendommen var den viktigste faktoren til at tradisjonelle romerske og jødiske holdninger til slaver og kvinner etter hvert ble undergravd på grunn av den sterke likhetstanken (McGrath, 2012, s. 13). Gordon Fee viser hvordan dette klart uttrykkes i Gal 3,28: «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». I kirken oppheves disse sosiale skillene. Paulus gir ikke en full godkjenning av datidens samfunnsstrukturer selv om han til en viss grad tilpasser seg dem (Fee, 2005). På tross av at Paulus er pragmatisk i forhold til den gresk-romerske kulturens definisjon av ulike roller i dagliglivet, formaner han likevel dem som har makt til å utføre ledelse etter Kristi forbilde. Dette ville i praksis lede til en form for tjenende ledelse og til relasjoner som også er preget av gjensidig respekt og omsorg (Ef 5,25). Det er verdt å merke seg at Paulus i denne sammenheng formaner både kvinnelige og mannlige ledere til ledelse preget av en form for visdom som har Kristus som rollemodell (Tangen, 2018).

Samtidig presenteres kirken som en motkultur. Samfunnsstrukturen kan i noen grad tvinge ulike grupper av mennesker til å oppføre seg på forskjellige måter, men i kirken er alle å betrakte som brødre og søstre i Kristus. Paulus proklamerer følgelig at forskjellig etnisk bakgrunn, kjønn eller sosial status ikke skal legge hindringer i veien mellom kristne, som alle deler den samme tro, og som er ett i Kristus. Alle folkeslag, menn og kvinner, herrer og slaver er kalt ut (*ekklesia*) til felleskap, og burde derfor tilbe Herren sammen (McGrath, 2012, s. 13). Hos Paulus får evangeliet derfor etiske og sosiale konsekvenser. «Muren som skilte» jøder og hedninger er revet ned (Ef 2,14). Dette ser vi også når Paulus skriver om familierelasjoner, som har klare likhetstrekk med datidens *hustavler*. Slike tekster gav veiledning om forholdene i den antikke storfamilie (Ef 5,21-6,9 og Kol 3,18-4,1). Hos Paulus ser vi at alle familierelasjonene er bestemt av relasjonen til Kristus, og at gjensidig underordning, i tråd med det dobbelte kjærlighetsbudet, nå blir det overordnede prinsippet. Hustavlen i Efeserbrevet innledes derfor med ordene: «Vær hverandre underordnet i ærefrykt for Kristus!» (Ef 5,21). Ydmykhet, kjærlighet og tjenersinn skal prege alle relasjonene på grunn av Kristus. En husfar skal derfor ikke opptre hardhendt overfor kone, barn eller slave, på tross av at det under datidens forhold var lovlig (Burge et al., 2009, s. 345–346; Hvalvik & Stordalen, 1999, s. 280).

Paulus korrigerer altså datidens ensidige forståelse av kvinners underordning ved å understreke en gjensidighet som finnes «i Herren» (1 Kor 11,11-12; Pannenberg, 1997, s. 390). Vi må ikke glemme at Paulus' brev er skrevet for å gi veiledning i konkrete situasjoner i en

jødisk og hellenistisk sammenheng, der mennesker levde under bestemte levekår og samfunnsstrukturer som slave, hustru, husfar, og så videre. Den nye statusen som slaver og kvinner fikk i kirken var ikke direkte overførbart i et tradisjonelt romersk eller jødisk samfunn. Det er derfor ikke overraskende at NTs brev kommenterer praktiske utfordringer som oppstod i kirkelivet og i kristne familier. Forståelsen av at Guds rike manifesteres som *et allerede nå – ennå ikke*, kan belyse dette. Gudsrikets idealer blir ikke fullt ut virkeliggjort i den nåværende verden, men kirken, som det eskatologiske gudsfolk, peker fram imot det. I sitt brev til Filemon ser vi ikke at Paulus oppfordrer til opphevelse av slaveri, men derimot at en rømt slave skal tas imot med barmhjertighet (McGrath, 2012, s. 13–14). Spørsmålet om kvinnelige ledere synes å ha flere paralleller til vurderingen av Paulus' syn på slaveri.

Vi vil argumentere for at Det gamle og nye testamentets historiefortellinger om kvinnelige ledere bør ha normativ betydning for systematisk-teologisk arbeid, og at de fungerer bekræftende for kirken med hensyn til spørsmålet om kvinner kan lede på alle nivåer i kirken. Historier som kun omhandler menn, kan vanskelig anvendes som et argument for at Gud bare vil anvende menn til spesifikke lederoppgaver. Lukas' fremstilling av pinsehendelsen, som både peker bakover og fremover, samt alle tilfeller av kvinnelige ledere med ulike typer tjenester i Det nye testamentet, tilbakeviser dette argumentet.²⁸ Vi vil nå ytterligere belyse spørsmålet om kvinnelige ledere ved å drøfte noen hovedinnvendinger.

Drøfting av hovedinnvendinger

Hva med Paulus' ord i 1 Tim 2 og 1 Kor 14?

Hovedinnvendingen fra dem som mener at kvinner ikke kan forkynne eller undervise offentlig i gudstjenesten, eller være eldste eller hovedpastor, er at Paulus nekter dem dette i 1 Korinterbrev 14,33-38 og 1 Timoteusbrev 2,11-15. Sitatet over til Alfsvåg er et uttrykk for denne hovedinnvendingen. I og med at argumentasjonen gjerne er eksegetisk, er det viktig å drøfte disse bibeltekstene. Det gjelder ikke minst i lys av et pentekostalt (og evangelikalt) skriftsyn, samtidig som skriftsynet også fordrer at en må ta hele Bibelen i betraktning i spørsmålet.

Det er bibelteksten 1 Tim 2 som oftest vies størst oppmerksomhet, slik som i boken *Women in the Church*, der flere toneangivende evangelikale teologer hevder at Paulus ikke tillot kvinner å undervise eller utøve autoritet over menn innenfor den lokale kirken.²⁹ Dette, mener de, har fortsatt relevans for kirken i dag, og gjaldt ikke bare for kirken i Efesos, som 1 Timoteusbrev antageligvis er skrevet til. Det er tre sentrale argumenter for deres syn:

²⁸ I et dokument der Assemblies of God avklarer sitt ståsted om kvinnelige ledere, skriver de følgende: «These instances of women filling leadership roles in the Bible should be taken as a divinely approved pattern, not as exceptions to divine decrees. Even a limited number of women with scripturally commended leadership roles affirm that God does indeed call women to spiritual leadership» (*The Role of Women in Ministry*, 2010).

²⁹ (Köstenberger & Schreiner, 2016) Både D.A. Carson og John Piper fra The Gospel Coalition (TGC) gir sine anbefalinger i boken. Sistnevnte omtaler den også slik: “[It is probably] the best defense of [complementarianism] still, with regard to the role of women teaching and preaching in the church” (*Is There a Place for Female Professors at Seminary?*, 2018)

- 1) For det første, en mest mulig presis oversettelse av det som anses som nøkkelverset, nemlig 1 Tim 2,12, sier: «Og jeg tillater ikke en kvinne [hverken] å undervise eller utøve autoritet over en mann, men å være i stillhet». Det greske verbet *avthenteå* bør oversettes «utøve autoritet», og ikke «assume auctoritas» (eller å kreve urettmessig autoritet) som i NIV. Setningskonstruksjonen tilsier at Paulus hverken tillater undervisning eller utøvelse av makt, altså at undervisningsrestriksjonen gjelder selv om kvinnen ikke skulle inneha en maktposisjon (f.eks. pastor).
- 2) For det andre, vår kjennskap til den antikke verden og byen Efesos gjør det mindre sannsynlig at Paulus kommenterer en helt unik situasjon i denne byen.
- 3) For det tredje, Paulus henviser til skapelsen (1 Tim 2,13-15). En tilsvarende henvisning finner vi i 1 Kor 11,1-16. Der beskriver Paulus forskjellige roller mellom menn og kvinner, noe han gjør i flere brev, blant annet i Efeserne 5,22 der det står at hustruer skal underordne seg sine menn (Köstenberger & Schreiner, 2016).

Vi er uenige i at disse tekstene bør tolkes som at Paulus ikke, eller aldri, tillot kvinner å undervise offentlig eller utøve autoritet over menn i kirkene, og at kirken i dag heller ikke bør tillate det. Kort sagt, så finnes det både historiske og litterære grunner som tilsier at Paulus faktisk hadde kvinnelige medarbeidere som utførte disse kirkelige tjenestene, samt at rettledningene han gir om når menigheten samles, bør forstås mer situasjonsbestemt. Når det gjelder forståelsen av Paulus' tekster som normative, deler vi evangelikale (og pentekostale) anliggender. Vi er enige med Gordon Fee som hevder at den viktigste hermeneutiske oppgaven for teologier er å høre Guds tiltale gjennom Skriftens ord, selv om dette er skrevet av mennesker. Vi er også enige med Fee i at nøkkelen til å høre ligger i å utforske forfatterens intensjon (Fee, 1991, s. 52). Det er imidlertid viktig å merke seg at Fee også antyder at tekstene teologiske intensjon kan ha ulik karakter i den forstand at noen tekster, som 2 Tim 2,3, synes å ha en mer universell og lengre horisont (i form av Guds vilje), mens andre har et mer kortsiktig og partikulært sikte, som for eksempel 2 Tim 4,13 (Fee 1991, s. 60).³⁰ Det vanskelige, ifølge Fee, er at mange tekster er hybrider som inneholder både langsiktige og kortsiktige formaning (Fee 1991, s.52-53), som både er utrykk for hermeneutisk dømmekraft og kaller på hermeneutisk dømmekraft. Dette er også vårt utgangspunkt når det gjelder 1 Tim 2 og 1 Kor 14. Nedenfor vil vi drøfte de tre sentrale argumentene nevnt ovenfor, samt adressere noen andre argumenter som er relevante for diskusjonen.

1) Tekst og litterær kontekst

Tekster må forstås i sin historiske og litterære sammenheng. Den umiddelbare konteksten i både 1 Tim 2 og 1 Kor 14 synes å være at Paulus gir rettledning for menighetens samlinger,

³⁰ Man kan legge til at i noen enkelttekster sier Paulus sin egen mening utfra hva han bedømmer som Guds vilje i en bestemt kontekst (1 Kor 7), mens han andre steder er tydelig på at det han sier er et budskap som er overgitt fra Herren (1 Kor 15). Nedenfor vil vi peke på gode grunner til at 1 Tim 3,1 kan leses som en parallell til 1 Kor 7.

slik at de kan bli til oppbyggelse (1 Kor 14,3,5,12,26) under ordnede og fredelige forhold (1 Tim 2,8-12; 1 Kor 14,33,40). Anvisningene i de to kapitlene er som følger:

1 Timoteusbrev 2

- Det skal gjøres bønner og takksigelse for alle mennesker, inkludert konger og alle som er i høy stilling.
- Menn skal be på hvert sted med løftede hellige hender, adskilt fra sinne og konflikt.
- Kvinnene skal kle seg anstendig og pynte seg respektabelt med måtehold, ikke med hårfletninger og gull eller perler eller dyre klær.
- En kvinne skal lære i stillhet med all lydighet.

1 Korinterbrev 14

- Det bør ikke være mer enn to eller tre som taler i tunger.
- De må tale én om gangen, forutsatt at én tyder. Ellers bør de tie.
- To eller tre profeter skal tale.
- Hvis en person får en åpenbaring mens de er samlet, skal resten tie.
- Kvinnene skal tie og underordne seg. Om de vil lære noe, kan de spørre sine menn hjemme.

Dette synes å være veiledning som er situasjonsavhengig. Er det slik at menn alltid må be med løftede hender? Kan aldri flere enn tre personer komme med budskap i tunger som tydes? Hva hvis ingen taler profetisk – Paulus befaler i imperativ at de skal la to eller tre profeter tale (1 Kor 14,29)? Det er vanskelig å forstå alt dette som påbud om hvordan enhver menighetssamling skal organiseres. Er unntaket anvisningene om kvinner? Det virker ikke slik. Paulus kan for eksempel ikke mene at kvinner alltid skal tie, siden han tidligere i Korinterbrevet skriver om kvinner som profeterer (1 Kor 11).

Vi har ingen problemer knyttet til hvordan disse tekstene bør oversettes. Samtidig er det et tolkningsspørsmål om hva nøkkelverset egentlig sier om Paulus' syn. Hva mener han med uttrykket «jeg tillater ikke» i 1 Tim 2,12? Kan det han skriver forstås på en tilsvarende måte som i 1 Kor 7, hvor han gir instruksjoner om ekteskap og ugift stand? Bemerkelsesverdig nok, så avslutter faktisk Paulus sine anvisninger om gudstjenesten i 1 Timoteusbrev med å si at det han skriver er «troverdige» (pistos, 1 Tim 3,1A). Det nøyaktig samme begrepet han anvender om sine egne «troverdige» meninger som ikke skal forveksles med «Herrens befaling» i 1 Kor 7,25.³¹

³¹ Dette til forskjell fra 1 Kor 14, der Paulus avslutter gudstjenesteforskriftene med å si at de tingene han skriver til dem er et «Herrens bud» (1 Kor 14,37).

2) Historisk kontekst

Når det gjelder den historiske konteksten, er det viktig å se til forfatteren. Paulus' liv og tjeneste blir imidlertid, overaskende nok, ofte oversett i diskusjonen. Dette er også tilfelle i *Women in the Church*. Vi vil derfor først peke på Paulus' medarbeidere. I Apg 18,26 har vi sett at Priskilla, som her nevnes før sin mann, tok Apollos til side og forklarte nøyaktig Guds vei for ham. Dette skjedde i byen Efesos, før Apollos reiste videre til Korint på deres anbefaling. Med andre ord har vi et tydelig tilfelle der en av Paulus' kvinnelige medarbeidere både underviser og opptrer med kirkelig myndighet overfor en mann.³² Dette skjedde attpåtil i de byene som mottar tekstene vi diskuterer.

Det å tolke beretningen i Apg 18 på en måte som sier at Priskilla, som kvinne, ikke hadde anledning til å undervise eller utøve autoritet i kirken (og at hun derfor for eksempel måtte undervise Apollos utenfor synagogen eller menighetens samlinger) anser vi som en svært usannsynlig tolkning. En slik eksegesi synes å innføre en bestemt tolkning av Paulus i lesningen av Lukas' tekster, og dermed i realiteten ødelegge eksegesen (se også Atkinson, 2011, s. 29). Derimot vil det å se på Paulus' medarbeidere kunne gi viktig informasjon om den historiske konteksten til brevene hans. Den mest rimelige tolkningen av Lukas' skildring er at Priskilla både underviste og utøvde autoritet i kirken. Det at hun og Akvilas tok Apollos til side for å undervise ham uforstyrret³³, fremfor å irettesette ham offentlig, kan snarere sies å belyse det som synes å være Paulus' hovedanliggende i 1 Tim 2 og 1 Kor 14, nemlig at menighetssamlinger bør skje under ordnede og fredelige forhold og være til oppbyggelse. Samtidig illustrerer disse to innfallsvinklene hvordan blant annet eksegesi og systematisk teologi gjensidig informerer hverandre (Carson, 1992). Vi kommer ikke utenom i systematisk-teologisk arbeid at vi noen ganger må vektlegge skriftsteder ulikt, som kan føre til at en leser bestemte bibeltekster i lys av andre bibeltekster. I dette konkrete tilfellet mener vi at det er flere gode grunner for å lese Paulus' rettleddninger om gudstjenesten i 1 Tim 2 og 1 Kor 14 i lys av for eksempel den narrative teksten om Priskilla i Apg 18. Både fordi Bibelens narrative er normative tekster med undervisende hensikt, men også fordi de narrative tekstene, som i dette konkrete tilfellet, kan informere eksegesen av paulustekstene med tanke på den historiske konteksten.

Vi kan ikke slå fast med sikkerhet, basert på vår kjennskap til den antikke verden og byen Efesos, at Paulus i 1 Timoteusbrev adresserer en helt unik situasjon i denne byen (Köstenberger & Schreiner, 2016). Det kan imidlertid ikke utelukkes. Teksten i 1 Tim 2 antyder at Paulus adresserer konflikter. De kan ha vært knyttet til promotering av askese; at en ikke skulle gifte seg og få barn (v.15), kulturell sømmelighet (v.9) eller gnostiske idéer om at skaperverket er ondt og Eva opphøyes som kilde til kunnskap (v.13-14). Det er et åpent spørsmål om kvinner kan ha forårsaket disse konfliktene i kirken (Burge et al., 2009, s. 368). Vi vet i hvert fall at det i Efesos fantes fremtredende religiøse kvinner med offentlig tjeneste som

³² Her ser vi et eksempel på den teologiske betydningen til narrative i Apostlenes gjerninger.

³³ Se (Bauer, 2001, s.v. προσλαμβάνω)

prestinner i det storslåtte templet for gudinnen Artemis, regnet som et av verdens sju underverker (Apg 19).³⁴

Det kan altså gis gode grunner for at menigheten i Efesos befant seg i en svært spesiell situasjon når dette brevet ble skrevet. Fee peker for eksempel på at bakgrunnen for at Timoteus befant seg i Efesos var at han måtte håndtere dem som forkynte en «annen» lære (1 Tim 1,3). Situasjonen kan ha vært så alvorlig at Paulus ikke kunne skrive til menigheten direkte, men isteden til Timoteus, dels for å oppmuntre den unge medarbeideren, og dels for å gi ham myndighet overfor kirken (Fee 1991, s.94-95). Hensikten med å utvikle retningslinjer for gudstjenesten kan derfor også ses på som en del av Timoteus' arbeid med å beskytte menigheten i Efesos fra dem som førte dem vill (Apg 20,19ff, Fee 1991, s.56). Fee hevder at måten Paulus trekker grenser for kvinnelige lærere i 1 Tim 2,11-12 korresponderer med formaningene som gis til kvinner i 1 Tim 5,11-15. Paulus henviser til skapelsen (2,13), men utvikler ikke dette poenget; isteden vektlegger han det samme poenget som understrekes i 5,15 at både unge kvinner og enker har blitt ført til fall gjennom falsk lære og destruktive praksiser som ikke ærer Gud. Fee konkluderer med at 1 Tim 2,13-14 dermed fungerer som en eksempelfortelling i en bestemt situasjon med en annen intensjon enn å gi et universelt forbud mot at kvinner skal lede (Fee 1991, s.56-59).

De som er imot kvinnelig lederskap vil gjerne vise til at tekstene må forstås ut fra 1 Tim 3 hvor det står at både en tilsynsmann, eller på gresk «biskop» (episkopos), og en diakon skal være «én kvinnes mann» (v.2 og 12). Dersom en ser vekk ifra Paulus' liv og tjeneste kan dette forstås som at kvinner ikke kan ha disse tjenestene. Men, som vi har sett, så kalles Føbe for diakon av Paulus (Rom 16,1). Dermed kan ikke 1 Tim 3 tolkes slik at Paulus nekter kvinner å være tilsynsmenn eller diakoner. I denne sammenheng kan vi kanskje si at et av de sterkeste *skriftbevis* for at kvinner i prinsippet kan ha alle slags tjenester i kirken, er at Paulus omtaler Junia som en apostel (Rom 16,7). Nå er det blitt påstått at selv om Junia var en apostel, så behøvde hun vel ikke ha en offentlig undervisningstjeneste. Dette er imidlertid svært usannsynlig, i og med at vi ikke har noen eksempler i NT på at apostler ikke hadde, eller var autorisert til, slike offentlige tjenester. Men, er det blitt bemerket, i så fall blir det vanskelig å forstå hvordan Paulus kan forby dette i 1 Kor 14 og 1 Tim 2. Wolfhart Pannenberg poengterer at dette er helt riktig, noe som i seg selv er et sterkt argument imot en tolkning av Paulus' uttalelser som et generelt forbud for kvinner mot å undervise offentlig (Pannenberg, 1997, s. 390, n.879).

I kirkens historie kan vi se at ordinasjon av kvinner til prestatjeneste og andre sentrale embeter tok en definitivt slutt omkring 300 tallet (Pannenberg, 1997, s. 389). Dette til tross for at kvinner altså spilte en betydelig rolle i apostolisk tid. Man tror at hovedårsaken var at kirkene i større grad tilpasset seg de gresk-romerske forholdene de levde under (McGrath, 2012, s. 35). Senere i kirkehistorien, i det 13. og 14. århundre, kan vi se at man har funnet det vanskelig å tro eller akseptere at Junia i det hele tatt kunne ha vært en apostel. Det fremkommer i prosessen med kopiering av gamle håndskrifter, der Junia noen ganger er blitt endret til den maskuline formen Junius, samt påstander fra omkring samme tidsperiode om at Junia

³⁴ Se også (Köstenberger & Schreiner, 2016), spesielt kapittel 1.

egentlig var en mann. Dette har ikke støtte i de eldste håndskriftene av bibeltekstene (McGrath, 2012, s. 12; Pannenberg, 1997, s. 390).³⁵

3) Henvisninger til skapelsen

Vi vil nå vende tilbake til argumentet om at Paulus henviser til skapelsen. Spørsmålet er om menn og kvinners roller og ansvar i menigheten ligger implisitt i skapelsesordenen før syndefallet. Til det vil vi si at det heller er det motsatte som er tilfelle, slik vi har vist i redegjørelsen ovenfor. Henvisningene til skapelsen kan nokså enkelt forstås som en begrunnelse for hvorfor Paulus enten har, eller anbefaler, en bestemt praksis når menighetene kommer sammen. Ut ifra vår kjennskap til den antikke verden vet vi at Paulus gav konkret veiledning i en tid med sterkt negative holdninger overfor kvinner. Det er fullt mulig at den bakenforliggende forklaringen er at han ville unngå unødvendige konflikter der jøder, proselytter og gudfryktige hedninger med inngående kjennskap til Moseloven og jødisk tradisjon var tilstede. I 1 Kor 11 ser vi at Paulus henviser til skapelsen når han tar til orde for at kvinner skal bruke hodeplagg. Denne henvisningen konkluderer ikke med en formaning til underordning (1.Kor 11 11-12), men understreker, ifølge Fee, at menn og kvinner er gjensidig avhengige av hverandre også i gudstjenesten for å ære Gud (Fee, 2011, s. 572; Witherington, 1995, s. 236). Grunnene til pålegget om hodeplagg kan være flere, for eksempel at kvinner med utildekket hode ble oppfattet som prostituerte (McGrath, 2012, s. 13). Hodeplagget er et kontekstuel fenomen som bare er partikulært, om vi skal følge Fee sin terminologi. I sum kan vi derfor si at både 1 Kor 11 og 1 Tim 2 inneholder bestemte kulturelle grunner som er avgjørende for hvordan Paulus tolkning av skapelsen skal forstås.

4) Andre argumenter

Det er også gjort ulike forsøk på å definere undervisningen og maktutøvelsen som Paulus aldri ville tillate, for eksempel som «the authoritative doctrinal teaching of the church delivered to the assembled congregation—the type of teaching that falls to the responsibility of the church overseers [i.e. men]» (Köstenberger & Schreiner, 2016, s. 322). Det er imidlertid flere problemer med slike definisjoner, som både kan fremstå usannsynlige og kreative. Nevnte definisjon synes for eksempel å forutsette en mer tradisjonell kirke med talerstol, søndagsgudstjeneste og en bestemt hierarkisk struktur - men synes mye vanskeligere å harmonisere med en frittstående huskirke under kaotiske forhold i nytestamentlig tid, eller med misjonsvirksomhet eller en undergrunnskirke i Kina. Dette gjelder ikke minst sett fra et pinsebaptistisk kongregasjonalistisk kirkesyn, der den selvstendige «[m]enigheten trer konkret fram som de troende på et gitt sted» (Mikalsen, 1993, s. 49), slik som menigheten i Priskilla og Akvilas' hus (Rom 16,3-5), eller i huset til den velstående kvinnen Lydia (Apg 16,40). Et tydelig skille mellom profet og lærer, profeti og undervisning, med tanke på talevirksomhet og makt, synes i praksis svært vanskelig å opprettholde. Kirkelige embeter var ikke så fasttømret i nytesta-

³⁵ For mer om Junia, se tidligere i artikkelen under overskriften «Kvinner i Det nye testamentet».

mentlig tid, slik de etter hvert ble i kirkehistorien. I Paulus' avskjedstale til de eldste (presbyteros) i Efesos kaller han dem for tilsynsmenn/biskoper (episkopos) som skal være hyrder (poimainå), samt forteller at han som apostel både har forkynt, undervist, vitnet og vært opp-tatt av å ta seg av de svake (Apg 20,17-35). Her gjelder det å være varsomme, slik at les-ningen av bibeltekster om embeter ikke blir anakronistisk ved at man leser en bestemt tradi-sjon inn i dem.

For å oppsummere, så vil vi argumentere for at det er usannsynlig at Paulus ikke, eller aldri, tillot kvinner å undervise offentlig eller utøve autoritet over menn i kirkene. Slik vi ser det, er det historiske og litterære grunner som taler for at rettledningene i 1 Kor 14 og 1 Tim 2, som kan antyde begrensninger for kvinnelig tjeneste i kirken, bør forstås situasjonsbe-stemte. Uten å definitivt løse denne diskusjonen, vil vi samtidig bemerke at øvrige uttalelser av Paulus, samt hans liv og tjeneste, synes å indikere at Paulus i realiteten hadde et positivt syn på kvinnelige ledere i kirken.

Konklusjon

Vårt hovedanliggende i denne artikkelen har vært å gi et akademisk teologisk bidrag til den pågående diskusjonen om kvinnelige ledere i kirken. Ved å gjennomgå relevante bibeltekster, inkludert et relativt omfattende narrativt materiale, med utgangspunkt i en pentekostal herme-neutikk, samt ved å drøfte noen hovedinnvendinger knyttet til Paulus' syn, har vi argumentert positivt for at kvinner kan lede på alle nivåer i kirker.

Vi mener at ulike syn i spørsmålet om kvinnelige ledere i kirken delvis kan forklares ut ifra ulik vektlegging og forståelse av såkalt narrativ og proposisjonell litteratur. Det betyr ikke at de som vektlegger proposisjonell litteratur nødvendigvis vil være mot kvinnelige le-dere. Gordon Fee, som vi har nevnt som et eksempel på en proposisjonell vektlegging, tolker de ulike bibeltekstene slik at kvinner er frie til å lede. Vi vil imidlertid hevde at en vektleg-ging av narrative litteratur gir flere grunner for å komme til samme konklusjon. I diskusjonen om hvilke tekster som bør ansees som sentrale for diskusjonen, har vi argumentert for at alt bibelmateriale om emnet er relevant, inkludert historier om kvinner som Debora, Hulda, Ma-ria Magdalena, Lydia, Priskilla, og Junia med flere, når vi prøver å sette sammen *puslespillbi-tene* i Bibelen.

I troen på at Gud er den samme i dag, som i urkirken, vil vi særlig løfte frem hvordan Apostlenes gjerninger kan forstås som en normativ modell for kirken, og således inngå i argu-mentasjonen for hvorfor kvinner kan tjene med frimodighet i alle posisjoner i kirker. Dette er ikke bare tillatt, men sterkt ønskelig hvis menn og kvinner sammen er kalt til å utføre mi-sjonsbefalingen og ære Gud. Samtidig er det klart at kvinner og menn er kalt til å ta konteks-tuelle hensyn i den forstand at de må utøve klokskap overfor de menneskene og den sosiale kulturelle konteksten de skal lede i.

Selv om vi hevder at det er et solid teologisk grunnlag for kvinnelige ledere i kirken, erkjenner vi samtidig at det også er norske pinsevenner som tenker annerledes enn oss. Etter

vårt syn er det viktig å møte dem med respekt, og at en debatt om kvinnelige ledere primært føres på teologiske premisser. Denne artikkelen, som vektlegger Bibelens betydning, er et forsøk på å holde vedlike en slik arbeidsmåte, noe vi håper kan fortsette som en dialog preget av gjensidig respekt.

Referanser

Alegre, R. Y. (2017). Women in Pentecostalism in Europe. I. V. Sinson & A. Young (Red.), *Global Renewal Christianity: Spirit-Empowered Movements Past, Present and Future, vol IV: Europe and North America*. Charisma House Publishers.

Alexander, E. (2012). *The Women of Azusa Street*. Seymour Press.

Alfsvåg, K. (2019). Skal kvinnene tie: En vurdering av kvinneprestdebattens klassiske argumenter. I K. Alfsvåg, A. Danbolt, B. J. Hermansen, & E. A. H. Okkels (Red.), *Skal kvinnene tie? Om ordinasjon av kvinner til prestedtjeneste*. Efrem.

Alminana, M. E. de, & Olena, L. E. (2016a). *Women in Pentecostal and Charismatic Ministry. Informing a Dialogue on Gender, Church and Ministry*. BRILL.

Andersen, J. D. L. (2015). *Hvordan bør Bibelen tolkes? En drøfting av D. A. Carsons, Wolfhart Pannenburgs og Kenneth J. Archers skriftsyn*. [Masteravhandling]. Det teologiske menighetsfakultet.

Andersen, Ø. G. (2015). Åndens dåp i den brede pinsekarismatiske bevegelse: Hvor store er egentlig forskjellene? I K.-W. Sæther & K. I. Tangen (Red.), *Pentekostale perspektiver* (s. 135–152). Fagbokforlaget.

Anderson, A. H. (2013). *To the Ends of the Earth: Pentecostalism and the Transformation of World Christianity*. Oxford University Press.

Anderson, G. (2005). Pentecost, Scholarship, and Learning in a Postmodern World. *Pneuma*, 27(1), 115–123.

Anderson, G. L. (1994a). Pentecostal Hermeneutics: Part 1. *Paraclete*, 28(1).

Anderson, G. L. (1994b). Pentecostal Hermeneutic Part 2. *Paraclete*, 28(2).

Archer, K. J. (2009). *A Pentecostal Hermeneutic: Spirit, Scripture and Community*. CPT Press.

Archer, M. (2016). Women in Ministry: A Pentecostal Reading of New Testament Texts. I (M. E. Alminana & L. E. Olena (Red.), *Women in Pentecostal and Charismatic Ministry. Informing a Dialogue on Gender, Church and Ministry*. Brill.

- Archer, M., & Archer, K. (2019). «Complementarianism and Egalitarianism – Whose Side Are You Leaning On? A Pentecostal Reading of Ephesians 5:21-33». *Pneuma*, 41, 66-90.
- Atkinson, W. P. (2011). *Baptism in the Spirit: Luke-Acts and the Dunn Debate*. Wipf & Stock Pub.
- Baker, D. L. (2010). *Two Testaments, One Bible: The Theological Relationship Between the Old and New Testaments* (3. utg.). IVP Academic.
- Barratt, T. B. (1933). *Kvinnenes stilling i Menigheten*. Korsets Seiers Forlag 1933.
- Bauer, W. (2001). *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (F. W. Danker, Red.; 3. utg.). University of Chicago Press.
- Bibelen*. (2011). Bibelselskapet.
- Blumhofer, E. L. (1993). *Aimee Semple McPherson: Everybody's Sister*. Eerdmans.
- Breistein, I., Dagrød, A. T. A., Hellem, A. W., & Salvesen, R. (Red.). (2009). *Her er ikke mann eller kvinne. Om kvinnelige pastorer og ledere i evangelikale menigheter*. Misjonsforbundet.
- Burge, G. M., Cohick, L. H., & Green, G. L. (2009). *The New Testament in Antiquity: A Survey of the New Testament within Its Cultural Context*. Zondervan.
- Carson, D. A. (1992). Unity and Diversity in the New Testament: The Possibility of Systematic Theology. I D. A. Carson & J. D. Woodbridge (Red.), *Scripture and Truth* (New edition, Bd. 1, s. 61–96). Baker Academic.
- Christoffersen, S., & Hegertun, A. (2014). *Kvinner er ønsket som ledere*. www.verdidebatt.no/innlegg/11544407
- Clifton, S., & Grey, J. (2009). Introduction to Raising Women Leaders”. I S. Clifton & J. Grey (Red.), *Raising Women Leaders. Perspectives on Liberating Women in Pentecostal and Charismatic Context*. Australian Pentecostal Studies.
- Cunningham, L., Hamilton, D. J., & Rogers, J. (2000). *Why Not Women? A Fresh Look at Scripture on Women in Missions, Ministry and Leadership*. YWAM Publishing.
- Dagrød, A. T. A. (2009). Kvinners plass i den nytestamentlige menighetsteologi. I I. F. Breistein, A. T. A. Dagrød, A. W. Hellem & R. Salvesen (Red.), *Her er ikke mann eller kvinne. Om kvinnelige pastorer og ledere i evangelikale menigheter*. (s. 93–105). Misjonsforbundet.
- Epp, E. J. (2005). *Junia: The First Woman Apostle*. Fortress Press.
- Fee, G. D. (1991). *Gospel and Spirit: Issues in New Testament Hermeneutics*. Baker Academic.

- Fee, G. D. (2005). Male and Female in the New Creation: Galatians 3:26-29. I R. W. Pierce, R. Merrill Groothuis, & G. D. Fee (Red.), *Discovering Biblical Equality: Complementarity Without Hierarchy* (2. utg., s. 172–185). InterVarsity Press.
- Fee, G. D. (2011). *The First Epistle to the Corinthians*. Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Fee, G. D., & Stuart, D. (1993). *How to Read the Bible for All Its Worth* (2nd edition). Zondervan.
- Freedman, E. B. (2006). *Feminism, Sexuality, and Politics: Essays by Estelle B. Freedman* (New edition). The University of North Carolina Press.
- Gilbrant, T. (1995). *Her ikke mann eller kvinne*. Rex forlag.
- Giles, K. (2009). Jesus and Women. I S. Clifton & J. Grey (Red.), *Raising Women Leaders. Perspectives on Liberating Women Raising Women Leaders. Perspectives on Liberating Women in Pentecostal and Charismatic Contexts*. Australian Pentecostal Studies.
- Grey, J. (2009). Models of Women`s Leadership in the Bible. I S. Clifton & J. Grey (Red.), *Raising Women Leaders. Perspectives on Liberating Women in Pentecostal and Charismatic Context*. Australian Pentecostal Studies.
- Gunnestad, K. T. (2015). “Kvinner i lederskap i Pinsebevegelsen i Norge: En undersøkelse av endring i synet på kvinner i eldste- og forstandertjeneste i Pinsebevegelsen i Norge” i. I K-W. Sæther & K. I. Tangen (Red.), *Pentekostale perspektiver*. Fagbokforlaget.
- Haddad, M. R. (2016). “Examples of Women`s Leadership in the Old Testament and Church History”. I M. E. Alminana & L. E. Olena. *Women in Pentecostal and Charismatic Ministry. Informing a Dialogue on Gender, Church and Ministry*. BRILL.
- Hegertun, T., & Svartdahl, E. (2009). *Kvinnelige ledere*. <http://www.hegertunsblogg.org/2009/02/kvinnelige-ledere.html>
- Hoas, O. G., & Tegnander, O. (1984). *Kvinnen—Fri til tjeneste?* Filadelfiaforlaget.
- Hvalvik, R., & Stordalen, T. (1999). *Den store fortellingen: Om Bibelens tilblivelse, innhold, bruk og betydning*. Verbum.
- III, B. W., & Hyatt, D. (2004). *Paul`s Letter to the Romans: A Socio-Rhetorical Commentary*. Eerdmans.
- Is There a Place for Female Professors at Seminary?* (2018, januar 22). Desiring God. <https://www.desiringgod.org/interviews/is-there-a-place-for-female-professors-at-seminary>
- Keener, C. S. (1992). *Paul, Women, and Wives: Marriage and Women`s Ministry in the Letters of Paul*. Baker Academic.
- Keener, C. S., & Young, A. (2017). *Spirit Hermeneutics: Reading Scripture in Light of Pentecost* (Reprint edition). Eerdmans.

- Köstenberger, A. J., & Schreiner, T. R. (Red.). (2016). *Women in the Church: An Interpretation and Application of 1 Timothy 2:9-15* (Third edition). Crossway.
- Land, S. J. (2010). *Pentecostal Spirituality: A Passion for the Kingdom*. CPT Press.
- Langford, J. (2017). Feminism and Leadership in the Pentecostal Movement. *Feminist Theology*, 26(1), s.69-79.
- Larsen, T. (2002). *Christabel Pankhurst: Fundamentalism and Feminism in Coalition*. Boydell Press.
- Lee-Barnewall, M. (2016). *Neither Complementarian nor Egalitarian: A Kingdom Corrective to the Evangelical Gender Debate*. Baker Academic.
- McGrath, A. E. (2012). *Christian History: An Introduction*. Wiley.
- Mikalsen, T. E. (1993). Baptistsamfunnet. I P. Borgen & B. Haraldsø (Red.), *Kristne kirker og trossamfunn*. Tapir.
- Nilsson, N.-O. (2000). The Debate on Women`s Ministry in the Swedish Pentecostal Movement: Summary and Analysis. *Pneuma* 22(1), 61–83.
- Oskarsson, G. (2007). Kvinnorna marginaliserades när väckelsen etablerats: ‘Systrarna’ länge utanför församlingsledningarna. I C. Waern (Red.), *Pingströrelsen: Verksamheter och särdrag under 1900-talet*. Libris.
- Pannenberg, W. (1997). *Systematic Theology, Volume 3* (G. W. Bromiley, Overs.). Eerdmans.
- Payne, P. B. (2009). *Man and Woman, One in Christ: An Exegetical and Theological Study of Paul’s Letters* (1 edition). Zondervan Academic.
- Routledge, R. (2008). *Old Testament Theology: A Thematic Approach*. IVP Academic.
- Salvesen, R. (2009a). Forholdet mellom mann og kvinne i 1. Mosebok 1-3. I *Her er ikke mann eller kvinne. Om kvinnelige pastorer og ledere i evangelikale menigheter*. (s. 83–91). Misjonsforbundet.
- Salvesen, R. (2009b). Kvinnelige ledere hos Paulus. I I. F. Breistein, A. T. A. Dagrød, A. W. Hellem & R. Salvesen (Red.), *Her er ikke mann eller kvinne. Om kvinnelige pastorer og ledere i evangelikale menigheter* (s. 107–122). Misjonsforbundet.
- Smidsrød, Å. M. (2016). «For Such a Time as This»: Gender Issues in Twenty-First-Century Norwegian and Swedish Pentecostal Churches. *PentecoStudies* (15,2), s. 200–220.
- Smith, J. K. A. (2012). *Fall of Interpretation: Philosophical Foundations For A Creational Hermeneutic* (2 edition). Baker Academic.
- Stephenson, L. P. (2009). Imagining God, Embodying Christ: A Pentecostal Contribution to a «New»-matological Argument for Women in Ministry. I S. Clifton & J. Grey (Red.), *Raising*

Women Leaders. Perspectives on Liberating Women in Pentecostal and Charismatic Contexts. (s. 175–190). Australian Pentecostal Studies.

Stephenson, L. P. (2011). *Dismantling the Dualisms for American Pentecostal Women in Ministry.* Brill.

Stronstad, R. (2012). *The Charismatic Theology of St. Luke: Trajectories from the Old Testament to Luke-Acts* (2. utg.). Baker Academic.

Tangen, K. I. (2018). Leadership as Participation in Christ: Paul's Theology of Leadership in the Letter to the Philippians. *Journal of Biblical Perspectives in Leadership*, 8.

The Role of Women in Ministry. (2010, august 11). Assemblies of God. <https://ag.org/Beliefs/Position-Papers/The-Role-of-Women-in-Ministry>

Trosgrunnlag. (udatert). Pinsebevegelsen. Hentet 28. november 2019, fra <https://pinsebevegelsen.no/pinsebevegelsen/trosgrunnlag>

Vrabel, B. M. S. (2007). «Kvinnelige eldste og forstandere? En undersøkelse av endringer i synet på kvinnelige eldste og forstandere i den norske pinsebevegelsen gjennom de siste hundre år.» MA: Det teologiske Menighetsfakultet.

Westfall, C. L. (2016). *Paul and Gender: Reclaiming the Apostle's Vision for Men and Women in Christ.* Baker Academic.

Witherington, B. (1995). *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians.* Eerdmans.

Yong, A., & Alexander, E. (Red.). (2011). *Afro-Pentecostalism: Black Pentecostal and Charismatic Christianity in History and Culture.* NYU Press.

Karl Inge Tangen (PhD, f. 1964) er forskningsleder ved Høyskolen for ledelse og teologi. Hans forskning inkluderer praktisk teologi, pentekostale studier, samt organisasjonsledelse og ledelse i kristne organisasjoner. Han har publisert en rekke artikler og bøker. E-post: karl.inge.tangen@hlt.no

Åse-Miriam Smidsrød (cand.theol., f. 1959) er høyskolelektor ved Høyskolen for ledelse og teologi. Hennes forskning inkluderer praktisk teologi. Hun har publisert artikkelen «For Such a Time as This»: Gender Issues in Twenty-First-Century Norwegian and Swedish Pentecostal Churches (PentecoStudies 2016). E-post: ase.miriam.smidsrod@hlt.no

John Daniel L. Andersen (Master i teologi, f. 1987) er stipendiat ved Høyskolen for ledelse og teologi og tilknyttet doktorgradsprogrammet ved MF vitenskapelig høyskole. Hans forskning inkluderer pentekostal hermeneutikk, bibelsyn og problemstillinger knyttet til forholdet mellom erfaring og systematisk teologi. E-post: john.daniel.andersen@hlt.no