

KVINDELIGE PRÆSTER

En stillingtagen til argumentationen imod ordningen med kvindelige præster



Professor, theol. dr. Peter V. Legarth

RESUMÉ: Den klassiske afvisning af ordningen med kvindelige præster koncentrerer sig gerne om fire sæt argumenter: Et embedsteologisk, et skabelsteologisk, et bibelteologisk og et kirkeligt ræsonnement. Artiklen tager kritisk stilling til hver enkelt af disse forklaringer.

Indledning

Debatten om kvindelige præster har blandt bibel- og bekendelsestro altid været vanskelig. Det har været svært at skaffe forståelse for modstanden imod ordningen med kvindelige præster i den brede offentlighed, og de sidste 60 år har det også i folkekirken mere og mere fået karakter af en marginaliseret pudsighed, som mange har vanskeligt ved at tage alvorligt i dagens kirke.

Mit ærinde med denne artikel er ikke at bidrage til denne marginalisering, men jeg vil gerne problematisere den opfattelse, at et studium af argumentationen for og imod ordningen med kvindelige præster kun kan føre den bibel- og bekendelsestro teolog til én bestemt opfattelse, nemlig afvisning. Lidt stikordsagtigt vil jeg beskrive det på den måde, at spørgsmålet om kvindelige præster ikke handler om bibelsyn, men om

bibeltolkning. Dermed distancerer jeg mig fra eksempelvis Johnstads spørgsmålsbesvarelse i *Kvinder på Herrens mark*¹.

Det hedder her, at uenigheden om kvindelige præster generelt afspejler forskellige bibelsyn. Sigtet med denne artikel er at nuancere en sådan tankegang. Fokus skal rettes imod de fire sæt argumenter, som gerne fremføres, når afvisningen af ordningen med kvindelige præster skal begrundes.

Pladsen tillader desværre ikke en grundig stillingtagen. Man kan ved henvendelse til mig få udleveret et mere udførligt dokument.

1. Embedsteologisk argumentation

Det overordnede synspunkt er, at præsten ved gudstjenesten og i sin gerning i øvrigt repræsenterer Kristus (se eksempelvis Bækgaard 2007, 17). Pointen er, at en indehaver

af det kirkelige embede i særegen forstand er Kristus-repræsentant. Argumentationen er embedsorienteret snarere end funktionsorienteret. Tanken er, at parallelismen mellem mand/kvinde og Kristus/kirken i Ef 5 bryder sammen, hvis den, der repræsenterer Kristus over for kirken, er en kvinde. Argumentationen er dermed koncentreret omkring det kirkelige embede.

Det understreges, at Gud er mand/Fader. Derfor må Guds talerør på jord også være en mand. Det siges at få indvirkning på gudsbilledet, hvis kvinder anerkendes som præster. Tolkningen bliver bekræftet af det forhold, at Jesus alene udvalgte mænd som apostle (Bækgaard 2007, 16.44.101.224f), selvom Jesus var omgivet af mange kvinder. Dertil kommer, at der ikke i den ældste kirke er eksempler på, at kvinder blev indsat som menighedens ledere, som forstandere, biskopper eller ældste. Endvidere fremgår det, at det i vejledningen til Timotheus tilkendegives, at embedsindehaveren skal være *én kvindes mand* (1 Tim 3,2.12; Tit 1,6).

Jeg vil imod denne argumentation rejse flere indvendinger.

(1) Det er vanskeligt at følge argumentationen, som forudsætter, at embedsindehaveren i en unik forstand er Kristus-repræsentant. For det vil jo have afgørende betydning for opfattelsen af den kvinde, der står i kirkens tjeneste. Repræsenterer hun ikke Kristus, når hun aflægger et personligt vidnesbyrd eller virker som missionær eller evangelist? Kan hun ikke tale Kristi ord til et andet menneske?

Dertil kommer, at Paulus i 1 Kor 11 tager det for givet, at en kvinde kan optræde som profet ved menighedens gudstjeneste. Men det karakteristiske for en profet er jo netop, at vedkommende træder frem for menigheden og taler på vegne af Jesus Kristus. Hun udøver gennem dette profetiske vidnesbyrd

en åndelig autoritet over menigheden, over såvel mænd som kvinder.

Det er for mig at se uholdbart at tale om netop den ordinerede præst som Kristus-repræsentant. Denne tankegang kommer også i konflikt med Paulus' beskrivelse af menigheden som Kristi legeme. Ja, Paulus går i 1 Kor 12,12 endda så vidt, at han kalder selve den brøstfældige korinthermenighed for ó Χριστός. Det er med andre ord menigheden, der repræsenterer Kristus². Det er ikke en funktion, der er forbeholdt embedsindehaveren.

(2) Gudsbilledet er vigtigt, men igen gælder det: Kan en kvinde ikke være Guds repræsentant? Er kvinden ikke skabt i Guds billede med alt, hvad det indebærer?

(3) At Jesus valgte udelukkende mænd som apostle, er påfaldende, men hvilke slutninger skal man drage deraf? Jesus udvalgte også kun jøder som apostle. Og at kun mænd blev udvalgt til menighedsledere, er vel ikke overraskende i et patriarkalsk samfund. Men bindende for os i dag er ikke, hvad de ældste kristne gjorde, men hvad de befalede os at gøre.

(4) Det er ikke muligt af udtrykket *én kvindes mand* at drage konsekvenser vedrørende kvindelige præster. Om diakonen hedder det, at han skal være *én kvindes mand* (1 Tim 3,12); men i samme åndedrag giver Paulus vejledning for det tilfælde, at diakonen er en kvinde (1 Tim 3,11)!

2. Skabelsesteologisk argumentation

Der er med skabelsesteologien givet en κεφαλή-struktur for forholdet mellem mand og kvinde, en over- og underordning. Mand og kvinde er skabt forskelligt, og man har med indførelsen af en praksis med kvindelige præster efter sigende udvisket en fundamental gudgiven forskel på mand og kvinde.

Argumentationen er funktionsorientere-

” Sagen er jo den, at vi ikke med nogen rimelighed kan begrænse konsekvenserne af skabelsesteologien til åndelige spørgsmål ”

ret, og den indebærer, at det generelt ikke tilstedes en kvinde at udøve åndelig autoritet over en mand. Det betyder, at en kvinde ikke kan være præst, men det betyder også, at en kvinde må afstå fra enhver situation, hvor hun har åndeligt ansvar for en voksen mand, for eksempel i forkyndelse, sjælesorg og undervisning.

Det er ifølge fortalerne for dette ræsonnement typisk, at hvis forskellen mellem mand og kvinde udviskes, får det direkte følger for en række andre spørgsmål, for eksempel forholdet til homofil praksis (jf. Bækgaard 2007, 178). Det siges, at der med indførelsen af ordningen med kvindelige præster i virkeligheden kan ske en gnostificering af den kristne tro (jf. Bækgaard 2007, 176).

Jeg har en række reservationer over for denne argumentation.

(1) Der er med henvisningen til skaberordningen tale om en vigtig pointe i Bibelen. Frelsesbudskabet resulterer ikke i en ophævelse af skaberordningerne. Paulus' ord i Gal 3,28f har naturligvis sociologiske konsekvenser. Paulus værdiggør kvinden på en måde, som er epokegørende. Men Paulus fastholder ikke desto mindre en rollefordeling mellem mand og kvinde. Paulus sondrer tydeligvis mellem frelsesudsagn og skabelsesteologiske udsagn. Det er en gave til skaberværket, at der ikke er tale om unisex, men om skabelsesgivet mangfoldighed, en tjenestedeling.

Men en afgørende vanskelighed er det i dag at applicere de nytestamentlige for-

skrifter på det punkt til en nutidig situation. For langt de fleste af os er der i dag tale om en *indbyrdes indordning* (Ef 5,21). Der er områder i dagligdagen, hvor hustruen naturligt tager ansvaret. Når man i dag på det ægteskabelige område indretter sig på den måde, er det vanskeligt at argumentere med henvisning til κεφαλή-strukturen, når det gælder kvindelige præster.

(2) Det får meget vidtrækkende følger, hvis en betoning af skabelsesteologien skal bestemme argumentationen imod ordningen med kvindelige præster. Sagen er jo den, at vi ikke med nogen rimelighed kan begrænse konsekvenserne af skabelsesteologien til åndelige spørgsmål, til ægteskab og menighed. Hvis vi på det åndelige plan drager de nævnte konsekvenser af skabelsesteologien, må vi drage tilsvarende konsekvenser på det verdslige plan. Og det gør vi efter min opfattelse i yderst ringe udstrækning. Det ville betyde, at en kvinde generelt ikke kunne være en mands overordnede, for eksempel som chef eller direktør.

(3) Det betyder i givet fald også, at det er i strid med de bibelske forskrifter, hvis en kvinde, der har børn, er udearbejdende. Jeg har i hvert fald ikke for mit eget vedkommende kunnet argumentere troværdigt imod ordningen med kvindelige præster, så længe jeg på samme tid – da børnene var små – havde en udearbejdende hustru. Jeg mangler en troværdig begrundelse for, at skaberordningen er af central betydning i én sammenhæng, men uden betydning i en anden sammenhæng. Skaberordningen er jo

netop en skaberordning og ikke blot en åndelig ordning eller en familieordning. På det punkt er der i islam draget den konsekvens, at kvindens underordning gælder i alle livets henseender, også i samfundet. Hvad er årsagen til, at vi kristne ikke drager den konsekvens, når skaberordningen nu engang har at gøre med "selve den måde, manden og kvinden er skruet sammen på fra skabelsens morgen" (Bækgaard 2007, 164)?

For mig at se har κεφαλή-strukturen aktualitet i dag. Men det er vigtigt at være sig bevidst, at vægten ikke ligger på en modstilling af over- og underordning, men pointen er, at ægtemanden på en særlig måde har fået ansvar for at støtte og tjene sin hustru. Idealet for Paulus er ikke den hændervridende forsigtige ægtemand, der frygtsomt afstår fra at tage ansvar og træffe en afgørelse. Κεφαλή-strukturen forbinder jeg i første række med begrebet ansvar, men i langt de fleste tilfælde træffes afgørelserne i fællesskab mellem ægtefællerne. Det er for mig at se normalsituationen i kristne ægteskaber, og sådan bør det efter min vurdering også være.

3. Bibelteologisk argumentation

Modstand imod ordningen med kvindelige præster er primært begrundet med især paulinske udsagn. Når man tager udsagnetnes almengyldige karakter i betragtning og Paulus' tyngde i argumentationen, må det ifølge denne argumentation i det mindste betyde, at en kvinde ikke kan beklæde det kirkelige embede og være præst.

3.1.1 Kor 14

Der anføres flere argumenter for den tolkning, at Paulus i 1 Kor 14,34-38 sigter til det kirkelige embede.

(1) 1 Kor 14,33-40 handler ikke blot om ægteskabets relation mellem ægtefæller, men om mand og kvinde i skaberordnin-

gen (jf. Bækgaard 2007, 124). Paulus siger, at kvinderne skal spørge deres egne mænd hjemme. Men med τὸς ἰδίους ἄνδρας sigter Paulus ikke blot til ægtemænd, men mere generelt til mand-kvinde-relationen, således som den kommer til udtryk i skaberordningen (jf. Bækgaard 2007, 130).

(2) Der er tale om en ordning, der gælder i alle menighederne (Bækgaard 2007, 126).

(3) 14,33a skal opfattes som et overgangsled ("Gud er fredens Gud") og knytte to selvstændige temaer sammen, nemlig på den ene side tungetale/profeti og på den anden side kvinder (14,33b-38) (Bækgaard 2007, 128).

(4) Paulus begrundet formaningen med loven og et bud fra Herren. Dette viser, at tale betyder at have myndighed til at prædike ordet og have ansvar for læren (Bækgaard 2007, 129).

(5) I 14,35 hedder det: "Men hvis de vil have noget at vide, skal de spørge deres mænd hjemme". Dette udsagn skal ikke tolkes som en forklaring af tavshedsbudet i 14,34, men der er tale om endnu et bud eller rettere: en udvidelse vedrørende prædikenen. Paulus refererer til læresamtalen, som en kvinde ikke må deltage i. Her skal hun spørge hjemme (Bækgaard 2007, 130).

Jeg finder ikke disse argumenter overbevisende.

(1) Der mangler eksegetisk belæg for at hævde, at 1 Kor 14,33-40 ikke handler specifikt om ægteskabets relation mellem ægtefæller, men om mand og kvinde i skaberordningen. Når Paulus ellers benytter udtrykket "deres egne mænd" eller "deres mænd" (τὸς ἰδίους ἄνδρας), er der tale om ægtemænd (jf. 1 Kor 7,2; Ef 5,22; Tit 2,5; sml. 1 Pet 3,1-5). Paulus taler i 1 Kor 14,34ff ikke generelt om mand-kvinde-relationen, men han beskriver tydeligvis forholdet mellem ægtefæller.

(2) Der har i korinthermenigheden væ-

” det er vigtigt at være sig bevidst, at vægten ikke ligger på en modstilling af over- og underordning, men pointen er, at ægtemanden på en særlig måde har fået ansvar for at støtte og tjene sin hustru.

ret separatistiske tendenser. Man har ikke villet tage ved lære af andre menigheder. Derfor må Paulus gentagne gange i 1 Kor minde denne menighed om dens samhørighed med andre menigheder (1,2; 4,17; 7,17; 11,16; 14,33). Det er med andre ord forkert at udlede, at Paulus ikke tager stilling til lokale forhold, når han taler om en orden, der gælder i alle menighederne. Man kan rigtignok undre sig over, at Paulus ikke tilretteviser larmende mænd, men forklaringen er vel ganske enkelt den, at det ikke har været et problem i Korinth.

(3) 14,33a siges at være et overgangsled ("Gud er fredens Gud"), der forbinder to selvstændige emner uden direkte fælles tematik, nemlig tungetale/profeti og på den anden side kvinder (14,33b-38). Imidlertid er en sådan udlægning uholdbar. Den har tydeligvis til formål at løsrive afsnittet om kvinder fra det foregående. Men det går ikke. Paulus taler i hele afsnittet om orden ved gudstjenesten, og denne orden har åbenbart været truet af kaotiske forhold, når det gjaldt tungetalere, profeter og kvinder.

(4) Det er yderst vanskeligt at indse, at ordet "at tale" ifølge sammenhængen må betyde at have myndighed til at prædike ordet og have ansvar for læren. Man må jo uvilkaarligt spørge, hvordan denne bestemmelse af *λαλεῖν* fremgår af begrundelsen med henvisning til loven og Herrens bud. Ikke med ét eneste ord henviser Paulus i sammenhængen til det kirkelige hyrde- og lærerembede eller hyrde- og lærerfunktionen. Hvis det var vigtigt for Paulus

at pointere, at det var dette embede eller denne funktion, som han havde i tankerne, måtte man vente, at det fremgik eksplicit. Men det gør det ingenlunde. Når et sådant embede eller en sådan funktion ikke er omtalt i sammenhængen, er det ikke plausibelt at tolke *λαλεῖν* som en henvisning til dette embede eller denne funktion. Det er langt mere naturligt at lade *λαλεῖν* i 14,34 være bestemt af Paulus' brug af dette ord i 14,26ff (v. 27.28.29.34.35.39). Paulus tilretteviser her tre former for tale, nemlig tungetale, profetisk tale og kvinders tale. I alle tre tilfælde skal der være orden, *τάξις*, og det skal gå sømmeligt til (14,40), hvilket åbenbart har været et problem i Korinth.

Det ville også være klagende, hvis der blev taget stilling til det forhold, at Paulus i 14,26 siger, at enhver (*ἕκαστος*), altså ikke blot mænd, kan have for eksempel en *διδαχή*. Dette forhold stemmer dårligt med den tolkning, at læremæssig tale skulle være forbeholdt mænd. Hvis det var vigtigt for Paulus at slå fast, at en kvinde ikke må have en *διδαχή*, er det besynderligt, at han ikke lader dette fremgå i 14,26.

(5) Når Paulus erklærer, at kvinderne skal spørge deres mænd hjemme, taler han efter sigende om noget andet end i 14,34, hvor han forbyder kvinderne at tale ved menighedens gudstjeneste. Paulus tænkes i 14,35 at forbyde en kvinde at deltage i læresamtalen.

Man må hertil spørge, hvorledes denne tolkning kan fremgå af *εἰ ὅτι* i indledningen af 14,35. Rent eksegetisk er det efter min vurdering uantageligt at læse teksten

på den måde. Paulus forbinder tavshedsbudet med formaningen til kvinderne om at spørge deres mænd hjemme. Paulus adskiller ikke de to tilrettevisninger.

Det er værd at notere, at Paulus i 14,35 erklærer, at hvis en kvinde vil lære noget, skal hun spørge sin mand derhjemme. Paulus benytter verbet $\mu\alpha\theta\epsilon\lambda\nu$. Paulus kan ikke dermed mene, at en kvinde ikke må tage imod undervisning. Tanken er ikke, at hvis kvinden vil *lære noget*, skal hun spørge sin mand hjemme. Kvinden kan naturligvis *lære noget* i menigheden, hvilket også fremgår tydeligt af 1 Tim 2,11. Men pointen må være, at hvis kvinden *vil have noget at vide*³ eller *ønsker* noget *oplyst*,⁴ skal hun spørge derhjemme. Hun skal med andre ord ikke forstyrre gudstjenesten med sine spørgsmål.

Der er givet mange forskellige forslag til, hvad Paulus sigter til i 14,34f. Paulus' anliggende er, at kvinder skal tie og i stedet spørge deres ægtemænd hjemme, hvis de vil have nærmere forklaring på et eller andet. Kvindernes spørgen ved gudstjenesten står på linie med forvirringen med tungetalere og profeter, der vil tale i munden på hinanden ved menighedens gudstjeneste. Og det er i denne sammenhæng, Paulus argumenterer for *orden* ved gudstjenesten. Egentlig kunne 14,33b-36 lige så godt være henvendt til mænd; men nu var det åbenbart kvinders utilbørlige optræden ved gudstjenesten, der var problemet i Korinth.

3.2.1 Kor 11

Paulus erklærer, at påbudet om kvinders tilsløring ved menighedens gudstjeneste baserer sig på følgende: (a) den apostoliske overlevering (11,2), (b) skaberordningen (11,3.7-9.11-12), (c) sømmeligheden (11,4f.6.13), (d) naturens lære (11,14f), (e) *for englernes skyld* (11,10), (f) den kirkelige tradition (11,16). Med andre ord: Den, der

tilsidesætter dette bud, overtræder apostolens undervisning, den apostoliske overlevering. Det er et brud på skaberordningen og så videre.

Det er i denne sammenhæng fristende at afstrejfe alvoren i den paulinske forordning. Man kan eksempelvis formode, at formaningen vedrørende hårlængde ikke er et principielt bud. Spørgsmålet om hårlængde kan veksle fra tid til anden; det er et ydre tegn. Men det vigtige er den skaberordning, som spørgsmålet om hårlængde afspejler.

Min indvending vil her være: Er det nu sandt, at selve hårlængden ifølge 11,2ff blot er et ydre tegn? Paulus' formaninger går også på selve hårlængden. Han argumenterer med for eksempel naturens lære. Naturen viser ifølge Paulus, at det er en vanære for en mand at have langt hår og for en kvinde at have kort hår (11,14f). Naturens lære er vel ikke tidsbestemt?

En anden "udvej" er at bestemme indholdet af Paulus' formaninger i 1 Kor 11 som en *skik*, mens hans påbud om kvindelig tavshed i 1 Kor 14 begrundes med flere teologisk-principielle argumenter (Bækgaard 2007, 237). Denne tolkning er attraktiv, men den er ikke desto mindre udtryk for en usandsynlig nødløsning. Skulle Paulus virkeligt med hele dette arsenal af argumenter begrunde noget, der blot skulle være en *skik*? Man får næsten indtryk af, at Paulus i virkeligheden fortryder, hvad han har sagt. Først fører han tunge argumenter på banen for derefter at tage luften af dem ved at bestemme indholdet af formaningen som en *skik*. Men det er urimeligt at tolke 1 Kor 11 på den måde. Der er i 11,16 tværtimod en henvisning til den fælleskirkelige tradition, akkurat som det er tilfældet i 14,33.36.

Jeg personligt kan ikke følge sådanne "udveje". Hvis det er en pointe i 1 Kor 14, at Paulus dér argumenterer principielt for sin anvisning, må konklusionen være, at

det samme er tilfældet i 1 Kor 11. På den led er der ikke nogen principiel forskel på de to tekster.

Men hvad stiller vi så op med Paulus' ord i 1 Kor 11? Jeg ved ikke, hvad jeg skal svare. Gunnar Johnstad siger, at Paulus i 11,2-16 påbyder kvinden at være kvinde ved gudstjenesten. Der er en orden mellem mand og kvinde, som hun skal respektere. Hun må ikke ved gudstjenesten udtrykke ligegyldighed eller foragt for det at være kvinde eller for ægteskabet. Med en sådan optræden vil hun give både sig selv og sin mand et dårligt omdømme (næsten ordret gengivelse af Bækgaard 2007, 145). For mig at se er det gode, men alt for abstrakte ord, for hvad betyder de i praksis? Desværre giver Johnstad ikke nogle konkrete eksempler på, hvorledes dette kan komme til udtryk i dag.

Der melder sig mange spørgsmål ved læsningen af 11,2-16. Og det er ikke så vanskeligt at skyde de forskellige løsningsforsøg ned. Men det er langt mere kompliceret at give et plausibelt alternativ. Vi har en rest af traditionen i den skik, at kvinder ved gudstjenesten kan bære en hovedbeklædning, mens dette er uhørt for en mands vedkommende. Er der andet at gøre end at indrømme, at vi med den bedste samvittighed overtræder apostlenes formaninger i 11,2-16? Og det gør både modstandere og tilhængere af ordningen med kvindelige præster.

3.31 Tim 2

Forordningen i 1 Tim 2 hører hjemme i en sammenhæng, hvor Paulus giver forskrifter for mænds og kvinders deltagelse i gudstjenesten⁵. Teksten omhandler ikke det kirkelige embede, men forskellige forhold ved menighedens gudstjeneste. Formaningen til kvinderne findes i v. 11f, indrammet af ἔν ἡσυχίᾳ, og begrundelserne for formaningen

findes i v. 13f med henvisning til skabelse og syndefald og i v. 15 med henvisning til frelsen.

Denne tekst bliver brugt som belæg for, at kvinder ikke kan besidde hyrdeembedet respektive hyrdefunktionen (Bækgaard 2007, 17.44.131-142.204.235-237). Følgende argumenter kan føres i marken.

(1) Paulus forbyder i 2,11-15 udtrykkeligt kvinder at undervise, hvilket i denne sammenhæng vil sige "at optræde som lærere" (Bækgaard 2007, 138). Vægten er ikke lagt på selve funktionen at undervise, men der er i 2,12 tale om "en konkret betegnelse for at have apostolsk myndighed" (Bækgaard 2007, 135). Og det betyder i dagens Danmark, at en kvinde ikke kan være præst henholdsvis have åndelig autoritet over en mand.

(2) 2,11-15 omhandler ikke en afvisning af en konkret vranglære i en bestemt situation, men teksten behandler sagen principielt teologisk. Der nævnes ikke i 2,11-15 en specifik vranglære. Derfor kan budskabet i denne tekst ikke bindes til forhold i brevets samtid (Bækgaard 2007, 133-141).

(3) I 2,12 hedder det, at en kvinde ikke må byde over en mand. Verbet ἀυθεντεῖν har ikke negativ betydning, "at dominere", men skal tolkes positivt som "at have myndighed over nogen" og betegner et ledelsesansvar. Paulus omtaler med andre ord den, der har åndelig myndighed og har et ledelsesansvar i en menighed, og dette tilstedes ikke en kvinde (Bækgaard 2007, 136).

(4) Det er ikke noget problem, at Paulus forud formaner mændene til alle vegne at bede med løftede hænder. Dette tager vi i dag ikke bogstaveligt. For denne tekst handler ikke primært om de løftede hænder, men om mændenes indre. "Mænd skal ikke altid bede med hænderne løftet" (Bækgaard 2007, 133).

(5) Paulus begrundes formaningen med

en henvisning til skaberordningen. Det var Adam, der blev skabt først, ”og det var ikke Adam, der blev forledt, men kvinden lod sig forlede og overtrådte budet” (2,14). Denne sætning betyder, at Eva blev forblindet af slangen, mens Adam syndede med vilje. Han var ”den egentlige overtræder”. Det var han som hoved (Bækgaard 2007, 136).

(6) Kvinden skal være tro over for sit moderkald og skal frelses gennem opfyldelsen af dette moderkald (2,15). I en tid, hvor mange familier går i opløsning, skal den kristne kvinde gennem sit moderskab være et tegn på familiens centrale betydning. Kvinden skal ikke forlade sit moderkald til fordel for en tjeneste som præst i menigheden (Bækgaard 2007, 114).

Jeg finder ikke disse argumenter overbevisende.

(1) Adskillige oversættelser lader i denne sammenhæng verbet *διδάσκειν* betyde ”at optræde som lærer” og ”være lærer”. Men mange oversættelser fastholder den gængse gengivelse: ”at undervise”. Det er naturligvis vanskeligt at afgøre verbets præcise betydning, men der må være klare grunde til at vælge oversættelsen ”at være lærer”, ”at optræde som lærer”, når verbet normalt betyder ”at undervise”. Jeg har vanskeligt ved at se, at sammenhængen sandsynliggør oversættelsen ”at optræde som lærer”. Det fremgår jo, at modsætningen også er en handling, nemlig ”at modtage belæring” (*μανθάνεω*, 2,11). Når der på den måde opstilles en modsætning mellem *διδάσκειν* og *μανθάνειν*, er der for mig at se god grund til at formode, at *διδάσκειν* her betyder *at undervise*.

Det kan føjes til, at indholdet af verbet af modstandersynspunktet som nævnt kan præciseres yderligere. Det kan hedde, at der i 2,12 er tale om ”en konkret betegnelse for at have apostolsk myndighed” (Bækgaard 2007, 135). Men jeg savner simpelthen

belæg for denne antagelse.

(2) At knytte udsagnet i 2,11-15 til en konkret menighedssituation vil være forfejlet, hedder det. Efter min opfattelse opstilles der dermed et falsk alternativ. Paulus nævner ganske rigtigt ikke eksplicit nogen vranglære her. Men heraf kan ikke sluttes, at Paulus ikke har vranglære i tankerne. Og Pastoralbrevene er da også til overmål kendetegnet af et opgør med hæresi.

(3) I 2,12 hedder det, at en kvinde ikke må byde over en mand. Verbet *αὐθεντεῖν* siges her at betegne et ledelsesansvar. Igen vil jeg sige: Det ville være klargørende med et belæg for denne tolkning. Ordet *αὐθεντεῖν* *ερ ηπααξ λεγομενον* ikke blot i Pastoralbrevene og hos Paulus, men i Det Nye Testamente som helhed, og ordet forekommer ikke i Septuaginta. Der er ikke basis for at slutte, at ordet hører hjemme i den embedsmæssige terminologi i den ældste kirke. Ordet har overvejende negativ valør. Paulus giver derfor snarere til kende, at en kvinde ikke må tilrane sig magten over manden. Hun må ikke påtage sig en uafhængig myndighed over en mand⁶.

(4) Det hedder, at Paulus’ formaning til mændene om alle vegne at bede med løftede hænder, ikke skal tages bogstaveligt. Man spørger uvilkårligt, hvad der giver os beføjelser til i det ene tilfælde at negligere budet og i det andet tilfælde at tillægge budet normativ betydning for kirken.

(5) Det siges, at sætningen i 2,14 betyder, at Eva blev forblindet af slangen, mens Adam syndede med vilje. Det virker søgt at hævde, at Paulus her undskylder kvinden, mens Adam ifølge Paulus ikke blev bedraget, men syndede med åbne øjne. Det er meget vanskeligt at tilslutte sig en sådan tolkning. Paulus holder jo ikke Adam, men Eva ansvarlig. Han siger direkte, at hun blev en overtræder og faldt i en overtrædelse, og dette begrundes hans forbud imod

” det er for mig at se yderst kompliceret at forbinde ordene om Evas syndefald med modstanden imod ordningen med kvindelige præster. ”

den kvindelige undervisning. Der står intet i denne tekst om Adams syndefald. Der tales kun om Eva, og det er for mig at se yderst kompliceret at forbinde ordene om Evas syndefald med modstanden imod ordningen med kvindelige præster.

(6) Kvinden skal være tro over for sit moderkald og skal frelses gennem opfyldelsen af dette moderkald (2,15), hedder det. Ja, men er der en sammenhæng mellem dette udsagn og modstanden imod ordningen med kvindelige præster? Man kunne vel snarere tolke ordene som et generelt forbud imod, at mødre har et arbejde uden for hjemmet.

Under alle omstændigheder kan ordene σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας ikke være at forstå som et principielt udsagn om kvindens frelse. Også her må der være tale om en konkret situation, som Paulus tager stilling til. Der er tydeligvis kvinder, der ville adskille barnefødsel fra frelse. Det er i den forbindelse af interesse, at verbet σώζω + διὰ i for eksempel Joh 3,17; Rom 5,9; 1 Kor 1,21; 15,2; Ef 2,8; Tit 3,5 anvendes om frelsen og dens formidling. Det hedder, at et menneske frelses ved Kristus eller ved tro. Udsagnet, at en kvinde frelses ved barnefødsel, må naturligt have en konkret foranledning; ellers giver udsagnet ikke mening i Det Nye Testamente.

Jeg skal være den første til at erkende, at det er vanskeligt at afgøre det præcise indhold af forordningen i 2,11-15. Men det er påfaldende, at bestemmelsen i denne tekst ikke indgår i skildringen af embederne i det følgende i Pastoralbrevene. Paulus gør ikke

brug af ordet διδάσκειν i sine formaninger til ἐπίσκοποι og πρεσβύτεροι og heller ikke til διάκονοι. Hvis διδάσκειν netop var et teknisk udtryk for dette at besidde et embede med åndelig autoritet, måtte man vente, at Paulus ville benytte det i de mangfoldige skildringer af embederne i Pastoralbrevene. Men det gør Paulus ikke.

Det er vanskeligt at bestemme den præcise baggrund for Paulus' ord i 2,11-15. Her er vi mere eller mindre på gyngende grund. Paulus har tilsyneladende et usædvanligt ordvalg, og forklaringen er sikkert, at han omtaler en usædvanlig situation.

Det er overraskende, at Paulus henviser til rækkefølgen af Adams og Evas skabelse (v. 13) og fald (v. 14), og ligeledes at han erklærer, at kvinden skal frelses διὰ τῆς τεκνογονίας. Sammenhængen kan være den, at grupper af kvinder har været engageret i den vranglære, som Paulus afviser, og som har virket destruktivt i menighederne (jf. 1 Tim 5,11-15; 2 Tim 3,6-9). De vranglærende kvinder har måske været dæmonbesatte (1 Tim 5,15; jf. 4,1) og synes at have haft interesse for myter (1 Tim 4,7), hvilket kan referere til særegne tolkninger af blandt andet 1 Mos 2f. Sammenhængende hermed har der tydeligvis indgået tidlig-gnostiske træk med afvisning af ægteskab og seksuelt samliv og et påbud om askese (1 Tim 4,3).

Det er i den forbindelse værd at notere, at Paulus normalt benytter οὐδέ, til at udtrykke én idé og ikke to ideer. Og med οὐκ + οὐδέ + ἀλλά refererer Paulus til én bestemt idé, der står i kontrast til ἀλλά-udsagnet (jf. Payne 2008, 235-253). Dette

indebærer, at Paulus i 2,12 bringer ikke to, men ét forbud: ”Jeg tillader ikke en kvinde at undervise og (i den forbindelse) at påtage sig autoritet over en mand”. Paulus’ ord har dermed en specifik adresse. Der er tale om kvinder, som er falske lærere. De tiltager sig selv autoritet til at undervise mænd. Paulus’ forbud gælder denne situation. Men der er dermed intet til hinder for, at kvinder kan undervise, når blot de handler på et mandat. Paulus forbyder i 1 Tim 2,11-15 kvinder at undervise, når det sker med en ubeføjet fuldmagt. En kvinde må ikke tildele sig selv ret til at undervise, heller ikke at undervise mænd. Med andre ord: Paulus’ forbud gælder ikke enhver kvindelig undervisning, men forbudet er rettet imod en selvbestaltet ret til at undervise.

Gnostiske tekster kan belægge forekomsten af Eva-spekulationer (se Synnes 1996, 143-145). Forestillingerne er mange og forvirrende. Tanken kan eksempelvis være, at Eva er den store moder. Pointen er, at Adam er skabt ved Evas ånd og efter Evas billede. En ”inkarnation” af Eva sendes til Adam for at hjælpe ham. Den jordiske Eva skændes af Adam, og Adam avler børn, og synden, der er forbundet med det ægteskabelige samliv og barnefødsler, er dermed kommet ind i verden. I den situation må Eva/kvinden genvinde sin oprindelige autoritet og genoptage sin lærergerning.

Hvis Paulus har sådanne synspunkter i tankerne, er der i 2,11-15 tale om afvisning af en frelseslære, der er gnostisk inspireret. Det er en vranglære, hvor kvinden kommer til at fremstå som åbenbaringsbærer og som mandens ophav og frelser.

Hvis det er en rigtig fortolkning af den vanskelige tekst, får vi en forklaring på den særegne eksegese af 1 Mos 2f i 1 Tim 2,13f. Paulus bringer dermed ikke en udlægning af 1 Mos 2f, som er alment gældende, og som mere generelt kan belægge

skaberordningen, men det er en eksegese, som har ærinde til en egenartet samtidig fortolkning af 1 Mos 2f til forklaring af de unikke Eva-spekulationer. Det er sådanne spekulationer, som afvises i 2,13f. At Eva blev bedraget, udtrykker ikke en almen karakteristik af kvinden, men der er tale om en ganske bestemt situation, hvor selvbedraget kendetegner kvindens optræden, nemlig når hun ubeføjet påtager sig autoritet til gennem undervisning at byde over en mand. Det er det selvbedrag, som Paulus rammer med sin omtale af Eva, der blev bedraget.

Også ordet om barnefødsel må høre hjemme i en bestemt historisk sammenhæng. Vel skal hustruen ifølge Paulus føde børn med smerte (1 Mos 3,16), men hendes moderkald kan på ingen måde udelukke hende fra frelsen.

Paulus’ anliggende er at påpege, at menighedens gudstjeneste ikke skal besudles af anstødelig opførsel og forkyndelse fra visse kvinders side. De omrejsende kvinder skal ikke tiltage sig den rolle at være åbenbaringsbærere og autoritative, men Paulus minder dem om deres rolle som hustruer og mødre.

Teksten er vanskelig, og måske er det bedst blot at erkende, at vi ikke er i stand til med vor nuværende viden at nå til en definitiv bestemmelse af tekstens forudsætninger og indhold. Men under alle omstændigheder er det efter min opfattelse problematisk at interpretere disse ord som udsagn om det kirkelige embede. Paulus drøfter ikke i 1 Tim 2 det kirkelige embede, men gudstjenesten. Man måtte i modsat fald vente, at Paulus her anvendte nogle udtryksformer, der var integreret i Pastoralbrevenes forordninger for det kirkelige embede i øvrigt. Det må mane til eftertanke, at dette ikke er tilfældet.

3.4 Det Nye Testamente som normerende i kirkeordningsspørgsmål

Hvis Det Nye Testamente anses for at være normativ i kirkeordningsspørgsmål, løber man ind i det problem, at der ikke i Det Nye Testamente findes noget enhedsmønster i kirkeorganisationen. Problemet er også at argumentere overbevisende for, at netop ét kirkeordningsspørgsmål (om kvindelige præster) er vigtigt, mens andre ikke er vigtige. Det er ikke betimeligt at påstå, at netop 1 Kor 14,34-37 er normerende, og at netop 1 Kor 14,1-33 ikke er normerende. Hvilke hermeneutiske overvejelser skulle begrunde en sådan distinktion? Paulus lægger stor vægt på profetiens betydning ved menighedens gudstjeneste, og det gør vi ikke! Min påstand er, at Det Nye Testamente ikke kan være normerende i kirkeordningsspørgsmål.

4. Henvisning til kirkens historie og tradition

Indførelsen af ordningen med kvindelige præster er et nybrud i kirkens historie. Den repræsenterer et brud med den kirkelige tradition og desuden med majoriteten af verdenskirker i dag. En norsk præst udtrykte det på den måde: "Så længe ingen endnu har kunnet komme med et overbevisende argument for kvindelige præster, tør jeg ikke bryde med en 2000-årig praksis" (Bækgaard 2007, 200).

Men hertil kan indvendes, at det ikke er vanskeligt at finde eksempler på skikke, som i dag opfattes som uproblematisk, men som i realiteten er udtryk for et brud på kirkens tradition.

Lad mig tage et eksempel. I dag har de færreste teologiske indvendinger imod ligbrænding. Men sådan har det ikke altid været. Ligbrænding var et brud på kirkens tradition, og det kunne fremføres, at man med ligbrænding ville ødelægge et billed-

sprog, der havde basis i Skriften, et billedsprog der havde begravelse som forudsætning. Og tanken var, at Jesus Kristus ved sin begravelse helliggjorde denne gravskik. Ligbrænding var udtryk for egoisme, mente man, mens begravelse var udtryk for den tjenende kærlighed. Kirken bekæmpede derfor den nye skik, der blev introduceret med ligbrænding.

Mange andre eksempler kunne nævnes, for eksempel praksis omkring nadverfejringen, idet man tidligere skulle gå til skriftemål for at kunne deltage i nadveren. Brug af særkalke til afløsning af en fælleskalk, brug af oblater og af alkoholfri nadvervin betegner et brud på kirkens tradition. Også børnealtergang er en ny skik og brug. Der kan anføres mangfoldige eksempler. Men de viser sammenfattende, at en henvisning til kirkens 2000-årige tradition, når det gælder embedsindehaverens køn, ikke er noget uimodsigeligt argument. Vi har jo brudt med kirkens tradition i talrige henseender, og i de fleste tilfælde har vi absolut ingen samvittighedskvaler i den anledning.

Afslutning

Som det er fremgået, er det for mig at se ikke muligt at drage den konklusion, at bibeltroskab må indebære en modstand imod ordningen med kvindelige præster. Jeg afviser ikke, at der *kan* føres en sådan argumentation på et plausibelt grundlag, men mit ærinde er at redegøre for, at samme basis i Bibel og bekendelse *kan* føre til et andet resultat. Bibeltroskab resulterer ikke med nødvendighed i en modstand imod ordningen med kvindelige præster.

NOTER

- 1 Bækgaard 2007, 238f. Tilsvarende synspunkter kommer ofte til udtryk i bogen, se for eksempel side 17, 30, 178 og 244.
- 2 Således med rette Asger Chr. Højlund i Bækgaard 2007, 158.
- 3 Jf. den autoriserede danske oversættelse fra 1992.
- 4 Jf. den autoriserede danske oversættelse fra 1948.
- 5 Jeg tager det i nærværende artikel for givet, at 1 Tim er affattet af apostlen Paulus og henviser i øvrigt til mit isagogik-kompendium for en nærmere behandling af det spørgsmål.
- 6 Jf. Bauer-Danker, Greek-English Lexicon s. 150 med forklaringen: "to assume a stance of independent authority" og oversættelsen: "give orders to", "dictate to".

LITTERATUR

- Bækgaard, Hans-Ole (red.) 2007: *Kvinder på Herrens mark. Essays om kvinder og menighed*, Højbjerg: Hovedland.
- Payne, Philip B. 2008: 1 Tim 2.12 and the Use of οὐδέ to Combine Two Elements to Express a Single Idea, i: *NTS* 54, side 235-253.
- Synnes, Martin 1996: *Vakthold om 'Den skønne skatt'.* Innføring i pastoralbrevene og kommentar til første Timoteusbrev, Oslo: Luther.

FORFATTEROPLYSNING

Peter V. Legarth
 Menighedsfakultetet
 Katrinebjergvej 75
 8200 Århus N
 pvl@teologi.dk
 +45 86 16 66 66 + 21