



Kritisk Forum
FOR PRAKTISK TEOLOGI

PRÆSTENS VIRKE OG VIRKNING SEPTEMBER 2010

121

Afsender: Forlaget Anis, Frederiksberg Allé 10, 1820 Frederiksberg C

TEMA: PRÆSTENS VIRKE OG VIRKNING

Ulla Morre Bidstrup og Kirstine Helboe Johannesen FORORD – PRÆSTENS VIRKE OG VIRKNING	1
Gordon W. Lathrop IKKE SOM DE SKRIFTKLOGE, IKKE SOM FOLKENES FYRSTER	5
Bent Flemming Nielsen OM PRÆSTERS U/ALMINDELIGHED	23
Hans Raun Iversen PRÆSTENS ODD-SIZE PLIGTER EMBEDSTELOGISK REFLEKTERET	35
Jesper Fodgaard DET KARISMATISKE EMBEDE	49
Kirstine Helboe Johansen DET HELLIGE, ALMINDELIGE PRÆSTEEMBEDE	61
Hanne Dalsgaard GRIBENDE FORKYNDELSE I FOLKEKIRKEN	73
Benedicte Hammer Præstholt KØN OG EMBEDE	84

Forord

Præstens virke og virkning – et spændingsforhold

At være præst og dermed både være medlem af menigheden og være menighedens leder vil altid indebære et særligt spændingsforhold, fordi kirken ikke blot er et helt almindeligt organisatorisk og socialt system, men også er noget helt særligt – nemlig Kristi krop.

Kirken er en organisation. Ansatser dertil ses allerede i evangeliernes og især i Actas og brevenes beretninger, og det er i særdeleshed en markant nutidig virkelighed, hvor kirken er en stor organisation med love og regler, administration og økonomi, der skal forvaltes. Præsten forventes at indgå i denne form for ledelse med dens prioriteringer, organisering og tilrettelæggelse.

Kirken er et socialt miljø. Man er kirke sammen med andre konkrete mennesker; menighed, ansatte, engagerede, og der hersker en særlig kultur af traditioner, personlige kontakter, koder og normer. Til præstens lederrolle hører derfor også at tage hånd om, at det sociale liv fungerer. En vigtig opgave for præsten er at danne en form for bro mellem en kirkelig inderkreds og yderkreds. Præsten har nemlig omfattende kontakt med begge disse grupper, som til gengæld ikke nødvendigvis har meget kontakt med hinanden, og kan derfor se og forstå dem som del af en og samme menighed.

Kirken er Kristi krop. Kirken er en teologisk og religiøs enhed, som først og sidst forstås som en kropsliggørelse af Guds frelsesplan. Kirken er Kristi legeme. Kristus er kirkens hoved. Kirkens formål er at forkynde det kristne budskab og synliggøre og effektuere Kristi vilje i verden i en stadig genfortolkning af, hvori det budskab og den vilje består. Denne dimension af kirken og dermed af præstens ledelsesopgaver i menigheden adskiller både kirken og præsten entydigt fra andre organisationer og ledelsesforhold, og det må derfor betragtes som den pastorale ledelses særkende.

Denne forbindelse mellem almindelige organisatoriske kendetegn og det særlige pastorale kendetegn forpligter præsten til en særlig dialektik i omgangen med autoritet og magt i sin embedsførelse, som udspringer af evangeliernes beretninger om Jesus som herre ud fra helt nye og værdiomkalfatrende

standarder. Den norske praktiske teolog og præst Tor Johan S. Grevbo¹ illustrerer denne spænding med en række dialektiske billeder på præsten: præsten er den tjenende leder, fordi “den som vil være stor blandt jer skal være alles tjener” (Matt. 20,26); den kloge tåbe, fordi evangeliet netop gør op med denne verdens visdom (1. Kor 1,19) og den kompetente fiasko, fordi Jesus selv netop var en pjaltekonge, en antihelt. Med disse billeder bliver spændingsforholdet i præstens rolle og virke tydeligt og er i mødet mellem den kristne virkelighed og det almindelige, historiske og tidsafhængige menneskeliv måske mere relevant i dag end nogensinde før.

Autoriteten, der blev væk

Netop i vores samtid gør en generel autoritetsanfægtelse sig gældende, hvor præstens autoritet ligesom lægens og lærerens ikke længere umiddelbart anerkendes, men bedømmes på den konkrete embedsførelse og den individuelle autenticitet. Det kræver en særlig opmærksomhed på de autoritetssvage præsteroller og en bevidsthed om, at de autoritetsstærke i vid udstrækning kun accepteres efter en vurdering.

Det er aktuelt præstevirkets største udfordring og spænding: At præsten både er anfægtet som a priori-autoritet i gammeldags forstand – og at præsten forkynnder et autoritativt budskab – nemlig at Kristus er Herre og hoved – og ikke mindst, at vurderingen af, hvorvidt denne autoritet og forkyndelse er troværdig, i høj grad hviler på den enkelte præsts virke for og virkning på forkyndelsens modtagere. Skal man forstå præstens embede i dag, kan man derfor ikke begrænse sig til embedsteologiske overvejelser over præsteembedets særlige karakteristika. Man må i stedet nærme sig præsteembedet i dobbeltbevægelse mellem teologiske overvejelser over præsteembedets ideelle form og kendetegn og samtidsbeskrivende overvejelser over præstens reelle virke, arbejdsopgaver og virkning på menigheden.

Med titlen på dette temanummer *Præstens virke og virkning* ønsker vi at angive, at vægten i dette tilfælde ligger på det sidstnævnte aspekt. Vi søger ikke dogmatiske og teologiske bestemmelser af en embedsteologi, men søger at nærme os præstens aktuelle virke og virkning i gudstjeneste, menighed og kirken ud fra forskellige vinkler – nogle mere skæve end andre.

Fra farisæere og skriftkloge til kvindelige præster og fængende kommunikation

Med åbningsartiklen “Ikke som de skriftkloge, ikke som folkenes fyrster” undersøger den amerikanske teolog Gordon W. Lathrop potentialet i Det Ny Testaments beskrivelse af den særlige form for ledelse, som skal gøre sig gældende i det kristne fællesskab og peger dermed på den grundlæggende dobbelthed i præsteembedet. Dette udgangspunkt og den grundlæggende dobbelthed belyses på forskellig vis i de følgende artikler, som ud fra forskellige vinkler forholder sig til de vilkår, præsteembedet i dag virker under. Bent Flemming Nielsen overvejer i artiklen “Om præsters u/almindelighed” den særlige betydning ordinationen har, som gør det muligt for et menneske at forvalte sakramenterne og forkynde evangeliet med autoritet og troværdighed. Nielsen beskriver dermed, hvordan det er muligt at indtræde i det særlige præsteembede; mens de følgende artikler forholder sig til præstens virke og virkning i dette embede. Med artiklen “Præstens odd-size pligter embedsteologisk reflekteret” undersøger Hans Raun Iversen ud fra feltpræsteordningen og tavshedspligten, hvordan præstens funktion er politisk bestemt og juridisk ordnet og dermed netop virker under denne verdens betingelser. Denne verdens betingelser, som givet ramme om præstens virke, får deres modvægt i Jesper Fodgaards artikel “Det karismatiske embede”, hvor Fodgaard netop fastholder et ideal om præsteembedet som en nådegave blandt andre og dermed ser præstens vigtigste rolle som inspirator for de forskellige nådegaver i menigheden. Med Kirstine Helboe Johansens efterfølgende artikel “Det hellige, almindelige præsteembede” skifter fokus igen til denne verdens betingelser dog ud fra en anden vinkel, hvor præstens liturgiske funktion tages som udgangspunkt for det almindeligt udbredte billede af præsten som en særlig religiøs figur. Dette fokus fortsættes i Hanne Dalsgaards artikel “Gribende forkyndelse i folkekirken”, hvor Dalsgaard beskriver en række hyppige problemer i præsters kommunikation i embedet, og suppleres yderligere i artiklen “Køn og embede. Om hvorfor også kvinder og homoseksuelle skal være lutherske præster” af Benedicte Hammer Præstholt. Her belyses kønsproblematikken og undersøgelsen af denne verdens betingelser nærmer sig dermed den politiske og juridiske kontekst, som den begyndte med hos Iversen.

Forord

Med dette nummer af Kritisk Forum for Praktisk Teologi har vi søgt at nærme os præsteembedet fra forskellige vinkler med det formål at vække til fornyet refleksion over præstens virke og virkning i et spændingsforhold mellem teologisk-dogmatiske idealer og den samfunds- og samtidsbetingede virkelighed.

Gorden W. Lathrops, Bent Flemming Nielsens og Hans Raun Iversens artikler stammer oprindeligt fra en embedsteologisk konference ved Teologisk-Pædagogisk Center, Løgumkloster i november 2008.

Ulla Morre Bidstrup og Kirstine Helboe Johansen

Noter

- 1 Grevbo, Tor Johan S. 1997: "Pastoral identitet. Noen holdepunkter som holder", *Halvårsskrift for praktisk teologi 1*, s. 10-19.

Ikke som de skriftkloge, ikke som folkenes fyrster

– en genopdagelse af præstens paradoksale autoritet i en sen-moderne kontekst

Gordon W. Lathrop

De nytestamentlige skrifter som reformskrifter

Forskningen inden for bibelsk eksegese har i sidste del af det 20. århundrede og begyndelsen af det 21. mindet os om, at de kristne skrifter, der tilsammen udgør den nytestamentlige kanon, ikke oprindeligt var *grundlæggelses-skrifter*. De blev ikke skrevet som en forfatning for et fællesskab, der kun lige var begyndt at mødes. Derimod er de vigtige som mangfoldige kilder til forståelsen af en fortløbende debat om forskellige emner på forskellige steder i den kristne bevægelse, som stadig var i sin tidlige fase, men som allerede var godt undervejs. Skrifternes intention var en korrektion af menighedernes kurs. Skønt de indeholder principper til grundlæggelse, så er der altså nærmere tale om *reformskrifter*. For eksempel er Paulus breve skrevet til eksisterende kristne menigheder, som han i nogle tilfælde selv havde været med til at grundlægge, og brevene bærer et tydeligt præg af ønsket om reformer i disse menigheder. Der blev allerede holdt nadver i Korinth, men Paulus' forsøgte ivrigt at overbevise dens deltagere om, at det var nødvendigt med væsentlige ændringer i deres allerede etablerede praksis. Der blev allerede prædikeret i menigheden i Galatien, men Paulus forsøgte at genskabe fokus i den prædiken-praksis på det, han kalder "Kristi evangelium" (Gal 1,7). Et lignende konkret formål kan

spores i andre tekster, også udover Paulus' breve. Proceduren for udnævnelser til embeder i menigheden var allerede etableret praksis i de deuteropaulinske menigheder, men forfatteren af Timotheusbrevene forsøger, blandt andet, at reformere og disciplinere den praksis, der styrer tildeling og fastholdelse af embeder.

Der er talrige andre eksempler. Og alle disse nedskrevne forslag til ændringer og reformer fik status af grundlæggelses-skrifter, da de fik kanonisk status i de stridigheder, som prægede kristendommen i andet, tredje og fjerde århundrede. Men det er frugtbart for os at genopdage deres oprindelige kritiske og reformerende intention, når disse skrifter skal bringes til live i vores kontekst.

Kritik af ledelse i de fire evangelier

Det er særlig værdifuldt, når det handler om den ledelsesfunktion, som præsten har i den kristne menighed i dag. Vi vil derfor undersøge, hvordan ønsket om reformer i Det Nye Testaments skrifter også var en kritik af lederskabet i de antikke kristne menigheder, og hvordan den kritik kan bidrage med noget i vores kontekst.

Når vi kaster os ud i en sådan undersøgelse kan vi finde særlig værdifuldt materiale i de fire kanoniske evangelier. Det er fascinerende, hvordan alle fire åbenlyst udtaler kritik af de første ledelsesfigurer i den kristne tradition. I både de synoptiske evangelier og hos Johannes er det et tilbagevendende træk, at disse ledere konstant misforstår, hvad Jesus lærer dem, på trods af en yderst målrettet undervisning. Til eksempel kan vi se på Mark 8,21, hvor Jesus kan spørge: "Forstår I endnu ikke?" og en tilsvarende passus hos Johannes, hvor Jesus kan spørge: "Så lang tid har jeg været hos jer, og du kender mig ikke, Filip?" (Joh 14,9). I både de synoptiske evangelier og Johannesevangeliet ser vi i passionsfortællingen, hvordan disse ledere forråder, fornægter og forlader Jesus. Det er værd at lægge mærke til de korresponderende vers fra Mark 14,50 "Da lod de ham alle sammen i stikken og flygtede" og Joh 16,32 "Der kommer en time, ja, den er kommet, da I skal spredes hver til sit og efterlade mig alene."

Selv om mange af de ledere, som nævnes i beretningerne, formentlig var døde på det tidspunkt, hvor evangelierne blev skrevet, var flere af dem kendt som ledende figurer i flere af de tidlige kirker. Disse personer, særligt Peter, Jakob og Johannes, var på evangeliernes tid stadig højt ansete navne og autoriteter, som blev husket. Hvis vi så forstår det således, at når disse navne optræder i fortællingerne, så skal de formentlig ses som symbol på enhver med ledende opgave i evangelisternes menigheder, kommer det til at stå klart, hvor omfattende og dybdeborende kritikken er.

Men her er det så, at vi samtidig må hæfte os ved noget overraskende: ingen af de fire evangelier synes at foreslå alternativer, når det gælder bedre ledere. Der er ikke tale om skrifter, der vil skabe skismer ved at kræve "rent" lederskab.

Johannesevangeliet kommer måske nærmest et alternativ med sin angivelse af det unavngivne vidne ved Jesu side under korsfæstelsen (Joh 19,35) eller den yndlingsdiscipel, som når frem til graven før Peter og tror opstandelsen som den første (Joh 20,2-9). Men selv disse to figurer – eller måske er det den samme, der er tale om – er ikke fritaget for Jesu ord om, at de alle vil efterlade ham alene. Så selv om dette evangelium kan være skrevet til netop denne "yndlingsdiscipel" og hans menighed (Brown 1979), så gør heller ikke han det hele rigtigt. I Johannesevangeliet møder vi også Peter, der bekender sin tro (Joh 6,68-69) og Filip og Andreas, der forkynder evangeliet (Joh 1,41;45 og 12,20-22), og det er stadig til forsamlingen af disse oprindelige disciple, at Maria Magdalene sendes og for hvem den opstandne viser sig. Det senere "appendix", kapitel 21, forsøger at legitimere evangeliets forehavende med historien om Peters forsoning og fortsatte lederskab på trods af hans fornægtelse. Og ved samtidig at anerkende "yndlingsdisciplen" og hans særlige opgaver, indikerer det en forståelse af, at der er forskel mellem de to, uden at det opfattes som en konkurrence. Begge har ledelsesmæssige opgaver at udføre.

I de synoptiske evangelier er klarheden utvetydig. Den uophørlige kritik i disse bøger – og særligt hos Markus – af de første menigheders lederes gentagne fejltagelser og misforståelser ledsages aldrig af en antydning af alternative eller bedre ledere (Weedon 1971, 73ff.). Det mest markante enkeltstående eksempel kan meget vel siges at være Matthæus' beretning om Peters bekendelse. Det "Vig bag mig, Satan", som lyder til Peter hos Markus, er stadig med,

men ledsages af “og på den klippe, vil jeg bygge min kirke” (Matt 16,18). Matthæus sammenstiller begge tematikker. Den første af ledelsesfigurerne i den tidlige kirke, nøglebæreren, denne “klippe” for kirke, tro og bekendelse, er også en sten, man snubler over, en fornærmelse, en som taler falsk og går i vejen for – ja ligefrem gør sig til modstander af – Guds intention.

Alle tre synoptiske lidelsesforudsigelser har som et væsentligt træk disciplene, der misforstår og i særlig grad Peter, Jakob og Johannes, der misforstår fatalt. Men hver gang efterfølges misforståelserne af beretninger om Jesus, der underviser i nye retningslinjer for, hvordan der skal udøves ledelse i fællesskabet (f.eks. Mark 8,32ff; 9,33ff; 10,35ff), men der er aldrig indsættelse af erstatninger for de ledere, som ikke lever op til kravene.

Evangelierne er ikke primært at forstå som historisk forskning og dokumentation. Det er bøger, der omhandler og selv er symboler på betydningen af Jesu liv og levned i de aktuelle menigheder, som de blev skrevet til. Det var (og er) ord, der taler ind i kirkens konkrete nutid og inkluderer altså vigtige kritikpunkter til de, der har ledelsesopgaver i den aktuelle kontekst.

Hvis vi anser evangelierne for at være skrevet sent i det første århundrede, efter Paulus’ breve, og hvis vi husker, at de primært er skrevet som teologiske forslag til kirkerne dengang, så skal vi se deres kritiske, reformerende intention i sammenhæng med den aktuelle situation, som kirkerne stod i på det tidspunkt, også når det gælder ledelse og lederskab.

At den reformerende intention er væsentlig og unik kan ses gennem sammenligning med to andre fremgangsmåder, som bliver bragt på banen i andre kristne skrifter fra de sidste årtier af det første århundrede og de første årtier af det andet århundrede.

Ledelse i andre kilder

Johannes-brevene er udtryk for en sådan alternativ tilgang. For denne forfatter, som kaldes “den ældste” er der tydeligt ledere, som er på fejlagtig kurs – “Diotrefes, som ønsker at være den første iblandt dem” for eksempel (3. Joh 9) – og der er ledere med den rette indstilling – som forfatteren selv og hans “missionsbrødre” (3. Joh 5;7;10). Forfatteren ser for sig et sæt alternative, “rette”, ledere, ikke en reform af de ledere, som i forvejen er der.

I Judasevangeliet, som sandsynligvis er skrevet i det andet århundrede ser vi en helt tredje måde at forstå lederproblematikken på. Her kritiseres disciplene i et sprog, der minder om det fra Johannesevangeliet (“Hvordan kender I mig? Sandelig siger jeg jer, ingen af de mennesker, der er iblandt jer vil kende mig”) (Kasser m.fl. 2006, 21). Her bliver afvisningen af de tolv, som præsenteres som præster og undervisere i den aktuelle kirke (Kasser m.fl. 2006, 25-29), ikke fulgt af en indsættelse af bedre ledere, men i stedet med bekendtgørelse af en ny vej, uden ledere, den gnostiske vej eller “Jesus” og “Judas” vej, hvor individuelle sjæle undslipper ved at lade sig lede af stjernerne. Her undsiges ikke blot ledelse men også forsamlinger, sakramenter og selve skabelsen.

Den paradoksale leder

Jeg finder, at disse alternativer gør de fire evangeliers tilgang så meget mere værdifuld for os. Det er en realistisk og krops-bekræftende tilgang, som er fuldt bevidst om, at et samfund uundgåeligt vil have ledere, og religiøse samfund, menigheder, vil have “hellige” ledere. Det er også en reform-tilgang, som bidrager med en fortsat kritik af ledelsen i de kristne menigheder og de kriterier, som denne kritik skal formuleres ud fra. Jeg betragter dette som en tilgang, der er brug for i dag.

Det er, selvfølgelig, en paradoksal tilgang. Peter er både Satan og “klippen”. En gang imellem har jeg ønsket, at der oven over enhver leder inden for kristendommen, og altså ikke kun over Roms biskop, måtte være en metaforisk kuppel, hvor der med indskrift, der minder om Peterskirkens, står “TU ES PETRUS ET SUPER HANC PETRAM AEDIFICABO ECCLESIAM MEAM, men hvor der også står, med mindst lige så tydelige bogstaver “VADE POST ME SATANA, SCANDALUM ES MIHI. Under alle omstændigheder kunne jeg i hvert tilfælde ønske, at det var sådan der stod i den faktiske kuppel i Rom! At begrænse sig til de første ord er ikke en fyldestgørende gengivelse af den fascinerende og helt grundlæggende dialektik, der er på spil i beretningen fra Matthäusevangeliet.

Men jeg vil dog hævde, at de fire evangelier på en måde allerede har indskrevet dette paradoks over enhver leder, der hævder at være seriøs og tro mod kristendommen; en sådan ledelse er potentielt altid både bygningens

klippe og en djævelsk anstødssten. Og jeg vil også hævde, at i en tid med en grundlæggende mistro mod enhver form for autoritet, en tid, som vores, der altid stiller de senmoderne spørgsmål – Hvem siger det? Med hvilken autoritet? Hvem har fordel af denne autoritet? og Hvilke kræfter er skjult her? – i en sådan tid er den kristne anerkendelse og kritik af ledelse en væsentlig gave. For den kræver, at udøvelse af ledelse i de kristne menigheder altid er selvkritisk og konstant gennemskuelig i forhold til sit formål.

Markusevangeliets dagsorden

Lad mig udfolde dette. Det vil jeg gøre ved at vende mig mod Markusevangeliet, det skrift, der må siges at være grundlag for evangeliegenren, og som sandsynligvis er blevet skrevet mellem 30 og 40 år efter, at Jesus blev henrettet. I denne bog er den menighed, som fremstilles, en tværkulturel forsamling, som mødes i private huse, som fortsætter den måltidspraksis, de har lært af Jesus. De tager åbent imod fremmede og syndere. Menigheden forstår sig selv som det sted, hvor den korsfæstede og opstandne viser sig for dem i deres menigheds "Galilæa", der kommer til at smelte sammen med fortællingens Galilæa. I det mindste er disse træk – at møde den opstandne i de ord, som evangeliet rummer, at tage imod syndere og fremmede, at holde måltidsfællesskab, som Jesus gjorde det – evangeliets håb og mål for den aktuelle menighed. Det er Markusevangeliets dagsorden for fortsat reform.

Messiashemmeligheden

Et træk mere, der fremhæves, er messiashemmeligheden, der nu skal råbes fra tagene, sådan som evangeliet selv gør det. Denne hemmelighed er det lys, der nu skal sættes i en stage (Mark 4,22), betydningen af forklarelsen på bjerget, der nu skal forkyndes (Mark 9,9), ordene fra graven, der skal sendes til Peter og de andre ledere (Mark 16,7), så de kan handle efter dem. Her, i menighedens forsamling, skal lederne nu forkynde, hvad Jesus hørte og så ved Jordan og på bjerget, hvad dæmonerne vidste, da de blev uddrevet, hvad lidelsesforudsigelserne lovede, hvad lignelserne betød, hvad Peter bekendte, hvad de

døde og døve og blinde oplevede, hvad folkemængden spiste, hvad selv de, der slog Jesus ihjel, vidnede om, på trods af deres uvidenhed, hvad der efterlod kvinderne rædselsslagne og forundrede ved graven – alt dette skal nu forkyndes åbent, tydeligt, ligefremt, uden frygt, ved Helligåndens kraft (Mark 13,11). En korsfæstet mand er Messias, Guds søn, den hellige og kilden til liv – ligesom sennepsbusken er livets træ med plads til alle fuglene i sin skygge, ligesom Elias kom først, selv om de slog ham ihjel, ligesom en unavngiven kvinde, der salver Jesus til døden også salver ham som Messias, ligesom svampen fyldt med eddike, der blev rakt til den torturerede og forladte mand nu er den vin, der drikkes i det kommende Guds rige, ligesom den sten, bygmestrene vragede selv er blevet hovedhjørnesten. I Jesus er Guds tilgivelse, livgivende nåde og retfærdighedsrige placeret, hvor vi aldrig troede det var muligt, i deres modsætninger, død, fremmedgørelse, synd og tab. Gud har handlet og handler for at give verden liv.

Ifølge dette evangelium samles menigheden nu om denne sennepsbusk, den selv samme korsfæstede og opstandne, og evangeliet er i sig selv de nyheder, som kvinderne var for bange til at bringe videre (Mark 16,8). Det er kvindernes manglende stemme, der nu lyder i forsamlingen. Det er mindstestenen over den unavngivne kvinde, som om ordene er en fortsat udgydelse af olie over Jesu hoved. Det er den hemmelighed, som lutheranere kalder “kors-teologien”, der bliver gjort åben og tilgængelig. Som vidnesbyrd om opstandelsen er den begyndelsen og det mest basale – Arché (Mark 1,1) – i hele evangeliet om Jesus Kristus, som nu skal forkyndes i menigheden og åbent i verden. Skriftet bliver det Galilæa, hvor menigheden kan møde den opstandne, hvor der foregår det samme i menigheden, som også foregik i fortællingen. Med den anglikanske teolog Austin Farrers ord, er Markusevangeliet selv Jesu tilsynekomst efter opstandelsen, som selve skriftet synes at mangle, men som hele skriftet peger hen imod (Farrer 1948, 145).

Ikke som de skriftkloge

Hvis denne læsning af Markusevangeliet er rigtig – hvis den konkrete kirke og menighed, som forfatteren var en del af, virkelig er så vævet ind i evangeliets fortællinger – så har skriftet også væsentlige ting at sige om ledelsen i den på-

gældende kirke. Vi har allerede berørt en del af disse ting: Ledelsen kan misforstå og har misforstået tingenes rette sammenhæng. Men på trods af misforståelser, så er det stadig betroet disse ledere at varetage dét evangelium om den korsfæstede, som er selve skriftets omdrejningspunkt. Den ydmyghed, der ligger i den tillid, der vises disse ledere, er i virkeligheden en del af korsteologien: disse skrøbelige ledere er alt, hvad vi har.

Men der er mere at sige. Lederne selv må i deres ledelsesstil konstant kaldes til og kalde sig selv til at være i overensstemmelse med det paradoksale evangelium. For det første må de ikke være som de skriftkloge. For det andet ikke som folkenes fyrster. De to mest nærliggende modeller for ledere og ledelse – jødernes lærde religiøse ledere og grækernes store mænd, rollemodeller for professionel fortolkning af autoritative tekster og den magtfulde organisation af menneskelige forhold – er begge utilstrækkelige.

Ifølge evangeliet taler Jesus selv med en autoritet, der ikke ligner de skriftkloges (Mark 1,22;27). Matthæusevangeliet taler i opsummeringen af Bjergprædiken om, hvordan Jesu autoritet, der er forskellig fra de skriftkloges, slår skarerne med forundring (Matt 7,28-29). Hvad der ligger i den autoritet siges ikke konkret, men vi kan konstatere, hvad der hos Markus ikke ligger i den, ud fra de karakteristikker, han giver af skriftkloge: De hævder, at det er blasfemi at udsige syndsforladelse (Mark 2,6). De udelukker syndere fra måltidsfællesskab (Mark 2,16). De fastholder renhedsforskrifterne (Mark 7,1ff). Og de gør religion til et offentligt "show" og forestår uimodsagt plyndring af de fattige (Mark 12,38-40). Det kan meget vel være en lovlig hård karakteristisk af de mennesker, som var skriftkloge på Jesu tid og kan meget vel demonstrere de fordomme, der herskede i en af de første kristne menigheder. Men hertil hører – hvilket gør det meget mere interessant – at Markusevangeliets menighed ikke så meget ønsker at fortælle om de konflikter, Jesus oplevede med konkrete, navngivne skriftkloge, men snarere bruger "skriftklog" som et narrativt symbol for den form for religiøs ledelse, der udmærker sig ved skrivelser om, kopiering af og debat om vigtigheden af tekster. Det er meget sandsynligt, at der var ledere i menighederne, der var dybt engagerede i de ting, som evangeliet netop kritiserer. For når fortællingen om Jesus viser, hvordan han udøver myndighed ved netop at tilgive synder, uddrive dæmoner, genskabe liv, tage imod de udstødte og syndere og tale de fattiges sag, og når denne autoritet videregives til disciplene (Mark 3,14-15; 6,7) så bliver det

tydeligt, at det er en anden ledelsesmodel, der fremstilles for de kristne menigheder.

Hvis den kristne menighed også har "skriftkloge" – er det i grunden ikke sandsynligt, at evangeliets forfatter kunne være én af dem? Spiller henvisninger til skriften ikke en væsentlig rolle i evangeliet? Og nævner Matthæusevangeliet ikke skriftkloge, som sendes af Jesus (Matt 13,52; 23,34)? – så er det pointen, at de skriftkloge skal være skriftkloge på en anden måde. Kristne ledere skal ikke blot kende teksterne og så give undervisning i forskellige religiøse tolkninger. De skal heller ikke finde deres primære arbejdsområde i at tegne grænserne mellem indenfor og udenfor, mellem de retfærdige og synderne, de rene og urene, de rige og de fattige. Menighedens ledere skal fortælle evangeliet om Jesus Kristus, så det virker, som om Jesus selv og Helligånden, som kommer over ham og fra ham (Mark 1,8; 13,11), er til stede og virker i de ord, de siger. De skal iscenesætte og gøre evangeliet levende – sådan som det er gjort kendt gennem evangelisternes beretninger og de gamle skrifter – ved at forkynde tilgivelse, ved at tage imod de udstødte, ved at helbrede og handle for at skabe liv, ved at modsige og modstå det onde og ved at tage sig af de mange fattige. Den levende stemme, som lyder, når denne nye lære lyder (Mark 1,27), er faktisk i stand til at uddrive de onde ånder, som besætter mennesker. Denne autoritet kan samle mennesker, som en fisker fanger fisk (Mark 1,17), nærmere end at sprede, ensrette og fremmedgøre dem. Lederne skal tale og handle med autoritet, men det er ikke med en hvilken som helst autoritet, ikke blot deres embedes autoritet, ikke med traditionel religiøs ledelsesautoritet. Men den specifikke autoritet, der gives dem i det evangelium, de forkynder, som gennem Jesus Kristus formidler tilgivelse, fællesskab og liv.

Ikke som denne verdens fyrster

Men udover at være skriftkloge, der ikke er skriftkloge, skal menighedens ledere også være fyrster, der ikke er fyrster. Den første lidelsesforudsigelse hos Markus fører til kritikken af Peter og dernæst en appel til disciplene og folkeskaren – til alle, der ønsker at følge Jesus – om at vælge korsets vej (Mark 8,32-38). Den anden forudsigelse fører til kritik af fællesskabets lederes stræben efter storhed med opfordring til at åbne døren for de marginaliserede og

magtesløse i verden, og til kritik af Johannes for at forsøge at tage monopol på Kristi gerning. (Mark 9,33-42). Men den tredje lidelsesforudsigelse fører til den mest eksplicitte kritik af disse ledere, først Jakob og Johannes og så dem alle på én gang (Mark 10,35-45). I stedet for de magtfulde pladser, som Jakob og Johannes efterstræber, bliver de tilbudt Jesu paradoksale bæger og dåb. Det er selvfølgelig symbol på de centrale ritualer i menigheden, hvor dens ledere fører an. Men i Markusevangeliet er de også stærke symboler på Jesu død. Rent faktisk er de eftertragtede pladser ved Jesu højre og venstre side, de pladser som Jakob og Johannes efterstræber uden at vide, hvad de indebærer, og som Jesus da heller ikke kan tildele, reserveret til henrettede røvere (Mark 15,27). Magt er aldrig, hvad den ser ud til at være. Straks efter bliver de andre disciple, som i fortællingen fremstilles som rasende, fordi de også vil have deres bid af magtens kage, inviteret til at følge den samme tjenestens vej. Blandt folk og nationer handler ledere som herrer og tyranner. Sådan skal det ikke være i en kristen menighed. Her skal lederne være tjenere (*diakonoi*) og slaver, der skal sikre hele menighedens velfærd, præcis som Jesus selv var tjener og ofrede sit liv for den store skare, for de mange, for *hoi polloi*.

Herefter vender fortællingen sig mod selve passionen og gør det med et fascinerende vendepunkt (10,46-52). Ligesom der hidtil har været skriftkloge, der var symboler på det modsatte af de værdier, der er påkrævet i den kristne menighed, sådan møder vi nu en af folkenes fyrster. Eller rettere, en leders søn, der her får sin funktion som et symbol, på samme måde som med de skriftkloge. De mennesker, der kunne læse og skrive græsk på Markus' tid vidste, at Timæus, der er den primære taler i Platons dialog af samme navn, som var et af de mest læste skrifter i den antikke verden, var både pythagoræisk filosof og statsmand fra den græske by Locri i Italien. Han var netop en af dem "blandt hedningerne, som blev anset for en af deres fyrster." Men i evangeliet er der langt til de dybere mysterier i kosmos og magt over folk, for hans søn er overladt til blindhed og tiggeri. Gennem Jesus kommer han igen til at kunne se og kan derfor følge ham indtil korset. Han kommer til at stå som model for Jakob og Johannes og for os alle. Tyrannisk ledelse og de teorier, der tilgodeser de herskendes interesser er en form for blindhed. Når evangeliet giver synet tilbage, så vil lederne følge Jesus, sammen med resten af menigheden, på vejen mod liv-givende tjeneste.

Lederne skal udøve ledelse på samme måde, som Jesus gjorde det fra korset. For at bruge billedsproget fra et andet af Det Nye Testaments skrifter, skal de lede som et slagtet lam (Åb 5,12). Det er selvfølgelig umuligt. For læses det bogstaveligt vil det medføre en form for selvmord. Men hvad der er værdifuldt er forståelsen af, at lederne, de første og største i menighederne, får til opgave at dele bægeret og dåben med hele menigheden. De tildeles alle borde, hvor de skal tjene. De bliver med sikkerhed anset som vigtige blandt os. De har ledende funktioner i menigheden – men det er som tjenere ved det fælles bord og som dem, der døber i vand. Og de skal følge den vej, som både bægeret og dåben udstikker – den vej, der fører til tjenesten og det livgivende i Jesu Kristi død. Som med bægeret og dåben, så skal de elske og opbygge fællesskabet, ikke deres egen magt. De skal ikke blot være forstillet underdanige. Falsk beskedenhed, kunstig svaghed og selvudslettende væremåde kan ofte vise sig at være midler til at opbygge ens egen magt. I stedet skal de stadig åbenlyst være de store og de første i menigheden. De skal være ledere. Men Kristi kors vil altid være den umulige standard, som kritikken af deres ledelse skal måles mod. For i deres menigheds liv, i evangeliets ord og i bægeret og dåben, vil den korsfæstede og opstandne selv være at finde som tjener, der giver sit liv for mange. I sådan et fællesskab er lederne herskere, som ikke er herskere, fyrster, som ikke er fyrster.

At lede ved at tjene

Skriftkloge, der ikke er som skriftkloge og fyrster, der ikke er som fyrster er billeder på ledelse i de kristne menigheder i Markus' reformerende billedsprog. Disse ledere vil komme til at udøve en overraskende autoritet, som i sidste ende ikke er deres egen. Med den åbenbarede hemmelighed på deres tunge, som evangeliet er, med den opstandne Jesus og Helligåndens nærvær, vil de komme til at tale imod ondskab, samle de udstødte, tilgive synder, etablere et fællesskab af mangfoldige huse og søskende (Mark 10,30) og give liv. Og disse ledere vil være tjenere, men ikke selvudslettende, ved at døbe dem, der kommer, ved at uddele brødet og vinen og ved at vise hen til Ham, hvis gave er centrum i deres virke.

Jeg har brugt så meget plads på Markusevangeliet, fordi jeg anser det paradokse forslag til ledelse som særlig vigtigt for os. Der er tre andre evangelier og andre ideer og billeder, der viser hen på andre ledelsesformer. Men jeg tror, det er nyttigt at holde blikket fæstnet på Markusevangeliets forståelse af skriftekloge og fyrster. Den forståelse harmonerer med både forståelsen af selve evangelietskriftet og den kirke, der er bygget op omkring det glædelige budskab, med både Messiashemmeligheden og ekklesiologien i evangeliet. Og derfor giver det os den forståelse, at tale om ledelse og embeder i menighed og kirke er tæt sammenhængende med enhver tale om kirke og evangelium.

Genopdagelse af det lutherske embedssyn

Det harmonerer også med de klassiske lutherske tanker om embedet. Den Augsburgske Bekendelse bekræfter den traditionelle måde at udnævne til embeder på: I artikel XIV står der, at ingen bør lære offentligt eller forvalte sakramenterne i kirken, hvis ikke han er rettelig kaldet – *ohn ordentlichen Beruf – nisi rite vocatus*. På dette punkt som på mange andre er den lutherske kirke ganske konservativ. Den har kaldede og udnævnte biskopper og præster. På baggrund af dette konfessionelle punkt er der ingen grund til, at lutheranere skulle modsætte sig den historiske succession eller ordinationsritualerne. Og det sker da heller ikke ofte. Men denne kaldstanke og udnævnelse til et embede garanterer ikke, at disse ledes autoritet udøves som husets grundvold fremfor som den sataniske sten, man snubler over. Den Augsburgske Bekendelse fordrer også fortløbende reform, fordrer også, at embedernes magt altid ses i lyset af tjeneste for evangeliet og sakramenterne: CA V om nådesmidlerne, der skaber tro, hedder *Vom Predigtamt – De ministerio ecclesiastico*; CA VII om kirken omkring disse nådesmidler gør det klart, at embedet forvaltes ret ved at forkynde evangeliet og forvalte sakramenterne på måder, der stemmer overens med evangeliet – kirken er en deltagende forsamling *bei welchem das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden*. Denne sætning lyder som en fortsættelse af Markus' forståelse af den evangeliske autoritet, som lederne har og som ses i den dåb og det fællesskab om bægeret, som de står i spidsen for. De lutherske bekendelser taler et ja og et nej når det gælder embedet: uden intention om at formulere et

alternativt embede men med et kald til stadig at fortsætte reformerne af embedet, ikke ulig billedet med kuppelen eller Markus' fyrster, der ikke er fyrster.

Jeg vil her påpege, at Markusevangeliets forståelse af ledelse kan være en øjenåbner, der indbyder os til at genopdage det lutherske embedssyns styrke. Som min kollega Timothy Wengert overbevisende har demonstreret for nylig (Wengert 2008), så er præstens sande autoritet hverken hjemmehørende i religiøs tradition og observans eller personlig og politisk magt, men kun i dette: Guds egen autoritet til at forkynde og videregive evangeliet om Jesus Kristus til tilgivelse og liv.

Markus' forståelse stemmer også overens med det traditionelle ordinationsritual. Ritualen indeholder handlinger, som ligner en direkte overførsel af autoritet og embede. Selve håndspålæggelsen synes at være en direkte overgivelse af embede. Men ritualen har også handlinger, der indikerer en venten på Gud, åbenhed for en transcendens, der overstiger vores beslutninger. Ligeledes påkaldelse af Helligånden med sang og bøn. Og da håndspålæggelsen ledsages af bøn kan den også tolkes som et ønske om at den, der indvies, får Guds kraft til at være en sand kristen leder. Begge dele har deres berettigelse: at videregive et embede og at bede for dets rette anvendelse. Også i dette ritual er der en dialektik omkring embedet, som faktisk kan oplyses gennem Markusevangeliets tanker om embedet.

Ledelse i senmoderniteten

Men Markus synes i særlig grad at korrespondere med det behov, der møder os i den senmoderne tid. Det er legitimt, synes evangeliet at sige, at være mistroisk over for autoritet og ledelse. Magten er ofte blevet misbrugt til tyranni, personligt misbrug, splittelse og udnyttelse af de fattige. Men det er selvbe drag, hvis vi bilder os ind, at vi kan klare os uden ledere. De vil komme frem alligevel, i forklædninger, vi kun for sent vil opdage og i situationer, hvor det er alt for svært at fremkomme med kritik. Tværtimod skal ledere være tydelige, åbne for kritik og med en fremtræden, der ikke modsiger fællesskabets formål. Men i kirken kan vi glæde os over det paradoksale embede, der har en selvkritisk autoritet og leder gennem at være til tjeneste. Hvem siger det? En

korsfæstet og magtesløs mand, ifølge Markus. Med hvilken autoritet? Med den autoritet, der åbner op for de udelukkede, tilgiver syndere, giver liv til døende og gør tjeneste ved bordet for fattige, den autoritet, der kommer fra den treenige Gud, som vi har lært den at kende i Jesus Kristus. Det er den eneste autoritet, som præster kan bryste sig af, og den magt, som de har gennem deres religiøse og offentlige status, skal konstant brydes mod deres *ordentlichen Beruf*, mod formålet med denne autoritet. Trøsten er, at selv når dette mislykkes, selv hvis de formidler noget forkert og leder deres menighed på en forkert måde, så kan Gud stadig bruge den snublende ledelse – hvis blot de kommer i nærheden af evangeliets ord og deres handlinger nærmer sig det bæger og den dåb, der blev givet til Jakob og Johannes – Gud kan også bruge svage ledere til at opbygge kirken som vidne om barmhjertighed, til at give verden liv.

Er præstens embede så en profession eller et kald? Jeg vil hævde, at begge dele har sandhed i sig, om end Markus tvinger os til at genoverveje begge dele. Hvis der med profession menes en funktionel differentiering i vores samfund, med det formål at gøre specialisternes evner eller gaver tilgængelige for en bredere forsamling, så er det måske ikke en helt forkert måde at tale om præster. Men de skriftkloge var jo også professionelle på den måde. Og hvis der med kald menes, enten at det guddommelige har en intention om, at et bestemt individ skal udføre bestemte opgaver eller at fællesskabet mener, at denne person har en guddommelig opgave, så er vi ovre i en meget mere traditionel præsteforståelse. For det var jo også den måde, fyrster og herskere tænkte om sig selv på. Og ligeledes samfundene omkring dem. Men for evangeliet og kirkens udvikling er hverken den professionelles evner eller den kaldedes kraft nok. Begge kan være noget i retning af Markus' udgave af skriftkloge og fyrster, noget i retning af Den Augsburgske Bekendelses *rite vocatus*. Vi skal have både evner og kald. Faktisk kan vi glæde os over dem som gode ting. Men derfor er der stadig brug for evangeliets autoritet og sakramenternes tjeneste i menigheden.

Leder og liturg

Meddelelsen af syndernes forladelse og det nye liv i Jesus Kristus er præstens eneste sande autoritet. Kun på grund af evangeliet og sakramenterne i henhold til evangeliet, er der et præsteembede. De liturgiske opgaver, brødet og vinen, vandet i døbefonten, disse ord, det ansvar og den præcedens, der ligger i deres anvendelse, denne medvirken til at disse ting lykkes i menighedens fællesskab – og udvidelsen af denne praksis til de individuelle situationer, hvor de kan optræde i forenelig sammenhæng med menighedens liv – det er opgaverne, som blev givet til Jakob og Johannes og Peter og resten af den tidlige kirkes ledere og videre til vores nuværende præster. I disse opgaver finder de muligheden for at udøve det paradoks, som beskriver dem: skriftkloge, som ikke er skriftkloge og fyrster, som ikke er fyrster.

Jeg er ikke i tvivl om, at sådan en fascinerende profession og et sådant kald i en senmoderne tid kan tiltrække mennesker, som med glæde og oprigtighed vil påtage sig det. Jeg tror dog også, at det er nødvendigt med en spiritualitet for at opretholde det, en paradoksets spiritualitet, sådan som Ærkebiskop Rowan Williams har skitseret det i sin *Christian Spirituality* eller *The Wound of Knowledge* (1980), som den fortsatte spørgen efter og reorientering mod religiøs mening i menneskelivet, som den opstår i mødet med Jesus Kristus og de ord og symboler, der bærer hans nærvær. Bogen *The Pastor: A Spirituality* var et forsøg på at skitsere den form for spørgen, nyorientering og det paradoks-åbne liv, som kan være en støtte for præster. Men jeg mener bestemt også at sådan en spiritualitet var at spore allerede i de tanker, som præsten og teologen Grundtvig præsenterede, da han i 1863 forsøgte at besvare sit eget spørgsmål: *Skal den Lutherske Reformation virkelig fortsættes?* Det er bemærkelsesværdigt at han skriver, at præstens ledelse overvejende er en liturgisk opgave. Men bemærk også, hvordan han anerkender den paradoksale nyorientering af måden at se ledelse, og for den sags skyld verden, på:

Naar det skeer, saa *Præsterne* staae ved *Daaben*, som *Zions Vægttere* i *Aandens Kraft*, og *Biskoppen* staaer for *Alteret*, afbildende virkelig den gode Hyrde, der sætter Livet til for Hjorden, medens Menigheden gladelig lader Lyset skinne i gode Gierninger, og de Skrift-Kloge vaage over Bogen med Nat-

Lampen, tændt ved Alter-Lyset, og vaage over, at Kirken har aabne Dørre, til *Udgang* saavel som til *Indgang*, da er Alt i sin Christelige Orden, og da er den Lutherske Reformation fuldbragt (U.S.V, 353).

Det er tænkeligt, at vi i vore dage ville være mindre sikre på den “christelige orden” eller på at noget er fuldbragt. Men her møder vi de præster og den biskop, med bæger og dåb som Jakob og Johannes; fyrster, der ikke er fyrster. Og der er de lærde, som i vore dage inkluderer de veluddannede og evnerige præster, som tager hånd om bogen, der peger på kilden til alteret og døren, der åbnes til indgang og udgang; de skriftkloge, der ikke er skriftkloge. Og sammen med dem er menigheden. Må den reform fortsætte.

Epilog

En af de første dage efter min ordination kom jeg til en lille by, hvor mit første sogn lå. På den første søndag i byen fandt jeg ud af, at en af mændene i menigheden, Charlie kan vi kalde ham, havde haft et hjerteanfald og var indlagt på intensivafdelingen på et stort hospital 80 kilometer væk. Ved hans side var hans ængstelige hustru Helen. De to havde været gift i mere end 50 år. Efter kirketid tog jeg derfor min bibel og mit hjemmeberettelsessæt med overskud fra gudstjenestens alterbord. Det var første gang, jeg var på hospitalsbesøg i embeds medfør, så jeg var mere end almindeligt nervøs. Men jeg glemmer aldrig synet, der mødte mig. Da jeg trådte ind i rummet, kiggede Helen op og da hun så min hvide flip, udbrød hun: “Pastor, De er kommet, tak Gud, jeg er dybt taknemmelig.” Helen kendte mig ikke. Men hun tog imod mig uden yderligere ceremoni og introduktion og lukkede mig helt ind i sine inderste tanker og dybeste sorger. Det var en forbløffende oplevelse. Det var som om mit kald og min ordination på en gang blev udlevet i det små en gang til. Hun stolede på, at sammen med mig kom hele den kirke, jeg var tjener i, og som hun var en del af, og selve det evangelium, jeg var sat til at repræsentere, det levende ord og brødet og vinen, som hun og Charlie manglede. Det var en utrolig tillid, som jeg siden har oplevet igen og igen, i nødsituationer. Det var en tillid, som kunne være blevet misbrugt på det groveste. Men de var ikke

ude efter min mening, eller min magt eller mine evner. De havde ikke hverken behov for en skriftklog eller en fyrste. De havde behov for evangeliet om den korsfæstede og opstandne, som de vidste, giver styrke og liv i sorgens mørke, og de havde brug for, at det evangelium kom med al sin autoritet. Jeg vaklede igennem ritualer ved dette første besøg, hvor jeg gav dem, det, de håbede på, ting, som lå uden for min rækkevidde. Men stadig blev det mere og mere klart at de også tog imod mig, samtidig med de tog imod præsten. Det blev klart, at jeg var præsten og uanset mine styrker og svagheder, uanset hvilken viden og evne jeg besad, kunne det bringes i spil til at gavne mit arbejde i mit embede. Charlie fik det bedre og fik endnu mange gode dage med Helen for til sidst at få en værdig død, hvor Helen, menigheden og jeg bar ham til graven. Jeg glemmer ham ikke. Men jeg vil først og fremmest aldrig glemme: "Pastor, De er kommet."

(Oversat af Jette Bendixen Rønkilde efter engelsk udgave i *Essence of Ordained Ministry: Vocation and/or Profession?* TPC 2009)

Litteratur

Brown, R.E. 1979: *The Community of the Beloved Disciple*, New York.

Farrer, A. 1948: *The Glass of Vision*, Westminster.

Grundtvig, N.F.S. 1863: *Skal den Lutherske Reformation virkelig fortsætte?*, *Grundtvigs Udvalgte Skrifter V*, København.

Kasser, R., Meyer, M., Wurst, G. 2006: *The Gospel of Judas*, Washington D.C.

Weedon, T. J. 1973: *Mark: Traditions in Conflict*, Philadelphia.

Wengert, T.J. 2008: *Priesthood, Pastors, Bishops: Public Ministry for the reformation and Today*, Minneapolis.

Williams, R. 1980: *Christian Spirituality*, Atlanta.

Gordon W. Lathrop, er professor emeritus i Liturgi fra Lutheran Theological Seminary at Philadelphia, USA. Hans mest kendte bøger er *Holy Things* (1993), *Holy People* (1999) og *Holy Ground* (2003). Hans liturgisk funderede embedsteologi findes i *The Pastor. A Spirituality* (2006). De sidste to uger af august 2012 afholder han kompaktkursus på Københavns Universitet i Liturgisk Teologi sammen med sin hustru Gail Ramshaw, der i mange år har været den amerikanske lutherske kirkes hovedforfatter af liturgiske tekster.

Om præsters u/almindelighed

Bent Flemming Nielsen

‘En præst er jo bare et ganske almindeligt menneske!’ Vendingen kommer som et statement, en konstatering, der modsigelsesfrit slår fast, idet den skal hindre videre afsporing af en eller anden diskussion. Måske tager jeg fejl, men jeg synes ikke at have hørt den påstand så ofte på det seneste. Kan hænde, at vi har vænnet os til præsters almindelighed. Eller også er der noget, jeg har overhørt. Under alle omstændigheder så er bemærkningen interessant. Ingen ville finde på at besværges f.eks. en håndværkers almindelighed: ‘Ja, Ja, en VVS’er er jo kun et almindeligt menneske!’ I så fald ville påstanden have en ganske anden betydning, f.eks. noget med at selv ikke en VVS’er kan få vandet til at løbe opad. Præstens almindelighed, derimod, den fordrer åbenbart at skulle bedyres gentagne gange tilmed med eftertryk. Hvorfor? Jeg har vanskeligt ved at få øje på andre grunde end den, at der tilsyneladende har meldt sig en uudryddelig fornemmelse af eller anelse om, at en præst – når det kommer til stykket – alligevel ikke er helt så almindelig endda. Et eller andet nager. En anelse skal manes i jorden, en mistanke, som har det med at dukke op på uventede steder, skal skaffes af vejen. Deraf behovet for de vedvarende besværgelser af almindeligheden netop for præsters vedkommende.

Blandt det teologiske godtfolk har besværgelsen en lidt fornemmere og mere akademisk udformning, selv om den nok går ud på det samme. Her lyder den: ‘Jamen vi tror jo ikke på nogen *character indelebilis!*’ *Character indelebilis* er den embedsværdighed, som den romersk-katolske præst gennem ordination forlenes med livslangt, hvilket gør ham skikket til at fejre messeofferet. Her, kan man sige, har man på godt og ondt gjort en dyd ud af det *ualmindelige* til forskel fra de protestantiske kirkesamfund. Med alt, hvad deraf følger. Den romerske katolicisme har en lang tradition for massivt at dogmatisere det uanskelige ved præsten, det, vi som protestanter søger at slå til jor-

den selv ved mindste antydning. Kommer vi gode protestanter blot i nærheden af noget, der kunne minde om noget særegent ved præsten og præsteembedet, så falder hammeren da også prompte: 'Vi er jo ikke katolikker!' Konfliktpotentialer mellem de forskellige embedssyn kom og kommer til orde i diskussionen om Porvoo-erklæringen. Bærende for indsigelserne imod denne synes at være frygten for, at det 'almindelige' ved præsten skal gå fløjten, hvis vi kommer for tæt på disse anglikanere, som vistnok er lidt katolske oven i hovederne. Nu er opgaven her og nu ikke at diskutere Porvoo endsige anglikanisme, men der skal blot indledningsvis gøres opmærksom på den særlige emfase, hvormed netop *præstens* almindelighed understreges – til forskel fra alle andre almindeligheder. Hvorfor netop præstens almindelighed? Og ikke VVS'eren, den kommunale fuldmægtigs eller reservelægens? De er trods alt også almindelige mennesker.

I

Når jeg møder en yngre – i betydningen: nylig ordineret – præst, og da ganske særligt når jeg 'sidder under vedkommendes prædikestol' en søndag, sker det at tankerne vandrer nogle år tilbage, til universitetet. Dengang var vedkommende en stud.theol., gik til undervisning, skrev opgaver og gik til eksamen. Men nu, næsten som ved et trylleslag, står han eller hun for alteret i præstekjole og pibekrave, leder menighedens gudstjeneste, udøver liturgisk autoritet i kraft af stemmeføring, gestik og placering i rummet. Han eller hun optræder nu med en embedsmæssig autoritet, som på sæt og vis er noget helt andet end alle de personlige egenskaber, vedkommende måtte besidde. Det personlige er ikke slettet ud af embedet og embedsførelsen, men det er brudt, formet og – måske – kommer det først nu til sin fulde udfoldelse. Personens velkendte træk synes at komme til syne på en anderledes og ny måde alene derved, at vedkommende altså nu er embedsbærende præst. Det kan ske, at den forhenværende stud. theol. blot står der, udøver sit embede uden at være dominerende, men også uden falsk beskedenhed, uden selvudstilling eller falsk højtidelighed. Som præst. Helt nye facetter kommer til i det menneskes liv. Som præst gør han eller hun ting, siger ting og agerer i en privilegeret position. Som præst handler han eller hun som den ene på alles vegne: Forbønnen i

kollekt, i dåbs- og nadverliturgi med det kollektive 'vi' lyder på alles vegne. Velsignelsen ved afslutningen udtales med en gestik og i et uanskeligt sammenfald af nærvær og henvisning. Præsten både henviser til – og er. Med sin optativ – 'velsigne' etc. – henviser og appellerer velsignelsen som handling til et guddommeligt nærvær og med kroppenes præsens i rummet genereres erfaringer af fortættet virkeliggørelse. Præsentation, nærvær, og repræsentation, henvisning, mødes og brydes og liturgien oplades glimtvis og erfares som menighedens møde med dens Herre. Tid og evighed finder uanskeligt sammen. Hvordan kan sådan noget ske? Hvem kan sige og gøre sådan? Tale så store ord? Gestisk lade den guddommelige velsignelse flyde over som nærværende dom og nåde?

Ét er givet: Adkomsten til at handle sådan har et menneske kun, fordi 'alle' i princippet har peget én enkelt ud og sagt: *du* er manden/kvinden til at gøre dette, for alle! Her gælder Martin Luthers ord fra *De captivitate babilonica*, 'det, som tilhører alle i fællesskab, kan ingen tilrive sig på egen hånd.'

I et øjeblik eftertanke kan man rammes af spontan forundring. Forundringen over det mirakel, som her udspiller sig for øjnene af mig og alle andre: Hvordan går det til, ikke alene at denne 'nye' præst siger og gør ting, som det reelt er forbeholdt en meget lille gruppe at sige og gøre – liturgiske handlinger, velsignelse, dåb, nadver og prædiken – men ydermere, at vi alle uden videre *accepterer* at NN, som vi har kendt i helt andre og måske ikke altid lige så pompøse situationer, nu med selvfølgelighed indtager denne specielle position? Hvordan man end vender og drejer det, så er det en position forlenet med autoritet, med embedsmagt, med retten til at lede liturgien. Nu er der ikke noget galt i tanken om, at autoritet forlanger at blive udøvet, medmindre man da lider af den utopisk forestilling om, at sådan noget som magtfrie rum skulle eksistere i den virkelige verden. Det tror jeg ikke, at de gør. Hverken ved eksamensbordet, ved frokostbordet i kantinen eller i hjemmet og da slet ikke i gudstjenesten mødes mennesker magtfrit. Usynlige former for hierarki og positionering gør sig altid gældende. Nogle vælger af sig selv at tie, når visse andre tager ordet. Andre søger at tilrane sig ordet ved at tale højt eller være morsomme. I liturgien er magtdistributionen imidlertid gjort åbenbar. Én står på den fremskudte plade for alteret, ved døbefont og på prædikestol. Her er illusionerne om det magtfrie rum åbenlyst modsagt. De tavse strukturer, som allerede er indskrevet i kirkerummets arkitektoniske indretning, i liturgi-

en og dermed i fordelingen af, hvem der skal gøre hvad, i forskellen mellem gulvhøjde og forhøjninger ved alterbord og prædikestol – disse differencer indfælder alle tilstedeværende i en omfattende hierarkisk struktur, som i sidste omgang tilsiger os alle inklusive præsten, at mennesket selv ikke er herre i eller over det gudstjenestelige rum.

Dog, det er ikke magten som sådan, jeg undrer mig over, selv om den liturgisk udøvede magt nok er et kapitel for sig. Nej, det er snarere det forhold, at en person, som jeg for ikke længe siden mødte i en helt anden situation, måske nervøst svedende ved et eksamensbord, nu som ved et trylleslag kan stå der og udfolde en form for magtudøvelse, som jeg underkaster mig frivilligt og tilmed erfarer som befriende og åndelig. Det er da underligt! Vi taler her om en transformation, ikke alene af en enkelt person, men af os alle. For den form for 'magt', som er i spil i liturgien, er en magt, der kun virker i og igennem alle deltageres fuldstændig frie *anerkendelse* af denne magt. Det er med andre ord en form for strategisk iscenesat og realt virkeliggjort social kontrakt med forskellige rollefordelinger, som her opstår og fuldbyrder sig. Nogle er menighed, og handler som menighed, andre er og handler som noget andet: Én er organist og agerer som organist. En anden sanger, en tredje kirketjener, én er kordegn. Og så er der præsten, som har en ganske særlig fremskudt og derfor både stærk og skrøbelig position. 'Spillet' og forholdet mellem person og embede kræver nok livslang læring for de fleste. Præsten skal turde og præsten skal ville tage denne yderst konkrete, situativt givne funktion, som det er at være præst – det vil sige, med hud og hår, stemme og gestik at ville agere som *præsten* – på sig. Men det skal samtidig gøres uden at det udvikler sig til en karikatur, hvor en præst *overstyrer* og *overgør* sin præstelige funktion, hvilket sker når kirkerum og liturgi forvandles til et veludrustet præsteligt lege- eller performancerum. Balancen finder sted på en knivsæg. God liturgi er en kunst, og mange større kirkesamfund investerer da også en betydelig del af deres samlede præsteuddannelse i liturgisk praktik. Måske når den danske folkekirke også dertil engang.

Kun og kun når den stiltiende fælles overenskomst mellem alle deltagere og alle grupper af deltagere i det liturgiske spil – 'The sacred game'/'Das heilige Spiel' (B. Lang) – udlevs og udfoldes, bliver liturgien til virkelighed. Da bliver kirken til i liturgien, ligesom ordet ifølge Grundtvig kan opstå af døde – *ex nihilo*. Her, i liturgien, kan siges ting, som vi ellers knap vover at tænke; her

kan synges ting, vi ellers ikke har ord for, og her kan gøres ting, som vi ellers aldrig ville vove at gøre. Centralt står *præsten*, som er pålagt ansvaret for at lede gudstjenesten og de kirkelige handlinger. Det sker ikke i en tilranet position, ej heller *qua* magtfuldkommen teologisk bedreviden. Personlige egenskaber såvel som god lærdom, så ubestridt nødvendige de end er (hvilket også Martin Luther til fulde var klar over), slår ikke til. Intet af det rækker til at bære i den kritiske positionering, hvori præsten er stillet, skønt det absolut heller ikke kan undværes. Han eller hun kan kun stå der, fordi nogen har kaldt på ham eller hende. Præsten står der som kaldet med en *vocatio externa* (ydre kaldelse), som ordineret og indsat på netop denne lokalitet og intet andet sted. I en sådan konkretion kan et menneske vove at være og handle som præst, og kun der.

Igen: Hvordan kan vi tro sådan noget? Hvordan kan vi acceptere at nogen – tilmed en, som jeg måske kender fra anderledes ydmyge situationer – indtager denne ‘rolle’? Hvordan kan jeg give mig ind under det ord, han eller hun taler, lyttende, med eftertanke, for om muligt dér at høre et ord til mig, som jeg ikke ville kunne sige til mig selv? Hvordan kommer vi dertil? Og – for nu at knytte tilbage til det indledende spørgsmål – når det alligevel sker (og det gør det!), når sådanne ‘ting’ finder sted, så er det måske alligevel ikke så ejendommeligt, hvis en og anden dogmatisk ubefæstet sjæl skulle fordriste sig til den heterodokse tanke, om nu også præster er så helt almindelige mennesker – når det kommer til stykket!?

II

Præstens betonedede ‘almindelighed’, som vi indledte med at iagttage, har naturligvis sin rod i det opgør med klerikalismen, som reformationen indebar. Martin Luther søgte at neutralisere de grove fordrejninger af præsteembedet, som han mente, traditionen havde tilført. I et af hans tidlige skrifter, *Om et kristent menneskes frihed* fra 1520, siger han, ‘at stå for Guds øjne og bede tilkommer ingen uden præsterne. Således har Kristus udvirket for os, at vi åndeligt må træde frem på en andens vegne og bede, ligesom præster træder legemligt frem på folkets vegne og beder for det.’ (Luther 1520a, 302 f.) Kristus selv har med andre ord givet *hele* menigheden – og ikke kun en særlig gejstlig

stand, som romerkirken mener – del i den sande præstetjeneste, som består i at have retten og magten til at træde frem for Gud i forbøn. Det medfører spørgsmålet, om der da overhovedet er nogen forskel på præster og lægfolk: ‘Hvad bliver der da for forskel mellem præsterne og de læge i kristenheden, når de alle er præster?’, spørger Luther, idet betydningen af ordet ‘præst’ er givet med vendingen ‘en der står for Guds øjne og beder’. Luther svarer selv: ‘man (= romerkirken) har givet ordene munk, præst, gejstlig (Priester, Pfar- rer, geistlich) og lignende en urigtig betydning derved, at man har overført dem fra de mange til de få, dem, man nu kalder den gejstlige stand.’ Luthers argumentation, som bygger bl.a. på 1 Pet 2,9 (‘Men I er en udvalgt slægt, et kongeligt præsteskab, et helligt folk etc.’), går således i sin kerne ud fra påstan- den om, at det romerske gejstlige hierarki har usurperet den præsteværdig- hed, som rettelig tilhører hele menigheden. Denne tilstand må omgøres.

Men hvad så med embedet, som består i at forkynde ordet og lede mes- sen, hvilket er det udtryk, Luther bruger om gudstjenesten? ‘Den hellige skrift gør ingen anden forskel end den, at den kalder de lærde eller præsteviede *mi- nistri, servi, oeconomi*, det vil sige tjenere, trælle, forvaltere, som skal prædike Kristus, tro og kristelig frihed for de andre. For selv om vi alle i lige høj grad er præster, så kan vi ikke af den grund alle tjene eller forvalte eller prædike’, fortsætter Luther. Som jeg ser det, er den tjeneste, som Luthers *ministri, servi et oeconomi* udfører, i grunden noget andet end det, han indledningsvis kal- der præstetjenesten. Præstetjenesten i snæver forstand består i henvendelsen i forbøn til Gud, og det er en åben mulighed for alle kristne, mens tjenesten i menigheden består i forkyndelse og sakramentsforvaltning, dvs. i et tjenstligt forhold til menigheden. Jeg mener, at det indebærer, at ordet ‘præst’ i virke- ligheden bruges i to forskellige betydninger, eftersom der er tale om to for- skellige *funktioner*, hvilket tilsløres af, at det er samme ord, der bruges. Der er forskel på at henvende sig til Gud i forbøn (‘det almindelige præstedømme’) og så den funktion, der udføres af det specifikke forkynder- og forvalterem- bede, og som består i at forkynde og uddele sakramenter. Spørgsmålet er imidlertid, hvilket forhold der er mellem ‘det almindelige præstedømme’ og ‘det kirkelige embede’. For mig at se er det en kraftig forenkling af dette for- hold, når det herom ofte hedder, at det kirkelige embede blot er en praktisk foranstaltning, og at det skulle være ‘afledt’ af det almindelige præstedømme (den såkaldte ‘Übertragungstheorie’). Denne teori, som ganske vist er meget

populær, er for mig at se ikke holdbar i forhold til Luthers tidlige skrifter. Det beror bl.a. på, at den synes at overse omtalte forskel mellem *funktionerne*, den almindelige præstelige tjeneste, som består i at træde frem for Gud i bøn på andres vegne, og så den specifikke tjeneste, som består i at udøve et embede i menigheden. Jeg tvivler med andre ord på, at der skulle bestå noget enkelt afledningsforhold mellem 'det almindelige præstedømme' og 'det kirkelige embede', og mener heller ikke, at det er, hvad de ofte citerede vendinger fra Luthers hånd siger. For det kirkelige embede har en specifik funktion, som går ud over den form for præstetjeneste, der er 'almindelig'. Det kirkelige embedes opgave, således som *Confessio Augustana* sammenfatter den, lyder: *Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi Evangelii et porrigendi Sacramenta* (CA 5). I den tyske version er det latinske *passivum divinum* i *institutum est* direkte udtrykt: *Solchen Glauben zu erlangen hat Gott das Predigtamt eingesetzt*. Først på baggrund af denne præcisering af det kirkelige embedes funktion er det muligt at se sammenhængen mellem almindeligt præstedømme og kirkeligt embede. Sammenhængen består deri, at menigheden *qua* det almindelige præstedømme er *skikket til at kalde* personer til det specifikke kirkelige embede – et embede, der på sin side er guddømmeligt indstiftet til denne særlige kirkelige prædike- og forvalterfunktion. For denne tolkning påberåber jeg mig foruden de allerede nævnte skrifter især Luthers skrift fra 1523, som bærer den lange titel *Hvorledes Skriften forklarer og beviser, at en kristen forsamling eller menighed har ret eller magt til at bedømme enhver lære og til at kalde, indsætte og afsætte lærere*. Her hedder det: '[Kristus] tager både ret og magt til at bedømme læren fra biskopperne, de lærde og koncilierne og giver dem til hver enkelt og til alle kristne i fællesskab, når han siger (Joh 10): Mine får hører min røst. [...] Her ser du klart, hvem der har ret til at bedømme læren. Biskopper, paver, de lærde og enhver har magt til at lære; men det er fårene, der skal bedømme, om de lærer Kristi røst eller de fremmedes røst.' (Luther 1523, 50)

Det er bemærkelsesværdigt, at Luther, også når han omtaler det kirkelige embede, insisterer på dette embede som en *funktion*: 'Bliver man biskop af at ordinere den slags ordskvaldrende præster, af at indvi kirker og klokker, af at konfirmere børn? Nej, man gør ej. Alt det er noget, som enhver diakon eller lægmand ville kunne gøre. Man bliver præst og biskop af at udøve ordets tje-

nete.' (Luther 1520 b, 138) Derfor bliver den, der ophører med at prædike, da også lægmand igen, mener Luther.

Polemikken mod ordinationen fra Luthers side, som bl.a. findes i *De captivitate babilonica* fra 1520, retter sig især imod den forestilling, at et menneske skulle modtage en form for sakramental karakter eller natur i kraft af ordinationen, dvs. at ordinationen skulle være et sakramente. En sådan tankegang sætter skel mellem ordinerede og uordinerede, gejstlig og verdslig stand, og det er i Luthers optik dybest set en fornægtelse af dåben. 'Ordinationens sakramente [= den romerske opfattelse] er kort sagt det bedste redskab man kan bruge, hvis man vil underbygge alle de uhyrligheder, som vi har været – og stadig bliver – udsat for i kirken. Hermed er det kristne fællesskab gået til grunde, hyrderne – præsterne – er blevet ulve, tjenerne tyranner og de gejstlige superverdslige.' (Luther 1520 b, 135) Dog afviser Luther ikke fuldstændigt ordinationen, men accepterer den som 'en ceremoni, hvor man udpeger en forkynder i kirken'.

Dette er hovedtræk af Luthers argumentation for, at præster er almindelige mennesker, der er udpeget til en bestemt funktion i kirken, en funktion som imidlertid på sin side er indstiftet af Gud. Det er en opfattelse, der er udviklet i skarp polemik imod en gejstlighedens dominans, og synspunktet er en væsentlig komponent også i en nutidig luthersk identitet. Spørgsmålet er imidlertid, om tankegangen slår til, hvis vi stiller spørgsmålet om præsteembedets og ordinationens egne erfaringer, både præstens erfaringer med menigheden og det omvendte forhold: menighedens erfaringer med præsten. Noget, bl.a. den idelige besværgelse af præstens u/almindelighed, kunne tyde på, at dette ikke er tilfældet. Jeg har allerede i afsnit I antydnet, hvilken type erfaringer og oplevelser, der efter min mening kommer i klemme og som modsiger den pointerede *villedede verdslighed*, som præsteembedet i kraft af sådanne dogmatiske bestemmelser generelt er blevet udstyret med. Det drejer sig om erfaringer med spontan liturgisk autoritet, erfaringer, der er åbne for enhver og som jeg ikke tvivler på også finder sted langt uden for teologernes og det traditionelle kirkefolks rækker. Det er der mange vidnesbyrd om, hvis man lytter efter, hvad folk i grunden siger. Vi har med erfaringsformer at gøre, som netop ikke er underlagt nogen teoretisk-teologisk bestemmelse på forhånd, hvilket skal forstås på den måde, at det ikke drejer sig om udmøntningen af bestemte teologiske lærepunkter eller meninger. Men de indtræffer simpelt

hen f.eks. ved kirkelige handlinger, ved gudstjenester, ved dåb og nadver, ved ordination, som oplevelser af fortættet nærvær, radikal tilstedeværelse og nutidighed, meningsfylde, dyb sammenhæng og øjeblikkets uigenkaldelighed. Det drejer sig om erfaringer eller om man vil: *fænomener*, som underløber de traditionelle dogmatiske bestemmelser, idet de går deres egne uransagelige veje, der som oftest er temmelig upåvirkede af den semantisk kommunikerbare betydning, således som den søges formuleret i prædiken, bøn og liturgi.

III

Som jævnlig deltager på kirkebænken ved ordinationer har jeg den fornøjelse at dele bæk med en del mennesker, for hvem denne gudstjenestelige fejring er en førstegangsoplevelse. Det drejer sig om mennesker, som har ladet sig indvælge i et menighedsråd, som nu har valgt præst for første gang i mange år, om familiemedlemmer til ordinanderne o.lign. De skal nu deltage i denne 'ceremoni', som de almindeligvis kun har vage forestillinger om på forhånd, det gælder både dens teologiske forudsætninger og dens praktiske udformning. Hvis man på forhånd var af den opfattelse, at en præst er et ganske almindeligt menneske, så sættes denne opfattelse i hvert fald på prøve ved en ordinationsgudstjeneste. Man udpeger, indsætter eller kvalificerer som bekendt ikke en elektriker eller en fuldmægtig ved kommunen ved at gå i procession gennem kirken med biskoppen i bispekåbe i spidsen efterfulgt af ordinanderne, som i denne liminale fase er iført hvide albaer over de flunkende nye præstekjoler, der følger trenden med pibekraver fra renæssancen, dernæst provsterne med dannebrogskors og til slut de kommende embedskolleger i to lange rækker. Alt sammen under ledsagelse af pompøs orgelmusik, bivånet af en stående menighed, der med øjnene følger processionen hele vejen op gennem kirken. Selve ordinationshandlingen indeholder så ekstraordinære aktiviteter som håndspåleggelse, forbøn og embedshåndslag.

Man kan selvfølgelig godt, med Luther, beskrive dette som 'en ceremoni, hvor man udpeger en forkynder i kirken.' Dog turde dette siges at være noget af en underdrivelse, i hvert fald hvis man betragter begivenhederne på et performativt plan. Reaktionen, som jeg oplever på min kirkebænk sammen med alle dem, der uforvarende er indkaldt til at 'være med' ved begivenhe-

den, er da også kraftige. Det, vi oplever, er jo intet mindre end en regelret transformation, en begivenhed hvor de forholdsvis ukendte stud./cand. theol'er XX og YY gennemløber en forandring fra at være 'sorgløse studenter' til at skulle påtage sig ansvaret for et eller flere kirkesogne og den forkyndelse og tjeneste, som foregår der. Her taler begivenheden, liturgien i dens transformative kraft, stærkere end alle dogmatiske bestemmelser. Når det trods Luthers noget lunkne syn på ordinationen alligevel ikke er lykkedes at afskaffe den, så mener jeg, at det hænger sammen med just dette. Det beror på, at et så voldsomt og krævende skift, som det er at påtage sig det kirkelige embede med forkyndelse og liturgi, ganske enkelt kræver et ritual. Ritualer har evnen til at transformere sociale og dermed religiøse positioner og roller, så at vi konkret og faktisk accepterer en ny og anderledes rollefordeling imellem agenterne. Nogle teoretikere taler om ritualers evne til at skabe *digitale* skift. Digitalteknik består deri, at der kun er to tilstande for en afsender og modtager. Enten positionen '0' eller '1'; man 'er', eller man 'er-ikke'. Mens en tilsvarende *analog* kommunikation i princippet består af uendelig mange graduerede positioner. Kun et ritual kan flytte en position radikalt og skabe generel anerkendelse af, at XX og YY nu går fra positionen 'ikke-præst' til 'præst'. Det er et digitalt skift, som instituerer en ny og anderledes social rollefordeling, hvilket gør sig troet og gennemlevs som autentisk virkelighed. For deltagerne, både menighed og præster, indebærer dette stærke emotioner og det kalder på forandrede forestillingsverdener. Det angår ikke alene det, som udtales med ord, men i nok så høj grad det, der sker emotionelt med udspring i vore kroppe. Ritualer er ofte bevægende, og noget af det emotionelle består deri, at de bringer os i kontakt med tidligere episoder og erfaringer fra vore liv. Det kan dreje sig om fænomener som den såkaldt episodiske hukommelse, der allerede nævnes af William James i 1890. Episodisk hukommelse omhandler det fænomen, at en duft, en lyd eller et andet sanseindtryk kan re-aktualisere sansninger og oplevelser fra tidligere, essentielle begivenheder. I et glimt juleaften anes måske et indtryk fra alle tidligere juleaftener, især barndommens jul – derfor: *Rør blot ikke ved min gamle jul!* Salmer, orgel, præstekjoler og kirkerum kan ved en gudstjeneste, en kirkelig handling eller ordination på samme måde regenerere glimtvis erindringer og emotioner, som tilfører begivenheden en transformativ dimension, hvori det umiddelbart 'virkelige' tran-

scenderes, og vi ser andet og mere, end det, vi så at sige kan se med det blotte øje. Cand.theol.en bliver med ét en 'rigtig' præst!

IV

Det foregående har trukket på to linjer, på to spor: en normativ, dogmatisk tilgang, som arbejder diskursivt med en traditionel begrebslighed angående præsten, præsteembedet og ordinationen. I en luthersk tradition insisterer denne tilgang på præstens almindelighed. Den anden tilgang, som i disse overvejelser har været langt mere fluktuerende og afsøgende, forholder sig til oplevelser og erfaringer af de kognitive og emotionelle transformationer, som sociale roller kan gøres til genstand for gennem ritualisering. Det betyder, at der i det konkrete liturgiske felt opleves former for alteritet, emotioner og skærpede sansninger, som ikke uden videre lader sig indfange eller båndlægge af det teologisk-normative apparat. Mens den førstnævnte vinkling forudsætter teologisk viden og sans for en specifik konceptualisering, så beror den anden perspektivering på langt mere spontane fænomener og impulser, som er direkte knyttet til de liturgiske begivenheder. De to tilgange, de to 'spor' – de to tolkningsformer – udelukker ikke hinanden. Som deltager i liturgien kan man svinge mellem kognitive og performativt-kropslige erfaringsformer under én og samme handling. Førstnævnte består i fortolkningen af semantisk mening (prædiken og tekster), sidstnævnte kommer til udtryk i vage vendinger som: 'Det var en ubeskriveligt stor og bevægende begivenhed!' Med baggrund i sådanne (hævder jeg) faktisk forekommende træk kunne det vise sig, at præsten – måske som den sidste embedsperson i en i øvrigt afmytologiseret verden – *med og på sin person de facto* bærer en allersidste 'rest' af en i øvrigt udryddet form for alteritet og 'hellighed'. Kendemærket herfor er netop ikke en 'teori' om præstens anderledeshed (den teori overlader vi lutheranere gerne til katolikkerne, de ortodokse og evt. anglikanerne), men en sær anelse, hvis realitet paradoksalt dokumenteres igennem dens gentagne benægtelse: *En præst er jo et ganske almindeligt menneske!* Jeg tror ikke, at dette træk lader sig udrydde med dogmatiske argumentationer eller yderligere afmytologiseringer, idet det beror på spontant opstående fænomener og emotioner, der lejrer sig på og udspringer af kropslige præ-sproglige niveauer. Disse aktuali-

seres ikke mindst gennem liturgisk aktivitet. Jeg tvivler med andre ord på, at præster nogensinde helt får lov til at være 'helt almindelige' trods alle dogmatisk velbegrundede ønsker herom – det sker i det mindste ikke, så længe vi fortsætter med at fejre *liturgien*, inklusive ordinationen.

Litteratur

Luther, Martin, 1520 a. *Om et kristenmenneskes frihed*. Fra: *Luthers Skrifter i udvalg*, (udg.) Christensen m.fl. Århus 1980²: Aros, 282 – 316

Luther, Martin, 1520 b. *Om kirkens babyloniske fangenskab*. København 1982: Credo

Luther, Martin, 1523, *Hvorledes Skriften lærer og beviser etc.* Fra: *Luthers Skrifter i udvalg II*, (udg.) Christensen m.fl. Århus 1980²: Aros, 49 – 64

Lang, Bernhard, 1998. *Heiliges Spiel*. C.H. Beck, eng. B. Lang, 1997. *Sacred Games*, Yale University Press.

Bent Flemming Nielsen, dr.theol., lektor, Afdeling for systematisk teologi, Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet.

Præstens odd-size pligter embedsteologisk reflekteret

Hans Raun Iversen

Opgaven for fremtidens kristne ledere er ikke at yde et lille bidrag til løsning på deres samtids smerter og prøvelser, men derimod at identificere og vise veje, ad hvilket Jesus selv leder Gud folk ud af slaveriet, gennem ørkenen til frihedens nye land. ... jeg er dybt overbevist om, at fremtidens kristne leder er kaldet til at være aldeles irrelevant og til at stå i denne verden med intet andet at tilbyde end sit sårbare selv (Nouwen 2007: 46 og 18).

Korset har intet håndtag. Det er odd-size, ikke let at sende af sted i en pæn pakke. Sådan er det et stykke ad vejen også med præsten. Hun eller han kan aldrig helt passes ind efter eksisterende kategorier som fx “kultleder” eller “kommunikator”. Når det går bedst, er præsteembedet oftest lidt på tværs – det folder sig ud hen over grænser af mange slags. Det ses i folkekirken på karakteristisk vis på to områder, som præster tager meget alvorligt, og hvor præstens funktionsmåde er politisk bestemt og juridisk ordnet: tavshedspligten og feltpræsteordningen. Jeg holder mig til disse to områder, skønt man kunne finde andre eksempler på odd-size præstearbejde, måske mest markant fængselspræsteordningen, som dog først og sidst just lever af, at tavshedspligten respekteres af alle parter.

Præstens tavshedspligt er unik. Præster har ikke blot lov til at nægte at vidne for retten om, hvad de har hørt under embedsmæssig tavshedpligt. De er retligt forpligtede på ikke at bryde tavshedspligten – undtaget i ekstreme tilfælde, hvor præsten måske kan redde liv og velfærd ved at bryde tavsheden.

Præsten må bære den byrde, det kan være at kende til mørke hemmeligheder og forfærdelige synder – uden at kunne fortælle andre om det.

Præster forventes ikke at have personlig kontakt og kendskab til alle former for nød, som mennesker i sognet kan leve med. Er de engang blevet kaldet, fx blot ved et vink fra postbudet, må de besøge og være til rådighed for et nødlidende menneske, så længe det måtte være nødvendigt. Præsten må være til rådighed som udtryk for solidaritet med mennesker i nød. Derfor må de også særligt være til rådighed for mennesker i særlige situationer, hvor nøden hurtigt kan blive akut, fx blandt soldater i krig.

Tesen i dette bidrag er, at præstens odd-size pligter kan være en vigtig nøgle til embedsteologien – og måske endda til genopdagelse af underbelyste sider ved evangeliet.

Praksis som teologisk kilde

Pessimistisk m.h.t. mulighederne for at konstruere en ikke ideologiserende, generel teologi om præsteembedet sluttede jeg de embedsteologiske overvejelser i *Praktisk Teologi* (1995) ved at referere til den tyske debat om *Alltagsteologie*: “Præstetjenestens teologi” kan ikke formuleres som “en teologi om et én gang givet embede, men som en teologisk tolkning af præstens erfaringer i præstearbejdet fra dag til dag” (s. 225). På den baggrund sætter jeg stor pris på Gordon W. Lathrops udkast til, hvad han kalder en spiritualitet snarere end en teologi for præsten (særligt den lutherske). Lathrops *The Pastor* reflekterer præsternes faktiske liv og omgivelser – især de rituelle og symbolske. Præsten er for Lathrop et levende symbol i et stærkt symbolmiljø (Lathrop 2006: 15). Derfor må præstens liv og virke afspejle, hvad kristendommen handler om. Præsten hører med som en central del af lutherske kirkers ekklesialitet, d.v.s. de teologisk vigtige forhold, der knytter sig til kirken uden at være kirkekonstituerende. Folk tager bestik af kirkens ekklesiale felt, længe før de hører evangeliet. Disse sider af kirken kommunikerer stærkt, og må derfor overvejes teologisk, selv om de ikke hører med til kirkens “satis est” (Iversen 2008: 173-184).

Præster må hvile og finde identitet i, hvad de *gør som* præster. På samme måde må embedsteologien forankres i præsters faktiske liv og erfaringer i

dag. Det betyder selvfølgelig ikke, at enhver – dårlig – praksis straks skal teologiseres som udtryk for ret embedsforståelse. For ikke at falde i den grøft er det vigtigt løbende at konfrontere præsteembedets praksis med kriterier for embedsteologi, sådan som de fx findes i den lutherske tradition (Prenter 1977a, Nørgaard-Højen 1987 og Jüngel 2000). Men vi har ikke brug for en embedsteologi, som ikke korresponderer med hovedtrækkende i den faktiske embedspraksis i dag.

Da korset ikke har et håndtag, foretrækker præster at bære en kuffert eller en handy boks med et lille kors og et altersæt – det gælder særligt for præster i institutioner som fx universiteter og hospitalet, hvor der ikke er et fast udstyret kirkerum for hånden – eller hvor det er upraktisk for folk at samles i en kirkebygning (Lathrop 2006: 133f.). Præster må tænke over, hvad de har i deres kuffert eller boks. Det gælder feltpræster, for hvem 'præstens boks' hører med som basisudstyr for enhver bataljon (Jensen 1994: 38f.). Det burde også gælde præster i folkekirken, der klammer sig til kjolekufferten, som havde de både embedet og Kristi legeme deri.

Som teologien må reflektere praksis, må praksis lade sig belyse af teologien. Vi har brug for en empirisk informeret teologi, hvor den empiriske virkelighed kan udfordre – og lade sig udfordre af – teologien fra vores traditioner. Igen her er mit ideal tæt på Lathrops, når han argumenterer for et luthersk *lex orandi, lex credendi*. Ligesom Prosper af Anquitaine (390-463) ved vi noget fra den daglige praksis, som vi har tillid til. I hvad præster faktisk siger i kirkens liturgi og bønner, har vi at gøre med værdifulde kilder for teologien, idet bønnens 'regel' kan og skal danne rygrad i troens 'regel' (*ut legem credendi lex statuat supplicandi*, som Prosper udtrykker det, Lathrop 1994: 38, jf. også Prenter 1979b). I forbifarten kan bemærkes, at folkekirken i praksis går i den retning, sågar i den teologiske domspraksis, hvor liturgien spillede en vigtig rolle som retsteologisk kilde i Feldbæk-sagen. Generelt har det været sådan, at den ortodokse kirkes teologi er liturgi, den katolske kirke har en teologi om liturgien, mens den danske lutherske kirke har knyttet til ved den lutherske Deutsche Messe-tradition fra 1526, hvor liturgien kaldes "ceremonier" og reduceres til historisk forhåndenværende bærere af den foreliggende "rette" teologi. Den form for adiaforonifisering af liturgien og præstens hverdag er ikke tilrådelig i en sekulariseret tidsalder.

Folkekirken fastholder nogle lange historiske linier i præsternes selvforståelse og embedspraksis. Ifølge reformatorisk embedssyn skal præsten ikke mase sig ind på mennesker – endsige lade sig plage af alle mulige og umulige behov for snik-snakkende samtaler. Men én gang kaldt på, hvad nøden end drejer sig om – fx behov for nøddåb – så kan man ikke hurtigt nok komme ud af døren (Danske Lov 2-7-3). Det er to særlige udviklingsmønstre af dette generelle balancepunkt i den folkekirkelige præstepraksis, vi nu skal vende os mod.

Tavshedspligten

Folkekirken er enestående ved, at store dele ikke blot af dens tradition, men også dens “gældende ret” er før-konstitutionel (fra før 1849), for så vidt som vi ofte skal finde den i Kongeloven af 1660 og Danske Lov af 1683. Det er ikke altid smart, men sådan er det! I Danske Lovs kapitel V, stk. 20 hedder det:

Præsten maa ikke (uden sit Kalds Fortabelse) aabenbare, hvad nogen for hanem i lønlig Skriftemaal bekient haver, med mindre det kunne angaa noget Forræderi, eller Ulykke, som ved Præstens Aabenbarelse kunne forekommis. Dog bør dens Navn, som bekient haver, saa vidt mueligt er, at fortiees.

Moderne dansk lovgivnings almindelige regel er, at enhver – under strafansvar – er forpligtet til at medvirke til forebyggelse af “forbrydelser mod staten eller de øverste statsmyndigheder, eller en forbrydelse, der medfører fare for menneskers liv eller velfærd eller for betydelige samfundsværdier” ved straks at underrette rette myndighed om noget sådan (Straffelovens kap. 15, § 141). Denne underretningspligt gælder også præster og andre professionelle, hvis arbejde i øvrigt er omgærdet med tavshedspligt m.h.t. de oplysninger, de kommer i besiddelse af i kraft af arbejdet. Alle skal også vidne, hvis en domstol begærer det. Vidnepligten er dog begrænset for læger og sagførere, selv om domstolene i yderste konsekvens kan ophæve deres tavshedspligt. Sådan er det ikke for præster! For dem gælder bestemmelsen om tavshedspligt fra

Danske Lov uindskrænket som anført. Denne særstilling for “præster i folkekirken eller andre trossamfund” er præciseret således i Retsplejelovens § 170:

Stk. 1. Mod dens ønske, som har krav på hemmeligholdelse, må vidneforklaring ikke afkræves præster i folkekirken eller andre trossamfund, læger, forsvarere og advokater om det, som er komme til deres kundskab under udøvelsen af deres virksomhed.

Stk. 2. Retten kan pålægge læger og advokater, bortset fra forsvarere i straffesager, at afgive vidneforklaring, når forklaringen anses for at være af afgørende betydning for sagens udfald, og sagens beskaffenhed og dens betydning for vedkommende part eller samfundet findes at berettige til, at forklaring afkræves...

Det er samme klare retskraft for præsters tavshedspligt, der finder anvendelse i bekendtgørelse om Gejstlig Betjening af Arresthuse af 3. december 1954, hvor det hedder således i § 2, stk. 2: “Præsten har uhindret adgang til at besøge såvel varetægtsfanger som afsonere af hæfte og fængselsstraf, og disse har ret til ukontrolleret brevveksling med præsten.” Fængselspræster har en meget omfattende adgang til journaler etc., mens sygehuspræster ikke har – og ofte heller ikke ønsker at have – noget tilsvarende, selv om det kunne være praktisk, hvis besøgende præster kunne få lov at skimme sygehusets liste over indlagte, sådan som de kunne det de fleste steder indtil for ca. 25 år siden.

Den historiske begrundelse for præsters tavshedspligt er tydeligvis skriftemålets næsten-sakramentale nødvendighed for frelsen. Vil man ikke skrifte for at få den af Herren indstiftede absolution, er man ikke en kristen og bør ikke nyde nadveren, siger Luther i Den Store Katekismus. Og var man udelukket fra nadveren og under band, blev man i sidste instans landsforvist. I dag bruges skriftemålet som bekendt kun sporadisk, selv om de fleste teologer er enige om, at kirken dermed er alvorligt svækket som luthersk kirke (Pedersen 1999: 56). Præster hører i praksis masser af bekendelser, fx i form af livshistorier i forbindelse med begravelsessamtaler (Due 2003), men skrifte med efterfølgende absolution i formel forstand kommer det sjældent til.

På Danske Lovs tid var der mange både religiøse og samfundsmæssige grunde til at sikre skriftemålets fortrolighed. Uden brug af skrifte under fortrolighed kunne hverken kirken eller samfundet bestå. Situationen er ikke helt så klar i dag, hvor tavshedspligten fra skriftemålet har bredt sig ud i nutidens omfattende sjælesørgeriske rum. Retsplejeloven går videre og paralleliserer præster med læger og advokater, så tavshedspligten gælder alle oplysninger, der hidrører fra hele “udøvelsen af deres virksomhed”. Præsten kan således med føje hævde sin tavshedspligt i forhold til, hvad hun hørte over køleren i Brugsen en lørdag formiddag – i en situation, hvor betroelser kommer frem de underligste steder. Præster kan høre på betroelser om forbrydelser – fx i telefonen til Nikolaj Tjenesten – hvor de kan og skal holde tæt med oplysninger om fx et mord, som politiet kan bruge masser af tid til at opklare eller ikke kunne opklare. Præster kan komme i klemme mellem Straffelovens § 141 og Danske Lovs kap. 5 stk. 20, hvis de fx fra en mor hører om en fars misbrug af det fælles barn, hvis moderen ikke vil lade præsten bryde tavshedspligten. Må præsten formode, at misbruget er uafsluttet, gælder indberetningspligten i Straffeloven (Christoffersen 2010), selv om præsten risikerer at være med til at nedbryde den umiddelbare tillid til præsters tavshed, som mennesker i belastende situationer oftest viser sig at have. Så sent som 1986 påtalte Kirkeministeriet en præsts brud på tavshedspligten, fordi han i en retssag om samkvem med børnene efter en skilsmisse videregav oplysninger, som han havde modtaget i fortrolighed fra én af sagens parter (Kirkeministeriet 1986). I det hele taget har Kirkeministeriet indtil 2010 fastholdt, at præsters tavshedspligt er “absolut” (Brunes 1994).

I en tid, hvor det religiøses plads i det offentlige rum hele tiden søges indskrænket, er det ganske bemærkelsesværdigt, at sekularisterne og bureaukraterne først for nylig har fået øje på præsters særegne tavshedspligt – i kølvandet på den katolske kirkes kummerlige håndtering af præsters sexovergreb mod børn. Her er det et meget dårligt argument, at præster skam bruger deres tavshedspligt med “skønsomhed” (Drejergaard 2010), som om tavshedspligten forvaltes efter forgodtbefindende. I Norge er præsters tavshedspligt i dag indskrænket, så den er sidestillet med den for læger og advokater gældende. Nogle norske præster finder, at det er en lettelse, for nu både kan og skal de afsløre en evt. børnemisbrugende far, selv om moderen har bedt om for-

trolighed, mens andre hævder, at de fortsat kan og vil praktisere den gamle mere omfattende tavshedspligt (Leer-Salvesen 2005: 158-177).

I Danmark har man hidtil haft ret til fortrolighed, hvis man fortæller præsten hvad som helst, som præsten så må vide i ensomhed resten af sit liv. Præsten har hidtil været i en retlig kategori for sig, odd-size i et stadigt mere ensrettet, underretningspligtigt samfund. Det er ikke længere så klart efter Justitsministeriets svar af 5. maj 2010 på spørgsmål nr. 827 fra Folketingets retsudvalg, hvor man er “mest tilbøjelig til at mene”, at underretningspligten som *lex posterior* overtrumfer Danske Lovs bestemmelser om præsters tavshedspligt. At det gælder i forebyggende henseende er rimeligt klart allerede i Danske Lov. Om det også gælder med tilbagevirkende kraft – og for hvor mange forbrydelser – er derimod ikke længere klart? Nok engang inddrages folkekirken i den retlige usikkerhed, som følger af manglen på en retligt ordnet religionspolitik. Modsat retsplejelovens ligestilling af præster fra alle trossamfund, slår Justitsministeriet nu – politisk opportunt – fast, at Danske Lov ikke gælder for andre trossamfund end folkekirken, da disse jo ikke fandtes i 1683!

Feltpræster

For første gang siden 1864 er Danmark i åben krig, i Afghanistan – med tab af dusinvis af danske soldaters liv foruden et ukendt antal lokale døde blandt civile og kombattanter. Med hver gruppe danske soldater, der sendes i krig, udsendes der også en feltpræst, som skal leve og virke blandt soldaterne gennem deres sædvanlige udstationeringsperiode på seks måneder. Historisk har der ikke været en feltpræsteordning i den danske hær. I krigen i 1848 fik de danske soldater først en feltpræst, da de selv klagede sig til at få én (En Gammel Feltpræst 1876: 10; se videre Terp 2007: 10). De positive erfaringer med præster i den danske brigade i Sverige under krigen (Clausen 1947) og den ændrede forsvarspolitik efter krigen (Betænkning 1962) satte gang i tingene. Længe måtte præster opholde sig sammen med soldater på frivillig basis. Hvor kirkens ledelse, for så vidt en sådan findes, ikke har taget hånd om udfordringerne, gælder det åbenbart her, som det i dag gælder m.h.t. ansættelse af præster og imamer i fængsler, at det er institutionernes højst sekulære le-

delse, der gør mest for at sikre sig præster på holdet, fordi man oplever, at de er gode at have med i arbejdet.

Efter den nugældende ordning står danske feltpræster uden for militær rang. Modsat militærpræster fra andre lande, bærer danske feltpræster korskets symbol, hvor det militære personel bærer deres militære rang på skulderen (Terp 2007: 14). Tommelfinger-reglen er, at feltpræsten har samme rang som den, han taler med. Allerede derved er feltpræster odd-size i en militærlejr midt i en krig. De står ikke under kommando, ej heller kommanderer de med andre, endsiges deltager i udførelse eller planlægning af militære aktioner. Modsat udenlandske kolleger kan danske feltpræster som udsendte af hæren vælge at bære våben, så de – med en vis mulighed for selvforsvar – kan følge med soldaterne længere ud mod “fronten” (Terp 2007: 25f). I praksis er feltpræsterne ikke soldater, men præster, der gør nøjagtigt, hvad de fleste præster gør: de holder gudstjenester, samtaler med folk og er altid til rådighed for dem, der har brug for en fortrolig samtale eller en skulder (Terp 2007: 14) – eller en omfattende debriefing (Allmann 2010: 101f.).

Også med hensyn til deres ansættelse et sted midt mellem stat og kirke, er feltpræsternes position kompliceret, som det ofte er tilfældet med folkekirken. Det er kirken, der stiller feltpræsterne til rådighed for hæren, og de fastholder deres løn fra deres stifter under felttjenesten. Forsvarsministeriet refunderer lønnen, når der er tale om udstationering for en længere periode, som fx et halvt år i Afghanistan, så der kan indsættes en vikar derhjemme i embedet. Feltpræsterne modtager et specielt tillæg direkte fra hæren, når det hører med til formen for udstationering. Det kirkelige tilsyn med feltpræster varetages af de tre værnsprovster og Københavns biskop. Alle praktiske omstændigheder omkring arbejdet afgøres af hæren (Kirkeministeren i svar til Folketinget 31. januar 2007).

Det er ikke en betingelse, at feltpræster personligt er politiske tilhængere af den militære mission, som deres soldater er udsendt på. Vi har eksempler på præster, der var modstandere af Danmarks deltagelse i den FN-baserede fredsmision i Bosnien, men som alligevel var med på missionen (fx Jensen 1993). Og vi har ligeledes eksempler på feltpræster, udstationeret i Afghanistan, selv om de personligt er modstandere af Danmarks engagement i krigen i Afghanistan (fx Hansen 2008). Præsten med den sidste større danske gruppe soldater i Iraq var meget åbenmundet i kritikken af, at soldaterne blev fast-

holdt i Iraq flere måneder efter, at beslutningen om hjemsendelse var truffet: “Vores mission var at overleve, og den mission kunne vi lige så godt have udført derhjemme” udtalte han (jpaarhus. Dk 05.06.07). I 2007 blev en nyankommet feltpræst sendt hjem uden varsel sammen med den præst, som han skulle afløse, fordi han havde tilbragt sin første nat i bunkeren for at sikre sig noget nattesøvn. Kommandanten anså det for at sætte et dårligt eksempel for de yngre soldater. Feltpræsterne gav udtryk for, at den form for behandling kunne gøre det vanskeligt at rekruttere feltpræster fremover (Center for Journalistisk, SDU 15.06.08). Senere synes den militære ledelse at have accepteret feltpræsternes pointe (information fra pastor Peter Sporleder 11.07.08).

Uanset feltpræsternes politiske holdninger er det uundgåeligt, at kristendom og politik kommer i nærkontakt under feltpræstearbejdet. “Det er i princippet altid forkert at slå ihjel, men når man handler i selvforsvar, må man stole på, at Gud tilgiver én. Det er netop den tilgivelse, der ligger i kristendommen” siger Thomas, feltpræst i Afghanistan til sine soldater. “Jeg er her ikke for at sende soldaterne i krig, men for at give dem et trøstende ord med på vejen, og når de bliver sendt ud i krig, så skal de vide, at Gud er med dem” (Center for Journalistisk, SDU 15.06.08). I en kronik i Kristeligt Dagblad lovpriser Thomas’ militære divisionsleder Christian sin feltpræst og tilføjer: “Når vores enheder drager på patrulje, står han altid ved den lille grønne port, der fører ud i det uvisse i Green Zone, og efter et nik fra delingsføreren velsignes alle, inden vi drager atsted, for det er også hans drenge” (Christian 2008, en lignende praksis er rapporteret i Terp 2007: 172 og Aallmann 2010: 15f.).

Nogle feltpræster lægger meget vægt på, at de ikke velsigner krigen, men kun soldaterne. For andre går den kristelige og den nationale velsignelse næsten i ét. Jesus og John Wayne trækker på samme nationale hammel, ligesom der prædikes over lidet evangeliske udsagn af general Normann Schwarzkopf og William Waller fra Braveheart (Aallmann 2010). Her venter et teologisk opgør, som i værste fald også kan få konsekvenser for feltpræsteordningen, som det fremgår af Hans Vium Mikkelsens anmeldelse af Aallmanns bog (Mikkelsen 2010). Danske præster er generelt noget mere kritiske end befolkningen som helhed overfor såvel den aktivistiske udenrigspolitik som den stramme indvandrerpolitik siden 2001 (Iversen 2007: 124). Blandt feltpræsterne er de fleste enige i regeringens udenrigspolitik (Graversen 2007; Møller

2009), mens kun Aallmann har forsynet den med et fuldtonende, nationalt krigsmanifest med udgangspunkt i et halvt års oplevelser som feltpræst i Afghanistan.

Den kritiske præst, som synes, at man skulle have meget mere dialog med lokale muslimske ledere i Afghanistan, hvortil hverken den militære ledelse eller han selv er særligt kvalificeret, kan have svært ved at støtte soldaterne i ét og alt. En af dem (Hansen 2008) fortæller, at soldaterne var meget ivrige for at sidde og synge sammen om aftenen – ikke mindst Hans Anker Jørgensens kristologisk-politiske salme: Du satte dig selv i de nederstes sted (DDS 260).

At synge denne salme midt i krigen kan måske trøste og opmuntre soldaterne i deres kamp mod den undertrykkelse, som Taliban udsætter fattige mennesker for i Afghanistan. Måske føler de, at de skal gøre alt menneskeligt muligt for at solidarisere sig med dem i de nederstes sted, snarere end blot med den internationale “krig mod terror”. Måske tænker de, at de kun alt for let selv kan komme i de nederstes sted og den yderste nød. Salmen er som feltpræsten odd-size og fører soldaterne et andet sted hen – uden for det normale civile samfund, men også udenfor det unormale militære samfund i krig.

Embedsteologisk refleksion

Den kristne lever i verden, omgivet af denne verdens spilleregler. Præstens tavshedspligt og tilstedeværelsen af feltpræster i militære bataljoner i krig afslører et par af de huller, udviklingen har efterladt til udfoldelsen af et åndeligt regimente i et stadigt mere sekulariseret samfund. Ud fra de normalt gældende standarder i moderne institutioner er præsten, der ikke skal vidne i retten, og feltpræsten, der kan tale fortroligt med den enkelte soldat uden underretningspligt, odd-size.

De præster, vi taler om her, kan – ligesom præster i megen klassisk litteratur – let komme til at tage sig ud som klovne, der slår fejl i deres embedsudøvelse (Lathrop 2006: 19). Blandt Kaj Munks mange præsteportrætter er det vigtigste måske det af den fordrukne og frygtsomme Pater Lorenz, som til sidst får celebreret nadveren, så Niels Ebbesen kan komme at sted for at få dræbt Grev Gerhard, den tyske besættelsesmagts leder (Munk 1945: 58). Det kræves ikke desto mindre af præsterne, at de er erfarne og modne mennesker,

som kan fornemme andres sår, fordi de selv har prøvet at være sårede, selv om de også må huske, at åbne sår lugter uden at helbrede (Nouwen 1972: 90). Præsterne løber også risikoen for at blive såret, fysisk under krigen og psykisk ved at skulle leve med pinefulde samvittighedskonflikter og fornemmelsen af svigt i deres præstetjeneste. De kan nok have brug for en ypperstepræstlig bøn: "Jeg beder ikke om, at du skal tage dem ud af verden, men at du vil bevare dem fra det onde" (Joh 17,15).

De præster, der tales om her, minder om det bibelske billede af hyrden, der ikke leder en organisation eller et landområde, men levende skabninger. Præsten leder mennesker, ikke som en konge, der leder et land med magt i hånd, men ved at etablere relationer med og tale til/med andre mennesker, hvis liv, rejser, eksistens og evige frelse kan afhænge af præstens indsats. Præsten er overladt til sig selv, når det gælder de centrale dele af præstetjenesten, som er omfattet af tavshedpligten. Man kan håbe, at præsten har sin egen skriftepræst, selv om folkekirken har et svagt punkt der. I sidste instans har præsten kun én at vende sig mod – Gud og Hans kald. Hvis præster ikke føler, at de har et opdrag fra Gud til at gøre, hvad de gør i deres odd-size arbejde, er det svært at sige, hvem de er kaldede af?

Da jeg første gang fremlagde disse tanker på den nordiske embedsteologiske konference på TPC november 2008, kunne det endnu ske uden bekymring for, at tavshedspligten og feltpræsteordningen kunne stå for fald. Siden har det vist sig, at der her er noget, der må værnes om, dels af hensyn til de to odd-size-ordningers værdi i sig selv, dels fordi de i så eminent grad er med til at klargøre det evangelisk-lutherske i folkekirken. Uden odd-size dimensionerne i præstearbejdet er det svært at sige, om præstearbejdet kan fastholde sin evangeliske dimension i en situation, hvor prædikeembedet i høj grad er blevet et samtaleembede?

Ofte er det let for præster at gøre sig selv populære og relevante ved at opfylde nogle oplagte behov i menneskers liv. Men præstens virkelige opgave kræver måske at stå udenfor som irrelevant og uden egentlig vigtighed i forhold til de givne funktioner i det moderne samfund (Nouwen 1972: 88f.). Der er håndtag på præstens kjolekuffert, men det er der ikke på korset, som er odd-size ligesom andet ubekvemt rejsegods. I hver generation er der nye forsøg på at tilrette korset, så det passer bedre til forholdene. Eller sågar at vende det på hovedet, idet den lange planke forsynes med spids og æg, så det kan

bruges som sværd. Men så mister korset sin kraft. Det samme kan ske, hvis præsten mister odd-size dimensionerne i den præstetjeneste, der er lige så utilpasselig, som korset er det.

Litteratur

Aallmann, Thomas Østergaard 2010. *Løvehjerter. Med panserinfanteristerne i Helmand*. Odense: Trykkefrihedsselskabets Bibliotek.

Betænkning angående den kirkelige betjening af de militære værn. 1962. Betænkning 364.

Christian 2008. Ved fronten bliver troen på Gud pludselig reel. Kronik i *Kristeligt Dagblad* 13. juni.

Brunés, Steffen 1994. Præsters Tavshedspligt. *Præsteforeningens Blad* 1994/16.

Christoffersen, Lisbet 2010. Kronik om præsters tavshedspligt, *Politiken* 4. april 2010.

Clausen, Thorkild 1947. Feltpræstetjeneste. *Dansk Kirkeliv*, s. 118-125.

Drejergaard, Kresten 2010. Tavshedspligt med skønsomhed, *Kristeligt Dagsblads Kronik* 24. marts.

Graversen, Hans H. 2007. *Dage og nætter i Camp Danevang*. Forlaget Underskoven.

Due, Elmo 2003. Det lønlige skriftemål og livshistoriens hemmelighed. *Kritisk forum for praktisk teologi* 92/2003, s. 44-58.

En gammel Feltpræst (E. Høyer Møller) 1876. *Præsten i Krigen. Breve til en Ven*. København: C.A. Reitzels Forlag.

Hansen, Carsten Wind 2008. *Interview. Tro og eksistens*, DR 1, 13 april 2008.

Iversen, Hans Raun 2008. *Grundtvig, folkekirke og mission. Praktisk teologiske vekselvirkninger*. København: Anis.

Iversen, Hans Raun 2007. Kan præster anerkende de anderledes troende og samtidig være i mission blandt dem? Berit Schelde Christensen et al (udg.): *Karma, Koran og Kirke. Religiøs mangfoldighed som folkekirkelig udfordring*. Århus: Forlaget Univers.

- Jensen, Ole Brehm 1993. *Feltpræst i Bosnien*. Århus: Aros.
- Justitsministeriet 2010. Svar af 5. maj 2010 på Spørgsmål nr. 727 fra Folketingets Retsudvalg.
- Jüngel, Eberhard 2000. Thesen zum Amt der Kirche nach evangelischem Verständnis, in *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen IV*. Tübingen: Mohr Siebeck 2000, s. 373-380.
- Kirkeministeriet cirkulæreskrivelse SKR nr. 12025 om en præsts brud på tavshedspligten af 5. februar 1986.
- Lathrop, Gordon W. 2006. *The pastor – a spirituality*. Minneapolis: Fortress Press.
- Lathrop, Gordon W. 1994. Knowing Something a Little. On the Role of the Lex Orandi in the Search for Christian Unity. *So we believe so we pray. Towards koinonia in worship*. Udg. af Thomas F. Best and Dagmar Heller. Faith and Order papers no 171, Geneva: WCC.
- Leer-Salvesen, Paul 2005. *Moderne prester*. Verbum Forlag.
- Mikkelsen, Hans Vium 2010. Med Gud i krig. *Dansk Kirketidende* 2010/07.
- Munk, Kaj 1945. *Niels Ebbesen*. København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck.
- Møller, Kristian Massey 2009. *Stille bøn i Helmand – om danske soldaters erfaring, samvittighed og tro*. Forlaget Zar.
- Nouwen, Henri J.M. 1989. *In the Name of Jesus*. The Crossroad Publishing Company.
- Nouwen, Henri J.M. 1972. *The Wounded Healer. Ministry in Contemporary Society*. New York: Doubleday & Company.
- Nørgaard-Højen Peder 1987. Reformatorisk embedsteologis aktualitet. *Kritisk forum for praktisk teologi* 30, s. 35-46.
- Pedersen, Gerhard 1995. Hvad skete der, da skriftemålet forsvandt? *Kritisk forum for praktisk teologi* 62/1995, s. 55-66.
- Prenter, Regin 1977a. Die göttliche Einsetzung des Priesteramtes und das allgemeine Priestertum bei Luther. In *Theologie und Gottesdienst: Gesammelte Aufsätze*. Århus: Forlaget Aros 1987, s. 2007-221.

Prenter, Regin 1977b. Liturgy and Theology, in *Liturgy, Theology and Music in the Lutheran Church*, Minneapolis, s. 33-42, reprinted in *Theologie und Gottesdienst: Gesammelte Aufsätze*. Århus: Forlaget Aros 1987, s. 131-159.

Terp, Christian Ulrich 2007. *Rejsen til Ariana. Feltpræstens beretninger fra Isaf 9 Afghanistan*. Padborg: Forlaget Hedeby.

Hans Raun Iversen, lektor, Afdeling for systematisk teologi,
Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet.

Det karismatiske embede

Jesper Fodgaard

Kort tid før min ordination fortalte en erfaren præst mig om en af hendes kollegaer, der havde afsløret hemmeligheden bag, at han på 20. år var præst i samme kirke. Han havde sagt:

Årsagen til, at menigheden og jeg kommer så godt ud af det med hinanden, er, at vi er gode til at lade hinanden være i fred.

De havde altså en stiltiende aftale: *Han* lod være med at rende *dem* på dørene, og *de* lod være med at rende *ham* (underforstået kirken) på dørene, undtagen når det var allermest nødvendigt. Denne præst havde kun skuldertræk tilovers for hans kollegaers diskussion om, hvordan man får den mest naturlige overgang fra første til andet nadverbord. En situation med flere nadverborde ved samme gudstjeneste havde han heldigvis aldrig oplevet – og han regnede bestemt heller ikke med at komme til det.

Når man fortæller denne historie til præster i den danske folkekirke, vil nogle få reagere med fuld forståelse for og indlevelse i præstens situation. Men de fleste vil have en intuitiv fornemmelse af, at en præst, der bevidst søger at minimere antallet af deltagere i gudstjeneste- og nadverfællesskab i sin menighed, er ude på et embedsteologisk vildspor. Egentlig burde man le, fordi det er en god praksis at reagere med sund latter, når man møder virkelighedens brogede mangfoldighed. Og man burde også græde, for historien om denne præst er dybest set historien om et embedssyn, der i praksis har brudt forbindelsen mellem embedsbæreren og menigheden. Og intet kan ud fra en karismatisk tilgang til præstens embede – heller ikke set fra en liturgisk synsvinkel – volde større teologisk smerte.

Temaet for denne artikel er det karismatiskes betydning for en liturgisk funderet embedsteologi. Og for så vidt kunne artiklen stoppe allerede her. For mig at se er det nemlig en grundlæggende pointe, at det karismatiske embede i egentlig forstand ikke er liturgisk, men ekklesiologisk funderet. Når jeg alligevel vurderer, at det giver mening at fortsætte artiklen, skyldes det, at *netop* fordi det karismatiske embede er ekklesiologisk funderet, bør det karismatiske få afgørende betydning for embedsteologien uanset, hvordan den fortolkes liturgisk. Samtidig skal det understreges, at når der i det følgende tales om det karismatiske embede, står dette ikke i modsætning til den ordinerede, funktionsbestemte tjeneste i kirken. Heller ikke hverken over eller under. Det karismatiske embede findes ikke i forvaltningsmæssig eller juridisk forstand, men det findes dybt i den teologiske grundstruktur, som omgiver og bærer ekklesiologien.

Hvad er “det karismatiske”?

Før vi går videre, er det nødvendigt med en kort afklaring af begrebet “det karismatiske”, der i en dansk sammenhæng er et både positivt og negativt ladet (alt afhængig af den, som hører det) og på mange måder upræcist udtryk. Den forståelse af det karismatiske, som kommer til udtryk i denne artikel, er, at det karismatiske ikke er en særlig valgmulighed for bestemte kirkelige retninger og bevægelser, men at det er konstituerende for den kristne menighed, at den er et karismatisk fællesskab. Som James D.G. Dunn skriver:

At være kristen er at være karismatiker... Vi kan gå så langt som til at sige, at for Paulus findes der intet legeme og ingen enhed ved siden af *charismata*. (her citeret hos Peter Halldorf, 2003, s. 188)

Det betyder, at den kristne menighed er et fællesskab af mennesker, der inden for både det åndelige, moralske, sociale og praktiske område manifesterer Guds nærvær gennem udfoldelsen af en række nådegaver (*charismata*) i betydningen: Gaver, der er konkrete og aktuelle udtryk for Guds nåde. Således er det ikke såkaldt karismatiske personligheder, der definerer det karismati-

ske. Det er Ånden, der er på spil i menigheden, så det *skrevne* og *talte* ord bliver det *levende* Ord. Der er en mangfoldighed af udtryk for Åndens manifestation af Guds aktuelle nærvær i menigheden, som kan vise sig i blandt andet omsorg, ledelse, helbredelse, profeti og visdom og har til formål at opbygge, opmuntre og vejlede. Sagt med andre ord: Karismatisk kristendom betyder, at Guds nærvær og Guds nåde kan erfares aktuelt og konkret i menighedens fællesskab. Det kan kristne menigheder og teologiske traditioner finde forskellige ord for, men i denne brede forståelse af det karismatiske må kristne menigheder kunne finde og genkende både sig selv og hinanden.

Liturgi er alle steder

Denne bestemmelse af det karismatiske får naturligvis afgørende betydning for det karismatiske embede eller den karismatiske funktionsbestemte tjeneste i menigheden, om man vil. Det karismatiske embede giver ikke mening, hvor det almindelige præstedømme er reduceret til en hensigtserklæring. For den kristne er hele livet gudstjeneste. Gudstjenestens og liturgiens konkrete rum er ikke noget essentielt andet, men en intensivering af det, som allerede er. Af den gudstjeneste som allerede fejres i det konkrete levede liv. Og liturgien opstår i den fælles gudstjeneste. Liturgi er alle steder, hvor to eller tre forsamles i Jesu navn – og det er det karismatiske embede også. Det karismatiske embede har ikke noget med eksamenspapirer eller ordensbestemt forvaltning af sakramenterne at gøre. Det er derimod funderet i, at Guds nærvær og Guds nåde gøres gældende aktuelt og konkret i menighedens fællesskab gennem *charismata*. Og den tjeneste tilhører alle i menigheden. Den er ikke bestemt af det kirkelige hierarki, men af hvad den enkelte modtager af Ånden til fælles opbyggelse. Og igen skal det understreges, at det karismatiske embede ikke er i familie med donatisme og ikke står i konflikt med kirkens officielle præsteembede. Men det karismatiske embede vil udfordre og opfordre præsteembedet til at give rum for det karismatiske, så de to embeder gensidigt befrugter og bekræfter hinanden. Kirkens historie og nutidig kirkelig praksis demonstrerer med tydelighed, at det karismatiske kan komme til udtryk på mange forskellige måder i forskellige liturgiske sammenhænge. Og set i min optik er det indlysende, at præsteembedet og det karismatiske embede bedst forstås

og praktiseres i en indbyrdes dialektik. Det karismatiske embede er heller ikke i familie med sværmeri. Tværtimod: At gøre Guds nåde aktuelt og konkret gældende er ikke andet end at sige, at Ånd har krop (se Aagaard, 2005). Konkret, levende og nærværende krop. Og krop sværmer ikke. Det gør spøgelser.

Alle har en funktion på legemet

Det ovenstående er på nogle måder fremmedartet tale i forhold til den kirkelige praksis, som den ser ud i Danmark og Nordvesteuropa i dag. Gudstroen er radikalt individualiseret og subjektiveret, og den kollektive trospraksis har mistet plausibilitet. Samtidig kan man konstatere, at det kirkelige traditionstab (tabet af kristent sprog og fornemmelse for kirkelig praksis) er så omfattende, at mange teologer og sociologer fastslår, at vi nu lever i en postkristen kultur. I denne kontekst bliver det en påtrængende opgave for det karismatiske embede at genfinde og lægge krop til en ny forståelse af menigheden som Guds nærværs sted. Og her vil det karismatiske embede få en særlig betydning. Ikke som en særinteresse for de få, men som en livspraksis for de mange, der længes efter erfaringen af Guds nærvær både i deres eget og alle andre menneskers liv. Og hvis det virker som overspændt ekklesiologisk fanatisme, er det kun et udtryk for, hvor langt vi i vores kontekst er kommet fra den nytestamentlige menighedsforståelse, hvor der ikke er noget tydeligt skel mellem tilskuere og aktører, men snarere en mangfoldighed af *forskellige* aktører med hver sin *charismata*. Alle har ikke bare en plads, men også en funktion på legemet, hvilket det karismatiske embede vil insistere på.

I denne sammenhæng er det interessant at læse beretningen om Ruslands overgang til kristendommen. Det fortælles, at den russiske storfyrste Vladimir fra Kiev i år 989 sendte en delegation til Byzans, det byzantinske riges hovedstad.¹ Her skulle delegationen skaffe sig information om den ortodokse kirkes udgave af kristendommen, idet storfyrsten overvejede at blive døbt og dermed indføre den kristne tro i Rusland. Da delegationen var vendt tilbage og igen stod foran storfyrsten, kunne ingen i gruppen svare på de spørgsmål, som nu blev stillet dem om indholdet af den ortodokse tro. Tavsheden var larmende, men til sidst stod delegationens talsmand frem og sagde: Vi forstod

intet af det, som blev sagt, men vi vidste, at vi var i himlen, da vi var i deres kirker. Vladimir blev kort tid efter døbt ind i den ortodokse kirke.

Det er i denne sammenhæng ikke så væsentligt at afgøre, i hvilken grad denne fortælling viderefører den historiske kerne fra begivenhederne omkring Ruslands overgang til kristendommen, men den sporer os ind på en grundlæggende problemstilling.

De russiske udsendinge blev på trods af manglende sproglige erfaringsfelter overvældet af en oplevelse af Guds nærvær i de ortodokse kirker. Og hvis postmoderne pilgrimme i dag skal gøre den samme erfaring som de russiske udsendinge – og drage den samme konsekvens – er det nødvendigt, at ikke kun en enkelt officiel embedsbærer, men hele menigheden lægger krop til det karismatiske embede. Det er den officielle embedsbærers (præstens) fornemste kald og opgave gennem forkyndelse og forvaltning af sakramenter i den fælles liturgi at opbygge og udbrede det karismatiske embede i menighedens fællesskab. Det er nemlig folket og ikke det juridiske embede eller liturgien i sin snævre betydning, der er stedet for Guds nærvær.

En embedsteologi, hvor Guds-folkets eneste funktion er at rejse sig (når der læses), at lytte (når der tales), at synge (når musikken spiller), at spise og drikke (når brødet brydes og vinen hældes op), at gå ind (når klokkerne kimer), at gå hjem (når musikken er stoppet), vil ofte i praksis have svært ved at forholde sig konkret til menigheden som krop.

Det kan være yderst forvirrende og forstyrrende, men det handler ikke altid kun om, hvad præsten siger. Det handler i denne forståelse af præstens funktion lige så meget om, hvad han eller hun udruster menigheden til at sige og gøre. Eller rettere: Hvilken plads han/hun skaber for, at de gaver, som Gud har udrustet menigheden med, kan blomstre.

Paulus taler i Efeserbrevet 4,11 ff. om fem tjenestegaver, som Gud har givet sin menighed. Nogle skal være apostle, andre skal være profeter, evangelister, hyrder og lærere, så at Kristi legeme – Guds-folket, menigheden – bygges op, så vi bliver en vækst, der kan rumme Kristi fylde. For det kan ingen alene.

Paulus skriver ikke, at vi skal finde én som er apostel, profet, evangelist, hyrde og lærer for alle de andre (som ser på og lytter). Kristi legeme er vi sammen – ikke kun i teorien, men også (og frem for alt!) i praksis.

Det gælder faktisk de konkrete menneskeliv i kød og blod, der knytter sig til den enkelte menighed, at Gud har udrustet dem, så de kan være med til det

høje og hellige kald at bygge Kristi legeme op. Og det er for mig at se ikke en valgfri overbygning for dem, der vælger at gå på kristendom-udvidet niveau. Det er en central del af det at være kirke.

Og hvis jeg skal uddybe de formuleringer med nogle eksempler fra mit eget endnu korte præsteliv: Når jeg taler med mennesker, som er nye i det fællesskab, jeg er ansat som præst i, så siger jeg altid til dem, at jeg glæder mig til at se, hvordan Gud vil bruge dem til at udvide vores fællesskab, så vi kan vokse og rumme mere af Kristi fylde. Nogle gange bruger jeg andre ord, men jeg understreger over for dem, at det er vigtigt, at de er frimodige med at bringe det videre, som Gud lægger dem på hjertet, og at vi som fællesskab gerne vil tage imod det. Og at jeg som præst vil være særlig opmærksom på at finde veje, så vi kan tage imod det. Og nogle gange kigger folk først på mig og derefter lidt forskrækket ind i sig selv, og det ser ud, som om de tænker over, at de vist ikke er noget særligt. Og det giver jeg dem fuldstændig ret i. De er ikke noget særligt, og det er jeg heller ikke. Men den embedsteologi, som jeg er funderet i, hviler i, at alle medlemmer af menigheden – uanset status, uddannelse, livssituation, handicap, alder m.m. – er udrustet af Gud til at bygge legemet op. Altid. Det er sådan, Ånd får krop.

Som præst forsøger jeg ud fra den (nogle gange alt for beskedne) visdom, der er givet mig, og den tradition, som jeg står i, at skabe rammer for, at vi, som er lemmer på samme legeme, kan opbygge og udfordre hinanden. På den måde lever det karismatiske embede i spændingen mellem det aktuelle og det eviggyldige, mellem det personlige og det alment-gyldige, mellem det spontane og det gennemreflekterede. Det gælder både i og uden for den fælles gudstjeneste.

Helt banalt får det den konsekvens, at en af mine vigtigste opgaver som præst er at lytte til og spejle efter, hvad Ånden siger til menigheden. Lad mig igen understrege, at det her ikke har noget at gøre med hverken bestemte gudstjenesteformer eller en sværmerisk opløsning af struktur, orden og ydre tegn. Tværtimod.

Når jeg lytter til og spejder efter, hvad Ånden siger til menigheden, er det ikke først og fremmest en indre bevægelse, men en ydre bevægelse. Jeg ser og hører simpelthen på konkrete mennesker i kød og blod, der er samlet for at være Guds krop i intensiveret betydning en tid. Og vi er ikke samlet for at be-

vidne min liturgiske præstation, for vi er alle i udvidet forstand liturger, selv om jeg er ansat til at varetage en ordensbestemt funktion i menigheden.

Hvis nogle er syge, så vil menigheden gerne bede for dem. Hvis nogle er glade, så vil menigheden gerne dele deres glæde. Så derfor skal de have mulighed for at dele den med nogen. Hvis nogle er nedbøjede, så vil menigheden gerne møde dem med barmhjertighed, medleven og opmuntring. Det er eksempler på, hvordan det kan se ud, når nåden gøres aktuel og konkret gældende. Det kan ske i den fælles gudstjenestes rum, eller det kan ske uden for det rum i andre typer fællesskaber. Det er ikke vigtigt. Vigtigt er det derimod, *at* det sker. At Guds nåde, som vi kan forkynde, som vi i fælles liturgisk eksistens kan ånde ind og ud, og som rækkes os i sakramenterne, også gøres konkret og aktuelt gældende i konkrete menneskers aktuelle livssituationer af konkrete mennesker. Og dermed føres vi ind i et af Gudstroens skønneste mysterier: At Gud, som bor i det høje, og som altid er den større, har valgt at træde ind i vores verden, at han til stadighed gør det – og at hans folk har en særlig plads som stedet for Guds nærvær i den fortælling.²

En ny nærværstid

Det er Guds nærhed, der konstituerer og markerer det israelitiske folk³ (Fee, 1994, s. 7). Gud har valgt at bo hos sit folk. Det er folkets kald at være bærere af Guds nærvær, og hele Israels historie kan ses som en kamp for at leve i Guds nærvær og et håb om eskatologisk fuldbyrdelse af dette nærvær (Dalferth, 2006, s. 50).

Jomfrufødslen i Betlehem indvarsler en ny tid for mødet mellem Gud og mennesker, og netop det er inkarnationens centrale under (Sundman, 2006, s. 14). Evangelierne kan således læses som fortællinger om, hvordan Guds nærvær får krop på bestemte lokaliteter. Men også som beretninger om, hvordan dette nærvær bliver udryddet, da Jesus dør på korset, og hans efterfølgere fortvivler over det mistede Guds nærvær. Til sidst vidner NT om, hvordan Jesu død er afløst af en ny og intensiveret nærværstid, hvor Guds nærværs begrænsning til enkelte lokaliteter er ophævet.

Denne nærværstid er præget af, hvad Helge Kjær Nielsen kalder det nye Guds nærvær (Nielsen, 2007, s. 453). Han argumenterer for, at den første me-

nigheds erfaringer af den opstandne Jesus har præget Johannesevangeliets beskrivelser af Jesu fremtræden efter hans død og opstandelse, fx i Joh. 20,19-23:

Evangelistens udformning af fortællingen i v. 19-23 om Jesu åbenbaring for disciplene synes som nævnt præget af hans egne gudstjenesteerfaringer... Den opstandne er nærværende i den forsamlede discipelgruppe (Nielsen, 2007, s. 616).

Dette nærvær er ifølge H.K. Nielsen pneumatologisk bestemt, og det er det karismatiske embedes begyndelsespunkt. En konsekvens heraf er, at menigheden på en særlig måde er Guds nærværs sted i tiden for det nye Guds nærvær, og Peter Halldorf taler i den forbindelse om tre stadier for Åndens nærvær, som bliver mere og mere intenst: I GT var nærværet glimtvis, i evangelierne er nærværet fuldt ud til stede i personen Jesus, og i kirkens tid bryder nærværet igennem i den kristne menighed (Halldorf, 2003, s. 44).

For Paulus er menigheden som Guds nye folk blevet Guds nye tempel, en ny helligdom for Guds nærvær i en ny tid, der er bestemt af Kristus-begivenheden, men har dybe rødder i GT. Gordon D. Fee formulerer det således:

Kirken er ved Ånden stedet for Guds eget nærvær – både fælles og individuelt. Det er det, som adskiller Guds nye folk fra 'alle andre folkeslag på jorden'... det levende nærvær af Gud, som gør dem til hans tempel (Fee, 1994, s. 8, min oversættelse).

Fee anfører i denne forbindelse, at Ånden for Paulus er opfyldelsen og fuldbyrdelsen af det ældgamle løfte om, at Gud vil bo hos sit folk. Bruddet mellem GT og NT er for Paulus ikke bestemt af løftets indhold eller bestemmelse, men dets konstitution. Det nye folk som det nye og intensiverede nærværs sted er konstitueret af Kristus, men målet er det samme, nemlig "a people for Gods name" (Fee, 1994, s. 870). Fee argumenterer overbevisende for, at dette folk ikke er en tilfældig kulturel samlebetegnelse, men stedet for såvel Guds nærvær som Guds frelse. Ifølge Fee kan livet i en kristen menighed ikke forstås individuelt. Det har en ubrydelig fællesskabsdimension, der er med til at konstituere Guds folk (ibid., s. 871f). Også i dag gælder det, at Gud har valgt

at bo hos sit folk, og det karismatiske embede vil hele tiden minde om og insistere på at leve i denne historie.

En inkarnatorisk pneumatologi

Den teologiske dybdestruktur bag det karismatiske embede er altså, at Guds folk ved inkarnationen er blevet stedet for Guds nye nærvær som Ånd. Bl.a. Jürgen Moltmann understreger kraftigt, at enhver troende – ikke bare de officielle embedsbærere – er medlem af dette folk, som er Åndens frembringelse (se fx Kärkkäinen, 2002, s. 132). Og det er tilhørsforholdet til dette folk, der kvalificerer det karismatiske embede.

Det karismatiske embede er altså uløseligt forbundet med, hvad vi kunne kalde en inkarnatorisk pneumatologi. Og baggrunden for forståelsen af en inkarnatorisk pneumatologi er en bagvendt beskrivelse af vejen ind i fællesskab med den treenige Gud. Allerede Basilius den Store (ca. 330-379) formulerede en pneumatologi med en eksplicit forståelse af, at Ånden etablerer den første kontakt med mennesket og derefter leder det ind i fællesskab med Sønnen og til sidst Faderen. Denne grundlæggende trinitariske forankring af pneumatologien gav Ånden en rolle som Treenighedens spydspids.

Det blev Anna Marie Aagaard, der i en nutidig dansk kontekst blev kendt for at introducere vendingen “baglæns ind i triniteten”. Bag denne formulering ligger den samme forståelse af, at Gud i dag kun kan erkendes og tros i sin efter-pinselige skikkelse (Aagaard, 1976, s. 54). Kristendom er ikke primært en fortolkning af for længst overståede begivenheder, men en nutidig erfaring af opstandelsens virkelighed.

Det er i det lys, at det karismatiske embede må forstås. Når den kristne menighed taler om Guds nærvær, taler den om Ånden. Guds nye nærvær er Ånd, der søger krop.

Trosbekendelsens tredje led, Helligånden, bliver altså nutidsmenneskets første møde med den treenige Guds nærvær. Åbenbaringen er ikke afsluttet. Gud er stadig i gang med at fortælle sin historie, og mennesket er en del af den historie, hvad enten det vil det eller ej. Det er, hvad Aagaard kalder “Gudsrigets nu-historie” (ibid., s. 67).

Forlæns ind i kirken og det karismatiske embede

Hermed er vejen åbnet for en afgørende systematisk teologisk refleksion: Den, der går baglæns ind i triniteten, går forlæns ind i kirken og det karismatiske embede. Hvorfor det? Kort sagt: Inkarnationen betyder, at Ånd søger krop, og Ånden som Guds nye nærvær er orienteret mod en inkarnation i den materielle virkelighed. Og inkarnationen er ikke kun en begivenhed i fortiden, men en fortsat hændelse i Gudsrigets nu-historie, ud af hvilken der fødes en krop til Guds nærvær, nemlig menigheden, der er Guds folk. Guds Hellige Ånd vil forene sig med sin modsætning, og Ånd uden krop er ikke Helligånd. En erfaring af ånd, som ikke er orienteret mod inkarnationen, er ikke vejen ind i triniteten, men vejen bort. Enhver, der åbner sig for erfaringen af den treenige Gud som Ånd, vil blive draget med ind i inkarnationens mysterium og ikke bare stå over for Guds krop, men blive en del af Guds krop, Kristi legeme, som vi efter himmelfarten kun kender som menigheden. Med nødvendighed. Det er den afgørende pointe, som den fortsatte inkarnation og erfaringen af Ånden leder frem til.

Såvel "krop uden Ånd" som "Ånd uden krop" er en teologisk vederstyggelighed for det karismatiske embede, hvilket systematisk-teologisk imødegås i en inkarnatorisk pneumatologi. Det karismatiske embede vil orientere sig mod Bibelens forståelse af folket som Guds nærværs sted. Kirke er ikke noget, man *går i*, men noget man *er* (Aagaard, 2005, s. 23). Det karismatiske embede vil gennemtænke kirkens tre grundlæggende livsytringer,⁴ *martyria*, *diakonia* og *koinonia* med udgangspunkt i *charismata*.

Således forstået er det karismatiske embede nødvendigt for den bevægelse, der sker, når Ånden i liturgiens rum får krop i intens betydning. Det er en vigtig pointe for det karismatiske embede, at Guds nærvær ikke skal fremmanes eller hentes ind i verden. Det betyder nemlig, at folket ikke skal opfinde Ånden, men lade sig fylde af den (jf. Ef 5,18). På samme måde skal det karismatiske embede ikke opfindes, men findes. For det er der allerede i enhver kristen kirke.

Og når vi møder nåden aktuelt og konkret i vores slingrende menneskeliv, så gør det en verden til forskel. Og en forskel i verden.

Noter

- 1 Det følgende er baseret på Hans-Joachim Thilos gengivelse af episoden (Thilo, 1985, s. 80), der også er genfortalt i Harbsmeier & Iversen, 1995, s. 276.
- 2 Dette kunne analyseres gennem en læsning af menighedens helligskrift – Bibelen – med Guds nærvær og folket som hermeneutisk grundnøgle. Pladsen i denne artikel tillader ikke en uddybende analyse, men kun en kort skitse.
- 3 Se Ex 33,15-16.
- 4 Som de kaldes i Harbsmeier & Iversen, 1995.

Litteratur

- Aagaard, Anna Marie 1976: *Tema og tolkninger*, Forlaget Aros.
- Aagaard, Anna Marie 2005: *Ånd har krop. Teologiske essays*, Forlaget ANIS, København.
- Dalferth, Ingolf U. 2006: *Becoming Present. An Inquiry into the Christian Sense of the Presence of God*, Peeters, Leuven.
- Fee, Gordon D. 1994: *God's Empowering Presence*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts.
- Halldorf, Peter 2003: *Drik dybt af Ånden*, Forlaget Boedal, Helsingør (originaltitel: *Drick djupt av Anden*, 2003).
- Harbsmeier, Eberhard & Iversen, Hans 1995: *Praktisk teologi*, Forlaget ANIS, København.
- Kärkkäinen, Veli-Matti 2002: *Pneumatology. The Holy Spirit in Ecumenical, International, and Contextual Perspective*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan.
- Lodahl, Michael E. 1995: *Shekhinah/Spirit. Divine Presence in Jewish and Christian Religion*, Paulist Press, Mahwah.
- Neville, Graham 1971: *City of our God. God's presence among his people*, S.P.C.K. Holy Trinity Church (The Camelot Press Ltd.), London.

- Nielsen, Helge Kjær 2007: *Kommentar til Johannesevangeliet*, Aarhus Universitetsforlag, Århus.
- Sundman, Boel Hössjer 2006: "*Herren är mitt ibland oss*", Artos & Norma bokförlag, Skellefteå.
- Sweet, Leonard 1999: *Soulsunami*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan.
- Sweet, Leonard 2000: *Postmodern Pilgrims*, Broadman & Holman Publishers, Nashville, Tennessee.
- Thilo, Hans-Joachim 1985: *Die therapeutische Funktion des Gottesdienstes*, Johannes Stauda Verlag, Kassel.

Jesper Fodgaard, journalist og cand.theol.,
præst i Aalborg Valgmenighed, næstformand i Dansk Oase.

Det hellige, almindelige præsteembede

Kirstine Helboe Johansen

Er præsten en hellig person og er præsteembedet et helligt embede? Ud fra en teologisk baggrund vil langt de fleste sige nej. Præsten er udvalgt til at stå forrest i menigheden, men er dermed netop en del af menigheden og ikke en del af det hellige eller guddommelige. Ud fra den almindelige folkestemning at bedømme er svaret mindre entydigt – præsten er både hellig og almindelig. Det viser sig i de særlige forventninger til præsters rettro og livsstil og den gentagne overraskelse, når præsten er knap så anderledes som forventet. Præster skiller sig ud.

Jeg vil i det følgende hævde, at disse særlige forventninger til præsters karakter og levned udspringer af præstens rituelle aktivitet. Dermed ønsker jeg på ingen måde at udelukke andre betydningsfulde faktorer i det folkelige syn på embedet som fx sjælesorg, foredragsaktivitet, undervisning og taler ved festlige anledninger. Synet på præsteembedet har mange facetter, men jeg vil her udelukkende forfølge det billede af præsten, som udspringer af den rituelle aktivitet. Denne vinkel har jeg valgt af to årsager. Dels ud fra en kirkesociologisk argumentation: det er i ritualer og særligt i lejlighedsritualerne dåb, vielse og begravelse, at de fleste mennesker møder præsten. Dels ud fra en ritualteoretisk baggrund: ritualer er en grundlæggende og for mange mennesker den primære religiøse udtryksform. På den baggrund overvejer jeg, hvilket billede af præsten der fremstår i ritualerne.

Ritualer er mødested mellem præst og menighed

Ved overgangen til 2010 var 80,9 procent af den danske befolkning registreret som medlem af Den danske Folkekirke, ca. 89 procent af de døde fik i 2009 en kirkelig begravelse, mens 72,1 procent af nyfødte børn blev døbt i 2008. Derudover var ca. 37 procent¹ af vielser i 2009 vielser i Den danske Folkekirke, hvortil kommer et mindre antal kirkelige velsignelser af borgerligt indgået ægteskab. I modsætning hertil angav 4,6 procent af befolkningen i 2007,² at de gik i kirke en gang om måneden.

Selvom både medlemstal og antallet af de forskellige kirkelige handlinger har været støt faldende de seneste år, vidner tallene fortsat om, at en betragtelig del af den danske befolknings kontakt med folkekirken foregår i kraft af de kirkelige handlinger. Dertil kommer, at en stor del af personlig kontakt mellem præst og menighed udspringer af de kirkelige handlinger i form af forberedende samtaler ved dåb, vielse og begravelse samt efterfølgende samtaler eller længere sjælesorgsforløb, som begynder med ritualerne. At de kirkelige handlinger for mange er den primære kontakt til folkekirken indebærer desuden, at præstens primære rolle bliver den rituelle. Den præst, de fleste mennesker møder, er den, som forbereder dem på det givne ritual og forestår det. Denne indledende rituelle rolle bæres med i eventuelle efterfølgende samtaler. I den forstand er der ingen tvivl om, at præsten som rituel aktør for mange er det primære billede af præsten.

Antallet af regelmæssige kirkegængere modsvarer på ingen måde medlemstallet og antallet af ritualbrugere og må desuden formodes at være faldet yderligere siden 2007 ligesom de øvrige tal. Alligevel vil jeg hævde, at søndagens gudstjeneste er en central indgangsvinkel til billedet af præsten. Ikke for den brede menighed, men for den mindre, gudstjenestesøgende menighed. For denne del af menigheden er præsten som leder af gudstjenesten en rolle, som opleves jævnlige, og som derfor ofte vil være baggrund for de andre roller, præsten indtræder i. Præsten opleves derfor primært som rituel aktør, hvad enten man er hyppig kirkegænger eller primært bruger kirken ved særlige rituelle anledninger.

Ritualer er grundlæggende for religion

Ritualer er en særlig handlingsform. Ritualer består i en unik forbindelse mellem religiøse udsagn og umiddelbar kropslig tilstedeværelse og handling – præsten læser bibeltekster fra alteret eller beder en bøn, og menigheden svarer ved at rejse sig eller afslutte bønnen med et fælles amen. Ritualer er desuden kendetegnet ved en særegen forbindelse mellem virkemidler og virkninger. Virkemidlerne er stiliserede handlinger, men de får altomkalfatrende virkninger, som er langt mere omfattende end virkemidlerne – lidt vand i håret eller lidt vin og lidt brød kan få et lille barn til at overgå fra død til liv eller give nadverdeltagerne forladelse for deres synder. I kraft af at være denne helt særlige handlingsform har ritualer afgørende betydning for religion.

Uden at fortabe sig i en dybere analyse af ritualer, deres særlige kendetegn og betydning kan man overordnet sige, at ritualer spiller to afgørende roller i forholdet mellem den enkelte person og det religiøse univers.

På den ene side opstår der i ritualen et tilhørsforhold mellem det religiøse univers og det enkelte individ, hvor individet står inde for det religiøse univers' betydningsfuldhed. Når man med sin krop deltager i et religiøst ritual, står man inde for de religiøse udsagn. Man synger med på salmerne og bekræfter dermed salmernes udsagn ved selv at lægge stemme til dem. Man bekræfter bønner og hilsen ved at svare amen og understøtter læsningernes særlige karakter ved at rejse sig op, når man lytter. Religiøse udsagn kan ikke umiddelbart falsificeres eller verificeres, fordi de beskriver en større virkelighed, som man ikke kan komme i konkret berøring med. I den forstand har de næsten utopisk karakter; men når en forsamling af individer deltager i et ritual, som bæres af disse religiøse udsagn, står de inde for dem, gør dem betydningsfulde og troværdige. De religiøse normer og det religiøse univers eksisterer, fordi nogen står inde for det. Det er ikke det samme som at tro på det. Tro kan ikke udledes af ritualdeltagelse. Ritualdeltagelse vidner om offentlig accept. Det vil sige, at man synligt tilkender det religiøse univers' betydning i kraft af sin fysiske deltagelse.

Denne betydning af ritualen ses særlig tydeligt i højmessen, som er koordineret som en samtale mellem forskellige former for kristne udsagn og kropslige eller verbale svar fra menighedens side. I den forstand er højmessens skabning til at sikre det kristne univers, at en menighed tydeligt og offentligt

står inde for det og dermed sikrer dets fortsatte eksistens som betydningsfuldt univers.

På den anden side bliver det religiøse univers i ritualet relevant for den enkelte, fordi man forandres i ritualet. Når man deltager i et ritual, bliver man rent faktisk forandret, selv om det sker på usædvanlig vis. Det særlige ved den rituelle forandring er nemlig, at handlingerne ikke står mål med forandringen. Intet menneske kan forlade synder ved hjælp af en lille slurk vin eller lade et menneske drukne og genfødes ved hjælp af tre håndfulde vand. Dermed signalerer den rituelle handling, at der er en større agent – en gud – bag forandringen, og netop ved at kunne gribe forandrende ind i den enkeltes liv, bliver denne gud individuelt relevant og tiltrækkende. I kraft af den guddommelige handling bliver man gennem ritualet til en anden, og ofte gælder denne forandring både i det verdslige og i det religiøse univers.

Denne betydning af ritualet ses særlig tydeligt ved de kirkelige handlinger og sakramenterne, som netop er karakteriseret ved at forandre ritualdeltagerne. I dåben overgår dåbskandidaten rent faktisk fra død til liv, og i tilfælde af barnedåb er dåben samtidig den officielle indlemmelse i familiens sociale fællesskab. Ved vielse går to individer op ad kirkegulvet, men de går ned igen som lovformeligt viet og velsignet ægtepar.³ Ved begravelse og bisættelse overgår afdøde endegyldigt fra de levendes til de dodes fællesskab.

Ritualer er således afgørende for religion, fordi de etablerer en bekræftende forbindelse mellem ritualdeltagere og religiøst univers, hvorved det religiøse univers' fortsatte gyldighed understøttes; og fordi de i kraft af deres intention om at forandre ritualdeltagerne på radikal vis gør det religiøse univers individuelt relevant og tiltrækkende.

Hvis man således anerkender, at ritualet både kirkesociologisk og ritualteoretisk set er grundlæggende for de fleste menneskers religiøsitet og dermed for deres møde med præsten, får det betydning for synet på præsten. Spørgsmålet er derfor, hvordan præsten ser ud, når man møder hende i ritualet. Hvilken rolle spiller præsten, og hvilken funktion har hun?

Talerør for Kristus og magisk aktør

Som beskrevet ovenfor er højmissen først og fremmest eksempel på, hvordan det religiøse univers i kraft af ritualdeltagernes kropslige tilstedeværelse opnår troværdighed og betydning; mens sakramenterne og de kirkelige handlinger i højere grad er eksempel på, hvordan det religiøse univers bliver individuelt relevant i kraft af den guddommelige forandring af ritualdeltagerne. Derfor kan man også hævde, at billedet af præsten accentueres forskelligt i de to former for rituel betydning.

I højmissens forløb adskilles præsten fra menigheden og placeres sammen med alteret i en slags hellig sfære, som gør det muligt for præsten at agere talerør for Kristus. Det ses allerede i højmissens indledning, hvor kirkerummet langsomt åbnes først med klokkeringning og præludium. Derefter med indgangsbøn, som menigheden besvarer med første salme og dermed bekræfter den rolle, de i indgangsbønnen tilskrives: "Jeg er kommet ind i dette dit hus, for at høre hvad du ... vil tale til mig." Først derefter introduceres alteret og præsten med hilsen og kollekt, som menigheden i begge tilfælde besvarer, hvorved de bekræfter, at alter og præst hører sammen, så præsten fra alteret kan hilse menigheden med "Herren være med jer".

I orddelen bliver denne vekselvirkning særlig tydelig. Der er et omhyggeligt samspil mellem præstens udsagn fra alteret og menighedens udtrykte accept, når de rejser sig under læsningen eller forenes i salmesang. Præsten hører til ved alteret, hvor hun lægger stemme til biblens tekster. Menigheden hører til i skibet, hvor de med deres tilstedeværelse og aktivitet understøtter såvel læsningernes betydning som præstens særlige rolle som teksternes talerør foran alteret. Præstens rolle som talerør forstærkes yderligere i sakramenterne, hvor præsten direkte lægger stemme til Jesus' ord. Præsten taler, som om det var Jesus selv, der talte. Det gælder både nadveren: "Tag dette og spis det; det er *mit* legeme ... gør dette til *min* ihukommelse;" og dåben: "*Mig* er givet al magt i himlen og på jorden. Gå derfor hen og gør alle folkeslagene til *mine* disciple."

I højmissen markeres præsten som adskilt fra menigheden. Præsten er adskilt i rummet, fordi præsten placeres sammen med alteret eller kortvarigt oppe på prædikestolen, mens menigheden placeres nede i skibet eller kortvarigt knælende ved altersranken. Præsten er adskilt i rollefordelingen, fordi

præsten har taleretten til at lægge stemme til læsningerne og direkte til Jesus' ord samt til at udlægge betydningen i prædikenen. Menigheden tildeles derimod kun kollektiv taleret i forudbestemte korsvar, bøn, bekendelse og salmer. I højmissen er præsten som repræsentant og talerør for det kristne univers anderledes end menigheden.

At præsten markeres som anderledes intensiveres yderligere i de kirkelige handlinger og sakramenterne. Her er præsten ikke alene talerør for Kristus, men aktør for den treenige Gud. Intensiveringen er allerede antydnet ovenfor, fordi præsten i sakramenterne taler, som om hun var Kristus. Både sakramenterne og de kirkelige handlinger udvirker en forandring, som langt overgår de anvendte midler, og dermed indikeres, at en guddommelig magt er den egentlige aktør bag forandring. Kun ved usædvanlige kræfter er en så altomfattende forandring med så ydmyge midler mulig, og i den forstand er det en magisk forandring. Den synlige aktør for denne magiske forandring er ikke Gud, men præsten som på vegne af Gud udvirker forandringen. På den måde fremstår præsten i sakramenterne og de kirkelige handlinger som magisk aktør. Det er præsten, som i kraft af sin særlige rolle, kan hævde, at ord og vand kan lade et menneske drukne og genfødes; eller at ord og tre skovfulde jord endegyldigt kan lade afdøde overgå fra de levendes til de dødes fællesskab. Præsten er den synlige magiske aktør og dermed på meget direkte vis repræsentant for den egentlige aktør, Gud.

Både i højmissens forløb, i sakramenter og kirkelige handlinger fremstår præsten som adskilt fra menigheden med en særlig rolle som repræsentant for både Guds ord og handlinger. Derfor kan det ikke undre, at et grundlæggende rituel båret forhold til præsten medfører en opfattelse af præsten som anderledes end andre og som særligt religiøs eller endda hellig. Denne opfattelse kan desuden ses som baggrund for nogle af de særlige roller, præsten tilskrives.

Præsten som garant for ritualen, det religiøse univers og den personlige tro

Præstens særlige rituelle roller kan være med til at forklare, hvorfor præsten ofte forventes at bære ansvaret for det samlede kristne univers, dets trovær-

dighed og betydning. De fleste møder præsten i en situation, hvor præsten netop repræsenterer det religiøse univers og dets virkningsfuldhed, og den rolle influerer på forventningerne til præstens personlige tro og levned. Det skal ikke forstås således, at folk ikke kan skelne mellem præsten som rituel aktør og præsten som person, men de to roller opfattes som forbundne og gensidigt afhængige. Det kommer til udtryk på flere forskellige måder, hvoraf jeg her vil nævne tre: præsten som garant for ritualets virkningsfuldhed, præsten som garant for den rette tro og præsten som stedfortrædende religiøsitet. Jeg vil hævde, at disse forventninger til præsten udspringer af præstens særlige rolle i ritualerne, hvor præsten fremstår som bindeled mellem menighed og Gud.

Præsten opfattes som garant for, at det ritual, der gennemføres, er virkningsfuldt og dermed et 'rigtigt' ritual. Det ses for eksempel i den meget udbredte modstand mod lægmandslæsninger i gudstjenesten. Det begrundes ofte med, at læsningerne udføres dårligere og mindre ensartet; men andre kirker som for eksempel den svenske kirke har tradition for lægmandslæsninger og kan få det til at fungere. Spørgsmålet er derfor, om modstanden mod lægmandslæsninger ikke i virkeligheden afspejler fornemmelsen af, at det er præstens figur, som sikrer, at det er en rituel, religiøs oplæsning og ikke en hvilken som helst oplæsning. Netop fordi præsten i gudstjenesten fremstår som talerør for Gud, er præsten garant for, at læsningen er virkningsfuld. Et andet eksempel kunne være kirkelige vielser. Præster fortæller ofte om, hvordan mange brudepar gerne vil have stor indflydelse på vielsens forløb, sortere elementer fra, tilføje andre og ofte nedtone "det med Kristus". I disse beretninger har det slået mig, at selv om alt andet kan sorteres fra – det gælder endda kirkerummet – hører præsten altid med. Brudepar vil vies i kirken for at blive viet af en præst, fordi det er sådan, man bliver viet rigtigt. Præsten fremstår i vielsen som magisk aktør og dermed som den, der gør vielsen for alvor virkningsfuld. I den forstand opfattes præsten som garant for ritualet.

Som Cecilie Rubow tidligere har argumenteret for, opfattes præsten desuden, som bærer af den rette tro. De fleste mennesker sorterer selv i den kristne forkyndelse og de centrale dogmer, ligesom de ofte er i tvivl om, hvorvidt det med Kristus nu virkelig kan passe; men samtidig forventer de, at præsten på sin side står inde for det hele. Præsten bliver den figur, som sikrer, at nogen tror på den måde, som folk opfatter som den rigtige, men som de ikke selv

kan leve op til. Derfor kan der rejse sig folkelig forargelse, når Thorkild Grosbøll åbent bekender, at han tror på samme måde, som mange andre gør. Ligesom det kan trække overskrifter i påsken 2010, når det viser sig, at præster tvivler, som så mange andre gør.

Jeg vil hævde, at dette næsten instinktive behov for rettroende præster hænger sammen med præstens rituelle rolle. Når præsten opfattes som talerør og magisk aktør på Guds vegne, er det vigtigt, at præsten står inde for det, hun repræsenterer. Ellers risikerer bindeleddet mellem Gud og mennesker at blive usikkert. Hvis selv præsten tvivler på Guds eksistens og sorterer i det religiøse univers, bliver det grundlag, som ritualdeltagerne fæster deres lid til usikkert, og dermed rejser sig tvivlen om, hvorvidt ritualet og det religiøse nu er så virkningsfuldt, som det hævdes i ritualet. I forhold til de ritualteoretiske overvejelser om ritualdeltagerens fysiske deltagelse som ensbetydende med offentlig accept af det kristne univers, men ikke som ensbetydende med tro har folk tilsyneladende brug for sikkerhed for, at mindst en af de tilstedeværende, præsten, ikke bare står inde for det religiøse univers med sin krop, men rent faktisk tror på det. Fordi ritualdeltagerne selv tvivler og er usikre, har de brug for, at præsten som rituel aktør står fuldt og helt inde for det hele.

Denne forventning om præsten som rettroende er tæt forbundet med opfattelsen af præsten som stedfortrædende religiøs. Når præsten tilskrives den rette tro, sikrer man sig samtidig, at nogen opretholder alt det, man ikke selv kan. Nogen tror på den rette måde, nogen deltager i ritualerne. Dermed håber man at sikre sig, at der er et religiøst, troende univers, man kan koble sig på i særlige situationer, selv om man ikke holder det levende i sit daglige liv. Denne rolle som stedfortrædende troende tilskrives oplagt præsten, som i kraft af sin funktion og særligt sin rituelle rolle opfattes som det kristne univers' repræsentant og formidler mellem Gud og mennesker.

Det viser sig således, at præsten i kraft af sin rituelle rolle som talerør og aktør for Gud, tilskrives en lang række andre kendetegn, som rækker ud over den konkrete rituelle situation. Præsten opfattes som den person, der garanterer ritualets virkningsfuldhed, og derfor kan præsten ikke undværes i en kirkelig vielse, selv om de fleste andre ting kan. Hvis præsten skal være garant for ritualet, indebærer det samtidig, at præsten må tro på en bestemt måde, som opfattes som den rigtige. Det er nødvendigt for, at præsten kan være garant for ritualet. Fordi præsten dermed bærer både ritualets virkningsfuldhed

og den rette tro i sig, bliver præsten samtidig opfattet som en slags stedfortrædende religiøsitet, som sikrer, at nogen holder det univers og de handlinger i live, som man selv kun engagerer sig i lejlighedsvis.

Denne opfattelse er på mange måder teologisk problematisk, men jeg opfatter den til gengæld som temmelig udbredt blandt folkekirkens medlemmer. Det er derfor en opfattelse, man som præst må forholde sig til – både teologisk og personligt.

Et alment præstedømme?

Det har med artiklen først og fremmest været min hensigt at kaste lys over den rolle, præsten indtager i ritualerne for dermed at afdække en væsentlig del af baggrunden for de særlige forventninger, præsten mødes med særligt blandt lejlighedsvis ritualdeltagere. Det viser sig her, at mange af disse særlige forventninger bliver nemmere at forstå og endda fremstår oplagte, hvis man tager højde for, at ritualet er grundlæggende for megen religiøsitet både kirkesociologisk og ritualteoretisk set.

Afledt heraf vil jeg kort antyde på hvilken måde, det udfordrer en central del af den teologiske embedstænkning. Disse overvejelser beskriver derfor kun konturerne af de udfordringer, den ritualbårne præsteopfattelse medfører.

Den rituelte bårne, folkelige opfattelse af præsten, som den her er beskrevet, er en åbenlys udfordring for det teologiske syn på præstens rolle og funktion og særligt for tanken om et alment præstedømme. Det udfordrende ligger både i, at præsten opfattes som formidler mellem Gud og mennesker og dermed som adskilt fra menigheden, og i, at de forventninger til præsten, dette billede afføder, antyder, at præstens personlige levned og fromhedsliv har betydning for ritualernes virkningsfuldhed. Et sådant billede harmonerer dårligt med tanken om, at præsten er kaldet af menigheden til som del af menigheden at stå forrest.

Et aspekt af denne udfordring til det almene præstedømme, som det desværre ikke er muligt at gå nærmere ind på i denne omgang, er, at menigheden i Den danske Folkekirke defineres meget bredt som alle folkekirkemedlemmer. Der er således mange i menigheden, som kun møder præsten få gange i

deres liv og oftest i den rituelle rolle, som er beskrevet ovenfor. Det er derfor ikke mærkeligt, at denne rolle determinerer deres opfattelse af og forventninger til præsten. Den del af menigheden, som opretholder et mere konstant kirkeligt engagement, vil sandsynligvis have flere facetter i deres opfattelse af præsten, hvor præsten som del af menigheden også vil finde plads.

At den mest udbredte opfattelse af præsten udfordrer det almene præstedømme, indebærer ikke dermed, at tanken om det almene præstedømme bør opgives – hverken som teologisk maksime eller som personlig embedsteologisk ledetråd – men det betyder, at den intensitet, hvormed det fremføres som faktisk gældende i folkekirken, må overvejes.

Jeg vil dog samtidig understrege, at det almene præstedømme ikke indebærer, at alle er lige i alt, men at alle har ligeværdig adgang til Gud. Det udelukkes ikke dermed, at man kan indtage forskellige roller i kirkens virke. I den forstand rystes tanken om det almene præstedømme ikke i sin grundvold af den rituelte bårne præsteopfattelse, fordi den netop udspringer af en situation, ritualerne, hvor præsten spiller en særlig rolle, og ikke nødvendigvis indebærer, at den enkeltes vej til Gud nødvendigvis må gå gennem præsten.

På den baggrund finder jeg det frugtbart at fastholde tanken om det almene præstedømme som teologisk og personlig ledetråd, men samtidig mindre passioneret hævdet om den faktiske situation.

Passionen må mindskes i anerkendelse af og respekt for den ritualbårne religiøsitet, som de fleste folkekirkemedlemmer giver udtryk for gennem deres handlinger, og som er det givne udgangspunkt for mange samtaler præst og menighedsmedlemmer imellem. Det betyder ikke, at præsten skal påtage sig rollen som magisk aktør uden for det rituelle rum; men at man i hver situation må finde balancen mellem at understøtte opfattelsen af ritualet og sin egen rolle i det som afgørende og at understrege, at denne rolle netop hører ritualet til.

Det almene præstedømme må fastholdes som teologisk ledetråd, fordi det indtager en evig korrektiv funktion i forhold til den vildfarelse, at netop denne kirke eller denne præsts forkyndelse er den eneste vej til Gud. Med det almene præstedømme må man fastholde, at alle står lige i mødet med Gud, og at en bestemt kirke derfor ikke kan have patent på sandheden og dermed på adgangen til Gud.

Endelig må det almene præstedømme fastholdes som personlig ledetråd, fordi det indgyder den enkelte præst ydmyghed i mødet med menighedens medlemmer. På trods af deres store forventninger til præsten og den rolle, de tilskriver præsten, støttes den enkelte præst dermed i sin stadige bevidsthed om, at den rituelle rolle og funktion hører ritualen til, og selv om det har betydning for den autoritet, præsten tilskrives uden for kirkerummet, medfører det ikke, at præsten grundlæggende forandres eller forbedres i sin relation til Gud, hvor alle fortsat er lige. Med denne erkendelse i frisk erindring bliver det nemmere at møde den søgende religiøsitet i menigheden som et ligeværdigt om end knap så skønt udtryk for et gudsforhold.

Større viden om og forståelse for den ritualbårne og sandsynligvis udbredte opfattelse af præsten som anderledes end og adskilt fra menigheden er derfor en vigtig brik i en fortsat udvikling af embedsteologien – både i teori og i praksis.

Noter

- 1 Tallet er fremkommet på baggrund af tal fra Danmarks Statistik og Kirkeministeriet. I 2009 er registreret 32934 vielser, heraf 12176 vielser i Den danske Folkekirke.
- 2 <http://www.kristeligt-dagblad.dk/artikel/267241:Statistik-om-religion--Nye-tal-paa-kirkegang-og-moskebesoeg>
- 3 Det gælder også, selvom de to individer har deres fælles børn med op ad kirkegulvet, om end forandringen i det verdslige univers naturligvis bliver mindre tydelig.

Litteratur

Johansen, Kirstine Helboe 2007: "Ritualer og den folkekirkelige højmesse", *Religion. Tidsskrift for Religionslærerforeningen for Gymnasiet og HF*, 2, 16-25.

— 2009: *Den nødvendige balance: En ritualteoretisk og praktisk teologisk analyse af højmessen mellem magi og symbol*, Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet, Aarhus.

Rappaport, Roy A. 1979: "The Obvious Aspects of Ritual", in: *Ecology, Meaning and Religion*, North Atlantic Books, Berkeley, California, 173-221.

— 1999: *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 110, Cambridge University Press, Cambridge.

Rubow, Cecilie 2001: "Den folkekirkelige shaman", *Aalborg Stiftsbog*, 44, 51-61.

Sørensen, Jesper 2007: *A Cognitive Theory of Magic*, Cognitive Science of Religion Series, AltaMira Press, Plymouth.

Kirstine Helboe Johansen, ph.d., Post.doc. afdeling for Kirkehistorie og Praktisk Teologi, Aarhus Faculty of Arts, Aarhus Universitet.

Gribende forkyndelse i folkekirken

Hanne Dalsgaard

Præster er formidlere. Nogle er fremragende. De fleste kan blive det gennem træning og bevidst arbejde. Det arbejde handler ikke om at blive pakket ind i et lag af “performance” og teknikker, men derimod at blive “pakket ud” og finde frem til et mere autentisk, uhindret og varieret udtryk.

I min karriere som sanger har jeg besøgt mange kirker og mødt mange præster i forbindelse med kirkekoncerter. Ved en af disse koncerter blev jeg opmærksom på en forvandling, der fandt sted. Ved ankomsten til kirken blev jeg mødt af en hjertevarm, engageret præst, som benyttede sig af et forholdsvis almindeligt lydende dansk og et naturligt, varieret og ubesværet kropssprog, der ikke skilte sig væsentligt ud fra mængden, men som dog afslørede, at denne person havde det fint med at møde nye mennesker.

Kort før koncerten gik præsten ud for at klæde om, og da han ved koncertens begyndelse stillede sig op og bød forsamlingen velkommen, var det tydeligt, at en forvandling havde fundet sted. Det var ikke bare tøjet, der var anderledes – det var hele hans adfærd. Stemmen havde fundet et nyt leje og en ny melodi. Kropssproget var blevet tydeligt indskrænket og bestod nu primært af monotone artikulationsbevægelser og i et stivnet venligt smil, der sad som limet til ansigtet.

Fænomenet er ikke enestående, og det knytter sig ikke særligt til præstefprofessionen. Det kan iagttages næsten hver gang en person træder op foran en forsamling. Det sker, når en musiker stemmer guitaren og træder op på scenen, når en erhvervsleder trækker i “powertøjet” og laver sin fremlæggelse

for bestyrelsen og når en politiker holder tale. Der sker et rolleskift, og med det følger der en ændring i stemmeføring og kropssprog.

“Stage mode”

I udgangspunktet er det at træde ind i en rolle ikke et problem. Tværtimod. Ofte er det en stor hjælp og styrkelse for kommunikatoren at kunne træde ind i den autoritet, det vante kropssprog og det mentale rum, som den givne rolle repræsenterer. Man iklæder sig så at sige sin professionelle identitet, og uden den iklædning ville man hver gang skulle stå privat, blottet og sårbar over for sine tilhørere, og det ville være ubærligt både for kommunikator og tilhørere.

Imidlertid knytter der sig desværre også en række problemer til førnævnte rolleskift. Der etablerer sig ofte en række uhensigtsmæssige vaner i forbindelse med det. Ofte kan man iagttage, at personens kropssprog bliver låst og indskrænket, når vedkommende stiller sig op, ligeledes bliver stemmeføringen monoton og mimikken fremstår anspændt og unaturlig. Jeg har døbt fænomenet “stage mode” – scenetilstand. En tilstand formidleren glider ind i, når platformen betrædes. For nogle er denne tilstand en oplevelse af at være hæmmet og låst – for andre er det en ubevidst tilstand, der ikke behøver at føde negative følelser, men alligevel synliggøres i et mere ensformigt og vanebaseret kropssprog. En kommunikatørs “stage mode” afgøres af en række temaer. Jeg vil i det kommende forsøge at trække nogle af de centrale temaer, jeg finder hos præster, frem.

I mit arbejde med at træne præster i kommunikation, har jeg observeret nogle temaer, der særligt knytter til præsters “stage mode”. Nogle af disse temaer hænger givetvis sammen med teologien, andre med synet på præstens embede og arbejde, mens andre igen knytter sig til almenmenneskelige psykologiske dynamikker. Jeg vil som ikke-teolog tillade mig at forholde mig lidt bramfrit til disse temaer og i øvrigt glæde mig over, hvis der skulle komme en teologisk respons på det. Min fremstilling vil naturligvis rumme en grad af generalisering, men jeg er dog overbevist om, at de fleste præster vil kunne identificere sig med et eller flere af de beskrevne temaer.

Præstens rolle

En præst er i sin kommunikationssituation generelt hjulpet godt på vej af sit embede og sin embedsdragt. Det er en genvej ind i den nødvendige professionelle identitet, som jeg har beskrevet ovenfor. Men i mange tilfælde oplever jeg, at “kjolen bliver for tung” på præsten, så rollen i stedet for at give sikkerhed og frihed, bringer præsten i “stage mode”.

Jeg er overbevist om, at meget af det hænger sammen med forventninger til præstens ageren i rollen. Præstens arbejde er givetvis et af de erhverv, hvortil der ligger flest forventninger knyttet – nogle er udtalte, andre er ikke. Trofaste kirkegængere med mange gudstjenester på bagen (undskyld udtrykket) såvel som sjældne kirkegængere har forventninger til præstens ageren. Både menigheden og præsten selv besidder et ofte meget stærkt mentalt billede af, hvad en præst er, og hvordan han/hun udfylder sin rolle. Det forventes, at præsten agerer med en grad af korrekthed, højtidelighed, myndighed og alvor. Endelig ligger der også det helt særlige forhold i præstens rolle, at der tilsyneladende ikke kun tales på egne vegne, men også på Guds, når præsten taler.

Alt i alt giver det en ret kompleks sammenhæng at indgå i, og det sætter da også sine tydelige aftryk på mange præsters kommunikative udtryk i form af fremmedgjort, unaturlig og ofte upersonlig og uautentisk ageren. Tilhørerne kan få oplevelsen af, at præsten ikke er rigtigt til stede, og at det er svært at finde mennesket bag ved præsterollen.

Der findes givetvis mange forskellige meninger om, hvordan og hvor meget præsten skal bruge og vise af sig selv, når der ageres i rollen. Men fra min synsvinkel som kommunikationstræner er det tydeligt, at der findes grøfter på begge sider af vejen – man kan både vise for lidt og for meget af sig selv. Både blive for anonym og blive for privat. Der, hvor præsten formår at kombinere rollen og personen på den rigtige måde, opstår der ofte en fantastisk fornemmelse af nærvær – lidt som om det himmelske og det jordiske mødes. Kirkegængerens kan i mødet med det meget anderledes, som kirkens rum og præstens rolle repræsenterer, trods alt opleve sig hjemme og genkendt. Favnet men ikke intimideret.

Det er dog ikke nødvendigvis så let gjort som sagt. For mange præster opleves det kejtet og unaturligt og måske endda risikabelt at skulle bringe sig

selv personligt på banen som en del af kommunikationen. Og hvordan overhovedet gribe det an? Skal præsten som en del af sin prædiken bringe intime detaljer fra privatlivet på banen? Skal det beskidte undertøj ud at hænge foran menigheden?

Jeg mener, at der er tidspunkter, hvor det er passende at berette fra egen erfaring og fortælle åbenhjertigt om glæder og sorger i livet, og hvis det gøres på en passende måde, kan det være en hjælp for tilhøreren til at kunne identificere sig med budskabet. Men min tilgang til den personlige tilstedeværelse i kommunikationen fokuserer i overskyggende grad på det non-verbale udtryk. Det handler i høj grad om formidlerens evne til at udstråle engagement og indlevelse i kraft af kropssprog, stemmeføring og mimik. Med det bliver det tydeligt, at præsten ikke er en prædikenautomat eller en ceremonimaskine, der blot skal puttes en femmer i for at lire en prædiken eller en barnedåb af. Nutidens tilhører vil hele tiden søge efter at kunne identificere sig med formidleren og lede efter en fornemmelse af autenticitet og ubevidst stille spørgsmålene “tror du selv på det?” – “betyder det noget, det du siger?”

Ideal om følelsesneutral formidling?

I min træning af præster har jeg iagttaget, at der tilsyneladende blandt nogle af dem er et ideal om følelsesneutral formidling. Dette ideal oplever jeg både negativt og positivt motiveret. På den ene side er det knyttet til en frygt for at påvirke eller evt. manipulere tilhøreren følelsesmæssigt – en frygt der ofte er personificeret i den amerikanske TV-prædikant. På den anden side møder jeg et positivt ønske om, at det talte ord kan stå alene og tale sit eget uhindrede og uforstyrrede sprog. At forkyndelsen er overbevisende i kraft af en god, sober og objektiv argumentation – ikke en masse “halløj”.

Jeg mener, at dette ideal rummer nogle vanskeligheder. Primært at det simpelthen ikke forholder sig til virkeligheden. Moderne kommunikationsteori har informeret os om, at kommunikation ikke fungerer som simpel overførsel af mening fra afsender til modtager, men derimod er en kompliceret proces, hvor det ikke er muligt for en kommunikator at sikre sig, at den intendede mening lander intakt hos modtageren. Med andre ord: der findes ikke noget uhindret og uforstyrret sprog, det er altid kodet og indpakket, og mod-

tageren sidder altid med opgaven at afkode og pakke formidlingen ud. Og kommunikationen består i så meget mere end ordene. Der er afsendt budskaber længe før præsten går på prædikestolen. Rummet, musikken såvel som menighedens sammensætning sætter en vigtig ramme – en “meta-kommunikation”, som på ingen måde kan kaldes neutral. Tilsvarende bidrager præstens non-verbale fremtoning på afgørende vis til denne meta-kommunikation: den måde præsten går på, den kropsmæssige holdning, køn, højde og drøjde – for slet ikke at tale om den dialekt, der bærer ordene frem, når den verbale kommunikation begynder. Alt sammen sender det massive signaler, som tilhøreren ofte helt ubevidst opfanger og påvirkes af.

Ydermere har medierne og underholdningsindustrien i løbet af de seneste 50 år skabt en revolution på kommunikationsfeltet. Nutidens danskere er vant til et højt niveau i formidling, og at det non-verbale og visuelle spiller en central rolle – særligt i kommunikation af følelser og stemninger. Denne udvikling har også betydning for den kommunikation, der finder sted fra prædikestolen og alteret. Kirkegængerne er blevet mere kræsne og selektive i deres lytten, og de er blevet vant til at aflæse en stor del af budskabet med andre sanser end ørerne.

Nu skal dette ikke misforstås i en sådan retning, at jeg er tilhænger af den postmoderne tendens til at fokusere næsten udelukkende på formen og give indholdet en underordnet rolle. Jeg er på alle måder for substans og er meget optaget af, at det formidlede har både konsistens og sober argumentation. Tilmed synes jeg, at det både er overordentlig sympatisk og nødvendigt at være meget bevidst om at undgå at manipulere sine tilhørere. Men for mig at se, opnås det ikke gennem en utopisk forestilling om et neutralt rum for kommunikationen, men derimod ved at forstå det rum, som kommunikationen faktisk finder sted i, og ved at agere kompetent i det.

At agere kompetent i kommunikationens rum handler i første omgang om at være bevidst om kommunikationens virkemidler og de signaler der udsendes. Dernæst vil min tilgang i træningen af formidlere primært være at skabe overensstemmelse mellem det, der siges verbalt og de signaler, der udsendes gennem kropssproget mv. Overraskende tit møder jeg i mit arbejde væsentlige uoverensstemmelser mellem det, formidleren tror, han/hun udstråler, og det, som opleves af tilhørerne. Og ofte er det hos præsterne sådan, at det udtryk, de selv oplever som neutralt, for tilhøreren opleves som fravæ-

rende og stift. I en verden, hvor tilhøreren er så afhængig af den non-verbale kommunikation, er denne uoverensstemmelse problematisk.

Det er min oplevelse, at dette ideal om neutralitet særligt gælder med hensyn til gudstjenestens liturgi. Jeg har oplevet præster fortælle med næsten brødebetyngelse om at blive følelsesmæssigt engageret i de liturgiske læsninger og bønner. Jeg kunne ikke være mere uenig. Hvis en præst bevidst forholder sig til liturgien med en sådan afstand, så er den uheldige konsekvens af det, at der gives en non-verbale instruktion til menigheden om, hvorledes de skal forholde sig til liturgien, nemlig, uengageret og uden indlevelse. Hvorfor skulle menigheden reagere anderledes end at spejle det, de ser? På den måde vanskeliggør præsten yderligere den i forvejen svære tilegnelse af kirkens sprog og udtryk, og hele oplevelsen bliver kedelig og uden engagement. Ikke fordi liturgien er kedelig, men dybest set fordi menigheden har instrukser om at kede sig.

Teologiens sted: hovedet?

Jeg møder jævnligt præster, der, når de oplever manglende kontakt til menigheden eller evt. negativ respons på deres forkyndelse, straks konkluderer: "Jeg må hjem og skrive en bedre prædiken." Nu kan det godt være, at vedkommende er en dårlig prædikenskriver, og i så fald er konklusionen rigtig. Men i langt de fleste tilfælde handler det om noget helt andet og typisk de dynamikker, jeg har beskrevet ovenfor.

Men konklusionen ligger alligevel lige for hos mange teologer, og jeg tror delvis, det hænger sammen med den teologiske træning, de modtager. Teologer har fra deres uddannelse lært at mestre teologien i tankens og systemets abstrakte rum. Med andre ord: teologiens primære sted er blevet hovedet. Men at træde op på prædikestolen repræsenterer, om man kan lide det eller ej, en overgang til et andet rum, nemlig kroppens. Kommunikation og forkyndelse foregår som bekendt ikke som tankeoverførsel, men som kropslig aktivitet, hvor hovedet naturligvis ikke skal lægges til side, men indgår i et samspil med resten af kroppen.

Det er for mange en svær vandring ind i kroppens rum, der er nye færdigheder, der skal mestres: Artikulation, kropssprog, stemmeføring og øjenkon-

takt er blot nogle af disse. Ydermere skal der også finde en grad af oversættelse sted mellem de to rum. Jeg tror, mange præster ofte har oplevet at blive dybt berørt af en prædiken under forberedelsen, men når de står foran menigheden, er det svært, måske endda helt umuligt, at komme i kontakt med den mening, der berørte dem så dybt, og derfor bliver prædikenen ofte bare til en uengageret oplæsning af det forberedte. Og på prædikestolen opleves den samme prædiken meget mere teoretisk og fortænkt end under forberedelsen.

Min udlæggelse af det fænomen er, at noget går tabt i oversættelsen mellem de to rum. Selvom ordene er de samme, er en væsentlig del af prædikenen forsvundet, nemlig præstens egen kontakt til budskabet. Oplevelsen kan måske beskrives som et ellers velskabt barn, der dør i fødslen. Denne lidt groteske metafor er dog god i sammenhængen, for en dygtig prædikant er kendetegnet ved både at kunne undfange en god prædiken i sin forberedelse og føde den på prædikestolen på en måde, så den bliver nærværende og levende i det øjeblik.

En afgørende nøgle til en "god fødsel" i kommunikationens rum er bevidst at bruge sine sanser til at komme til stede i rummet. At bruge sine sanser på en bevidst måde til at iagttage sig selv, rummet, menigheden mv., såvel som det at kunne mærke sin egen krop og opleve sig hjemme i den, er en uvurderlig hjælp i formidlerens arbejde med at oversætte et budskab fra hovedets til kroppens rum. Banale ting såsom at lægge mærke til sit eget åndedræt, bevidst gribe fat og mærke prædikestolen, trække en stavelse ud for at ændre tempoet i stemmeføringen, fokusere på og iagttage detaljerne af et objekt i salen eller få øjenkontakt med personer fra menigheden er overraskende nok alle sammen utrolig effektive redskaber for en formidler til at komme til stede og blive nærværende i kommunikationen.

Endelig er en nøgle til en "god fødsel" at være bevidst om at ville genopdage budskabet, mens man står på prædikestolen og selv blive ramt af det igen. Der findes mange veje ind i det. F.eks. kan man bevidst forholde sig nysgerrigt, når man læser dagens tekst, og tillade sig selv at blive overrasket eller forundret over teksten. En anden effektiv måde er at give sig selv små pauser, hvor budskabet får lov til at synke ind eller at tillade sig selv i passager af prædikenen at være mere indadskuende i sit udtryk. Det har tilmed den gode sideegenskab over for menigheden, at det autentiske i udtrykket styrkes.

Hvordan ser de mig?

Den fjerde iagttagelse i forhold til præstens “stage mode” er egentlig ikke særlig specifikt knyttet til præstens profession og rolle. En præst står naturligvis over for nogle af de samme udfordringer som enhver anden person, der skal formidle et stof foran en forsamling. Et af de mest grundlæggende behov i et menneske er vel nok at blive set, anerkendt og elsket, og den tilsvarende frygt er at blive afvist, falde igennem, skuffe fælt. En præst er ingen undtagelse.

Alt afhængig af erfaring og personlighedstype bringes en grad af dette tema med ind i formidlingen, og resultatet er ofte, at en ubevidst indre evaluering-dialog finder sted i formidleren – en dialog, som består af en blanding af skarp selvkritik og spørgen efter, hvad tilhørerne egentlig tænker om ham og hans præstation.

Resultatet er ofte et fravær, som kan fornemmes af både formidler og tilhører. Dette fravær skyldes, at formidleren i stedet for at have fokus på nærvær i øjeblikket, nu evaluerer fortiden og planlægger fremtiden. Energien bruges forkert, og formidleren mister det mentale overskud. Fraværet har ofte en selvforstærkende karakter, hvis det ikke bevidst brydes af formidleren, da en følelse af at være fraværende ofte giver en trang til at trække sig yderligere. Knyttet til dette basale behov for at blive set og anerkendt er også, at de fleste formidlere bevidst eller ubevidst har et ønske om at give deres tilhørere et bestemt billede af dem selv, f.eks. som værende venlig, bestemt, intelligent, imødekommende, udfordrende, ydmyg el. lign. En del af denne dynamik er naturligvis knyttet til formidlerens rolle og de forventninger, der måtte ligge til denne. Typisk vil en rockmusiker ønske at have et “cool” image, mens direktøren ofte vil stræbe efter at give indtryk at være en meget seriøs og handlekraftig person.

I mit arbejde med præster har jeg observeret, at en udbredt tendens blandt dem er, at de gerne vil udstråle venlighed og imødekommenhed. Det betyder, at mange præster – ofte ubevidst – konstant har et lille smil på læben, og alt hvad de siger, kommer ud gennem dette lille smil. Nu er det imidlertid ikke dårligt – og slet ikke for en præst – at kunne udstråle venlighed og imødekommenhed. Men hvis det er det eneste, der kommer til udtryk, er smilet blevet et problem. Præstens konstante lille smil udstråler nemlig ikke kun imødekommenhed. Når alvorlige, dybe eller smertefulde temaer kommuni-

keres ud gennem dette lille smil, opstår der en alvorlig dissonans mellem tale og udtryk, og helheden fremstår uautentisk og overfladisk.

Resultatet er ofte, at tilhøreren hører det modsatte af, hvad præsten intenderede, idet det overfladiske udtryk udstråler manglende evne til at rumme alvoren og smerten. Et eksempel på denne dynamik fik jeg at se under jordskælvskatastrofen i Haiti, hvor vores statsminister trådte frem på TV for at opfordre danskerne til at give til Danmarksindsamlingen. Hans opfordring blev udtrykt igennem et venligt, dog stift smil og den velkendte spænding omkring øjnene, som statsministeren typisk har, når han interviewes af pressen. Statsministerens ansigtsudtryk stod i kontrast til budskabet. Det udviste ingen sorg eller frustration, men derimod venlighed og mildhed, hvilket kombineret med emnets dybe alvor kom til at signalere utroværdighed.

Naturligvis er smilet ikke alle præsters tendens. Nogle vil gå efter en meget seriøs og alvorlig udstråling, mens andre vil stræbe efter at udstråle intelligens og overblik – eller noget fjerde. Uanset hvilket billede man ønsker at give af sig selv, er det typisk, at netop dette forsøg på at videregive et bestemt billede af sig selv, ofte bliver en hindring for den nærværende formidling og resulterer i meget indgroede vaner, som er svære at slippe af med.

Den ironiske frygt for påtagethed

En typisk reaktion jeg møder, når jeg træner præster (og andre kommunikatorer i øvrigt) og udfordrer dem til at træde ud af deres “stage mode” er, at det føles unaturligt og måske endda påtaget. Og faktisk er mange kommunikators ironiske begrundelse for at etablere og blive i et ensformigt, stift og unaturligt udtryk, at man frygter at komme til at agere unaturligt. Jeg forstår udmærket denne reaktion. De bliver jo kaldt ud af deres vaner og ind i et nyt uvant landskab. For mange opleves det vanskeligt og usikkert. Hvis man ikke er vant til at benytte sig af et varieret kropssprog i kommunikationen, vil det at udvide kropssprogets repertoire typisk opleves som påtagethed.

Når jeg f.eks. udfordrer en person til at holde op med konstant at smile, og i stedet måske benytte sig af et mere alvorligt udtryk, så er en typisk kommentar: “Jamen, jeg er en meget venlig og smilende person,” eller “Åh jeg føler, at jeg ser så sur ud – det er altså ikke mig det her.” Men den eneste grund

til den reaktion er, at vedkommende er låst af “stage mode”. For der er jo ingen mennesker, der altid smiler. De kan normalt sagtens findes andre ansigtsudtryk frem, hvis de f. eks skal irrettesætte deres børn el.lign.

Som kommunikationstræner ser jeg det ikke som min opgave i denne sammenhæng at pakke folk ind i et lag af “performance”, men derimod at “pakke dem ud” og hjælpe dem til et mere autentisk, uhindret og varieret udtryk.

Ud af “stage mode”

Der er min påstand og erfaring, at alle kan lære at overvinde deres “stage mode” og blive nærværende, gribende og autentiske formidlere. Men det kræver for de fleste et bevidst arbejde såvel som mod og villighed til at blive bragt ud af sine vaner og komfortzone. Ofte er der tilmed også behov for vejledning og en ydre “spejling”, for det er ikke altid let at identificere sin egen “stage mode”, endsigse finde farbare veje ud af den.

Som konsulent i kommunikation og kropssprog er jeg overrasket over, at man i en profession som præstens, hvor de personlige kommunikationsfærdigheder spiller så stor en rolle, ikke bliver trænet og vejledt mere på kropssprogets signaler og muligheder. Tilmed oplever jeg, at der ikke rigtig eksisterer en praksis for evaluering af præsternes kompetence på dette felt, og ej heller en kultur præsterne imellem, hvor de sparrer med hinanden og hjælper hinanden. Jeg håber virkelig for kirken, at der opstår en ny kultur her. Jeg er overbevist om, at det er en af nøglerne til at kunne begå sig bedre i en tid, hvor mange udfordrer kirkens relevans og evne til at sætte en dagsorden for nutidens mennesker.

Litteratur

Kihlström, Eva 2007: *Karismakoden – udstråling kan læres*, Retorikforlaget.

Klit, Jesper 2009: *Personlig gennemslagskraft*, Børsens Forlag.

Svendsen, Ernest Holm 2004: *Nærvær – en praktisk guide til at leve i nuet*, Gyldendal.

Rørbech, Lone 2009: *Stemmebrugslære*, C.A. Reitzel.

Hanne Dalsgaard, Cand.musicae. Professionel sanger og konsulent i kommunikation og kropssprog, indehaver af Captivator.

Køn og embede

Om hvorfor også kvinder og homoseksuelle skal være lutherske præster

Benedicte Hammer Præstholt

Kønnet bag kjolen – et teologisk tema?

Følgende indledende anekdote skulle efter sigende være sand: En præst spørger, i forsøget på at afdække om en konfirmand virkelig har været til gudstjeneste i nabokirken, om præsten dér var en mand eller en kvinde. Konfirmanden svarer: 'Det ved jeg ikke; jeg ser aldrig efter'. Spørgsmålet om, hvorvidt præstens køn spiller en rolle og for hvem, kan besvares på adskillige måder. En spørgeskemaundersøgelse kunne anvendes til belysning af, om konfirmanden med sin manglende interesse for præstens køn er repræsentativ for den danske befolkning. En anden tilgang, som har været forsøgt med ganske forskellige resultater, er at undersøge, om der findes en kønsspecifik prædikenstil. Der har ligeledes været fokus på, om kvinder varetager deres embede anderledes end mænd, f.eks. ved at beskæftige sig med særlige 'kvindeaktiviteter' såsom babysalmesang og sjælesorg. Endvidere har der været interesse for, om kvindelige præster har særlige vanskeligheder med at kombinere præstegerning og familieliv, og det har været diskuteret, om kvinder i embedet medvirker til at sænke præsteembedets status, autoritet og løn.

I denne artikel bliver køn og embede behandlet ud fra en teologisk interesse i, hvordan kønnet har været betragtet og behandlet som en teologisk størrelse, og jeg vil forsøge at indsætte køn-embede-temaet i både en kønsteoretisk, systematisk-teologisk og hermeneutisk ramme.

Kønnet har historisk set været betragtet som et vigtigt tema for embedsteologien. Da kvinder i 1875 fik adgang til universitetet, blev det teologiske fakultet undtaget, fordi kvinder i embedet er “imod Skriftens udtrykkelige Forskrift og imod al kirkelig Vedtægt”, som dekan Scharling skrev i sin udtalelse. (*Kvindelige Akademikere 1875-1925*, København 1925, s. 131). Sammesteds skriver han desuden om kvindeemancipationen, at den “hviler paa en Miskjendelse af Quindens naturlige Evner og Anlæg og den Livsopgave, som ved disse er stillet hende. Den vil, hvor der ikke sættes Grændser for den, medføre...Fare for Samfundet, fordi den truer med at omstyrte een af Grundpillerne for dette, nemlig Familielivet” (s. 131). Først i 1904 fik kvinderne adgang til at læse ved det teologiske fakultet, og i 1916 blev den første kvindelige kandidat færdig. Da spørgsmålet om kvinders adgang til præsteembedet rejstes i Rigsdagen 1918-19 blev tanken om ordination af kvinder mødt med stor modstand blandt præster og biskopper. Sagen resulterede i, at Rigsdagens lov om kvinders adgang til tjenester og hverv fra 1921 blev udfærdiget med den undtagelse, at kvinder ikke fik adgang til militæret og præstegerningen. Da undtagelsen ophævedes i 1947 blev det mødt med protester: 514 præster skrev i et brev til Rigsdagen, at de anså ordination af kvinder for en skismatisk handling, og Indre Mission erklærede året efter de første ordinationer, at man ville boykotte kvindelige præster og nægte dem taletid i missionshusene.

Eksempler på nutidig debat

Mens kønnet således tidligere har fremstået som et væsentligt emne i diskussionen af en luthersk forståelse af embedet, er det rimeligt at spørge, om ikke kønsperspektivet på embedet i dag er blevet en anakronisme? Svaret er et både-og. Taget i betragtning, at ordination af kvinder i høj grad er blevet en del af folkekirkens selvforståelse, og at antallet af kvindelige præster i 2009 passerede 50 %, kan kønsperspektivet synes unødvendigt. Når det alligevel ikke er det, skyldes det, at flere forhold, både globalt og nationalt, fortsat forpligter til at tage emnet op: Ser man på de seneste tal fra Det Lutherske Verdensforbund viser det sig, at 37 ud af de 140 medlemskirker stadig er imod ordination af kvinder, og emnet er desuden del af de økumeniske diskussio-

ner og uenigheder, der jævnligt blusser op, senest i forbindelse med Margot Kässmanns formandskab for den evangeliske kirkes råd i Tyskland.

Det er endvidere sådan, at mindretal inden for de kirker, som allerede anerkender kvindelige præster, fortsat søger at problematisere ordination af kvinder. F.eks. udgav nordiske konservative kirkefolk, primært repræsentanter fra den danske højrefløj, i 2007 bogen *Kvinder på Herrens mark* (Forlaget Hovedland). Det er bogens sigte igen at rejse spørgsmålet om kvindelige præster, og at problematisere en ordning, der ifølge bogens forord er blevet en politisk korrekthed. Man hævder, at der fra tilhængerne af kvindelige præster sjældent fremlægges teologisk argumentation for ordningen, fordi teologien er blevet ofret på ligestillingens alter (s. 13-14). Denne opfattelse af tilhængerne manglende teologi anser man for at være en kvalifikation af bogens projekt: Teologiske argumenter mod kvindelige præster skal igen lede kirken på rette vej.

Yderligere er den kønsrelaterede embedsteologiske diskussion blevet udvidet i de senere år med debatten om homoseksuelle præster. Det er en debat, der også har fyldt meget i kirker, som anerkender kvindelige præster, f.eks. i den norske kirke, hvor det i dag er op til biskopperne og den enkelte menighed, om man ønsker at ansætte en homoseksuel præst eller ej. Også i Sverige har diskussionen om homoseksualitet og embede været på dagsordenen, fordi valget af den lesbiske Eva Brunne til biskop i 2009 resulterede i meget kritiske reaktioner fra bl.a. lutherske kirker i Afrika. Jeg betragter diskussionen af homoseksuelle i embedet som en gren af den kønsrelaterede diskussion, fordi den 'rette seksualitet', dvs. den, som er rettet mod det andet køn, traditionelt betragtes som et parameter på den rigtige udlevelse af kønnet. Seksualitet spiller på samme måde som traditionelle køns karakteristika en rolle i ordningsteologien, der ofte relateres til embedsteologi. Det er her opfattelsen, at homoseksuelle lever i modstrid med den måde, deres køn og seksualitet bør udleveres på ifølge skaberens intention. Menneskers kønnede og seksuelle væren spiller således fortsat en rolle for embedsteologien i de lutherske kirker.

I denne artikel vil jeg fremføre den tese, at kvinders og homoseksuelles adgang til præsteembedet kan betragtes som en understregning af en særlig evangelisk-luthersk pointe, og at denne er tæt forbundet med Reformatiøns vending fra præsten som transcendensrepræsentant til præsten som immanensrepræsentant.

Hvad er køn? – lidt om forskningshistorie

I 1960'erne og 70'erne blev kvindekøn og kvindeforskning for første gang eksplicit inddraget i teologien. Den tidlige feminisme kan beskrives som en synlighedsforskning, idet den havde som formål at synliggøre kvinders plads i historien – bibelsk, kirke- og teologihistorisk – for dermed at tilskrive dem deres egen retmæssige værdi, samt at tydeliggøre bibelsk og historisk undertrykkelse af kvinder. (Synlighedsforskningen delte sig i hhv. en 'værdighedsforskning' og en 'elendighedsforskning', der stillede sig forskelligt til opfattelsen af de metoder, som teologien kunne benytte i forhold til den feministiske forskning). I Danmark blev der udgivet en del bøger om kvinder i Bibelen, f.eks. tekstsamlingen *Thi Gud er jeg og ikke mand* fra Aarhus Universitet, (TF-tryk, 1981) og Karin Friis Plums bøger om bibelske kvindefortællinger, *Kvindehistorie og kvindehistorier*, (Hans Reitzel, 1983) og *Den tilslørede frihed* (Hans Reitzel, 1984). Centralt for den feministiske teologis første år var tanken om 'det kvindelige perspektiv'. Kvindeligheden blev udgangspunkt og norm for den feministiske teologi, og kritikken af den mandsdominerede teologi blev gennemført ved at fokusere på kvinders erfaringer, tænkning og religiøsitet i modsætning til mænds. Dette perspektiv blev hos nogle feminister bundet til kvinders nære relation til det levede liv, til kropslighed osv., i modsætning til den intellektuelle tænkning, der opfattedes som en kold, mandlig udfoldelse. En sådan understrøm ligger f.eks. i Lene Sjørups bog, *Du er gudinden* fra 1983.

Feminismens første paradigme blev altså modsætningen mellem mand og kvinde, og en sådan polariseret kønsopfattelse med implicite faste køns-karakteristika findes stadig blandt både tilhængere og modstandere af kvindelige præster. F.eks. er det et argument hos konservative teologer, at kvinder fra naturens og Skaberens hånd, ikke har de evner og anlæg, som embedet kræver. I indledningen til *Kvinder på Herrens mark* hedder det således, at kvinden er "omsorgsfuld og trøstende fremfor forkyndende og belærende, mere følsom end intellektuel" (s. 11), og det fremstilles som en befrielse for kvinden at høre til en i en kirke, "hvor kvinderne ikke behøver at ligne mænd, men er sig selv og virker med deres særpræg og efter Guds vilje" (s. 19).

I begyndelsen af 1990'erne begyndte den feministiske teologi selv at problematisere 'det kvindelige', fordi man indså, at den tidlige feminisme havde

begået den (nødvendige) fejl at se på kvinden som en art ontologisk størrelse. Man havde forestillet sig *kvinden* som noget helt bestemt, der kunne identificeres uafhængigt af tid og sted. Nu begyndte man i stedet at udvide kategorierne, fordi man opdagede, at kvinders problemer, tænkning og virkeligheder er uendeligt forskellige. Kønsforskningen fokuserede nu på køn som konstruktion fremfor køn som primært essens. Inden for teologien rejstes spørgsmålene om, hvordan køn er konstrueret i de bibelske tekster, og om hvordan teologien har bidraget til at konstruere normative opfattelser af køn og seksualitet. Naturligvis er kønnet, også for en konstruktivistisk kønsteori, en biologisk og fysiologisk størrelse, men forestillingerne om, hvordan man lever i overensstemmelse med sit køn og om, hvad det vil sige at være (en rigtig) mand eller kvinde er foranderlige. Opfattelser af køn og seksualitet er blevet til i en historisk proces, influeret af faktorer som økonomi, kulturelle udtryk, politik, religion osv., og køns- og seksualitetsopfattelser vil derfor også fortsat kunne forandre sig. Køn og seksualitet er med andre ord ikke faldet ned fra himlen. Det er der imidlertid teologi, som forestiller sig, og derfor kan de historiske forandringer i opfattelser af køn og seksualitet virke som udfordringer for teologien.

Kønsopfattelsers foranderlighed som udfordring for embedsteologien

I Danmark er der sket store forandringer i opfattelserne af køn og seksualitet gennem de seneste 100-150 år, og denne udvikling har vist, at opfattelserne af, hvad der er 'naturligt', er bevægelige. I modsætning til opfattelsen i 1800-tallets dominerende kvindebillede, bliver det i dag opfattet som naturligt for kvinder at gå på talerstolen som undervisere, politikere og præster. Det er i langt højere grad end tidligere blevet naturligt at se på kompetencer fremfor på køn, og man går i langt mindre grad ud fra en opfattelse af fastlåste køns-karakteristika. Seksualiteten som rettet mod det andet køn er ikke længere strengt taget et parameter for, om man kan kalde sig en rigtig mand eller kvinde. Tværtimod er det i Danmark bredt accepteret, at to mennesker af samme køn kan leve sammen.

Når kønsopfattelsers foranderlighed kan blive til udfordringer for teologien, skyldes det, at teologien rummer tekster, der taler om køn og seksualitet på en essentialistisk facon. Fra Bibelen er det f.eks. perikoperne om kvinden som den begærende og underordnede og manden som den herskende (Gen 3,16, Ef 5,22), om kvinden som den tavse og manden som den talende (1 Kor 14,34, 1 Tim 2,11-15), om homoseksuelle handlinger som unaturlige og vederstyggelige (Lev 18,22; 20,13, Rom 1,26-27). Den slags tekster har i sammenhæng med andre kulturelle faktorer bidraget til en holdbar opfattelse af det naturlige, af kønsroller og køns karakteristika, og de har fået en stærk virkningshistorie inden for teologiske traditioner, der orienterer sig mod forestillingen om 'den skabte orden'.¹ En sådan teologi er skabelsesordningsteologien, der i dag spiller en væsentlig rolle i diskussionen om kvindelige præster.

Skabelsesordningsteologiens forbindelse til embedsteologien fremgår også visse steder hos Luther, der skriver følgende om, hvorfor mænd og ikke kvinder kan være præster: "Denne forskel betinges også af naturen og Guds skabning, nemlig at kvinder...intet styre kan eller skal have, som erfaringen viser og Moses, Gen 3, siger: "Du skal være din mand underdanig". Evangeliet ophæver ikke denne naturlige ret, men stadfæster den som Guds orden og skabelse" ('Om koncilierne og kirken', *Luthers skrifter i udvalg*, 1963 Gads Forlag, s. 397). Ordningen med kvindelige præster, som begyndte i Danmark i 1947-48, har altså i en ligefrem forstand underkendt legitimiteten i denne version af Luthers ordningstænkning. Men, som det fremgår af andre steder i selv samme skrift, er en luthersk embedsteologi ikke udtømt med henvisning til dette tekststed. Luther fremhæver nemlig bl.a. i 'Om koncilierne og kirken' en vigtig pointe, som i dag kan understreges netop ved at give kvinder og homoseksuelle adgang til embedet. Denne lutherske pointe begynder med Reformationens embedsteologiske transformation.

Reformationens embedsteologiske transformation

For Luther er det, som det fremgår af ovenstående citat, en naturlig slutning, at teksten i Gen 3 forordner forholdet mellem mand og kvinde ikke bare på bibelsk tid, men også på Luthers egen. I ægteskabet eller familiens stand skal

kvinden være sin husbond lydige og fromt bidrage til at styre husholdningen og opdrage børnene. Denne stand og dens ægteskabs- og familieideal udgør sammen med staten og kirken tre stænder forordnet af Gud (*politia, ecclesia, oeconomia*). Luther ønsker altså ikke som sådan et opgør med datidens gældende kønsroller og normer. Men Luthers syn på ægteskabet medfører andre centrale forandringer – ikke for den almindelige kønsopfattelse altså – men for embedsteologien. Luthers positive fremhævelse af ægteskabet som en gudsskabt orden, af familielivet, af børn og dermed af seksualitet, bliver en afgørende løftestang for opgøret med det katolske embedssyn, repræsenteret ved cølibatet.

Reformationens embedsteologiske transformation kan overordnet set beskrives som en vending fra præsten som transcendentrepræsentant til præsten som (i alt fald i langt højere grad) immanensrepræsentant. Den katolske præst er bærer af det hellige (han er *sacerdos*) og indehaver af en særlig umistelig karakter (*character indelebilis*). Ved nadveren er præsten Kristus-repræsentanten, der genfrembærer offeret, og cølibatet understreger præstens anderledeshed, renhed og særstatus. Med sit stærke fokus på præstens ægteskab gør Luther op med præstens transcendentale karakter og trækker embedet ind i immanensen. Ægteskabet er Guds gode orden, skabt med henblik på menneskets gode tilstedeværelse i verden, og præsten skal ikke gennem cølibatet trække sig væk fra det skabte. Præsten er og skal være et menneske af kød og blod, med kone, børn og seksualitet. At leve i overensstemmelse med den familie-, køns- og seksualitetsopfattelse, som andre mennesker lever med, gør præsten til et almindeligt menneske. I og bag denne bevægelse ligger dét, at embedet løsnes fra selve embedsindehaveren og bindes til Ordet. Det er ikke præstens person, som er i centrum; det er derimod hans opgave. Præsten er i ordets tjeneste (*ministerium verbi*) og skal forkynde ordet, men han er ikke selv en guddommelig repræsentant, 'en lille gud', der lever på den guddommelige side af det forkyndte og ikke på den menneskelige. Fokus er det forkyndte ord, "det ydre ord, prædike mundtligt ved mennesker, ved dig og mig", skriver Luther i 'Om koncilierne og kirken, (*Luthers skrifter i udvalg*, 1963, Gads Forlag, s. 392). Præsten er altså et menneske som du og jeg.² Embedsindehaveren er ikke den direkte formidler af forkyndelsen, nåden og sakramenterne, men er i sin egenskab af menneske også selv modtager. I gennemgangen af kirkens syv kendetegn er det således vigtigt for Luther at un-

derstrege, at præsten modtager og ikke giver: Ordet er ikke prædikantens, tværtimod skal han selv høre med, modtage og tro. Nadveren er ikke præstens; han er selv én, der modtager sakramentet. Og eftersom præsten ikke er giveren, konkluderer Luther endvidere, er præstens hellighed og liv ikke af afgørende betydning: “Du skal ... ikke bekymre dig om, hvor hellig manden er, som rækker dig det [sakramentet], eller om han har haft to hustruer”, for han er selv kun én ligesom du, der modtager (‘Om koncilierne og kirken’, *Luthers skrifter i udvalg*, 1963, Gads Forlag, s. 395).

Kvinder og homoseksuelle i embedet understreger luthersk pointe

For Luthers forståelse af embedet er det altså centralt, at præsten, Ordets tjener, er et menneske som du og jeg. Den lutherske præst er i langt højere grad en immanensrepræsentant end en transcendensrepræsentant, og denne vending medfører en humanisering af embedet (med et begreb lånt fra Else Marie Wiberg Pedersen i “Women’s Ordination in Denmark: The Humanization of the Ordained Ministry”, i *Dialog: A Journal of Theology*, vol. 48, no 1: *Human Sexuality* (2009), s. 3-6). Mens Luther fremhævede denne pointe ved at fokusere på ægteskabet og gøre op med cølibatet og den embedsforståelse, som cølibatet udtrykker, har den lutherske kirke i dag andre muligheder til sin rådighed, når den samme humanisering af embedet skal understreges. Ved at inddrage kvinder og homoseksuelle i embedet gives humaniseringen af det en ny konkret skikkelse. Køn og seksualitet som en del af præstens helt almindelige menneskelighed forsvinder ikke som betydningsbærer, men transformeres i takt med de forandringer, der er sket i opfattelser af køn, seksualitet og familieliv siden Luthers tid. I dag indbefatter ‘et almindeligt menneske’ heldigvis også den halvdel af menneskeheden, som er kvinder, og den almindelige opfattelse af, hvad kvinder kan, er en anden end på Luthers tid. Den samme bevægelse er undervejs for homoseksuelle. I mange lande er det efterhånden en almindelig del af virkeligheden, at nogle mennesker er og lever som homoseksuelle – som par og evt. som familier. Hvis præsten skal være del af menneskers virkelighed (og ikke stå uden for den), skal menneskers virkelighed også repræsenteres blandt præster. Den reformatoriske transforma-

tion af embedet tages alvorligt som teologisk værdi, videreføres og artikuleres i vores samtid ved at tillade kvinder og homoseksuelle adgang til præsteembedet.

Fortolkning og forandring

I denne artikel har der ikke været lagt skjul på, at man i skriftet 'Om koncilerne og kirken' kan finde citater, som kan pege i meget forskellige retninger, når man skal forsøge at indkredse et luthersk embedssyn. Teksten siger både, at kvinder ikke kan være præster, og at præsten er et menneske som du og jeg. Eftersom synet på kønsroller, seksualitet og familieliv har udviklet sig betragteligt siden Luthers tid, kan de to udsagn ikke længere stå ved siden af hinanden uden at udtrykke en modsætning, for i et samfund som det danske er det utænkeligt, at kvinder skulle være udelukkede fra at repræsentere det alment menneskelige. Spørgsmålet bliver da, hvilket udsagn man vælger? Eller anderledes spurgt: Hvordan finder den teologiske fortolkningsproces sine veje?

Den teologiske fortolkningsproces er et interessant og nødvendigt område at beskæftige sig med, når man arbejder med dogmatik og med forandring. Processen kan ikke forudses, det er ikke sådan, at nogle tolkninger bare siger sig selv, og at forståelsen af Luthers embedssyn i dag *må* være på en bestemt måde og ikke anderledes. Derfor udtrykker denne artikels tese også kun én af mange mulige vinklinger af et luthersk embedssyn. Men selv om processen er uforudsigelig, synes nogle tolkninger at have større sandsynlighed for gennemslagskraft og virkning end andre. F.eks. har den teologiske tolkning, der vil indlemme kvinder i embedet i Danmark vundet større genklang end den tolkning, der vil udelukke kvinder fra embedet. Når nogle teologiske tolkninger bliver mere sandsynlige end andre, hænger det sammen med, at den lutherske teologi er omverdenssensibel, og at teologisk fortolkning udspiller sig i spændingen mellem fortid og nutid og mellem teologien selv og dens omverden:

Den danske folkekirke er som organisation afhængig af evangeliet, altså det budskab, som kirken forstår sig selv som formidler af, og som er uadskilleligt sammenknyttet med Kristus. Derudover er kirken afhængig af sin egen teologihistorie, dvs. af det dogmatiske og semantiske system, der i historiens

løb er blevet opbygget gennem forskellige tiders behandling af evangeliet og forståelsen af kirkens opgave. Kirken af i dag er således arving til 2000 års teologisk kommunikation. Med en så omfattende teologihistorie er mængden af teologiske udsagn blevet så enorm, at folkekirken og dens teologi ikke kan realisere dem alle sammen på én gang. Det teologiske systems kompleksitet medfører nødvendigheden af selektion, og denne udvælgelsestvang ses i praksis i de teologiske fortolkningsprocesser. Paulus anbefalede f.eks. engang, at man skulle undlade at indgå ægteskab, fordi et ugift menneske bedre ville kunne koncentrere sig om Kristus. Men under indflydelse fra den tidlige kirkes omverden, hvor folk af gode grunde var tilhængere af ægteskabet, blev det ikke den paulinske tilgang til ægteskabet, der blev den fremherskende. Tværtimod gjorde den katolske kirke senere hen ægteskabet til et sakramente, og for Luther blev det, som beskrevet, en god Guds orden, som også præster skulle have del i. I mødet med omverdenen er der således dele af teologihistorien, som teologien lader ligge. Det er en del af den teologiske fortolkningsproces, der gør teologien i stand til at interagere med kultur og folkelighed og til at integrere muligheder og former, som samfundet tilbyder. Teologien filtrerer sin omverden gennem sig selv, og det er teologien selv, der gennem kommunikation og refleksion over omverdenen integrerer det, det synes muligt at integrere. Når teologien selv fungerer som filter, betyder det, at teologien også har grænser for integration. Formalt beskrevet er teologiens forhold til omverdenen således dobbelt: Teologien skal operere med både integration og afgrænsning. Ud fra evangeliet skal der kontinuerligt arbejdes med både at sætte grænser for integrationen og med at skærpe kommunikationen om og af evangeliet og af de dele, som forekommer væsentligst for den kristne dogmatik og teologiske identitet. Når teologien reflekterer over både afgrænsning og integration, får teologi og kirke mulighed for at forandre sig selv i lyset af nutiden uden at miste sig selv og sin identitet som kristen teologi og kristen kirke. Det forholder sig ikke sådan, at kirken nødvendigvis bliver mindre kirke, når den forandrer sig. Tværtimod har det historisk set vist sig, at kirken er i stand til at integrere nye opfattelser af samlivsformer og nye køns- og seksualitetsopfattelser uden at miste sin identitet og selvforståelse som kristen kirke. Det har f.eks. været tilfældet i Danmark, hvor ordningen med kvindelige præster i dag opfattes som en af folkekirkens succeshistorier.

Teologisk fortolkning er en nødvendighed. Det er gennem den, at fortid og nutid kan kombineres. Fortolkning er at se det nye i lyset af det gamle, men også at lade nutiden have indflydelse på forståelsen af fortiden. For teologien (som for juraen) gælder det, at nye fænomener som ikke fandtes, da de normerende tekster blev forfattet (som f.eks. kvinder med teologiske embedsksamener) skal kunne forbindes med det univers, som teksterne udtrykker. Derved opstår fortolkningens 'produktive dimension', som Gadamer kalder det. Fortolkningen er også en proces, der forsøger at udskille de temaer, som i særlig grad betragtes som noget af vedvarende vigtighed.

Historien bidrager med centrale pointer, som er del af teologiens egenforståelse. Som forfatterne til det Lutherske Verdensforbunds rapport *Marriage, Family and Human Sexuality* skriver det, så kan teologihistorien bære på værdier, som må sikres med andre midler i dag, end de blev i fortiden. Det kan være nødvendigt at udtrykke en gammel pointe på nye måder. Sådan må tæsen i denne artikel opfattes: Som et forsøg på at indfange noget centralt ved en luthersk embedsforståelse, nemlig humaniseringen af embedet, og på at bringe denne pointe i spil i forhold til nutidige debatter om køn, seksualitet og embede. Når kvinder og homoseksuelle får adgang til embedet, videreføres en reformatorisk pointe, om end denne adgang til embedet står i modsætning til visse andre dele af den tradition, folkekirken har arvet fra Luther. Den reformatoriske humanisering af embedet sikres i dag ikke (alene) ved et opgør med cølibatet gennem fremhævelsen af ægteskabet, men ved at lade kvinder og homoseksuelle (på lige fod med heteroseksuelle mænd) varetage kirkens embede.

Noter

- 1 Når det er denne form for tekster, jeg beskæftiger mig med i denne del af artiklen, skyldes det altså, at det ofte er dem og deres virkningshistorie, der er i spil, når embedsteologi og køn diskuteres. Man kunne have valgt at gå en anden vej, nemlig ved primært at fokusere på positive bibelske tekster (værdighedsforskning), som f.eks. Gal 3,27-28, der kan kaldes feminismens credo. Spændingen mellem pdes. kritik og afstandtagen (elendighedsforskning) og pdas. positiv inddragelse (værdighedsforskning) er for mig at se et generelt

element i den slags teologisk fortolkning, som har re-konstruktivisme som formål. Den samme spænding vil vise sig i arbejdet med Luthers tekst 'Om koncilierne og kirken'.

- 2 Præsten adskiller sig således ikke fra andre mennesker i forhold til sin eksistens. Det, der derimod bliver præstens særlige kompetencer, er menneskelige kvaliteter samt viden og uddannelse, som har været af meget stor betydning for den lutherske teologi og kirke siden Reformationen.

Benedicte Hammer Præstholt, ph.d.-stipendiat,
Afdeling for systematisk teologi,
Aarhus Faculty of Arts, Aarhus Universitet.

Redaktion

Birte Andersen
Mågevej 13, 2.tv.
2400 København NV – tlf. 39 18 30 39

Ulla Morre Bidstrup
Pastoralseminariet i Århus
Skt. Markus Kirkeplads 1
8000 Århus C – tlf. 86 13 85 88

Jette Marie Bundgaard-Nielsen
Hybenvænget 2
8362 Hørning – tlf. 86 92 10 02

Jørgen Demant
Hjortekærsvej 74
2800 Lyngby – tlf. 45 88 40 75

Christine Tind Johannessen-Henry
Folkvarsvej 13, st.th.
2000 Frederiksberg – tlf. 29 72 38 88

Kirstine Helboe Johansen
Skelagervej 424
8200 Århus N – tlf. 86 12 48 05

Hans Vium Mikkelsen
Aastrup Alle 21
6100 Haderslev – tlf. 73 74 58 98

Marie Vejrup Nielsen
Byagervej 79B
8330 Beder – tlf. 89 42 68 50

Kåre Egholm Pedersen
Torvegade 5 B
9631 Gedsted – tlf. 98 64 55 58

Jesper Stange
Fiolstræde 8, st.
1171 København K. – tlf. 33 91 51 92

Annette Molin Schmidt
Gustav Johannsensvej 17
2000 Frederiksberg – 3028 2021

Henrik Brandt-Pedersen, RPC

Kritisk forum for praktisk teologi, 121
30. årgang udgives af redaktionen i
samarbejde med Forlaget ANIS.
Udgives med støtte af Kulturmini-
steriets bevilling til almenkulturelle
tidsskrifter

Ansvsh. redaktører for nr. 121:
Præstens virke og virkning
Ulla Morre Bidstrup
og Kirstine Helboe Johansen

ISSN 0106 – 6749

© Forfatterne og *Kritisk forum for
praktisk teologi*

Kritisk forum for praktisk teologi er
sat hos Forlaget ANIS og trykt hos
Specialtrykkeriet, Viborg

Layout: Mindgame

Bestilling af tidsskriftet:
ANIS/Religionspædagogisk Center
Frederiksberg Allé 10
DK-1820 Frederiksberg C
tlf. 3324 9250 – fax 3325 0607
www.anis.dk. e-mail: anis@rpc.dk

Prisen for et abonnement på 30. årg.
er kr. 299,- (studerende kr. 249,-).
Enkeltnumre sælges for kr. 125,-
Ældre numre af tidsskriftet kan fås
ved henvendelse til forlaget

Henvendelse vedr. indlæg i tidsskrif-
tet kan rettes til forlaget eller til
redaktionens medlemmer.