

TIDSSKRIFT FOR kjønns FORSKNING

TEMA: RELIGION OG SEKSUALITET

Den hellige kjernefamilie.
Jesus i kjønnstrøbbel.
Hetero i Guds bilde.
Muslimsk seksualitet i historisk
perspektiv.

2005

Nr. 3

Tidsskrift for kjønnsforskning utgis av KILDEN Informasjons- og
dokumentasjonssenter for kvinne- og kjønnsforskning i Norge



TIDSSKRIFT FOR KJØNNSFORSKNING UTGIVS AV KILDEN INFORMASJONS- OG
DOKUMENTASJONSSENTER FOR KVINNE- OG KJØNNSFORSKNING I NORGE

REDAKTØR: Trine Annfelt

GJESTEREDAKTØR: Åse Røthing

REDAKSJONSSEKRETÆRER: Toril Enger og Heidi Elisabeth Sandnes

REDAKSJONSRÅD:

Agnes Andenæs

Norman Andersen

Pål Bjørby

Haldis Haukanes

Anne Hellum

Lise Widding Isaksen

Knut Kolnar

Vivian Lagesen

Jørgen Lorentzen

Nina Lykke

Kirsti Malterud

Toril Moi

Anne Marit Myrstad

Inger Nordal

Bente Rosenbeck

Anka Ryall

Åse Røthing

Knut Holtan Sørensen

Halldis Valestrand

Karin Widerberg

DESIGN: Terese Moe Leiner

OMBREKKING: Heidi Elisabeth Sandnes

TRYKK: Wera AS

ISSN: 0809-6341

Tidsskrift for kjønnsforskning er referee-basert og kommer ut fire ganger i året
Abonnementspris er kr. 400,- (kr. 200,- for studenter)
Løssalgpris pr. nummer: kr. 125,- pluss porto

REDAKSJONENS ADRESSE:

KILDEN

Grensen 5

0159 Oslo

Web: kilden.forskningsradet.no

E-post: post@kilden.forskningsradet.no

Tlf. 24 05 59 95

Vil du abonnere?

Henvend deg til:

tidsskrift@kilden.forskningsradet.no

Ønsker du å skrive i Tidsskrift for kjønnsforskning?

Kontakt redaksjonen:

tidsskrift@kilden.forskningsradet.no

Forsideillustrasjon: Istockphoto

Innhold

ARTIKLER

- 5 Jorunn Økland ★ Du skal ikke imitere ekteskapet, eller: Forestillinger om Den Hellige kjerne-Familie
- 20 Halvor Moxnes ★ Jesus in gender trouble
- 35 Jostein Børtnes ★ Skapt til hetero i Guds bilde: om heteroseksualiseringen av gudbilledligheten
- 51 Pernilla Ouis ★ Från njutningsmänniska till frustrerad puritan: Muslimska sexualitet i ett historiskt perspektiv

BOKANMELDELSER

- 67 Anne Sofie Roald: *Er muslimske kvinner undertrykt?* ★ Omtale ved Tove Nicolaisen
- 69 Melissa Wilcox: *Coming Out in Christianity* ★ Omtale ved Inger Furseth
- 72 Halvor Moxnes, Jostein Børtnes og Dag Øistein Endsjø (red.): *Naturlig sex? Seksualitet og kjønn i den kristne antikken* ★ Omtale ved Marianne Bjelland Kartzow
- 74 Jorunn Økland: *Women in Their Place. Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space.* ★ Omtale ved Pål Bjørby

Kjære leser!

Siden tidsskriftet ble startet i 1977 har det bare kommet to nummer som har hatt religion som tema. I 1988 ga Nytt om kvinneforskning ut "Teologi, religionsvitenskap: Kvinners plass i tradisjonsformidlingen. I 1999 ga Kvinneforskning ut "Religion og kjønn". Daværende redaktør Gro Hanne Aas kommenterte at det ikke var publisert en eneste artikkel som tematiserte religion i årene mellom de to temanumrene. Hun gikk til lederen fra 1988, skrevet av redaktør Aina Schiøtz, for å lete etter forklaringer på den lave representasjonen av slikt artikkelstoff. Schiøtz mente det blant annet kunne handle om hvordan forskere i andre disipliner forholdt seg til kjønnsforskningen i teologi og religionsvitenskap. I lederen minnet hun om at 70-tallsfeminismen blant annet innebar at teologiske skrifter "i tide og utide ble trukket fram som skrekkeeksempler på hva kirken og kristendommen har bidratt med når det gjelder undertrykking av kvinnen. [...] Som ledd i denne fordømmelsen var det flere av oss som interesserte oss lite for hva kvinnelige forskere innen teologi og kristendomskunnskap beskjeftiget seg med". Aas sin kommentar er altså at det må ha skjedd lite også etter 1988 målt etter mangelen på publiserte artikler.

Det er minst to forhold ved denne situasjonen vi tror har endret seg nå. Det første er en eventuell manglende interesse for forskning rundt religion, seksualitet og kjønn. 11. september, krigen i Irak og bombene i

Madrid og London har bokstavelig talt tydeliggjort sprengkraften i forhold som kan gis en religiøs begrunnelse. I de diskurser som har oppstått, ser vi at kjønn og seksualitet representeres mer dikotomt, stereotypet og tradisjonalistisk. Det gjelder uavhengig av om det er kristendom eller islam som er den dominerende religionen. Mediebildene og mange av de nye samtalene flommer over av vestlige (kristne) helter versus muslimske terrorister og likestilte (kristne) kvinner versus undertrykte kvinner med skaut. Alt mens den vestlige verden hyller de konservative kjernefamilieverdiene. Og alt mens flere vestlige og muslimske stemmer uttrykker økt homofobi.

Det andre forholdet er relatert til det første og dreier seg om økt interesse for religion som et felt som kontinuerlig produserer mening om seg selv. Hvilke maktforhold avtegner seg i tolkninger av den enkelte religions hellige skrifter? Hvilke diskurser om kjønn og seksualitet støttes eller undergraves? Hvilke andre tolkninger er mulige, og hvordan utfordres maktforholdene dersom disse blir tydelige? Blant forskere i og utenfor religionsviternes rekke undersøkes det nå om spørsmålet om undertrykkelse kan analyseres bedre og mer omfattende med begreper om heteronormering enn "bare" kjønn. Hva oppnår man ved å avdekke og destabilisere det heteroseksuelt baserte hegemoniet i ulike religiøse tekster og grupperinger? Både endringer i samfunnets diskurser om kvinner og

menn og faglig utvikling gjør noe med hvor vår oppmerksomhet rettes. Begge deler har ført til økt bevissthet om den eksplisitte og implisitte fordømmelsen og undertrykkningen av atskillig flere kategorier enn av de (heteroseksuelle) kvinnene det ble pekt på 70-tallet.

Hvor i en kultur utmeisles generelle forestillinger og stemninger til normer? Hvordan videreføres, endres eller forsvinner en norm? Hvordan blir den historisk effektiv? I artikkelen "Du skal ikke imitere ekteskapet, eller: Forestillinger om Den Hellige kjerne-Familie" er dette Jorunn Øklands utgangspunkt. Innenfor et kulturhistorisk paradigme analyserer hun forestillingene om at den moderne kjernefamilien er normativt forankret i den kristne kanon. Med referanse til Butlers argumentasjon for at homoseksualitet og heteroseksualitet er kategorier basert på imitasjon, argumenterer hun for at imitasjonsmekanismer på tilsvarende måte holder liv i forestillingen om den heteronormative kjernefamilien som en kopi av en bibelsk original, til tross for at de aktuelle nytestamentlige tekster yter sterk motstand mot å bli lest slik. Økland refererer konkrete hendelser fra de senere årene, der destabiliseringer av forestillinger om en bibelsk original har vist seg truende og blitt avvist som på grensen til det blasfemiske. Økland påpeker at selv om det nye testamentets tekster motsetter seg en lesning om den heteroseksuelle kjernefamilien, tar de heteroseksualiteten for gitt. Diskursene gjeninnskriver heteronormativiteten nærmest som en del av kosmiske strukturer, skriver hun. Samtidig overlever de heteronormerte og normerende fortellingene og drives videre av å være så meningstomme og polyfone at de stadig kan tilpasse seg nye tolkningsbehov. Som Økland påpeker, er dette betingelsen for at de ikke dør ut.

Som nevnt i forrige "Kjære leser!" vil tidsskriftet fra nå av åpne for enkelte publiseringer på engelsk. Første mann ut med engelsk

artikkel er teologen Halvor Moxnes. Han har, i likhet med Økland, også latt seg inspirere av Butler, noe som indikeres i artikkelens tittel: "Jesus in gender trouble". Moxnes' artikkel tar opp den rollen Jesus spiller i konstruksjoner av kjønn i kristen teologi. Feminister har kritisert mannlige teologer for å tegne Jesus som modell for "mennesket" i ensidig maskuline kategorier. I "Jesus in gender trouble" følger Moxnes opp denne kritikken fra et skeivt perspektiv. Med utgangspunkt i Jesu ord om "evnukker" i Matteusevangeliet kapittel 19, vers 12, leser Moxnes "evnukene" fram som representanter for en tvilsom maskulinitet som utfordrer et maskulint hegemoni. På denne måten kan "evnukker" tjene som eksempel på muligheter for identiteter som gir seg ved å bryte med tradisjonelle kategorier for kjønn.

I artikkelen "Skapt til hetero i Guds bilde: om heteroseksualiseringen av gudbilledligheten", drøfter professor i russisk litteratur Jostein Børtnes ulike tolkninger av påstanden i den første av bibelens to skapelsesfortellinger, om at mennesket er skapt i Guds bilde. Børtnes refererer til en rekke ulike teologiske tolkninger av utsagnet om at mennesket er skapt i Guds bilde, som alle er formet av sin samtid og teologiske kontekst. Han hevder imidlertid at de ulike tolkningene har det til felles at gudbilledligheten er androsentrisk: det er mannen som er skapt i Guds bilde, mens kvinnen tradisjonelt kan oppnå gudbilledlighet enten ved å "bli mann" i Kristus eller som vedheng til mannen. Men på 1900-tallet har protestantiske og katolske teologer skapt en ny, mannssentrert tolkning av utsagnet om menneskers gudbilledlighet. Denne varianten framhever, slik Børtnes viser, det heteroseksuelle samleiet som forutsetning for å oppnå den høyeste form for gudbilledlighet.

Den svenske religionsviteren Pernilla Ouis har i sin artikkel "Från njutningsmänniska till frustrerad puritan: Muslimsk sexualitet

i ett historisk perspektiv" fokus på gjensidigheten i konstruksjoner av "de andres" og "vår" seksualitet. Hun innleder artikkelen med et eksempel på dagens representasjoner der muslimers seksualmoral representeres som puritansk, streng og som et hinder mot god og sunn seksualitet. Underforstått som et hinder mot den seksualitet "vi" praktiserer. Ouis demonstrerer hvordan synet på "deres" og "vår" seksualitet har gjennomgått historiske forandringer, og der det "vi" ikke vil være stadig har vært tillagt "dem" og omvendt. Ouis har intervjuet unge kvinner i en rekke muslimske land. Hun finner at diskurser for kjønn og seksualitet nå i høyere grad formidler tradisjonalisme. I noen land kan en hvilken som helst kontakt med unge menn skade unge kvinners rykte og dermed true deres liv. Men islam trenger ikke å forsterke tradisjonalisme. Ouis mener endring kan være mulig gjennom støtte til de mer liberale, islamske representasjoner av seksualitet og kjønnsforhold, herunder av ekteskapet. Hun anfører at det til syvende og sist er summen av individuelle valg som avgjør hvordan seksualiteten formes innen rammen av en hvilken som helst religion.

Samtlige bokanmeldelser i dette nummeret handler om religion og seksualitet i spennet mellom innføringslitteratur og omarbeidete avhandlinger. Artikkelsamlingen *Naturlig sex? Seksualitet og kjønn i den kristne antikken* hører hjemme i den første kategorien. Boken er redigert av Halvor Moxnes, Jostein Børtnes og Dag Øistein Endsjø og anmeldt av Marianne Bjelland Kartzow. En annen tekst som, slik tittelen indikerer, blant annet gir en innføring i aktuelle temaer knyttet til religion og seksualitet, er den helt ferske boken *Er muslimske kvinner undertrykt?* Den er skrevet av den norske muslimen og islamforskeren Anne Sofie Roald og anmeldt av Tove Nicolaisen. De to siste anmeldelsene hører hjemme i den andre kategorien;

omarbeidete avhandlinger. Inger Furseth har anmeldt boken *Coming Out in Christianity* av den amerikanske religionsviteren Melissa Wilcox, mens Pål Bjørby har lest Jorunn Øklands bok.

I invitasjonen til dette temanummeret etterlyste vi forskning som kobler interessen for religion med interessen for seksualitet. Vi ønsket på denne måten å flytte fokus fra en mer etablert kobling mellom kjønn og religion slik vi kjenner den blant annet fra forskning inspirert av feministteologiske perspektiver, over til temaer mer spesifikt knyttet til seksualitet. Nå kan det selvsagt hevdes at kjønn og seksualitet henger tett sammen, men tradisjonelt har temaer direkte knyttet til kjønn blitt viet større oppmerksomhet innen teologisk og religionsvitenskapelig forskning, enn temaer relatert til seksualitet. Vi ønsket gjennom dette nummeret å bidra til å bøte noe på denne skjevheten, og vi synes vi har fått inn gode og spennende artikler. Vi håper dere som lesere også vil finne interessante temaer og refleksjoner i de foreliggende tekstene.

God lesning!

Åse Røthing
gjesteredaktør

Trine Annfelt
redaktør

ARTIKLER

Av JORUNN ØKLAND

Du skal ikke imitere ekteskapet,

eller: Forestillinger om Den Hellige kjerne-Familie

Hva skjer når imitasjonen overskygger originalen? Hvorfor er det så kulturelt opplagt at familien Beckham skal spille hovedrollene i Madame Tussauds julekrybbe? Og hva er det som blir så utfordrende for enkelte kristne når "Den Hellige Familie" (Maria, Josef, Jesusbarnet) iscenesettes på ukonvensjonelle måter? Artikkelen problematiserer den religiøse forankringen til kjernefamilienormen.

“Heteronormativitet” har blitt et dagligdags ord innenfor kjønnsforskningen, tallrike studier viser hva den produserer og hvordan den reproduseres. Kjønnsforskningen griper lett til psykoanalytiske forklaringsmodeller og til “institusjoner” for å forklare hvor det “normative” oppstår og henter sin legitimering fra. Men det går også an å anlegge et tradisjons- og kultur-historisk perspektiv og spørre hvor i en kultur generelle forestillinger og stemninger utmeisles til normer, hvordan en norm videreføres og gradvis endres eller forsvinner, eller hvordan en norm har blitt så effektiv historisk sett. Før ble normer gitt religiøs forankring, og selv om dette er annerledes i dag, lever mange tradisjonelle (hetero-)normer i beste velgående selv om de religiøse legitimeringsmekanismene har blitt svekket og til dels usynlige for det sekulære blikket.

Denne artikkelen plasserer seg innenfor et slikt kulturhistorisk paradigme, men er mest opptatt av diskrepans og diskontinuitet. Jeg vil analysere de populær-kristne forestillingene¹ om at den moderne kjernefamilien er normativt forankret i den kristne kanon, Det nye testamente, heretter kalt NT. Jeg vil vise hvordan mangelen på en stabil og entydig kjernefamiliemodell i materialet omkring Jesu opphav gjør at moderne representasjoner av Jesu fødsel som ikke reproduserer kjernefamilien som bibelsk-mytisk ideal, vekker sterke følelser og oppfattes som ufordrende og undergravende for kjernefamilie-forestillingen. Mange kristne opplever dermed at Bibelen trekkes i tvil mer generelt. Jeg vil derfra gå videre til å vise at kjernefamilien som religiøst forankret norm er så ustabil at den for å fungere er nødt til å presenteres som en imitasjon av en bibelsk original – som ikke finnes, i alle fall ikke i samme form som det man forbinder med “kjernefamilie”-termen i dag. Kristen kjernefamilier praksis må altså iscenesette seg som imitasjon eller etterfølgelse av en bibelsk norm som den selv kon-

struerer som original. Derved opprettholdes både normen og troen på dens forankring i en “original”. Teoretisk er dette argumentet analogt med Judith Butlers, når hun argumenterer for at kjønn er en imitasjon av en original som ikke finnes.

Motstridende meldinger

Noen vil kanskje mene at artikkelens fokus på den såkalte “Hellige Familie” (Josef, Maria Jesus) er for snevert: De som mener at ekteskap er en transhistorisk konstant størrelse som er normativt forankret i Bibelen, refererer jo ikke først og fremst til fortellingene om Jesu fødsel i NT.² De vil først nevne 1. Mosebok 1:24, som fortsatt leses under vigslar i kirken, og som sier at mannen skal forlate sin far og sin mor og være ett med sin hustru.³

Denne artikkelen fokuserer imidlertid ikke på det heteroseksuelle ekteskapet i seg selv, men mer på den kristne, moderne familieenheten forstått som mor-far-felles barn som ankommer minst ni måneder etter inngått ekteskap, og der de patriarkalske strukturene er noe oppmyket. Jeg tar derfor utgangspunkt i kristen tradisjon hvor det var Josef, Maria og Jesusbarnet, ikke Adam, Eva, Kain og Abel, som ble de prototypiske representanter for den kristne familie. Denne prototypen forsterket skjøge-madonna-problematikken for gifte par generelt, og kvinner spesielt. Kort sagt handler denne problematikken om hvordan skjøge og madonna ble sett som gjensidig ekskluderende kategorier, og seksuell status bestemte hvor en kvinne ble “plassert”. Som jomfru hadde hun erotisk og økonomisk verdi. Men hun var på en måte ikke fullverdig kvinne, noe som også gjorde det mulig for nonner som i teorien var jomfruer å delta i mange sfærer der andre kvinner var utelukket. For å bli en “madonna”-mor med barn må man først ha sex, og dermed bli “skjøge.” Som jomfru og mor samtidig legem-

liggjør Maria i Julia Kristevas ord "that ideal totality that no individual woman could possibly embody."⁴

Riktignok kan man anse det heteroseksuelle ekteskapet som kjernen også i Den Hellige Familie, men forskjellen blir tydeligere hvis vi spør om Adam og Evas kjernefamilie er framstilt, for eksempel i billedkunsten, på samme måte som Den Hellige Familie? Svaret er negativt; Adam og Evas kjernefamilie har vært helt uinteressant og ubrukelig som ideal: barna ble født etter syndefallet, og det endte med at den ene tok livet av den andre (1. Mosebok 4).

Hvis jeg først skulle ta den mulige anklagen om snevert perspektiv alvorlig og analysere et bredere tilfang av bibeltekster om seksualitet og familie, ville resultatet imidlertid bety en ytterligere svekkelse av linken mellom den moderne kjernefamilieforestillingen og Bibelen. Det bibelske materialet på familieområdet er så mangfoldig at framhevingen av én kjernefamilienorm som den eneste bibelske sanksjonerte samlivsform med referanse til 1. Mosebok 1:24 er avhengig av å usynliggjøre andre former for familiepraksis som også omtales i positive ordelag: polygyni, tvangsekteskap, incest, hallikvirksomhet, samt singelliv som er den livsform som sterkest anbefales i Bibelens spesifikt kristne del, NT. Dette poenget utdypes av Robert Carroll i hans artikkel om bibler som forbruks- og fetisjgjenstander (Carroll 1998). Han går løs på "Bibel-fetishisme" og på salgskonseptene "Family Bibles" og "Marriage Bibles" som han mener er "varer" beregnet på konsum blant brede lag av folket, med høyre-religiøse produsenter på avsenderetiketten: "[...] stories of marriages contained in the Bible [...] are [not] in any sense either a dominant feature of the Bible or reflect any form of advocacy." Derfor, om det går an å selge "ekteskaps-bibler" med hvitt cover, burde man i våre dager også selge "skilsmisse-

bibler", siden "after all, divorce is as much a biblical practice and custom (see the Torah) as polygamy, concubinage, marriage or that strange biblical practice of giving one man's wife to another man (see Judg. 14:20; 1 Sam 25:44)" (Carroll 1998, s. 59–60).

Som illustrerende eksempel på hvor lite sentralt kjernefamilie og ekteskap er i NT som helhet, kan vi til sist nevne vigselssritualene i Den norske kirke og i Church of England. Sistnevnte har ikke funnet noen nytestamentlige ekteskaps- eller familietekster brukbare i sin liturgi.⁵ Den norske kirke har kun funnet ett brukbart sitat, hentet fra en diskusjon mellom Jesus (som sitatet tillegges) og fariseerne om når det er legitimt å skille seg: "Har dere ikke lest at Skaperen fra begynnelsen av skapte dem til mann og kvinne og sa: 'Derfor skal mannen forlate sin far og sin mor og holde seg til sin hustru, og de to skal være ett.' Så er de ikke lenger to; deres liv er ett. Det som Gud altså har sammenføyd, skal mennesker ikke skille" (Matt 19:4–6). Den såkalte kjærlighetens høysang (1. Korinterbrev 13) som nesten alltid leses, er ikke hentet fra noen tilsvarende diskusjon om ekteskapet, men fra Paulus' direktiver om hvordan menighetslemmer skal være sammen under gudstjenesten!⁶

Nytestamentlig kjønnsforskning har i lang tid dreid seg om hvordan de fleste NT-tekstene oppfordrer til seksuell (og annen) askese og underminerer ekteskapet, samtidig som de tar ekteskapet for gitt som del av deres sosiale og diskursive kontekst (se Vaage og Wimbush 1999; Moxnes 2003, kap. 4–5). Denne artikkelen "zoomer inn" mer dekonstruktivt på den eneste sosiale enheten beskrevet i NT som i det minste kan tåle en konfrontasjon med de moderne kjernefamilieforestillingene, nemlig Jesu opphavsfamilie. Samtidig betyr dette nærfokuset at mye faller utenfor det bildet jeg presenterer for leseren. For eksempel blir det ikke tydelig hvor enestående det er å finne en familie utførlig beskre-

vet i det nytestamentlige materialet i det hele tatt, men en rask gjennomlesning av NT vil gi et bredere komparativt perspektiv. At dette fraværet av konkrete familier gir nytestamentlige forfattere fritt spillerom til å bruke familierterminologi *metaforisk*, er en helt annen sak, som jeg ikke skal komme inn på her.

Den Hellige Familie i NT og annen tidlig litteratur⁷

Interessen for Jesu opphavsfamilie er liten hos de tidligste nytestamentlige forfattere, Paulus og Markus. Paulus viser verken kjennskap til eller interesse for Jesu jordiske opphav. Markus-evangeliet røper verken kjennskap til Jesu far eller til noen eksepsjonell unnnfangelse. Derimot nevnes Maria og Jesu brødre og søstre, og Jesus omtales som Marias sønn (Markus 3:31–35; 6:1–4), på tvers av vanlig jødisk navneskikk. Denne observasjonen kan forklares på tre måter: Sønner kunne nevnes etter mødrene hvis farskapet var ukjent eller ikke anerkjent, hvis moren var beryktet på ett eller annet vis, eller hvis moren var av mer fornem byrd enn faren (Ilan 1992)⁸.

Johannes-evangeliet, skrevet mot slutten av det første århundre, omtaler Jesu mor. Men dette evangeliet framstiller Jesus som identisk med det evige *logos* født av en omnipotent, guddommelig Far, derfor legger teksten på ekte fallogosentrisk vis mest vekt på å dissosiere Jesus (alias *Logos*) fra moren, og fra biologisk fødsel i det hele tatt. Fallogosentrisk er også dens stilltiende avhengighet av kjøtt, blod og fødsel (Johannes 1:1–18; 2:2–5) i dens teologiske resonnement. I Johannes 6:42 omtales Jesus imidlertid av “jødene” som del av en enhet som ligner en kjernefamilie. De spør: “Er ikke dette Jesus, Josefs sønn? Vi kjenner da både hans far og hans mor. Hvordan kan han si at han er kommet ned fra himmelen?” Som ellers når

Johannes bruker “jødene” som talerør, kan utsagnet være ironisk ment: de forstår ikke hvor feil de tar når de tror at Jesus, det evige, guddommelige *logos*, har en jordisk far! Alternativt har forfatteren overtatt fortellingen – og Josefs navn – fra den muntlige tradisjonen som også Matteus og Lukas benytter seg av, ettersom Josef er helt ute av bildet i innledningen og avslutningen til Johannes-evangeliet der Jesu mor framstilles som enslig (2:12; 19:25–27).

I Matteus- og Lukas-evangeliene, som sannsynligvis ble skrevet etter Markus, men før Johannes, finnes imidlertid en interesse for Jesu opphav og oppvekst. Evangelienes første kapitler inneholder Jesu “barndomsfortellinger”, men utover disse refererer Matteus og Lukas kun ved én anledning hver til Jesus som Josefs/tømmermannens sønn, nemlig i sine korrigeringer av Markus som kalte Jesus “Marias sønn”.⁹ Korrigeringen er i tråd med at de i motsetning til Markus presenterer Josef i sine innledninger, der hans funksjon er å sørge for at Jesus regnes til Davids ætt, og dermed kunne sies å oppfylle gamle profetier. Maria nevnes heller ikke mye utenfor barndomsfortellingene og ved innledningen til Jesu virke. Matteus presenterer Maria i Jesu ættetavle, i selskap med kun fire andre kvinner som alle har tvetydig seksuell status og som derfor var sosialt utsatt i de patriarkalske samfunn de levde i.¹⁰ Fordi deres handling fremmer Guds plan om å frelse alle mennesker, omtales de likevel i positive ordelag.

Historisk-kritisk forskning har avskrevet Matteus’ og Lukas’ barndomsfortellinger som historiske kilder. Særlig har den ansett Josefs status som kun “adoptivfar” (og dermed jomfrufødselen) som uhistorisk, ofte i uttalt strid med populær-kristne lesninger som har holdt fast ved jomfrufødselen. Likevel har den samme forskningstradisjonen generelt vært mindre lydhør overfor de elementene i tekstene som yter friksjon når man forsøker å

lese framstillingen av Jesu familie som fortellingen om en "normal" kjernefamilie. Mannlige, vestlige, gifte historieforskere så vel ikke noe påfallende i deres egen fastholdelse av Josefs historisitet som biologisk far og Den Hellige Families overhode.

Men fra et annet ståsted kan fastholdelsen også synes å grunne i at kristne historieforskere har vegret seg for å gi senere jødiske tekster forrang framfor tidligere kristne: Framstillinger av Jesus i *Talmud*¹¹ framhever og utdyper nemlig nettopp de elementene i barndomsfortellingene som ikke lar seg presse inn i kjernefamilie-formatet. Ulike varianter av navnet "Panthera" oppgis i dette materialet som navnet på "Yeshu"s far. Denne "Yeshu" anses vanligvis å referere til karakteren "Jesus" i de nytestamentlige evangeliene, eller eventuelt direkte til den historiske person som antas å ligge bak den litterære karakteren. For eksempel, *Toshefta* Chullin II, 22–24 refererer til en som ønsket å helbrede i navnet til "Yeshu ben Pantera" (Jesus, Pantheras sønn); Sanhedrin 67a og Shabbath 104b identifiserer denne "ben Pandira" med en "ben Stada", fordi Stada var Mirjams (= Marias) ektemann, mens Pandira var den biologiske faren. Yebamoth 49a–b og M. Yebamoth 4.13 antas også å referere til Maria og Jesus, selv om deres navn ikke er nevnt eksplisitt:¹² "Said R. Simeon b. Azzai: I found a roll of genealogical records in Jerusalem, and therein was written, *so and so* is a bastard (having been born) from (a forbidden union with) a married woman" (sitat fra Epstein 1948–1952).

Allerede filosofen Kelsos sent i det 2. århundre skal ifølge kirkefaderen Origenes ha ment at Jesu mor var en fattig jødisk kvinne som tjente til livets opphold ved å spinne.¹³ Etter å ha blitt funnet skyldig i utroskap med en romersk soldat, Pantheras, ble hun kastet ut av ektemannens hus, og fødte bastarden Jesus mer eller mindre på gaten (Origenes,

Contra Celsum, 1.28 and 1.32).

Andre kristne skrifter skrevet i Kelsos' og Origenes' samtid eller litt senere imiterte NTs genre- og stilarter, og ble skrevet under pseudonym lånt fra den nærmeste krets rundt Jesus. De ble riktignok ikke inkludert i den nytestamentlige kanon, men er interessante om vi prøver å forstå hvordan Matteus' og Lukas' barndomsfortellinger kanskje løste noen problemer i sin egen samtid angående Jesu tvilsomme opphav, men skapte nye problemer for generasjoner av fortolkere etter dem. I sitt forsøk på å skape mening og harmoni mellom Matteus' og Lukas' barndomsfortellinger foreslår for eksempel det ikke-kanoniske *Jakobs barndomsevangeliem* (skrevet 70–130 år etter Matteus og Lukas)¹⁴ at Josef var en eldre enkemann med mange barn da han giftet seg med Maria (se kap. 9–16, særlig 9:7–8). Dermed kunne Maria forbli jomfru bortsett fra det ene unntaket med Jesu fødsel, og de bibeltekstene som refererer til Jesu søsken kan leses som referanser til hans stesøsken (Josefs barn fra første ekteskap). Dessuten forklarer denne modellen hvorfor Josef forsvinner så raskt ut av bildet (den mye eldre mannen døde snart).

Feministisk bibelforskning har også grepet fatt i spenningene og polyfonien i tekstene om Jesu opphav, men verken tvunget tekstene til å speile kjernefamilien, dogmet om jomfrufødselen eller synge harmonisk på andre måter. Hvorfor framstiller Matteus i Jesu ættetavle Maria i "dårlig selskap" med andre kvinner hvis seksuelle status var tvetydig hvis hun udiskutabelt var ansett som Josefs hustru, spør Jane Schaberg i *The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives*.¹⁵ Schabergs hovedtese er at barndomsfortellingene (Matteus 1:1–25 og Lukas 1:20–56 og 3:23–38) ikke presenterer en mirakuløs jomfruelig unnfangelse, men bearbeider en muntlig tradisjon om at Jesus ble unnfanget utenfor ekteskap

(Schaberg 1987, s. 80).¹⁶ En annen måte å si det på, er at tekstene *prøver* å etablere en glatt fortellingsoverflate med “Jesus as part of an ideal household” (Moxnes 2003, s. 38). Denne strategien forutsetter imidlertid at de samtidig greier å nøytralisere og tilsløre visse uunngåelige, illogiske og paradoksale elementer som i stor grad bidrar til fortellingens mening, spenning og overbevisningskraft. Men når vi ser nærmere etter, er teksten full av opplysninger som ikke går opp, overflaten er ikke glatt, men hullete og uregelmessig. Det er slikt en nærsynt dekonstruktivist lever av, og før henne generasjoner av kunstnere og dogmatikere (Kristeva 1986, s. 165–172; Kristeva 1980).

Poenget med denne første delen av artikkelen har vært å påpeke veldig kort 1) at NT er svært lite interessert i familie generelt og Jesu familie spesielt, 2) at utenfor barndomsfortellingene framstår evangelienes Maria som en enslig mor som følger etter sin eldste sønn, 3) at det er mye motstand til og med i Matteus’ og Lukas’ evangelier om vi forsøker å lese disse tekstene i lys av kjernefamilieforestillingen, slik historisk-kritisk forskning før feminismens inntog gjorde, og 4) at også i tidligere tider har det vært mulig å nærme seg fortellingene om Jesu opphav på måter som ikke bekrefter forestillinger om noen hellig kjernefamilie. De moderne, populær-kristne forestillingene om Den Hellige Familie bygger altså på en enkel forståelse av et spinkelt tekstgrunnlag, nemlig hovedsakelig Lukas’ barndomsfortellinger.¹⁷

Becklehem

I artikkelens andre del går vi over til å spørre hvilke bilder, forestillinger og symboler som brukes når barndomsfortellingene settes inn i moderne meningsproduksjon i kulturen generelt og i kirkelig sammenheng. Som bibeltekster er de i prinsippet autoritative i den

kristne tradisjon, men hva slags normer anses fortellingene å understøtte i praksis? Jeg vil presentere et eksempel på omstridt aktualisering av disse tekstene, og et par reaksjoner slike omstridte aktualiseringer vekker, som inngang til problematikken.

“If religion was once the opium of the people then in today’s secular democracies the culture of celebrity is the equivalent of methadone.” Dette utsagnet stammer fra journalisten Shirley Brooks (Brooks 2004), og er dekkende for Storbritannias vedkommende. Og om “Celebrity Cult” er Storbritannias nye religion, må Madame Tussauds være et av denne kultens viktigste templer.¹⁸ Slik man i romersk keisertid kunne vandre inn i en helligdom for keiserkult i en hvilken som helst større by i Romerriket og møte diverse av keiserfamiliens medlemmer i forkledninger, representert ved statuer, kan man i dag vand-

re inn på Madame Tussauds i mange av verdens storbyer¹⁹ og møte sine idoler – skjønt, ikke bare møte dem, men også respondere på dem: I alle fall i Madame Tussauds opprinnelsesby, London, drives utstrakt interaktiv virksomhet bl.a. med en årlig popularitetsavstemning blant besøkende.²⁰ Hvilke statuer skal museet skaffe seg eller endre? Hvem skal stå hvor, etc. Slik kan vi for eksempel lære at i 2001 var Saddam Hussein og Tony Blair side om side blant de fem mest upopulære, (riktig nok slått av Adolf Hitler og Slobodan Milosevic!), mens prinsesse Diana, som etter sin død spontant ble helgenkåret av det engelske folk og siden har blitt gjenstand for religiøs dyrkelse, måtte vike førsteplassen for første gang på 16 år på listen over “most beautiful” – selv om hun fortsatt toppet listen over “favorite” uansett kategori.²¹ Det går altså en rød tråd fra Madame Tussauds vokskabinett til moderne britisk “celebrity cult”, og bakover i tid til symbolbærere, helgener, antropomorfe guddommer og religiøse forestillinger med

en lang historie jeg kun kan antyde denne gang.²²

Høsten 2004 arrangerte museet en avstemning om hvilke celebrities som skulle spille rollene i museets egen "nativity scene" – julekrybbe. Konseptet var en kombinasjon av julekrybben – en populær juledekorasjon – og julespillene som blir framført på alle statlige og kristne skoler før jul, der ulike barn får sjansen til å spille Maria og Josef, og der Jesusbarnet vanligvis er en plastdukke. Resultatet av avstemningen var overveldende klart: Victoria og David Beckham, alias Posh og Becks, skulle spille hovedrollene som Josef og Maria. Avstemningsresultatene for de andre rollene som henholdsvis hyrder, engler og vise menn var mindre klare og er i denne sammenheng mindre interessante.²³ Museet var forsiktige nok til ikke å overlate rollen som Jesusbarnet til baby Beckham, men hadde i likhet med andre julespill brukt en ordinær plastdukke.

Overhodet for den katolske kirke i Eng-

land, kardinal Cormack Murphy-O'Connor, er en "media-savvy" mann som alltid sier det sekulære journalister forventer at en kirkelig mørkemann skal si. Så etter at journalister forgjeves hadde lett i et par dager etter anglikanske kirkeledere som "fordømte" denne spesielle versjonen av julekrybben/julespillet, ringte man til Murphy-O'Connor, som selv sagt straks så sin oppgave. Dermed var alle fornøyde – journalistene som fikk bekreftet at deres stereotyper angående kirkemenn fortsatt virket, regnskapsførerne i Madame Tussauds som gledet seg over økte billettinntekter, og kristne som gledet seg over at kirkelederne er "tydelige". En ny debatt over en utslitt lest kunne ta av. Denne gangen ble debatten imidlertid svært kortvarig. En besøkende som følte seg ekstra forurettet på Den Hellige Families vegne gikk til angrep på ansiktene til voksstatuene av Posh og Becks. Da statuene likevel måtte sendes til reparasjon, så ikke Tussauds andre muligheter enn å bøye av for "presset" og blasfemianklagene og



Celeb Nativity. Gjengitt med tillatelse fra Madame Tussauds.

stenge utstillingen. Spørsmålene som denne hendelsen reiser i vår sammenheng, er: Hva var det som gjorde at Beckhams var den familien i verden og Storbritannia som lå nærmest overflaten i folks bevissthet når rollene som Den Hellige Familie skulle besettes? De har da ikke markedsført seg som spesielt gudfryktige, jomfruelige, fattige, ydmyke eller andre adjektiver man gjerne assosierer med evangeliens framstillinger av Den Hellige Familie?

Jeg tror for det første det handler om den symbolfunksjon David Beckham, og Beckhams som familie, har ervervet seg, delvis gjennom bevisst og kapitalistisk styrt "merkevarerbygging". Når forestillingene om en person begynner å leve sitt eget liv mer eller mindre uavhengig av personen selv, er veien over til det symbolske og religiøse kort. Man kan jo spørre hva gullstatuen av David Beckham som Buddha-avatar i et Thai-tempel har å gjøre med fotballspilleren. Bibelforskere leser evangeliene på tilsvarende måte når de spør hva evangeliens forestillinger om Jesus Kristus egentlig har å gjøre med den historiske personen Jesus som levde 40–70 år før skriftene ble nedtegnet.

For det andre handler det etter min mening om det faktum at Beckhams for engelskmenn er nærmest "den perfekte kjernefamilie": Man tager en fotballstjerne og en popstjerne på toppen av karrieren, arrangerer et kjempetryllup, så kommer barna etter hvert trillende i "riktig" tur og orden, og mortrer tilbake for å ta seg av barna. Ikke bare lar de seg innpasse i kjernefamilieforestillingen med atskillig mindre friksjon enn evangeliefortellingenes Hellige Familie, i tillegg bærer de alle kjerneverdier i "celebrity cult", som rikdom, skjønnhet, sex appeal og berømmelse. Derfor passer de perfekt til å representere den moderne kjernefamilieforestillingen som norm og ideal. En generasjon eller to tilbake var det kongefamilien som representerte slike idealer, om enn ikke alltid i praksis.

Men etter at prinsesse Diana ble drept og prins Charles falt i unåde hos folket, kom David og Victoria Beckham meget passende inn på scenen og overtok symbolfunksjonene og drømmene som tidligere hadde vært knyttet til Charles og Diana – også forestillingene om den perfekte kjernefamilie. At denne overføringen i det hele tatt var mulig skyldes at kjendisbladene (som uttrykk for et visst segment av populærkulturen) allerede hadde vridd interessen mer og mer vekk fra aristokratiet og over på "celebrities", slik interessen noen århundrer tidligere ble vridd fra helgener over på kongefamilier: Det er neppe tilfeldig at det var i det protestantiske hjørnet av Europa, som ble frarøvet helgendyrkelsen ved reformasjonen, at monarkiet har bestått lengst og mest uavbrutt.²⁴ Beckhams burde altså oppfylle alle kriterier for posører som Den Hellige Familie.

Men om familien Beckham perfekt representerer den moderne kjernefamilieforestillingen, er det imidlertid et spørsmål om de er for perfekte til å fungere i en relasjon til fortellingene om Jesu opphav der Beckhams liksom skal være *imitasjonen* eller speilbildet av en bibelsk original. Hvem er det egentlig som imiterer hvem her? Hverken Posh eller Becks hadde vært gift før, og det er ingenting som tyder på at barna ikke er felles. I "fortellingen" om dem finnes ikke slike spenninger som muliggjorde alternative lesninger av evangeliefortellingene nevnt i artikkelens første del. Riktignok skjedde avstemningen etter et år da Becks var forsøkt klistret til Rebecca Loos' "kiss-and-tell"-historie.²⁵ Men i mangel på håndfaste bevis er det lenge siden Becks har passert over grensen fra person til merkevare og symbol, slik at folk *tror* hva de vil nærmest uansett. Jeg vil derfor hevde at Beckhams representerer kjernefamilieforestillingen mye tydeligere og mer entydig enn både det bibelske materialet og de forrige representantene for forestillingen i en britisk sammenheng,

det engelske kronprinsparet. I forbindelse med julekrybben blir det et problem fordi de så og si "overskygger" det som oppfattes som den bibelske "originalen" og dermed framtvinger spørsmålet om hva som er original og hva som er kopi.

Beckhams er også for perfekte *qua* celebrities, og det var derfor enkelte følte seg støtt over å se dem i rollene som Maria og Josef. De er for berømte og glamorøse, i motsetning til dem som var til stede ved Jesu fødsel. Ryktene om David Beckhams utroskap i Spania bidro kanskje til å bekrefte ham i rollen som en ekte "footballer", men neppe til å gjøre ham mer akseptabel i Josef-rollen for konservative kristne. Tilsvarende kan sies om Posh Spices stønning og hoftevikking som medlem i Spice Girls og som soloartist. De er for sexy til å posere som ekteparet der hustruen er evig jomfru og husbonden en avdanket gamling, som tradisjonen har gjort Josef og Maria til for å få spenningene i barndomsfortellingene og de senere dogmene til å gå opp.

Dessuten er de for rike, noe jeg straks skal komme tilbake til. Jesu fødsel i stallen har blitt tolket som et indisium på at han ble født inn i fattigdom. Det kan ikke akkurat sies om Brooklyn, Romeo og Cruz Beckham.

War against crap og Gud i ordnede former

Vi skal nå se litt nærmere på reaksjonen på "Becklehem" og, for den kronologiske og geografiske breddens skyld, reaksjonen på en tidligere norsk aktualisering av Jesus som "horunge". Hva representanter for organisasjoner eller kirkesamfunn har følt seg forpliktet til å si er i denne sammenheng mindre interessant. Derfor går vi rett over til James Anstice og Olav Tendeland: Dette er to menn som begge følte seg støtt av konkrete aktualiseringer av barndomsfortellingene, de har begge uttrykt seg som enkeltindivider,

og de har begge gjort sine gjennomtenkte reaksjoner tilgjengelige i det offentlige rom. Deres ytringer er derfor til dels parallelle og står i denne artikkelen som de konkrete eksemplene på slike populær-kristne refleksjoner og stemninger som jeg nevnte i artikkelens innledning.

James Anstice er jus-læreren og kirkegjengeren som angrep voksstatuene slik at de måtte repareres, og endte opp med en symbolsk bot og betinget dom for sin vandalisme.²⁶ Som jus-lærer "[...] well versed in the distinctions between criminal damage and public protest" (Milmo 2005) visste han akkurat hvor langt han kunne gå, og forsvarte seg selv i retten. Som motiv oppgav han "War against crap." Han fant hele julekrybben "inappropriate" – usømmelig, muligens med referanse til sexfikseringen i celebrity-kulten. Anstice fant det videre støtende at de som "spilte" Den Hellige Familie i denne julekrybben var blant landets rikeste i og med at Jesus var født inn i fattigdom. Men hans "War against crap" rettet seg særlig mot koplingen mellom "celebrity" og religion, en kopling jeg her har prøvd å vise er meget nærliggende. Anstice var ikke særlig verbalt nyansert i sin reaksjon, men kanskje var det mest provoserende med julekrybben at den demonstrerte med all mulig tydelighet at sport, fotball og "celebrity cult" har tatt over de fleste funksjoner som tidligere ble fylt av kirke, helgener, og i etterkant av disse, kongefamilien. Om det en gang var Josef, Maria og Jesusbarnet som var den forbilledlige, Hellige kjerne-Familie, er det nå Posh, Becks, og barna deres. Det kan være hardt å få det så svart på hvitt både for kristne og andre motstandere av "crap" og kommersialisme, men det er slik jeg vil forklare den overtydelige avstemningen.

I Norge finnes ikke Tussauds, ingen voksstatuer å angripe. Atskillig mer sivilisert og artikulert gikk det for seg i avisen *Vårt Land* noen år tilbake der Tendeland forsvarte Den

Hellige Familie som en ideell, gudvillet kjernefamilie. Forhistorien var at førsteamanuensis ved Universitetet i Oslo, Jan Erik Rekdal, hadde uttalt til samme avis at "Jesus var en 'lausunge'".²⁷ Tendeland mente at Rekdal ikke framstilte Den Hellige Familie på korrekt måte, og argumenterte i artikkelen "Gud steg ned i ordnede former" for at Jesus måtte være født innenfor et legitimt ekteskap:

Josef var ikke biologisk far, men Lukas sier at folk trodde han var det (3,23). Josef og Maria har vel neppe heller utbasunert hvordan det hele hang sammen [...] At Gud selv grep inn i dette helt enestående tilfellet, rettferdiggjør ikke å bruke 'lausunge'. [...] Når ble så Jesus født i forhold til bryllupsdagen? I Matt 1,24 står det følgende: 'Da nu Josef var våknet op av sønnen, gjorde han som Herrens engel hadde pålagt ham og tok sin hustru til sig.' På fransk står det: 'Straks han var våknet.' I vers 25 står det videre at Josef ikke holdt seg til henne før Jesus var født. Dette viser klart at Jesus var født innenfor ekteskap. Josef må ha hatt drømmen like før bryllupsdagen. For det er utenkelig at han våknet av en drøm og tok Maria til seg en eller annen tilfeldig dag. Han kan bare ha tatt henne til seg på den allerede planlagte bryllupsdagen.

I større grad enn de fleste populær-kristne og faglige lesere av barndomsfortellingene, skjønner tydeligvis Tendeland hva han står overfor: en polyfoni av stemmer og motstridende elementer som han må bringe sammen til en harmoni om han skal få teksten til å si én ting inn i en moderne sammenheng: at Jesus må ha blitt født "sannsynligvis borti-mot ni måneder etter bryllupsfesten", og at for 1. århundres Galileiske landsbyboere framstod Den Hellige Familie som en helt standard kjernefamilie etter mor-far-felles

barn-modellen. Gud skandaliserte ikke Maria ved å befrukte henne på ekstraordinært vis, men var så diskret at kun de involverte parter (pluss millioner av senere troende) var informert. Etter en gjennomgang av Matteus' og Lukas' barndomsfortellinger for å vise at engelens kunngjøring til Maria angående hennes graviditet, Josefs drøm der Gud ber ham om ikke å skille seg fra Maria, samt en antatt bryllupsdag nesten falt sammen i tid, konkluderer Tendeland: "Jeg tror faktisk at da Gud skulle stige ned i et menneskes skikkelse, gjorde han det i ordnede former [...] Jesus fikk en trygg oppvekst innenfor ekteskapets og familiens ramme." Jeg tror et slikt perspektiv er representativt for deler av det norske kristenfolket. Når Paulus sier at Gud ikke er noen uordens Gud (1. Korinterbrev 14:33), må det bety at han ikke "stiger ned" i uordnede og uoversiktlige former, men i juridisk gyldige former der felles barn ikke blir født før 9 måneder etter ekteskapsinngåelse (ikke mye før i alle fall).

Som nevnt i artikkelens første del, har spenningene og hullene i evangeliene fortellinger om Jesu familie gjort kristendommen sårbar for spekulasjoner helt fra begynnelsen av. Dette var slett ikke noe nytt fenomen i det 20. århundre. Vi så, med referanse til Origenes' svar til Kelsos, at det heller ikke er nytt at kristne føler at deres tro er under angrep hvis Jesu opphav blir framstilt som tvetydig i forhold til datidens normer og lover, og rykker ut til forsvar. Men et ekstra problem med de moderne apologetene er at de på en måte forutsetter at familieforestillinger, -praksis og -jus er, om ikke historisk konstante, så i alle fall gjenkjennelige. Dette er en problematisk antakelse (Baker 1996; Baker 1997; Baker 1998), fordi praksis, jus og forestillinger alltid er i endring, på familieområdet som på andre områder. Den moderne kjernefamilie-forestillingen lar seg altså heller ikke av denne grunn lese bakover i tid.

Original og imitasjon

Framstillinger av Jesu tidligste jordeliv fra populær-kristne kontekster (for eksempel julekrybber og julespill) må tilsynelatende representere Gud som en ordensgud, som harmoniskapende, som en som velger det lave framfor det høye, og må representere Jesu opphav som en ytre sett vellykket kjernefamilie. Disse kravene til oppbyggelige framstillinger av Jesu opphav er ikke alltid lette å forene. Men som modell står Den Hellige Familie veldig sterkt i billedkunst og andre aktualiseringer av evangelietekstene, framfor alternative modeller (f.eks. enslig mor) som tar mer på alvor tekstenes motstand mot å leses som tekster om harmoni og orden, og

nefamiliær praksis som verken bærekraftig, hensiktsmessig eller meningsfull i seg selv, men at den snarere er en kulturell norm som bare imiteres og etterfølges hvis den understøttes av sterke institusjoner. Det betyr at den moderne mor-far-felles barn-forestillingen blir en slags sjablong eller kart som "terrenget", praktisk samliv mellom menn, kvinner og barn *bør* tilpasse seg. Ofte brukes Bibelen som forankring for denne normen. Men som vi har sett, ikke bare Bibelen som helhet, men også den eneste fortellingen i NT om en familierelasjon, nemlig fortellingene om Jesu opphav, yter motstand mot den. Skal man derfor bruke Bibelen som forankring for en slik norm må man på den ene siden eliminere og undertrykke bibeltekster om andre samlivsformer

Når det også er blitt slik i kirkelige sammenhenger at man må snakke om sex for å fortelle hvem man "er", hva slags leir man tilhører, er det mye som står på spill hvis Jesus blir framstilt som "horunge".

som heller forstår Jesus som et krigens barn, som et resultat av et utenomekteskapelig forhold (se Schaberg ovenfor) eller som et "nøkkelbarn" i et galileisk kollektiv. Selv med en alternativ modell går det an, som Schaberg gjør, å bygge det gjenstridige og komplekse tekstmaterialet til et oppbyggelig plott om at Jesu opphav var fullt av uregelmessigheter – som alle var del av Guds plan om å velge det lave framfor det høye.

Men man kan også snu perspektivet og hevde at kristne miljøer utgjør en subkultur hvor kjernefamilieforestillingen slett ikke står så sterkt, ettersom slike miljøer ofte oppfatter kjernefamilien som utsatt og "truet". Bekymringen for den truede kjernefamilien må på ett nivå grunne i at man ikke oppfatter kjer-

(se referansen til Carroll i innledningen), og på den andre siden presse tekster inn i denne sjablongen som i utgangspunktet ikke passer helt (se ovenfor om evangelietekstene). For det tredje må man i dagens kontekst sterkt nedtone at selv om vi skulle finne en sosial enhet i bibeltekstene som ligner mor-far-felles barn-modellen, så er det allikevel ikke snakk om kjernefamilie i moderne forstand, men en tvers gjennom patriarkalsk enhet der kvinnen kunne representeres av mannen men ikke omvendt, og der kun mannen i utgangspunktet kunne ha eiendom. Ønsker vi å bruke samme term på sosiale enheter bygget på så ulike premisser, må vi altså tømme termen for det lille innhold den måtte ha igjen.

I sin artikkel "Imitation and Gender Insub-

ordination" framstiller Judith Butler kjønn som en slags imitasjon det ikke finnes noen original bak. "Gender is a kind of imitation that produces the very notion of the original as an effect and consequence of the imitation itself [...] the naturalistic effects of heterosexualized genders are produced through imitative strategies; what they imitate is a phantasmatic ideal of heterosexual identity, one that is produced by the imitation as its effect." (Butler 1997, s. 306). Butlers prosjekt i forhold til "gender" er å dekonstruere hele konseptet,²⁸ selv om hun ikke benekter at kategorier som "lesbisk" også kan være politisk nyttige (Butler 1997, s. 301 og 304). Mer spesifikt ønsker hun å avsløre forestillingen om at lesbisk seksualitet er en derivasjon og dårlig kopi av heteroseksualitet (Butler 1997, s. 304) som en homofobisk konstruksjon som har som hensikt å produsere heteroseksualitet som original og autentisk.

Dette er refleksjoner Butler kommer til etter bl.a. å ha lest fransk poststrukturalistisk filosofi, og det er nettopp hennes nye koplinger og omdreininger av denne diskursen jeg finner interessant og nyttig for å forstå hva det er ved framstillinger av Jesu opphav som enten ikke reproducerer kjernefamilieforestillingen (Rekdal) eller som gjør det for perfekt (Beckhams), som vekker reaksjoner i kristne sammenhenger.

Fra Derridas "La double séance" (Derrida 1981, s. 215–346) kan vi som Butler låne ideen om at en som etterligner ikke imiterer eller etterkommer et allerede eksisterende fenomen, en norm, idé eller original, men performativt konstituerer "originalen" som fantom, abstraksjon eller projeksjon. Speilet reflekterer ikke noe virkelig, men produserer "realitets-effekter": "We are faced then with mimicry imitating nothing; faced, so to speak, with a double that doubles no simple, a double that nothing anticipates, nothing at least that is not itself already double. [...] *That is*

how the Mime operates, whose act is confined to a perpetual allusion without breaking the ice or the mirror." This speculum reflects no reality; it produces mere 'reality-effects'." (Derrida 1981, s. 206). Beckhams knuser speilet, Anstice knuser Beckhams, og Tendeland prøver å lime speilet sammen igjen.

Butler plasserer Deleuze på æresplass i artikkelens epigraf uten å bruke ham noe videre i argumentasjonen. Men Butlers referanse til Deleuze er viktig og nyttig i vår sammenheng: Deleuze er opptatt av at repetisjon ikke forandrer noe i det som gjentas, men forandrer noe i sinnet til den som kontemplerer det. Enhver repetisjon er derfor diskontinuerlig, unik og "tilfeldig" i forhold til den foregående, og står på egne ben (Deleuze 1994, s. 70).

Med denne teoretiske bagasjen er vi på sporet av en interessant parallell mellom Judith Butlers diskusjon av det homoseksuelle "jeg"-ets (in-)stabilitet, og kjernefamilieforestillingens (in-)stabilitet, som "er" mor, far og felles barn. Butler sier: "If the 'I' is a site of repetition, that is, if the 'I' only achieves the semblance of identity through a certain repetition of itself, then the I is always displaced by the very repetition that sustains it [...] if the 'I' is the effect of a certain repetition, one which produces the semblance of a continuity or coherence, then there is no 'I' that precedes the gender that it is said to perform." (s. 304). Tilsvarende kan vi si at en kristen-normativ forestilling om kjernefamilien gjør seg avhengig av en bibelsk "original" og ideal som ikke finnes.

Hvis kjernefamilien viser seg å være en normativ forestilling (Butler snakker om "phantasy structure"/"ideal", f.eks. s. 303 og 307) som ikke overlever uten institusjonell understøttelse, og som ikke kan funderes i den kristne kanon uten imponerende tekstuell akrobatikk, blir aktualiseringer av tekstene som destabiliserer denne forestillingen eller

speiler den mer perfekt enn “originalen” truede, “inappropriate” og på grensen til det blasfemiske. Dertil kommer at vestlig kristendom, etter at stridigheter om spørsmål i troslæren la seg i økumenikkens tidsalder, de siste 30 år i økende grad har brukt kjønnet og seksualitetens områder som områder for grensemarkering i forhold til vestlig kultur generelt, og andre religioner, konfesjoner og grupperinger mer spesielt. Når det også er blitt slik i kirkelige sammenhenger at man må snakke om sex for å fortelle hvem man “er”, hva slags leir man tilhører, er det mye som står på spill hvis Jesus blir framstilt som “horunge”.

Butler kritiserer som sagt at homoseksualitet er konstruert som en dårlig imitasjon av heteroseksualitet. Det er ingen indre koherens verken i begrepet “heteroseksualitet” eller i begrepet “homoseksualitet,” de gir kun mening i opposisjon til hverandre: “Heterosexuality is always in the process of imitating and approximating its own phantasmatic idealization of itself – and failing” (s. 307).

Om vi imidlertid fortsetter langs den linjen som går fra Derrida via Butler, kan vi snu litt på flisa og si at det er ikke nødvendigvis det at kristen kjernefamilier praksis *feiler*, men at den er *avhengig* av å ikke være identisk med den antatte “originalen”, for at “originalen” skal kunne fortsette å fungere som normativ forestilling. En praksis som vanligvis ikke passer 100 % med “originalen” eller idealet, sikrer at forestillingene om originalen lever videre. Faren er når slike som Beckhams kommer og “speiler” originalen på en måte som overskygger den.

Konklusjon

Med referanse til Judith Butlers argumentasjon for at homoseksualitet og heteroseksualitet er kategorier basert på imitasjon, har jeg prøvd å tydeliggjøre hvordan imitasjonsmekani-

nismene som reproducerer den heteronormative kjernefamilien også aktiveres i moderne bruk og aktualiseringer av nytestamentlige tekster. Ekteskapet og kjernefamilien, som hetero-normativitetens fremste uttrykk, er av mange kristne forstått å ha sitt utspring og sin legitimering fra Bibelen. Leseren med moderne familieus, -praksis og -forestillinger i bakhodet forventer å gjenfinne dette partikulære heteronormative uttrykket i de nytestamentlige tekstene, ja ikke bare det, men også å finne “originalen” eller legitimeringen for det. I spenningen mellom den moderne heteronormative forståelsen av ekteskap og kjernefamilie på den ene siden, og på den andre siden en sprikende samling av gamle kanoniske tekster som stadig problematiserer, subverterer eller undergraver sine egne normer, oppstår slike kulturuttrykk som jeg har diskutert ovenfor: ødelagte voksstatuer i Madame Tussauds, artikler som beviser hvordan Gud steg ned i ordnede former, og “familiebibler” som gis til brudeparet i bryllupspressang, men der innholdet slett ikke lever opp til det moderne familieidealet. Bibeltekstene tvinges til å imitere den normen de antas å sette, men problemet er at spesielt de nytestamentlige tekstene så lett lar seg lese som ekteskapsundergravende istedet.²⁹ Det som imidlertid også er klart, er at NTs problematisering av ekteskapet ikke problematiserer heteronormativitet *per se*. Dets asketiske diskurs gjen-innskriver heteronormativitet uavhengig av og overordnet ekteskapet, nærmest som en del av kosmiske strukturer.

... Imens overlever symbolene og fortellingene og drives videre av indre spenninger, av å være så polyfone og meningsomme at de stadig vekk greier å peke ut over seg selv mot nye områder – hvis ikke hadde de raskt dødd ut og forsvunnet ... ★

Litteratur

- Baker, Cynthia 1996. Bodies, Boundaries, and Domestic Politics in a Late Ancient Marketplace. I *Journal of Medieval and Early Modern Studies* (26) 3, s. 391–418.
- Baker, Cynthia 1997. *Rebuilding the House of Israel: Gendered Bodies and Domestic Politics in Roman Jewish Galilee, c. 135–300 C.E.* Ph.D. Thesis, Department of Religion, Duke University, Durham, N.C.
- Baker, Cynthia 1998. 'Ordering the House': On the Domestication of Jewish Bodies. I Maria Wyke (red.): *Parchments of Gender: Deciphering the Bodies of Antiquity*. Clarendon Press, Oxford, s. 221–242.
- Brooks, Shirley 2004. Beck's Opium Smoked Out. I *Black Information Link* 05.05 (www.blink.org.uk, sitert januar 2005).
- Butler, Judith 1997. Imitation and Gender Insubordination. I Linda Nicholson (red.): *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory*. Routledge, London, s. 300–315.
- Butler, Judith 2004. *Undoing Gender*. Routledge, London.
- Carroll, Robert 1998. Lower Case Bibles: Commodity Culture and the Bible. I J. Cheryl Exum og Stephen D. Moore (red.): *Biblical Studies/Cultural Studies: The Third Sheffield Colloquium*. Sheffield Academic Press, Sheffield, s. 46–69.
- Deleuze, Gilles 1994. *Difference & Repetition*. (trans. Paul Patton), Athlone, London.
- Derrida, Jacques 1981. *Dissémination* (trans. Barbara Johnson), Athlone, London.
- Eilberg-Schwartz, Howard 1994. *God's Phallus and Other Problems for Men and Monotheism*. Beacon Boston.
- Epstein, Isidore (red.) 1948–1952. *The Babylonian Talmud: Translated into English, with Notes, Glossary and Indices*. Soncino Press, London.
- Ilán, Tal 1992. Man born of woman... (Job 14:1): the phenomenon of men bearing metonyms at the time of Jesus. I *Novum Testamentum* (34), s. 23–45.
- Kristeva, Julia 1980. Motherhood According to Bellini. I Julia Kristeva: *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. (trans. T. Gora og A. Jardine), Blackwell, Oxford, s. 237–270.
- Kristeva, Julia 1986. Stabat Mater. I Toril Moi (red.): *The Kristeva Reader*. Blackwell, London, s. 160–186.
- Maier, Johann 1978. *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*. Erträge der Forschung 82, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Martin, Dale 1997. Paul without Passion: On Paul's Rejection of Desire in Sex and Marriage. I Halvor Moxnes (red.): *Constructing Early Christian Families. Family as Social Reality and Metaphor*. Routledge, London, s. 201–215.
- Milmo, Cahal 2005. The law lecturer who launched 'a war against crap' in Madame Tussauds. *The Independent* 25.01 (http://news.independent.co.uk, sitert mars 2005).
- Moore, Albert C. 1977. *Iconography of Religions: An Introduction*. Fortress, Philadelphia.
- Moxnes, Halvor 2003. *Putting Jesus in His Place: A Radical Vision of Household and Kingdom*. Westminster John Knox, Louisville.
- Moxnes, Halvor og Einar Thomassen (red.) 2001. *Apokryfe Evangelier*. I Verdens hellige skrifter. De norske bokklubbene, Oslo.
- Roberts, A. og J. Donaldson (red.) 1978. *Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325*. Vol. 4, Grand Rapids, Eerdmans.
- Schaberg, Jane 1987. *The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives*. Crossroad, New York.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth 1994. *Jesus: Miriam's child, Sophia's prophet. Critical issues in feminist Christology*. Continuum, New York.
- Tendeland, Olav. 1997. Gud steg ned i ordnede former. I *Vårt Land* 11.12.97.
- Vaage, Leif og Vincent Wimbush (red.) 1999. *Asceticism and the New Testament*. Routledge, New York.
- Økland, Jorunn 1999. Den historiske Maria og Dea Creatrix: et historisk-kritisk bidrag til feministisk-teologisk refleksjon. I Dagny Kaul, Anne-Hilde Laland og Solveig Østrem (red.): *Feministteologi på norsk*. Cappelen Akademiske Forlag, Oslo, s. 113–129.
- Økland, Jorunn 2001. Mette-Maria-Magdalena møter Norges neste konge. I *Samtiden: Tidsskrift for politikk, litteratur og samfunnsspørsmål* 4, s. 47–50.
- Økland, Jorunn 2004. Letter 24: Jesus to his Mother Mary. I Philip R. Davies (red.): *Yours Faithfully: Virtual Letters from the Bible*. Equinox, London, s. 121–126.

Noter

- 1 Dette uttrykket ekskluderer teologers/pres-
ters faglige og kritisk utprøvd synspunkter.
Det inkluderer forestillinger som har oppstått i
skjæringspunktet mellom bibelttekster, tradi-
sjonelle normer og moderne (populær-)kultur (også
den varianten av populærkultur vi finner i kirker og
på bedehus, cf. den gamle latinske termen 'populus'
for menigheten).
- 2 Det utvalget av tidligkristne bøker som ble ak-
septert inn i den kristne kanon og tekstsamling
"Bibelen". Tekstsamlingen består for det meste av
gammelisraelittiske og jødiske tekster, inkludert
Toraen, de første fem bøkene i den jødiske kanon,
på norsk kalt "Mosebøkene". Men den siste tred-
jedelen er altså skrevet av forfattere som i tillegg
var kristne.
- 3 I de foregående to versene, 1. Mosebok 1:22–23,
er hun skapt av hans ribben og navngitt av ham.
- 4 Kristeva 1986, s. 171. Hun fortsetter s. 173: "[...] A woman will only have the choice to live her life either hyper-abstractly ('immediately universal', Hegel said) in order thus to earn divine grace and homologation with symbolic order; or merely dif-
ferent, other, fallen ('immediately particular', Hegel said). But she will not be able to accede to the com-

- plexity of being divided, of heterogeneity [...]"
- 5 Efeserbrevet 5, der det sies at hustruen skal underordne seg mannen og mannen skal elske hustruen, ligger imidlertid inne som perifer valgmulighet.
 - 6 Se Økland 2001. Også de andre nytestamentlige tekstene som kan leses er hentet fra sammenhenger som omhandler forholdene mellom kristne (se http://www.kirken.no/doc/Vigsel_03_bm.doc og <http://www.cofe.anglican.org/lifeevents/weddings>). Jeg går mer detaljert inn på bibelbruken i bryllupsliturgi i disse to kirkesamfunnene i et arbeid som snart er publiseringsklart.
 - 7 For denne nærstudien anbefales de som ikke er godt kjent med tekstene å lese de første kapitlene av Matteus- og Lukas-evangeliene.
 - 8 Ilan poengterer at det å bli kalt etter sin mor ikke var nedsettende i seg selv, det kom an på omstendighetene.
 - 9 Markus 6:3. Denne benevnelsen er korrigert i Matteus 13:55 til "tømmermannens sønn," og i Lukas 4:22 til "Josefs sønn".
 - 10 For øvrig er kvinnes tilstedeværelse i ættetavlen et hyppig diskutert tema i historisk-kritisk eksegeese. For en samlet evaluering av diskusjonen, se Schaberg 1987.
 - 11 En autoritativ, tematisk ordnet nedtegning (ca. 4–500 e. Kr.) av jødiske rabbiers diskusjoner av Toraen, etikk, skikker og legender. For oversettelse se Epstein 1948–1952. Chullin, Sanhedrin og Yebamoth som jeg refererer til nedenfor, kan grovt forenklet betraktes som "kapitler" i *Talmud*.
 - 12 Dette jødiske kildematerialet er svært vanskelig å fortolke, fordi tekst-overleveringen ikke har skjedd i det tomme rom, men har funnet sted innenfor kristne og muslimske kulturer. Derfor diskuteres det om muligens flere tekster refererer til Jesus, men at navn er endret for å unngå å støte kristne med makt til å ødelegge/konfiskere denne litteraturen, eller hindre videre overlevering av den. Forskere som av ulike grunner ønsker å nedtone den historiske konflikten mellom jøder og kristne, mener at *Mishna* og *Talmud* ikke inneholder noen autentisk, direkte referanse til Jesus (se f.eks. Maier 1978).
 - 13 I likhet med andre skrifter som ikke falt i smak hos historiens vinnere, er også Kelsos' skrift gått tapt. For oversettelse av Origenes, se Roberts og Donaldson 1978.
 - 14 For oversettelse se Moxnes og Thomassen 2001.
 - 15 For øvrig er kvinnes tilstedeværelse i ættetavlen et hyppig diskutert tema i historisk-kritisk forskning. For en samlet evaluering av diskusjonen, se Schaberg 1987, s. 20–22.
 - 16 For Schaberg utelukker ikke en slik lese måte at Maria siden kan ha blitt giftet bort til en jødisk mann og fått flere barn med ham. Se også Schüssler Fiorenza 1994, kap. 2 og 6; Eilberg-Schwartz 1994, kapittel 9: "The Virgin Birth and the Sons of God" s. 223–237.
 - 17 Hvilke andre fortolkningsparadigmer dette materialet kan forstås innenfor har jeg diskutert i Økland 1999 og mer kreativt utbrodert i Økland 2004.
 - 18 "Celebrities" er forstått som ikke-adelige som har blitt kjent i kraft av andre ting enn sin fødsel.
 - 19 Vokskabinettet ble etablert av Marie Tussaud i London i 1835, men har spredt seg til New York, Hong Kong, Las Vegas, Shanghai og svært mange andre steder rundt i verden (se <http://www.madame-tussauds.co.uk>, sitert april 2005).
 - 20 Dette er muligens også for å forhindre fysisk interaksjon med de kostbare statuene: Margaret Thatchers statue ble halshugget for et par år siden, og Adolf Hitlers statue må til stadighet renses for nåler.
 - 21 Se <http://news.bbc.co.uk/1/low/entertainment/1101166.stm> 05.01.2001, sitert januar 2005.
 - 22 Men se f.eks. Moore 1977, s. 81, 92 og 96, hvor han snakker om antropomorfe måter å framstille det guddommelige på, slik det framfor alt ble gjort i det gamle Hellas.
 - 23 Men tre vise menn fra Østerland som geografisk tilsvarer Iran/Irak, spilt av George Bush, Tony Blair og dronningens gemal, hertugen av Edinburgh, er verd å merke seg.
 - 24 Ringen er definitivt sluttet når troende engelske katolikker offentlig kan innrømme at de ber til avdøde prinsesse Diana, og når kunstneren Luigi Baggi framstiller henne som jomfru Maria (se bilde av statuen på <http://www.surfingtheapocalypse.com/goddess.html>).
 - 25 En engelsk avisgenre der en person forteller om et seksuelt møte med en "celebrity", vanligvis mot svært god betaling fra avisen.
 - 26 Se referat fra dommen: <http://news.bbc.co.uk/1/hi/england/london/4202821.stm>
 - 27 Tendeland 1997; Rekdals uttalelse fant sted i Vårt Land 15. november 1997.
 - 28 Et prosjekt som fortsetter i hennes *Undoing Gender*, tittelen på hennes bok fra 2004. For denne artikkelen har jeg hatt spesiell nytte av å lese kapitlet "Is Kinship Always Already Heterosexual?" (s. 102–130), uten at jeg har inkludert noen direkte referanser til det.
 - 29 Se særlig Martin 1997.

Jesus in gender trouble¹

Artikkelen tar opp den rollen Jesus spiller i konstruksjonen av kjønn i kristen teologi. Feminister har kritisert mannlige teologer for å tegne Jesus som modell for “mennesket” ensidig i maskuline kategorier. Denne kritikken er fulgt opp fra et skeivt perspektiv på Jesu ord i Matteus 19:12, om “eunukker for Guds rike,” i en lesning inspirert av Judith Butlers *Gender Trouble*. Ut fra en slik lesning blir “eunukker,” som representerer en tvilsom maskulinitet, satt opp som utfordring til et maskulint hegemoni. “Eunukker” kan derfor tjene som eksempel på muligheter for identiteter som gir seg ved å bryte med tradisjonelle kategorier for kjønn.

The topic of this essay is the role of Jesus Christ in the construction of gender in Christian theology. As the central figure in Christian faith Jesus Christ is regarded both as saviour and as a model for human existence. And for almost 1900 years the person of Jesus Christ and his significance for human existence has been discussed with little reference to gender. But theology and all other areas of knowledge and sciences were male dominated areas. This influenced language and structures of thought so that the ideal human was consciously or unconsciously imagined in the form of a man.

This essay starts with the way in which feminist theologians have questioned this taken-for-granted relationship between Jesus and humanity understood as "manhood" in male dominated theological discourses. It is this male perspective that I want to question in the main part of this essay. I have been inspired by feminist criticism, but my own criticism comes from a queer perspective representing another marginal position in relation to a hegemonic masculinity. I undertake this criticism by way of discussing a problematic passage in the New Testament (Matthew's Gospel 19:12) in which Jesus introduces eunuchs as ideals in "the Kingdom of Heaven". And I raise the question of the implications of setting up as ideal a human being who was regarded as so to speak "between genders", of questionable masculinity.

Feminist criticism and gender in theological discourse

Some years ago the American feminist theologian Rosemary Radford Ruether raised an important question to the way Christian theology had spoken of salvation: "Can a male saviour redeem and save wo/men?"² It sounded like an innocent question, one that could be raised by a child, but in reality

it went to the centre of feminist criticism of the theological teaching on Jesus Christ (termed "Christology") by (mostly) male theologians. It introduced the *particular*, that is, the question of gender, into an area that in Christian thought was considered to be *universal*: the belief in Jesus Christ as saviour for all of humanity. To raise the question as one of "wo/men" unmasked both "saviour" and "humanity" and revealed that these "universal" concepts in reality were gendered and had privileged the masculine.

This privileging of the male had been taken for granted not only in the praxis of the church and the world that was shaped by Christianity, but also in the very structure of language, philosophy and theology. Male domination is articulated in language and determines the way in which language labels and structures the world. In many languages "man" and other male categories are used to express "the human". These expressions of power relations are not unique for Christian discourse, they are also found in ancient philosophy. But Ruether's question focused on Christianity and its formulations of faith with regard to Jesus Christ and humanity and showed that they are gendered. And once it becomes visible that these terms are gendered, as "male saviour" and "wo/men", it is impossible to return to a previous state of gender innocence. The net results of the criticism from Ruether and many other feminist theologians are far reaching. They have shown that gender is not just another issue to be added onto the list of issues to be discussed within ethics and theology, for instance ecology, pacifism and social justice. Since gender forms part of the underlying structure of how the world is understood, to bring gender up to a conscious level changes Christian reflection and discourse in a groundbreaking way.

It is against this context that one of the

leading feminist theologians today, Elizabeth Schüssler Fiorenza, says that Christology is the most important issue in feminist theology in the 20th century (Schüssler Fiorenza 2000:148). Feminist theologians who have discussed the gender of Jesus/Christ in relations to wo/men have also participated in the discussion of women's gender, personhood, identity in dialogue within literary, philosophical and psychological studies.³ As a result "women" in the original question, is no longer understood in an essentialist fashion, as a unified term. Rather, the differences and diversities in context and experience have become important, not least in terms of race and class, so that women speak with many different voices.⁴

The historical Jesus as men's place

What were the forces that shaped male images of the historical Jesus and of Jesus Christ as a male saviour that feminist theologians protested against? Historical Jesus studies started in the 19th century as a white man's study within the context of the growth of imperialism and nationalism in Europe. If one looks at historical Jesus studies 150 years later, it is still very much a white men's domain, now with its main centres in North America. In several books Elisabeth Schüssler Fiorenza has proposed studies of Jesus from a feminist perspective (1994, 2000). She has highlighted some sayings of Jesus where he speaks of God in terms of Wisdom, which in Greek is the feminine word Sophia. In Judaism Wisdom was spoken of as one of the ways God used to express his activity in the world. When Jesus used this term to refer to himself as representing God he identified with a feminine aspect of God. But Schüssler Fiorenza has rightly complained that male scholars have not seriously engaged with her position. She has also pointed out how the latest phase

of historical Jesus scholarship has emphasized that Jesus was part of a Jewish context. This suggestion has identified him with traditional male Jewish positions in which man as a husband and a patriarch was the primary subject. Thus the woman had a secondary position, complementing her husband but also subordinate to him. This subordination becomes visible in the form and structure of many studies on New Testament topics. After discussions of topics that are regarded as general or universal; for instance Jesus' relations to his disciples, to the village crowds, to the sinners, his proclamation of the Kingdom etc.; "women" are often added as a particular issue. This might be the case also in studies that present Jesus as a feminist who gives equal rights to women.

Male theologians have shown little awareness of gender issues in discussions of the humanity of Jesus/Christ. A few scholars, mostly from within a liberal, white male theological establishment, have tried to accommodate the criticism against a "male Jesus" within a paradigm of gender complementarity where binary oppositions of male and female are taken for granted. These scholars have emphasised that biologically, Jesus' maleness is a "sexual fact" (something also accepted by many feminist theologians), but they are willing to read his personhood or his individuality as "gender", that is, as culturally constructed. Jesus is portrayed as integrating both masculine and feminine character traits.⁵ However, since his male sex is not questioned, this use of a binary gender system serves to emphasize both the masculine priority in personhood and its heterosexual normativity. This picture of Jesus has its parallel in modern representations of the "new father" (or "new man"), who integrates (motherly) care concerns in his relations to children, while at the same time preserving his pre-eminent masculine position. Thus,

by integrating female characteristics the heterosexual role pattern is confirmed.⁶

From white man's place to shifting geographies

A search in the catalogue of a theological library will show that a large number of recent books on Jesus Christ are written by scholars from Africa, Latin America and Asia. These attempts to locate Jesus/Christ in particular contexts represent the most challenging forms of historical and hermeneutical studies today. These studies present a criticism of the "universal" personhood of a similar kind of the feminist criticism, but from the perspective of race, class and power. As Latin Americans, South Africans or Indians the authors represent "the others". From the position of the dominant, Western theological paradigms they are characterized as "contextual", i.e. theologians of the "particular", not of the "universally" human. However, these theologians have unmasked the "universal" theology and anthropology as one that expropriated the title "universal" for white, Western theology.⁷ They have turned anthropology on its head: Jesus is placed among and identified not with men in a dominant position, but the victims, the oppressed, even as the crucified among the many crucified ones (Sobrino 2000). But in a similar way as much white feminism has been blind to the issue of race (Armour 1999:7–44), much of this predominantly male liberation theology has been blind to the issue of gender and sexuality. In many cases there is not even the representation of women as "the other" or the "particular," they simply are an *absence* in the texts. A feminist theologian from Latin America, Maria Pilar Aquino, states this explicitly:

[...] the christology done by male theologians [...] Has failed to give the relation-

ship between Jesus and oppressed women the importance it should have in liberation hermeneutics and which is present in the gospel itself. This means that systematic work on christology today is not automatic inclusive: it is necessary that the person doing it consciously choose that it should be so. (1993:140)

Ma(i)nly anxieties?

So far most male theologians have not made this conscious choice. The attempts by feminist scholars to dislocate Jesus and man from the position of a "personhood" where the masculine and the universal are conflated and taken for granted, have so far been met mostly by silence. When the challenge has been accepted, the response has often been to include women and to give them a "place" within the existing structure. There has been little willingness to question the way in which the heterosexual and masculine order of the world has been naturalised and taken for granted as "the way things are". It is also striking for the way in which women are made invisible that within the other great challenges to the traditional, dominant paradigm of "universal humanity", from the position of race, class and power, gender is mostly left out as that which is unrepresented. Moreover, the representations of Jesus as Black, as mestizo, as Native American etc., appears to be much less threatening to white, Western theologians than the challenges to the masculine Jesus. It may be that the Western global supremacy is still so strong that the African, Asian, mestizo "faces of Jesus" can be regarded as "local", "particular", to be treated with a benign tolerance. These images of Jesus may be regarded as part of a long history of acculturation, that is, attempts especially within Christian missions to accommodate local cultural forms.

Why is a challenge to a masculine Jesus more difficult to accept and why does it meet with such protests? It may be that it strikes closer to home for heterosexual men who identify with Jesus as a male role model. Therefore challenges to the masculinity of Jesus also appear to challenge the masculinity of Christian men. That anxiety about sex and masculinity is more deeply located in the male subject than the anxiety about race may have a long history. For instance, the apostle Paul claimed that "in Christ" there is neither "Jew nor Greek, neither male nor female"; a thesis for integrated Christian communities. But while he offered strong arguments for the breaking down of boundaries between Jews and non-Jews, "neither male nor female" remained a slogan, with little supporting argumentation (Moxnes 1989). This anxiety about masculinity may have been an undercurrent in male writings about sex and gender through history. From a modern period, when studies have focused on this issue, we find that the anxiety about masculinity surfaced parallel to the history of the emancipation of women in the 19th century. Writings by British authors about "the manliness of Christ" and "muscular Christianity" provide illuminating examples (Hall 1994). Maybe as a reaction to the "new (soft) man" images in response to the feminism of late 20th century, men's movements like the American Promise Keepers bear witness to a very different response with their strong defence of "traditional" masculinity (Clausen 2000). The Promise Keepers is a group of conservative, mostly evangelical Christians, many from the Southern states of the US. One would have expected them also to express ideas of white hegemony, but in order to defend masculinity they are willing to combine heightened masculinity with racial plurality (Hill 2004:75–133). The Promise Keepers provide a parallel from church life to the response

by male theologians mentioned above, and suggests that the anxiety about masculinity represents an underlying deep structure to many arguments.

There are no "natural" male/female places

Feminine criticism has questioned the underlying presupposition of male Christology, namely that the binary division of genders represents a "natural fact", or a metaphysical essence that is "given". Schüssler Fiorenza (2000:149) claims that it has a much more practical reason, "the notion of the two sexes is a sociocultural construct for maintaining wo/men's second class citizenship rather than a biological given or innate essence."⁸ The social, political and economic consequences of this predominance of the heterosexual, masculine paradigm are enormous, easily visible both in the work places and in homes. But these consequences are often hidden under a web of culture and ideology. On the political and religious right the ideology of heterosexuality and masculinity is cloaked in terms of "values". The discussion in the US Congress of a proposed amendment to the US Constitution in 2004 is an illuminating example. The Republicans wanted to have included in the Constitution (the parallel to the Norwegian "Grunnlov") a statement to the effect that marriage is a union exclusively between a man and a woman. Most of the Democratic opposition did not want to (or dare to) openly defend the right to same-sex marriage. Instead they voiced their opposition to the amendment in a circumspect way. They argued that this issue was not something that ought to be included in the Constitution as part of a federal law, that is, binding to all 50 US states. Instead it was a question that should be left to the individual states to decide. As a result the question of equal rights

for gay and lesbians to marry was hidden under a discussion of the rights of states in a federal system. The proposed amendment failed to pass in Congress, as a majority of representatives agreed that this was not an issue that ought to be included in the Constitution. But President Bush, who voiced his support for the amendment, succeeded with this "symbol politics". Defence of traditional "family values" and opposition to gay marriages turned out to be decisive factors for many voters in the presidential election in November 2004, who also seemed to accept a macho image of US going to war in Iraq.

This is an example of how pervasive the heterosexual and masculine paradigm is, so much so that one can speak of a "hetero-normativity". It is visible in the extreme in the US, where it combines many central images of American identity (the military hero, the lonely fighter in frontier territory, the family patriarch) and plays an important political role. An example from another cultural context is the violent protest from African Anglican bishops against the ordination of gay priests and bishops within English and North-American Anglican/Episcopal dioceses. The Anglican Communion consists of churches that have their origin in the Anglican Church of England, and who attempt to reach unity in doctrinal and ethical issues. The conservatives in the English and US churches have found support among African bishops. They violently denounce sex in terms of homosexuality as immoral within a Christian context. Moreover, they also claim that from the perspective of African culture it is a taboo. In this way they "essentialise" African culture as hegemonically heterosexual and male patriarchal. So far, only the Anglican Church in South Africa has differing voices, for instance archbishop Tutu who sees a parallel between the oppression of blacks under apartheid and the oppression of homosexuals.

Ruether's question wherewith we started pointed out that to speak of Jesus as a biological man implicates him in a web of presuppositions about masculinity and hetero-normativity. We may translate her explicitly Christological question "can a male saviour redeem and save wo/men?" into more general terms of discourse and representation: "How can wo/men identify with an image of a male saviour? And can such an image be formative for lives that have not been represented in a masculine oriented discourse?"

Reading and re-reading masculinities

It was from a position of non-representation or absence from the dominant discourse that Judith Butler wrote her groundbreaking book *Gender Trouble*. Here she suggests how this web of culture and gender ideology is formed and why it is so dominant: "To the extent that gender norms ([...] heterosexual complementarity of bodies, ideals and rule of proper and improper masculinity and femininity [...]) establish what will and will not be intelligibly human, what will and will not be considered to be "real," they establish the ontological field in which bodies may be given legitimate expression." (Butler 1999:xxiii). Butler self-consciously wrote her book exactly to provide trouble for the way in which these gender norms exert control and even perform violence. Thus, she considers it a normative task of her book, "[...] to insist upon the extension of this legitimacy to bodies that have been regarded as false, unreal and unintelligible." (ibid.)

For Christians the Bible and its interpretation represent an important source of gender norms, both with regards to sexuality and to specific male and female roles in society, in homes and in the church. Biblical schol-

ars have long recognized that most of these norms are similar to those found in surrounding cultures, particularly with regard to marriage and family systems. But does biblical scriptures or the history of Early Christianity also contain material that breaks with these norms? That is, was Christianity in any way counter-cultural? I suggest we find such an example of "gender trouble", of questioning gender norms in a word by Jesus in Matthew 19:12. That is a strange saying on "eunuchs for the sake of the kingdom of heaven" that definitely is "off centre" with regard to male ideals both in Jewish and Greco-Roman cultures in antiquity and among readers in Western modernity. However, I think that starting at the margins will reveal what ideas one holds of "normal" and "normative" masculinity. I will propose a "deconstructive" reading of Matthew 19:3–12 inspired by Butler, and suggest that the passage presents a questioning of a heterosexual, masculine definition of personhood.

First let me briefly introduce Matthew's gospel where we find this text. Written ca. 80–90 AD this gospel emphasizes Jesus' relations to Judaism and Jewish tradition and authorities. In many sections Jesus is presented in opposition to Jewish religious leaders, who are described as hypocrites and as men who do not follow the will of God. In contrast Jesus is portrayed as the one who proclaims the true meaning of God's will. He goes behind the letter of the Law of Moses to God's intentions with the laws. This is characteristic of the large Sermon on the Mount (Matthew 5–7), where we find sayings that contrast traditional interpretations of the law with the original intention of God that is now revealed by Jesus ("You have heard that is said [...], But I say to you [...]). We find the same structure in the passage that provides the context for the saying about the eunuch, Matthew 19:3–12:

³And Pharisees came up to him and tested him by asking, "Is it lawful to divorce one's wife for any cause?" ⁴He answered, "Have you not read that he who created them from the beginning made them male and female, ⁵ and said, 'Therefore a man shall leave his father and his mother and hold fast to his wife, and they shall become one flesh'? ⁶ So they are no longer two but one flesh. What therefore God has joined together, let not man separate."

⁷They said to him, "Why then did Moses command one to give a certificate of divorce and to send her away?" ⁸He said to them, "Because of your hardness of heart Moses allowed you to divorce your wives, but from the beginning it was not so. ⁹ And I say to you: whoever divorces his wife, except for sexual immorality, and marries another, commits adultery."

¹⁰The disciples said to him, "If such is the case of a man with his wife, it is better not to marry." ¹¹But he said to them, "Not everyone can receive this saying, but only those to whom it is given. ¹² For there are eunuchs who have been so from birth, and there are eunuchs who have been made eunuchs by men, and there are eunuchs who have made themselves eunuchs for the sake of the kingdom of heaven. Let the one who is able to receive this, receive it."

Eunuchs and "a man's place is in the home"

The text in Matt 19:3–9 represents one of those foundational texts within the Christian tradition that has the function of "gender norm" as described by Butler. It presents heterosexual complementarity of bodies, it portrays ideals and gives rules for proper and improper masculinity; in short, it establishes the "ontological field" for what is possible and what is not possible. Jesus' opponents are the



Foto: Istockphoto.

Pharisees, a leading group of strict interpreters of the Law in 1st century Palestine. They proceed from the accepted right of divorce in Jewish society and raise a question exclusively from the side of the husband: are there rules, i.e. restrictions on his right to divorce his wife (19:3)? In his riposte Jesus presents his opponents with a position based on the creation narrative in Genesis chapter 2 that speaks of the complementarity of male and female and their union into “one body”. This unity created by God prohibits humans, i.e. husbands to divorce their wives (19:4–6). But Jesus’ opponents counter this position with a reference to the divorce procedures proscribed for husbands by Moses (19:7). In his

second riposte Jesus attributes this right “for you to divorce your wives” to the hardness of their hearts (19:8), that is, not part of the original intention of God (“from the beginning it was not so”). From this creation of humans as male and female, and upon the union created by God, Jesus draws the conclusion that a man is not allowed to divorce his wife at will. Many have seen this as Jesus’ defence of women’s rights within a heterosexual system of complementarity. However, 19:9 puts the woman in the position of blame: a woman’s *porneia* is valid reason for divorce. Read in modernity as a “foundational text” it confirms all the feminists’ descriptions of a (Christian) male gender system: The masculine domin-

ance in marriage is taken for granted, although circumscribed in various ways. Moreover, what we would speak of as a normative heterosexual structure is presented not only as a given, but as part of a cosmological system. And the male/female complementarity that is introduced, is limited by a male superiority that puts the blame on the woman as "the sinner" (19:9).

But what shall we then make of the continuation of the story? The disciples seem to despair at the problems that a man may enter into by marrying, and propose that it may be preferable to remain unmarried. To this suggestion Jesus gives his strange response: "For there are eunuchs who have been so from birth, and there are eunuchs who have been made eunuchs by men, and there are eunuchs who have made themselves eunuchs for the sake of the kingdom of heaven. He who is able to receive this, let him receive it."

What is the meaning of this saying about the eunuchs? Eunuchs were well known in the ancient Middle East and Roman empire, in all the forms described in the saying by Jesus. Castration of slaves, particularly young ones, was a common practice, and in various cults for Oriental goddesses like Cybele and Dea Syria there were men who castrated themselves and banded in groups of followers with special tasks for the goddess. So what could have been implied by the description of those who had "made themselves eunuchs for the sake of the kingdom of heaven"? Did it even refer to physical castration?

This saying has caused difficulties to exegetes throughout history, not just with the rise of modern biblical scholarship, but also in antiquity.⁹ Rather than going into details of these interpretations, I suggest a discussion in light of the passage from Butler presented above. One alternative is to read the saying along with Matt 19:3–9, viz. a reading within the established ontological fields of hetero-

sexuality, marriage and masculinity. The other alternative is to read it in contrast to that established ontology, in Butler's words, as a saying that causes "gender trouble" by extending legitimacy to "[...] bodies that have been regarded as false, unreal or unintelligible." (Butler 1999:xiii).

The overwhelming majority of interpreters have chosen the first alternative, to read the eunuch saying together with the previous passage (19:3–9) dealing with marriage between man and woman, and with divorce and remarriage. In this reading, the norms of "marriage" within a heterosexual paradigm become the context for the interpretation of "eunuch". The eunuch represents the contrast in the form of "non-marriage", and the only possible interpretation of "eunuch" is somebody who does not enter into (heterosexual) marriage. Typically, modern interpreters say that those who "made themselves eunuchs for the sake of the kingdom of heaven" are not to be understood in a literal sense. They say that the saying "of course" refers to those who make a decision for an unmarried state or for sexual asceticism (Luz 1997:103–11). The term "of course" gives away the presuppositions of these interpreters. The normative structure of heterosexual marriage is naturalized and taken for granted. Therefore, to "make oneself a eunuch" must refer to a *voluntary* decision not to enter into marriage, not to castration. The latter act would remove a man from the context of marriage altogether, as totally unfit to fill that role. This interpretation is not just the majority position among exegetes; it has also worked itself into many modern Bible translations that take marriage as the "obvious" context for the eunuch passage.¹⁰ Understood in this way the saying places eunuchs outside of marriage, but it actually confirms marriage as the ideal ontological structure.¹¹

"A man's place" and a eunuch misplaced

Within the context of the normative structure of marriage in Matt 19:3–9 we noticed the androcentric focus on the husband and his rights. In modern terms we might say that heterosexuality goes together with masculinity and that masculinity is even more important than marriage. This emphasis upon masculinity was a characteristic aspect of the interpretation of "eunuchs for the sake of the kingdom" among male theologians in the early church (Kuefler 2001), and it is still pervasive among male theologians. A recent interpretation by an American scholar, Dale C. Allison, illustrates this concern for masculinity. That eunuchs were men who voluntarily abstained from marriage is again "naturalized" as "the plain meaning of Mt 19:12." (Allison 1998:2002). But then his explanation turns to the masculine character that this decision represented:

The eunuchs that Jesus defended were those who, as heralds of the coming kingdom, had as little time for marriage as for business. To leave all for the sake of the grand cause was to leave behind the world and its attendant affairs once and for all. If the discipline of the Spartans was to prepare for war, and if the exercises of the Greek athlete were to prepare him for the athletic contest, the asceticism of the pre-Easter Jesus movement was similarly a strategy to meet a specific goal (ibid.).

In this interpretation the eunuchs of Jesus' sayings have their parallels and counterparts in the warriors of Sparta and Greek athletes, regarded as champions of masculinity in the ancient world. Thus, eunuchs are included within the "[...] ideals [...] of proper masculinity", ideals that "[...] establish what will

[...] be intelligibly human." (ibid.). But can this pass as an explanation of *eunuchs*? Being castrated, they had lost the very sign of their masculinity, their sexual virility, and therefore they could not fill the masculine role within the heterosexual system of family, property and descent. One can virtually see how Allison here fights the idea that Jesus' set up ideal forms of behaviour and identity that represented "improper masculinity", that which "will not be intelligibly human", that which could not have "legitimate expression" within the established ontological field.

In this first alternative, "eunuch" is interpreted in light of the marriage and divorce passage in Matthew 19:3–9, and he has the strength to renounce marriage. This strength and determination makes him into a masculine ideal, but he does not question the masculine role of the man who chooses marriage, and who is presented in his heteronormative role as superior to women.

Eunuchs outside men's place

But let us now look at the other possibility, to read the eunuch saying not in context of the heterosexual marriage/ non-marriage pattern of the preceding verses (19:3–12), but as a total contrast to that pattern. In this reading the words of Jesus about eunuchs illustrate Butler's purpose in *Gender Trouble*, they extend legitimacy even "to bodies that have been regarded as false, unreal and unintelligible" within the established ontological field.

Are there any indications that this is a plausible way to read these words of Jesus? It is possible that the saying about the eunuchs originally was not part of the discussion with the Pharisees about divorce 19:3–9. The conversation with the disciples in 19:10–11 may have been added to provide a link between the discussion of divorce and the saying about the eunuchs. It is well known in New

Testament scholarship that the gospels are results of collections of sayings and stories about Jesus, and that the "authors" of the various gospels combined written and oral sources. Therefore it seems plausible that the words about the eunuchs may have been an independent saying of Jesus. The original context may have been a slanderous accusation against Jesus and his disciples by his critics: "You are just a bunch of eunuchs!"¹² Such a challenge in sexual terms to their male honour was of a type well known in Mediterranean cultures. That such accusations were

begging and proclaiming the goddess. So did Jesus in his response deliberately take up the accusation and turn it around, presenting the eunuch as an ideal figure for the Kingdom?

I am *not* arguing that Jesus and some of his disciples were eunuchs, i.e. castrated. If that were the case I think there would have been much more controversy around the issue in other early Christian texts. But the saying is one that causes "gender trouble" because it presents a challenge to the masculine role taken for granted by most interpreters. In the Greco-Roman world the eunuch was an

What is the gain of reading the Jesus-saying that links "eunuchs" and "Kingdom of God" against the grain, unmasking the hegemony of heterosexual and masculine gender? Does it in any way contribute to a response to the question wherewith we started: "Can a male saviour redeem and save wo/men?"

voiced did of course not imply that what they claimed was true, it was a way of accusing their addressees of not being "real men". And in terms of traditional norms of masculinity they had a point. Jesus and at least some of his followers had left their households, their responsibilities as men, their male places in society as upholders of traditions, family loyalties and access to power. In terms of sexuality and male social roles and power they had left their "male place" – just as eunuchs had. To unsympathetic critics Jesus and his group might have just enough in common with the groups of male castrates, *galli*, associated with Oriental cults of goddesses like Dea Syria and Cybele for the accusation to stick. These *galli* roamed the countryside,

ambiguous person. He represented sexual renunciation, but at the same time also a renunciation of masculinity, and that made it difficult to find a defined place for eunuchs. Critics found it difficult to ascribe to them an "essence" or identity, they were described as that which they were *not*: they were not "real men", but *semi-vir* ("half-men"). And when they were described as "soft" or "feminine", they were actually compared to another identity that they were not, namely women. In Butler's terms, eunuchs were not "real", since they had no fixed identity, and they were outside "[...] the ontological field in which bodies may be given legitimate expressions." (Butler 1999:xiii)

Eunuchs as models of the Kingdom of Heaven

So in what way did Jesus' saying extend legitimacy to bodies that had been regarded as false, unreal and unintelligible? I suggest that it was by describing "becoming eunuchs" as acts "for the sake of the Kingdom". "Kingdom of Heaven" is the central metaphor in Jesus' proclamations. Many of the Kingdom sayings start with images well known from every day situations in a peasant world, but then turn them "upside down" so that they present an alternative or counter-cultural pattern (Crosan 1973). For instance, the tiny seed of the mustard plant turns into a large cedar tree. Or when a man is struck down by robbers and left helpless along the road, it is not the ideal figures of Jewish society, the priest or the Levite who come to his aid, it is the despised half-Jew who becomes "the Good Samaritan".

To read Jesus' words about those who made themselves eunuch for the sake of the Kingdom in light of this counter-cultural pattern does not suggest that we should read it as a confirmation of the existing ontological fields of sex and gender. It appears more plausible as a reversal of structures and an opening up of fields. Matthew's gospel itself suggests as much when it combines the eunuch saying with the following story of how Jesus reverses the position of children (19:13–15): "Let the children come to me, and do not hinder them, for to such belongs the Kingdom of heaven." (19:14). This is also a story in which Jesus criticizes the normative patterns of his society. This time it is the role of the adults with children in a subordinate position, a normative system that the disciples upheld when they wanted to protect Jesus against children. But Jesus again turned the ideals and norms of household and society upside down with his reference to Kingdom of heaven as the superior norm. It was not the

disciples as adult males who were the keepers of the kingdom. The roles are reversed and the Kingdom is for children.

Read within the ontological field of the passage about the children and the kingdom (19:13–15), a saying about the place in the kingdom for males without an acceptable masculine identity makes good sense. Not just eunuchs, but also children cause trouble for male prerogatives. And there are other examples of similar reversals of gender roles in Jesus' sayings. In another example of breaking of boundaries Jesus blesses the "barren women," (Luke 23:29; *Gos. Thom* 70). A barren woman was a pitied figure in Jewish scriptures; she did not conform to the ideal of the childbearing mother in the patriarchal family, securing the continuity of the household group. She was a feminine parallel to the eunuch, living in shame. Jesus' words about barren women and eunuchs therefore amounts to, again in Butler's terms: extending legitimacy to bodies that were previously regarded as unreal and unintelligible.

With his sayings Jesus gave a picture of people and life in the Kingdom that was very different from the ideal patriarchal household. The male world in which "everybody know their place" is turned upside down, the eunuch, the barren woman and the child without status are all lifted up. It is those least valued, those of little status, "the others" who are lifted up, blessed and accepted into the Kingdom.

Gender trouble as possibility

What is the gain of reading the Jesus-saying that links "eunuchs" and "Kingdom of God" against the grain, unmasking the hegemony of heterosexual and masculine gender? Does it in any way contribute to a response to the question wherewith we started: "Can a male saviour redeem and save wo/men?" Can a

woman more easily identify with an image of Jesus Christ as a eunuch than with a virile, powerful man? This is difficult for me to say,¹³ but in addition to Butler, another queer critic has been helpful for my reflections on the implications of this Jesus' saying. The literary critic Lee Edelman discusses the rhetoric used by the Queer movement protesting against the discrimination of gays and lesbians in the US in the wake of AIDS, i.e. a situation where understandings of gender and sexuality came into play. Edelman says that this movement did not choose a consistent form of politics, rather, "its vigorous and unmethodical dislocations of 'identity' create [...] a zone of possibilities in which the embodiment of the subject might be experienced otherwise" (Edelman 1994:114). I find this statement useful since it seems to run parallel to what the Jesus' eunuch saying performs. Thus, if we substitute Jesus for the Queer movement, we might say that his "[...] vigorous and unmethodical dislocations of (masculine) 'identity' create [...] a zone of possibilities in which the embodiment of the subject might be experienced otherwise (even as an eunuch)."

In analogy with the Queer movement this image of Jesus creates a "zone of possibilities" for those who belonged to positions that were not in power. This includes not only gender and sex, but also race, class and ethnicity. For Butler, too, "possibilities" is a key word when she describes the aim of her text in *Gender Trouble*. It was "[...] to open up the field of possibility of gender without dictating which kind of possibilities ought to be realized." (Butler 1999:viii) Butler notes that some might find this vague and ask what "opening up possibilities" actually means. Her response sounds similar to Jesus' cry after the eunuch saying: "He who is able to receive this, let him receive it" (Matt 19:12d). She refers to the experiences of those who have met with

closures in their lives, they will know the answer: "[...] no one who has understood what it is to live in the social world as what is 'impossible', illegible, unrealisable, unreal, and illegitimate is likely to pose that question." (Butler 1999:xiii)

For those who previously had been without possibilities, such possibilities are presented as an "opening," an experience that can be "otherwise". It is not closed into another dogmatic scheme, but genuinely open. It conjures up the very idea of something that can be expected, that spurs fantasy and imagination as something different from that which is known and experienced in the now. Thus, it has some of the same imaginative qualities as Jesus' Kingdom sayings: they never explain what the Kingdom "is", they shatter preconceived notions and understandings of existence, they represent the "other" in contrast to that which is known. Other interpretations of Jesus include images that like the eunuch breaks with the "natural" and "given" in attempts to get at the non-fixed, non-definable characteristics of Jesus. Eleanor McLaughlin tries to explain this quality about Jesus by means of the hermeneutics of "cross-dressing", and she concludes with a description of space that also serves as an image of the Kingdom: "This 'transvestite' Jesus makes a human space where no one is out of place because the notion of place and gender has been transformed." McLaughlin 1993:144).

I think this is a good response to the initial question "can a male saviour redeem and save women?" Also the saviour must be saved from the place of heteronormative maleness. In my view it is Jesus' use of the figure of the eunuch that has created this inclusive space. The eunuch represents a male person in a non-hegemonic position, that is, in a position similar to that of most women. If the eunuch saying in Matthew 19:12 identifies Jesus with

the image of the eunuch it destabilizes all male images of Jesus Christ. This affects not only images that expressly refer to power, as "king", "ruler" and "saviour", but also to those that refer to "ordinary" masculinity, virility and strength. Is it possible to find a modern terminology that does not identify Jesus with the hegemonically masculine and the heteronormative male, but that instead uses images that represents a non-hegemonic position, sharing a location with many women and children? McLaughlin plays with the word "cross-dresser"; I will suggest *queer* as a term that breaks with definitive binary oppositions and clear definitions, and that questions established identities (Turner 2000:1–35). Thus, I will use the term in a broader sense than referring to sexuality, but extending it to social, ideological and political arenas as well. It is in this sense I find "queer" to be the most adequate way to translate "eunuch" in the present situation. As "eunuch" in its time, it is a term that questions gender stereotypes and that causes "gender trouble" in our time. That is, it creates gender trouble with the purpose of opening up possibilities that fixed gender divisions had closed. ★

Bibliography

- Allison, Dale C. 1998. *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet*. Fortress, Minneapolis.
- Andersen, Arnfinn J. 2003. *Menn skaper rom for foreldreskap og familie. Farskapets betingelser i en heteronormativ kultur*. Dr.polit.avh. 2003, NTNU, Trondheim.
- Aquino, Maria Pilar 1993. *Our Cry for Life: Feminist Theology from Latin America*. Orbis, Maryknoll, NY.
- Armour, Ellen T. 1999. *Deconstruction, Feminist Theology and the Problem of Difference*. University of Chicago Press, Chicago.
- Blinzler, Joseph 1957. *Eisin eunochoi*. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 48, 254–70.
- Bond, L. Susan 1999. *Trouble with Jesus. Women, Christology and Preaching*. Chalice Press, St. Louis.
- Butler, Judith 1999. *Gender Trouble*. New ed. Routledge, New York.
- Clark, Elizabeth A. 1999. *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*. Princeton University Press, Princeton.
- Claussen, Dane S. 2000. *The Promise Keepers. Essays on Masculinity and Christianity*. McFarland, Jefferson, NC.
- Crossan, John D. 1973. *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus*. Harper & Row, New York.
- Edelman, Lee 1994. *Homographesis: Essays in Gay Literature and Cultural Theory*. Routledge, New York.
- Hall, Donald 1994. *Muscular Christianity: Embodying the Victorian Age*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hill, Mike 2004. *After Whiteness. Unmaking an American Majority*. New York University Press, New York.
- Jones, Serene 2000. *Feminist Theory and Christian Theology: Cartographies of Grace*. Fortress, Minneapolis.
- Klinger, Elmar 2000. *Christologie in Feminismus*. Pustet, Regensburg.
- Kuefler, Mark 2001. *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*. University of Chicago Press, Chicago.
- Luz, Ulrich 1997. *Das Evangelium nach Matthäus*. Vol. 3. Neukirchener, Neukirchen-Vlyn.
- McLaughlin, Eleanor 1993. *Feminist Christologies: Re-Dressing the Tradition* in M. Stevens (ed.): *Reconstructing the Christ Symbol*. Paulist, New York.
- Moxnes, Halvor 1989. *Social Integration and the Problem of Gender in St. Paul's Letters*. *Studia Theologica* 43:1989, 99–113.
- Moxnes, Halvor 2003. *Putting Jesus in His Place. A Radical Vision of Household and Kingdom*. Westminster/John Knox, Louisville.
- Ng'weshemi, Andrea M. 2002. *Rediscovering the human: the quest for a Christo-theological anthropology in Africa*. *Studies in Biblical Literature* 39. Peter Lang, New York.
- Léon, Celine. 1988. *Simone de Beauvoir's woman: eunuch or male, Ultimate Reality and Meaning* 11, 196–211.
- Ruether, Rosemary Radford 1993. *Can Christology be liberated from Patriarchy?* in M. Stevens (ed.): *Reconstructing the Christ Symbol* (Paulist Press, New York), 7–29.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth 1994. *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet*. Continuum, New York.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth 2000. *Jesus and the Politics of Interpretation*. Continuum, New York.
- Sobrinho, Jon 2000. *Christ the Liberator: A view from the victims*. Orbis, Maryknoll, NY.
- Turner, William B. 2000. *A Genealogy of Queer Theology*. Temple University Press, Philadelphia.

Noter

- 1 This essay is a revised version of an essay first printed in *Cross Currents* 2004, and reprinted with permission.
- 2 This question is raised in many of her works, see for instance Ruether 1993.

- 3 See e.g. the works by Schüssler Fiorenza 1994, 2000 and Ruether 1993; among younger scholars e.g. Armour 1999 and Jones 2000.
- 4 For a brief overview of different feminist voices, see Bond 1999:75–107.
- 5 A very early example is Carl Ullmann, who in 1828 wrote a book titled *Die Sündlosigkeit Jesu*. More recently, see Klinger 2000.
- 6 I have this insight from Arnfinn J. Andersen 2003, especially from page 70–72.
- 7 See the illuminating study by a young male scholar from Tanzania, Ng'weshemi 2002.
- 8 Likewise Armour, who refers to Butler: "The sexual binary reflects not attention to nature, but the interests of a heterosexist and phallocentric culture." (1999:32)
- 9 For a discussion of the historical context and the history of interpretation of Matt 19:12 in the Early Church, see Moxnes 2003:72–90; for interpretation in Antiquity, see Clark, 1999. The attempt to read the text in light of Butler is new to this essay.
- 10 Notice Bible translations that introduce this meaning (<http://www.biblegateway.com/cgi-bin/bible>), for instance *New International version*: ¹²"For some are eunuchs because they were born that way; others were made that way by men; and others have renounced marriage because of the kingdom of heaven. The one who can accept this should accept it." *Contemporary English version*: ¹²"Some people are unable to marry because of birth defects or because of what someone has done to their bodies. Others stay single for the sake of the kingdom of heaven. Anyone who can accept this teaching should do so."
- 11 In some instances the meaning of the passage is totally turned on its head in defence of marriage, cf. especially the translation of the exhortation in v. 12d in an American translation by an individual scholar, *The Message*: ¹²"Some, from birth seemingly, never give marriage a thought. Others never get asked--or accepted. And some decide not to get married for kingdom reasons. But if you're capable of growing into the largeness of marriage, do it."
- 12 First argued by J. Blinzler, "Eisun eunochoi", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 48 (1957), 254–70.
- 13 It is possible to contemplate this, see C. Léon, "Simone de Beauvoir's woman: eunuch or male," *Ultimate Reality and Meaning* 11 (1988), 196–211.

Skapt til hetero i Guds bilde:

Om heteroseksualiseringen av gudbilledligheten

Denne artikkelen handler om menneskets gudbilledlighet, Bibelens ord om at Gud skapte mennesket *i sitt bilde*. Kristne teologer hevder ofte at Bibelens ord er uforanderlig. Jostein Børtnes viser hvordan det hele tiden endrer mening, alt etter teologenes forestillingsverden. Samtidig viser han at *skapt i Guds bilde* alltid er blitt tolket androsentrisk: det er mannen som er skapt i Guds bilde, mens kvinnen tradisjonelt kan oppnå gudbilledlighet enten ved "å bli mann i Kristus" eller som "vedheng" til mannen. På 1900-tallet har protestantiske og katolske teologer skapt en ny mannssentrert variant, hvor det heteroseksuelle samleiet tolkes som den høyeste form for gudbilledlighet.

Læren om at mennesker er skapt i Guds bilde er sentral i kristen teologisk antropologi. I denne artikkelen vil jeg undersøke hvordan ordene *Gud skapte mennesket i sitt bilde* i den første av Bibelens to skapelsesberetninger (1. Mos 1:27) er blitt tolket ulikt til ulike tider med hensyn til forståelser av kjønn og seksualitet. I artikkelens første del vil jeg presentere noen ulike fortolkninger fra antikken og middelalderen. Deretter vil jeg vise hvordan begrepet om menneskets *gudbilledlighet* gjennomgikk en radikal betydningsendring på 1900-tallet, først i reformert, siden også i katolsk teologi. Endringen har ført til det jeg kaller en *heteroseksualisering av gudbilledligheten*, basert på en forestilling om *komplementaritet* mellom kjønnene som først kom inn i europeisk tenkning med Rousseau og Kant.

Det aktuelle utgangspunktet for denne artikkelen er en populær bok om katolsk seksualitikk, den andre utgaven av Ronald Lawler, Joseph Boyle og William Mays *Catholic Sexual Ethics* fra 1998.¹ Et hovedanliggende i denne boken er å fordømme homofile og lesbiske parforhold og homoseksuelle handlinger. Slike handlinger defineres som "essensielt onde" (intrinsically evil). I og for seg er hverken fordømmelsen eller definisjonen spesielt merkelige. Begge deler er i fullt samsvar med den katolske kirkes offisielle lære. Det merkelige er selve begrunnelsen. Forfatterne av *Catholic Sexual Ethics* argumenterer nemlig ut fra kjønnslig komplementaritet som en forutsetning for menneskenes gudbilledlighet. De hevder at forskjellen mellom kjønnene er "gudvillet", og at mann og kvinne først i kjønnslig forening "avbilder" Gud.² Dette vil jeg drøfte nærmere i artikkelens siste del.

Tekst og tolkning

Noe av det mest slående i studier som har med menneskeoppfatning og virkelighetsan-

skuelser å gjøre, er hvordan enkelte tenkemønstre og forestillinger holder seg gjennom mange århundrer, på tross av ny kunnskap og skiftende historiske forhold. I kognitiv forskning omtales slike tenkemønstre som "rammer". Rammene inngår i vårt "kognitive ubevisste", dvs. mentale strukturer vi ikke har tilgang til gjennom vår bevissthet, men lærer å kjenne på deres virkninger: måten vi tenker på, hva vi anser for sunn fornuft og hvordan vi uttrykker oss.³

En måte å studere rammer på, er å studere retorikk og teksttolkning. Det gjelder ikke minst kristne teologer og legfolks lesninger og interpretasjoner av den bibelske tekstkanon. For mens mange av bibelhistoriens sentrale fortellinger fremdeles preger vår kristne forestillingsverden, oppfattes de likevel på ulikt vis, alt etter de tenkemønstre de blir rammet inn i. Det gjelder for tekster som Det gamle testamentes beretninger om skapelsen og utdrivelsen fra Edens hage, for Det nye testamentes fortellinger om Jesus som den inkarnerte Guds Sønn, eller også for kirkefedrenes teologiske påbygginger, for eksempel Treenighets-dogmet, slik det ble utformet av de økumeniske konsiler på 300-tallet.

Mange bokstavtro kristne, både teologer og legfolk, forsøker å overbevise oss om at disse tekstene uttrykker evige og uforanderlige sannheter. De påberoper seg gjerne Bibelens klare tale og mening. Det kan vi med all tydelighet se i ulike kristne trossamfunns holdninger til kontroversielle temaer som kvinners plass i kirken og likekjønnede ekteskap. De som er mot dette, argumenterer ofte ganske ureflektert ut fra sin egen tolkningsautoritet som den eneste riktige og ut fra vage begrep om kristne verdier og kristen tradisjon, uten å ta hensyn til at dette er historiske konseptualiseringer. Når en studerer bibelforståelsen i historisk perspektiv, blir det snart klart at helt sentrale bibelsteder har vært og er fremdeles gjenstand for ulike og underti-

den motstridende forklaringer, alt etter hvilke rammer kommentatorene har satt dem inn i.

Bibelforståelsen er i virkeligheten hele tiden i endring. Det gjelder innenfor alle kristne trossamfunn, om enn med vekslende hastighet. Ingen vil vel i dag forsvare slaveri ut fra Bibelen, selv om det ikke er mer enn ca. 150 år siden den katolske kirke sluttet å gjøre det. Det er vel heller ikke lenger noen som rettferdiggjør anti-semitisme ved hjelp av Markus-evangeliets jødefiendtlige passasjer. Men det er ikke mange år siden Pave Johannes Paul II ba jødene om unnskyldning for kirkens jødehat.

I motsetning til jødedom og islam, der de hellige skrifter leses på originalspråket, er kristendommen en oversettelsesreligion. Når norske prester og legfolk sier at noe "står i Bibelen", betyr det nesten alltid at det står i en av de norske oversettelsene.

All oversettelse er en form for tolkning. Oversetteren må hele tiden avgjøre hvilke valg som gir best mening. Dernest må leserne på sin side forsøke å skape mening ved hjelp av oversettelsene. Denne fler- og annetspråkligheten har vært med på å gjøre kristendommen til en svært dynamisk religion. Dens teologi har utviklet seg i spenningsfeltet mellom meningsbevaring og meningsskapning. Det gjelder ikke minst skapelsesberetningene i Første Mosebok.

Siden den mest utbredte norske bibeloversettelsen for tiden synes å være Det norske bibelselskaps "Millenniumsutgave" (1999), skal jeg ta mitt utgangspunkt i dens versjon. De to skapelsesberetningene har her følgende ordlyd:

Da sa Gud: "La oss skape mennesker i vårt bilde, som et avbilde av oss. De skal råde over fiskene i havet og fuglene under himmelen, over feet og alle ville dyr og alt krypet som det kryr av på jorden." Og Gud skapte mennesket i sitt bilde, i Guds bilde

skapte han det, til mann og kvinne skapte han dem. (1. Mos 1:26–27)

I den andre beretningen skaper Gud først mannen, Adam, deretter kvinnen, Eva:

Og Herren Gud formet mannen av jord fra marken og blåste livspust inn i hans nese, så mannen ble til en levende skapning. [...] Da lot Herren Gud en dyp søvn komme over mannen. Og mens han sov, tok han et av hans ribben og fylte igjen med kjøtt. Av det ribbenet Herren Gud hadde tatt fra mannen, bygde han en kvinne, og han førte henne bort til ham. Da sa mannen: "Dette er da ben av mitt ben og kjøtt av mitt kjøtt. Hun skal kalles kvinne, for av mannen er hun tatt." (1. Mos 2:7 og 21–23)

Dette er de to skriftstedene som i alle århundrer har ligget til grunn for kristne teologers lære om menneskets gudlighet og gudbilledlighet. Det er imidlertid en lære som ikke er gitt i og med skriften. Det ligger snarere i skriftens ord et meningspotensial, en tolkningsmulighet som lar seg realisere på ulike måter, alt etter leserens forutsetninger, teologiske intensjoner og historiske kontekst. Kognitiv språkforskning har lært oss at språklige uttrykk ikke representerer *mening*, men at språklige uttrykk stimulerer til meningskonstruksjon (prompt for meaning construction).⁴ Slik meningskonstruksjon er det vi har å gjøre med i ulike tiders, trossamfunns og enkeltpersoners fortolkninger av Første Moseboks skapelsesberetninger. I boken *Catholic Sexual Ethics*, som jeg skal drøfte i artikkelens siste del, blir det hevdet at mannen og kvinnen er forskjellige, men komplementære åpenbaringer av Gud selv, hvis fulle bilde er å finne i deres forening. Dette er bare en av de nyeste i rekken av slike meningskonstruksjoner.

Før jeg går videre, skal jeg kort kommentere de to fortellingenes ulike strukturer. Forestillingen om mennesket “skapt i Guds bilde” forekommer bare i den første fortellingen. Her er skapelsesberetningen basert på likhet og forskjell mellom Gud og mennesker, i motsetning til den andre, hvor det overhodet ikke er tale om likhet. I den andre er det del-helhets-relasjoner som dominerer: Ved å kombinere to delmengder, jord fra marken og pust av liv, skaper Gud en ny helhet, den første mannen. Deretter tar Gud en del – et ribben – ut av den nyskapte mannens kropp og skaper kvinnen av det. I dette bunner forestillingen om kvinnen som en selvstendiggjort del av mannens legeme.

De to fortellingene reflekterer to fundamentalt forskjellige måter å konseptualisere virkeligheten på. Den ene er basert på likhet og forskjell, den andre på nærhet og avstand. I dag kalles den første måten ofte *den metaforiske*, fordi den har sitt mest pregnante uttrykk i metaforen. Tilsvarende blir den andre måten kalt *den metonymiske*, fordi den manifesterer seg i metonymiske konstruksjoner.⁵

Denne strukturelle forskjellen mellom de to fortellingene har fått vidtrekkende følger for begrepet om de to kjønns gudbilledlighet, fra den kristne antikken og frem til våre dager. Særlig fordi den fra første stund har gitt anledning til å definere kvinnen som sekundær og underordnet i forhold til mannen.

Det er forlengst påvist at slike metaforiske og metonymiske prosesser virker kontinuerlig i samspill med hverandre, både i vår tanke og i vår tale. Men ved nærmere ettersyn viser det seg at en av dem kan dominere i forhold til den andre, avhengig av skiftende kultur-mønstre, personlighet eller uttrykksmåte.⁶ Når en studerer et emne som gudbilledlighet, blir samspillet mellom metaforiske og metonymiske prosesser spesielt viktige, i og med at

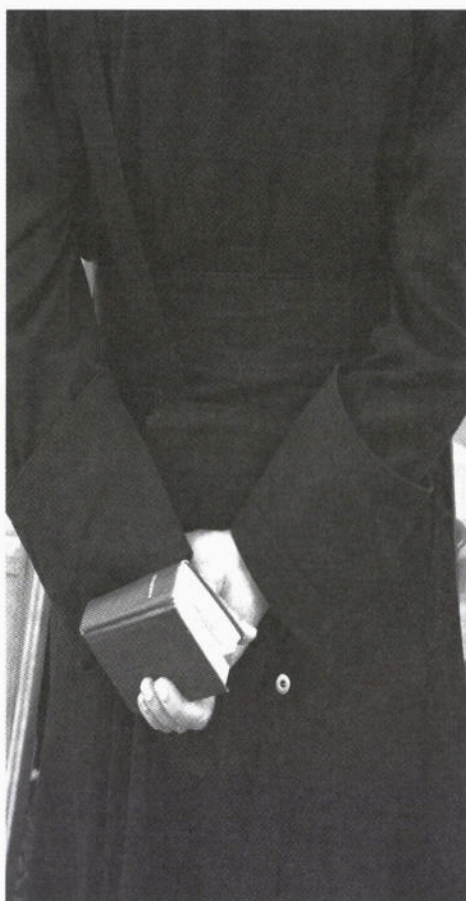


Foto: iStockphoto

det for den troende kristne gjerne dreier seg om det som ofte oppfattes som livets egentlige mål: å gjenvinne menneskets opprinnelige gudlikhet – en metaforisk forestilling – og gjenforenes med guddommen, det vil si å oppheve avstanden, som er en metonymisk dominert tanke.

Det som står i 1. Mos 1:27, er at Gud skapte mennesket i sitt bilde og at han skapte dem “hanlig” (gr, *arsen*) og “hunlig” (gr, *thêlu*). I oversettelse eller original fremstiller ikke dette verset noen gitt mening. Menningene fremkommer først når ordene begripes innenfor de kontekstuelle rammeverk ulike fortolkere setter bibelsitatet inn i. Princeton-teologen Choon-Leong Seow tolker f. eks. 1.

Mos 1:27 dithen at det at menneskeheten er skapt i Guds bilde, vil si at de representerer Guds nærvær på jorden, samtidig som menneskene til forskjell fra Gud er seksuelt differensiert og i så henseende er lik dyrene; de er nemlig også skapt som "hanlige" og "hunlige" vesener (f. eks. i Gen 6:19; 7:3, 9, 16; 3. Mos 3:1,6).⁷

Et poeng i denne sammenheng er at teologene ikke alltid har vært enige i at også kvinner er skapt i Guds bilde. Den norske teologen Kari Elisabeth Børresen har i en rekke studier vist at kvinnen som kvinne, *det vil si som kjønnsvesen*, tvert imot har vært frakjent gudbilledligheten i en tradisjon som begynte på 200-tallet og fortsatte langt inn i 20. århundre.⁸

For å forstå denne motsetningen mellom kvinnen som menneske og kvinnen som kjønnsvesen, må vi gå tilbake til skapelsesberetningene i Første Mosebok og utlegningene av dem. Det ville føre for langt om jeg i denne artikkelen skulle gå detaljert inn på de enkelte kirkefedres oppfatning av gudlikhetsdogmet. Jeg skal begrense meg til å skissere noen hovedmomenter, slik at det blir mulig å danne seg et bilde av den lære om gudbilledligheten som ble normativ for kristen teologisk antropologi gjennom middelalderen og frem til våre dager. Dernest skal jeg skissere en annen tolkning, som har blitt oppfattet som kjettersk, men som likevel har holdt seg som en esoterisk understrøm gjennom middelalderen og frem til i dag.

Gudbilledligheten i patristisk tradisjon

All kristen teologi lærer i likhet med jødedommen at Gud er én. Men på 300-tallet utviklet greske kirkefedre et subtile gudsbegrep som modifierer den tradisjonelle jødisk-kristne monoteismen. Det skjedde med treenighetslæren, dogmet om den ene Guds tre like-

verdige hypotaser eller personer: Faderen, Sønnen og Den hellige ånd. Vi kjenner dogmet fra Den nikenske trosbekjennelsen, slik den ble revidert på Konsilet i Konstantinopel i 381. Her fastslo man at Den hellige ånd er likeverdig med de to andre. Dette er fremdeles den rette lære i østkirkene.

Når denne trosbekjennelsen i dag fremsies i vestkirkene, avviker imidlertid ordlyden fra den østkirkene bruker. I Vest utviklet det seg nemlig et dogme om at Ånden "utgår fra Faderen og Sønnen" (lat. *filioque*). Det var *filioque*-dogmet som førte til den store kirkesplittelsen i 1054, da Romerkirken skilte lag med kirkene i Øst. Østkirkene så *filioque* som et mulig forsøk på å underordne Ånden under Faderen og Sønnen, slik at det ikke lenger var likeverd mellom Ånden og de to andre hypostasene. Dette kan virke ubegripelig for moderne mennesker. Når jeg kommer til Karl Barths komplementærteori, skal jeg imidlertid prøve å vise at *filioque*-dogmet ikke er uten betydning for hans forestilling om kjønnslig forening som bilde på Guds "indre enhet".

Fundamentet for kirkefedrenes teologiske antropologi er forestillingen om menneskets tap av gudbilledligheten som følge av syndefallet, og dets mulighet til å gjenvinne sin opprinnelige gudbilledlighet gjennom et kristuslikt levnet. Ideen ble arbeidet frem gjennom studiet av Paulus' lære om Kristus som "Guds bilde" (f. eks. Rom 8:29; 1. Kor 11:7; 2. Kor 4:4). Denne doktrinen ble kombinert med den platonske forestillingen om menneskets etterligning av gud "etter evne", med gudligheten og foreningen med gud som endelig mål.⁹ En av de første til å gjøre denne koblingen er Klemens av Aleksandria (d. ca. 215).¹⁰ Livet på jorden forestilles som en gradvis tilnærming til og likedannelse med Kristi forbilde, det vil si som en spesiell kombinasjon av metonymiske og metaforiske kognitive prosesser.

Børresen, som har studert gudbilledlig-

hetsproblematikken i flere viktige arbeider, hevder at kirkefedrenes modellering av mannlighet og kvinnelighet lar seg oppsummere i tre hovedfaser, avhengig av hvordan en forstod samspillet mellom Guds-begrepet og begrepet om en gudlik menneskehet.¹¹

I den første fasen, som varte til inn på 300-tallet, domineres forståelsen av en mannssentrert monisme med en tilsvarende andromorf guddom, det vil si en guddom formet som mann. Bare menn ble ansett for å være skapt gudlike, mens kvinner kunne oppnå frelse og kristuslikhet ved å "bli menn", det vil si gjennom en kulturell metaforiseringsprosess hvor likhet med forbildet projiseres over på deres metonymiske avhengighet av mannen som "vedheng", for å sitere Augustins uttrykk.

Den andre fasen utviklet seg i løpet av 300- og 500-tallet. I begynnelsen gikk den parallelt med at kristendommen på 300-tallet skilte lag med jødedommen og etablerte seg som romersk statsreligion. Kirkefedre som Augustin i Vest og de kappadokiske fedre i Øst skapte en lære om gudbilledligheten som ble normativ for hele middelalderen og som fremdeles dominerer. Karakteristisk for denne fasen var en mannssentrert dualisme i kombinasjon med en metaseksuell guddom. I denne dualistiske fasen ble gudligheten forstått rent åndelig: det Gud opprinnelig skapte i sitt bilde, er den sexløse rasjonelle menneskesjelen. Men fremdeles var det mannsidealet som avbildet Guds aseksuelle forbilde, slik det er gitt i Kristi avseksualiserte skikkelse. Dette mannsidealet var imidlertid fokusert på dygd og jomfruelighet. Gjennom et dygdig og jomfruelig levnet kunne både menn og kvinner likedannes med Kristi åndelige forbilde i håpet om en gjenforening med forbildet etter døden. Denne avseksualiseringen og betoningen av jomfrueligheten, førte til det Børresen omtaler som et "kastrasjonelt likeverd" (castrational equality) mellom kjønnene, til

tross for at forestillingen om gudlighet fremdeles var mannssentrert.¹²

I dette spill av likheter og forskjeller, distanse og tilnærming mellom guddommelig forbilde og menneskelig etterligning, utformet teologer som Gregor fra Nyssa en "metaseksuell" brudemetaforikk hvor menns og kvinners forhold til Gud beskrives som et åndelig ekteskap mellom ektemannen Gud og jomfruer av begge kjønn. Denne metaforikken ble forøvrig avgjørende for middelalderens Kristus-sentrerte, åndelige kjærlighetsdiktning.

Den tredje fasen i utviklingen av gudbilledligheten er den som ble fremforhandlet på 1900-tallet. Den ble først formulert i protestantisk teologi og senere tatt opp i katolsk teologi etter Vatikan II-konsilet (1962–1965), mens de ortodokse kirkene fremdeles holder fast ved det patristiske begrepet om aseksuell gudlighet. Den tredje fasen i utviklingen av gudbilledlighetsdoktrinen lærer en holistisk monisme, det vil si en helhetlig oppfatning av mennesket som gudlik både av kropp og sjel. Menn og kvinner forstås som gudlike som kvinner og som menn. Dette kan forstås som at også seksualiteten inkluderes i gudbilledligheten. Dermed er det mulig å hevde at Gud ikke lenger utelukkende kan fremstilles i mannsmetaforer. Denne forestillingen fordrer i tillegg en feminin gudsmetaforikk som utgangspunkt for autonomt gudbilledlige kvinne-mennesker. En slik metaforikk finnes imidlertid allerede i matristikken, det vil si hos "kirkemødrene", selv om den er blitt undertrykt i en patristisk dominert kirkehistorie. Børresen og andre med henne har bragt disse *kirkemødrene* frem fra glemselen og dokumentert at det gjennom hele middelalderen var en undertrykt metaforikk som bandt sammen en gynekomorf guddom, det vil si en guddom i kvinneskikkelse, og gudlike kvinner.¹³

Arbeidet med å utvikle nye metaforer

for Guds kvinnelighet og for en kvinnelig gudlikhet, har imidlertid ikke fått gjennomslag, hverken i den katolske kirke eller i de reformerte.¹⁴ Innen katolsk kontekst sa pave Johannes Paul I riktignok i 1978 i en tale at Gud ikke bare er vår far, men i enda høyere grad vår mor. Men da Johannes Paul I døde etter bare en måned, og ble etterfulgt av Johannes Paul II, ble dette avvist. Maria, ikke Gud, ble i tråd med tradisjonell katolsk teologi framstilt som den himmelske mor.¹⁵ Det er betegnende at denne mannssenterte metaforikken fremdeles også er enerådende i den typologiske utlegningen av Guds frelsesplan: den første, gudlike Adam blir et bilde på Kristus, den nye Adam, som Gud sendte til jorden for at han skulle gjenopprette den gamle Adams gudlikhet, som gikk tapt i syndefallet. Den ikke-gudlike Eva, derimot, blir typologisk et bilde på Maria. I en metaforikk overtatt fra Paulus er Kirken Kristi brud og samtidig Kristi kropp. Kristus er Kirkens hode og samtidig dens brudgom. Den mannssenterte teologiske antropologien underforstår Jesu mannlighet som forutsetning for frelse. Et sted dette lar seg observere med særlig klarhet, er i den katolske kirkes offisielle forbud mot kvinnelige prester.¹⁶

Kjetterske forestillinger om androgyn gudbilledlighet

I sin avhandling om gudbilledligheten i Bibelen, *Imago Dei*, konstaterer den norske teologen Jacob Jervell at linje 27c tidlig var et problem for senjødisk eksegese: "Hvorfor beretter 1. Mos 1:27a og b at ett menneske ble skapt, mens 1:27c tydelig taler om flere mennesker?" Jervell refererer til "de urgamle 'tabellene' over farlige skriftsteder", hvor det helt klart oppfattes slik at Gud skapte to mennesker. Men samtidig siterer han en tekstoverlevering som i oversettelse fra Jervells tyske tekst lyder: "hanlig og hunlig skapte han

ham, og ikke skrev de: skapte han dem."

Dermed, fortsetter Jervell, står dette stedets fulle problematikk og rabbinernes diskusjon foran våre øyne. For her polemiseres det mot en oppfatning om at to mennesker ble skapt i begynnelsen. Selv om grunnteksten hadde flertall, må det likevel tidlig ha oppstått en oppfatning om at det i 1. Mos 1:27c bare er tale om ett androgyn eller tvekjønnet menneske.¹⁷

Allerede den lærde jøden Philo fra Alexandria (ca. 25 f.Kr.–ca. 50 e.Kr.) kjenner forestillingen om det tvekjønnede eller androgyne urmenneske.¹⁸ Forestillingen finnes både i noen tidligjødiske kabbalistiske skrifter og hos de kristne gnostikerne. Den ble avvist som kjettersk av rabbinere og ortodokse kirkefedre. For Augustin, for eksempel, var dette "en uhyrlighet" ("quasi monstrosum aliquid", *De Trinitate*, XII, 6, 8) Men ideen om den androgyne Adams sanne gudbilledlighet ble aldri helt utryddet. Så sent som på 1600-tallet ble den aktualisert av den tyske mystikeren Jacob Böhme, som hevdet at "Adam var Guds bilde: Han var mann og kvinne [...] en mannlig jomfru." Ideen om den androgyne guddom dukker omkring 1800 også opp i tysk romantikk. Filosofen Franz X. von Baader (1765–1841) mente at "religionens sentralbegrep, nemlig begrepet om Guds bilde", ikke lar seg forstå uten "begrepet om det androgyne". Teologen Friedrich D. E. Schleiermacher (1768–1834) trodde på en "uendelige menneskehet, som eksisterte før den antok mannlighetens og kvinnelighetens hylster", mens språkfilosofen og pedagogen Wilhelm von Humboldt (1767–1835) hevdet at det enkelte menneske bærer i seg både mannlige og kvinnelige egenskaper, og at motsetningen bare manifesterer seg forskjellig hos hver enkelt.¹⁹ Selv om ideen om det androgyne menneske ikke spiller noen offisiell rolle i kristen teologisk antropologi i dag, ligger den stadig på lur under overflaten. Den engelske

teologen Gerard Loughlin, har således i sine analyser av det han kaller "parodieringen av det erotiske" hos Hans Urs von Balthasar (1905–1988), påpekt at denne i sitt forsøk på å tenke seksuell differens mislykkes, fordi han ikke klarer å la være å plassere differensen i mannen, slik at det blir mulig å lese hans tekster som uttrykk for en skjult androgyni.²⁰ Det er imidlertid lite trolig at de som formulerer dagens offisielle katolske lære vil koble seg opp mot denne forkjetrede tradisjonen.

Kjønnenes naturlige komplementaritet

Det var Rousseau som gjorde kjønnsforskjellen til bestemmende prinsipp for menneskelig differensiering. Han klassifiserte alle menneskelige egenskaper i dikotomier og utarbeidet på dette grunnlaget argumentasjonsstrategier som senere skulle legitimere den moderne, borgerlige kvinnekategorisering. Hans dikotomiske

"må være aktiv og sterk" kvinnen "passiv og vek". Kvinnens "naturlige" disposisjon utelukker henne fra åndsarbeid. Det overgår hennes fatteevner.²¹

Kant overtok Rousseaus forestilling om naturgitt differens mellom kjønnene, og med Kant kom forestillingen inn i den borgerlige tenkemåten på 1800- og 1900-tallet. Det er en "forlokkende forskjell", sier Kant i sine *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764), "at det mannlige er innrettet mot det opphøyede, det kvinnelige mot det skjønne. Menn og kvinner er bundet sammen i et dynamisk hele av deler som i sin egenart stimulerer hverandre."²² Her, hos sekulærfilosofene Rousseau og Kant, er det vi må søke opphavet til Barths og Vatikanets begrep om kjønnslig komplementaritet. Det har intet grunnlag i Bibelen eller den teologiske tradisjon.

Begrepet om kjønnslig komplementaritet kom inn i Vatikanets retoriske arsenal blant annet som et effektivt middel i kampen mot

Begrepet om kjønnslig komplementaritet kom inn i Vatikanets retoriske arsenal blant annet som et effektivt middel i kampen mot homofile og lesbiske

skjemaer består av a) artsegenskaper, felles for menn og kvinner, og b) kjønnssegenskaper, som skiller dem fra hverandre. De egenskaper som gjør menn og kvinner forskjellige, defineres som naturlige (i motsetning til kulturlige) egenskaper: "det eneste vi vet med sikkerhet, er at alt det de har felles er artsbestemt og alt de har av forskjell er kjønnsbestemt", heter det i hans roman, *Emile ou De l'éducation* (1762). Begrepet om en naturlig motsetning mellom kjønnene fører med seg at menn og kvinner utvikler seg etter ulike naturgitte planmessigheter: mannen,

homofile og lesbiske. Men ut over det er komplementaritet også et retorisk hovedvåpen mot feminismen. Børresen, som i flere av sine arbeider har studert teologisk antropologi i et moderne feministisk perspektiv, hevder at begrepet er et forskjønnende uttrykk for "asymmetrisk polaritet", det vil si for den tradisjonelle læren om et hierarkisk og ulikeverdig forhold mellom kjønnene, hvor mannen er overordnet kvinnen. Hun viser til Johannes Paul IIs apostoliske brev fra 1988, *Mulieris dignitatem: On the Dignity and Vocation of Women*.²³

Vi har allerede sett hvordan Johannes Paul II insisterer på dette asymmetriske og hierarkiske forholdet mellom kjønnene i sitt absolutte forbud mot kvinnelige prester. Når kirken i senere tid har tatt i bruk begrepet om kjønnslig komplementaritet som et tungt retorisk skyts, kan det ses i lys av samme strategi. Børresen forklarer retorikken ved å minne om at både den katolske kirkes doktrine og dens maktstrukturer bygger på adskilte kjønnsroller og typologisk-metaforiske kjønnsmodeller som er hierarkiserende i den forstand at mannen er overordnet kvinnen.²⁴

En grunn til at begrepet om kjønnslig komplementaritet for tiden flourer i katolske arbeider om seksualitet, kan være Vatikanets ønske om å konsolidere læren om asymmetrisk polaritet. Slik sett lar komplementaritetsprinsippet seg innordne i kirkens tradisjonelle doktrine om mannens dominans og kvinnens underdanighet i ekteskapet.

Karl Barths heteroseksualisering av gudbilledligheten

Sveitseren Karl Barth (1886–1968) er ubestridt 1900-tallets mest innflytelsesrike protestantiske teolog. Han brøt med samtidens teologiske liberalisme og førte protestantisk tenkning over på helt nye spor. Her skal jeg fokusere på hans lære om gudbilledligheten.²⁵

I overensstemmelse med tradisjonell kristen antropologi, leser også Barth de to skapelsesberetningene i Første Mosebok sammen til en. I Barts tolkning foretar Gud i skaperakten både en utskilling og en differensiering “i den ulikeverdige toheten av han og hun”.²⁶ Det opprettes dermed fra første stund en relasjon av likhet og forskjell mellom kjønnene. Sin fulle menneskelighet får menn og kvinner imidlertid først når de deretter blir forenet til et par. Når det i 1. Mos 2:22 står at Gud “førte henne bort til ham”, betegner dette for

Barth “fullbyrdelsen av menneskets skapelse når kvinnen føyes til mannen”.²⁷ For å kunne oppfylle sitt guddommelige kall må mannen og kvinnen være *for hverandre* i en jeg-du-relasjon. Men denne relasjonen blir hos Barth fremstilt helt ut fra mannens behov og begjær, som han beskriver i detalj. Han har ingen tilsvarende detaljert beskrivelse av mannens betydning for kvinnen. Hennes rolle i relasjonen er preget av passivitet og ulikeverd. Graham Ward, professor i kontekstuell teologi og etikk i Manchester, har i sin Barth-kritikk bemerket at denne begjærøkonomien, basert på (mannens) mangel eller savn, er den samme som den maskuline begjærstruktur vi også finner hos Freud og Lacan. Ward mener den kan føres tilbake til Hegel.²⁸

Grunnlaget for Barths teologiske antropologi er forestillingen om at forholdet mellom mannen og kvinnen som menneskelige vesener tilsvarer, er analogt med, relasjonen mellom Faderen og Sønnen, og deres relasjon til Den hellige ånd. De er tre vesenslike, men ulike “personer” eller “hypotaser” av en og samme treenige guddom. Barth ekvivalerer parforholdet mellom kvinne og mann i ekteskapet med relasjonen mellom Faderen og Sønnen i Gud: “I menneskeparet” skriver Barth, “skaper Han en kopi av seg selv. Også i Hans indre guddommelige eksistens er det et forhold. Visselig er Gud Én i seg selv. Men Han er ikke alene. Det er et samvær, en samhörighet, en gjensidighet i Ham”.²⁹

I fortsettelsen av sin analogi-tenkning – en tenkning basert på likhet og forskjell – konstruerer Barth en serie hierarkisk ordnede jeg-du-relasjoner. Han begynner med Faderens relasjon til Sønnen i Treenigheten, fortsetter med deres relasjon til Den hellige ånd, med Gud Faders relasjon til den inkarnerte Guds Sønn, og Guds relasjon til sine skapninger. Relasjonen mellom mann og kvinne tolkes inn i denne analogirekken, hvor, som vi ser, første ledd

systematisk overordnes det andre, også i Treenigheten.

Barth er flere ganger blitt kritisert for at kvinner i hans konstruksjon av gudbilledligheten ikke kan være i Guds bilde og lignelse som selvstendige vesener. Det nye hos Barth er imidlertid at heller ikke mannen kan være det. Det er bare når mannen og kvinnen i ektepakten blir "ett kjød" at de to sammen blir i *Guds bilde*. I dette forholdet avbilder mannen Gud i forhold til skapningen, mens kvinnen representerer det skapte i forhold til Skaperen. Det er, skriver Barth, "kvinnens sak, hennes oppgave og funksjon å virkeliggjøre det fellesskapet hvor mannen bare kan gå i forveien, stimulere, lede og inspirere". Litt senere heter det at kvinnen "i hele sin eksistens er en appell til mannens godhet," at "ekteskapet for mannen kan danne grunnlaget for hans profesjonelle liv", mens for konen hensikten med ekteskapet normalt er "å administrere og å inspirere hjemmet".³⁰ I kvinnen, heter det hos Barth, finner mannen "noe av seg selv, og likevel ikke bare noe av seg selv, men et nytt og uavhengig vesen, konsipert og formet av Gud".³¹

Barths lære om kjønnenes erotiske forening i ekteskapet er helt og holdent fremstilt i et mannsperspektiv. Ved å forenes med kvinnen – og her kommer den metonymiske tenkemåten inn – gjenvinner mannen den del av seg selv som er gått tapt og som han må få tilbake for å bli fullkommen. Det er derfor ikke til å undres over at Barths heteroseksualisering av gudbilledligheten ledsages av en voldsom fordømmelse av homoseksualitet og homoseksuelle. Homoseksualitet, skriver han "er den fysiske, psykologiske og sosiale sykdom, det perversjons-, dekadanse- og fallsfenomen som kan fremtre når mennesket nekter å innrømme gyldigheten av Guds bud"; mannen kan "som mann bare være virkelig menneske med kvinnen, eller kvinnen bare med en mann. Alt etter som han erkjenner

dette, kan ikke homoseksualiteten ha noen plass i hans liv".³² Barth, berømt for sin kompromissløse kamp mot nazistene i Tyskland, gir her uttrykk for en homofobi som retorisk ikke står tilbake for deres.³³

Men hvor "hetero" er egentlig Barths gudsbilde når han i så høy grad reduserer kvinnen til en del av mannen som mannen begjærer som en mangel ved seg selv? Med referanse til kvinneforskeren Hélène Cixous forbinder Graham Ward denne form for erotisk begjær med konsumerisme, begjæret etter å eie, kapitalisme, utvekslingssystemer og maktrelasjoner.³⁴ Barths menneskepar danner ikke noe virkelig partnerskap. Det erotiske begjær som hos Barth tilfredsstilles i ekteskapets kjønnslige forening, er narsissistisk. Det er mannen som tilfredsstiller seg selv. Kvinnen fungerer som kompliment, ikke differens.

Barths lære om menneskets gudbilledlighet hviler både på Augustins oppfatning av kvinnen som "vedheng" til mannen, og på Rousseaus teori om en naturgitt kjønnsdiktomi.

Amerikaneren Eugene F. Rogers, som særlig arbeider med filosofisk teologi, understreker i likhet med Ward at Barths analyse av heteroseksuelle parforhold er basert på et ulikeverd mellom mannen og kvinnen. Det er et parforhold "hvor mannen er A og kvinnen B."³⁵ Dessuten viser Rogers skarpere enn Ward hvordan Barths analogi mellom mannens og kvinnens jeg-du-relasjon og relasjonene mellom Treenighetens personer tenderer mot å fokusere på relasjonen mellom Faderen og Sønnen til fortrengsel for Ånden som den tredje. Rogers siterer Barth-forskeren Robert Jenson om at "lange strekninger av Barths tenkning virker mer binær enn trinitær" og bekrefter dermed det jeg tidligere har sagt om Barths utlegning av *filioque*-dogmet.³⁶

Felles for Ward og Rogers er at de begge avviser Barths seksualisering av gudbilled-

ligheten som en komplementær forening av kvinne og mann, kvinnelig og mannlig, hvor mannen i kvinnen finner en forlengelse av seg selv. De forsøker å komme frem til forståelser av skapelsesberetningens i *Guds bilde*, hvor både mannen og kvinnen fremstår som selvstendige og likeverdige både i forhold til Gud og til hverandre.

Selv om Barths forståelse av relasjonen mellom mann og kvinne i *Die kirchliche Dogmatik* lever videre i dagens kamp mot homoseksualiteten, forstått som en kjetterbevegelse, har hans utlegning mistet mye av den autoritet den hadde på 1900-tallet. Det noen lesere en gang oppfattet som "en dyp teologisk refleksjon over ting som har med seksualitet å gjøre" oppfattes i dag av andre, yngre lesere som "en slående ureflektert teologisk mystifisering av europeiske kjønnsroller".³⁷

Heteroseksualiseringen av den katolske kirkes gudbilledlighet

Som jeg sa innledningsvis, er utgangspunktet for denne artikkelen tolkningen av *skapt i Guds bilde* i andre utgaven av Lawler, Boyle og Mays *Catholic Sexual Ethics*.³⁸ Boken er viktig, ikke minst på grunn av sin bredspektrede målgruppe. Erkebiskopen av Washington, James Kardinal Hickey, har autorisert boken og kaller den "en verdifull ressurs for legfolk, universitetsstudenter, kateketer, lærere, foreldre, prester, ordenssøstre og -brødre og mange andre" og anbefaler den for et nøye studium.³⁹ Desto mer slående er det at bokens brudd med hevdvunnen lære om gudbilledligheten så vidt jeg kan se har gått de fleste hus forbi. Et unntak er den nå avdøde engelske teologen Gareth Moore op. Han er den eneste jeg vet om som har tatt Lawler, Boyle og Mays bok opp til kritisk vurdering.⁴⁰

I *Catholic Sexual Ethics* skriver forfatterne at fortellingen i Første Mosebok 1

[...] uttrykker mange store sannheter om menneskene, om deres seksualitet og om ekteskapet. For det første bekrefter den utvetydig mannens og kvinnens fundamentale likeverd som personer formet i Guds bilde og lignelse, og anvender det hebraiske ordet *'adam* (mann) som en generisk term, ikke som egennavn, for å referere både til mannen og kvinnen: 'Så skapte Gud mennesket [*'adam*] i sitt eget bilde, i Guds bilde skapte han dem; hanlig og hunlig skapte han dem' (1. Mos 1:27). Hver av dem er en forskjellig men komplementær epifani eller åpenbaring av Gud selv, hvis fulle bilde er å finne i deres forening.⁴¹

Utsagnet om komplementær epifani forekommer bare i den andre utgaven av *Catholic Sexual Ethics* fra 1998, ikke i den første fra 1985. Tanken om komplementær epifani synes å være kommet inn i katolsk teologisk antropologi i tiden mellom de to utgivelsene. Et eksempel på dette er et dokument, *Homosexualitatis Problema* (HP i det følgende), utgitt 1986 av Kongregasjonen for trosdoktrinen, signert av dens daværende prefekt, Joseph Kardinal Ratzinger, nå pave Benedikt XVI. På engelsk omtales HP som *Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Pastoral Care of Homosexual persons*. Komplementaritetsbegrepet innføres her i § 6 (i min oversettelse og kursivering):

Den skapelsesteologien vi finner i Første Mosebok, gir oss en grunnplan for å forstå hele diskusjonen om homoseksualitet. I sin uendelige visdom og kjærlighet bringer Gud til eksistens all virkelighet som en refleksjon av sin godhet. Han former mennesket, hanlig (male) og hunlig (female), i sitt eget bilde og lignelse. *Menneskelige vesener er derfor intet mindre enn Guds eget verk; og i kjønnenes komplementaritet er de*

kalt til å reflektere Skaperens indre enhet.

De gjør dette på slående vis i deres samarbeid med ham i overføringen av liv ved å gi seg selv gjensidig til den andre.⁴²

Som vi ser, er det nå den katolske kirkes offisielle lære at begrepet om kjønnenes komplementaritet allerede er å finne i Første Mosebok; nærmere bestemt i fortellingen om menneskets skapelse (1. Mos 1:27). I *Catholic Sexual Ethics* overtar Lawler, Boyle og May denne læren og utbroderer den. Men ikke mer enn at sammenhengen med HP fremdeles er helt tydelig.

Kaster vi nå et blikk tilbake på Lawler, Boyle og Mays fremstilling av skapelsesbe-retningen i 1. Mos 1:27, kan vi med en gang konstatere at bibelsitatet bare utgjør en liten del av avsnittet: "Så skapte Gud mennesket [*adam*] i sitt eget bilde, i Guds bilde skapte han dem; hanlig og hunlig skapte han dem."⁴³ Resten av utsagnet er forfatternes retoriske rammeverk. De har løftet sitatet ut av sin bibelske sammenheng og satt det inn i sin egen kontekst. En slik fremgangsmåte er ikke uvanlig. Tvert imot er dette et typisk eksempel på teologisk meningskonstruksjon. Det er systematiske studier av slike former for retorisk gjenbruk som gjør det mulig å påvise historiske forskyvninger i den kristne bibelforståelsen. Meningen ligger der som en tolkningsoppgave. Men det er klart at Bibelen hverken direkte eller antydningvis sier noe om mannens og kvinnens fundamentale likeverd, slik Lawler, Boyle og May påstår. Heller ikke står det noe om at mannen og kvinnen er komplementære åpenbaringer av Gud, eller at Guds fulle bilde er å finne i foreningen av mann og kvinne i kjønnsakten.

Det vanskeligste punkt i passasjen fra Lawler, Boyle og Mays bok er imidlertid deres begrep om mannen og kvinnen som *komplementære* åpenbaringer av Gud. Det problematiske, også fra et tradisjonelt katolsk syn, er

Lawler, Boyle og Mays definisjon av mannen og kvinnen som forskjellige, men komplementære åpenbaringer av Gud selv, "hvis fulle bilde er å finne i deres forening." At de her er helt på linje med HPs formulering: at menneskene "i kjønnenes komplementaritet" er "kalt til å reflektere Skaperens indre enhet", gjør bare problemet større. For hva slags guddom er det her tale om?

Det eneste sted hos kirkefedrene som meg bekjent kan minne om doktrinen om gudbilledligheten i HP og hos Lawler, Boyle og May, forekommer hos Klemens av Aleksandria. Han kombinerer 1. Mos 1:27 med 1:26 og 1:28, og hevder at menneskets gudlighet realiseres når det gjennom forplantningen medvirker i den guddommelige skapelsesprosessen: Mennesket (*anthrôpos*), heter det hos Klemens, "er Guds bilde fordi det i kraft av sin menneskenatur er med på å føde et annet menneske." Børresen mener *anthrôpos* her er "bevisst inkluderende, siden Klemens understreker at både hanlige og hunlige forplantningsfunksjoner er medvirkende i den guddommelig skapelsesprosessen. Menene med sin sædsåing og kvinnene med sin nærende frembringelse av fosteret tar i virkeligheten begge del i Guds skaperverk."⁴⁴

Klemens brukte denne uvanlige, seksualiserte forklaring av gudbilledligheten for å forsvare menneskets fruktbarhet mot gnostiske kjettere. Men det er liten grunn til å tro at det var hos ham Ratzinger eller Lawler, Boyle og May hentet sine argumenter om kjønnslig forening som en avbildning av Guds "indre enhet". Detaljer i ordbruken, særlig talen om "kjønnenes komplementaritet" og "Guds indre enhet" peker ikke mot fortiden, men mot den såkalte *relasjonelle modell* av gudbilledligheten i 1900-tallets protestantiske teologi. Som jeg har forsøkt å vise, ble denne modellen med særlig kraft utformet av Karl Barth. Historisk sett er likevel måten dette argumentet er kommet inn i den katolske kirke på, ikke

uvesentlig: det skjer i forbindelse med dens angrep på feminister, homofile og lesbiske, dvs. minoriteter kirken ofte behandler som vår tids kjettere.

Fra komplementaritet til gjensidighet

Dersom erotisk lengsel skal oppfattes innen kristen teologi som en del av menneskers gudbilledlighet, kan kristen antropologi etter min mening ikke fortsette å se den i analogi til hierarkiske relasjoner av dominans og subordinasjon, slik Barth for eksempel gjør. Tvert imot må en gudgitt erotisk lengsel knyttes til den kjærlighet som forbinder Treenighetens personer uten å utviske forskjellene mellom dem. Treenighetsteologien lærer at Faderen, Sønnen og Den hellige ånd er "av samme vesen" men samtidig er hver enkelt av dem forskjellig fra de to andre ved sine personlige karakteristika. "Forenet men ikke blandet, adskilt, men ikke delt" er formuleringen fra Det fjerde økumeniske konsil i Khalkedon i 451. En slik gudbilledlighet forutsetter ingen naturgitt differens mellom hanlig og hunlig, mellom mann og kvinne, basert på biologisk gitte forplantningssystemer. Den erotiske lengsel som kommer til uttrykk når to mennesker inngår forpliktende partnerforhold – mann med kvinne, mann med mann, kvinne med kvinne – kan ikke lenger karakteriseres som "homo" eller "hetero". Dette er tross alt en historisk konstruksjon fra slutten av 1800-tallet.⁴⁵ Et kjærlighetsforhold som avbilder Guds *eros* kan derfor være et forhold mellom forskjellige personer av samme, menneskelige vesen, slik kjærlighetsforholdet i Treenigheten er et forhold mellom tre hypotaser av samme guddommelige vesen. Et kjærlighetsforhold mellom to kristne mennesker kan på den måten forstås som en forening av de to i relasjon til en *tredje*, Gud selv. Å bringe Guds kjærlighet inn i ekteskapet er

den religiøse hensikten med kirkevielsen. Sammenligningen må likevel defineres som en form for analogi, hvor likheten mellom leddene aldri vil være så stor at ikke ulikheten er mye større. I sine Balthasar-analyser velger Gerard Loughlin å kalle slike analogier mellom guddommelig og menneskelig kjærlighet "erotiske parodier". Han bruker parodi i stedet for metafor, symbol eller analogi for å utfordre teologenes lettvinne bruk av denne type billedlige uttrykk.⁴⁶ En slik påminnelse kan også være nyttig i analysen av gudbilledlighetsbegrepet. Det kristne ekteskap kan aldri bli noe annet enn en *parodi* av relasjonene mellom Guds hypotaser i Treenigheten. Likevel er analogien alvorlig nok. Den får nemlig frem at gudbilledlig kjærlighet er en kjærlighet til *den andre* som er lik meg, men *annerledes*, det vil si "hetero" (annerledes) i en annen, dypere mening enn den vi vanligvis legger i ordet. Tilsvarende kan homoseksualitet redefineres som en narsissistisk seksualitet à la Karl Barth, hvor kvinnen er en mangel mannen gjenvinner i ekteskapet. Den franske feministen Luce Irigaray kaller denne mannsorienterte begjærsøkonomien "hom(m)oseksualitet", det vil si en seksualitet fullstendig dominert av mannen (fransk *l'homme*). Det er derfor, som Ward sier, på tide kirken innser at den altfor lenge har vært slave av biologisk essensialisme og hom(m)oseksuell økonomi (i Irigaray forståelse av termen).⁴⁷

Det aller viktigste er imidlertid etter mitt syn å få kirkens menn og kvinner til å akseptere en gudbilledlighet som bryter med de forestillingene som alltid har dominert dens teologiske antropologi, hvor kvinnens gudbilledlighet alltid etableres sekundært, enten metaforisk ved at hun gjør seg "lik en mann", metonymisk, som "vedheng" til mannen, eller ved en kjønnsfri, aseksuell definisjon av både kvinners og menns gudbilledlighet som noe rent åndelig. Likeledes ville den måtte

oppgi sine forsøk på å redde denne manns-sentrerte gudbilledligheten ved hjelp av Rousseaus og Kants konstruksjoner av kjønnslig komplementaritet. Det kristen teologisk antropologi trenger, er en helhetsforståelse av kjønnete mennesker, en forståelse av det enkelte menneske som en integrert personlighet med kropp og sjel, og en derav følgende differensiering som ikke ekskluderer noen på grunn av seksuell identitet. Kristen teologisk antropologi må ta inn over seg det problematiske ved moderne menneskers begrep om seksuell identitet. Ikke minst fordi temaet er så vanskelig og fordi det er så liten kunnskap om hva begrepet egentlig innebærer. Det er slett ikke sikkert at alle homofile menns eller alle lesbiske kvinners seksuelle identitet er den samme. Tvert imot er det vel mer sannsynlig at den er forskjellig, likesom også heteroseksuell identitet er et høyst varierende begrep. Teologen Kjetil Hafstad har forsøksvis lansert en tese om at homoseksuelle menn har sin seksuelle identitet som *menn*, samtidig som driften retter seg mot eget kjønn, mens lesbiske kvinner har seksuell identitet som *kvinner*, samtidig som driften retter seg mot kvinner. En fordel med tesen er at den "motiverer til å arbeide for mer inngående forståelse av forskjellen mellom homofile menns og lesbiske kvinners seksuelle identitet – og dermed mer av refleksjon over hvorledes de også kommer nær sine heteroseksuelle likekjønnede." Men samtidig understreker også Hafstad at en ikke har nok kunnskap om hva seksuell identitet er. Nærheten og likheten mellom hetero- og homofile menn og mellom heterofile og lesbiske kvinner er ikke skikkelig gjennomtenkt.⁴⁸ En må vel likevel kunne si at den enkeltes seksuelle differens utvikles i nettverket av likhets- og nærhetsrelasjoner innenfor og mellom kjønnene. Og distinksjonen mellom "hanlig" og "hunlig" er ikke nødvendigvis den eneste som finnes. Dersom vi bare ikke begrenser oss til disse definisjo-

nene, kan vi som Princeton-teologen Richard Whitaker hevder, oppdage at det "innen menneskeheten kan opprettes distinksjoner langs mange forskjellige linjer."⁴⁹ I denne situasjonen blir det de kristne kirkers ansvar å "vigsle differens gjennom sine liturgier – om nå seksuell differens manifesterer seg mellom to kvinner, to menn eller en mann og en kvinne", for å sitere Graham Ward.⁵⁰

Graham Ward argumenterer for at kirken må utvide sitt ekteskapsbegrep til også å omfatte homofile og lesbiske partnerskap. Dermed er vi midt inne i en problematikk som så å si alle kristne kirkesamfunn er involvert i for tiden. På Sørlandet har som bekjent den foreslåtte loven om "kjønnsnøytrale ekteskap" forenet det lutherske, det katolske og det muslimske presteskaper i en felles homofob front. Bare dette viser hva som står på spill for den mannsdominerte monoteisme. For som kognitiv forskning har vist, er begrepet "samkjønnet ekteskap" (same-sex marriage) ikke bare en konseptuell nydannelse. Begrepet resulterer i en "kategorimetamorfose" som slår tilbake på homofile og lesbiske partnerskap såvel som på det tradisjonelle ekteskapet.⁵¹ På partnerskapet fordi det gjennom vigslingen bringes inn i en kristen kjærlighetsøkonomi. På det tradisjonelle ekteskapet fordi det avslører og utfordrer det ulikeverd og den hierarkisering av forholdet mellom mann og kvinne som alltid har ligget under dets mannsdominerte begjærsøkonomi. Men som jeg har forsøkt å vise, er kristen teologi aldri statisk og ubevegelig. Den er et åpent dynamisk system i stadig endring, til tross for at enkelte teologer ønsker å gi inntrykk av at de representerer en uforanderlig lære. En lang rekke bibelske lover og regler har forlengst mistet sin gyldighet. Den kjente britiske teologen Keith Ward skriver at i det øyeblikk vi har innsett hvor mange bibelske moralregler vi forkaster (om slaveri, om kvinnens underdanighet, om ekteskapsbrudd, om at du

skal ekte din døde brors kone, etc.) er det helt unødvendig å diskutere spørsmålet om Bibelens holdning til homoseksualitet. Bibelens fordømmelse av homoseksuelle hører til den "moralsk primitive fortid". Det vi må gjøre når det gjelder samkjønnet kjærlighet, sier han, er å undersøke i hvilken grad og på hvilke måter den kan "uttrykkes i overensstemmelse med kjærligheten til andre og til Gud":

Men vi trenger ikke å bekymre oss om det faktum at den eksplisitt fordømmes i Bibelen, for Bibelen lærer at vi kan forkaste enhver skreven regel som er i konflikt med Kristi kjærlighet, for "Kristus er lovens ende". (Rom 10.4)⁵²

Det er i strid med Bibelen selv å lese den bokstavelig, hevder Keith Ward. For Bibelen tar ikke seg selv bokstavelig. Bokstavtroen hører til innenfor en fundamentalistisk tolkningsramme, konstruert av folk som mener de alene sitter inne med den sanne mening, gitt en gang for alle. Gjennomgangen av begrepet om menneskets gudbilledlighet har med all tydelighet vist at slik mening ikke finnes. Derfor er det i dag etter mitt syn nødvendig å erstatte den bokstavtro, monologiske bibelforståelsen med en dialogisk lese måte, hvor meningen skapes og gjenskapes kontinuerlig i en kristosentrisk samtale med de stemmer som taler til oss gjennom skriften. Det er i denne dialogen – kritisk og responsiv – kristen identitet formes i Guds bilde. ★

Noter

- 1 Rev. Ronald Lawler, O.F.M. Cap, Joseph Boyle, Jr. & William E. May 1998: *Catholic Sexual Ethics: A Summary, Explanation, & Defence*, Huntington, Indiana. (1st ed. 1985).
- 2 Lawler, Boyle & May 1998, s. 34.
- 3 George Lakoff 2004: *Don't Think of An Elephant: Know Your Values and Frame the Debate*, White River Junction, Vermont, XV.
- 4 Gilles Fauconnier & Mark Turner 2002: *The Way*

We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities, New York, s. 277.

- 5 F. eks. abstrakt for konkret, årsak for virkning, beholder for innhold; eller også del for helheten, helheten for delene, de siste tradisjonelt kalt *synekdoke*, men i dag forstått som en slags metonymi på mengdesplanet. Det finnes etter hvert en nesten uoverskuelig litteratur om metaforiske og metonymiske tenkeprosesser. Grunnleggende er Roman Jakobson 1956: 'The Metaphoric and the Metonymic Poles', s. 76–82 i: Roman Jakobson & Morris Halle, *Fundamentals of Language*, The Hague. En fyldig innføring gir Raymond W. Gibbs, Jr. 1994: *The Poetics of Mind: Figurative thought, language and understanding*, Cambridge.
- 6 Jakobson 1956, s. 76. For begrepsbruken, se også Tormod Eide 1990: *Retorisk leksikon*, Oslo.
- 7 Choon-Leong Seow 1996: 'A Heterotextual Perspective', *Homosexuality and Christian Community*, ed. Choon-Leong Seow, Louisville, Kentucky, s. 14–27, 18.
- 8 Kari Elisabeth Børresen 2002: *From Patristics to Matristics: Selected Articles on Christian Gender Models*, Roma.
- 9 Dietrich Roloff 1970: *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben: Untersuchungen zur Herkunft der platonischen Angleichung an Gott*, Berlin.
- 10 Se Børresen 1995: 'Gods Image, Man's Image? Patristic Interpretation of Gen. 1.27 and 1. Cor. 11.7', Børresen (ed.) 1995, s. 187–209, 194.
- 11 Kari Elisabeth Børresen 2002, s. 49.
- 12 I brev av 10-05-2005. Den amerikanske kirkehistorikeren Virginia Burrus har i en rekke arbeider analysert kirkefedrenes "selv-feminisering" i denne fasen, særlig i sine studier av Ambrosius i Vest og Gregor fra Nyssa i Øst. Virginia Burrus 2000: *'Begotten, Not Made': Conceiving Manhood in Late Antiquity*, Stanford.
- 13 Børresen 2002: 50 & n. 3. Forskere som den amerikanske religionshistorikeren, Caroline Walker Bynum, har trukket med sine bøker gjort tilgjengelig kvinnelige gudsforestillinger fra middelalderen. (F. eks. Bynum 1982: *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley.) Susan A. Harvey har gjort moderne lesere oppmerksomme på kvinnemetamorfen i de syriske kirkefedres teologiske poesi. (Susan A. Harvey 1993: 'Feminine Imagery for the Divine. The Holy Spirit, the Odes of Solomon, and Early Syriac Tradition', *St. Vladimir's Theological Quarterly* 37, s. 111–39.)
- 14 Det betyr ikke at arbeidet er skrinlagt. Innenfor Den norske kirke har f. eks. Kirkerådet 1996 utgitt en liturgisamling; 8. mars: Opplegg til 8. marsgudstjenester og andre gudstjenester med kvinners perspektiv.
- 15 Brian McNeil, *Katolske kvinnelige prester: Refleksjoner over et pavelig brev*, Oslo 1995, s. 45.
- 16 Disse analog-forestillingerne er stadig i bruk. Et helt ferskt eksempel fant jeg nylig i Haugesund, i *St Josefs Menighetsblad* nr. 2/3. Her har redaktøren trykt en "meditasjon" av den franske katolske forlagsmannen og predikanten, Jean Villeminot:

- "Presten: Kirkens brudgom," oversatt fra *Feu et Lumière* nr. 240, juni 2005. Atter en gang blir brude-metaforikken brukt for å forklare "hvorfor bare menn kan ordineres."
- 17 Jacob Jervell 1960: *Imago Dei: Gen 1, 26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Schriften*, Göttingen, s. 107.
 - 18 Jacob Jervell 1960: 68, s. 107.
 - 19 Sitert fra artikkelen "Weiblich/männlich", s. 343–372 i *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 12, hgb. von Joachim Ritter & Karlfried Gründer, Basel, 2004.
 - 20 Gerard Loughlin 1999: "Erotics: God's sex", *Radical Orthodoxy: A New Theology*, John Milbank, Catherine Pickstock & Graham Ward (eds.), London & New York, s. 143–162, 153.
 - 21 Sitert etter *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 12, s. 359.
 - 22 Sitert etter *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 12, s. 360.
 - 23 Forfattet av erkebiskopen av Milano, Dionigi Kardinal Tettamanzi. Eng. tekst: <http://www.ewtn.com/library/PAPALDOC/JP2MULIE.HTM>
 - 24 Kari E. Børresen i brev av 10-05-2005.
 - 25 Engelsk oversettelse av de relevante bindene. Karl Barth 1958–61: *Church Dogmatics*, III/1–4, Edinburgh.
 - 26 Barth 1958: III, 1, s. 288.
 - 27 Barth 1958: III, 1, s. 288.
 - 28 Graham Ward 2000: 'The Erotics of Redemption', *Cities of God*, London, s. 189–202, 190.
 - 29 Barth 1960: III, 2, s. 218.
 - 30 Barth 1961: III, 4, s. 171, 180–1, 189.
 - 31 Barth 1958: III, 1, s. 299.
 - 32 Barth 1961: III, 4, s. 166.
 - 33 I 1968, det året han døde, dikterte Barth til sin sekretær, Eberhard Busch, skissen til et brev hvor det fremgår at han da ville ha uttrykt seg annerledes. Men det hjelper lite, siden teksten fra *Die kirchliche Dogmatik* stadig publiseres, oversettes og leses av teologer over hele verden. Brevskissen er trykt i Eugene F. Rogers, Jr. (ed.) 2002: *Theology and Sexuality*, Oxford, s. 114–114.
 - 34 Ward 1998, s. 68.
 - 35 Eugene F. Rogers, Jr. 1999: *Sexuality and the Christian Body*, Bodmin, Cornwall. Spesielt kapittel 8, s. 181–191.
 - 36 Rogers 1999, s. 149.
 - 37 Mark D. Jordan 2002: *The Ethics of Sex*, Bodmin, Cornwall, s. 142.
 - 38 Lawler, Boyle, & May 1998.
 - 39 Lawler, Boyle & May 1998, s. 7.
 - 40 I sin posthumt utgitte bok: Gareth Moore op 2003: *A Question of Truth: Christianity and Homosexuality*, London.
 - 41 Lawler, Boyle & May 1998, s. 34. (Min oversettelse J. Børtnes)
 - 42 Den engelske HP-teksten kan finnes via <http://www.katolsk.no/artikler/homofili.htm>
 - 43 Lutheranske bibeloversettelser har valgt å oversette 1. Mos 1:27b med "mann og kvinne skapte han dem." Ordene som er brukt på hebraisk og gresk anvendes imidlertid også om hanner og hunner i dyreriket. For å beholde denne sammenhengen har jeg brukt "hanlig" og "hunlig"; k.f. eng. "male and female he created them."
 - 44 Børresen 1995, s. 195.
 - 45 Jostein Børtnes 2003: 'Homoseksualitet – naturgitt faktum eller historisk konstruksjon', *Norsk teologisk tidsskrift*, 104/1, s. 21–28.
 - 46 Loughlin 1999, s. 144.
 - 47 Ward 2000, s. 197.
 - 48 Kjetil Hafstad 2000: *Frihetens festning – så fast en borg? Kirke og samliv – hetero og homo*, Oslo, 159 & n. 174.
 - 49 Richard E. Whitaker 1996: "Creation and Human Sexuality", *Homosexuality and Christian Community*, (ed.) Choon-Leong Seow, Louisville, Kentucky, s. 3–13, 12.
 - 50 Ward 2000, s. 202. En slik vigsling av likekjønnede forhold fantes i det førmoderne både innenfor øst- og vestkirken innenfor kirken. Kf. Alan Bray 2003: *The Friend*, Chicago.
 - 51 Gilles Fauconnier & Mark Turner 2002: *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, New York, s. 269–271.
 - 52 Keith Ward 2004: *What the Bible Really Teaches – A Challenge for Fundamentalists*, London, s. 176.

Från njutningsmänniska till frustrerad puritan: Muslimska sexualitet i ett historiskt perspektiv

Muslimerna framställs idag som sexualfientliga puritaner, medan de inom orientalismen sågs som lustfyllda med en bestialisk, okontrollerad sexualitet i sina harem. Muslimerna har konstruerats som "den andra" i relation till väst, men vad vet vi *egentligen* om muslimsk sexualitet? I artikeln hävdas att muslimer traditionellt har haft en öppnare inställning till sexualitet än den strikta sexualmoral som förespråkas inom dagens islamistiska kretsar. Denna syn har sina rötter i en viktoriansk, kristen sexualitet; en syn som internaliserades av muslimer under kolonialtiden i sina strävanden att bli accepterade som "civiliserade" i väst.

Konstruktion av den "andras" sexualitet

Hedersmord och terrorhandlingar i islams namn har den senaste tiden tolkats i termer av undertryckt sexualitet hos muslimer. Ett exempel på en sådan syn är skribenten Catherine Davids (2001) analys av islamistisk fundamentalism.¹ Hon menar att dessa fanatiker är besatta av renhet och kvinnohat. Terrorhandlingar är uttryck för självförnekelse och vämjelse över den egna kroppen, vilket gör dem likgiltiga inför lidande hos andra. De islamistiska terroristerna förnekar sin egen sexualitet och föraktar därför den som erkänner sin egen förmåga till lust och njutning – därför hatas västvärldens sexuella liberalism. Också i den debatt som följde de tragiska hedersmorden på svensk mark framställdes muslimer som frigida och kallsinniga inför kärlek och sensualism. Den som inte tillåter andra att fritt välja sin kärlekspartner kan inte prioritera detta område. Den islamiska puritanismen och hårda sexualmoralen anses generellt vara hindret för en fri, god och sund sexualitet.

Detta verkar vara den gängse synen i väst på muslimsk sexualitet, men så har det inte alltid varit. Snarare skulle jag säga att denna syn är relativt ny och har uppstått efter den sexuella revolutionen i väst på 1950- och 60-talen. Inom orientalismen framställdes muslimen som dekadent, frivol och promiskuös i sitt harem. "Den lustfyllda turken" blev ett koncept under 1700-talets Europa där sexualitet och våld blev attribut som tillskrevs muslimerna (Wheatcroft 1993). Biskopen i det turkiska sultanatet lär förfärat ha uttalat att bland muslimerna är inte bara alla de sexuella akterna tillåtna, de är dessutom alla högt prisade (Daniel 1980:143). Sexualfientligheten under den viktorsianska eran är väl dokumenterad. I motsats till den sexuellt fria muslimen identifierade sig de kristna

västerlänningarna som civiliserade, rationella och med en kontrollerad sexualitet (Wiesner-Hanks 2000). Sexuell avhållsamhet sågs som ett uttryck för gudsfruktan. Sex för njutnings skull avvisades och sex inom äktenskapet i reproduktiva syften sågs som det enda accepterade alternativet. Köttets lustar kunde inte bejakas om man ville nå andlig utveckling och fromhet, en syn som man inte fann hos muslimerna. Inom islam krävdes inte celibat hos prästerskapet eller sågs som en dygd överhuvudtaget.

Inom orientalismen konstruerades muslimer som besatta av sexuell, bestialisk lust och beskyldes ofta för sodomi och homosexualitet. I *The Colonial Harem* (1986) har Malek Alloula analyserat hur kolonisatorerna framställde muslimska kvinnor som vackra, sensuella, lättsinniga men fullständigt översexuella haremsfångar. Alloula har analyserat porträttfoton av nordafrikanska kvinnor tagna av fransmän. Dessa smått pornografiska foton föreställande prostituerade kvinnor i studiomiljöer avslöjar kolonisatorernas sexuella fantasi att klä av de slöjbetäckta kvinnorna. Kvinnor med slöja, men som samtidigt visade bröstet var särskilt populära. Alloula tolkar dessa foton som uttryck för undertryckt kolonial sexualitet och en projektion av deras egna erotiska fantasier kring "den Andra".

Vi har alltså två helt olika syner på muslimsk sexualitet, som vid en närmare granskning bara visar hur muslimer konstruerats som "den andra" i relation till väst. Edward Said (1978) har avslöjat hur Orienten fungerade som en kontrast till skapandet av den egna goda självbilden i väst – det man inte ville vara blev egenskaper som tillskrevs orientalen. När kontrollerad sexualitet ansågs som gott – då var muslimen dekadent och sexuellt frigjord. Idag när sexuell liberalism är normen för vad som anses bra och sunt, ja, då är muslimen sexuellt frustrerad och fången i en förlegad sexualmoral. Så, ärligt talat, vad

vet vi egentligen om muslimsk sexualitet? Inte mycket, skulle jag vilja säga, området har knappast forskats kring alls och det finns få forskningsresultat att referera till. Ett av de få undantagen är Bouhdibas bok *Sexuality in Islam* publicerad på franska 1975, översatt till engelska 1998. Boken bygger på studiet av sekundärlitteratur, saknar fältmaterial och är dessutom skriven ur ett mycket manligt perspektiv. Musallams (1983) arbete behandlar främst sexualitetens medicinska och reproduktiva aspekter. I övrigt har muslimska författare och forskare varit mycket sparsamma på att publicera egna texter kring sexualitet i modern tid, men det verkar finnas ett nytt

utifrån texter och andra religiösa traditioner (Ouis och Roald 2003:11–22). Men något måste förklaras, även om det för den skull måste innefatta förenklingar och generaliseringar. Inom den islamiska lagen är heterosexualitet normen, och homosexualitet och samlag utanför äktenskapet anses vara strängt förbjudna. Föräktenskapliga sexuella förbindelser bestraffas med piskrapp, och är ett straff lika för män och kvinnor enligt Koranen 24:2: "Straffet för äktenskapsförbryterskan och för äktenskapsförbrytaren är hundra piskrapp för var och en." Denna vers kan verka motsägande till vad som nyss påstås, eftersom översättaren har valt att översätta

När kontrollerad sexualitet ansågs som gott – då var muslimen dekadent och sexuellt frigjord. Idag när sexuell liberalism är normen för vad som anses bra och sunt, ja, då är muslimen sexuellt frustrerad och fången i en förlegad sexualmoral.

intresse för denna fråga vilket boken *Sexual Life in Ottoman Society* av Erdogan (1998) och antologin *Women and Sexuality in Muslim Societies* av Ilkcaracan (2000) vittnar om. I det följande skall jag försöka ge en historisk överblick över muslimsk sexualitet utifrån de aspekter som jag anser vara förbisedda; problematisera nutida islamistisk sexualsyn samt ge exempel på alternativa tolkningar till den religiösa sexualmoralen, som tenderar att skapa frustration bland många muslimer.

Vad "säger" islam om sexualitet? Lag, tradition och praxis

Det är alltid vanskligt att påstå vad islam "säger" i olika frågor, eftersom varje utsaga bygger på mänskligt, subjektiva tolkningar

begreppen *zania* och *zani*, som betecknar kvinnor och män som har sex utan att vara gifta med varandra, med orden äktenskapsbryterskan och -brytaren (se Bernström 2000:505). Otrohet bestraffas med stening (dvs. döden) inom den traditionella lagen. Det bör dock observeras att Koranen bara nämner piskrapp som straff och att stening aldrig nämns i den heliga skriften, utan är något som tillkommit utifrån vad som anses vara påbud av Profeten Muhammed. Kruket med lagstiftningen har dock varit att det krävts fyra vittnen som bevitnar den sexuella akten, enligt Koranens vers 24:4: "Och de som anklagar ärbara kvinnor [för äktenskapsbrott] och sedan inte visar sig ha stöd av fyra vittnen, straffas med åttio piskrapp och skall i framtiden inte få avge vittnesmål; de har visat

grovt trots mot Gud.” I praktiken har detta inneburit att man traditionellt inte har utfört de hårda straffen, eftersom bevisen sällan har varit tillräckliga.

Detta kapitel i Koranen, sura 24, behandlar relationer mellan män och kvinnor i fall av ryktesspridning och förtal. Bakgrunden är att Profetens hustru Aisha blev utsatt för ryktesspridning efter att hon varit med i en karavan, där hon vid ett tillfälle hade lämnat gruppen för att leta efter ett borttappat halsband. När hon kommit tillbaka hade karavanen lämnat lägret och inte märkt att hon inte fanns i kamelens bärstol. Hon satte sig ner och väntade och blev senare funnen av en man, som tog henne på sin kamel tillbaka till karavanen. I verserna 24:6–9 kan man läsa att den som anklagar sin hustru falskt för otrohet nedkallar “Guds förbannelse över sig själv om han ljuger”, medan kvinnan endast får “Guds vrede” över sig även om anklagelsen är sann och hon ljuger och verkligen begått äktenskapsbrott. Verserna 24:11–20 och 23–24 behandlar igen det förkastliga i att lyssna på falska rykten. Vid “hedersmord” är det ofta fråga om rykten och man kan undra hur många muslimska kvinnor i traditionella klansamhällen som hade överlevt Aishas historia idag. Kontentan av historien är dels att man ska undvika ryktesspridning, dels att vittneskravet gör det i stort sett omöjligt att anklaga någon för otrohet överhuvudtaget. Sexualkoden blir mer en moralisk vägledning än en praktisk lagstiftning. De stränga straffen kan också kringgå genom att de skyldiga ångrar sig och ber om förlåtelse, enligt verserna 4:16–18:

Om två begått en sådan handling, straffa dem båda. Men lämna dem i fred, om de ångrar sin handling och bättrar sig. Gud tar i Sin barmhärtighet emot den ångerfulles ångest. Men vägen tillbaka till Gud genom ånger är öppen enbart

för dem som av oförstånd begår en dålig handling och sedan ångrar [den], innan deras tid är ute. Gud vänder Sig till dem och innesluter dem på nytt i Sin nåd; Gud är allvetande, vis. Ångerns väg är inte öppen för den som [ständigt] begår dåliga handlingar och först då döden når honom säger: “Nu känner jag ånger”, och inte heller för dem som dör som förnekare av sanningen; för dem har Vi ett plågsamt straff i beredskap.

Det finns flera exempel från Profetens levnad som visar att han inte var speciellt intresserad av att bestraffa sexualbrott. Det berättas att en man kom till Muhammed och berättade att han “gjort allting utom själva samlaget” med en kvinna som inte var hans hustru. Profeten citerade Koranversen 11:114 (“Och förrätta bönen vid dagens början och dess slut och under nattens första timmar – de goda handlingarna driver bort de dåliga. Detta är en påminnelse för dem som vill minnas Gud!”) som ett svar på situationen och mannen bestraffades inte. Det berättas också om en kvinna som kom till Profeten och erkände sin otrohet. Han ville inte lyssna till hennes bekännelse utan vände sig ifrån henne tre gånger, men hon insisterade på att få berätta. Han var inte intresserad av att döma henne för detta brott.² I den islamiska teologin anses det vara en dygd att inte tala om andras synder, det anses vara bättre att dölja andras felsteg, enligt versen 4:148: “Gud vill inte att syndiga handlingar och skamlöshet omtalas öppet annat än av den skadelidande. Gud hör allt, vet allt.”

Lagstiftningen har också utvecklat vissa klausuler under tidens gång, som gjort det svårt att döma någon för utomäktenskapliga sexuella förbindelser. Idén om “det sovande fostret” har tillämpats och gjort att man inom vissa lagskolor inte kunna döma en kvinna för olagligt sex flera år efter en skilsmässa eller

makens död, eftersom ett foster ansågs kunna ligga "sovande" inne i kvinnan i upp till fem år innan det börjar utvecklas. I enlighet med "badhusteorin" kunde en kvinna bli gravid om hon varit i ett badhus där en man varit innan. Hon kunde hävda att satt sig på något "olämpligt" i badhuset och därigenom blivit gravid (Mir Hosseini 2000:133–134). Trots att homosexualitet klassas som förbjudet enligt den islamiska lagen, straffades dessa sällan eller med mycket lindriga böter i det ottomanska riket (Erdogan 1998). Det finns alltså en stor diskrepans mellan den islamiska lagen och moralen å den ena sidan, och de utmätta straffen i praktiken å den andra, under den muslimska historien.

I de profetiska traditionerna är celibat inte rekommenderat och sexuellt umgänge hyllas som ett uttryck för gudsdyrkan. De sexuella njutningarna sågs som en försmak på Paradisets fröjder. Bouhdiba (1998:80) kommenterar i sin bok om islam och sexualitet att för den kristne blir paradiset a-sexuellt, medan en muslim, enligt sin tro, kommer att uppleva en oändlig orgasm. Islam lär ut att klitoris är källan till kvinnlig passion (Bullough 1995:449). Den marockanska feministen Fatima Mernissi (1975) har jämfört synen på kvinnlig sexualitet mellan 1900-talets förgrundsgestalt i europeisk psykologi Sigmund Freud (1853–1939) med den sexualsyn som presenteras av den store muslimske tänkaren Imam Ghazali (1050–1111). Hon visar att Freud såg kvinnan som sexuellt passiv, oftast frigid och med en fokusering på samlaget, medan Ghazali utifrån Profetens *sunna* (dvs. traditioner kring Profetens liv och leverne) uppmuntrade till förspel. Kvinnan sågs som en aktiv sexuell varelse med möjlighet till orgasm liksom mannen. Den muslimska kvinnan sågs som en fresterska (*fitna*), och mannen hade en social plikt att tillfredsställa sin hustru. Hennes dygd låg i mannens förmoda att tillfredsställa henne sexuellt. Istäl-

let för den kristna skuldbelastningen i fråga om sexualitet, upprätthölls en sexuell moral genom direkt konkret, fysisk könssegregation hos muslimer. Kristna socialiserades i en självdisciplin och behärskning, medan islam mer såg kvinnan som en varelse med stark sexuell lusta och som tar alla chanser till sexuell njutning om hon inte hindras av olika fysiska barriärer. Den muslimska inställningen ger en paradox i det att det erkänner kvinnlig sexualitet, samtidigt som denna sexualitet blir hotande och därför måste kontrolleras starkt.

De fysiska barriärerna mellan könen är en generell könssegregation inom exempelvis fromhetslivet i moskén, kvinnors separata, egna rum (*harim*) och kvinnors täckande klädsel (*hijab*). Det första som behövs förklaras är begreppet harem, som kommer från roten *h-r-m* i arabiska.³ Från denna rot kan flera arabiska begrepp härledas: *Haram* betyder förbjuden, tabu, men också helig, såsom i *al-masjid al-haram*, *al-bayt al-haram* or *bayt-Allah al-haram* (olika beteckningar på den heliga moskén i Mecka). Samma rot återfinns i *ihram*, som menas ett tillstånd av rituell renhet hos pilgrimerna. Ett annat derivativ är *mahram* (plural: *maharim*), vilket är en manlig släkting till en kvinna som definieras genom incesttabun, enligt Koranversen 24:31, även om inte termen explicit uttrycks i versen. *Hurma* betyder helgedom och privat, men kan också referera till en respektabel kvinna (El Guindi 1999:84–86). *Harim* (med betoning på andra stavelsen) syftar både till kvinnorna och till det kvinnliga utrymme i hushållet som männen är exkluderade från (ibid:25). Detta rum ("space") är bara tillåtet för kvinnorna och är en plats där matariakat praktiseras, hushållsgöromål utförs, där liv föds och döden ombesörjs osv. snarare än platsen för sexuella orgier såsom europeerna fantiserade om. En modern förståelse med begreppet *harim/hurma* är att



Foto: © David Trood / Samfoto

översätta det med "kvinnlig frizon".

Den egyptiska antropologen Fadwa El Guindi menar att dessa begrepp från samma rot i arabiskan visar på relationen mellan helighet, helgedom, det privata, integritet och kvinnor. Från en utomstående perspektiv handlar dessa begrepp om kvinnors skam och exkluderande från det offentliga rummet, men hon menar att en positiv förståelse av kvinnors fria rum kan kopplas till detta. Hon anser att det finns en analogi mellan kvinnors täckande klädsel och den heliga helgedomen i Mecka, det lilla svarta fyrkantiga templet Kaba. Detta tempel kläds liksom en kvinna i svart tyg före pilgrimsfärden. Samma termer för Kabas kläder används för kvinnors kläder (dvs. *thawb* = klänning, *hizam* = bälte, *burqu'* = ansiktsslöja) (ibid:95). I Koranen (24:31, 24:60, 33:53, 33:59) nämns att kvinnor bör använda täckande klädsel, utan att för den skull specificera *exakt* vad av kvinnors kroppar som behövs döljas. I den inommuslim-

ska debatten handlar denna diskussion om huruvida kvinnan måste täcka ansiktet med ansiktsslöja eller inte, medan andra bedömare menar att det inte ens står i Koranen specifikt att håret ska döljas. Många kvinnor har vittnat om den muslimska dresskodens förtryckande egenskaper, men samtidigt måste man komma ihåg att många muslimska kvinnor ändå frivilligt väljer att bära dessa täckande kläder. I min tolkning beror ofta västerlänningens frustration över kvinnors segregation i islam och deras täckande klädsel på att detta så tydligt signalerar ett territorium man inte lyckades kolonisera. Inom orientalismen ville man "befria" de muslimska kvinnorna från deras slöjor och förtryckande (våldtäkts)-män, ett tema som går igen i våra dagar.

När det gäller den traditionella normen för heder (*sharaf*) finns detta inte omnämnt i Koranen, utan är ett fenomen som står starkt i traditionella samhällen men som finner resonans hos många muslimers moralkodex. Vissa muslimska grupper avvisar dock hedersrelaterat våld med hänvisning just till att detta *inte* finns i den religiösa lagen. I senare sekulär lagstiftning i många muslimska länder accepteras inte hedersmord direkt, men försvarsadvokater använder samma argumentation som vid passionsbrott från den ofta kopierade franska lagstiftningen och dess förmildrande omständigheter. Konsekvensen blir ett indirekt accepterande av hedersmord. Det är dock viktigt att påpeka att hedersbrott är planerade och är handlingar utförda och sanktionerade av kollektivet, medan passionsbrott är oplanerade, utförda av en enskild drabbad individ i ett stort känslotillstånd och är ett brott som generellt fördöms av kollektivet.

Sammanfattningsvis kan det konstateras att i en komparativ studie över religion och sexualitet, klassificeras islam som en religion positiv till sex (Bullough 1976). Islam anses vara något av en anomali eftersom det klassificeras som ett patriarkalt system, men som

ändå ger kvinnor rätt till sexuell njutning (Samuelsson & Brattlund 1996). Sexualiteten ses som en stark naturkraft som är svår för den svaga människan att kontrollera, en tolkning baserad på en profetisk utsaga som säger att när en man och en kvinna är ensamma finns alltid Djävulen med som en tredje part. En annan aspekt är att i islams tidigaste historia var både giftermål och skilsmässa mer frekventa, och skilsmässa var inte associerat med den stigmatisering för kvinnor som förekommer i många av dagens muslimska kulturer. Både kvinnor och män uppvisade stor rörlighet i fråga om äktenskap och partnerbyte.

Klassisk erotisk arabisk litteratur

De erotiska inslagen i klassisk arabisk litteratur och poesi är många. Välbekanta för de flesta är de många sexuella beskrivningarna i sagorna ur *Tusen och en natt*. Ett annat exempel, al-Nefzawis klassiker *Den doftande trädgården*, vittnar om en liberal attityd till sexualitet, där sensualism och älskog värderades högt. Homoerotisk litteratur var vanlig (se Ibn Warraq 2003:481–486), men är något som lämnas utanför denna presentation. Samtidigt finns det de som hävdar att den strikta "islamiska" könssegregationen uppmuntrade till homosexuella handlingar.

Ett intressant exempel på sexualitetens betydelse i klassisk arabisk kultur fås i boken *Njutningens källor*, skriven av läkaren Al Sayyid Harun ibn Husain Al-Makhzumi på 1200-talet. Han inleder sin bok med följande ord:

Må ni veta, alla rättrogna, att Människan skapades till att bli ett redskap för och ett exempel på Guds härlighet. Hon skapades av kött och blod och ben för att bli påmind om sin svaghet och ofullkomlighet och om vår Skapares storhet och styrka. [...]

Må ni veta, att köttets natur har skapats av vår Härlige Skapare, inte till att förnekas, utan till att avnjutas i fullaste mått. Det är hemskt och hädiskt att förneka och förkasta Guds gåvor till oss, köttets och sinnenas njutningar, och må Han alltid bli tackad för dessa, vilka är som de blinkande stjärnorna och planeterna som skiner in i och lyser upp livets mörka natt (al-Makhzumi 2001:15).

Sex och sinnlighet blir alltså något vackert och underbart som det är en gudsfruktig plikt att avnjuta. Det är intressant att notera att det arabiska begreppet för sexuell samvaro utanför äktenskapet, *zina*, också betecknar något lustfullt och vackert. Samma ord används i Koranen för att bland annat beskriva de vackra stjärnorna, hästar och juveler (Bouhdiba 1998:88). Begreppet för sexuell samvaro, även den som klassas som omoralisk, har alltså en positiv klang. Här finner vi inte motsättningen mellan anden och köttet, som varit så tydlig inom kristenheten. Ytterligare ett exempel på den oproblematiska föreningen av religiositet och sexualitet inom islam är boken *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love* av den framstående teologen Ali ibn Ahmad ibn Hazm (994–1064). Ibn Hazm är en erkänd islamisk lärdd och hans auktoritet accepteras än idag bland muslimer, men han hade inga problem med att skriva om exempelvis "tecken på förälskelser" och kärlekens karaktärsdrag. En genomgång av denna bok visar en tydlig bild av ett livligt och öppnare sexualliv bland muslimer i 1000-talets Andalusien under ummayyadernas styre. Han skriver om att den bästa kärleken är den som sker utan att någon skvallrar och spionerar, vilket indikerar en acceptans för utomäktenskapliga förbindelser så länge de hålls hemliga för andra:

There is no situation in all the world

that can compare with the happy state in which a pair of lovers find themselves, when they have none to spy upon them, when they are secure from slanderers and safe from separation, when they have no desire to turn away from the other, and are far indeed from growing weary, when they are spared the attentions of reprovers, when their natures are perfectly attuned and they love each other with equal ardour, when Allah has bestowed on them abundant subsistence, complete tranquillity, and a season of peace, when their union is lawful and blessed by Allah's approval, and when their association endures long and unbroken even to the day of death, which day none can thrust away or escape. But that is a grace none has ever fully enjoyed, a need of the soul not granted to all who seek it (ibn Hazm 1953:124)

Det är intressant att notera att en av de svårigheter som ibn Hazm räknar upp för en perfekt kärlek är att den är laglig och välsignad av Gud. Han ger otaliga exempel på historier om hur attraktion och kärlek uppstår spontant mellan män och kvinnor i samhället, en bild som bör kontrasteras till de arrangerade äktenskap som förekommer i många muslimska kulturer idag. Han erkänner den sexuella lusten som en stark naturkraft, som dock bör hållas inom äktenskapet: "The 'righteous' man and the 'righteous' woman are like a fire that lies hidden within the ashes, and does not burn any who is within range of it unless it be stirred into flames. But 'wicked' men and women are like a blazing, all-consuming conflagration" (ibid:233). Han moraliserar sällan och skriver mest i förbifarten att man inte bör synda, men det blir aldrig en av huvudpoängerna i boken. Han skriver om kärlekens makt och berättar om hur en lärd muslimsk teolog blivit så kär i en kristen pojke, "whom he

loved to madness" (ibid:243) att han gick så lång att han skrev ett traktat som hyllade treenigheten över monoteismen – ett uppenbart tecken på extrem galenskap! Han verkar inte heller göra någon affär av om den som älskas är man eller kvinna. Han beskriver den sexuella akten i följande ordalag:

One of the most significant aspects of Love is Union. This is a lofty fortune, an exalted rank, a sublime degree, a lucky star; nay more, it is life renewed, pleasure supreme, joy everlasting, and a grand mercy from Allah. (ibid:118)

Al-Makhzumi går ännu mer i detalj in på älskogens alla detaljer. Hans bok är indelad i tre delar som behandlar 1) mäns och kvinnors könsorgan, 2) detaljer kring samlagskonsten och 3) om mäns och kvinnors olika sexuella sjukdomar. Han beskriver hur männen bör ägna sig åt oralsex för att öka kvinnans njutning:

Gå nu ner och nafs lätt i vulvan, och avnjut dess smak och arom. Sug på klitoris och låt aldrig händer och fingrar vara sysslolösa. Smek med en hand eller bägge kvinnans bröst. Flytta då och då fingrarna från hennes bröst och låt dem kärleksfullt vandra över hela hennes kropp, från halsen neråt till alla ställen du når. Dina händer och fingrar måste vara i ständig rörelse utan ett ögonblicks uppehåll, ty detta ökar kvinnans njutning och upphetsning hundrafalt. (al-Makhzumi 2001:96)

Det intressanta är att han månar om kvinnornas rätt till njutning och det är alltid kvinnan som är i fokus. När han omsorgsfullt beskriver de olika möjliga ställningarna och rörelserna under samlaget, avslutar han med att påpeka att det finns många ställningar som endast påfrestar kvinnan utan att ge henne någon

njutning. I dessa positioner blir "kvinnan bara nyttjad och ibland utnyttjad, snarare än att hon får chansen att villigt och glatt ge och ta emot den rättmätiga njutning som Gud i sin nåd har ämnat åt henne" (ibid:118).

Också den arabiska poesin visar stor frispråkighet inom det sexuella området. Stridspoesin (*naqida*), eller rättare sagt "smäddedikter", är fulla med obsceniteter och grova kränkningar som ofta ger ett chockerande intryck. Det var framförallt tre hovpoeter som gjorde sig kända inom denna stil: Djarir (d ca 729), al-Farazdaq (d ca 728) och al-Akhtal (d 710). Djarir och al-Farazdaq blev kända för den poetiska strid de hade mot varandra under mer än fyra decennier, där de i den ena dikten efter den andra bespottade sin fiende. Som ett smakprov på den ärekränkande tonen i stridsdikterna ges följande två utdrag från dessa stridsdikter, den första där al-Farazdaq smutskastar Djarirs fru Umama (Kronholm 1995:120):

... När Umama kastar särken och finner njutning i sitt högresta, upp mot magen pekande, likväl korta [kön], som värjer de manliga lemmarnas halsar, hårlös, som om turkar berövat det lockarna, då utbrister hon, medan hon i upprörd klagan som en svartsjuk slår sig mot kinderna om och om igen:

Finns det ingen kulaybit, som har kunnat avstå och hålla sig, när det för en gångs skull inte finns två åsninnor till hands? Om redan en åsninna skenar iväg med min man, finns det inte längre skäl att beklaga att en kulaybit har mist sin mannakraft, kraften hos en slavnatur, som har hållit i gång med sådan iver som ännu ingen bedjande eller oomskuren i [det legendariskt uppblandade] Maysanfolket gjort.

Djarir å andra sidan är inte sen till att ge svar på tal:

Du smedson, lovar du Sa'd, trots att du för hennes skull finner på din hud [familjeäran] skamfilad och skadad?

Du frisäger henne från botgöring för våldet mot [din syster] Ji'thin, när hon kom till dig nedsmord, med svullen klitoris, och hon mitt i natten ropade: "Kom till hjälp, mujashi'iter!" Då hade de redan flått hennes bak med sina tjocka lemmar.

Även om man inte kan bedöma människors handlingar ensidigt utifrån ett historiskt textmaterial menar jag dock att dessa exempel visar att muslimer inte alltid uppfattat sex som tabu eller efterlevt den stränga religiösa moralkodexen. Den sexuella praxisen har givetvis också sett olika ut i olika samhällsklasser, olika grader av religiositet och de varierande kulturer och länder som ingår i den muslimska civilisationen. Det är viktigt att notera att det är en stor diskrepans mellan teologernas direktiv och vad människor faktiskt har praktiserat.

Kolonisering, av-islamisering och islamism

Stora delar av den muslimska världen koloniserades av främst Frankrike och England under 1700- och 1800-talen. Koloniseringen medförde att de koloniserade folkens s.k. metaberättelser ifrågasattes och ersattes med den västerländska, moderna berättelsen. För muslimer innebar det att islam "dekonstruerades" och ersattes med västerniserings- och moderniseringssträvanden. Det ottomanska riket, som hållit ihop stora delar av den muslimska världen till en enhet, upplöstes 1924 och ersattes av olika nationalstater. Under denna period "av-islamiserades" och sekulariserades samhället, och islam sågs mer och

mer som ett hinder för framsteg och utveckling liknande den i väst. Det var framförallt den styrande eliten som stod för genomförandet av de sekulära idéerna och som var dess ivrigaste anhängare, medan traditionell islam upprätthölls bland lokalbefolkningarna (Sayyid 1997:52–83).

Kolonialmakterna hade i mötet med "de andra" folken förfasats över deras sexuella liberalism och hade tillskrivit deras sexualitet egenskaper som "barbarisk", "promiskuös" och "primitiv". Dessutom skapades nubbilder kring de koloniserade folkens sexualitet, likt det som Alloulas bok visar exempel på. Irvin C. Schick kommenterar i boken *The Erotic Margin: Sexuality and Spatiality in Alterist Discourse* (1999:168) följande:

Viewing civilization as a function of the degree of control exercised by a society over the sexuality of its members – that is, deploying sexuality as a technology of identity and alterity – thus simultaneously marked the "other" as sexually different: uncontrolled, unbridled, frightening, but also attractive, fascinating.

Civilisation likställdes med kontrollerad sexualitet. Min tes är därför att de kuvade folken mer och mer började ifrågasätta sin egen sexualsyn och insåg för att bli accepterad som "civiliserad" och "modern" i väst krävdes att man skulle anamma den kristna, kontrollerade, repressiva sexualiteten. Jag menar att som en defensiv reaktion på kolonialmakternas anklagelser blev utvecklandet av en sexualfientlighet en del av moderniseringsprocessen.

Ett exempel på den nya sexualsynen finns hos den pakistanske framstående islamistiska ideologen Abul A'la Maududi i boken *Purdah and the Status of Woman in Islam* (1972/1990). Han tolkar fritt utifrån Koranversen 51:49 "Och av allting hava vi skapat

tvänne slag" att Guds skapelse i par alltid innebär en *aktiv, manlig* och en *passiv, kvinnlig* princip. Han ser dessa som komplementära för att uppnå harmoni i äktenskapet

Således ska den aktiva parten i ett mänskligt par naturligt ha kvalitéerna av dominans, våldsamhet och auktoritet, vilket kallas manlighet, för han måste ha dessa kvalitéer för att utföra den aktiva rollen hans sexuella plikter kräver. I kontrast till detta, ska den passiva partnern naturligt vara mjuk, elegant och lättpåverkad, i korthet kvinnlig, för att dessa kvalitéer ska underlätta för henne att utföra sin passiva roll framgångsrikt. (Ibid:134)

Maududi uppvisar en syn på mäns och kvinnors sexualitet som för tankarna till Aristoteles och det kristna arvet. Bilden bör dock nyanseras och en möjlig tolkning är att den traditionella, patriarkala sexualsynen fick en resonansbotten i kristna, moderna idéer om sexualitet och civilisation.

Den sexuella revolutionen i väst påverkade också muslimer som upplevde en viss liberalisering i sin del av världen under denna period. Men den konservativa sexualsynen verkade överleva och slå rot inom de islamistiska rörelserna som växte sig starkare under 1900-talets senare hälft som en motreaktion på den våldsamma västerniseringen i muslimska samhällen. Maududi är återigen ett utmärkt exempel på detta. Han skriver i ovannämnda bok att orsakerna till västs sexuella omoral är jämlikheten mellan könen; kvinnans ekonomiska oberoende och den fria blandningen av könen i samhället, som i sin tur bidragit till att avmystifiera förhållandet mellan män och kvinnor. Han kommenterar att i väst är människor ständigt utsatta för sexuell stimulans, som gör att man hela tiden befinner sig i ett "febrigt" tillstånd av sexuell upphetsning. "Nakenbilder, billig litteratur,

upphetsande sånger, erotiska danser, romantiska filmer, obscenitet, och det ständiga mötet med medlemmar av det andra könet” gör att det är omöjligt att finna lugn i hjärta och sinne för att kunna utföra “konstruktivt arbete” (ibid: 15). En inversion mellan sexualsynen mellan de koloniserade och kolonisatörerna har således skett under 1900-talet! Den kontrollerade kristna västerlänningen har släppt alla sina sexuella hämningar, samtidigt som muslimerna från att ha haft en djurisk, ohämmad sexualitet har blivit värsta sortens puritaner. Det verkar också mer och mer som den kulturella konflikt som pågår mellan islam och väst kommit att handla om sexualitet och frihet. Muslimer känner sig i stor utsträckning marginaliserade i väst, men kan känna sig överlägsna den “dekadenta” västerlänningen inom ett område: sexualitet. Muslimer har då åtminstone bättre sexualmoral än västerlänningen anser man, och detta ger anledning till en bättre självkänsla. Islamisters egen agitation och västofobi uttryck ofta i sexuella termer vilket kan utläsas på de många hemsidor på Internet producerade av olika islamistiska grupperingar.

Ett modernt exempel på nutida islamistisk sexualsyn är boken *Closer than a Garment: Marital Intimacy According to the Pure Sunnah* (2000) av Muhammad al-Jibaly. I boken beskrivs könsorgan och fortplantning i vetenskapliga termer, samtidigt som han redovisar den islamiska etiketten kring sexuallivet och manar till god sexualmoral. Kärlek, känslor och njutning nämns inte ens och boken är i en helt annan genre än den klassiska arabiska litteraturen. Sex handlar här bara om reproduktion, och ingenting annat. Foucault (1984/2000) menar att sex transformerades till en kontrollerande diskurs om sexualitet i det sena 1700-talet. Han skiljde på *ars erotica* (erotisk konst) och *scientia sexualis* (vetenskap om sexualitet) som två olika kunskaper om sex. *Scientia sexualis* uppstod efter upplys-

ningen i Europa som en ny vetenskap, medan *ars erotica* fanns bland “de andra” och handlade om erotiska metoder för ökad njutning, såsom erotisk klassisk arabisk litteratur. Det är sorgligt att notera att bara *scientia sexualis* existerar i den islamiska litteraturen kring sexualitet idag.

När det gäller islamisk sexetikett finns det några principer som oftast brukar upprepas i islamisk litteratur. Samlag under kvinnans menstruation och anala samlag förbjuds med hänvisning till Koranverserna 2:222–3:

Och de som frågar dig om kvinnans månadsblödning. Säg: “Detta är ett ömtåligt och smärtsamt tillstånd. Håll er därför borta från kvinnorna under deras period och kom inte nära dem förrän de är rena; men när de har renat sig ta dem då till er, så som Gud befallt er.” [...] Era hustrur är för er som en åker; beträd därför er åker, när och som ni önskar – men sörj först för era själar.

Identifikationen mellan kvinnan och åkerjorden tolkas så att mannen måste odla med sin säd, och den måste därför bara placeras på ett fruktbart ställe, dvs. i kvinnans vagina. Oralsex blir av denna anledning, om inte direkt förbjudet, åtminstone klassat som förkastligt. Inställningen till onani är också ambivalent av samma skäl, men accepteras som ett nödvändigt ont av vissa lärde. Inom den islamiska lagen diskuteras också vätskorna från könsorganen och huruvida de är en förorening eller inte. Sperma anses som ren, medan menstruationsblod anses som oren. Varje muslim måste också tvätta hela kroppen efter samlag för att återfå rituell renhet, en regel som gäller såväl kvinnor som män. I korrekt sexuellt uppförande innebär också att varken mannen eller kvinnan får avvisa den andra utan måste alltid vara sexuellt tillgänglig för sin partner. Detta har

i princip omöjliggjort att döma en man för våldtäkt inom äktenskapet.

I den nutida islamiska debatten debatteras huruvida preventivmedel är tillåtet eller ej. Vissa lärde hävdar att eftersom Profeten tillät avbrutet samlag som prevention, kan man dra analogin att alla preventivmedel är tillåtna, medan andra hävdar att detta är *det enda* tillåtna metoden. Andra lärde diskuterar och utvärderar varje metod för sig. Abort diskuteras också. Själen anses komma till fostret på den 40:nde dagen efter befruktningen (på den 120:nde dagen i vissa tolkningar) och därför menar vissa att abort kan vara accepterat innan dess om det är fara för moderns liv, annars inte. Synen på abort är restriktiv bland de muslimska teologerna, medan abort faktiskt praktiseras bland muslimer på många håll i världen. Återigen möter vi skillnaden mellan islams normer och muslimers praktiserande.

Alternativa tolkningar av islamisk sexualmoral

Det kan tyckas att jag i denna framställning bekräftat kolonialmakternas syn på muslimsk sexualitet. På sätt och vis vill jag hävda att sexualiteten inte varit så undertryckt och tabubelagd i traditionella muslimska samhällen som vi kanske tror idag, samtidigt som orientalisternas syn på "den andras" sexualitet misstolkades och konstruerades i många avseenden. Dagens sexualsyn bland muslimer kan i många avseenden upplevas av många att vara mycket kontrollerande och problematisk. Anammandet av den striktaste islamiska moralkodexen och utövandet av straff för sexualbrott har varit relativt ovanlig i de flesta muslimska samhällen under historiens gång, men är något vi ser ett ökande antal exempel på i fler länder (Iran, Saudiarabien och Nigeria för att nämna några). Hederskodexen



Foto: © Ole Åsheim / Samfoto

praktiseras fortfarande i många arabiska, turkiska och kurdiska samhällen, även bland kristna och andra religionsutövare för övrigt, och utsätter individen för oacceptabla situationer. Min studie bland arabiska tonårsflickor byggd på djupintervjuer visar att många inte känner att de ens får prata eller ha någonting alls att göra med pojkar utan att riskera att få dåligt rykte, och därmed sitt liv (Ouis 2005). Ryktet betyder allt för en kvinna i dessa kulturer. Samma studie visar att äktenskap mellan barn (dvs. alla som är yngre än 18 år enligt barnkonventionens definition) är tillåtet enligt lagen och vanligt förekommande. Tvångsgifte förekommer också men är svårt att identifiera. Giftermål där barn ingår, även om de gett sitt samtycke, kan tolkas som sexuellt utnyttjande av barn. I en del arabiska länder och andra som exempelvis Afghanistan, "erbjuds" en våldtäktsman att gifta sig med sitt offer, och på så vis räddar han kvinnans heder och undkommer med inget eller lindrigare straff. Vad offret, kvinnan, anser om saken är tydligen irrelevant, trots kvinnoföreningars aktiva protester (ibid:43). Förföljelser och bestraffningar av homosexuella ökar i många muslimska kulturer, trots en traditionellt accepterande hållning i vissa kretsar.

För en utomstående kan det verka som om den lättaste vägen för muslimer att lösa de problem och lidande som deras moral-kodex orsakar, hade varit att hoppas att de skulle överge denna helt och hållet, men islamiseringsprocessen står sig fortfarande alltför stark i hela den muslimska världen för att man skulle kunna förvänta sig en sådan utveckling. Samhällsförändringar kommer därför att behöva legitimeras islamiskt. Vad jag därför föreslår är att undersöka alternativa tolkningar av sexualmoralen inom islam. Dessa tolkningar är kanske mer en tillbakagång till de traditionella metoderna genom att man beaktar förmildrande omständighe-

ter hellre än att straffa. Om det heliga privatlivets sfär och integritet respekteras, och om utomäktenskapliga sexuella handlingar bara kan anses syndfulla om de görs i offentlighetens ljus, öppnar detta för visst frihet och handlingsutrymme. Andemeningen i Koranversen 24:4 som citerades ovan handlar om det syndfulla i att anklaga någon för otrohet, inte om synden i sig. Det kan alltså tolkas som bättre enligt islam att avstå från att anklaga någon för detta, även om det förvisso skulle kunna vara sant.

Det finns också möjlighet för muslimer att följa de mest liberala av de lärde, utan att behöva ge avkall på sin religiositet. Det finns exempelvis inte ett uttalat förbud mot oralsex, men det anses allmänt vara en styggelse. En del lärde har tillåtit det, men ser det som ett västerländsk inflytande från pornografi. Den populära TV-shejken Yusuf al-Qaradawi har i ett av sina TV-program visat på kanalen al-Jazeera med avsmak, mer eller mindre "tvingats" tillåta oralsex. Samma inställning finns till onani, det är inte direkt förbjudet men anses som accepterat om ingen annan utväg finns för att få utlopp för sina sexuella behov. Den populära shiamuslimska shejken Fadlullah har sagt att det är specifikt tillåtet för kvinnor som inte har någon man att onanera.⁴ Men det finns anledning att problematisera huruvida man kan bedöma muslimers sexualitet utifrån de lärdes uttalanden. Oftast rekommenderar de lärde det som muslimerna *inte* gör och därför ska man ta de mest restriktiva och förbjudande uttalandena med en nypa salt. Om människor gjorde som de sa, fanns det ju ingen anledning för dem att predika! Jag har i mina samtal med muslimska informanter märkt att de flesta accepterar avancerade sexuella handlingar, såvida penetration undviks. Återigen finns diskrepansen vad "islam säger" kontra vad människor faktiskt gör. En muslim uttryckte med viss ironi i rösten: "Den enda sexuella

handlingen som är förbjuden i islam är att ha ett utomäktenskapligt samlag mitt framför ögonen på fyra respektabla muslimska män. Det tror jag att jag kan undvika och ändå ha ett normalt sexliv." Det finns således en stor acceptans för det som görs i hemlighet och som inte påverkar ens rykte. I Yemen mötte jag tonårsflickor som hyllade ansiktsslöjan och de svarta täckande kläderna. De menade att denna mundering, denna uniform, gav dem en anonymitet som gjorde att de kunde ha pojkvänner. Ingen misstänkte en beslöjad flicka och ingen kunde heller se skillnad på dem. Detta gav dem stor frihet menade de (Ouis 2005:49).

Hedersproblematiken är komplex och handlar om modernisering, tribalism och individualism, och kräver egentligen sin egen analys som inte får plats inom denna artikel. Jag tror ändå att äktenskap kommer att ses mer som ett individuellt val, inte som kollektivets rätt att bestämma. Ett sätt att liberalisera sexuella relationer bland muslimer är att återta den mer flexibla synen på äktenskapet som den tidiga islamiska historien visar exempel på. Äktenskap var då bara ett sätt att legalisera och offentliggöra en sexuell förbindelse. Inom shia-islam finns också tillfälliga äktenskap, s.k. *mutah*, som kan tolkas som ett sätt att tillåta en sexuell förbindelse för njutning och inte reproduktion i en sexuell repressiv miljö. Detta skulle kunna vara en metod som ger legitimitet åt sex endast för njutnings skull. Tanken att sex måste hållas inom äktenskapet kan verka konservativ för västerlänningen, medan det omvända ("äktenskap handlar bara om att legalisera en sexuell relation") är tämligen revolutionerande för många muslimer. Äktenskapet behöver inte heller handla om att bo ihop. En mer dynamisk syn på äktenskapet skulle kanske kunna lösa många muslimers sexuella frustration utan att de för den skull behöver

känna att de ger upp den islamiska moralen.

I boken *Progressive Muslims on Justice, Gender, and Pluralism* (Safi 2003), utgiven av amerikanska muslimer, finns vissa indikationer på en mer liberal sexualsyn. Mest kritiserat av muslimer och kontroversiellt i boken är kapitlet om homosexualitet, där det hävdas episoden med Lots folk är ett fördömande av systematiska anala våldtäkter, hellre än ett förbud mot homosexualitet. Lots folk fördöms därför att de behandlade förbipasserande illa: de gav dem inte mat och dryck eller visade den generositet⁵ som seden krävde och de "våldtog dem utan att ha ett sexuellt behov, utan för att förnedra dem" enligt Profetens ord (ibid:214). Det är alltså sexuellt våld som kritiseras, inte kärlek mellan två av samma kön. Denna argumentation återfinns också bland kristna, men tesen drivs övertygande utifrån Koranens text och andra traditioner inom islam. Man pekar också på att det inte finns något ställe i de heliga texterna som specifikt talar om straff för homosexualitet.

En personlig slutreflektion är att i *teorin* ses sexualitet bland muslimer som en stark naturkraft som människan har svårt att kontrollera, medan man i *praktiken* trots detta kräver av varandra att bete sig som a-sexuella, moraliska robotar som inte gör minsta lilla felsteg. Gör man det fördöms man utan barmhärtighet inom den muslimska gruppen. I det liberala väst däremot, ses sexualitet som neutral och inte något som stör interaktionen mellan män och kvinnor i *teorin*, samtidigt som man i *praktiken* uppvisar ett samhälle som kan verka besatt av sex: pornografi, dokusåpor med kittlande sexuella inslag, sexinformation till allmänheten i alla säljande tidningar, avkläddhet osv. Samtidigt kan man vända på mitt resonemang och fråga sig vad som är orsak respektive verkan: Är det inte så att sexualiteten blir laddad när den är strikt kontrollerad? Och är det inte så att sexuali-

teten förlorar sin mystik och avdramatiseras med alltför mycket liberalism och måste därmed "piggas upp" med diverse inslag? Foucault menade att alltför stor öppenhet kring sexualitet öppnade möjligheterna för kontroll. Många muslimer menar att man bevarar sensualismen med att helga privatlivet och de sexuella aktiviteterna. Det är till syvende och sist summan av de individuella valen som avgör hur sexualiteten formas inom olika religioner. Islam är inte statisk utan har förändrats och det finns potential till en annan sexualsyn än den vi ser idag, i vår specifika tid och plats. ★

Bibliografi

- al-Jibaly, Muhammad 2000. *Closer than a Garment: Marital Intimacy According to the Pure Sunnah*. Al-Kitaab & as-Sunnah Publishing.
- Alloula, Malek 1986. *The Colonial Harem*. University of Minnesota Press.
- Al-Makhzumi, al Sayyid Harum ibn Husain 2001. *Njutningens källor*. Alhambra förlag.
- Bernström, Knut 2000. *Koranens Budskap*. Proprius.
- Bouhdiba, Abdelwahab 1998. *Sexuality in Islam*. Saqi Books.
- Bullough, Vern L. 1976. *Sexual Variance in Society and History*. University of Chicago Press.
- Bullough, Vern L. 1995. Sexuality and Religion in Diamant & McNulty (eds.), *The Psychology of Sexual Orientation, Behavior, and Identity*. Greenwood Press, pp 444–456.
- Daniel, Norman 1980 (1960). *Islam and the West: The Making of an Image*. Edinburgh University Press.
- David, Catherine 2001. debattartikel i *Novel Observateurs* nyårsnummer 2001.
- El Guindi, Fadwa 1999. *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*. Berg.
- Erdogan, Sema Nilgun 1998. *Sexual Life in Ottoman Society*. Dönence.
- Foucault, Michel, 2002 (1984) *Sexualitetens historia*, 3 volymer:
Vol. 1, *Viljan att veta*, Daidalos.
Vol. 2, *Njutningarnas bruk*, Daidalos.
Vol. 3, *Omsorgen om sig*, 1987, Daidalos.
- Ibn Hazm, Ali ibn Ahmad 1953. *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*. Luzac & Company Ltd.
- Ibn Warraq, 2003. *Hvorfor jag ikke er muslim*. Humanist Forlag.
- Ikkaracan, Pinar 2000. *Women and Sexuality in Muslim Societies*. Women for Women's Human Rights.
- Kronholm, Trygve 1995. *Spegelbilder: Den arabiska litteraturens historia*. Natur och Kultur.
- Maududi, S. Abul Ala 1990 (1972). *Purdah and the Status of Woman in Islam*. Islamic Publications Limited.
- Mernissi, Fatima 1975. *Beyond the Veil*. Schenkman.
- Mir Hosseini, Ziba 2000. *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law*. I.B. Taurus.
- Musallam, Basim F. 1983. *Sex and society in Islam: birth control before the nineteenth century*. Cambridge University Press.
- Nefsawi, Umar ibn Muhammad 1966. *Den doftande trädgården*. Bonniers.
- Ouis, Pernilla & Anne Sofie Roald 2003. *Muslim i Sverige*. Wahlström & Widstrand.
- Ouis, Pernilla 2002. *Power, Person, and Place: Tradition, Modernity, and Environment in the United Arab Emirates*. Human Ecology Division, Lund University (PhD thesis)
- Ouis, Pernilla 2005. *Woman or Child? Voices of Teenage Girls in the Middle East*. Save the Children, Sweden.
- Safi, Omid (red.) 2003. *Progressive Muslims on Justice, Gender, and Pluralism*. Oneworld.
- Said, Edward W. 1978. *Orientalism*. Routledge & Kegan Paul
- Samuelsson, Jan & Åsa Brattlund 1996. *Kärlek och familjeliv enligt islam*. Natur och Kultur.
- Sayyid, B.S. 1997. *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*. Zed Books.
- Schick, Irvin C. 1999. *The Erotic Margin: Sexuality and Spatiality in Alterist Discourse*. Verso.
- Wheatcroft, Andrew 1993. *The Ottomans*. Viking.
- Wiesner-Hanks, Merry E. 2000. *Christianity and Sexuality in the Early Modern World: Regulating Desire, Reforming Practice*. Routledge.

Noter

- 1 Med muslimsk menar jag det som har med människorna muslimer att göra, med islamisk det som har med religionen islam och islamistisk det som kan kopplas till islamism – den politiska tolkningen av modern islam. Det är förstas problematiskt att generalisera över en så stor grupp människor som muslimer. Det kan verka trivialt att påpeka att muslimer är en heterogen grupp med vitt skilda kulturella mönster och livsstilar, men på något sätt verkar ända islam uppfattas som mer monolitisk än de flesta andra religioner.
- 2 Jag har inte angivit exakt från vilken *hadith*-samling varje profetisk tradition är hämtad från. De flesta uttalanden från profeten inom ämnet sexualitet med exakta referenser finns på dokumentet *Sex and Sexuality in Islam* producerat av Muslim Women's League, USA på www.mwusa.org/publications/essays/sexuality.html.
- 3 Semitiska språk är uppbyggda kring en s.k. rot bestående av tre konsonanter. Från denna rot kan flera olika begrepp härledas från grundbetydelsen.
- 4 Denna information har jag fått av en irakisk kvinna som följde shejken under min forskning inför boken "Muslim i Sverige" (Ouis & Roald 2003). Det är svårt att "kontrollera" denna uppgift, men det intressanta är egentligen vilka idéer som människor tar till sig. Detsamma gäller de otaliga hänvisningarna till al-Qaradawis TV-program om islam bland

informerarna, utan att det har varit möjligt för mig att kontrollera exakt *när* shejken gjorde dessa uttalanden.

- 5+ Det bör noteras att ordet för "ädel" i arabiskan är detsamma som ordet för "generositet" – *karim*. Att vara generös är detsamma som att vara ädel och var en av de viktigaste normerna i beduinsamhället (se Ouis 2002).

BOKANMELDELSER

ANNE SOFIE ROALD: ER MUSLIMSKE KVINNER UNDERTRYKT?

Pax, Oslo 2005

Omtale ved Tove Nicolaisen



Anne Sofie Roald er muslim og vil forandre. Hun vil forandre kvinners stilling i islam innenfra med basis i islamsk tro og tradisjon. Roald kombinerer lojalitet og kjærlighet til tradisjonen på den ene siden med ønske om radikale endringer på den andre. Kvinnesynet i islam er kanskje det islamrelaterte temaet som opptar etnisk norske ikke-muslimer sterkest, og det er ingen mangel på kritiske utenfraperspektiver på islam og islams kvinnesyn. Roald har et kritisk innenfraperspek-

tiv. Hun har skrevet flere bøker og artikler om islam. Her skal vi nevne Islam (Pax 2004) og Women in Islam. The Western Experience (Routledge 2001). Roald er i dag dosent i religionshistorie og underviser ved Högskolan i Malmö. Hun har en doktorgrad om islamske bevegelser fra Lund universitet. Så Roald er vel kvalifisert til å reformere islam innenfra.

Roald som hadde vært aktiv på venstresida i Norge og var fortrolig med kampen for kvinners rettigheter, konverterte til islam i 1982. I forordet til boka sier hun selv at mye av årsaken til at hun konverterte, var et behov for de strenge rammene det muslimske miljøet kunne tilby. I 22 år brukte Roald hijab¹, det muslimske sløret. Sommeren 2004 sluttet hun å bruke det, noe som har ført til mye medieomtale. I et stort intervju i Aftenposten 05.02.05 forklarer Roald hvorfor hun tok av sløret: Det muslimske sjalet skal gjøre kvinnen mindre synlig, men i Europa har det motsatt virkning. I Europa signaliserer hijab en identitet, sier Roald. Du blir fort satt utenfor i det europeiske samfunnet og blir ikke tatt på alvor hvis du bruker hijab. Roald framstår på mange måter som en (post)moderne kvinne som har gjort de valg hun til en hver tid har ment har vært de riktige for henne. Hun valgte å konvertere. Hun valgte å bruke slør, og hun valgte å ta det av.

Når Roald argumenterer for et mer progressivt kvinnesyn og mer likestilt praksis, gjør hun det ut fra islamske kilder, det vil

si ut fra Koranen, ut fra Hadith (normative skriftsamlinger som inneholder fortellinger om profeten Muhammad), ut fra ulike tolkingstradisjoner til de autoritative skriftene og ut fra mulighetene til nytolking. Alle de store religionene har tekster som i dag oppleves som sterkt kvinneundertrykkende. Derfor kan det være nyttig med et sideblikk til kristen feministisk tradisjon der det er ulike posisjoner når det gjelder synet på de normative kildene. Noen mener at det ikke er mulig å ta utgangspunkt i skrifter som er skrevet i en patriarkalsk kontekst for hundrevis av år siden, hvis vi skal si noe om kjønnsroller i dag. Andre igjen mener tekstene har tolkingsmuligheter vi ikke alltid ser, og tar utgangspunkt i tekstene og leser og tolker dem med feministiske briller. Roalds posisjon er på linje med de siste. Hun har dukket ned i den rike skrift- og tolkingstradisjonen i islam og finner nye veier å gå i kvinnespørsmål på islams premisser.

Roald er glad i kurvmetaforen. Denne metaforen har hun lånt fra islamforskeren Jan Hjärpe. Den islamske kurven handler i Roalds bok om hvordan kulturmøtet mellom islam og vesten fører til religiøse forandringer. Kurven har gjennom tidene blitt fylt av religionens tradisjoner, som skrifter, fortellinger, ritualer, tolkinger og ordbruk. En kurv er kjennetegnet ved at nytt kan puttes inn og at annet kan lekke ut og forsvinne. Fra kurven kan en hente ut det en har bruk for i en gitt situasjon. Forestillingen om islam som en enhetlig og statisk religion er misforstått enten det er muslimer eller ikke-muslimer som har denne forestillingen mener Roald og Hjärpe.

Jeg skal trekke fram et eksempel fra Roalds bok for å vise at Roalds nytolkingsprosjekt kan være problematisk også for henne selv. Det er ikke i alle sammenhenger like enkelt å finne gode og gyldige argumenter for nytolking når basis er lojalitet mot skriftene.

Men først et eksempel på en temmelig

radikal nytolking. Roald argumenterer for at muslimske kvinner kan gifte seg med ikke-muslimske menn, noe som tradisjonelt har vært svært problematisk ifølge islamsk teologi, som her bygger på tilsynelatende klare utsagn i Koranen. Roald finner likevel en løsning. Hun legger vekt på at de aktuelle koran-utsagnene må ses i lys av at gruppetilhørighet i det muslimske førmoderne samfunnet var basert på religionstilhørighet og dermed ble til i en spesiell sosial situasjon. I dag er den sosiale situasjonen helt annerledes. Videre legger hun vekt på at de aktuelle språklige utsagnene i Koranen kan forstås mer som oppfordring enn som forbud. Hun mener dermed at de kan tolkes på en slik måte at det åpner for at muslimske kvinner kan gifte seg med ikke-muslimske menn.

Roald sliter dessverre mer med skrifttolkingen når hun tar opp steining og pisking som straff for utroskap. Hun er selvfølgelig imot både steining og pisking, og ønsker inderlig å tolke det bort. Men her virker det nesten som hun gir opp prosjektet. Særlig ser hun det som vanskelig å tolke bort pisking siden det omtales så uttrykkelig i Koranen. Hun kommer til slutt i dette kapitlet med et hjertesukk: Man skal vel kunne være en god muslim uten nødvendigvis å måtte støtte steining som straffemetode? Dette eksemplet viser noen av de problemene en kan komme opp i når basis er sterk lojalitet mot normative skrifter. Dette dilemmaet ville Roald ikke kommet i hvis hun hadde valgt et annet utgangspunkt for sitt prosjekt.

Roald tar opp en rekke brennaktuelle temaer: kjønnsrollemønstre, sex, ekteskap, skilsmisse, kvinnelig omskjæring, sløret, arrangerte ekteskap og tvangsekteskap. Når det gjelder arrangerte ekteskap og tvangsekteskap, mener hun at perspektivet må være å se det som kulturelle utfordringer og problemer, heller enn som religiøse. En annen problemstilling Roald reiser, er om ikke mye

undertrykkelse og press mot muslimske kvinner kommer fra det norske storsamfunnet som definerer de muslimske kvinnene som undertrykte.

For alle som ønsker et nyansert, ikke-stereotyp bilde av kvinnesynet i islam, er dette en viktig og nyttig bok. Roald fokuserer på mangfoldet og mulighetene. Men en klype utholdenhet må til. Roald tar ikke lettvinde løsninger og går ingen snarveier. Leseren må være villig til å følge argumentasjonene. Boka er interessant for alle som ønsker å sette seg inn i hvordan moderne europeisk islam kan se ut. Om Roalds prosjekt viser seg å være det muliges kunst eller om det er håpløst, kommer kanskje an på hvilket tidsperspektiv vi legger på det. Hvis vi sammenligner med tilstanden i kristen kontekst, ser vi at innenfor flere kristne grupper gjelder fortsatt ikke likestilling. Dessuten, ifølge norsk lov er trosamfunns indre forhold unntatt fra likestillingsloven når det kan begrunnes religiøst. ★

Note

1. I norsk sammenheng oversettes hijab på ulike måter. Både slør, sjal og skaut brukes. I Roalds bok brukes slør.

MELISSA WILCOX: COMING OUT IN CHRISTIANITY

Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 2003

Omtale ved Inger Furseth

For mange representerer homofili og kristendom to grunnleggende motsetninger. Flere homofile og lesbiske ser på religion, og spesielt kristendom, som noe som alltid har funnet undertrykkende og fremmedgjørende.

Mange kristne ser på homofili som en sak som gjelder "oss" versus "dem" eller et spørsmål som kun gjelder "de andres" atferd og ikke deres identitet. Denne boken er skrevet av den amerikanske religionsviteren Melissa Wilcox, og den tar for seg denne konflikten ut fra ståstedet til en gruppe lesbiske, homofile, biseksuelle og transseksuelle kristne. Den består av en empirisk undersøkelse av nåværende og forhenværende medlemmer av to menigheter i California som betjener denne gruppen. Spørsmålet Wilcox forsøker å svare på, er hva som gjør at disse deltakerne har en identitet som både homofile og kristne. Hun knytter sin studie til større diskusjoner innenfor sosiologien som omhandler religiøs individualisme, identitetskonstruksjon og rituell symbolisme. Boken handler dermed både om identitet, religion og fellesskap. Den egner seg for studenter og forskere innenfor kjønnsstudier, sosiologi, psykologi, religionsvitenskap og teologi, samt alle som er interessert i temaet homofili og religion.

Undersøkelsen

Wilcox forteller i bokens innledning at da hun første gang hørte om Universal Fellowship of Metropolitan Community Churches (UFMCC) som er et kristent kirkesamfunn for lesbiske, homofile, biseksuelle og transseksuelle, var hun temmelig overrasket. Wilcox bruker samlebetegnelsen LGBT for Lesbian, Gay, Bisexual og Transgendered, og denne betegnelsen vil bli brukt nedenfor. Hun er selv lesbisk, men ikke kristen, og hun har i stor grad sett på religion som en undertrykkende faktor i mange LGBT-menneskers liv. Hun ble imidlertid nysgjerrig og ønsket å finne ut hva som gjorde at folk ble med i dette kirkesamfunnet.

UFMCC ble grunnlagt som kirkesamfunn av Troy Perry i Los Angeles i 1968. Perry var tidligere pastor innenfor pinsebevegelsen. I dag består UFMCC av omkring 300

menigheter med over 40 000 medlemmer. Medlemstallet i hver menighet varierer fra 4–5 personer til over 3 000. UFMCC har menigheter i hele atten land, deriblant flere europeiske. Det er et kristent evangelisk kirkesamfunn som teologisk sett har en relativt tradisjonell profil. Dette er altså ikke et kirkesamfunn som tilhører en eller annen ekstrem teologisk ytterfløy, selv om det finnes visse variasjoner mellom de ulike menighetene. Wilcox undersøkte deltakerne i to UFMCC-menigheter i California i perioden 1997–1999. Hun brukte flere metoder for datainnsamling, deriblant feltundersøkelser, spørreskjema tilsendt alle medlemmene samt 72 livsfortellingsintervjuer av kvinner og menn som hadde deltatt i spørreskjemaundersøkelsen.

Identitet

Boken er delt inn i tre deler, som henholdsvis handler om identitet, fellesskap og forholdet mellom identitet og fellesskap. Vi skal først se på hennes analyse av identitet.

Wilcox finner at de fleste informantene har hatt en eller annen form for tilknytning til kristendommen før de kom ut som LGBT. Det er relativt vanlig for LGBT-mennesker å gå ut av religiøse organisasjoner når de kommer ut som homofile, enten fordi de blir tvunget til det eller fordi de velger det selv. Flertallet i denne undersøkelsen valgte imidlertid å forandre kirkesamfunn snarere enn å forlate organisert religion. Mens mange antar at religion kun har en negativ rolle i LGBT-menneskers liv og spesielt den fasen de kommer ut, viser denne undersøkelsen at dette varierer. Mens noen fortalte om negative opplevelser i sine tradisjonelle kirkesamfunn og andre om kirkesamfunn som var åpne og inkluderende, men til liten hjelp i denne prosessen, fortalte deltakerne i UFMCC at religion var en viktig ressurs, fordi den bidro til å bekrefte deres

identitet som både LGBT og kristne.

Wilcox argumenterer for at den religiøse individualismen som preger dagens USA har vært til stor hjelp for LGBT-mennesker. Den religiøse individualismen går ut på at dagens mennesker ikke lenger lar seg styre av tradisjonelle religiøse autoriteter, som religiøse skrifter og ledere. Istedenfor velger de ut de elementene innenfor de religiøse tradisjonene som de synes er meningsfulle og konstruerer sine egne religiøse meningssystemer. Siden kristne LGBT-mennesker ikke har så lett tilgang til allerede eksisterende identiteter, kan de velge ut de sidene ved den religiøse tradisjonen som er viktige for dem, og så konstruere nye identiteter på egen hånd. Mens mange forskere har sett på den religiøse individualismen med bekymring, har den kun vært et gode for denne gruppen, konkluderer Wilcox.

Fellesskap

Som nevnt finner Wilcox at deltakerne i UFMCC mener at denne kirken fungerer som en ressurs i prosessen med å komme ut som LGBT. Disse menighetene støtter og hjelper til med å skape en integrasjon av den religiøse og den seksuelle identiteten. Dette er mulig, fordi menighetene skaper og opprettholder en verden der LGBT og kristen identitet både utgjør det vanlige og blir feiret som noe positivt. Gudstjenestene tilbyr en variasjon av symbolske, rituelle, verbalske og sosiale ressurser som støtter og bekrefter en kristen LGBT-identitet.

Identitet og fellesskap

I den tredje delen av boken ser Wilcox på forholdet mellom identitet og det religiøse fellesskap, et forhold som både er preget av variasjon og kompleksitet. I noen tilfeller utgjør identitet og fellesskap to veier som går i motsatt retning. Siden nesten alle informan-

tene i denne undersøkelsen så på seg selv som kristne før de utviklet en LGBT-identitet, hadde de gått gjennom en fase der de benektet eller nedvurderte LGBT-aspektene ved identiteten sin. I tillegg hadde de stått ovenfor både kristen lære, kristne ledere, samt kirke-medlemmer som ofte kommuniserte enten eksplisitt eller implisitt at de ikke kunne være både LGBT og kristne. For de kristne som kom fra en tradisjonell teologisk bakgrunn, krevde overgangen fra det å benekte til å akseptere sin LGBT-identitet en teologisk kursendring. De fleste i denne undersøkelsen hadde gjort denne endringen på egen hånd. Enten de forlot kirken eller fortsatte å gå der, bestemte de fleste seg for at deres tro var basert på en inkluderende Gud som ikke ønsket at LGBT-kristne skulle forandre sin seksuelle identitet. Det betyr at innen disse deltakerne bestemte seg for å bli med i UFMCC hadde de allerede konstruert en integrert identitet som både kristen og LGBT. Et slående trekk ved deltakerne i denne undersøkelsen er at de fleste har en selvforståelse om at de har en gudgitt misjon i verden. Dette oppdraget går ut på å bekjempe undertrykkelse, informere heteroseksuelle om LGBT-mennesker og forkynne kristendom blant andre ikke-kristne LGBT.

Diskusjon

Wilcox' bok er på mange måter svært viktig. I utgangspunktet finnes det få empiriske undersøkelser av kristne homofile, og Wilcox' undersøkelse er en av de første som tar for seg LGBT-kristne. På denne måten er hun med på å åpne veien for forskning på et nytt område. Samtidig plasserer Wilcox sin forskning innenfor den amerikanske religions-sosiologien, noe som gjør at hennes studie blir et bidrag til en større debatt om identitet og religion blant mennesker i dagens vestlige samfunn. Her er hennes argumentasjon omkring den religiøse individualismen spe-

sielt interessant. Mens mange religionsforskere har hatt et underliggende og implisitt premiss om at den religiøse individualismen representerer en negativ utvikling, blir Wilcox' påstand om at den religiøse individualismen er en nødvendighet for undertrykte grupper som LGBT forfriskende. Ifølge Wilcox fungerer altså den religiøse individualismen frigjørende. En videreføring av denne tankegangen er kanskje at dette ikke kun gjelder LGBT-mennesker, men langt større grupper i den vestlige verden.

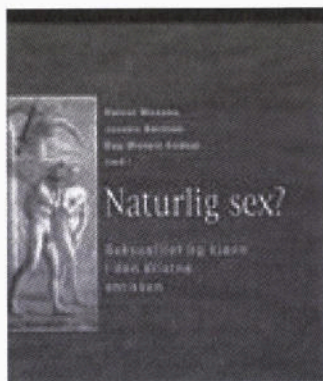
Wilcox plasserer også sin undersøkelse om LGBT-identitet innefor debatten om essensialisme og konstruktivism. Det har vært en trend i kjønnsforskning bort fra en essensialistisk oppfatning der kjønn blir sett på som stabilt og med fastlagte vesenskjenne-tegn, over til en konstruktivistisk oppfatning, der kjønn blir sett på som noe konstruert, noe som mennesker tillegger mening. Wilcox finner at flesteparten av hennes informanter har en essensialistisk forståelse av kjønn, der de ser på seg selv som født LGBT av guddommelig vilje. Denne delen av Wilcox' analyse har noen svakheter. For det første virker hennes analyse noe forenklet, der en konstruktivistisk forståelse av kjønn blir operasjonalisert til noe som hvert enkelt individ velger løsrevet fra kulturen, snarere enn at dette er noe som foregår på det kulturelle nivå over lengre tid og som preger individene og deres handlingsmuligheter. Hun synes også å glemme det fundamentale; nemlig at selv om noe er sosialt konstruert, betyr ikke det at det ikke er virkelig. Samtidig gir Wilcox et viktig innspill til denne debatten. Mens konstruktivistiske virkelighetsoppfatninger ofte har vært brukt til å hjelpe undertrykte grupper, slik som for eksempel etniske minoriteter, argumenterer Wilcox for at en slik forståelse av kjønn ikke hjelper grupper som LGBT. Derimot vil en essensialistisk forståelse av LGBT-identitet, kombinert med en religiøs virkelighetsfor-

ståelse, fungere som en sterk bekreftelse av identiteten, nemlig forståelsen om at "Gud har skapt meg slik." På denne måten representerer Wilcox' bok både et bidrag til debatt innenfor religionsforskningen så vel som kjønnsforskningen. ★

**HALVOR MOXNES, JOSTEIN BØRTNES
OG DAG ØISTEIN ENDSJØ (RED.):
NATURLIG SEX? SEKSUALITET OG
KJØNN I DEN KRISTNE ANTikken**

Gyldendal akademisk, Oslo 2002

Omtale ved Marianne Bjelland Kartzow



"Naturlig" seksualitet

I debatter om kjønn og seksualitet refereres det ikke sjelden til hva som er "naturlig", og en forventer særlig at fortiden vil kunne gi oss svaret på det. Innenfor en religiøs ramme henviser en til det som er naturlig enten som det som stemmer med biologien eller med en opprinnelig mening helt fra skapelsen av. De ulike bidragsyterne i *Naturlig sex?* stiller på hver sin måte spørsmålsteget ved disse forestillingene. Der andre vil forkaste all religion som i sitt vesen kvinneundertrykkende og uforenelig med seksuell og kjønnslig frigjøring, bidrar denne boken til å nyansere, presisere og utdype en periode

hvor den kristne religionen var i støpeskjeen.

Et tydelig bakteppe er den pågående kirkelige debatt om homoseksualitet, der flere av bidragsyterne lenge har vært sentrale aktører, nasjonalt og internasjonalt. Mot de røster i kirkelandskapet som hevder at bibelen er klar i sin fordømmelse av homofilt samliv, lærer vi her om hvordan bibeltekstene opererer innenfor andre kulturelle forhold, der sentrale begreper fra dagens debatt var fylt med annet innhold enn de er i dag. Hvordan kan tekster som bruker antikkens verdssystem, der den mannlige borger hadde fri seksuell tilgang på sin hustru, sine mannlige og kvinnelige og mindreårige slaver, samt kunne innlede seksuelle forhold til yngre (umyndige) menn som et ledd i disses kulturelle dannelse, ha uforbeholden normativitet innenfor en kirkelig ramme uten at de leses kritisk og uten at det stilles spørsmålsteget ved deres etiske univers? Det er det problematiske ved denne direkte overføringen som legges under lupen i boka, og flere av bidragene har her vesentlige innspill med potensiale til å endre hele debatten om de ble lest og tatt i betraktning.

De ulike artiklene varierer både i kvalitet og lengde, men bærer tydelig preg av å være forfattet av internasjonalt anerkjente forskere med god oversikt over feltet. Boka som helhet er ikke lett å plassere innenfor den aktuelle kjønnssteoretiske debatten, fordi bidragsyterne representerer såpass ulike tradisjoner, samt at noen av bidragene selv deltar i denne debatten (særlig Martin og Økland). Det har blitt hevdet at forskningen på den kristne antikken ligger helt i front når det gjelder ny teoriutvikling innenfor humaniora-fagene, og denne boka må kunne sies å reflektere dette.

Seksualitet, etikk og kjønn

Boka har to hoveddeler. Etter forord og innledning, ført i pennen av de tre redaktørene, fokuseres det på seksualitet og etikk i antik-

ken. Professor i Det nye testamente ved Universitetet i Oslo, Halvor Moxnes, leser Paulus' formaning til menn om å holde seg unna prostituerte ved hjelp av den franske filosofen Michel Foucault. Ved å bruke *Seksualitetens historie* som bakgrunn, peker Moxnes på hvordan tradisjonelle forestillinger om seksualitet er utilstrekkelige i studiet av Paulus' tekster. Det er begjæret som ødelegger det menneskelige fellesskap, ifølge Moxnes' Paulus-lesning. Skulle en snakke om hva slags begjær som er den største trussel i dag, synes det heller å være det økonomiske enn det seksuelle. Skal en likevel fokusere på seksuelt begjær, peker Moxnes på at det er galt å ekskludere noen fra samtalen ved å la partnernes kjønn være avgjørende.

Neste bidrag kommer fra Bernadette Brooten, professor i kristendom ved Brandeis University i USA, som de siste syv årene har hatt flere kortere og lengre forskningsopphold i Norge. Hun viser at i middelhavskulturen som omga de første kristne forfattere, betraktet en det som en forutsetning for seksuelle relasjoner at de var mellom to parter som ikke var likeverdige, og at slike relasjoner skulle gjenspeile et menneskelig sosialt hierarki der den ene parten var aktiv og den andre passiv. Seksuelle handlinger ble klassifisert etter om de var i overensstemmelse med naturen, loven eller hva som var alminnelig. Utslagene av dette var bl.a. at det ble sett på som naturlig at en mann hadde samleie med en prostituert, med en mann som var fattigere enn han selv eller med sin mannlige eller kvinnelige slave, mens all form for sex mellom likeverdige menn ble betraktet som ukonvensjonelt. Samleie mellom to kvinner, uavhengig av om de spilte en aktiv eller passiv rolle, ble betraktet som unaturlig. Brooten finner igjen bruken av disse kategoriene hos tidlig kristne forfattere som Paulus og Augustin, og mener at den viktigste etiske utfordringen i dag er å bygge ned de sosiale

hierarkiene mellom kvinner og menn, fattige og rike, de marginaliserte og eliten som har ligget implisitt i vår kultur helt fra nytestamentlig tid.

Dale Martin, professor i religionshistorie ved Yale University, USA, tar for seg likestilling, androgyni og kjønnsoverskridelse hos Paulus, ved å kritisk drøfte den feministeologiske bruken av Galaterbrevet 3.28 ("Her er ikke jøde eller greker, slave eller fri, mann og kvinne. Dere er alle én, i Kristus Jesus.") Han ender opp med at det er selve dualiteten som er problemet: Kjønn innebærer mangfold, det finnes flere måter å være menneske på enn det å enten være mann eller kvinne. I dette "skeive" perspektivet ser han en frigjøring hvor den kristne ikke trenger å innrette seg etter den ene eller andre kategorien, og ser muligheten av å åpne opp for utallige måter som mennesker kan leve i en kjønnets eksistens.

Bokas andre del, kalt "Seksualitet og kjønn", åpner med en artikkel som diskuterer Bernadette Brootens bok *Love Between Women*. Artikkelen er ført i pennen av Jorunn Økland, senior lekturer i bibelvitenskap ved The University of Sheffield, England. Her står kvinners "unaturlige" begjær i fokus, og Økland diskuterer flere av forutsetningene og konklusjonene i Brootens arbeid. De siste to artiklene er skrevet av Jostein Børtnes, professor i russisk litteratur ved Universitetet i Bergen. Hans interesse strekker seg tilbake til den kristne antikken hvor han ser på sex og vennskap mellom menn, og likekjønnet kjærlighet og guddommelig begjær. Børtnes diskuterer en av de viktigste internasjonale teoretikerne i debatten om seksualitet og kjønn, John Boswell, og utforsker kildemateriale fra Gregor av Nazians.

Nyanser i fagdebatt og offentlighet

Boka springer ut fra det tverrfaglige fors-

kningssamarbeidet "Det kristne menneske. Konstruksjon av ny identitet i antikken" (1997–2001) drevet av norske forskere fra flere ulike fagfelt og fagmiljø og med støtte fra Norges forskningsråds Antikkprogram. Den egner seg godt for studenter på universitets- og høyskolenivå (bachelor-nivå), samt kan leses av alle med interesse for antikken som utgangspunktet for den vestlige kulturkrets. De som mener at kristendommens hellige tekster er ubrukelig i kjønnskamp, har også et og annet å lære av denne boka. Den kan fungere som en motvekt til overfladiske og sjablongmessige presentasjoner av antikkens kjønn og seksualitet som vi møter i medier og populærkultur, som bl.a. sjonglerer med kilder og lar konspirasjonsteorier om kristendommens opphav sauses sammen med drømmen om Ur-kvinnen for så å påberope seg kvinnefrigjøring (Dan Brown/Da Vinci-koden) eller som romantiserer seksuelle forhold mellom menn i antikken. Boka diskuterer kildene kritisk, i lys av deres samtid, med et sideblikk til tekstenes virkningshistorie og bruk (og misbruk) i dag. Hadde den i tillegg blitt pensum på landets religiøse skoler hvor en søker å utdanne troende kristne til selvstendig refleksjon og tenkning, hadde kanskje offentligheten opplevd en noe mer nyansert debatt, og dagens debattanter møtt hverandre med noe mindre skråsikkerhet. ★

JORUNN ØKLAND

WOMEN IN THEIR PLACE. PAUL AND THE CORINTHIAN DISCOURSE OF GENDER AND SANCTUARY SPACE.

Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 269, ed. Mark Goodacre Clark International A Continuum imprint (London/ New York, 2004)

Omtale ved Pål Bjørby

Jorunn Økland har begått en viktig bok over et meget kompleks fortolkningstema i forskningen omkring 1. Korinterbrev 11–14. Som det går fram av tittelen, dreier det seg om kvinnens plass i et helligt sted og om begrepet kjønn i de diskurser som rammer inn Paulus' tekst og hans formaninger til forsamlingen i Korint. Boken er en bearbeidet versjon av Øklands doktoravhandling fra 2000. I tillegg til en grundig gjennomgang av tidligere forskning, både den mer tradisjonelle eksegetiske og nyere feministiske intervensjoner i debatten omkring Paulus' syn på kvinnen, presenterer forfatteren en tankevekkende og fornyende tese om hvordan betydningen av kvinnen, kvinnelighet og kjønn i Korinterbrevet også kan tolkes.

Jeg er ingen forsker i den teologiske disiplinen bokens diskusjon hører til. Ei heller kjenner jeg forskningsfeltet generelt. Derfor er jeg ikke kompetent til å foreta en uttømmende gjennomgang av hennes bidrag og dets samlede verdi. I stedet ønsker jeg å kommentere noen aspekter ved boken og særskilt legge vekt på det feministisk-teoretiske ved Øklands undersøkelse, hennes anvendelse av et forholdsvis bredt spektrum av perspektiver på Korinterbrevets beskrivelser av rituelt sted, *ekklesia*, og kvinnens plass der. Er "hennes" plass klar, utvetydig og stabil? Øklands hovedanliggende er Paulus' bruk av ordene kvinne-/kvinne (det er naturligvis ingen selvsagt forbindelse mellom disse to begrepene).

Ifølge Økland står mye på spill for Paulus. Han definerer rituelle, helligede steder, og i den forbindelse kjønner han dem. Han må vise forståelse for det som kjennetegner Korints befolkning og samfunn, og særlig menigheten han henvender seg direkte til. Like viktig blir det for Økland i hennes egen undersøkelse av det kvinnelige, det feminine og kvinnen/kvinner å støtte seg til et utvidet begrep av tekst, arkeologi, dokumenter, gjenstander og arkitektur. I det hele tatt viser hennes bok en svært sjenerøs forståelse og anvendelse av både diskurs og hva som *kan* betraktes som "tekst", og hun gjør utstrakt bruk av kjønnskritiske teorier om sted og ritualer i behandlingen av byen og samfunnet i Korint. Perspektivet er overveiende feministisk og ny-historisk; alt – også det daglige liv, seksualitet og sosiale strukturer – behandles som diskurser.

Paulus' brev føyer seg inn i rekken av kristne tekster som behandler forholdet mellom biologisk kjønn og helliget sted i det romerske Korint. For Økland er det viktig at premisser og antagelser i forbindelse med regjerende kultiske kvinnemodeller, som relateres til helliget sted, "sanctuary space", oppsto innenfor den tidens forståelse av universet. Kjønn ble innordnet i en kosmisk orden, og samtidig gjenspeilte begrepet organiseringen av samfunn og kultur. Tanken om kosmisk orden var viktig; enhver u-orden eller forstyrrelse i denne ordenen ville føre til kaos.

Problemstillingen omkring rituell teori har for Økland blitt en fruktbar måte å tilnærme seg datidens syn på diskurser om kjønn og ritual og særskilt Paulus' formaning. Hun anvender litteratur, inngraveringer, magiske tekster og religiøse lover for å etablere sannsynlige tankemønstre som rammetekster til selve brevtteksten og Paulus' "forståelse", for med det å åpne for sin egen tolkning av Paulus' kjonning av helliget sted.

Økland slår fast at kjønn (biologisk og sosialt) ikke bare gjennomsyret religiøse, filosofiske, estetiske og andre diskurser. Videre understreker hun at betydningen av og definisjonen på kjønn, da som nå, aldri var annet enn asymmetrisk og hierarkisk, og at den uunnværlige og tilsynelatende uoverstigelige forskjellstanken strukturerer Paulus' tenkning og skrift.

Økland redegjør utførlig for den forskningen på Paulus som direkte er med på å anspore hennes egen, med spesielt fokus på feministiske lesninger av 1. Kor. 11–14. Hun forklarer også sin bruk av begrepet kvinne og dets forhold til språk og til historiske determinanter, som har bidratt til å gi ordet dets mening og innhold. Det synes, som også Økland slår fast, underlig gammeldags at den feministiske forskningen omkring Paulus' brev – helt opp til vår tid – har operert med termen kvinne som en essensialistisk, transhistorisk kategori. Økland hopper modig ut i turbulent farvann når hun selv introduserer franske feminister (blant annet Luce Irigaray), feministiske post-strukturalister (Denise Riley, Joan Scott) og tenkere som Kristeva, Foucault og Derrida – alle som representanter for sin egen pluralistiske, teoretiske bakgrunn og metode for analysen av Paulus' framstilling av kvinnen/kvinnelighet.

Økland slår fast at den forskningen som fortsatt holder fast ved påstanden om en enhetlig framstilling av kvinnen i 1. Kor., arbeider forgyves. Hennes poeng er at Paulus ikke kan sies å gjøre bruk av en enkel enhetlig modell. Snarere finner hun spor av fire samtidige modeller for beskrivelsen av kvinnelighet i Paulus' tekster; blant dem ett-kjønnsmodellen, skapelsesmodellen og Pandoramodellen. Og selv om dette ikke fører til noen revolusjonerende eller radikal vurdering hos Paulus, så må dette ifølge Økland få konsekvenser for hvordan forskningen kan forholde seg til kvinnelighet hos Paulus.

Selv velger hun å beskrive Paulus' tekster med det noe lumre begrepet fallologosentrisme. Og hvis det er noe som kjennetegner fallologosentrismens syn på kvinnen og kvinnelighet, så er det vel nettopp at disse termene representerer en tilsynelatende fastlåst og alltid allerede forutsigbar definisjon. Men det til tross; samme hva slags modell eller modeller Paulus retorisk anvender, og videre, samme hva om Paulus skulle ha kunnet skrive seg fri av logosentrisme eller androsentrisme (hvilket ville representere et aldri så lite "mirakel"), så ønsker Økland, nettopp ved å studere hva Paulus anvender av modellene og hvordan, å belyse eventuelle mulige utgangspunkter for bevegelse i begrepene kvinne og kvinnelighet i Paulus' brev til Korinterne.

I og med Øklands poststrukturalistiske utgangspunkt, at det feminine/kvinnelige kun kan leses som en posisjon, som en negativitet vis-à-vis det maskuline/mannlige og ikke som en referanse til noe "virkelig", så betyr det at de fire modellenes framstilling av kvinnelighet ikke unnslipper Luce Irigarays perspektiv og kritikk av fallologosentrismen og hennes forståelse av "spatiale" (romlige) kategorier, det vil si, det kvinnelige og det feminine som alltid allerede konstruert, marginalisert og alltid allerede innholdsfordelt. Det befinner seg kanskje ingen kvinne eller kvinner (som noe egentlig, enhetlig og sant) bak Paulus' bruk av kjønnsmodeller. Men, hans ord ble i økende grad tillagt stor betydning og utøvde stor makt over forstillinger om kvinnen både innenfor og utenfor kristendommen. Påstanden om "ingen kvinne" bak tegnet er et faktum for det feministiske perspektivet Økland anlegger så vel som for alle de poststrukturalistiske teoriene som hun generelt og spesifikt anvender, som for eksempel Irigaray. Det er ikke Øklands faktum – det er et faktum som er en konsekvens av slike teoretiske perspektiver og blir allment brukt og forstått nettopp slik av brukere av poststrukturalistisk tenkning. I

de diskursene eller modellene Paulus hadde til rådighet og som så får et slags "nytt" liv i hans brev, så finnes det intet annet enn velkjente definisjoner av kvinnelighet og femininitet, og da alltid som negative komplementære ledd i sentrale binære parforhold med klare abstrakte, politiske, ideologiske, religiøse og konkrete konsekvenser for kvinnen. Det er det Økland og andre må forholde seg til.

Som Økland klart viser fikk Paulus' intervensjon i definisjonsprosessen omkring rituellet sted og kvinnen sterk innflytelse på senere kristen organisering av helliget sted. Fokuseringen på kjønn forblir en konstant. Nevneverdige forandringer til kvinners fordel er minimale. Og om det skjedde omkalfatringer i det romerske Korint når det gjaldt kvinners plass, verdi, betydning eller hva det måtte være, så er det ikke dermed selvsagt at Paulus var seg dette bevisst, eller at han fant endringene ønskelige da han formulerte brevet. Det sentrale for ham, skriver Økland, var å bringe orden der hvor kaos kunne oppstå som følge av kvinnens uregjerlighet. Orden i forbindelse med rituellet sted forble gjennomkjønnet og ble ikke foranledningen til "paradigmatiske" endringer i forståelsen av kjønn, av maskulinitet versus femininitet. Og ut fra min forståelse, uavhengig av Økland, så forblir likevel påstanden: Om Paulus gjorde bruk av forskjellige kjønnsmodeller, så betydde det svært lite for fortsettelsen av den velkjente maktfordelingen i den asymmetriske hierarkiske kjønnsforskjellstanken.

Videre mener jeg at det er viktig å spørre om han og "vi" snakker om det samme når ordet kvinne brukes? Mente han noe helt annet enn den sosiale, historiske kvinnen av kjøtt og blod? Var og er betydningen av kvinnen eller kvinnelighet virkelig så ustabil? Det tror jeg neppe. Og skulle eksistensen av forskjellige modeller og Paulus' valg av sider ved disse, nødvendigvis føre til gjennomgri-

pende forandringer omkring definisjonen av kvinnen i den teksten han til slutt forfattet? Det tror jeg neppe. Det eventuelle valget han gjorde fra disse modellene som et ledd i hans forståelse av den korintiske kulturens syn på kvinnen, og som ledd i hans valg av formaninger om kvinners plass i Kortinerbrevet, resulterte ikke i en gjennomgripende forandring i tolkningen av verken begrepet kvinnelighet eller kvinne. Eller er det først nå (med et utgangspunkt i Øklands bok) en mulighet til nytenkning omkring dette? Jeg mener det må settes spørsmålstegn ved om det virkelig har noen som helst form for "paradigme-skiftende" betydning for hvordan vi skal forstå kvinners plass i helliget sted, det at Økland kan etterspore visse spenninger i brevet, som så kan sies å representere en form for ustabilitet omkring kvinne- og kvinnelighets-begrepene nettopp som resultat av sammensetningen av forskjellige modeller om kvinners kultiske status?

Enten kvinnen (og mannen også for den saks skyld) kun kan behandles som en form for talehandling, som et tegn, en posisjon, en diskursiv konstruksjon eller en kombinasjon av forskjellige muligheter, så er det et faktum at kvinnen ikke kunne innta plassen som samlende overordnet representant for det menneskelige, det falt på mannen. Forskjell ble opprettholdt. Ut fra Øklands støtte i Irigarays teorier spiller det liten rolle om Paulus stod for en annerledes oppfatning av kvinnen, kvinnelighet og det feminine enn den forståelsen Økland har av seg selv som kvinne, og den posisjoneringen av seg selv som en "protestantisk" feminist i det 21. århundre. Da, som nå, er det snakk om makt, språk, kjønnete begreper og diskurser, hvor den asymmetriske, hierarkiske kjønnsforskjellen består. Om kvinnen i dag har fått mer plass eller en helt annen plass i *ekklesia* enn på Paulus' tid, så er det fremdeles snakk om å finne seg plass innenfor

logosentrismen eller fallologosentrismen.

Hva kunne så muliggjøre kvinners inntog i rituellet sted? Paulus selv skrev at i Jesus Kristi er alle ikke-mann, ikke-kvinne, ikke-herre, ikke-trell. Men ikke alle kvinner (eller menn?) hadde adgang til et helliget sted. Og hva med forvandlingen (delvis) av kvinnen til ikke-kvinne; den viser seg å være langt fra kjønnsnøytral. Den kvinne som inntar helliget sted, må avseksualiseres, de-materialiseres som kvinne og gjøres til "mann"; en mer total uttradering skal vanskelig finnes.

Til tross for Øklands ønske derom, så er det vel ikke sikkert at Irigarays lesning av representasjonen eller tenkningen omkring det kvinnelige hos vestlige filosofer undergraver Paulus' formaninger, verken med henblikk på det kvinnelige eller det feminine, eller på hva som måtte gjemme seg (historisk konkret) bak Paulus' begrep. Øklands innsikt om at Paulus ikke unnslipper diktotomiens lange arm, blir også Øklands selvinnsikt. Min innvending er at hun ikke gjennomfører sin analyse med nettopp de teoretiske perspektivene hun anlegger. Hun utvider ikke sin kritiske og analytiske horisont ved å forbinde sin undersøkelse av mannlig/kvinnelig i boken med en langt mer kritisk utdypning av det overordnede begrepet heteronormativitet. Det er den heteroseksuelle kjønnningen hun står overfor, og et kritisk blikk inspirert av for eksempel Judith Butler på nettopp heteroseksualitetens matrise, ville kan hende ha bidratt til videre utdypning av kjønnsforskjellens fengsel i vestlig tenkning, enten det skjer hos Paulus eller i feministiske teorier i vår tid. For det er ikke nok å kunne påstå at det kvinnelige eller det kjønnete i Paulus' framstilling om rituellet sted ikke nødvendigvis må forbindes med "virkelige" kvinner. Det endrer ikke på det diskursive, som tross alt er svært sentralt, hvor det feminine/det kvinnelige har den plassen det har, som bærer av det partikulære, det seksuelle, det materielle, det ikke-åndelige. Da ville

kan hende Toril Mois intervensjon i feministisk teori (i *What is a Woman?*), som Økland nevner, men ikke utdyper tilstrekkelig, kunne ha gitt Øklands diskusjon en annen retning?

Økland har sikkert rett når hun hevder at sider ved 1. Kor. 11–14 hele tiden trenger å belyses på nytt. Men det er vanskelig å forestille seg at det er mulig å snakke om radikale omformuleringer av kvinnens betydning eller plass i hans formaninger til menigheten – selv om datidens kjønnsdiskurser var langt mer innfløkte enn antatt, og selv om det var mulig for Paulus å anvende en eller flere noe motsetningsfylte diskurser samtidig. (Men det skal han ikke bære skylden for alene.) Kanskje det er en viktig innsikt at Paulus' utsagn reflekterer disse spenningene. Han ekskluderte ikke kvinnen fra *ekklesia*. Men det handler om hva slags plass og hvilken stemme kvinnen fikk i rituelt sted. Retorisk støtter Paulus seg til skapelseshistorier og kosmiske paradigmer som han refsende oppfordrer til imitasjon av. I slike paradigmer er mannens og kvinnens plass strengt definert. Økland medgir at androsentrismen råder. Kvinnen tildeles ingen distinkt ontologisk status. Kun det at enkelte kvinner kunne bli mer lik menn (1. Kor. 16:13). Kvinnen kan aldri ta mannens plass, og omvendt, men hvis det skulle skje, så ville det likevel ikke rokke ved binaritetstenkningen og makthierarkiet og derfor ikke representere noe "paradigmeskifte".

Øklands vri her, med Irigaray og hennes definisjon av vestlig fallologosentrisme, er å antyde at selve innholdet av eller meningen med ordet kvinne alltid allerede forblir usynlig, taust og ukjent. Hvilket betyr at Paulus selv sitter diskursivt fanget. Han verken kan eller vil ut av logosentrismens rom. Økland hevder at Paulus på sin måte prøver å manøvrere mellom samtidens endringer og mellom de modellene han hadde til rådighet. Noe mer kan en ikke vente seg av hans tekst. Videre vet vi at det "u-synlige" og "ukjente" kvinnelige

framsto som kroppervorigjennom diskursens påstand om innhold ble til "virkelighet", om det så var eller ikke var "kvinnen" forut for logosentrismens kolonialisering av henne. (Og selv om det er langt mindre vesentlig her, så må da det samme kunne teoretiseres om "mannen".)

Og likevel fastslår Økland, i sin grundige og interessante bok, at det i Paulus' utsagn at det kvinnelige og det mannlige kan bevege seg over i hverandre, oppstår muligheten for kvinnen til å bevege seg over i mennenes brorskap, "inn" i mannens kropp, og dermed også over i mannens "plass", nemlig i de rituelle talehandlingene og de rituelle øvelsene i det helligede sted. Men som kvinne tar hun aldri *sin* egen eller hans plass i rangordningen av de to kjønn. "Hun" er til stede, men da kun som en slags variant på "han" og på et mindre prominent sted i det helligede "rommet", fjernere fra guddommen sammenlignet med mannen. Men det er en begynnelse, konkluderer Økland. ★

INVITASJONER

TEMANUMMER OM ARBEIDSLIVET

Nr. 3 i 2006 skal være et temanummer som handler om arbeidslivet. Arbeidslivet er en sentral arena i dagens samfunn hvor kjønn skapes, endres og opprettholdes.

Som struktur er dette lett å få øye på gjennom det kjønnsdelte arbeidsmarkedet, og gjennom de forskjellene det medfører med hensyn til arbeidsvilkår, lønn og ledelse. Mye forskning har beskrevet og analysert slike forskjeller. Men kunnskap om at det eksisterer forskjeller i fordelingen av makt og ressurser i arbeidslivet, gir ikke uten videre innsikt i hvorfor og hvordan relasjoner mellom kvinner og menn preges av dominans og underordning. Hvordan er over- og underordningsrelasjoner skrevet inn i selve arbeidets organisering og institusjonelle praksis? Hvordan kan sosiale og økonomiske prosesser som ikke framstår som direkte knyttet til kvinner og menn likevel ha kjønnede konsekvenser? Vi vil oppfordre til artikler som tematiserer slike spørsmål.

Nyere forskning har igjen begynt å sette søkelys på hvordan kjønn inngår i og er sammenvevd med andre dimensjoner, som klasse, etnisitet, seksualitet, alder og funksjonshemming. Artikler som problematiserer dette ønskes også velkommen.

Arbeidslivet rommer mange empiriske

undersøkelsesområder, som for eksempel ledelse, omstillinger, globalisering, det "nye" arbeidslivet, det historiske med mer. Vi vil gjerne ha artikler som spenner over et bredt spekter av empiriske områder, og ønsker oss artikler som tematiserer arbeidslivet fra ulike vitenskaplige vinkler og fagtradisjoner.

Vi tar imot artikler på skandinaviske språk og engelsk. Vi tar også imot bokanmeldelser. Gjesteredaktør: Berit Gullikstad.

E-post: berit.gullikstad@hf.ntnu.no.

Frist for å sende inn artikkelmanus: **18.4.06.**

TEMANUMMER OM BARN

Nr. 4 i 2006 skal være et temanummer om barn. Se full utlysning på KILDENs nettsted: <http://kilden.forskningsradet.no/>

Frist for artikkelmanus: **26.06.06**

Se retningslinjer for artikkelmanus/bokanmeldelser på

<http://kilden.forskningsradet.no/>



BIDRAGSYTERE

Pål Bjørby, førsteamanuensis

Nordisk institutt
Universitetet i Bergen
Sydneplass 7
5007 Bergen
Tlf.: 55 58 24 03
E-post: paal.bjorby@nor.uib.no

Agnes Bolso, førsteamanuensis

Institutt for tverrfaglige kulturstudier, NTNU
7491 Trondheim
Tlf.: 73 59 17 27
E-post: agnes.bolso@hf.ntnu.no

Jostein Børtnes, professor

Institutt for klassisk filologi, russisk og
religionsvitenskap (IKRR)
Universitetet i Bergen
Øisteinsgate 3
5007 Bergen
Tlf.: 55 58 23 47
E-post: jostein.bortnes@krr.uib.no

Inger Furseth, forsker

Stiftelsen Kirkeforskning (KIFO)
Postboks 45 Vindern
0319 Oslo
Tlf.: 23 33 47 24
E-post: inger.furseth@kifo.no

Marianne Bjelland Kartzow, stipendiat

Teologisk fakultet
Universitetet i Oslo
Postboks 1023 Blindern
0315 Oslo
Tlf.: 22 85 68 64
E-post: m.b.kartzow@teologi.uio.no

Tove Nicolaisen, førstelektor

Høgskolen i Oslo
Avdeling for lærerutdanning
Postboks 4 St. Olavs plass

0130 Oslo

Tlf.: 22 45 21 64

E-post: Tove.Nicolaisen@lu.hio.no

Halvor Moxnes, professor

Det teologiske fakultet
Universitetet i Oslo
Postboks 1023 Blindern
0315 Oslo
Tlf.: 22 85 03 18
E-post: halvor.moxnes@teologi.uio.no

Pernilla Ouis, fil.dr.

Humanekologiska avdelningen
Etnologiska institutionen
Lunds universitet
Finngatan 16
SE-223 62 Lund, Sverige
Tlf.: +46 (0)46 222 36 94
E-post: pernilla.ouis@humecol.lu.se

Jorunn Økland, Senior Lecturer

Department of Biblical Studies
Faculty of Arts
University of Sheffield
Arts Tower
Sheffield S10 2TN
UK
Tlf.: +44 114 222 0511
E-post: j.okland@sheffield.ac.uk

Nasjonalbiblioteket, Avd. Rana
Pliktavlevering

8507 Mo i Rana

B-Blad



RETURADRESSE:

KILDEN
Grensen 5
0159 Oslo

UTGIVER

KILDEN, Informasjons- og dokumentasjonssenter for kvinne- og kjønnsforskning i Norge
<http://kilden.forskningsradet.no>
tidsskrift@kilden.forskningsradet.no
Tlf.: 24 05 59 95

TIDS SKRIFT FOR KJØNNES FORSKNING

Nr. 3 2005