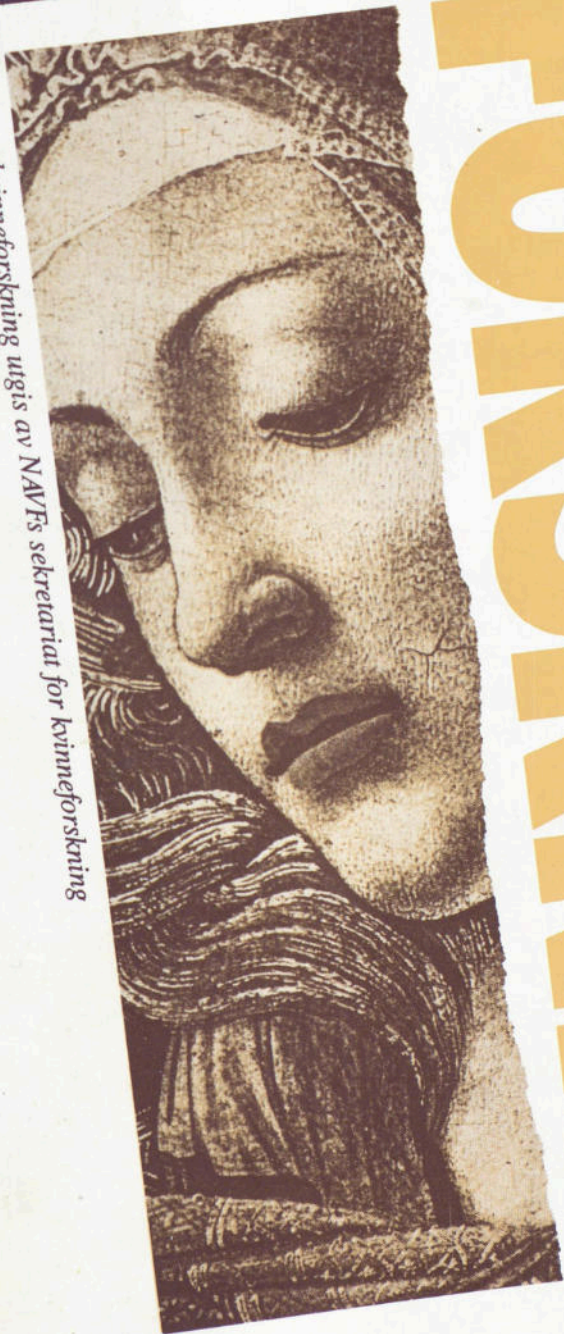


Nytt om

Kvinneliv

FÖRSKNING

Nr. 1/88 Teologi,
religionsvitenskap:
Kvinner plass i tradisjonsformidlingen



Nytt om kvinneforskning utgis av NAVFs sekretariat for kvinneforskning

NYTT OM KVINNEFORSKNING

fra Norges allmennvitenskapelige forskningsråds

Sekretariat for kvinneforskning

Årgang 12, 1988

Redaksjonen:

Sekretariatet for kvinneforskning

Ansvarlig redaktør: Aina Schiøtz

Omslag: Harald Gulli

Opplegg for layout: Josef Leupi

Sats: Jet-Z

Trykk: Forlagsproduksjon AS, Oslo

ISSN: 033-0265

Utkommer med 5 nummer pr. år.

Ettertrykk er tillatt når forfatter samtykker og kilde oppgis.

Tillatelsen gjelder ikke illustrasjoner.

Løssalg: kr 25,-

Abonnement: kr 125,-

Postgiro: 5 14 71 60

Redaksjonens adresse:

NYTT OM KVINNEFORSKNING

Sandakerveien 99, 0483 Oslo 4

Tlf. (02) 15 70 12

I SEKRETARIATET:

Daglig leder Aina Schiøtz

Fagkonsulent Mari Nes

Førstesekretær Evy Haneborg

Førstesekretær Toril Enger

SEKRETARIATETS STYRE:

Førsteamanuensis Elen Roaldset, leder

(repr. for naturvitenskap)

Professor Karen B. Helle

(repr. for medisin)

Museumsdirektør Magne Velure

(repr. for humaniora)

Førsteamanuensis Britt E. Dale

(repr. for samfunnsvitenskap)

Professor Liv Storstein

(repr. for NAVFs styre)

Rektor Wenche Barane

(repr. for NORAS)

Førstekonsulent Jorun Wiik

(repr. for FAD)

VARAMEDLEMMER:

Førsteamanuensis Berit Riddervold Heimdal

Professor Trond Eskeland

Professor Jorunn Hareide

Førsteamanuensis Hildur Ve

Professor Gunnar Skirbekk

Utredningsleder Jan Dybfest

Førstekonsulent Erling Strømberg

(repr. for KD)

Kjære leser!

Vårt inntrykk er at kvinneforskning innen teologi og religionsvitenskap er lite kjent utenfor egne rekker. Fra tidlig på 70-tallet med behov for løsrivelse fra etablerte institusjoner – mange av dem knyttet til kirke og kristendom – kom feministene delvis til å kaste barnet ut med badevannet. I denne løsrivelsesprosessen ble teologiske skrifter i tide og utide trukket fram som skrekkesempler på hva kristendommen og kirken hadde bidratt med når det gjaldt undertrykking av kvinnen. Det forholdsvis enkle, men også til dels riktige bilde vi satt igjen med var at den kristne tradisjon var gjenomsyret av kvinneforakt. Som ledd i denne fordømmelsen var det flere av oss som interesserte oss lite for hva kvinnelige forskere innen teologi og kristendoms-kunnskap beskjeftiget seg med – hva de gjorde for å finne tilbake, analysere og forstå kvinners plass i den kristne og vesterlandske kultur.

I dette nummeret av *Nytt om kvinneforskning* har vi samlet bidrag fra hele 11 kvinneforskere, de fleste fra teologi, men også fra noen som arbeider med religionsvitenskapelige problemstillinger. Miljøene er små og de aller fleste av de aktive kvinneforskere er faktisk bidragsyttere i dette bladet.

Det vil føre for langt å gå inn på enkeltbidragene. Samlet utgjør de en interessant enhet, gjennom sine ulike vinklinger belyser og hjelper forfatterne oss til å forstå kvinners plass i den kristne kultur og tradisjon. For enkelte lesere utenom fagpersonenes rekker kan nok noe av stoffet være vanskelig tilgjengelig. Vi anbefaler at en tar fatt på Astri Hauges oversiktsartikkel – hun setter det meste inn i en ramme. Hun snakker om *kvinneteologien* – en urgammel tradisjon – som var med på å danne grunnlaget for *feministteologien*. Definisjonen hun gir av det siste begrepet er følgende: «Refleksjoner over religionenes innhold og mening

med særlig henblikk på kvinners situasjon, ut fra erkjennelsen av at religion har vært brukt/misbrukt til å undertrykke kvinner, og med en målsetting å bidra til frigjøring av kvinner». Hun tar videre opp ulike retninger i feministteologien – fra de mest radikale som totalt forkaster den kristne tradisjon, og gjerne søker tilknytning til eldre religiøse tradisjoner, hvor gudinneyrkelse står sentralt (se Salomonsen), til dem som mener at den kristne tradisjon rommer positive tilknytningspunkter for feministisk teologi.

Kvinneforskning innen teologi og religionsvitenskap skiller seg på mange måter lite ut fra annen kvinneforskning. Den er etter hvert blitt «legalisert» eller godtatt, men eksisterer på siden av, eller er en faglig spesialitet som en gjerne må holde på med, men som har liten betydning for utviklingen av de tradisjonelle retningene innen fagene.

I dette forordet benytter vi også anledningen til å opplyse om en del ting som mange vil ha interesse av: *Sekretariatet for kvinneforskning* har fått tilbake sitt gamle navn, og kutter ut «...og kvinner i forskning». Navneendringen betyr ingen endring for virksomheten, og er kun foretatt fordi det forrige rett og slett ble for langt og tungvint. Sekretariatets to store arbeider – en undersøkelse av ansettelsesprosedyrene ved universiteter og distriktshøgskoler og en utredning om kvinneperspektiv på forskningspolitikken – befinner seg nå i sluttfasen. Begge dokumentene vil foreligge om meget kort tid, og kan kjøpes ved henvendelse til Sekretariatet. Sist men ikke minst har Universitetet i Trondheim, Den allmennvitenskapelige høgskolen, lyst ut en stilling som forskningsleder. Stillingen skal knyttes til et nyopprettet Senter for kvinneforskning. Vi ønsker den kommende forskningslederen og senteret lykke til med driften.

Innhold

<i>Astri Hauge: Feministteologi – et mangfold uten enhet?</i>	s. 3
<i>Dagny Kaul: «Beyond God the Father»</i>	s. 11
<i>Turid Karlsen Seim: Kvinners rom. Begrensninger og muligheter for tidligkristne kvinner i spenningen mellom privat og offentlig sfære</i>	s. 18
<i>Kari Elisabeth Børresen: Kvinneteologi og tradisjonsformidling</i>	s. 25
<i>Eva Lundgren, Kristin Eriksen: Religionens funksjon når vold og voldelig seksualitet normaliseres</i>	s. 31
<i>Kristin Gunleiksrud: Kjønn og dualisme</i>	s. 38
<i>Jone Salomonsen: Hekser, riter og radikal feminisme</i>	s. 43
<i>Marit Melhuus: Jomfruen av Guadalupe – symbol og virkelighet i meksikansk dagligliv</i>	s. 53
<i>Lisbeth Mikaelsson: Selvportrett og symbol</i>	s. 57
<i>Inger Marie Lindboe: Religiøse endringer og kristne gruppedannelser i 1. århundre</i>	s. 65
<i>Trine Anstorp: NAVFs forskningsprogram om kvinnemishandling</i>	s. 69
BOKOMTALER	
<i>Rent og urent. Hovedstadens piger og fruer 1880–1920</i>	s. 73
<i>Holy Feast and Holy Fast. The religious significance of food to medieval women</i>	s. 77
LITTERATURKOMMENTARER	s. 78
MØTER, SEMINARER, KONFERANSER	
Verdenskonferanse i kvinnestudier i Dublin	s. 81
Allmennedisinsk kvinneforskning – fra idé til prosjekt	s. 83
Seksualitet og mishandling	s. 83
MØTER SOM KOMMER	s. 88
LITT AV HVERT	s. 91
NYTT FRA UNIVERSITETENE	s. 96
STIPEND	s. 97
NYE KVINNELIGE FORSKERE I NAVF	s. 100
PUBLIKASJONER	s. 108
EGNE PUBLIKASJONER	s. 110

Feministteologi – et mangfold uten enhet?

Kvinneteologi har eksistert like lenge som kvinner har reflektert over sin kristentro og sin Bibel på en måte som avvek fra den dominerende, mannlige tolkningstradisjonen. Denne kvinneteologien er en av feministteologiens røtter. Astri Hauge gir i denne artikkelen en oversikt over feministteologiens grunnlag. Hun drøfter likheter og forskjeller mellom forskjellige retninger innen feministteologibevegelsen.

«Kvinnen skal tie i menighetens forsamling.» Disse ordene av Paulus har blitt flittig sitert av kirkens menn gjennom tidene. Når enkelte kvinner dristet seg til å hevde at Gud også hadde kalt dem til å forkynne det glade budskap i verden, ble de slått i hodet med utvalgte sitater fra kirkens hellige skrift, Bibelen.

En av de kvinner som ble opprørt over at menn brukte Bibelen som et våpen mot kvinner, var Catherine Booth. Som ung kvinne skrev hun traktaten «Women's Right to Preach the Gospel» (1854). Der leverte hun et velbegrunnet teologisk forsvar for kristne kvinners rett og plikt til å forkynne evangeliet, på lik linje med menn. (Hennes argumentasjon var i alt vesentlig den samme som hos vår egen kjente lekpredikant Hans Nilsen Hauge, lederen av den landsomfattende vekkelses- og fornyelsesbevegelsen omkring 1800 – selv om hun neppe kjente til hans skrifter.) Noen tiår senere foretok Aasta Hansteen en skarp-

skodd kritikk av de gjengse mannsvridde tolkningene av syndefallshistorien i boka *Kvinden skabt i Guds Billede* (1878). Disse to kvinnene fra historien var svært forskjellige både med hensyn til livsskjebne, teologisk orientering og fromhetstype. Catherine Booth ble en kjent og høyt verdsatt forkynner i Frelsesarmeen, Aasta Hansteen en feminist som ble latterliggjort og marginalisert av kirkens menn.

Alt hva mødrene har kjempet, fedrene har rett

For oss som er feministteologer i dag, er disse to og mange andre kvinner formødre og medsøstre i en mannsdominert kirke hvor kvinner har svært ulike kår. Som oss har de sett uretten i en mannsstyrt institusjon, menns begrensninger av kvinners virkeområde, mannsjåvinismen som har

kledd seg i fromhetens drakt og stjålet guddommens stempel. Gjennom kirkens historie har kvinner stadig måttet «finne opp hjulet på nytt», som feministteologen Rosemary Ruether har uttrykt det: Mange ganger har kvinner (og enkelte menn, som nevnt) oppdaget at Bibelen inneholder et budskap om menneskeverd, oppreisning og frigjøring for kvinner så vel som for menn. De kvinneundertrykkende tolkningene er hverken nødvendige eller naturlige ut fra det som er Bibelens sentrale innhold. Men slike frigjørende og egalitære tolkninger ble ikke innlemmet i teologistudenters pensum. De har blitt ignorert eller kritisert og deretter gått i glemmeboken – for så på nytt å bli oppdaget av kvinner som leser Bibelen med egne øyne, for deretter igjen å bli glemt, gjenoppdaget, glemt... Mødrene leser, men fedrene beholder retten til å bestemme hva som er rett og gal bibel-tolking.

Så lenge det har vært kvinner som har reflektert over sin kristentro og sin Bibel på en måte som avvek fra den dominerende, mannlige tolkningstradisjon, så lenge har det eksistert kvinneteologi. Først nå begynner vi å ane hvor mye det er å grave fram av det som ikke er blitt helt utradert, men «bare» glemt av historieskriverne.

Kirkens kvinnesyn – et eksistensielt problem

Med dette ørlille tilbakeblikk på kvinnekirkehistorien har jeg plassert feministteologiens utspring først og fremst i kristne kvinners opplevelse av motsetning mellom den mannsdominerte kirken og det *evangeliet* de selv henter styrke og inspirasjon fra. Noen vil være uenige i en slik kontekstbestemmelse og heller peke på den moderne kvinnebevegelse som feministteologiens vugge, heller opprøret og protesten mot kir-

ken enn kirkekvinnens protester i kirken. Etter min mening har feministteologien røtter begge steder.

Den selvbevisste og selvreflekterte feministteologien vokste fram i USA fra slutten av 1960-årene. Den nye kvinnebevegelsen utgjør en viktig ideologisk og sosial forutsetning for den. Både problemstillinger og standpunkter i amerikansk feminisme er i høy grad farget av den konteksten den lever i. I amerikansk samfunnsliv spiller f.eks. kirke og religion en langt viktigere rolle for folk flest enn tilfellet er i europeiske land. Et svært tradisjonelt og stereotypet kjønnsrollemønster har i en del konservative kristne miljøer (bl.a. Moral Majority) blitt teologisk forsvart som det eneste kristelige mønster. En understreker forskjellen mellom kvinne- og mannrollen og hevder at mannen skal være åndelig overhode og gudsrepresentant i familien, som de andre skal lyde og rette seg etter. En slik rigid underordningsideologi fikk mange feminist-ter til å se kirke og kristendom som hovedmotstander i kampen for kvinners likerett og frigjøring. Den skapte også frustrasjoner hos mange kristne kvinner innen disse miljøene. De opplevde at Gud ble brukt mot dem av både ektemenn og kirkemenn som ikke ønsket noen endring i kvinnens stilling: Gud var motstander av koner som arbeidet utenfor hjemmet og av formell juridisk likestilling mellom kvinne og mann. Er det da mulig for en kvinne å ha egen verdi og identitet, selvrespekt og ansvar for sitt eget liv og samtidig være kristen? Dette ble et påtrengende og eksistensielt problem for mange.

Kristendom og kvinneundertrykking

Ikke alle feministteologer har opplevd

kvinneundertrykkningen i kristen sammenheng like sterkt. Men den undertrykking kvinner som gruppe er blitt utsatt for i fortid og nåtid i kristendommens navn, erkjennes som en felles urett og smerte. Dessuten er de aller fleste kirkesamfunns lederskap sterkt mannsdominert, selv om mange av dem offisielt ikke står for noen underordningsideologi. Dette ligger under feministteologien og tematiseres i mange ulike sammenhenger. Hvordan har kirken som institusjon og kristne trosforestillinger bidratt til å holde kvinner nede? Hvordan skal kvinner forholde seg til kristendommen – en religiøs tradisjon som iallfall må karakteriseres som tvetydig når det gjelder kvinners status? Er det mulig å reformere en mer eller mindre patriarkalsk-preget teologi slik at den blir egalitær og frigjørende for kvinner? Eller må feministe forkaste denne tradisjonen og skape en teologi for kvinner på et helt annet grunnlag?

Helhetsforståelsen av kristendommen er følgelig et helt sentralt problem i all feministteologi som har utgangspunkt i en kristen sammenheng: Er kristendommen i sitt vesen en kvinneundertrykkende religion, eller er den blitt misbrukt som støtte for mannsamfunnet i strid med sin intensjon?

Felles spørsmål – ulike svar

Dette grunnleggende spørsmålet besvares så forskjellig av feministteologer at det egentlig er problematisk å tale om feministteologi i entall. Det eksisterer en rekke ulike retninger som står diametralt mot hverandre. Et hovedskille går mellom dem som totalt forkaster den kristne tradisjon og dem som mener at den rommer positive tilknytningspunkter for en feministisk teologi. (Tidligere kalte en dem henholdsvis «revolusjonære» og «reformister», men

disse betegnelsene oppleves nå som en altfor sterk forenkling.) Den første gruppen hevder at den kristne tradisjonen er så gjennomsyret av kvinneforakt at den ikke skal reformeres, men kritiseres og forkastes. En feministisk teologi må utvikles på et helt annet grunnlag. Den andre gruppen vil reformere kristen teologi i egalitær retning.

Blant dem som uttrykkelig forkaster den kristne tradisjon, er det mange som søker tilknytning i eldre religiøse tradisjoner, hvor gudinnedyrkelse står sentralt. Gudinne-teologi (eller *teologi*, som refererer til guddommen i kvinnelige termer) og -kultus finnes i ulike utforminger. Ikke all radikal feministteologi vender seg mot gudinne-tradisjoner. Mary Daly er antakelig den mest kjente av de «ultraradikale» feministteologene (har utgitt *Beyond God the Father* 1973, *Gyn/Ecology* 1978 og *Pure Lust* 1983). Hennes teologi er – sterkt forenklet sagt – ikke en tilbakevending til de gamle gudinner for religiøs identitet og inspirasjon, men en religiøs og filosofisk oppdagelsesreise inn i «the Otherworld» som radikal feminisme er i ferd med å skape.

Det at en taler om Gudinnen istedenfor Gud, er forøvrig ikke i seg selv et tilstrekkelig tegn på at en har forlatt kristendommen. Innenfor kristne kirkesamfunn er det et stort antall kvinner som mener det er viktig å bruke et feminint symbolspråk om den guddommenlige virkelighet, uten dermed å ville foreta et brudd med innholdet i kristen gudstro.

De feministteologer som fastholder en form for positiv tilknytning til kristendommen, representerer et mangfoldig bilde. For noen dreier det seg om en nokså tynn tråd, det at de ikke tar noe åpent brudd med den kristne tradisjon (idéhistorisk eller institusjonelt), selv om teologien deres har fjernet seg langt fra Bibelen og offisiell lære i kristne kirker. Andre knytter sin kristne feministiske teologi til et eller annet

idékompleks innenfor Bibelen (f.eks. Rosemary Ruether: den profetisk-frigjørende tradisjon), men er sterkt kritiske til sider ved kristentroen som er sentrale, f.eks. i de felleskirkelige trosbekjennelser. Den mest konservative fløyen i amerikansk feministteologi representeres av såkalte evangeliske feminister. Etter deres oppfatning er Bibelens budskap egentlig ikke patriarkalsk, men er blitt mistolket og misbrukt av menn til å forsvare mannsdominans og kvinneundertrykking. Den mest kjente representant for denne fløyen er Virginia R. Mollenkott.

Innenfor denne andre hovedgruppen («reformistene») er det ganske mange som utformer sin feministiske teologi i nokså nær tilknytning til teologiske skoleretninger som allerede finnes. For eksempel har Rosemary Ruether og Letty Russell mottatt sterke impulser fra latinamerikansk frigjøringssteologi, som er sterkt sosio-politisk orientert. De ser sin egen teologi som en spesiell variant blant frigjøringssteologiene, som alle relaterer seg til de konkrete former for undertrykking som spesielle grupper av mennesker lever under. Andre feministteologer knytter an til den såkalte prosessteologien (f.eks. Penelope Washbourn). Denne retningen legger større vekt på de biologiske og personlige sider ved kvinners liv og er lite samfunnsorientert.

Disse retningene lever ikke i hver sine båser, atskilt fra og i opposisjon til de andre, men er uttrykk for ulike hovedtendenser innenfor feministteologien. Særlig i de aller siste årene ser det ut til at grensene mellom «revolusjonære» og «reformister» er mindre tydelig.

En verdensvid bevegelse

Dels direkte inspirert fra USA og dels uavhengig av den amerikanske feministteologien, begynte en feministteologisk gjæring

i flere europeiske land fra tidlig i 1970-årene. På kirkelig engasjerte kvinners initiativ har sentrale spørsmål knyttet til kirkens kvinnesyn og praksis blitt tatt opp på internasjonale kirkemøter, f.eks. generalforsamlinger i Kirkenes Verdensråd, Det lutherske verdensforbund og andre internasjonale kirkesammenslutninger, særlig de siste 5-10 år. Noen feministteologiske «frø» har dermed blitt spredt og sådd blant kvinnelige teologer og lekkvinner fra alle verdensdeler. Stadig flere steder begynner kvinner å stille nye spørsmål, å se på teologi, forkynnelse og kirkelig praksis helt bevisst med kvinneyne.

I Norge har den feministteologiske bevisstgjøringen spesielt vært knyttet til kvinnegrupper samt noen få kvinnelige forskere og lærere ved Det teologiske fakultet (Universitetet i Oslo), Menighetsfakultet og Religionsvitenskapelig institutt i Bergen. Dessuten har Kristent Kvinnesaksforum vært et arnested for feministisk engasjement i teologi og kirkelig praksis.

Hva er feministteologi?

Mange feministteologer vil framheve at det å utvikle teologi er en prosess som skjer i et *fellesskap*, hvor en ikke behøver å ha akademiske grader for å komme inn. Feministteologi er følgelig noe som skapes både på ekspertnivå og på grasrotnivå – og helst gjennom samarbeid og kontakt mellom kvinner på ulike faglige nivåer. Feministteologi kan defineres som *refleksjon over religionens innhold og mening med særlig henblikk på kvinners situasjon, ut fra erkjennelsen av at religion har vært brukt/misbrukt til å undertrykke kvinner, og med den målsetting å bidra til frigjøring av kvinner*. Dens grunnleggende feministiske perspektiv er erkjennelsen av at kvinner lever på bunnen i en kjønnshierarkisk sosial virkelighet. I motsetning til den

mannsdominerte akademiske teologien, gjør ikke feministteologien krav på å være objektiv og allmenngyldig. Den vedkjenner seg at den er båret fram av en spesiell interesse: Frigjøring av kvinner fra undertrykkende strukturer og ideologier i samfunn, hjem og kirke. Den er basert på et egalitært menneskesyn, en understreking av at kvinner og menn er likeverdige og derfor bør bli behandlet som likeverdige i samfunnet.

Feministteologi som fagkritikk

I den kirkekritikken som feminister fra Catherine Booth til Mary Daly har kommet med, ligger det også en kritikk av kirke-menns teologi. I vår tids feministteologi er fagkritikken blitt mer bevisst og systematisk. Den har beveget seg fra en kritikk av åpenbart mannssjåvinistiske trekk i teologiens innhold (f.eks. menneskesyn, ekskludering av kvinner fra preste-tjenesten) over mot mer grunnleggende vitenskaps-teoretiske spørsmål – teologiens kilde- og normgrunnlag, metoder, inndeling i disipliner, osv.

Fagkritikken kan oppsummeres i det ene begrep «androsentrisme» eller mannssentretthet. Teologi som fag er jo blitt utviklet nesten utelukkende av menn. En av teologiens hovedfeil er at den ikke innser at dette har medført en kjønnskjevhet i det teologiske arbeid, men fortsetter å leve på illusjonen om at den er objektiv og kjønnsnøytral. Feministteologer påstår, uten å ha problemer med å dokumentere påstanden, at teologien er utviklet på menns premisser og ut fra menns virkelighetsforståelse. Ofte er den et eksplisitt forsvar for mannsherredømmet i kirke og samfunn, og den hevder at kjønns-hierarkiet er en uforanderlig guddommelig orden. I beste fall er androsentrisk teologi mangelfull og misvisende i

forhold til kvinners tro og livserfaring. I sin «mildeste» form ignorerer den kvinners virkelighet i fortid og nåtid, mens den klart patriarkalske teologien gir negative og fordomsfulle tolkninger av kvinners liv.

Androsentrisk teologi kan aldri bli like relevant for begge kjønn. Hele teologien trenger derfor å bli bearbeidet på nytt, mer eller mindre radikalt, ut fra kvinners erfaring og perspektiv. Den må både suppleres og korrigeres på mange punkter, eventuelt erstattes av en helt ny teologi. De teologiske og etiske spørsmål som reiser seg ut fra kvinners livserfaring i en mannsdominert kultur, er annerledes enn de spørsmål menn har formulert og reflektert over i teologien. Kvinner må nå begynne å stille «ikke-spørsmål» og trekke fram «ikke-data» (det som har blitt ignorert eller utdefinert av androsentrisk teologi) og utvikle en ny teologi, påpeker Mary Daly.

De kritiske spørsmål som reises ut fra et feministisk perspektiv, fører til en utvidet oppfatning av teologiens objekt og målsetting. Tradisjonelt har teologien vært konsentrert om *idéer* (f.eks. i Bibelen) og deres virkningshistorie, fortsatt på det idémessige plan. Ut fra historisk og kollektiv kvinneerfaring (undertrykking, marginalisering) hevder en at teologien må være opptatt også av de teologiske idéers virkningshistorie på det samfunnsmessige og det psykologiske plan. De har hatt gjennomgripende konsekvenser for kvinners liv, som kirkehistorien eller andre deler av teologien er fullstendig tause om. – Rent praktisk innebærer dette at feministteologi får et tverrfaglig preg, den bruker materiale (teori, empiri) fra andre fagområder i sin refleksjon.

En systematisk og utførlig feministteologisk metodologi leter en forgjeves etter hos de fleste forfattere. Produktene av feministteologers arbeid viser likevel indirekte at det er viktige paralleller mellom feministteologien og kvinneforskning i andre fag

når det gjelder vitenskapsteoretisk nytenkning. Den generelle kritikk av androsentrisk tenkning leder over i mer spesifikke undersøkelser av hvilke konsekvenser androsentrismen har på forskjellige områder. Sentrale begreper kritiseres for å være kvinneekskluderende og uegnet til å fange inn en «to-kjønn» virkelighet. De framherskende oppfatningene av hva som er sentralt og perifert innenfor ulike områder, marginaliserer problemstillinger relatert til kvinner eller utdefinerer dem som uinteressante. Det kan gis utallige eksempler på hvordan kvinneperspektiver og -temaer er oversett, marginalisert eller tolket negativt i den mannsskapte teologien. Feministteologer har også påpekt hvordan den tradisjonelle inndeling av ulike disipliner og temaområder i teologien splitter opp problemområder som i kvinners virkelighet henger nøye sammen. Derved usynliggjøres viktige problemer i kvinners liv.

Feministisk fornyelse av teologien

Når kvinner forlanger å få kvinneundertrykking og kjønnshierarki opp på teologiens dagsorden, betyr det en nytenkning både når det gjelder metodespørsmål og innholdsmessige spørsmål, som vi har sett. Noe av den viktigste nytenkningen knytter seg til kravet om at *kvinneerfaring* må tas alvorlig i det teologiske arbeid. Nå har enkelte skoleretninger i teologien også før i verden lagt stor vekt på «erfaring», men da forstått f.eks. som religiøs erfaring eller «objektiv» empiri. Det spesielle med feministteologien er at den programmatisk tilkjenner *kvinners hverdagserfaring* teologisk relevans.

«Kvinneerfaring» er imidlertid ikke noe entydig og klart begrep, og i praksis viser det seg at det forstås ganske ulikt av femi-

nistteologer. Vekten kan ligge på sosial erfaring (sosiokulturelt betinget) eller på kroppserfaring (biologisk betinget). Det er ofte uklart hvorvidt forfattere regner med at det finnes en felles kvinneerfaring (med mindre variasjoner), om de sikter til gruppespesifikk erfaring, eller taler om individuell kvinneerfaring.

Hvilken rolle skal kvinneerfaringen ha i det teologiske arbeid? Gir den først og fremst nye *spørsmål* og perspektiver, eller gir den også alle de nye *svar* kvinner er på leting etter? I USA har det lenge vært et slagord at «feministteologien må bygge på kvinneerfaring» eller (sterkere uttrykt) ha «kvinneerfaring som kilde og norm». Hva som ligger i disse slagordene, er i svært liten grad diskutert. Men i praksis viser det seg at erfaringen gis ulik status og funksjon i feministteologien. For bare å ta ytterpunktene: Noen oppfatter erfaringen som normativ «tekst», og gir den status som en selvstendig og overordnet kilde til kunnskap om Gud. Andre gir den hovedsaklig status som «kontekst» og plasserer den på mottakersiden for gudserkjennelse som formidles gjennom andre kilder.

Hva er egentlig teologi?

Betegnelsen feministteologi forutsetter indirekte at den har noe til felles med «teologi» som er en mer omfattende kategori. Hva teologi er, kan det gis ulike svar på. Ordrett betyr det «lære om Gud». Konserverative teologer vil si at teologi er det systematiske arbeid med å tolke den kristne tro på grunnlag av Guds åpenbaring i historien, slik den er nedfelt i de bibelske skrifter. I USA er en svært vid forståelse forholdsvis vanlig: Teologi kan referere til enhver systematisk refleksjon over spørsmålene om tilværelsens grunn og mening, i tilknytning til en religiøs tradisjon (kristendom, indiansk religion f.eks.) eller uten

noen slik eksplisitt forbindelse. I Europa derimot refererer «teologi» til teologisk refleksjon i tilknytning til den kristne tradisjon.

På bakgrunn av slik varierende språkbruk er det ikke merkelig at enkelte føler seg forvirret overfor dette mangfoldet som går under betegnelsen feministteologi. Den innbefatter jo erklært anti-kristen teologi så vel som forholdsvis konservativ, bibelorientert teologi.

Feministteologien og det teologiske establishment

Feministteologiens forhold til såkalt tradisjonell kristen teologi, vil selvsagt være avhengig både av hva slags helhetsvurdering av kristendommen den førstnevnte har, og i hvilken grad den sistnevnte er åpen for kritikk av det patriarkalske tankegods den er belemret med. Mye av teologien i vår tid har forlatt et patriarkalsk menneskesyn og samfunnssyn, men uten å ta noe oppgjør med det. Når den framholder at kvinne og mann er likeverdige, fører det i praksis ofte til en «kjønnsblindhet» som tror at kvinneundertrykking ikke lenger er noe problem. Dette er en ny variant av den usynliggjøringen av kvinneproblemer som en har nok av eksempler på fra før.

Feministteologer i mange land har i de senere år erfart at deres kritikk og nytenkning aksepteres, iallfall et godt stykke på vei, i mannsdominerte teologiske institusjoner. Men de aksepteres som en slags faglig spesialitet som kvinnene får lov til å drive med, mens «den normale teologien» fortsetter å usynliggjøre kvinner og tie om kvinneundertrykking. Dette er ikke nok for feministteologer – vi vil bidra til å forandre «normalteologien», kirken og verden! Å analysere videre de institusjonelle betingelsene for å drive feministteologi er derfor

en viktig oppgave framover – i tillegg til alle de andre oppgavene med synliggjøring, hullfylling, korrigering og metodologisk nytenkning innenfor alle deler av teologien.

Astri Hauge
forsker NAVF

Diakonhjemmets Sosialhøgskole

Litteratur

Et utvalg av utenlandsk feministteologi:

Denise Lardner Carmody: *Feminism and Christianity: A Two-Way Reflection*. Nashville (Abingdon) 1982

Carol P. Christ & Judith Plaskow (eds.): *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*. San Francisco (Harper & Row) 1979

Mary Daly: *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston (Beacon) 1973

– *Gyn/Ecology: The Meta-Ethics of Radical Feminism*. Boston (Beacon) 1979

– *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy*. Boston (Beacon) 1984

Elisabeth Schüssler Fiorenza: *In Memory of Her: A Feminist Reconstruction of Christian Origins*. New York (Crossroad) 1983

– *Bread Not Stone*. Boston (Beacon) 1984

Catharina Halkes: *Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie*. Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus) 1980

Görel Byström Janarv m.fl. (red.): *Halva himlen är vår*. Stockholm (Gummesson) 1979

Virginia R. Mollenkott: *Women, Men, and the Bible*. Nashville (Abingdon) 1977

– *The Divine Feminine*. New York (Seabury) 1983

Elisabeth Moltmann-Wendel: *Ein eigener Mensch werden: Frauen um Jesus*. Gütersloh 1980. (Eng. utgave: *The Women Around Jesus*. New York (Crossroad) 1982.)

– *A Land Flowing with Milk and Honey*. New York (Crossroad) 1986.

Rosemary R. Ruether (ed.): *Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Tradition*. New York (Simon and Schuster) 1974

Rosemary R. Ruether: *New Woman/New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*. New York (Seabury) 1975

– *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston (Beacon) 1983

– *Women-Church: Theology and Practice of*

- Feminist Liturgical Communities*. San Francisco (Harper & Row) 1985
- Letty M. Russell: *Human Liberation in a Feminist Perspective – A Theology*. Philadelphia (Westminster) 1974
- *Household of Freedom: Authority in Feminist Theology*. Philadelphia (Westminster) 1986
- Letty M. Russell (ed.) : *The Liberating Word*. Philadelphia (Westminster) 1976
- *Feminist Interpretation of the Bible*. Philadelphia (Westminster) 1985
- Lene Sjørup: *Du er Gudinden*. Viborg (Hekla Forlag) 1983
- Starhawk: *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*. San Francisco (Harper & Row) 1979
- *Dreaming the Dark: Magic, Sex & Politics*. Boston (Beacon) 1982
- Dorothee Sölle: *The Strength of the Weak. Toward a Christian Feminist Identity*. Philadelphia (Westminster) 1984
- Penelope Washbourn: *Becoming Woman: The Quest for Wholeness in Female Experience*. San Francisco (Harper & Row) 1977
- Patricia Wilson-Kastner: *Faith, Feminism and the Christ*. Philadelphia (Fortress) 1983

«Beyond God the Father»

Hvilke problemer skaper det for teologien at manns-sentrerte religiøse symboler erfares ulikt av kvinner og menn? Hva kan kvinneteologien gjøre for å gjenfinne kvinners erfaringsverden i relasjon til det hellige? Symbolet «Gud som Far» aktualiserer på en eminent måte disse problemene, og illustrerer hvilken fundamental betydning tolkningen av kjønn har for teologisk arbeid. Særlig er forholdet mellom foreldreskap og kjønn viktig, hevder Dagny Kaul. Hun drøfter også hvordan barneforskningen representerer en ny innfallsvinkel til denne problematikken.

I sin bok *Beyond God the Father* foretar Mary Daly feministteologiens kraftigste oppgjør med kristne symboler innenfor en ideologikritikk av patriarkatet. Gjennom årtusener, hevder hun, har bildet av Gud som en stor patriark i himmelen, som lønner og straffer etter sin mysteriøse og vilkårlige vilje, preget forestillingene hos millioner av mennesker.

Daly tolker symbolet «Gud som Far» ut fra «the familiar mechanism» hvor et gitt samfunns bilder og verdier projiseres over på troens område og derigjennom bidrar til å rettferdiggjøre og opprettholde den sosiale infrastruktur. Hun sammenfatter i en spissformulering den virkningen et patriarkalsk gudsbegrep har på samfunn og religion: «If God is male, then the male is God.» Daly ser kvinnebevegelsen som det

fremste redskap til å få fjernet undertrykkende elementer i det tradisjonelle gudsbegrepet fordi kvinner treffes hardest. «Den guddommelige patriark kastrer kvinner så lenge han får lov å leve videre i menneskers forestillinger.» Patriarkatet hindrer utviklingen av kvinners identitet, selvspekt og kreativitet.

I sin kritikk anvender Daly om hverandre begrepene «far», «mannlig» og «patriarkalsk». I dette ligger hun på linje med hovedtrenden i 70-årenes patriarkatskritikk som så symbolet «Gud som Far» som det dominerende i en total, patriarkalsk virkelighetsorientering med virkning på praktisk talt alle områder av både tros- og samfunnsliv.

På bakgrunn av denne kritikken var egentlig bare én holdning mulig, nemlig å



«Noen barn har også en far.» Tegning av forfatterens mor, Maja Melandsø.

forkaste bildet av Gud som Far. I feminist-teologien ble farsbildet erstattet med andre, mer kvinnevennlige symboler: «søsterskapet som kosmisk pakt» (M. Daly), «Gudinnen» (C. Christ m.fl.), «vennen» (S. McFague), «Jesus – the model and the model-breaker» (D. Tennis m.fl.). Det er imidlertid et stort spørsmål om forkastelsen av farsbildet på lengre sikt kan sees som noen virkelig løsning, eller snarere må forstås som en fortrenkning av problemer som i første hånd syntes overmektige. Farsrelasjonen lar seg ikke avskaffe. Den tilhører en av forutsetningene for menneskelig liv. Den er dessuten intimt forbundet med morsrelasjonen, og avgjørende for forståelsen av foreldreskap. Det synes derfor å være mer virkelighetsnært å ta opp farsforestillingen til analyse og derigjennom utfordre til endring av innholdet i fars- og mannsbildet. Hvis farssymbolet bevisst fortrenkes i kvinneteologien, vil det likevel ubevisst gjøre sin virkning gjennom språklige og teologiske tradisjoner og sosiale strukturer. Det vil dessuten leve uforstyrret videre i menns

teologi, uten å utfordres av kvinners erfaring av det faderlige.

En fruktbar behandling av farssymbolet krever imidlertid en langt mer nyansert forståelse av hva et symbol er, enn den «familiar mechanism» som ligger til grunn for bl.a. Dalys forkastelse av farssymbolet. Hovedproblemet i symbolteorien blir forholdet mellom farsrelasjonen som en forutsetning for menneskelig liv og en patriarkalsk farsforestilling som virker ideologisk – undertrykkende.

Farsbildets tidligere kontekst

Det er egentlig utrolig hvordan tidligere tiders forestillinger henger igjen og preger hverdagen selv århundrer etter at grunnlaget for disse forestillinger er smuldret bort. I dag dominerer fortsatt et farsbilde som for lengst har mistet sin rot i virkeligheten. Vi skal kaste et blick på det klassiske farsbildet for på denne bakgrunn å avdekke

mulige trekk av et nytt innhold i farsforestillingen.

Forestillingen om faren var fra oldtiden fram til dette århundret konsentrert om tre områder:

1. Faren var den som ga liv til nye mennesker. I mannens sæd lå den skapende kraft som ligger i frøet. Ut fra teorien om én sæd (mannens) så man kvinnen i analogi med jorden. Når mannen plantet sin sæd i kvinnen, bevirket kraften i denne sæd at et føtus ble utviklet. Det guddommelige, livsfornyende prinsipp i menneskelivet ble sett som representert i mannens sæd og som i sæd og frø i naturen forøvrig.

2. Faren var øverste autoritet, rettslig og økonomisk leder av husholdet, *oikos*, hvor tidligere slaver, kvinner og barn inngikk sammen med annen eiendom. Faren som bærer av livsfornyelseskraften ble sett i nær sammenheng med organiseringen av husholdet; ekteskap og familie som sosial-sakrale strukturer dekket nesten hverandre.

3. Faren formidlet mellom husholdet og samfunnet. Han representerte samfunnet overfor sitt hushold, og dette ga ham stor makt i sitt hushold. Samtidig representerte han sitt hushold overfor samfunnet og fikk en økonomisk, juridisk og sosial makt som ble utnyttet politisk. Lik borgerrett gjaldt i greske bystater for alle frie menn, ikke i *oikos*.

Oppløsningen av farsbildet

I dag er de to første områdene som beskrev innholdet i farsbegrepet forsvunnet. Det livgivende prinsipp er ikke lenger knyttet til mannens sæd. Endringer i synet på natur og kroppslighet fortrenget det vitalistisk-livgivende elementet til fordel for et mekanisk/vitenskapelig. I forrige århundre kunne man dessuten ved hjelp av mikrosko-

pet påvise eggcellen og dermed fastslå et arvemessig likeverdig bidrag fra kvinner og menn ved forplantningen.

Farens stilling i husholdet er sterkt endret etter at kvinnen er gitt rett til arv, eiendom og inntektsbringende arbeid, og likhet for loven i prinsippet er gjort gjeldende for kvinner og barn. Farens posisjon som formidler mellom samfunn og familie eksisterer ikke lenger.

Tilbake av det gamle innhold står bare den ledende posisjon i samfunn, kulturliv og kirke faren har som mann. Men denne posisjon er ikke egnet til å gi farsbegrepet et vesensmessig innhold. Tvert om bidrar dette til å opprettholde et tradisjonelt, autoritært farsbilde som sier lite om det spesielle ved det å være far.

Farsrollen synes i dag å være inne i en krise, egentlig mer enn morsrollen. For kanskje de fleste barn er faren den som er mest borte fra fellesskapet i hjemmet. Selv når far er hjemme, virker han ofte fjern og følelsesmessig uengasjert. Det økende antall tilfeller av vold og incest i hjemmet yder på at farsskapet langt fra er meningsfylt for mange fedre og deres barn, særlig deres døtre. Et økende antall fedre bor ikke lenger sammen med sine barn. Det ser ut til at farens stilling i hjemmet er svekket samtidig som farsbegrepet synes å mangle et eksplisitt innhold.

Farsbildet i nytt lys

Et nytt innhold i farsbegrepet vil måtte konsentreres til de to første områdene i det klassiske farsbildet: Finnes det i dag nye innfallsvinkler i forståelsen av kjønn som et livgivende prinsipp eller en ny forståelse av familien som sosial struktur? Jeg skal peke på motiver som er kommet fram i kvinne- og barneforskningen som jeg mener har betydning for innholdet i farsbildet.

Mens den klassiske teori om kjønn var sentrert rundt sæden som livgivende skapelsesprinsipp både i natur og menneskeliv, har nyere teorier om kjønn skilt mennesket fra naturen og orientert kjønn ut fra voksne menneskers biologiske funksjoner (seksualitet, svangerskap, amming) og brukt disse funksjoner som kriterier for organisering av arbeid, eiendom og rettigheter. Vekten er lagt på det funksjonalistiske og det sosiale (gender). Momentet av et vitalt, livsfornyende prinsipp er gått tapt.

En tilbakevending til sæden – og eventuelt eggcellen – som livgivende prinsipper er imidlertid utelukket. Den tidligere sædteori innebar en dualisme mellom biologisk kroppslighet og mennesket som fornuft og frihet. Denne dualismen er uforenlig med den senere utvikling av personlighetsbegrepet og særlig kvinnebevegelsens poengtering av mennesket som en helhet av kropp og sinn.

Det livsfornyende prinsipp i forståelsen av kjønn kan likevel gjenvinnes under to forutsetninger. Den første er at menneskets isolasjon i forhold til naturen overvinnes slik at menneskets sammenheng med livsprosessen som helhet kommer innenfor synsfeltet. Spørsmålet blir da: Hva er hensikten med artenes differensiering i to kjønn innenfor livsprosessen? Svaret må forsøkes i denne retning: Hensikten med kjønnsdifferensieringen er større variasjoner og spredning i arveanleggene. Det gjør at avkommet får økte muligheter til å leve opp under ulike vilkår. Hos noen arter innebærer differensieringen dessuten at avkommets oppvekst er bedre sikret ved at mer enn ett voksent individ tar omsorgsarbeidet.

Sammenfattende må det kunne sies at kjønnsdifferensieringen tjener den hensikt å fornye artene gjennom flest mulig levedyktige individer. Dette kan også sies på en annen måte: Til grunn for alle de ulike former for kjønnsdifferensiering i livsproses-

sen ligger en *urvilje til nytt liv*. Den dypeste hensikt med kjønn er livets fornyelse gjennom nye individer.

Dette perspektivet på kjønn kan umiddelbart synes å bringe oss tilbake til det som var utgangspunktet for kvinnebevegelsens frigjøringskamp, nemlig at «biologi er skjebne». På dette punkt kommer imidlertid den andre forutsetningen inn: mennesket som en helhet av kropp og sinn innenfor et sosialt fellesskap. Det innebærer at kjønnslighet som uttrykk for en urvilje til nytt liv ikke kan isoleres til menneskets biologi, men at alle sider ved menneskelivet trekkes inn i denne urvilje.

Denne forutsetning har en overraskende, men dyptgripende, konsekvens. Kjønn innebærer for mennesket hverken det å produsere sæd og eggceller eller å leve et seksualliv. Kjønn betyr det å forholde seg til barn som nye mennesker under oppvekst. Produksjonen av sæd og eggceller og seksualitet er midler til å realisere denne dypeste intensjon med kjønnsdifferensieringen, at barn vokser opp.

Hvis vi derfor fastholder den prinsipielle enhet mellom mennesket som kropp og som person innenfor et sosialt fellesskap, åpner det seg en mulighet for å se det egenartede ved menneskets kjønnslighet som en urvilje til nytt liv. Det åpnes for en forståelse av at urviljen til nytt liv i arten menneske primært manifesterer seg gjennom *foreldreskapet* som en vilje til å fornye menneskelig fellesskap og kultur, ved å forholde seg til barn som mennesker. Foreldreskapet blir derved delvis skilt fra voksnes seksualitet. Seksualiteten får sin egenverdi som en dyp kommunikasjonsform mellom voksne, mens foreldreskapet i videste betydning sikrer menneskelivets fornyelse. Farsskapet blir ikke lenger identifisert med det å være mann, men sees som et uttrykk for en primær urvilje til nytt liv. Denne urvilje gir det mannlige en forankring i livsprosessen forut for alle variasjoner i sosial utforming

av mannlig menneskelighet.

Foreldreskapets samfunnskritiske potensiale

Med dette er vi kommet fram til det andre området i det tidligere farsbildet, nemlig farens stilling i familie og ekteskap. Mens faren innenfor den klassiske modell forholdt seg til barn som forplantning, dvs. som produkter av sin egen biologi, vil perspektivet på farsskapet i den nye modellen endres radikalt. Det nye og revolusjonerende som er kommet til, er nemlig at nyere tenkning omkring menneskeverdet er anvendt på barnet. Det innebærer at barnet anerkjennes som fullverdig menneske med prinsipielt samme menneskeverd som voksne mennesker. Farsskapet og moderskapet sees i den nye modellen ut fra barnet som fullverdig menneske. Farens relasjon til barnet blir i dette perspektiv en menneskelig relasjon på linje med hans andre menneskelige relasjoner, og minst like avgjørende for hans menneskelighet.

Egenarten ved denne relasjon har vi fått fram ved å forankre kjønn i livsprosessen. Gjennom anerkjennelsen av barnets fulle menneskeverd manifesteres urvilje til nytt liv som et bærende og fornyende prinsipp i menneskelivet.

Hvis barnets fulle menneskeverd innenfor familien fastholdes, vil også det tredje området innenfor det klassiske farsbildet komme i et nytt lys. I stedet for at barnet og familien som tidligere skal sees som objekt for samfunnsutviklingen, blir det motsatte perspektiv mulig. Samfunns- og kulturutviklingen kan vurderes ut fra barnets situasjon; om utviklingen fremmer eller hindrer barnets utfoldelse av sin fulle menneskelighet. Manifesterer utviklingen en urvilje til nytt liv? Foreldreskapet har – når det aner-

kjenner barnets fulle menneskeverd – et samfunnskritisk potensiale som hittil har vært lite utnyttet.

Ved å fokusere på barnet som likeverdig med voksne samfunnsborgere og med samme rett til samfunnets ressurser som voksne, har jeg utvidet mulighetene for ideologikritikk av patriarkatet. Patriarkatet er sett ikke bare ut fra kvinnes situasjon, men like mye ut fra barnets, og i denne sammenheng også fra fedres situasjon. Først når barneperspektivet tas inn, kan de fulle konsekvenser av patriarkatets undertrykkende virkninger på barn, kvinner – og fedre – avdekkes.

Gud som urvilje til nytt liv

Foran har jeg søkt å avdekke nye muligheter i farsbildet. Nå gjenstår spørsmålet om disse muligheter har noen betydning for farsbildet når det brukes som symbol for Gud?

Mange unge fedre sliter i dag for å gi farsbildet et nytt innhold, men hovedtrenden synes fortsatt å være at fedre prioriterer yrkeskarriere og samfunnsmakt (sin mannsidentitet) på bekostning av sitt forhold til menneskelivets fornyelse (sin farsidentitet). Er det derfor overveiende sannsynlig at farsbegrepet fortsatt assosieres med et tradisjonelt, autoritært ikkeinnhold? Vil farsbildet på grunn av trenden i samfunn og kirke fortsette å fungere ideologisk og til og med kanskje hindre framveksten av et nytt innhold i farsidentiteten?

Farsbildet må forkastes som symbolmateriale hvis det kan sies å være identitet mellom en overveiende patriarkalsk utforming av familiens situasjon og virkningen av en symbolsk bruk av farsbildet. Identitet mellom religiøst symbol og samfunn forutsetter imidlertid en uholdbar symbolteori. Den forutsetter at religiøse symboler sees som

prosjeksjoner av samfunnsforhold uten at religiøse symboler tillegges noen egenvekt. En slik symbolteori overser det avgjørende poeng, at projeksjoner forutsetter noe å projisere på, et «lerret» e.l. Jeg skal her argumentere ut fra den forutsetning at religion forstått som dybdedimensjonen i menneskelivet representerer dette «lerret». Religion uttrykker i denne forståelse et ytterste anliggende fordi den uttrykker vårt forhold til livets og dødens krefter på alle områder i våre liv. Dette ytterste anliggendet kan bare gripes og uttrykkes gjennom symboler.

Symboler blir til i spesielle situasjoner hvor livets ytterste anliggender manifesterer seg gjennom noe konkret. Idet Gud symboliseres som far, «hentes» Gud inn i det menneskelige slektskapsforhold mellom far og barn. Derved får denne menneskelige relasjon en spesiell vigsling som et urbilde på forholdet mellom guddommelig og menneskelig. Idet begrepet far brukes

som symbol for Gud, sees farsskapet som uttrykk for guddommelig kraft og får et moment av noe sakralt ved seg. Symbolet har sin rot i mysteriet, og det gir det egen uttrykkskraft.

Er det på bakgrunn av denne forståelse av symbolet mulig å bruke farsbildet som symbol for Gud og samtidig unngå at det fungerer ideologisk? En første forutsetning er at symbolet ikke tas bokstavelig og gjøres til noe i seg selv absolutt. Det ligger et relativiserende element i spenningen mellom konkret farsforestilling og livets mysterium som manifesterer seg gjennom denne forestilling. Denne spenning utelukker at farsbildet kan identifiseres med det hellige. Dybdedimensjonen vil både bekrefte farsbildet og negere det som utilstrekkelig når det gjelder å uttrykke livets mysterium. Det kan ut fra denne symbolteori sies å ligge et ideologikritisk moment innebygget i symbolet selv.

Symboler lever bare så lenge de betyr



noe for noen. Denne eksistensielle forankring av symboler gjør symbolene relative ut fra hvem de betyr noe for. Det ligger her en mulighet for at et patriarkalsk farssymbol slutter å ha betydning når patriarkalske samfunnsforhold løses opp. Samtidig vil utviklingen av en ny farsidentitet kunne åpne for at farssymbolet får fornyet betydning som religiøst symbol for unge grupper.

Like fullt er ikke ideologiproblemet brakt ut av verden. Farssymbolet kan fortsatt ha eksistensiell, men ideologisk betydning under endring av samfunnsforhold. Til dette er å si at ingen symboler hentet fra sosialt liv kan være «rene» eller helt ideologifri symboler så lenge samfunnsforholdene ikke er fullt ut rettfærdige. Det ligger alltid en risiko i det å bruke symboler.

Dette svekker likevel ikke de religiøse symbolers betydning fordi disse har et moment av noe ubetinget i seg. Dybdedimensjonen gjør at de peker ut over den aktuelle situasjon og derved åpner perspektivet for forandring. Tomheten i det gamle, autoritære farsbildet kan fylles med et nytt innhold som konkretiserer urviljen til nytt menneskeliv. Risikoen innebærer nye muligheter.

Det enkelte religiøse symbol får sine valører ut fra den kontekst de står i. Det innebærer at endringen av innholdet i farsymbolet vil kunne påskyndes når andre maskuline symboler for Gud endres eller suppleres. Gud som Herre, Konge, Hærfører, Dommer o.l. er langt fra dekkende symboler for kvinners og barns søken i dag etter uttrykk for dybdedimensjonen i livet eller for innholdet i kristen tro. En åpenhet og søken etter dekkende symboler preger kvinners trosliv.

Gamle symboler er under forvandling og nye symboler er under utvikling. Kanskje ett av disse – «beyond God the Father» – er Gud som urvilje til nytt liv?

Dagny Kaul
Cand. theol., forsker
Ths. Heftyes gt. 2b
0272 Oslo 2

Litteratur

- Birgit Brock-Utne og Bjørnar Sarnes: *Når gutter blir menn*. Oslo 1987
- Sheila D. Collins: *A Different Heaven and Earth. A Feminist Perspective on Religion*. Judson Press, Valley Forge 1974
- Mary Daly: *Beyond God the Father*. Beacon Press, Boston 1973
- Ulla Carin Holm: *Hennes verk skall prisa henne. Studier av personlighet och attityder hos kvinnliga präster i Svenska Kyrkan*. Plus ultra, Malmö 1982
- Dagny Kaul: «Barneforskningens tverrfaglige karakter». *Barn. Nytt fra forskning om barn*, 1983;3 s. 40-48
- Dagny Kaul: «Har teologien et syn på barnet?» *Barnet i teologi og kirke*. Red. Olav Hognestad, Dagfinn Rian, Trondheim 1985, s. 75-116
- Dagny Kaul: «Uten at dere blir som barn. Barnets betydning for tolkning av morskjærligheten i teologisk etikk». *Andre linjer*, Red. Kari Vogt og Anne-Lisa Amadou. Oslo 1982, s. 85-103
- Evelyn Fox Keller: *Reflections on Gender and Science*. New Haven, Lond. 1985
- Evelyn Fox Keller: «Systemet genus/vetenskap, eller: Förhållanden sig kön till genus som naturen till vetenskapen?» *Kvinnovetenskapleg tidsskrift*, 1987, 2-3
- Mannsrolleutvalget: *Arbeidsrapport nr. 1*. Forbruker- og Administrasjonsdepartementet
- Sallie McFague: *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language*. SCM Press Ltd., Lond. 1983
- Carolyn Merchant: *The Death of Nature*. San Francisco 1980
- P. Tillich: *Das religiöse Symbol*. Ges. Werke V, Stuttg. 1964

Kvinnerens rom

Begrensning og muligheter for tidligkristne kvinner i spenningen mellom privat og offentlig sfære

I de patriarkalske samfunn og kulturer der de urkristne menigheter holdt hus, hørte kvinnene huset til. Turid Karlsen Seim diskuterer hvilken betydning sammenfallet mellom kvinners og kirkens livsrom hadde for kvinners plass og rolle i urkirken. Førte menighetens tilhold i huset til at kvinner beskyttet av den private sfære, kunne utfolde seg i nye og friere roller innenfor det religiøse fellesskapet? Eller bidro den kirkelige tilknytning til huset til ytterligere å skjerpe patriarkalsk bestemte underordningskrav, både i den fysiske husstand og i Guds-familien?

De nytestamentlige tekster representerer et mangfoldig materiale, også for en kvinneforsker. Det er i utgangspunktet viktig å markere dette mangfoldet mot alle forsøk på enhetlig og entydig forståelse, som ut fra ulike hensyn – også kvinnehensyn – søker å harmonisere tekstbildet. Der finnes rikelig av tilfang for en elendighetsforsker, og der finnes også brukbart stoff for den som spør etter verdige heltinner. Det er imidlertid nødvendig å gripe dypere i materialet enn denne enklere form for synliggjøring hva enten det nå er av elendighet eller verdighet. Det sammensatte tekstmaterialet gjenspeiler de spenninger og diskusjoner som i kirkens tidligste tid rådet om kvinners liv, deres rolle og plass i det kristne fellesskapet. Tekstene lar oss komme motsetnings-

fylte menigheter og mennesker inn på livet, og vi kan følge sporene av en ganske sammensatt utvikling. Kvinnebitene må derfor settes på plass i et større bilde der de litterære og historiske sammenhenger trekkes opp på en måte som ikke usynliggjør kvinner, – men også slik at mangetydigheten gir mening.

Kvinner og menns verden. Privat og offentlig sfære

I tekstenes samtid står vi overfor samfunn der avstanden mellom menns og kvinners verden, deres ulike livsrom, i høy grad til-

svarte forholdet mellom en offentlig og en privat sfære. Det betyr ikke at de behersket hver sin. Mannen kunne bevege seg i begge sfærer, og sikret dermed sammenhengen mellom dem. Han behersket dem begge; den offentlige sfære ved at den var forbeholdt ham, den private sfære ved at han var husets herre.

Kvinnens liv var bundet til den private sfære. Hennes plass var i hjemmet; hennes livsrom var primært og ideelt definert som innenfor huset. Her kunne hun riktignok i kraft av den autoritet mannen tradisjonelt delegerte til henne, utøve en viss myndighet over oppdragelse og husbestyrelse. Hennes utdanning var vanligvis «huslig», og den verden der kvinner utfoldet seg, var i huset og/eller i omgang med små barn og andre kvinner. På offentlige steder var kvinner å se, men deres oppførsel var, med unntak for enkelte religiøse fester, strengt regulert og grensene for det sømmelige snevre. Bare i begrenset grad og/eller på indirekte måter kunne kvinner fylle funksjoner som hørte det offentlige rom til. Selv om innskrifter viser at velstående kvinner kunne tildeles ærefulle titler, var de sjelden offisielle og direkte politiske aktører. Med få unntak fylte de heller ikke sentrale religiøse funksjoner, som ikke var knyttet til hjemmet eller de mer sluttete selskaper/foreninger (koina eller collegia) som kunne være åpne også for kvinner. Det offentlige liv var i all hovedsak et liv av, ved og for menn.

Dette er selvsagt et bilde tegnet i grove trekk. Detaljene i bildet vil like selvsagt ha artet seg noe forskjellig i jødisk, hellenistisk og romersk sammenheng. Romeren Cornelius Nepos forteller f.eks. at mye som i Roma var ansett som riktig, ble i Hellas ansett for å være sjokkerende. Ingen romer ville finne det anstøtelig å ta sin kone med i selskap, og hjemme var mater familias sentrum i husets sosiale liv. I Hellas derimot var ærbare kvinner nesten aldri til

stede i selskaper. De oppholdt seg for det meste i den innerste «kvinne delen» av huset, der ingen andre menn enn de aller nærmeste hadde adgang. Det har vært variasjoner også fra sted til sted, mellom by og land, og de ulike samfunnslag imellom. Noen steder har kvinnes bevegelsesfrihet vært begrenset av huset, andre steder har de vært mer ute. Vi kjenner til kvinner som enten gjennom familiær velstand eller egen forretningsvirksomhet etablerte et selvstendig livsgrunnlag. En viktig faktor for kvinner flest har trolig vært hvor avhengig familien var av deres arbeidsinnsats også utenfor det strengt huslige område. Småhandel og håndverk i byene, et tungdrevet og lite familiebruk på landet, kan ha gitt kvinner anledning til en noe mer utadvendt utfoldelse, – og til å slite seg enda mer ut. I små hus har også hele familien måtte leve tett sammen. Poenget er derfor ikke nødvendigvis den fysiske segregasjon og begrensning av kvinners rom, men den eksklusive betydning familien og hjemmet hadde som deres identitetsskapende og funksjonsbestemmende livssfære. I tekstene vil «huset» gjerne representere det fysiske uttrykk for dette.

Nå kan det innvendes at skillet mellom privat og offentlig sfære røper en samfunnsbeskrivelse som er androsentrisk bestemt i sin implisitte verdisetting. Den offentlige sfære er den betydningsfulle og sentrale, mens den private er mindre viktig og interessant. Den styrer ikke historien – annet enn indirekte. Det kan derfor diskuteres om en slik modell er uegnet ut fra et kvinneforskningsperspektiv, fordi den lett kan tjene til å usynliggjøre kvinner og til å vurdere kvinners sosiale liv som mindre vesentlig, som privat. I stedet for sentralt å fokusere kvinner, aksepterer den at kvinnene befinner seg ute av fokus. Dette er imidlertid å stille spørsmålsteget ved vurderingen av mønsteret, ved verdiladningen i det, – ikke ved mønsteret i seg selv.

Når jeg i denne sammenhengen finner mønsteret tjenlig som referanseramme, er det fordi det åpenbart spiller en rolle i de tekstene som er mine kilder. Urkirken var en bevegelse som selv levde i spenningsfeltet mellom offentlig og privat sfære. Huset ble i en tidlig fase dens sentrum, hvor man utfoldet sosiale funksjoner og et fellesliv som ellers gjerne hørte den offisielle sfære til. Selv om mønsteret altså opprettholdes, flyttes fokus inn i den verden der også kvinner hadde en plass.

Kvinnelige «husholdere»

Det var altså i husets verden at kirken opprinnelig utfoldet sitt liv. Privathuset var menighetens sted, og de første kirker var «huskirker» uten spesielle sakrale rom. Bortsett fra den misjonsforkynnelse som foregikk på offentlige steder, i tempel og synagoge, i gater og på streder og torg, utviklet de første menighetene seg i ly av huset.

Det ble ironisk hevdet om de kristne at de snek seg tilgang gjennom kvinnegemakket. Sin polemiske brodd til tross viser dette at kvinner spilte en sentral rolle i den tidlige utbredelse av kristendommen og at dette hadde nær sammenheng med tilknytningen til huset. I de urkristne husmenigheter var kvinneandelen påfallende høy i forhold til det kvinneunderskudd som ellers gjorde seg gjeldende i befolkningen. Særlig ser kristendommen ut til å ha virket mer attraktiv for fornemme og rike kvinner enn for menn i samme samfunnsgruppe. Det er adskillig belegg for at kvinnene var de første kristne i en familie, mens mennene først fulgte etter i andre eller tredje generasjon.

En bevegelse organisert som husmenigheter, var selvsagt avhengig av medlemmer som kunne holde hus. I nytestamentlige tekster møter vi flere ganger kvinner i rollen som husholdere og menighetspatroner.

Relativt velstående og ganske selvstendige kvinner opptrer som velgjørere for kristne menigheter. Rike kvinner hadde på denne tid ord på seg for (altfor) villig å åpne hus og pengepung for nye og fremmedartede kulturer som bredte seg fra øst. Mange innskrifter og navneplater som ærer navngitte kvinner, er vitnesbyrd om slik kvinnelig velgjørighet. Kristendommen meldte seg i konkurransen om disse kvinnes gunst, og falt dermed inn et mer allment mønster. Men det er likevel grunn til å spørre hvorfor den kom så spesielt gunstig fra det. Vi har så godt som ingen belegg for at den gjorde gjengjeld gjennom tradisjonelle typer æresbevisninger (innskrifter o.l.). Den hadde også innebygd en betraktelig eiendomskritikk. Hva hadde da den kristne bevegelse å gi disse kvinnene?

De kvinnene som materielt var i stand til å stille husrom til disposisjon, hadde selvsagt av den grunn også makt og innflytelse. Men det er usikkert om de utover en slik patronstatus hadde styrende autoritet i fellesskapet. Noen kvinneforskere går langt i å tildele dem faste lederfunksjoner i egalitært pregede menigheter. Men dette er det vanskelig å fastslå som sikkert. Noen tekster kan tyde på at det nettopp ikke var de som skaffet midlene, som styrte og fordelte dem. Det var overlatt til et i utgangspunktet eiendomsløst lederskap, som var utpekt enten i kraft av sin karismatiske begavelse eller valgt mer institusjonelt. Dette utelukker ikke at kvinnelige patroner kunne ha dominerende posisjoner i en menighet særlig om de også holdt menighet i sitt hus. Det utelukker heller ikke at menighetene kunne ha kvinnelige ledere. Poenget er at det ikke uten videre var en selvsagt sammenheng mellom patronat og utøvende lederskap.

Sosiologisk har man villet forklare de rike kvinnes tilslutning til kristendommen som en vei ut av «status dissonans». Romerske og hellenistiske kvinner hadde vunnet seg rikdom, eller i det minste relativ

økonomisk selvstendighet, uten å oppnå tilsvarende politisk, sosial eller religiøs innflytelse og makt. Det vil med andre ord si at de fremdeles var bestemt og begrenset av avstanden mellom en privat og en offentlig sfære. Den status rikdommen ga, kunne normalt ikke oppveie den manglende status og sosialt begrensede betydning deres kjønn innebar. De søkte derfor nye, alternative sosiale sammenhenger, som kunne avhjelpe dissonansen i status.

Mange fant en slik sammenheng i en liten og tett gruppe som sårt trengte deres rikdom og hus, samtidig som den ga dem muligheter for i hvert fall religiøs innflytelse. Den ga ideologisk hjemmel for kvinners religiøse likeverd og rommet et potensiale for å utligne gitte motsetninger mellom mennesker – mellom jøde og ikke-jøde, mellom slave og fri, mellom mann og kvinne. Dette potensiale for universalitet og egalitet fikk tidvis, stedvis og stykkevis utfolde seg. Det skjedde særlig der hvor den karismatiske frihet var stor, og det var lettere å akseptere i huset enn utenfor.

Bundet til huset, men ikke til huslige krav

Avstanden mellom inne og ute kommer til uttrykk i noen nytestamentlige skrifter fra henimot slutten av det første århundre. Lukasevangeliet og Apostlenes gjerninger (Acta) er skrevet av samme forfatter. Om dette forfatterskapets kvinneprofil er meningene svært delte. Noen fremhever Lukas som den eneste nytestamentlige forfatter som reflekterer den likeberettigelse de forutsetter at kvinner hadde i tidlig-kristne menigheter. Andre ser i Lukas en representant for en programmatisk androsentrisme som bevisst fortier kvinner.

Når tolkningene her står mot hverandre, har det sammenheng med spenning i

tekstmaterialet. I forhold til i evangeliet ser kvinnene i Acta ut til å spille en langt mer tilbaketrukket rolle på en scene dominert av (de store) menns misjonsvirksomhet og lederskap. Det skapes distanse til de sterke kvinnetradisjonene særlig i evangeliematerialet ved at kvinnene der idealiseres. De blir fremstilt som lysende eksempler – på omvendelse, på disippelskap, på tjeneste. Ja, de fremheves som prototyper for de dyder som skal kjennetegne menighetens lederskap. Samtidig blir det faktiske lederskapet forbeholdt menn, – blant annet ut fra offentlighetshensyn. Spenningen i tekstmaterialet er delvis bestemt av avstanden mellom privat og offentlig sfære.

Lukas gir ved siden av de tolv apostlene eksplisitt plass for en gruppe kvinner i Jesu disippelfølge. Kvinner inntar den tradisjonelt mannlige «elevplass», og dette forsvarer mot utfall som vil rokke ved det og hente dem tilbake til kjøkken og oppvartning. Kvinners kjønnsbestemte funksjoner (som hustru og mor) blir avvist og omdefinert i kontrasterende vendinger. Det avgjørende er, for kvinner som for menn, om de hører ordet og gjør det. Men kvinnene fungerer i forhold til ordet først og fremst som tilhørere. De får ikke noe forkynneroppdrag, og på få unntak nær opptrer de heller ikke som offentlige vitner og forkynnere. De fleste ganger når kvinner trer frem med ordets makt, trekker teksten husrammen omkring dem. Og de opptrer gjerne primært overfor andre kvinner. Når kvinner fyller utradisjonelle funksjoner, knyttes de altså til huset, men uten å bestemmes av eller bindes opp med huslige sysler.

Dette bildet bekreftes av at den utadrettede, offentlige forkynnelse hos Lukas i alt overveiende grad ivaretas av menn og retter seg til menn. Det er viktig for Lukas at Jesu virke og apostlenes forkynnelse har offentlig karakter og ikke foregår i det skjulte. Samtidig er det klart at det Jesustroende fellesskapet i stigende grad nettopp utfolder

seg i huset. Når kvinnene opptrer i huset, befinner de seg derfor ikke i periferien, med er sentralt plassert. Det markeres også ved de «ikke-huslige» funksjoner de primært skal fylle.

Samtidig avviser Lukas langt fra den offentlige sfæres betydning som et maktens sted. I huset har kvinnene frihet og stor religiøs betydning. Men det er også for de flestes vedkommende deres begrensning. Mennene beholder den offentlige verden som sin. Man gjør med andre ord radikalt og positivt bruk av de patriarkalske gitte rammebetingelsene og buter mot grenser, men uten at selve det patriarkalske systemet trues. Det legger til rette for at jo mer menighetene orienterer seg mot den verden som er utenfor huset, jo mer vil kvinnes virksomhet i menighetene begrenses.

Det er derfor interessant å sammenligne med et annet nytestamentlig skrift, Johannevangeliet, som også er rikt på sentralt plasserte kvinneskikkelser. Vi vet dessverre lite om hvilket miljø som reflekteres i dette særegne skriftet. Mye av det teologiske vokabularet er klart androsentrisk preget. Likevel kan vi se spor av en bemerkelsesverdig egalitær refleksjon og praksis. Kvinner fyller noen av de samme funksjoner som i Lukasskriftene, men i full offentlighet og overfor både kvinner og menn. Det er faktisk i Johannevangeliet et gjennomgående trekk at kvinnene i møtet med Jesus overskrider husets terskel, ja regelrett kalles ut. Som vi også skal se av senere kilder, virker det derfor som om det egalitære potensiale utvikles lengst ikke når kvinner bryter rollegrenser i ly av en husmenighet, men når de sprenger husrammen og går ut – når den offentlige sfære også blir deres.

Det patriarkalske hushold

Kvinnens rom var altså vanligvis huset, men huset var ikke dermed uten videre noe

fristed for henne. Den plass hun hadde var henne tildelt i et patriarkalsk og hierarkisk ordnet hushold. I andre, og ofte noe senere, tekster kan vi tydelig se hvordan kirkens tilknytning til huset medvirket til en blankpussing av en patriarkalsk husholdsmoral som var gjengs i samtiden. Dette fungerte tosidig. På den ene side ble tidens tradisjonelle skjema for over- og underordning i et hushold utviklet til bruk for kristne familier/familiemedlemmer. På den annen side ble også menigheten (Gudsfamilien, Gudshusholdningen) formet etter samme patriarkalske mønster. Menighetens opprinnelige tilknytning til huset medvirket altså til en patriarkalisering av den. De utøvende posisjoner, som stadig sterkere ble institusjonalisert og rangert, ble forbeholdt vel ansatte menn.

Denne moralske stereotypisering og tilpasning må også sees i sammenheng med en sterk offisiell betoning av den tradisjonelle kvinne/hustrurolle i Romerriket på denne tid. Lydige, pliktoppfyllende og barneproduserende hustruer var uttrykk for statslojalitet. Husholdsmoral var ikke et spørsmål om privatmoral.

Som tidligere nevnt, var mange kvinner de første kristne i et hus. Flere formanings-tekster, særlig i senere skrifter, beskjeftiger seg med hustruers muligheter til å vinne sine menn for troen. De formaner først og fremst til å være eksemplariske hustruer. Gjennom en lydig og dydig livsførsel som virkeliggjør de tradisjonelle idealer for et kvinneliv, skal de overbevise mennene.

På denne måten beredte kirken sitt hus og sto klar i forhold til de krav et liv i offentlighet ville stille. Konesjonene til fortsatt kvinnelig aktivitet i menighetene var beskjedne. Gifte kvinner ble fortrinnsvis plassert i hjemlig underordning. Derimot kunne ugifte kvinner (jomfruer og enker) bli betrodd oppgaver. Kvinner som valgte et liv som ugift, var innenfor det patriarkalske mønster egentlig en anomalitet. I kirken ble

de etter hvert mange, og man etablerte ansvarlige ordninger for dem. De oppgaver de fikk, var ofte av diakonal karakter, og/eller rettet seg mot andre kvinner. Kvinner ble brukt i den kvinneverden der menn anstendigvis ikke kunne opptre.

Asketisk oppbrudd

I de apokryfe apostelaktene fra siste halvdel av det andre århundre og første halvdel av det tredje fortelles i hellenistisk romanstil om kvinner som omvender seg til kristendommen. Omvendelsen arter deg først og fremst som et oppbrudd fra et forventet livsmønster til et liv i avholdenhet. Kvinnens familie reagerer vanligvis med bestyrrelse, trusler og rettslig forfølgelse. Men hun motstår heroisk alle forsøk på overtalelse og alle overgrep, og holder fast ved sitt valg.

Den praktiske løsning kvinnene finner, varierer. I noen få tilfeller der det dreier seg om gifte kvinner, blir de boende i mannens hus, i et «åndelig» ekteskap, med eller mot hans vilje. Andre slutter seg til grupper av omvandrende forkynnere og/eller tas i hus av andre kvinner. Det best belagte og kjente eksemplet er Tekla. Oppildnet av apostelen Paulus' forkynnelse, flykter hun fra farshus og forlovelse. Hennes omvendelse til et asketisk liv, tar seg uttrykk i et demonstrativt oppbrudd fra livet i huset til et liv der hun fritt beveger seg ute i verden og ellers i de hus hun selv måtte ønske.

Fortellingene forutsetter at kvinnens tradisjonelt «rette plass» er innenfor den private verden i farens eller ektemannens hus. Mannen derimot rører seg fritt i den ytre, offentlige verden. En kvinne som forblir i huset, vil med dette normalt vise at hun aksepterer sin tilviste plass. Når en kvinne forlater huset, krysser hun grenser og trenger inn på mannens område. Dermed vekker hun mistenksomhet og fiendskap. Et

asketisk liv innenfor husets ramme blir et grensetilfelle. Det sprenger husets forutsetninger innenfra. Likevel er det en mindre problematisk og provoserende løsning fordi overflatestrukturen ikke brytes opp.

Konsekvensen av et asketisk valg blir klart i det flertall av tilfeller der kvinnene faktisk bryter opp og ut. Ved å trosse de fysiske grenser for kvinners rom uttrykker de sin tross mot de sosiale og seksuelle normer som kulminerer i det patriarkalske ekteskap. De gir seg den offentlige verden i vold i det at de eksponerer seg i funksjoner som var uvanlige for kvinner. At de slik egentlig lever menns liv, kan sporadisk komme til uttrykk i form av en slags asketisk «transvestisme». Tekla f.eks. klipper håret og opptre i mannsdrakt.

Det bemerkelsesverdige er at fortellingenes sympati er på de asketiske kvinnenes side. Deres oppbrudd og kamp er rett og slett et oppbyggelig poeng. Og mens kvinnene gjennomgående fremstilles fordelaktig og solidarisk, svikter ofte mennene når det gjelder, selv apostelheltenes. Selv om fortellingene opprinnelig hørte hjemme i et spesielt asketisk farget miljø i Lille-Asia med sterke enkegrupper, er det utrolig at de ble bevart og brukt i relativt brede kirkelige kretser som oppbyggelig lesning. Dette må sees i sammenheng med at de ikke rommer store læremessige, systembyggende avvik, samtidig som en asketisk livsform for menn og kvinner ble et alminnelig kirkelig ideal.

Apostelaktene viser at dette var en holdning som klart provoserte premissene for å trekke kjønnsbestemte grenser mellom privat og offentlig sfære. Egentlig ble begge sfærer relativisert og desavuert, slik at det asketiske livsideal i sin konsekvens resulterte i tilbaketrekning fra verden. Men mer enn kirkens tilhold i det patriarkalske regulerte huset, ble askesen en vei til frihet for kvinner fordi den brøt med husholdets betingelser. Samtidig var det fremdeles en androentrisk løsning siden den skjedde

gjennom avseksualisering på kvinnekjønnets bekostning. Den ga, slik andre kilder også viser, kvinner anledning til å bli menn.

Turid Karlsen Seim
amanuesis
Det teologiske fakultet
Universitetet i Oslo

Litteratur

- Balch, O.L. *Let Wives Be Submissive. The Domestic Code in 1 Peter*. SBL MS 26, 1981.
- Brooten, B.J. Women Leaders i the Ancient Synagogue. Scriptural Evidence and Background Issues. *Brown Judaic Studies* 36, 1983.
- Burrows, V. Chastity as Autonomy. *Women in the Stories of the Apocryphal Acts*. 1987.
- Castelli, E. Virginity and its Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity. *Journal of Feminist Studies in Religion* 2 (1986), 61-88.
- Clark, G. The Woman at Coriuth. *Theology* 82 (1985) 256-262.
- Elliot, J.D. *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy*. London 1982.
- Fiorenza, E.S. *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York:1983.
- Gülzow, H. *Soziale Gegebenheiten der altkirchlichen Mission*. I Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I: Die Alte Kirche, hrsg. Frohnes/Knarr, München 1974, 189-226.
- Irvin, D. The Ministry of Women in the Early Church: The Archeological Evidance. *Duke Divinity Review* 45(1980), 76-86.
- Meeks, W.A. *The First Urban Christians. The social World of the Apostle Paul*. Yale: 1983.
- Seim, T.K. Roles of Women in the Gospel of John. I *Aspects on the Johannine Literature*, eds. Hartmann/Olsson, Uppsala: 1987, 56-73.
- Verner, D. *The Household of God. The social World of the Pastoral Epistles*. Cal: 1983.

Kvinneteologi og tradisjonsformidling

Vår tids kvinneteologi er ledd i og videreføring av kristen tradisjonsformidling. Kari Elisabeth Børresen viser sammenhengen med og avhengigheten av tradisjonen gjennom å skissere utviklingen av kvinners inkludering i Gudbilledlig fullmenneskelighet. Hun går avslutningsvis inn på hvordan kristendommen i dag står overfor sin hittil største utfordring – en helt ny inkulturasjon av lære og symbolikk.

I løpet av over 25 års arbeide med teologisk idéhistorie er jeg kommet frem til vurdering av kristendommens samspill mellom skriftgrunnlag og bibelfortolkning som på vesentlige punkter avviker fra dagens varianter av «feminist theology». Her søker mange å rekonstruere en postulert kvinneaktiv periode i urkirkens historie, ved å prioritere såkalt kvinnevennlige tekster i forhold til den øvrige bibelske kanon. I idéhistorisk perspektiv kan jeg ikke godta denne kombinasjon av gullalderdrøm og fragmentarisk skriftsyn, som jeg kaller «sola pars scripturae» (en del av skriften alene). Lik «kjerringa mot strømmen», eller forhåpentligvis «foran strømmen», som da jeg begynte teologisk kvinneforskning i 1961, snur jeg problemstillingen på hodet. Jeg ser vår tids kvinneteologi, det vil si kvinners tale om Gud og menneskers Gudsforhold basert på kvinnelig *bio-sosial* erfaring, «genderedness», som ledd i og

videreføring av kristen tradisjonsformidling.

Skrift og fortolkning

Pr. 1988 er de forskjellige variasjoner av lære og symbolikk utformet gjennom grovt regnet tre tusen års *inkulturasjon*, ordlagt i samsvar med skiftende sosio-kulturell kontekst (f.eks. jødisk, gresk, romersk, keltisk, germansk – og ganske nylig, nord- og latinamerikansk). Jeg oppfatter derfor både skriftgrunnlag (nedfelt i løpet av ca. 1000 år) og bibelfortolkning (utarbeidet gjennom snart 2000 år), som ledd i samme fortløpende tradisjonsformidling. Den store renessansekardinal og kunnskapssoziolog Nicolaus Cusanus (d. 1464) (som jeg arbeider med når jeg går trett av kvinneteologi), definerte denne dialog mellom Gud og mennesker som *inkarnert* åpenbaring «humano modo» (på menneskelige vilkår).

Fra kvinnesynspunkt er hovedproblemet at slik tilpasning i kulturelt mangfold er skjedd på *menns* vilkår, siden to faktorer hitil har vært konstante: All tale om Gud (teologi) og om menneskers Gudsforhold (teologisk antropologi) bygger på *menns* biososiale erfaring, det vil si mannlig «genderedness», og er følgelig *mannsteologi*. De få kvinner som har *overlevet* i kristen tradisjon er både utvalgt av og tradert av menn, først i dag kan de behandles på egne premisser. Både bibel og eksegese er inkulturert i patriarkalsk livssammenheng, hvor menn anses som mønstermennesker og kvinner derfor er avvikere fra full menneskelighet, en slags «under-menn».

Gudsbilde og kvinnebilde

Denne mannsvridde samklang mellom Gudsbegrep og menneskesyn innebærer *misforhold* mellom guddommelighet og kvinnelighet, slik at Gud fremstilles som overveiende mannbilledlig. Spissformulert: Kvinner er ikke Gudbilledlige fordi Gud ikke er kvinnebilledlig. Atypisk forekomst av kvinnelige Gudsmetaforer i skrift og fortolkning avdemper ikke den androsentriske kobling av mannlig og fullmenneskelig, siden kvinnelighet her er patriarkalsk definert.

Mellom 3. og 5. århundre ble denne mannsvridde «Godtalk» omformulert i henhold til kirkefedres dualistiske antropologi. Her er *bare* fornuftsjele fullt menneskelige, mens *både* mannlig og kvinnelig kjønnsdifferensiering anses begrenset til *dyrelig* kropp. Følgelig fremstilles Gud som metaseksuell slik at den kjønnsløse menneskesjel blir Gudlik, men samtidig opprettholdes hva jeg kaller «teologiske kjønnsroller» i kristologi og ekklesiologi (læren om kirken). Her er Kristus mannsbilledlig som ny Adam, mens kirken er kvinnebilledlig som ny Eva. Det vil si at

skapergitt kjønnshierarki mellom mønstermannen og hans underordnede medhjelp transporteres til frelsesverket. Denne typologi fra 1. til 2. århundre (Paulus, Efeserbrevet, Justin, Irenaeus), er stadig grunnleggende i gresk- og romersk-katolsk doktrine. Kvinner kan da ikke prestevies fordi kultisk Gudsformidling utelukkende kan skje gjennom Gudbilledlige menn.

Ny inkulturasjon

Kirkefedres gradvise *inkludering* av kvinner i fullmenneskelig Gudbilledlighet, *til tross for* undermenneskelig kvinnelighet, ble gjennomført ved hva jeg kaller «dualistisk feminisme», det vil si at kvinner i *likhet* med menn hadde aseksuell og derfor Gudbilledlig fornuftsjel. Dette kjønnsnøytrale *frelsesdemokrati* ble foregrepet allerede i denne verden ved hva jeg kaller «asketisk feminisme», hvor kvinner ved seksuell avholdenhet kunne distansere seg fra sin skapergitt underordnede rolle i forplantning. I tråd med mannsvridd sosiobiologi ble kvinnelighet definert som instrumental for mannlig livsutfoldelse. Paradoksalt nok viser de få tekster som er bevart fra kristen senantikk, hvor kvinner selv kommer til orde, at dette syn ble godtatt *også* av dem. Det er antagelig derfor at disse rester er nådd frem til oss.

Kristen tradisjonsformidling innebærer at tradisjonsinnhold skapes, formidles, blir inadekvat, ordlegges og inkultureres på nytt. I løpet av de siste ca. 50 år er læren om menneskelig Gudbilledlighet igjen blitt omformulert, denne gang i overensstemmelse med vår tids såkalt «holistiske» (helhetlige) antropologi. Tidligere kombinerte androsentriske og dualistiske premisser er nå forlatt, slik at kropp og sjel hører sammen og *begge* kjønn anses som likeverdig menneskelige. Resultatet er at *både* menn

og kvinner oppfattes som skapt i Guds bilde, *qua* mannlige eller kvinnelige. Denne nye inkulturasjon av teologisk antropologi danner selve *fundamentet* for kvinneteologi, i og med at kvinners Guds-erfaring da blir like normativ som menns, og begges «genderedness» er nødvendig for at tale om Gud skal bli fullt menneskelig.

Moderne «Godlanguage» er derimot *ikke* tilsvarende oppdatert. Gud fremstilles fortsatt som mannbilledlig eller metaseksuell. Denne inkohrens mellom guddommelig og kvinnelig er særlig seiglivet i helt sentrale deler av lære og symbolikk, som treenighetsteologi, kristologi, ekklesiologi, og ikke minst mariologi. Her er patriarkalsk samsvar mellom guddommelig og mannlig en selvinnyttende forutsetning for tradisjonell inkulturasjon.

Kirkefedre som kvinneteologisk modell

Når vår tids teologiske antropologi tolker skriftgrunnlaget slik at også kvinner er skapt i Guds bilde bygger den på kirkefedres, hva jeg kaller «feministiske», eksege. Jeg vil belegge min påstand om dagens kirke-mødres sammenheng med og avhengighet av tradisjonell patristikk ved en summarisk skisse av kvinners inkludering i Gud-billedlig fullmenneskelighet. Forøvrig henviser jeg til en kommende internasjonal artikkelsamling om tolkningshistorien (Børresen 1988).

Moderne eksege hevder kvinners Gud-billedlighet ved hjelp av tre *likhetsstrategier*, alle overtatt fra kirkefedre:

1. Kjønnssifferensiering i I. Mos. 1,27 b: «mannlig og kvinnelig skapte han dem», kobles fra dens sammenheng med fruktbarhetsvelsignelsen i 1,28 og til den foregående Gudbilledlighetstekst i 1,26-27 a: «Og Gud sa: La oss gjøre Adam (kollektivt mannlig eller første seksuelt) i vårt bilde, etter vår lignelse... Og Gud skapte Adam i sitt bilde, i Guds bilde skapte han ham.»

2. Paulus' kombinasjon av I. Mos. 1,26-27 a og Adams skapelse i 2,7 (av jord, med innblåst livsånde) i I Kor. 11,7 *tilsløres*. «En mann derimot, han skal ikke dekke sitt hode, for han er Guds bilde og avglans; men kvinnen er en avglans av mannen.»

3. Paulus' *benektende* sitat av I Mos. 1,27 b i Gal. 3,28 tolkes som *kvinne-inkluderende* i stedet for som *opphevelse* av kjønnssifferensiering: «Så er der ikke mer spørsmål om jøde eller hellener, om slave eller fribåren, om mannlig og kvinnelig; for dere er alle *en* (kollektivt mannlig) i Kristus Jesus.»

Sammenstillingen av I Mos. 1,26-27 a og 2,7, i betydningen det Gudbilledlige mønstermenneske Adams skapelse, er standard i tidlig kristen antropologi. Tilsvarende knyttes Evas sekundære skapelse, *for* Adam (medhjelp) og *fra* Adam (ribben) i 2,18 og 21-22 sammen med kjønnssifferensiering og fruktbarhetsvelsignelse i 1,27 b-28. Hermed tas, som i I Kor. 11,7, menns eksklusive Gudbilledlighet for gitt, samtidig som kvinners eksistensberettigelse i skaperverket *avgrenses* til underordnet kjønnsrolle. Det er viktig å være klar over at fortsatt basal ny Adam/ny Eva typologi utvikles i denne første fase. Følgelig opprettholder gjeldende kristologi, ekklesiologi og mariologi konsekvenser av kvinners tidligere, nå distanserte, manglende Gudbilledlighet.

I første fase tolkes kvinners frelsesgitte likeverd kombinert mannsvridd og kristosentrisk, i betydningen *mannliggjøring*. Det vil si at *også* kvinner oppnår fullmenneskelig status ved å bli likdannet med Kristus som «fullkommen mann», Ef. 4,13. Klart uttrykt i Thomasevangeliet 114: «Jesus sa: Jeg skal selv lede henne (Maria fra Magdala) for å gjøre henne mannlig, slik at også hun kan bli en levende ånd (jfr.

I Mos. 2,7) lik dere menn. For hver kvinne som mannliggjør seg vil tre inn i himmelriket.»

Neste fase innledes av Clemens fra Alexandria (d. før 215), betegnende kalt «a gentleman among the Fathers». Han er den første jeg har funnet som kombinerer I Mos. 1,27 b med 1,26-27a, i den hensikt å inkludere kvinner i Adams Gudbilledlighet allerede fra skapelsen av. Han ignorerer følgelig I Kor. 11,7 og støtter seg på Gal. 3,28, med avkjønnet definisjon av Gudlikhet. Hermed anfekter Clemens ikke den grunnleggende konflikt mellom guddommelig og kvinnelig, siden fornuftsjele er skapt i en metaseksuell Guds bilde. Kappadokieren Gregor av Nyssa (d. 395) følger opp med hva jeg kaller «kastrende» Gudlikhet, og sonderer mellom to ledd i skapelsen. Bare den første seksuelle og derfor Gudbilledelige Adam i I Mos. 1,26-27a er spesifikt menneskelig, mens kjønnsdifferensiering og forplantning er «undermenneskelig», det vil si dyrisk. Gregor knytter 1,27a-28 til Adams og hans kvinnes fysiske oppkomst i 2,7,18 og 21-22, slik at både mannlighet og kvinnelighet skapes av Gud i annen omgang, fordi han forutser syndefallet. Menneskehetens «umenneskelige» dødelighet må derfor oppveies av dyrisk fruktbarhet. Gregors avdempede versjon av tidlig kristendoms utbredte enkratiske (enkrateia = seksuell avholdenhet) eksegese, hvor kjønn og da særlig *kvinneskjønn* enten er årsak *til* eller følge *av* Adams fall ned i Eva, har vært utslagsgivende i gresk-katolsk doktrine langt inn i middelalderen.

Når kirkefedre omtalte I Kor. 11,7, ble teksten konsekvent utlagt som *eksplisitt* avvísning av kvinners Gudbilledlighet. 4. århundres antiokenske eksegese påberoper seg derfor Paulus' Gudbilledlige mann for å legitimere kvinners sosiale underordning, i kirke og samfunn. I Ambrosiasters formulering overlevet dette argument i romersk-katolsk kirkerett helt frem til reformen i

1917. Augustin (d. 430) markerer høydepunktet i «feministisk» patristikk.

Augustin som «feminist»

Mens de kjønnsnøytrale forkjempere stort sett gikk utenom I Kor. 11,7, griper Augustin Paulus ved hornene. Clemens' kobling av I Mos. 1,27 b til 1,26-27 a er hans utgangspunkt, med front mot Gregors doble skapelse understreker Augustin at *både* kjønnsløs sjel og mannlig eller kvinnelig kropp er spesifikt menneskelige. Samtidig overtar Augustin Gregors dualistiske Gudbilledlighet, noe som fører til en logisk brist i hans antropologi. Denne kommer særlig tydelig frem i tekster hvor Augustin presser kvinner inn i et system hvor de enten er mannsvridd underordnet eller aseksuelt avkvinnet.

Clemens' bruk av Gal. 3,28 som likeverdstekst blir i Augustins versjon ytterligere selvmotsigende. Her påberopes Paulus' opphevelse av kjønnsforskjell i frelsens orden for å inkludere kvinner i skapergitt Gudlikhet. Det vil si at negasjonen «ikke mannlig og kvinnelig» benyttes for å knytte «mannlig og kvinnelig skapte han dem» til den foregående Gudbilledlige Adam. Denne, hva jeg kaller «feministiske falsifikasjon», blir senere standard i vestkirkens eksegese. Hermed kan Augustin gå løs på I Kor. 11,7 ved hjelp av allegorisk fortolkning: Den Gudbilledlige mann symboliserer da fornuftsjelens overordnede del, mens den ikke Gudlike kvinne symboliserer samme sjels lavere nivå. Siden både menn og kvinner har begge sjelsdeler, kan også kvinner defineres som skapt i Guds bilde. Til tross for Augustins inkluderende hensikt er resultatet en konflikt mellom Gudlikhet og kvinnelighet, som illustreres ved androsentrisk kjønns hierarki. Det guddommelige og det kvinnelige forblir fundamentalt uforenlige, både i mannsvridd og i

metaseksuelt Gudsbegrep.

Det er verd å notere at Augustin også innfører «feministisk» eksegese av Ef. 4,13. Denne tekst ble gjennomgående tolket som Kristuslik mannliggjøring, det vil si at kvinner skulle gjenoppstå *som menn*. Augustin derimot understreker at kvinner er innbefattet i Guds *ene* skapelse, for å gjenopprette skaperverkets opprinnelige fullkommenhet må de derfor gjenskapes som «kvinnemennesker».

Augustins kombinert androsentrisk dualisme og «feministiske» inkulturasjon, med mannsvridd symbolikk, avkvinnet Gudbilledlighet og inklusiv oppstandelse, har dannet grunnlaget for vestkirkens teologiske antropologi helt frem til vår tid. Kvinners likeverd baseres her bokstavelig talt på *likhet* med menn, først som mannliggjorte, senere som kjønnsløst Gudbilledlige. Den siste versjon tillot å *tilbakedatere* åndelig identitet mellom menn og kvinner allerede til skaperordningen, samtidig som biososialt kjønns hierarki ble opprettholdt i denne verden. En enstemmig kristen skrift og fortolkning reserverte kvinners fullmenneskelige likeverd for den hinsidige tilværelse. Kirkefedres tradisjonsformidling kan følgelig bare tjene som modell for kvinneteologi når det gjelder intensjon, ikke når det gjelder doktrinært innhold.

Kvinneteologi og økumenikk

Vår tids teologi er revolusjonær i den forstand at frelsesdemokrati tilbakedateres som norm for menneskelig samkvem her og nå, med tilsvarende sosiale konsekvenser for alle hierarkier, det være seg rase, klasse eller kjønn. Det er viktig å huske på at dagens frigjøringsteologi først er nyskapende hvis den *også* omfatter kvinners *ekvivalens* i og med kvinnelig «genderedness»,

og distanserer seg fra tidligere mannsvridd eller kjønnsnøytralt likeverd. Kristendommens idéhistorie viser at forrang basert på rase ble forlatt da kirken overskred jødedommens grenser, og at forrang basert på klasse normalt ble tolket som følge av syndefallet. I *kontrast* til denne egalitet ble derimot rangordningen mellom mann og kvinne ansett som *Gudgitt* fra skapelsen av, kvinners frelse forrykket derfor ikke patriarkalske kjønnsroller, hverken i sosiologisk eller i teologisk sammenheng. Følgelig er androsentrismens nylige kollaps i den vestlige kultur den største utfordring i kristendommens historie hittil. En helt ny inkulturasjon av lære og symbolikk vil være nødvendig for kirkens overlevelse. Det er interessant å oppdage at såkalt konservative teologer synes å gjennomskue denne sammenheng ganske klart, og desto mer oppildnet blir de til kamp. Slagfeltet konsentrerer seg foreløpig mest om romersk-katolske institusjoner. Fra mitt synspunkt er dette paradoksalt, da nettopp denne kirke gir solide ansatser til inkarnert inkulturasjon. Etter min oppfatning kan kvinneteologi ikke gjennomføres uten tradisjonsformidling etter romersk-katolsk modell. Kvinneteologi kan heller ikke bli fruktbar uten i samspill med gresk-katolsk pneumatologi (lære om den hellige Ånd). Begge varianter forutsetter hva jeg kaller «optimistisk» antropologi, det vil si at skaperverket *ikke* er ødelagt ved syndefallet og at gjenløsning skjer i *interaksjon* mellom Gud og menneskehet. Likevel er det et faktum at kvinnefrigjøring i kirkelig sammenheng er kommet lengst i protestantiske samfunn. En viktig årsak til at kvinner her kan være kultiske Gudsformidlere som prester er mindre bruk av androsentrisk typologi i kirkelæren.

De tradisjonelle konfesjonsfronter er reist av mannsteologer, med den følge at konfliktstoffet ofte mangler relevans for kvinners «Godlanguage». Kvinneteologi er

dessuten økumenisk i positiv forstand ved å videreføre konstruktive elementer fra forskjellige kirkesamfunn og læretradisjoner. Det må her dreie seg om *fremadrettet* nyskapning, «construction», ikke om *tilbake-skuende* «reconstruction». Kvinneteologisk inkulturasjon er «holistisk» som hos Julian av Norwich (d. efter 1416): »I (Gud) will make all things well, I shall make all things well, I make all things well, and you (Julian) will see that yourself, that all things will be well». (*Showings*, kap. XV.)

Kari Elisabeth Børresen
statsstipendiat, dr. philos.
Oslo

Aktuell litteratur av K.E. Børresen

1988. *Ed. Image of God and Gender Models*. Solum Forlag, Oslo/Humanities Press, Atlantic Heights, New Jersey.
1983. *Nicolaus Cusanus' dialog De pace fidei. Om trosfreden*. Solum Forlag, Oslo.
1981. *Subordination and Equivalence*. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas. University Press of America, Washington DC. (Engeisk oversettelse av revidert dr.avh. fra 1968, først utgitt på fransk. Også oversatt til italiensk 1979, spansk 1985.)
1971. *Anthropologie médiévale et théologie mariale*. Universitetsforlaget, Oslo.
- 1985a. Interaksjon mellom skriftgrunnlag og sentantikk antropologi: Kirkefedres tolkning av I Mos. 1,27 og I Kor. 11,7. I *Platonselskabet*, symposium i Göteborg 8.-11. juni 1983, København, 117-132.
- 1985b. *Imago Dei, privilège masculin? Interprétation augustinienne et pseudo-augustinienne* de Gen. 1,27 et I Kor. 11,7. I *Augustinianum* 25, Roma, 213-234.
- 1983a. God's Image. Man's Image? Female Metaphors describing God in the Christian Tradition. I *Temenos* 19, Helsinki, 17-32.
- 1983b. Marie dans la théologie catholique. I *Concilium* 19, Paris, 93-106. (Dette tidsskrift utkommer på 7 sprog, finnes i Norge på tysk.)
- 1982a. L'usage patristique de méthaphores féminines dans le discours sur Dieu. I *Revue théologique de Louvain* 13, 205-220.
- 1982b. «Gud vår Mor» – Julian of Norwich. I Ed. Kari Vogt: *Den skjulte tradisjon*. Sigma Forlag, Bergen, 72-83.
- 1981a. Femmes et hommes dans la création et dans l'église. I *Concilium* 17, Paris, 101-111.
- 1981b. L'anthropologie théologique d'Augustin et de Thomas d'Aquin. La typologie homme-femme dans la tradition et dans l'église d'aujourd'hui. *Recherches de science religieuse* 69, Paris, 393-407.
1978. Christ notre mère, la théologie de Julienne de Norwich. I *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 13, Mainz, 320-329.
- 1977a. Male-Female, a Critique of Traditional Christian Theology. I *Temenos* 13, Helsinki, 31-42.
- 1977b. «Inter insigniores», erklæring mot ordinasjon av kvinner. I *Kirke og kultur* 82, Oslo, 356-368.

Religionens funksjon når vold og voldelig seksualitet normaliseres

Innenfor Eva Lundgrens og Kristin Eriksens forskningsprosjekt «Makt internalisert som kjærlighet og det erotiske herredømme», er menn i kristne parforhold intervjuet med fokus på sammenhenger mellom vold, seksualitet, religiøsitet. Mannematerialet kan ikke forstås slik at erotikken gradvis blir voldelig. Det viser tvert imot at volden får en erotisk dimensjon når bruk av vold først er akseptert. Volden er et middel i den enkelte manns forsøk på å realisere det som påstås å være «den egentlige manns-naturen». Innfiltret i dette vevet er også mannens religiøse opplevelser; de er direkte knyttet til hans voldsdominerte seksuelle utfoldelse og tilfredsstillelse. Kvinnens funksjon i forholdet er å være middel i mannens strategi for å realisere sin *egentlige* natur. I denne artikkelen forsøker forskerne å forstå aspekter ved dette komplekset ved å illustrere religionens funksjon når vold og voldelig seksualitet er akseptert og normalisert.

I 1984 publiserte Eva Lundgren den første forskningsrapporten om kvinnemishandling i kristne parforhold i samlerapporten *Den Herren elsker, tukter han*. 22 kvinner ble plukket ut for intervjuing, etter en kontaktfase som spente fra 4 mnd. til 2 år med

75 kvinner. I 1985 kom boka «I Herrens vold», som bygger på det samme materialet, men som er en mer populær fremstilling basert på nye intervjuer med 10 av de 22 kvinnene, samt noen foreldre. Nå er vi i gang med et utvidet prosjekt, i tett fæl-

gelse av det gamle: Kvinnene fra boka er reintervjuet for dette prosjektet nå 3–3 1/2 år senere. I tillegg er kvinnes ektefeller/tidligere ektefeller intervjuet, videre en del nettverkskontakter, samt et lite antall kvinner og menn i ikke-kristne parforhold. I samtlige intervjuer har vi spesielt vært opptatt av sammenstillingen *religiositet, seksualitet og vold*.

Det utvidede prosjektet har tittelen *Makt internalisert som kjærlighet og det erotiske herredømme*, og har som hovedmålsetting å utvikle dynamiske modeller for forståelsen av sammenhengen mellom normalitet og avvik i kjønnsrelasjoner. Det vil blant annet si at vi i analysen av materialet forsøker å se på hvilke forhold i det såkalte normale parforholdet som danner grunnlaget for avviket. Vi spør altså om hvordan vi skal forstå overgangen fra fredelige til voldelige parforhold.

Vårt utgangspunkt for tilnærmingen er forenklet fremstilt denne: Kvinnemishandling blir gjerne forstått som resultat av «syke» eller «avvikende», dvs. patologiske trekk ved mishandleren, eventuelt ved den som «provoserer» til mishandling, eller som *lar seg mishandle* uten å bryte ut av forholdet. I et slikt perspektiv forstås «avviket», «det syke» som noe vesensforskjellig fra «det normale». Man forstår normalitet og avvik som *statiske* forhold. Overgangene mellom normalitet og avvik blir følgelig svært vanskelige å forstå.

Imidlertid viser det empiriske materialet i vårt prosjekt at det er glidende overganger mellom det normale og avviket, i betydningen glidende overganger mellom et fredelig parforhold og et voldelig parforhold, mellom en dominerende mannsrolle og en voldelig mannsrolle, og mellom en underordnet kvinnerolle og en kvinnerolle som tillater underkastelse, total selvutslettelse – og mishandling. Blant annet viskes grensene ut mellom omsorg, kjærlighet på den ene side og maktutøvelse, vold på den annen

side. Klarest kommer dette til uttrykk i den normaliseringsprosessen som mishandlingsforholdet utvikler seg i.

I analysen av materialet står altså forståelsen av *utviklingen av volden*, eller *voldsprosessen* sentralt. Voldsprosessen kjennetegnes ved at volden *normaliseres*, på noe forskjellig måte, både av mishandlet og av mishandler.¹

Normalisering – en tilpasningsstrategi. Kvinnematerialet

Med utgangspunkt i kvinnematerialet er vold forstått som avvikende handlinger som over tid *blir vanlige*, og som forventes og aksepteres i dagliglivet. Dette *kronologiske* perspektivet på normaliseringen er særlig utviklet i prosjektets første del. Alle kvinnene som er intervjuet om mishandling, sier at de i begynnelsen tok avstand fra volden; men på den tid Lundgren kom i kontakt med dem, hadde alle vært gjennom en prosess hvor volden gradvis var blitt akseptert som noe «normalt» og nødvendig, og til og med som uttrykk for noe godt. Når en kvinne får sin motstand mot volden brutt ned over tid, kan den prosessen som leder fram til akseptering av volden, forstås som normalisering. «Normalisering» som en prosess som binder «normalitet» og «avvik» sammen, innebærer da at en ser på *endringer* i voldsforholdet. Begynnelsen (fredelig parforhold) kan altså beskrives som normal, *avviket* (vold) utvikles og befestes gradvis som en integrert og nødvendig del av parforholdet. De mekanismene som leder til *akseptering av avviket*, er analysert med utgangspunkt i spørsmål om virkningen av trusler, vold, hjernevask. Det er denne utviklingen vi har analysert som en *internaliseringsprosess*. Slik vi har analysert materialet, er viktige mekanismer i

internaliseringsprosessen følgende: Gjennom *isolasjon* monopoliserer mishandleren kvinnens følelsesliv og sosiale opplevelser. Fordi alt oppleves i forhold til den ene, blir nyanser innenfor det ekstreme betydningsfullt (en rolig stund blir en avvikende kontrast – og tillegges større betydning enn det normale: volden). Og vondt og godt relativiseres. Det gode oppleves altså i lys av det onde, og tar farge av det; voldsvirkeligheten blir blant annet gjennom isolasjonen gradvis orienteringspunktet. Det er slik at *både godt og vondt* kommer fra den ene som er blitt den dominerende part i kvinnens liv. Virkningen av vold ser ut til å forsterkes når vold veksler med varme og omsorg (torturens dynamikk). Kvinnens identitet fylles gradvis opp av den som kontrollerer denne vekslingen mellom vold og varme.

Gjennom å studere isolasjonens virkning og virkningen av vekslingen mellom vold og varme, ser vi hvordan mishandlingsprosessen er en aktiv prosess ved at kvinnens identitet gradvis endres: Hun blir følelsesmessig fremmedgjort, identifiserer seg med mishandlerens bilde av henne; aggresjonen forsvinner, *hun begynner å forsvare mishandleren*. Dette kan tolkes som uttrykk for at kvinnens virkelighetsoppfatning splittes mellom en ytre og en indre verden, altså mellom den (for oss normale) ytre verden utenfor voldsvirkeligheten, og den indre verden, voldsvirkeligheten. Den ytre verden mister sin virkelighetskarakter, og oppleves som irrelevant. Kvinnens identitet hentes fra voldskonteksten, som gradvis blir den eneste reelle, dvs. den normale virkelighet.

Oppsummerende: Skal en forstå voldens gradvise internalisering hos kvinnene, må en altså anlegge et utviklingsperspektiv på volden, slik at en forstår normalisering som en tilpasningsstrategi til volden.

Normalisering – en realiseringsstrategi. Mannematerialet

Også *mishandleren* normaliserer voldsbruken. Men mannens normalisering av vold kan ikke forstås som en prosess på samme måte som hos kvinnene.

Med utgangspunkt i mannematerialet kan normalisering av volden forstås som uttrykk for at vold godtas som en *nødvendig* del av samlivet, dvs. som handlinger som antas å være funksjonelle i forsøkene på å få til et harmonisert samliv i overensstemmelse med miljøets og informantenes forståelse av hva som er et «ekte kristent ekteskap». *I denne forstand* er vold akseptert som normalt av *mishandleren* allerede når det første slag faller; normaliseringen går forut for volden eller faller i tid sammen med at volden blir operativ i forholdet. *Normalisering i denne betydningen må tenkes med utgangspunkt i at «avviket» eller volden er uløselig knyttet til en «normal» maskulinitetsmodell, hvor makt, kontroll og dominans over kvinnen utgjør eksplisitte og legitime krav til hvordan en mann skal være.*²

Volden oppleves altså ikke – og det er heller ikke grunnlag for analysere den – som et utslag av en ukontrollert aggresjon. Den er et legitimt middel til å opprettholde eller befeste mannens makt.

Mens volden gjennom normalisering internaliseres hos kvinnene, normaliseres vold hos mennene ved at den *legitimeres* gjennom *eksternalisering*: Det betyr at volden gjøres normal ved at den *begrunnes*, og den begrunnes ved å forflytte forklaringen fra den konkrete mannen og *ut* til en forståelse av den generelle mannsnaturen og av Gud (disse hører sammen).

Enkelt sagt: Volden er legitim for å virkeliggjøre mannens sanne natur. Og når mannens sanne natur realiseres (om nødvendig gjennom vold), virkeliggjøres også det «harmoniserte» samlivet «slik Gud vil ha det». Med andre ord normaliseres vold hos mannen ved at den gis en legitim begrunnelse; den knyttes ikke til den konkrete mannen, og volden omtales ikke som vold.³

Seksuallivet – en realiseringsstrategi

Med utgangspunkt i materialet vil vi hevde at seksuallivet representerer det mest egnede handlingsfelt for å realisere mannens «*egentlige* natur» slik mennene i vårt materiale forstår den, fordi det seksuelle samvær gir maksimal mulighet for å befeste makt, og fordi det er direkte forbundet med de religiøse opplevelser som tilstrebes. Det seksuelle samlivet er voldelig. Den volden som utøves i det seksuelle samlivet, er funksjonell for å befeste mannens makt og for realisering av den tilstrebede religiøse opplevelse.

Vi skal belyse dette nærmere: Intervjuene med mennene, spesielt om seksuallivet og betydningen av vold i den sammenheng, gjorde det helt klart at mennene knytter seksuell *lystopplevelse* til volden. Intervjuene med kvinnene indikerte dette, med deres utsagn er ikke – og kan heller ikke være – så entydige som mennenes egne formuleringer. Kvinnene kan si at «det *virker* som han har ekstra glede av å ligge med meg når jeg er ydmyket og forslått». Når vi nå har spurt mennene selv, har vi gjerne fått svar som illustrert i det følgende:

– Det blir veldig klart i en sånn situasjon (når mannen slår) at du er mann. Sterk. Og da er det fristende å ta henne, det er det.

(–Ja, for det virker som en del av slåingen går over i seksuell lyst.)

–Joda, der tror jeg faktisk at du har fått tak i et poeng. Når du er oppdrageren, når du er den sterke og representerer Gud i oppdragerrollen og du blir befestet i den – og det er jo den rollen Gud har gitt mannen – da er det klart at du føler deg som en mann! Og rent fysisk reagerer, uten at du tenker. Du skjønner hva jeg mener?

(–Ja, du tenker seksuelt?)

–Ja, nå snakker jeg seksuelt. Det er helt rett det. Det er godt iaktatt.

Intervjuene bærer tydelig bud om at *vold*, erotiske og religiøse opplevelser, og realisering av mannsnaturen er filtret inn i hverandre på en slik måte at de må forstås som aspekter ved samme sakskompleks. Hvilken betydning har volden for realisering av den sanne mannsnaturen, og i denne sammenheng: Hvordan kan vold forstås som et erotisk virkemiddel?

Bataille og Benjamin – et analyseperspektiv⁴

I «Death and Sensuality» hevder George Bataille at mennesket (mannen) *har* en voldelig side, og at denne er uløselig knyttet til vår seksualitet (Bataille 1962).⁵ De voldelige impulser kontrolleres gjennom *overholdelsen* av tabu. Gjennom *overskridelse* av tabuene *åpner* vi for de voldelige impulsene i oss. Denne overskridelsen karakteriserer Bataille som *erotisk*. Overskridelsen har samtidig en religiøs dimensjon og åpner for transcendent opplevelser: opplevelse av guddommen. Bruk av vold har dermed i Batailles terminologi en *de facto* erotisk og religiøs funksjon; den kan gi forsterkede erotiske og religiøse opplevelser.

Den konkrete utforming *fysisk vold kan få som et erotisk virkemiddel*, er analysert av Jessica Benjamin i essayet «Rational Violence and Erotic Domination» (Benjamin 1980). Benjamin viser hvordan den *ritualiserte* voldsutøvelse kan bli et *rasjonelt erotisk virkemiddel* ved at volden inngår i en bevisst strategi: som et middel til

transcendente religiøse og erotiske opplevelser. I vårt materiale er dette også identisk med realiseringen av den egentlige mannen; som autoritet (med myndighet til å definere de rette Guds-opplevelser) og som makt-figur.⁶

Realisering av religiøse opplevelser og av den egentlige mannen gjennom voldelig seksualitet

Vi skal presentere korte utsnitt fra intervjuer med to av mennene, og knytte dem til det analyse-perspektivet vi av plasshensyn bare har kunnet antyde her.

«MIKAEL»:

– Jeg lever nær Gud og er preget av Gud. Jeg vet også hva de seksuelle følelsene skal benyttes til, hvordan de skal brukes og hvordan de skal tjene Herren, det er nettopp det, de tjener denne helheten hvor legeme og sjel løper sammen og bringer oss nærmere Gud.

– Gleden er forbundet med meningen med det du gjør... Det er jo nettopp dette å representere Herren som konge, være den vrede, det er nettopp slik at jeg er i Guds bilde. For Gud og for mennesker.

(–Likevel har du vel – på Guds vegne – en eller annen vanlig lystoplevelse.)

– Hvis du vil kalle dette lyst, det som er Guds skaperverk, så er det ditt ord.

(–Du føler det godt altså?)

– Da føler jeg at jeg vandrer Guds veier, ja.

(–Jo hardere, jo bedre?)

– Ja, langt bort fra sødme og tomhet.

«KJELL»:

(–Når du slår eller disiplinerer, er du da veldig sint mens du holder på?)

– Til å begynne med er jeg ikke alltid så sint, men vreden stiger i meg. Herren lar vreden stige i meg, mens jeg slår. Og det er jo nettopp det som gjør at det blir hellig vrede, at Herren er med. Herren er hos meg.

– Herren er hos meg. Herren gjør meg til en mann, Herren leder meg, Herren oppmuntrer meg, Herren viser meg. Herren velsigner meg rikelig.

(–Når vrede stiger og Herren gjør deg til en mann, som du sier, får dette også fysiske utslag?)

– Det skulle du vite at det bare er ett fysisk utslag av.

(–Men hva er motiveringen for at du må ta henne bakfra, mens du priser Herren, som var «Margrethe» ord?)

– Det er nettopp dette som jeg prøvde å si i sted, at hun må være meg nøytral, selve handlingen har verdi i seg selv, jeg skal ikke skue hennes ansikt, hun skal være nøytral, hun skal være åpen for meg, som kvinne, som bilde på jorden, som bilde på kirken, som bilde på den mark Gud skal så, hun skal... alt dette skal hun representere, hun skal ikke ha... hun skal ikke være den som ser på meg med sitt lystne smil eller med sin tåre. Hun skal være kvinne for meg.

(–Du vil ikke forholde deg til henne som konkret kvinne altså, ikke som en konkret identitet?)

– Hun er gitt meg som kvinnen, i mitt liv – kvinnen, uansett hvilket navn hun måtte ha, hun er kvinnen. Vi fungerer sammen, jeg er mann og hun er kvinne, vi skal fungere sammen, det er nettopp det som er målet med vårt samliv.

(–Men er ikke dette et uttrykk for den totale underkastelse fra hennes side, når du ikke engang vil forholde deg til «Margrethe» som «Margrethe», men skal dekke til hvem hun egentlig er?)

– Det er nettopp det jeg har prøvd å beskrive, denne underkastelsen som det er nødvendig å nå, å greie å oppnå, å klare å... å... med hele seg å oppleve og... det er underkastelsen som er selve målet. Og det er der hun ofte har noe av veien igjen å gå.

(–Er det i renselsesøyemed du dusjer henne i kaldt vann?)

– Det inngav Herren meg det, gav meg denne ideen. Han viste meg, han viste meg dusjen, han viste meg vannet som dryppet ut av dusjen, han gav meg ideen om at dette er jo vannet, det er jo selve vannet som Herren har gitt oss menneskene til å føre menneskene ut av døden og fortvilelsen og frem mot håpet. Og så var det at jeg plutselig så det så klart at... at hun skulle renses, og at det var... Herren er stor, det var en virkning som fikk henne til å be om at jeg måtte slutte, at jeg måtte... at hun var villig til å bøye seg og ikke skulle gjøre motstand lenger og hun gav seg over, og jeg takker Herren.

– Vi har arbeidet for å finne en rett form for samliv, et samliv som skulle lede frem mot at vi skulle få barn, forøke verden, at vi skulle være nær Gud, at vi skulle spege kjødet, et samliv preget av at vi prøver å fjerne oss fra det personlige og heller gå opp i det hellige. Det er det som har vært selve tonen i vårt seksualliv, som i vårt samliv forøvrig. Og det er jo det som har gjort vårt samliv hellig, og som gjør det vondt når jeg må være det foruten.

Mennene gir i sine svar – som vi ser korte utdrag av – en inngående forklaring på hvordan seksuell lystfølelse, vold og opple-

velse av Gud henger sammen og nærmest er avhengig av hverandre. Heller ikke analytisk kan disse aspektene ved deres seksuelle aktivitet skilles fra hverandre. Ikke bare de refererte utsnittene, men som helhet illustrerer materialet hvordan mennene opplever at de realiserer sin sanne maskuline natur ved seksuell voldsutøvelse. I denne konteksten har volden også en religiøs funksjon. Vold fungerer som en religiøs erotisk forsterking, og kan karakteriseres som en realiseringsstrategi. Det ser altså ut til at realiseringen av maskulinitet og religiøse opplevelser faller sammen og vold er et legitimt virkemiddel i begge sammenhenger.

I deler av materialet ser vi også effektene av *ritualisert* vold. Det ser ut til at ritualisert vold blir et erotisk-religiøst forsterkende virkemiddel, av samme karakter som det Benjamin har benevnt som *rasjonell vold* i analysen av «Story of O». Mannens erotiske dominans og den ritualiserte voldsutøvelsen er avhengige av kvinnens totale underordning. Denne underordningen er så fundamental at den faktisk *avskjærer* kvinnen fra den rette religiøse opplevelse, en konsekvens stikk i strid med det mannen bruker som begrunnelse for volden; at han slik vil bringe også henne nærmere Gud.⁷ Dette får en konkret utforming når «Kjell» forklarer hvorfor han pisker «Margrethe» og deretter har samleie med henne bakfra, og om nødvendig tildekker ansiktet hennes. Med andre ord illustrerer også *måten* den rituelle voldsutøvelsen utføres på og dens begrunnelse hvordan realiseringen av den egentlige mannen er konteksten for og faller sammen med den religiøse opplevelsen.

I analysen av materialet kan Bataille og Benjamin brukes som inntak til å forstå hvordan vold bidrar til å *forsterke* personlige *religiøse og seksuelle opplevelser hos mannen* når bruk av vold først er aksep-

tert og normalisert. Det er nemlig ikke bare voldsbruken som må normaliseres, men også *de opplevelser den åpner for*.

For å gjøre denne normaliseringen mulig, må volden *som* et rasjonelt erotisk/religiøst virkemiddel gjøres plausibel og akseptabel.

Konklusjon

Materialet dokumenterer en tett sammenveving av idealet om total – maskulin – makt, religiøse opplevelser og erotisk tilfredsstillelse. En slik konstellasjon må ses relasjonelt, og forutsetter en kvinnelighetskonstruksjon basert på total underkastelse. Religionens funksjon blir i denne konstellasjonen å legitimere og aksentuere den totale makt: Mannen blir Herren.

Noter

1. Når vi i det følgende kort ser på normaliseringen, først slik den er analysert med utgangspunkt i *kvinnematerialet*, deretter slik den forstås med utgangspunkt i *mannematerialet*, er intensjonen å skape forståelse for vår generelle tilnærming til materialet: å analysere «avviket». «volden», «det syke» gjennom å fokusere på det «normale», fredsfulle, «friske» (vold innbefatter her også voldelig seksualitet). Blikket festes på de *glidende* overgangene mellom normalitet og avvik. Vi forstår normalitet og avvik normativt, og denne forståelsen av begrepene omfatter nivåene vold, seksualitet og kjønn.
2. Kjønnsskarakterene regnes som totalt forskjellige. Dette er å forstå slik:

I den antropologiske forståelse det her refereres til, og som refererer til den karismatiske bevegelse, står *forvandlingsmotivet* sentralt. Mennesket tolkes i utgangspunktet som en slagmark eller arena av de krefter som til enhver tid virker i mennesket. Egentlig er mennesket alltid besatt, enten av gode eller av onde makter. Innenfor karismatikken er en demonbesettelse prinsipielt bare en tydeliggjøring av noe som i ulik grad gjelder alle mennesker. Som kamparena blir mennesket nødvendigvis styrt av de utenforliggende maktene som fyller mennesket eller som mennesket slipper inn.

Om den karismatiske bevegelses forhold til tradisjonen, kan vi si at den viderefører et pietistisk tradisjonsbegrep om individets forvandling i forhold til frelseshendelsen. Konteksten for denne

forvandling er direkte forbundet med de karismatiske læringsprinsipper om en kosmologisk dualisme (Gud – Satan) som har etiske og antropologiske implikasjoner: henholdsvis realisering av autoritets- eller opprørsprinsippet, og differensieringen mellom de som er innenfor og de som er utenfor.

Grunnstrukturen i virkelighetsforståelsen synes også å implisere kjønnpolaritet: Gud og Satan som tilværelsens to motpoler representerer henholdsvis autoritet og opprør. På det antropologiske plan er autoritetsprinsippet representert i menn, som får lederfunksjoner i familie, og dermed viser at de har hatt de rette religiøse opplevelser og den rette atferd, at de er innenfor. Kvinnen blir potensielt bærer av Satans opprørsprinsipp, med tilsvarende underordnet status offentlig og privat, og utenfor den rette religiøse opplevelses- og atferdssfæren. Eksorsisme og mishandling svarer gjerne til at kvinnens atferd blir tolket som opprørsk. Denne opprørske atferden er et symptom på at *kvinnen* må forvandles – få en «ny natur».

Betydningen av den karismatiske lære i mis-handlingskonteksten er diskutert utførlig i Lundgren 1986/87.

3. Som det vil ha fremgått av dette, holder ikke den såkalte provokasjonsteorien som forklaring på den vold som vårt materiale avdekker, altså at mannen – eller forskeren – forklarer vold med at mannen ble provosert, «hun terroriserer meg», «hun er jo gal, syk» osv. I vårt materiale er vold uløselig knyttet til en «normal» maskulinitetsmodell (som har guddommelig plausibilitet), hvor makt, kontroll og dominans er uttrykk for mannens *egentlige* natur. Jfr. foregående note.
4. Den forståelse av seksualitet vi tar som utgangspunkt her, er ganske annerledes og problematisk enn den vi for eksempel finner i Dagbladets spalter. Dagbladet er i dag trolig Norges fremste forfetter av «sex er gøy, fint og uproblematisk»-ideologien (jfr. Lørdagstillegget); alt er mulig og alt er tillatt, bare du holder deg innenfor de grensene som er satt – gjerne i de samme Dagbladspalter. Farlig er seksualiteten i hvert fall ikke. Våre problematiske følelsesliv og underliv blir problemfrie så snart vi er kvitt fordommer og annet tull.

Ikke få vitenskapelige analyser av seksualitet baserer seg på samme antakelser. Slike analyser er ikke til særlig hjelp når vi skal forsøke å forstå fenomener som dem vi står overfor i denne undersøkelsen.

5. Batailles menneskebegrep er, som hos de fleste mannlige forfattere, tydelig forankret i en *masku-*

lin modell. Dette kommer blant annet frem i hans diskusjon av mannlig *aktivitet* og kvinnelig *passivitet* i det erotiske forholdet. Denne rollefordelingen har klare implikasjoner for hans begrep om voldens erotiske og religiøse dimensjoner, uten at vi har anledning til å gå nærmere inn på dette her. Problemer vedrørende denne aktiv-passiv antakelsen er diskutert i Eriksen 1987.

6. Benjamin analyserer en erotisk – eller pornografisk – fantasi (Pauline Réages *Story of O*), hvor vold inngår som et erotisk virkemiddel, og hun tar blant annet utgangspunkt i George Batailles *Death and Sensuality*. I innledningen til sitt essay sier Benjamin at hun er skeptisk til hvor relevant hennes perspektiv er for forståelsen av koplinger mellom vold og seksualitet i det virkelige liv. En slik reservasjon er forståelig av mange grunner, blant annet sier det noe om hvor udekket feltet er i forskningssammenheng.
7. Kvinnenes underordning som middel til realisering av den sanne kvinnenaturen er diskutert i Eriksen 1987.

Litteratur

- Bataille, George. *Death and Sensuality*, (Paris 1962). Engelsk utg. New York: Ayer Publ. 1985.
- Benjamin, Jessica. Rational Violence and Erotic Domination, i *Feminist Studies* 6, no 1 (Spring 1980).
- Brownmiller, Susan. *Against Our Will: Men, Women and Rape*. New York: Simon & Schuster, 1975.
- Eriksen, Kristin. *The Creation of Being*. An essay on Submission and its Meaning in the Realisation of Female Nature. Bergen 1987. Manuskript.
- Keller, Evelyn Fox. *Reflections on Gender and Science*. New Haven: Yale University Press, 1985.
- Lundgren, Eva. Privatvold – forskning og etikk. *Kirke og Kultur* 1986.
- Lundgren, Eva. *Innsamling og analyse av et empirisk materiale om overgrep mot kvinner med sikte på å levere et bidrag til teoriutvikling i kvinneforskningen*. Bergen 1987.
- Lundgren og Eriksen. *Det maskuline univers – kunnskap uten begjær?* Om kjønn, makt og seksualitet i forskning og forskersamfunn. Bergen 1987. Under trykking.
- Lundgren og Eriksen. *Feministisk vitenskapsteori – posisjoner og praktisk anvendelse*. En forelesningsrekke. Bergen 1987. Under trykking.

Eva Lundgren, førsteamanuensis
Kristin Eriksen, vit.ass.

Senter for humanistisk kvinneforskning,
Universitetet i Bergen

Kjønn og dualisme

Underdanig adferd er kvinnens beste forsvar mot demoniske makter. I denne artikkelen drøfter Kristin Gunleiksrud sammenhengen mellom underordningsteologi, Gud, Satan og ulike former for religiøst legitimerte overgrep mot kvinner. Analysen baserer seg på en ideologianalyse av organisasjonen «Ungdom i Oppdrag».

For kvinnen er lydighet døren som slipper Kristus inn, mannen skal være kaptein på skuta. Dette hevder Ungdom i Oppdrag (UIO), omtalt og omstridt karismatisk organisasjon, som har restaurasjon av ekteskap og familie som en av sine viktigste oppgaver.

I min hovedoppgave i Kristendoms-kunnskap (Universitetet i Bergen) *Dualisme og dobbelthet – Ungdom i Oppdrag – en ideologianalyse* har jeg foretatt en analyse av fundamentale og strukturelle trekk ved organisasjonens ideologi. Materialet som ligger til grunn for analysen er sju årganger av bladet *Mot Målet*, UIOs offisielle organ, diverse bøker produsert og utgitt av UIO og kassetter med opptak fra bl.a. ekteskapskurs. I tillegg kommer intervjuer jeg selv har foretatt med organisasjonens ledelse og «fotfolk».

Underordningsteologi

UIO avholder ekteskapskurs, distribuerer litteratur med retningslinjer for «det gode ekteskap», og fokuserer generelt sterkt på

ekteskap og familie i forkynnelsen.

I velkjent biblisistisk ånd¹ legitimerer UIO eksplisitt sin kjønnsideologi med Pauli brev til Efeserne, kap. 5, v.22ff:

«De gifte kvinnene skal underordne seg under mennene sine som under Herren selv. For mannen er kvinnens hode, liksom Kristus er kirkens hode; han er frelser for sitt legeme. Liksom kirken underordner seg under Kristus, skal en kvinne underordne seg under mannen i alt.»

Ekteskapet sammenlignes med en bedrift: Med hensyn til lederskapsstrukturen bør den definitive myndighet samles i én hånd – *mannens*. Han skal, gjerne etter rådslagning med Gud, bestemme spørsmål som hvor familien skal flytte, om de skal kjøpe ny bil, hvor ferier skal tilbringes etc. Avgjørelsesmyndighet bør ligge hos mannen, hevdes det, fordi hans gudgitte rolle bl.a. innebærer å ta på seg denne byrde. Skaperordningen har tildelt kvinnen hennes rolle, som tar utgangspunkt i hennes gudgitte vesen – *ydmykhet*. For en kvinne er det naturlig å være opptatt av de nære ting, det daglige/huslige omsorgsarbeide.

Underordningsteologien er en praktisk

ordning som får ekteskap til å fungere, hevder UIO, og ordinerer, såvel i litteratur som på ekteskapskurs, denne praksis som probat medisin for alle haltende eller hinkende ekteskap. «Det virker!» jubler UIO, og «for vandled» ektepar står frem og bekjenner hvor meget bedre alt nå er blitt.

Slik skapes en logisk kjede: Guds vilje er at ekteskap skal fungere; UIO får ekteskap til å fungere; ekteskapskurs er guddommelig akseptert/initiert; UIO setter Guds vilje ut i praksis.

Det er altså mannen som skal være direktøren i familiebedriften, men ifølge UIO skal hans autoritet ikke være av linjegymnastikktypen. Derimot fremheves omsorg som den utøvelsesform autoriteten skal gis.

UIO begrunner autoritetsutøvelsen i kjærlighet til såvel Gud som kvinnen. Autoriteten kamufleres ved bruk av «foredlende omsorg» som innholdsdefinisjon av autoriteten. Samtidig heves autoriteten fra mannens nivå til Guds nivå. Mannen hersker på vegne av Gud; det er Guds vilje at mannen skal utøve autoritet. I UIOs ideologi gis mannen en stedfortredervalør, som knytter mannen og Gud uløselig sammen, og gjør den første til en funksjon av den siste. Fordi mannen hersker på Guds vegne, kan UIO omdefinere hans herredømme til hans tjenerskap.

Den karismatiske autoritet har sin styrke i bl.a. den aksept makten gis av den styrte. Maktforholdet oppfattes av begge parter som riktig og godt, og i denne sammenheng som uttrykk for den guddommelige vilje. Kvinnens aksept og delvise tiljubling av mannens «kommandorelasjon» til henne, bidrar til at makten blir modifisert og ufarliggjort. At herskeren er omsorgsfull, ekspressiv og understreker sin forsørgerplikt overfor kvinnen, gjør at makten blir delvis kamuflert.²

Dualisme og åndskamp

Den viktigste struktur i UIOs ideologi og virkelighetsforståelse er den dualistiske.

UIO oppfatter de fleste elementer av virkeligheten som delt i to. Delene står mot hverandre i mer eller mindre motsetningsfylte relasjoner. Det mest sentrale av dualismeparene er Gud og Satan, som representerer og virkeliggjør henholdsvis det gode og det onde. Den grunnleggende dualistiske tankestrukturen konstituerer også forståelsen av «kropp-sjel», «ånd-materie», «mann-kvinne» osv.

Det er likevel en fundamental forskjell mellom forståelsen av «Gud-Satan-dualismen» og de andre dualismene. Kun «Gud-Satan-dualismen» er antagonistisk, alle de andre er komplementære. Dvs. at de andre typer dualismepar utfyller hverandre, og det forekommer samhandling over dualismegrensene. Dette er ikke tilfelle mellom Gud og Satan.

Likevel har «Gud-Satan-dualismen»s grunnstruktur delvis overføringsverdi til de andre dualismetyperne; grunnstrukturen får konsekvenser for helhetsforståelsen av de ulike livsområder, f.eks. hvordan kjønnene forholder seg til hverandre. Men først til dualismeparet «Gud-Satan».

Relasjonene mellom disse to er *kampen*. UIO hevder at de representerer diametralt motsatte egenskaper, og definerer dem som de mest absolutte fiender. De kjemper om det rene verdensherredømme, og verden forholder seg til Gud og Satan ved å ta parti for en av dem, mer eller mindre bevisst. Det er ikke mulig å være nøytral. Enten står man på Guds side eller på Satans. Og tar man ikke eksplisitt standpunktet «jeg er på Guds side», er man automatisk på Satans side.

UIOs terminologi er sterkt preget av ord som krig, kamp, seier, soldater, rustning,

hær, slåss, makt, våpen etc. Deres selvforståelse er dominert av troen på at de er blant Guds fremste soldater i kampen mot Satans ulike manifestasjoner. De er i høy grad med på å bygge «Guds rike på jorden», som de selv uttrykker det.

Det er i denne sammenheng de har markert seg sterkt i en kulturell dualisme. UIO hevder at Satan virker gjennom humanisme, rock, NRK, sosialisme, vanskelige ekteskap, narkotika, ikke-kristne politikere og lærere, og ikke minst gjennom feminismen.

All kamp mot Satan forstås som viktig, fordi UIO mener å se stadige eksempler på at Satan øker sin makt. Dette merker UIO særlig i situasjoner hvor de møter en eller annen form for motstand. Dersom organisasjonen blir kritisert, oppfattes dette som et tegn på hvor effektiv Satans makt er.³

Det er på dette grunnlag man kan hevde at for UIO blir alle former for kamp mot Satan legitime.

Konsekvenser for kjønnsforståelsen

Gud og Satan har motsatte prinsipper for sin ledelse. Guds prinsipp er autoritet, mens det sataniske prinsipp er opprør. Gud utøver sin ledelse, iflg. UIO, ved å mane til lydighet overfor sin autoritet. Innen kjønnsideologien/underordningsteologien er det mannen som ivaretar og fungerer som utøver av det guddommelige ledelsesprinsipp; mannen skal inneha den naturlige autoritet i hjemmet. På dette grunnlag blir mannen og Gud uløselig knyttet til hverandre, ved at de forstås som vesenslike og fungerer som representanter for det samme prinsipp.⁴

Som nevnt er kvinnens adferds- og vesensideal lydighet. Og dersom hun faktisk utøver dette ideal hyller UIO henne.

Men samtidig forstås hun som bærer av Satans opprørsprinsipp. Dersom en kvinne ikke ønsker å underordne seg, men tenker at «litt må jeg vel bestemme selv»,⁵ da er hun inne på opprørske veier, hun utøver en revolt mot Guds vilje. Som sådan har hun plassert seg på Satans side i åndskampen og går hans ærend. Dermed er hun implisitt utelukket fra det kristne fellesskapet.

På mikronivå er det altså den enkelte opprørske kvinne som fungerer som eksponent for Satans autoritet. Et analogt forhold gjenfinnes i UIOs bestemmelse av kvinnebevegelsen som en av de mest eksplisitte former for opprør mot den guddommelige lov.

På denne bakgrunn åpner den dualistiske kampmodellen for den praksis som Eva Lundgren har dokumentert forekomst av i miljøer i eller med tilknytning til UIO. I et analyseperspektiv er det tydelig at siden et av de overordnede mål er kamp mot Satan, må implikasjonen bli at Guds soldater (UIO) må kjempe mot det de forstår som Satans ulike manifestasjoner i verden.

Når en kvinne ikke aksepterer Guds prinsipper for hennes liv, dvs. underordner seg, må hun logisk være under fiendens innflytelse. Dermed følger de praktiske konsekvenser: Den ondes krefter/demonene må drives ut og bort, om nødvendig med fysisk makt.

UIO gir eksempler på at utdrivelser har funnet sted i egne eller lignende miljøer, og det hevdes bl.a. at det er «nødvendig at vi ber om å få oppvakt den nådegave det er å drive Satan ut i Guds navn... Han er veldig sterk, Satan.»⁶ UIO hevder ikke at kvinnen qua kvinne er et Satans redskap. Resonnementet er adskillig mer raffinert og vanskelig angripelig. Dersom hun ikke annammer de adferdsprinsipper som presenteres for henne, er hun bærer av opprørsprinsippet. Dersom hun ikke umiddelbart aksepterer primæromsorg som sin viktigste livsoppgave, forstås hun av UIO som kritisk til de

guddommelige prinsipper, med andre ord på fiendens side. Hennes opprør mot menneskets autoritet blir i sin konsekvens opprør mot Gud.

I en slik situasjon er det derfor grunn til å anta at den enkelte ektemann benytter en guddommelig legitimering for å effektivisere sin gudgitte autoritet, og drive Satan ut. UIO gir imidlertid ikke noen *eksplisitte* retningslinjer for hvordan en slik praksis bør foregå.⁷

Organisasjonen overlater til den enkelte utdriver/mishandler å utføre de konkrete implikasjoner av UIOs maning til kamp mot Satan. Og med bakgrunn i UIOs påvisning av Satans styrke og lumske vesen, er det forsåvidt ikke ulogisk at en stakkars mann må ta i bruk alle sine krefter og virkemidler for å kunne kjempe mot en så farlig fiende.

Det er derfor grunnlag for å hevde at UIO fungerer som ideologiprodusent for, og leverer legitimering av, praksisformer som de i media og andre offisielle fora unndrar seg ansvar for.⁸ Kombinasjonen av en dualistisk tankestruktur og underordningsteologi er den nødvendige forutsetning og det ideologiske grunnlag for praksisformer som demonutdrivelser og religiøst legitimert kvinnevald.

Metodiske elementer

I analysearbeidet var det særlig et problem som skapte behov for et finmasket analysenett.

UIOs forkynnelse beveger seg på ulike nivåer, alt etter hvilken situasjon den forekommer innenfor. Jo mer offentlig karakter forkynnelsessituasjonen har, desto mer tilslørende og tilsynelatende uangripelig fremstår forkynnelsen. For eksempel pleier organisasjonen å forsvare seg mot angrep bl.a. ved å henvise til sine gode hensikter med alt de gjør. I min analyse angir

dette intensjonsnivået. En helhetlig ideologianalyse må imidlertid også fange opp de andre nivåene, dynamikken og ulike funksjoner, og forholde seg til hvordan de ulike ideologielementer kan virke sammen. I dette tilfelle er det avgjørende hvordan den grunnleggende dualistiske strukturen fungerer konstituerende for de forskjellige ideologielementene. Når denne strukturen først er etablert og internalisert i organisasjonens medarbeidere og andre tilknyttede, er det unødvendig å eksplisitere denne strukturen, f.eks. med hensyn til «kjønn».

Derfor er analyseredskaper som begrepene latent-manifest, eksplisitt-implisitt, intensjon-funksjon etc. helt nødvendig i forskningsarbeidet.

På denne måte vil det være mulig å oppdage noe av alt det som skjuler seg bak intensjonene, de vakre ordene om nestekjærlighet og omsorg, og oppdage dobbeltbudskap i forkynnelsen.

*Kristin Gunleiksrud
Cand. philol.*

Lektor, Rotnes skole, Nittedal

Noter

1. Med biblisme forstår jeg her en måte å forholde seg til Bibelen på hvor man fullstendig hopper over det hermeneutiske problem: tids- og kulturell avstand. Filosofisk tilsvarer det «naiv realisme», hvor man «henter ut» virkeligheten, helt uten kildevurdering. Biblisme er like vanlig i visse religiøse kretser som f.eks. i Humanetisk Forbund
2. Denne herskerform har fellestrekk med det man i sosiologien kaller «paternalisme». Makt og omsorg er *begge* deler av herskerens relasjon til den underordnede.
3. Korresponderende er situasjoner hvor UIO er i ulike typer medgang. Dette tolkes som bevis på at Gud er på UIOs side (eller omvendt), og på at Gud har styrke til å iverksette fordeler for UIO. Dette gjelder såvel donerte pengegaver, som guddommelig inngripen i mislykkede viltsauser etc. Alle gaver UIO mottar tolkes som bekreftelse på at Gud har valgt UIO til tjeneste i kampen.

4. Dette faktum kan stå som en illustrasjon av den gamle feministiske sannhet: «Tidens guder er dens menn.»
5. Sitatet er hentet fra et av UIOs ekteskapskurs.
6. Sitatet er fra en artikkel om demoner i *Mot Målet*.
7. Ingen steder i mitt materiale finnes det konkrete og direkte råd om hvordan en utdrivelse bør foregå. Isteden benyttes eksempler på slike situasjoner, i tillegg til oppfordring til offensiv kamp mot Satan. Dette forholdet benytter UIO som argument for at de ikke kan ta ansvar for utdrivelser eller mishandling som er blitt legitimert med UIOs forkynnelse og ideologi.
8. Kritikk av UIO blir håndtert på hovedsaklig to måter:
 - a) Slike ting som demonutdrivelse og kvinnehandling kan umulig forekomme innenfor UIO, fordi vi vektlegger kjærlighet og omsorg i vår forkynnelse. Uansett hva de berørte kvinner hevder, dreier det seg sikkert bare om uskyldig forbønn.
 - b) Vi har aldri hørt om at noe slikt har forekommet i miljøer med tilknytning til UIO. Ingen har kommet til oss og fortalt om dette, og forresten er det sikkert ikke sant likevel.

Hekser, riter og radikal feminisme

Tidens apologeter forkynner at den vestlige kultur står ved en skillevei. Denne krigerkultur, som kjennetegnes ved naturødeleggelser, kvinneundertrykking og rasisme, vil enten måtte endres radikalt eller gå til grunne i et kjernefysisk ragnarokk. Den amerikanske heksebevegelsen «Feminist Witchcraft», her presentert av Jone Salomonsen, bryter inn i talekoret for å minne om at denne kulturens fundament og verdileverandør er den jødisk-kristne religion. Å erstatte denne religionen med en ny er derfor en helt nødvendig politisk oppgave hevdes det. Og heksenene viser gjerne vei.

Ordet «heks» er for de fleste negativt ladd. Det avfeies enten som et fantasiprodukt skapt av middelalderens inkvisisjon i jakt på kjettere, eller det assosieres med ondskapsfulle kvinner (og hedninger) som manipulerer naturen og skader andre.

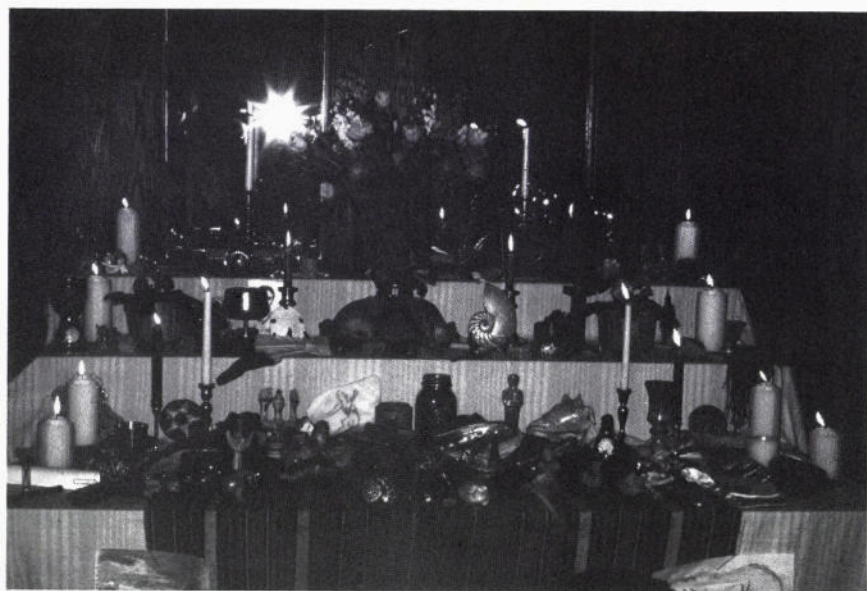
For kvinnebevegelsen er hekse derfor blitt et positivt symbol. I sitt politiske omsnuingsprosjekt har en av bevegelsens strategier vært å trykke alle kulturens hetsord om kvinnen til sitt bryst, og ta kraften fra dem ved å gi ordene en ny betydning. Eller ved rett og slett å proklamere at et ord som det engelske «witch» egentlig er en forkortelse for «Womens» International Terrorist Conspiracy from Hell». I den moderne kvinnebevegelsens første fase kalte altså

kvinnene seg hekser i betydningen «politiske opprørere» og «farlige urostiftere». Og i demonstrasjonstog var det ikke uvanlig å se en gjeng kvinner ri på sopelimer, sortkledde med lang nese og spisse hatter, mens de hylte og ropte slagord. Effekten uteble sjelden.

Etter hvert har ordet heks også fått en religiøs dimensjon knyttet til seg. Å kalle seg heks betraktes som en solidaritetshandling med de hundre-tusener eller millioner som er blitt brent på kjetterbål for sine kunnskaper, sin tro, eller sin annerledeshet. Særlig innenfor amerikansk kvinnebevegelse brukes uttrykket idag om de som hevder å følge i de historiske heksenenes spor. Det vil si å gjenopplive den førkristne



*Isis' prestinner ved alteret. Rituale for sommersolhverv, California 1985.
(Foto: Jone Salomonsen.)*



*Typisk alter for Gudinnebevegelsen, mangfoldig og sanselig.
(Foto: Jone Salomonsen.)*

naturreligion og gudinnekult som heksene angivelig skulle ha praktisert og som kirken ikke tålte. Samtidig hevder dagens feministiske hekser at denne religionen – som påstås å ha overlevd gjennom hemmelig, muntlig tradering – gjennomgår så store forandringer ved å «filtreres» gjennom moderne kvinners erfaringer, og bli kombinert med nye religiøse elementer, at de i praksis skaper en ny religion. Dagens gudinnekult presenteres derfor som en *synkretistisk erfaringsreligion og mysteriekult*, med en *magisk verdensanskuelse* som betydningshorisont (Starhawk 1979).

Gudinnebevegelse og neopaganisme

De feministiske heksene i USA er dels tilknyttet gudinnebevegelsen innenfor det som kalles «The Womens Spirituality Movement», dels har de røtter i en eldre tradisjon, nemlig den neopagane eller nyhedenske heksekulten. Denne tradisjonen kan neppe kalles feministisk og har oppstått før og uavhengig av kvinnebevegelsen. Den doble identiteten er lite påaktet i den foreliggende litteratur om de feministiske heksene (1). Muligens fordi den oppleves som lite flatterende og derfor skjules.

Den neopagane heksekulten oppsto i England på 1950-tallet og ble spredt til USA i begynnelsen av det neste tiår. Kulten har røtter i de europeiske herreklubbenes okkulte og esoteriske ordener, i jødisk og gresk mystikk, i folkløse, litteratur og myter. I dagens versjon merkes også en klar påvirkning fra indiansk sjamanisme og de politiske alternativbevegelsene. Ifølge 1985-tall omfatter den nyhedenske (etter de som bor på heden) bølgen i USA sannsynligvis nærmere 100.000 deltagere, kvinner såvel som menn, fra alle aldersgrupper og sosiale lag (Adler 1986). Nøyaktige tall er

umulig å gi da bevegelsen er helt desentralisert og består av et nettverk av autonome grupper.

Neopaganismen må ikke forveksles med satanister eller andre besettelser som speilvender middelaldersk kristendom. Den er tvert imot en livsbejaende, religiøs bevegelse med en politisk begrunnelse for sin eksistens: Forbedring av vilkårene for menneskelig liv på kloden gjennom å reetablere en førkristen naturreligion som kjennetegnes ved panteisme og polyteisme. Dette er tenkemåter som hevdes å være i overensstemmelse med deres holistiske, emansipatoriske bevissthet.

«The Womens Spirituality Movement» ble først dannet på begynnelsen av 70-tallet. Da begynte deler av kvinnebevegelsen å orientere seg utover en ensidig religionskritisk patriarkatsteori og søke etter nye, positive identifikasjoner for kvinner. På grunnlag av kvinnehistoriestudier, matriarkatsforskning og oppdagelsen av den antikke og forantikke gudinnemytologi oppsto parolen om «kvinner rett til spirituell søken utfra sine egne erfaringer» (Spretnak 1982). Men tross sin anerkjennelse av den spirituelle dimensjon er kvinnene delt mellom de som søker *ny gudinne-religion*, og de som avviser gudinneprosjektet fordi de kun søker en *utvidet bevissthet* gjennom sprituelle-okkulte teknikker som yoga, healing, astrologi, tarot-lesning etc. (Culpepper 1978).

De feministiske heksene

«Feminist Witchcraft» oppsto ved at kvinner fra de neopagane heksesirkler ble med i kvinnebevegelsen, og delvis møtte, delvis var med å skape, gudinnebevegelsen. I dette møtet skjedde to vesentlige ting: Gudinnebevegelsens søken etter rituelle uttrykk for sin nye gudinnedyrkelse fant sitt

objekt i de sofistikerte ritualene som heksene allerede praktiserte. De neopagane kvinnelige heksene er på sin side radikalisert i forhold til sin egen tradisjon, og blitt mer politiske og mindre dogmatiske. De bærer likevel fortsatt med seg arvegods fra den vestlige sivilisasjonens herreklubber, et forhold som selvfølgelig er noe overraskende for uttalte patriarkatsbekjempere. Denne arven nedfeller seg blant annet i den rituelle symbolikk, og i alle betydningsnivåene i gudinnesympolet.

De feministiske heksene utgjør den mest vitale delen både av gudinnebevegelsen og neopaganismen. Dette skyldes ikke minst den utbredelse bøkene til den feministiske heksa Starhawk har fått. I 1979 utga hun *The Spiral Dance – A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*. Til nå har den solgt i over 80.000 eksemplarer, og en regner med at mer enn 1000 heksesirkler er blitt dannet bare i USA som en direkte følge av å lese boka (Adler 1986). I 1982 og -87 kom ytterligere to bøker fra hennes hånd. Ved sin utstrakte reisevirksomhet både på det amerikanske kontinent og i Europa, der hun lærer folk å lage hekseritualer, har hun også bidratt til at den feministiske heksbevegelsen har sett dagens lys i Skandinavia.

Starhawk har sin base i *heksekollektivet «Reclaiming»* i San Fransisco. I det følgende skal vi se på den tenkning omkring politikk og religion som dette miljøet har utviklet, og som Starhawk har italesatt. Fra nå av refererer ordet heks seg til denne tradisjonen.

Kult framfor doktrine

Heksene praktiserer gudinnereligionen både av politiske og eksistensielle grunner.

Angående det eksistensielle argument så hevder de at patriarkalske religioner, som

for eksempel kristendommen, dreper religiøsiteten og opplevelsen av det hellige i vår kultur ved sin anti-mystiske dogmatisme og seremonielle karakter. I sine begrunnelser for dette skiller de mellom religion og religiøsitet/spiritualitet. Religiøsiteten er en positiv størrelse, den er allmenmenneskelig og førspråklig, og knyttet til mysteriene rundt væren, liv og fellesskap. Det er først når den religiøse erfaring blir språkliggjort og begrenset til visse symboler og dogmer at det er snakk om religion.

Når heksene likevel holder fast ved ordet «religion» betyr det ikke at de ønsker å erstatte fenomenet «kristen religion» med et annet men tilsvarende fenomen, men heller at de vil endre det *kulturelle paradigme* som gjør at religion forstås som bekjennelse til en troslære. De hevder at utskillelsen av dogmer (separasjon av «løgn» fra «sannhet») og kravet om trosmessig tilslutning til disse er en vesentlig bærebjelke i patriarkalske religioner. Når de omdefinierer begrepet «religion» legges vekten på erfaringen av det åndelige framfor troen på det. Mennesket skaper da selv sin religion når det tilrettelegger for og tolker denne erfaringen (Starhawk 1979).

Opp mot dogmatikken setter heksene *poesien og den metaforiske tale*. I tråd med mystisk tradisjon hevder de at enhver guds-erfaring er prediskursiv. Ingen utsagn om den guddommelige virkelighet er da «sannere» enn andre. De opererer derfor ikke med autoritative tekster. Bakgrunnen for all dogmatisme hevdes å være troen på at språket er identisk med virkeligheten, at tegnet representerer sin referent. Likevel er det mystikkens dilemma at selv om språket ikke er virkeligheten så uttrykker virkeligheten seg alltid språklig. For mystikeren blir det en subjektiv opplevelse av å søke *det som ikke kan uttales, men som må sies*. Mange mysterietradisjoner ender derfor paradoksalt nok med et enormt esoterisk

tekstkorpus som i detalj utlegger den skjulte gud. Heksene unngår dette ved å flytte perspektivet fra doktrine til kult, fra kognitiv tro til performans, der den rituelle symbolikk får en magisk-teknisk og ikke en ontologisk status.

Opp mot seremoniene setter heksene *ritualet*. Det beskrives som en levende sirkel (psykisk og reelt) der grensene mellom det synlige og det usynlige, mellom individualitet og fellesskap, mellom det menneskelige og det guddommelige kan utforskes og erfares. Heksenes ritualer er et sted der deltakerne kan oppleve den ekstase og enhetsfølelse som i vårt samfunn kun tiltales i samleiet mellom det som kalles kvinne og det som kalles mann, og i orgasmen. Heksene oppfatter den religiøse og seksuelle drift som dypest sett å være den samme, og at den søker opplevelsen av sammensmeltning, og derved «opphør», i en ekstraordinær bevissthetstilstand. Hvis det samme skal uttrykkes i mer eksplisitte religiøse metaforer vil heksene si at ritualets mål er å smake gudinnen. «She who is the circle before it is broken by a name that separates out» (Starhawk 1979). Gudinnen er et symbol på at det guddommelige er immanent i alt det skapte, at naturen er hellig og levende. Men hun tilbes også som et vesen som kan gi trøst og styrke.

Slik all bevegelse er rytmisk følger heksenes ritualer naturens årssyklus. Hver rituell enhet, eller «coven», består av en gruppe på 5 – 10 personer. De kommer gjerne sammen hver fjortende dag ved månens vekst og avtagning, og ved årets åtte solfester. Heksekollektivet «Reclaiming» består både av kvinner og (feministiske) menn. Noen av deres grupper er for begge kjønn, andre er separate manne- og kvinnesirkler.

Religion er kulturens tenkemåte

Angående det politiske argument så er heksene overbevist om at kvinneundertrykking, rasisme, naturødeleggelser og økonomisk utbytting ikke vil kunne oppheves før det religiøse fundament som bærer den vestlige kultur og gir den verdier endres. For både kristendom og jødedom, og islam for den saks skyld, sees som grunnleggende misogyne religioner. Deres spirituelle prosjekt har derfor i siste instans et overordnet politisk mål: forandre samfunnet og skape en ny ikke-patriarkalsk kultur. De agiterer ikke for religionens avskaffelse, da deres kulturanalyse inkluderer religion som et samfunns nødvendige, verdimesige «jordsmonn». En kultur uten religiøs utfoldelse betraktes verken som mulig eller ønskelig. Strategien for dyptgripende samfunnsendring er derimot aktivt å skape nye ikke-patriarkalske religioner som kan danne kimen til en postkristen kultur her og nå.

Patriarkatet defineres først og fremst som en *bevissthetsform* kjennetegnet ved dualisme, naturbeherskelsestenkning og sexisme, som bestemmer tenkning og handling på den mest subtile måte. Ifølge Starhawk startet misøren i forhistorisk tid i det øyeblikk mennesket utskilte naturen fra seg selv som et objekt som kan og må kontrolleres av et menneskelig eller guddommelig subjekt. Sexismen er historisk sekundær i forhold til begjæret etter å beherske naturen, men dets mest katastrofale følge.

Å forandre kulturen vil i praksis si å skape en ny kollektiv bevissthet gjennom å omskape tenkemåten ved nye verdier, nye symboler og nytt språk. Å forandre det religiøse symbolsystem forstås som det å transformere selve kulturgrunnlaget og den

basale tankestruktur.

Heksenes selvforståelse er altså ikke at de henter kraft i sin religion og i sin gudinnesymbolikk, for i neste omgang å gå «ut» i samfunnet og arbeide for politisk endring. Det er selve religionsprosjektet som er deres politikk (2). Men i tillegg til den «kulturomveltning» det angivelig er å praktisere heksekunst, deltar også mange hekser i mer tradisjonell radikal politikk.

Starhawks religionskritikk

Kristendommen er ifølge Starhawk et av de kulturelle uttrykk som patriarkatet har produsert (Starhawk 1982). I den kristne religionen er guddommen fjernet fra verden og gjort til en transcendent virkelighet utenfor den skapte. Da en av guddommens attributter er å representere den høyeste verdi, fjernes verdien både fra verden, naturen og

menneskene, og skaper følelsen av fremmedhet. Når gud ikke lenger er manifestert i verden mister naturen sin hellighet, den *avsakraliseres*. I en natur som er uten ånd blir skog og trær kun tømmer, definert ut fra menneskelig bytteverdi. Å skille det guddommelige fra naturen åpner for en holdning der naturen oppfattes som en død maskin som kan manipuleres uten kjennskap til dens indre organiske liv.

Starhawk hevder at når kristendommen avskriver naturen som hellig åpner den selv opp for den sekulariseringsprosess som på 1700-tallet kulminerte i et mekanistisk natursyn, og som i siste instans ekskluderer hele forestillingen om en gud. Den *patriarkalske ateismen* som for eksempel forkynnes i marxismen og psykoanalysen, er ifølge Starhawk kun en sekularisert utgave av kristendommen. For disse teoriretninger har overtatt og tror på kristendommens fremmedgjøringslære.



Påkallelse av naturelementene i et rituale for sommersolverv, California 1985.
(Foto: Jone Salomonsen.)

Forestillingen om at gud er atskilt fra sitt skaperobjekt, verden, mener Starhawk blir uttrykt i de indo-europeiske språks grammatikk, der subjektet ikke er innlemmet i objektet. Problemet er at *menneket så tror på språkets grammatikk* og lar seg forføre av språklige utsagn som «gud skaper», «kraften beveger» og «lynet lyser». Språket får oss til å tro at det bak en handling står en handlende, et bevisst subjekt med en avgrenset eksistens. Men slik kraften ikke kan atskilles fra bevegelsen, lynet ikke fra lyset og danseren ikke fra dansen kan ikke gud atskilles fra skapningen. Å flytte gudssymbolet tilbake til kloden, til det immanente, er derfor første skritt mot å overkomme dualisme og naturbeherskelsestenkning.

Gudssymbolets funksjon er ikke kun å bære forestillingen om at det finnes en høyeste verdi, men også sannheten om denne verdiens innhold. Når gud ikke lenger bor i mennesket, er ikke sannheten umiddelbart tilgjengelig i oss selv, i erfaringer, sanser, kropp og intuisjon. Den åpenbares alltid for enkelte utvalgte store menn og nedfelles i deres Ord. Dette Ordet – som dermed får status som mellomledd mellom gud og mennesker – blir enerådende autoritet, og det forvaltes av eksegeter. Kvaliteten av den åpenbarte sannheten er at den kun har én kilde og ett innhold. Den transcendent kristne gud må derfor være en mono-teistisk gud som utsier én enhetlig dogmatikk. Troen på sannheten og at det er mulig å fatte den som ord eller dogme, muliggjøres kun av den omtalte troen på språket. Denne tenkemåten preger også kunnskapssproduksjonen i vår kultur, ikke minst politikken.

Troen på at sannhetens enhet er vel forvart hos gud skaper fundamentalister som bevarer enheten ved å rense ut kjettere og erklære krig mot «løgnen». Krigen mellom «sannheten» og «løgnen» er en krig mellom

det gode og det onde, lyset og mørket, kulturen og naturen, sjelen og kroppen, gud og djevel – og mann og kvinne. Målet er å kontrollere eller utradere «det andre». Starhawk hevder at både sexismen og rasismen utspringer fra denne tankegangen.

Nedvurderingen av kroppen, sansene og seksualiteten er en del av den historiske prosess som i sin tur forandrer gudssymbolens kjønnsmerke fra gudinne til gud. Naturbeherskelsestenkning og kvinnehat er derfor to sider av samme sak. Et dualistisk tankesystem som oppdeler verden i to motsatte, analoge poler fører til at sammenstillingen «gud – mannlig» degraderer sin motpol «verden – kvinnelig». Assosiasjonen mellom kvinnen og naturen brukes så til å devaluere begge begrepene (3).

Epilog

For virkelig å forstå hekseenes alternativ er det nødvendig å ha deres religionskritikk i bakhodet. Men det blir utenfor denne artikkelens rammer å gå nærmere inn på heksekulturens alternative symbolikk og riter.

Avslutningsvis skal det sies at heksekulturen ikke bare er en utfordring for feministteologien eller for studiet av nyreligiøsitet. Den er også et svar på modernismens språkkrise, på oppløsningen av troen på språkets/tekstens sannhet og mening som den postmoderne tidsånd utfolder. Og ikke minst er kulten en nøtt for debatten om feministisk teori da den ikke passer inn i de vedtatte båser. I sitt mystiske konsept kombinerer hekseene to motstridende posisjoner som oftest går under navet anglo-amerikansk essensialisme og fransk forskjellstenkning (Barrett 1987). Dette kan bety at studiet av feministisk mysteriekultus på sikt vil bidra til å utvikle feministisk teori.

Jone Salomonsen

Cand. theol, frilansjournalist

(Fra 1.8.88 NAVF-stipendiat ved Teologisk fakultet, Universitetet i Oslo)

Noter

1. Det gjelder f. eks. arbeider av teologene Lene Sjørup (1983), Rosmary R. Ruther (1980), Carol P. Christ (1980) og psykologen Naomi Goldenberg (1979).
2. I et seminarinnlegg trykket i Arbeidsnotat 2/87 («Kjønn og makt: Teoretiske perspektiver». Seminarrapport.) fra NAVFs sekretariat for kvinneforskning spørres det på vegne av heksene: «Vil et gudinnesymbol gi kvinner kraft til å skape en livsbejaende, matriarkalsk kultur?» (s.91). Rent bortsett fra at gudinnesymbolet også brukes av feministiske menn og at troen på matriarkatets eksistens tilhører 70-tallets retorikk, også for heksenes vedkommende, treffer ikke spørsmålet selve kjernen i heksenes prosjekt. Spørsmålets undertekst er at religion og politikk tilhører ulike sfærer, og at religiøs symbolikk kan befordre politisk handling, men selv ikke tilhører det politiske. For heksene derimot er samfunnet, det politiske, også noe som eksisterer i kroppen. Slik individet er i samfunnet er samfunnet i individet som språk og bevissthet. En lesning av hekselitteraturen som ikke tar høyde for at heksene (i likhet med franske feministe) kritiserer patriarkatet på et symbolsk plan, og leverer alternativer i form av nytt «språk» og ny «tekst», kan lett bli overflattisk.
3. Denne kritikken er interessant i lys av den oppmerksomhet vårt hjemlige medium Bente Müller og hennes bok *Gjennom lysmuren* (1986) har fått, og særlig fra kvinner. Sett med Starhawks briller er Bente Müller fanget i den vestlige sivilisasjonens nett. Hennes feminine urkraft Era blir kun et komplementærbilde til Adam/Eros uten å bryte sexismens sirkel. Müller tror på språkets sannhet, ordenes grammatiske form, som kan nedfelles i bevisstheten annetstedsfra og dermed utsi den fulle og hele sannhet. Hun tror på vestens utviklingslære, fra en gullalder gjennom historiens nødvendige åk – fram til idag da den kvinnelige urkraften endelig har åpenbart seg for og i henne. Lidelsen og patriarkatet har vært nødvendige for at Adam skulle lutes og hans kvinne styrkes og bli i stand til å ta imot Bente Müllers budskap og stige opp på et høyere bevissthetsnivå. Nok et ulykkelig kjærlighetsbrev til mannen, som frir i hans egen tankedrakt.

Litteratur

- Adler, Margot. *Drawing Down the Moon. Witches, Druids, Goddess Worshippers and Other Pagans in America today* (revised edition). New York 1986.
- Barritt, Michèle. «The Concept of Difference», *Feminist Review* no. 26/1987.
- Budapest, Z. *The Feminist Book of Light and Shadows*. Luna forlag, California 1976.
- Christ, Carol P. «A Religion for Women» i *Woman-spirit* no. 24 + 25, 1980.
- Christ, Carol P. «Why Women need the Goddess» i *The Politics of Womens Spirituality* ed. C. Sprenak. New York 1982.
- Christ, Carol P. *Laughter of Afrodite: Reflections on a Journey to the Goddess*. San Francisco 1987.
- Culpepper, Emily. «The Spiritual Movement of Radical Feminist Consciousness» i Needleman & Baker *Understanding the New Religions*. New York 1978.
- Duerr, Hans Peter. *Drömtid. Om gränsen mellan det vilda och det civiliserade*. Stockholm 1982.
- Daly, Mary. *Pure Lust*. Boston 1984.
- Ferguson, Marilyn. *The Aquarian Conspiracy*. Los Angeles 1980.
- French, Marilyn. *Beyond Power*. New York 1985.
- Goldenberg, Naomi R. *Changing of the Gods. Feminism and the End of Traditional Religions*. Boston 1979.
- Graichen, Gisela. *Die Neuen Hexen. Gespräche mit Hexen*. Hamburg 1986.
- Jamal, Michele. *Shape Shifters. Shaman Women in Contemporary Society*. New York 1987.
- Mariechild, Diane. *Heksemor. Kvindehåndbog i psykisk udvikling*. København 1984.
- Olsen, Carl (ed). *The Book of the Goddess Past and Present*. New York 1983.
- Ruther, Rosmary R. «Goddesses and Witches: Liberation and Countercultural Feminism» i *The Christian Century* no 10/1980.
- Salomonsen, Jone. *Heksepoesi som frigjøringsteologi. En presentasjon av esoterisk lære og rituell symbolikk*. Hovedoppgave, Universitetet i Oslo 1986.
- Sjørup, Lene. *Du er Gudinden. Religiøsitet og teologi hinsides gud fader*. København 1983.

- Sjöö, Monica and Barbara Mor. *The Great Cosmic Mother: Rediscovering the Religion of the Earth*. San Francisco 1987.
- Spretnak, Charlene *The Politics of Womens Spirituality*. New York 1982.
- Spretnak, Charlene and Fridtjof Capra. *Green Politics*. London 1984.
- Starhawk. *The Spiral Dance. A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*. San Francisco 1979.

- Starhawk. *Dreaming the Dark. Magic, Sex and Politics*. Boston 1982.
- Starhawk. *Truth or Dare. Encounters of Power, Authority and Mystery*. San Francisco 1987.
- Stone, Merlin. *When God was a Woman*. New York 1976.
- Walker, Barbara. *The Sceptical Feminist: Discovering the Virgin, Mother and Crone*. San Francisco 1987.

Jomfruen av Guadalupe – symbol og virkelighet i meksikansk dagligliv

Though suffering, our women become like our men: invulnerable, impassive. and stoic.» (Paz 1961: 39)

Jomfruen av Guadalupe er et viktig symbol i meksikansk kultur, kanskje det viktigste.¹ Jomfruen av Guadalupe er ikke noe entydig symbol, tvertimot, som symbol er hun flertydig, til og med tvetydig. Hun bærer ikke bare én mening, men mange. Sosialantropologen Marit Melhuus synliggjør i denne artikkelen *en* betydning ved Jomfruen og jomfrudyrkelse – nemlig lidelsen – og hun viser hvordan den nedfeller seg i kvinners selvbylde. Det er Jomfruen som jomfru og mor som er utgangspunktet for forfatterens refleksjoner

I løpet av mitt feltarbeid* i Mexico ble jeg stadig møtt med ulike utsagn som uttrykte lidelse. Det mest vanlige utsagnet var «Como sufri! Como sufri por mis hijos!» (Hvor jeg har lidd! Hvor jeg har lidd for mine barn!) Alle utsagnene kom fra kvinner. Som regel dreide de seg om egen lidelse, men det kunne også handle om andre kvinners lidelse. Det slående med disse utsagn er at de ikke nødvendigvis uttrykker et konkret hendelsesforløp av

lidelse eller konkrete handlinger som innebærer lidelse, selv om dette også er tilfelle, men snarere en måte å leve på – og endatil, en måte å oppfatte livet på: Det å leve er å lide.

Problemet med lidelse, i denne sammenhengen, er ikke akkurat lidelsen i seg selv, selv om den kan være viktig nok, men snarere hvordan vi skal forklare at lidelse oppfattes som et moralsk imperativ, som et gode og den eneste legitime atferd for kvin-

* Feltarbeidet ble gjennomført i perioden 1983-1984 i en landsby nordvest for Mexico City. Det ble finansiert av NAVF/RFS som ledd i mitt prosjekt *Moder-*

niseringsprosesser og jordbruksutvikling. Arbeids- migrasjonens betydning for vedlikehold og endring av lokalsamfunn.

ner. For i denne konkrete kulturelle kontekst gjenspeiler lidelsen ikke bare kvinners livserfaring; lidelse er også en kvinnelig dyd. Det er en spesifikk moralsk egenkap hos kvinner som oppfattes som god og «meriterende» og som er med på å definere kvinnelighet. Derfor er det også viktig at den synliggjøres, og synligheten fremkommer primært gjennom muntlige utsagn hvor kvinner tilskriver seg selv, først og fremst, og tildels andre, grader av lidelse. Som dyd gir også lidelse en styrke. Den er ikke tegn på svakhet, snarere tvertimot, den er en drivkraft som gir livet vitalitet og kvinnene utholdenhet².

Jeg ble først oppmerksom på forbindelseslinjen mellom kvinners lidelse og Jomfruen under den årlige påskeprosesjonen i landsbyen. Eldre kvinner som sto ved siden av meg gråt åpenlyst idet figurene av Jesus og Maria ble båret forbi. Jeg ville vite hvorfor de gråt, og innholdet i samtalen som så utspant seg mellom dem og meg kan kort formidles som følgende: De gråt ikke fordi Jesus led på korset og døde for våre synder. De gråt på grunn av Marias enorme lidelse ved å måtte være vitne til sin egen sønns pinefulle død. Det som er viktig å bite merke i er at det er relasjonen (mor-sønn), ikke personen (Jesus), som er sentral. Med andre ord: det er barnet – sønnen – som «påfører» moren lidelse. Hans lidelse blir hennes lidelse. Hun lider for ham – og ikke omvendt.

Menns ære – kvinners skam

Lidelse er ikke den eneste kvinnelige dyd som hefter ved kvinner i denne lokale kulturen. Kvinner skal også være ærbare. En kvinnes ærbarhet gjenspeiles i hennes renhet som i sin tur uttrykkes ved hennes jomfrudom. Og min påstand er at lidelse og

jomfrudom handler begge, i siste instans, om kvinners seksualitet. Hvor lidelsen fremstår som ren «kvinnesak» er ikke ærbarhet primært et kvinneanliggende. Det er først og fremst menn som har interesser, dog motstridende, i kvinners ære – og også i kvinners skam.

Disse forestillingene finner sitt lokale uttrykk i *machismo*. *Machismo*, som ideologi, handler om et mannsideal. Den dreier seg om menns fortrinnsrett i en lokal kultur som gjennomsyres av idéer om ære og skam³. Det er menns ære og kvinners skam som utgjør den sentrale aksene i denne moralske kodifiseringen. Og kvinnens skam er hennes seksualitet, hennes kjodelighet. Den skamløse kvinnen har ikke bare mistet sin egen ære, hun er i tillegg en trussel mot hele slektsgruppens ære. Det er denne potensielle smitteeffekten som gjør kvinners renhet, eller ærbarhet, til et slektsanliggende, og fedre, brødre og ektefeller står alle frem som dydens beste voktere. Det bør også for ordens skyld nevnes at denne «voktingen» er mer enn et ideologisk uttrykk. Det dreier seg faktisk om et reelt maktforhold. Kvinners bevegelser er underlagt streng kontroll og deres seksualitet likeså.

Machismo har menn som referansegruppe: Det er i andre menns øyne at en manns manndom bekreftes, men det er gjennom kvinner den gjenspeiles og realiseres. Menn sorterer kvinner i de gode (ærbare) og de dårlige (skamløse). Og problemet er at menn trenger begge typer for å bevare sin ære og bekrefte sin mannlighet⁴. Menns virilitet er nemlig et sentralt aspekt ved deres manndom og uttrykkes best gjennom antall kvinner nedlagt og antall «farskap» oppnådd (om barna er i eller utenfor ekteskap spiller ingen rolle for manndommen). Alle kvinner er potensielle «ofre» for menns higen etter mer og mer manndom. Men ideelt sett er alle kvinner under

beskyttelse av en mann. Derfor blir det å stille egen tørst ensbetydende med å drikke av andres beger; det å øke sin egen ære innebærer samtidig å frarøve en annen mann og hans slektsgruppe sin ære. Med andre ord: en manns ærbare kvinne kan lett bli en annen manns skamløse bytte. Det er et paradoks at menns ære hviler på kvinners skam – at kvinner, gjennom deres iboende seksualitet, utgjør en trussel mot menn.

Både menn seg imellom og menn og kvinner har motstridende interesser å ivareta. Det er i relasjonene mann-mann og mann-kvinne at vi finner inntaket til å forstå hvordan denne moralske kodifiseringen virker i praksis. For det er nettopp i relasjonene at motsetningene i dette særegne verdigrunnlaget blir tydeliggjort. Satt på spissen vil jeg si at det å være en mann (*macho*) er uforenlig med det å være en (ærbar) kvinne. De blir på en måte gjensidig utelukkende størrelser. Dette er et ganske gjennomgripende kulturelt dilemma å leve i til daglig, som kan synes umulig å overkomme. I «virkeligheten» fremstår da heller ikke dette dilemma som en gåte, slik jeg har formulert den. Det er ikke et problem som folk er seg direkte bevisst. Derfor er heller ikke «løsningen» umiddelbart tilgjengelig. Den må utledes av en rekke andre faktorer i det kulturelle repertoar⁵.

Kvinnene i denne landsbyen kan ikke velge seg bort – eller ut – av problemet. De har ikke (foreløpig) et annet moralsk paradigme, med tilstrekkelig legitimitet, å forholde seg til. Det å bryte over tvert betyr enten å leve i et sosialt vakuum eller å forlate landsbyen. En vanskelig, og forsåvidt urealistisk, beslutning å ta, i hvert fall slik situasjonen er i dag. Kvinnene «velger» å bli, og da ligger utfordringen for meg i å begripe hvordan dette systemet vedlikeholdes over tid. Finnes det «forsonende» mekanismer? Kan vi spore en mer overgripende referanseramme?

«La madre sufrida» – den lidende mor

Jeg vil hevde at for kvinner, representerer Jomfruen av Guadalupe et både forsonende og overgripende symbol. Overgripende fordi hun tilhører den høykirkelige dogma. Hun har legitimitet. Hun er hellig og hun er mektig. Som mor til Guds sønn inntar hun sin plass ved siden av Gud. Forsonende fordi hun synliggjør – som jomfru og mor – kvinners kjødelighet, og dermed urenhet, samtidig som hun muliggjør, gjennom lidelsen, kvinners kyskhhet. Som jeg har sagt innledningsvis, er Jomfruen symbolet på morskap og lidelse. Disse to aspektene forenes til og med i et begrep: *la madre sufrida* eller «lidende mor». Det å være mor, i denne kulturen, er ensbetydende med det å være kvinne. Og Jomfruen er inkarnasjonen av det kvinnelige. Riktignok på en meget tvetydig måte: Hun er jo både jomfru og mor. Men det er nettopp denne tvetydigheten, eller spenningen, som gjør symbolet så virkningsfullt, fordi det gir rom for tolkning.

Jomfruen overvinner all seksualitet og hviler på sin renhet. Hun ble mor uten å tape sin jomfrudom, uten å synde. En kvinne, derimot, er kjødelig og uren og kan ikke bli mor uten «å ta i bruk» sin seksualitet. I dette ligger hennes skam. Men, og dette er viktig, her ligger samtidig opphavet til hennes lidelse. Hun må ofre sin jomfrudom hvis hun skal kunne realisere kvinneidealet, det å være mor. Dyden blir lagt på morskapets alter for så å gjenoppstå som lidelse. Lidelsen er ikke bare et resultat av den tapte jomfrudom – den er et uttrykk for den. Det tapte blir ikke det fortapte, men forvandles og opphøyes til noe annet, som samtidig også representerer det samme. Lidelsen blir en dyd som symboliserer renhet, ærbarhet, kyskhhet, og kvinner blir

dens ofre. Ikke bare kan kvinner identifisere seg med Jomfruen (noe som er umulig for en mann), de *bør*. Dermed er kvinnelighetens ypperste symbol, nemlig morskap, meget ambivalent, for kvinner, men også for menn, om enn på en annen måte.

Barna blir virkeliggjøringen av lidelsen. Ved å synliggjøre den tapte uskyld gir de støtet til lidelsen. Og ekteskapet er lidelsens formidlende instans. Det er i ekteskap at kvinner kan bli ærbare mødre. Men det å være kone og det å være mor er ikke det samme, selv om de forenes i samme person. Som mor er kvinnen jomfru – hun er ren og seksuelt utilgjengelig (for sine barn). Som kone er hun per definisjon seksuelt tilgjengelig for sin mann. Det er jo bl.a. dette ekteskapet handler om – mannens rettmessige fortrinn i konens seksualitet. Og det er denne samme seksuelle tilgjengeligheten som gjør kone til mor – men da i relasjon til barna. Det er i forholdet sønn–mor at jeg best kan anskueliggjøre denne «renselsesprosessen». Denne relasjonen er sentral for både sønnen og moren. På den ene siden bekrefter sønnen sin mors ærbarhet – eller renhet – som mor. Han «gir» henne lidelsen, ved å gi henne morskap og dermed legitimitet som kvinne. På den andre siden er hans egen ære avhengig av morens renhet: Mor må være jomfru. «Hijo de puta» eller «sønn av en hore» er den verste krenkelse, eller fornærmelse, en mann kan bli utsatt for (eller gi). Den sår nemlig tvil om morens renhet, og dermed også om hans. Med andre ord – det er viktig for en mann at han er resultat av en plettfri, ubedervet (jomfru)fødsel, slik at morens renhet overføres til ham. Og omvendt, såes det tvil om morens renhet, så er det ensbetydende med å frarøve en mann sin ære, sin legitimitet. Det er interessant å merke seg at dette ikke gjelder for døtre. Uttrykket «hija de puta» (eller «datter av en hore») har liten eller ingen mening. Slik jeg tolker det, er

det nettopp fordi kvinner i *seg selv* er tvetydige – de er både Eva og Maria; de er enten Eva eller Maria. Skal en kvinne fornærmes, brukes uttrykket «puta» («hore»). Her understrekes akkurat den egenskap kvinner er bærere av, deres (u)rene seksualitet (som potensielt kan overføres til andre).

Kvinnens kvinnelighet defineres nettopp gjennom dette motstridende synet på den rene urenhet. På den ene siden gjenspeiler virkeligheten Jomfruens tvetydighet – som jomfru og mor. På den andre siden finner kvinner sitt selv bilde i Jomfruen *som* mor, i det virkelige og i det mulige for dem, nemlig i lidelsen.

Marit Melhuus
vitenskapelig assistent
Inst. for sosialantropologi
Universitetet i Oslo

Noter

1. Jomfruen av Guadalupe åpenbarte seg for indianeren Juan Diego i 1531. I dag valfarter tusenvis hele året til hennes helligdom, en basilika utenfor Mexico City. Jomfruen av Guadalupe har fascinert flere forfattere fra ulike fagtradisjoner. For mange representerer Jomfruen av Guadalupe kvintessensen av den meksikanske nasjonale identitet. Andre er mer opptatt av den indianske arven og den synkretistiske dimensjonen hennes tilbedelse representerer (se f.eks. Campbell 1982; De la Maza 1981; Lafaye 1977; Torre Villar 1982; Usigli 1965; Wolf 1979). Gjennom mitt feltarbeid har jeg blitt oppmerksom på hvilken betydning hun har for utforming av kjønnsidentitet og forståelsen av kjønnsrelasjonen. Det interessante å merke seg i den sammenheng er at hun har forskjellig betydning for menn og kvinner (se Melhuus 1985).

Octavio Paz har en gang skrevet: «Det meksikanske folk, etter mer enn to århundrer med forsøk og nederlag, tror ikke på annet enn Jomfruen av Guadalupe og det nasjonale pengelotteri...» (Paz i innledningen til Lafaye 1977; min oversettelse.) Det er ikke trossbekjennelsen jeg er opptatt av i denne sammenhengen, men snarere hennes betydning som symbol.

2. Ikke alle smerter eller uheldige omstendigheter kvalifiserer til lidelse og dermed til en moralsk godkjenning og anseelse. Konemishandling defineres innenfor «lidelsesparadigmet», mens voldtekt gjør det ikke (argumentene for dette blir det for langt å gå inn på her). I en norsk kontekst kan vi vel tenke oss det motsatte tilfelle: En kvinne som «lar seg» mishandle over lengre tid kan risikere å miste sin anseelse, fordi hun «velger» å bli i et forhold som er nedverdiggende for henne. En kvinne som blir voldtatt, derimot, regnes ikke som medskyldig i handlingen og får sympati som offer, og den offentlige harmen rettes mot forbryteren.
3. En moralkode hvor ære og skam er sentrale begreper, innebærer blant annet at regler for god atferd som foreskrives kvinner står i direkte motsetning til den atferd som forventes av menn, m.a.o. det som gjelder for kvinner gjelder nettopp ikke for menn (eller omvendt). Det er en kode som ikke bare regulerer atferd for menn og kvinner, men også forholdet mellom menn og kvinner, og som bidrar til å opprettholde en spesiell form for dominans av menn over kvinner. Denne moralske orden, som vi kan kalle partikulær, står i kontrast til den orden vi bekjenner oss til som nettopp har som sitt grunnleggende utgangspunkt en universell idé om menneskelig likhet, basert på tanker om menneskeverd som likeverdig – uavhengig av kjønn, alder og rase. For oss er det verdighet, ikke ære, menneskerettigheter, og ikke fortrinnsrett, som er de bærende begreper. At denne moralen bærer med seg en dobbeltmoral som røkter ved grunnprinsippene er en kjensgjerning, men ikke desto mindre graverende for det. Men det blir, i denne sammenheng, en annen skål.

5. Slike paradokser finnes i de fleste kulturer, og det finnes sikkert like mange «løsninger» som det finnes dilemmaer. Poenget er at det ikke nødvendigvis finnes en eksplisitt bevissthet om dem – som dilemmaer. Og det er nettopp i dette forhold at utfordringen til kulturanalyser ligger.

Litteratur

- De la Maza, F. 1981. *El Guadalupismo Mexicano*. Fondo de cultura economica, Mexico.
- Delaney, C. 1986. The meaning of paternity and the virgin birth debate. *Man*, 21:3
- Herzfeld, M. 1980. Honour and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems. *Man*, 15:339-351
- Lafaye, J. 1977. *Quetzacoatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en Mexico*. Fondo de cultura economica, Mexico.
- Melhuus, M. 1985. *Machismo and marianismo. Elements in an interpretation of a migration process*. Working paper. Presentert på NOSALFs 7th Nordic Conference, Sundvollen
- Melhuus, M. 1985. *Tenke det, ønske det, vedta det med, men gjøre det... Fokus på Handlingsplanen, kjønn og arbeid*. Forum for utviklingsstudier, NUPI.
- Melhuus, M. 1987. *A Shame to Honour – A Shame to Suffer*. Working Paper. Presentert på Workshop «Gender Identity and Morality». Institutt for sosialantropologi, Universitetet i Oslo
- Persistiany, J.G. (red.) 1966. *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*. University of Chicago Press, Chicago. (Midway reprint 1977)
- Schneider, J. 1971. Of Vigilance and Virgins. *Ethnology* 9:1-24
- Warner, M. 1985. *Alone of All Her Sex. The Myth and Cult of the Virgin Mary*. Pan Books, London

Selvportrett og symbol

Selvbiografien er selvframstillingens genre. Den reiser spørsmålet om hvordan vi konstruerer fortellingen om vårt liv, om det finnes kjønnsforskjeller og hvorfor. I denne artikkelen beskriver Lisbeth Mikaelsson hvordan en kvinne konstruerer sin beretning med elementer fra det kristne symbolunivers.

Kjendis-Norge fikk et uvanlig tilskudd i 1985: Misjonær og sykepleier Annie Skau Berntsen medvirket i fjernsynets underholdningsserie «Dette er ditt liv», og gjorde stor suksess. I 1986 utga hun selvbiografien *Min kinesiske dagbok*.

Annie Skau Berntsen er en sterk og karismatisk kvinne som har realisert seg selv gjennom en lang og innholdsrik misjonærkarriere. Hun virket først i provinsen Shensi i Kina, senere i Hong Kong, hvor hun har utført en stor og påskjønnnet innsats i flyktningearbeidet. Hennes selvbiografi burde være interessant fra flere synsvinkler: Hva slags selvforståelse har en slik kvinne? Har hun spesielle kvinneerfaringer fra sitt liv som hun vil meddele leseren?

Kristne selvbiografier er intet særsyn, snarere tvert om. Tradisjonen har røtter i kristne helgenbiografier og i kristne mystikers beskrivelser av sine åndelige erfaringer. Noen av de viktigste bidragene i kvinners selvbiografi-historie er skrevet av berømte mystikere som Theresa av Avila, Julian av Norwich og Margery Kempe. Det er imidlertid Augustins *Bekjennelser* som regnes for å være genrens store klassiske forbilde.

Selvbiografien som genre

Selvbiografien som genre kjennetegnes ved at forfatter, forteller og hovedperson er den samme. Vanligvis er en selvbiografi skrevet i jeg-form, men dette er ingen betingelse. Det er tittelen eller et forord som opplyser at det dreier seg om en selvbiografi. Det vil si at skillet mellom en roman og en selvbiografi er basert på et teksteksternt kriterium, en leserrelasjon som den franske forskeren Philippe Lejeune har kalt «den selvbiografiske pakten»¹. Andre kjennetegn er blant annet forfatterens synsvinkel, som er retrospektiv, noe som atskiller selvbiografien fra dagboken. Materialet er dessuten gjerne ordnet kronologisk, i en form som gjør det til en fremadskridende, episk beretning.

En genredistinksjon som kvinneforskere har satt spørsmålsteget ved, er skillet mellom selvbiografier og memoarer². Det særegne for selvbiografien sies det, er at den setter fortidens hendelser i et eksistensielt perspektiv, et perspektiv som forfatteren identifiserer seg med og som gir en indre sammenheng i det han eller hun har opplevd. Memoarene derimot, er uten

denne form for skapende, personlig tilegnelse av det passerte, og de er følgelig ikke enhetlige og jeg-rettet i samme grad som selvbiografien. Det kan virke som om det er en kjønnsforskjell her, for gjennomgående er kvinners livsskildringer mindre jeg-rettet, mindre preget av et lineært og enhetlig perspektiv på livet enn menns livsskildringer. De «når dermed ikke opp» til selvbiografiens «høyere» nivå. I de senere år har kvinneforskere trukket frem sosiale og psykologiske årsaker til at menn og kvinner oppviser ulike mønstre i sine selvframstillinger.

Kvinneforskeren Estelle C. Jelinek³ hevder at kvinners livsskildringer har et annet fokus enn menns. Kvinner fremhever i langt mindre grad karrieren og det offentlige aspektet ved sine liv. Istedet konsentrerer de seg om det personlige, venner, familie, hverdagslivet på hjemmebane og mennesker som har influert dem⁴.

Mary G. Mason har funnet at det er typisk for kvinner å fremheve relasjonen mellom sitt eget jeg og en annen person eller bevissthet (f.eks. Gud). Det virker som om kvinners identitet grunnlegges gjennom forbindelsen med en utvalgt annen, og det kan se ut som om det er dette som får kvinner til å skrive åpent om seg selv⁵.

Både Jelineks og Masons hypoteser er klart relevante for *Min kinesiske dagbok*. Det jeg vil gjøre i denne artikkelen er å videreføre denne problematikken ved å nytte symbolteori og Victor W. Turners *communitas*-begrep. *Communitas*-begrepet er egnet til å kaste lys over sammenhengen mellom symboler, et eksistensielt livsperspektiv, og det å forholde seg personlig og ikke-instrumentelt til andre.

Min kinesiske dagbok: selvbiografi og oppbyggelsesbok

Min kinesiske dagbok kan genremessig bestemmes som en selvbiografi, selv om den ikke er så enhetlig i strukturen som idealnормen tilsier. Genreangivelsen i tittelen kan altså ikke tas bokstavelig, dette er ingen publisert dagbok. Boken har forøvrig en ganske komplisert tilblivelseshistorie, som forfatteren redegjør for i forordet⁶.

Beretningen dekker forfatterens liv fra hun var ca. syv år gammel til hun måtte flykte fra Shensi i 1951. I tillegg er boken utstyrt med et sluttkapittel som beskriver en Kina-reise hun foretok i 1986. Årene mellom 1951 og 1986 er utelatt, og dermed også hennes ekteskap og arbeidet i Hong Kong. Hovedvekten er lagt på hennes misjøertid i Shensi, og her har skildringen tendens til å bli langt mer memoarpreget enn det avsnittet som beskriver hennes barne- og ungdomstid. Det siste er en svært selektiv fortelling om hennes religiøse modningsprosess. Det åndelige perspektivet er så konsekvent gjennomført her at emner som fødeby og venner er utelatt, og familieforhold og skolegang omtales bare på knappeste måte. Som helhet betraktet er imidlertid boken preget av at hendelser og personer settes i relasjon til forfatterens åndelige utviklingshistorie. Ofte tar denne relateringen form av en oppsummerende kommentar som iblant virker utvendig. Forøvrig er teksten utstyrt med en del bilder og mange brev, utvalget synes imidlertid litt tilfeldig og ukritisk.

Et relevant perspektiv på denne teksten er å forstå den som forkynnelse. Den er ment å ha en oppbyggelig funksjon, noe som går klart frem av både forfatterens og forleggerens forord. «Pakten» mellom forfatter og leser får dermed en ekstra dimen-

sjon. Det er for det første klart at dette oppbyggelige formålet har fungert som et seleksjonsprinsipp: Den sterke konsentrasjonen om åndelige erfaringer får dermed delvis sin forklaring. Hva mer er, det kaster også lys over bokens åndelige enhetsperspektiv. Forfatterens selvtolkning er ikke et resultat av en selvstendig og unik refleksjon, men den er et oppbyggelig vitnesbyrd som fører seg inn i rekken av mangfoldige liknende vitnesbyrd. Den innfører ikke et nytt tema i selvtolkningens historie, men den gjentar et gammelt og velprøvd.

Symbolteori som innfallsvinkel

Selvbiografien i snevreste forstand kan defineres som en genre hvor forfatteren presenterer en narrativ konstruksjon av sitt eget jeg ved hjelp av biografisk materiale. James Olney karakteriserer beretningen som en selvets metafor og et liv omgjort til symbol⁷. Det er ikke tilfeldig hvem det er som skaper symbolske livsfortellinger, ifølge Olney må de også ha levd «symbolske» liv.

Annie Skau Berntsen har både levd et liv og skrevet en livshistorie hvor kristne symbolstrukturer er de sentrale tolkningskategoriene. Etter min oppfatning er dette det mest interessante trekk ved denne boken: Hvordan et kristent symbolunivers fungerer som tolkningskategori og motivasjonsfaktor på det personlige plan. Kjønnstematikk kan sies å utgjøre en tråd i denne veven av symboler, en tråd som det her er naturlig å fremheve.

Teksten symbolstrukturer⁸ kan belyses ved hjelp av symbolteoretiske innfallsvinkler i sosialantropologien. Symboler er «gjenstander, handlinger, begreper eller språklige dannelser som på en tvetydig måte står for en mangfoldighet av ulike betydninger, fremkaller følelser og emo-

sjoner, og tilskynder mennesker til å handle. De opptrer vanligvis i stiliserte atferdsmønstre som seremonier, ritualer, gaveutveksling, foreskrevne former for spøk, edsavleggelser, i det å spise og drikke sammen.» Slik definerer Abner Cohen symbolene⁹. En beslektet symbolforståelse finnes hos Victor W. Turner, som skiller mellom symbolets to poler, den ideologiske og den sensoriske polen. I den ideologiske polen grupperes moralske normer, sosiale organisasjonsprinsipper, atferdsregler o.l., mens den sensoriske polen inneholder følelser og ønskemål⁹.

Både Turner og Cohen fremhever at symbolene har en viktig funksjon i sosiale samhandlingsprosesser. Symbolenes dynamikk er dermed relatert til sosiale posisjoner, makt- og autoritetsforhold.

Det vil føre for vidt å ta opp dette komplekse samspillet, en samfunnsanalyse som er direkte relevant i denne sammenhengen er imidlertid Turners distinksjon mellom *communitas* og *struktur*¹⁰. Disse er to ulike sosiale modaliteter, to fellesskapsformer, som gir seg utslag i følelser, forestillinger, samværsformer og sosial struktur. *Communitas* og *struktur* er ikke presise, analytiske begreper. Snarere er de perspektiver, som belyser sosiale, religiøse og ideologiske fenomeners relasjon til hverandre.

Communitas er preget av vennskap og likeverd, og de kulturspesifikke forestillingene om menneskers basale likhet blir aksentuert. Sterke følelsesbånd, intense gudserfaringer, kunstnerisk eller symbolsk kreativitet kjennetegner *communitas*. Religiøs inspirasjon og hengivelse kan sies å være *communitas*-fenomener. Mennesker som preges av *communitas* møtes som *hele* personer. *Communitas*-opplevelser er utgangspunkt for mange utopiske bevegelser og religioner. Over tid utvikler gjerne opplevelsene seg til en ideologisk arv – en arv som kan reaktualiseres – mens selve

bevegelsen utvikler seg til struktur. Struktur er da et fellesskap hvor menneskers ulikhet er utgangspunktet, og den preges av fenomener som rollemønstre, lagdeling og makthierarkier. Strukturrelasjonen mellom mennesker er instrumentell, distansert og fragmentarisk.

Distinksjonen mellom *communitas* og struktur får en parallell i Cohens skille mellom instrumentell og symbolsk atferd. Også han poengterer at symbolske handlinger gir helhet til personen, og dertil at de er nødvendige for å utvikle et enhetlig selv. Forøvrig understreker Turner at forholdet mellom de to modalitetene ideelt sett er et balansert samspill. *Communitas* gir liv og mening, struktur gir stabilitet og effektivitet. For mye av strukturmodaliteten i et samfunn eller en bevegelse er imidlertid negativt, med utslag som maktmisbruk, urettferdighet og sjelig tomhet.

Misjonsvirksomheten har både en strukturside og en *communitas*-side. I sin idé er imidlertid misjonen sprunget ut av typiske *communitas*-forestillinger som idéen om at alle mennesker er Guds skapninger og trenger evangeliet om Jesus for å bli frelst. Selve misjonærposisjonen i et fremmed land er også egnet til å frembringe *communitas*-opplevelser. Ifølge Turner er disse nemlig typiske for individer og grupper som befinner seg i marginale, liminale og strukturelt underlegne posisjoner. Kvinnenes samfunnsstilling burde dermed skape betingelser for at de mer enn menn opplever *communitas*-modaliteten.

Distinksjonen mellom *communitas* og struktur kan belyse flere ulike sider ved *Min kinesiske dagbok*. Slik hun fremstår i denne teksten kan det trygt slås fast at Annie Skau Berntsen er en gjennomført *communitas*-person, som i sitt liv vektlegger kristendommen symbolske *communitas*-elementer. Svært mye av innholdet i boken kan forstås i et slikt perspektiv.

Det er sannsynlig at teksten gjenspeiler «virkeligheten» på dette punktet, altså at Annie Skau Berntsens arbeid og selvforståelse er preget av kristendommens *communitas*-dimensjon. Vi bør imidlertid ikke ukritisk akseptere bokens selvportrett som en fullstendig realitetsbeskrivelse. I tillegg til de vanlige reservasjoner mot selvbiografien som en referensiell tekst, kommer det her inn at boken er ment å fungere som forkynnelse, og selvportrettet er i høyeste grad oppbyggelig. Når jeg i det følgende beskriver forfatterens personlighet, er det uttrykkelig på basis av det selvbildet som teksten tegner.

Tekstens symbolstruktur

Min kinesiske dagbok er kjennetegnet av at alle betydningsfulle relasjoner og virkelighetsområder gis en symbolsk tolkning. Forfatterens livshistorie er podet inn på det kristne symbolunivers, hennes «lille» historie er en del av en «stor» historie. Det er primært den «store» historien som skaper det åndelige enhetsperspektivet i teksten – den plasserer både forfatterens religiøse utviklingshistorie og minnene fra misjonærtiden i Shensi i den samme overordnede sammenheng. Boken er i ekstrem grad konsentrert om religiøse fenomener.

Fundamentet er forfatterens gudsforhold. Dette er intenst, personlig og emosjonelt. Jesus er hennes «elskede Frelser», selv er hun «herlig frelst av nåde». Det fremgår at hun er en karismatisk person, som kan helbrede syke ved håndspåleggelse og bønn. Syner og henrykkelser tilhører hennes religiøse erfaring. Dette gudsforholdet i seg selv vitner om forfatteren som en *communitas*-person.

Man kan skille mellom tre symbolske hovedområder i teksten: for det første er det virkeligheten, både som en mer generell og

abstrakt kategori, og viktigere, den erfaringsvirkeligheten som er Annie Skau Berntsens egen hverdag og aktivitetskontekst. Det andre hovedområdet er de sosiale fellesskap som forfatteren identifiserer seg med, og det tredje er personen selv.

Annie Skau Berntsens virkelighet er dualistisk – tilværelsen er en kamp mellom Gud og Satan. Disse motstanderne hersker over ulike sfærer, Guds rike og «verden». Andre religioner er en del av Satans sfære. Å bli frelst i kristen forstand blir derfor det samme som å ta parti i den kosmologiske kampen. Livet er en overgangsfase, hvor individets evige skjebne avgjøres.

Varianter av denne dualistiske ontologien er vanlig i mange kristne miljøer. Det som imidlertid karakteriserer Annie Skau Berntsen og noen av de forbilledlige personene i boken, er tendensen til å totalisere denne mer generelle liminale livsforståelsen¹, slik at den også omfatter de små ting i hverdagslivet. Tilværelsen i sin helhet blir en religionsutøvelse. Ingenting er så smått at det ikke angår Jesus. Et slående eksempel på denne holdingen er en episode mens forfatteren gikk på opplæringscenteret til China Inland Mission i London:

Under denne forberedelsestiden gjorde forstanderinnens undervisning mektig inntrykk på meg. Hun minte oss stadig om at hva vi enn gjorde, så gjorde vi det for Jesus. Ikke noe skulle vi se på som betydningsløst. En kveld sammenkalte hun oss alle. Ansiktet hennes var meget strengt da hun begynte: «Kjære studiekamerater, jeg er redd Jesus er meget bedrøvet.» Forundret så vi alle opp og forstod ikke hva hun snakket om, men ingen våget å si noe. Så fortsatte hun: «Det ligger en hyssingstump nede i trappen, den har ligget der i tre dager, for blant disse mange mennesker, som elsker Ham, og som går opp og ned, har det ikke vært én som har vært villig til å ta den opp.»

Enda dette er snart 50 år siden, er den hyssingstumpen stadig vekkt i mitt minne, og er fortsatt inspirasjon til å praktisere det kristne hverdagsliv. (s. 57f.)

Her er det tale om et gudsbilde hvor Herren

er meget nær. Annie Skau Berntsens Gud er nok fortsatt universets skaper og historiens store strateg, men aksenten ligger på ham som hverdagslivets Gud. Dagliglivet med sine praktiske gjøremål og mellommennekelige relasjoner blir på den måten også Guds aksjonsfelt, noe som viser seg gjentatte ganger i mirakuløse hendelser, innskytelser og idéer som forfatteren tolker som meddelelser fra Herren. Det er en tendens til å gi hele tilværelsen en symbolsk tegnkarakter.

Fellesskap med andre troende er en viktig del av forfatterens liv, og hun gir uopp-hørlig uttrykk for sine sterke bånd til andre. Vokabularet som nyttes i omtalen av medkristne er symbolsk konsistent: Misjonsmenigheten Betlehem er hennes åndelige hjem, de troende, inklusive misjonærene og omvendte kinesere, er hennes brødre og søstre. Misjonsfeltets tilsynsmann, Jacob Nordmo, er storebror Jacob, selv er hun storesøster og mor for de omvendte kineserne. Eldre kvinner kalles mor, eldre menn far eller onkel. Forstanderen i misjonsmenigheten Betlehem, Ludvig Johnsen, omtales kjærlig som pappa Johnsen. Alle er de barn av den himmelske Far, og Jesus er både bror, venn og frelser. Symbolikken henspiller på de emosjonelle båndene i dette gruppefellesskapet, båndene mellom mennesker som identifiserer seg som «like» i åndelig betydning. At familie-symbolikken er noe mer enn klisjeer her, underbygges av at boken konsekvent fokuserer konfrontasjoner mellom mennesker som er engasjerte i hverandre, altså mellom «hele» personer. Vennskap, kjærlighet (ikke den seksuelle), sterke omvendelses- og troserfaringer gjennomsyrrer skildringen. Communitassiden ved kristenlivet er altså nesten enerådende, det forekommer for eksempel ytterst sjelden at forfatteren kommenterer struktursiden ved misjonsarbeidet.

Som kristen har forfatteren en rekke allmennmenneskelige symbolske selvtolkninger til sin rådighet: Hun er en Guds skapning, en synder og et frelst Guds barn. I tillegg er hun åndsdøpt, utvalgt og utsendt til en krevende tjeneste for Herren. Paulus, hedningenes apostel, er åpenbart hennes identifikasjonsmodell i det farlige og vanskelige misjonsarbeidet.

Antagelig ville forfatteren kunnet underskrive på klassifiseringen som *communitas*-person. I et brev gir hun for eksempel åpent uttrykk for at hun liker dårlig å befatte seg med misjonens administrative sider.

Det som kommer frem i livsskildringen, og som bidrar til å konstituere dens «selvbiografivå» genremessig sett, er at hun også tolker sitt livsløp som helhet betraktet i symbolske termer. Livsløpet blir et narrativt identitetssymbol. Liksom himlenes rike kan sammenliknes med et sennepskorn, er forfatterens livsløp lik et frø som spirer, vokser og bærer frukt. Setningen er en nesten ordrett gjentakelse av bestemorens ord til lille Annie da hun som syvåring var på julebesøk.

Guds *ledelse* er tekstens nøkkelsymbol når det gjelder disse tre hovedområdene. Ledelse er primært et begrep som uttrykker Guds konkrete og bestemmende innflytelse i et menneskes liv¹². I Annie Skau Berntsens virkelighet omfatter ledelsen de store linjene i tilværelsen, som for eksempel misjonen i Kina, hennes eget liv som helhet betraktet, samt dagliglivets konglomerat av hendelser og sammentreff. Det er flere eksempler i boken på «uangripelige» ledelsesbevis, og deres oppbyggelige virkning må være stor.

Communitas og kvinnesyn

62 Som kvinne må Annie Skau Berntsen ha

opplevd kristendommens spenning mellom det kjønsspessifikke og det allmennmenneskelige, en spenning som er direkte relatert til distinksjonen mellom *communitas* og struktur. Kristendommen betoner jo det allmennmenneskelige i relasjon til frelse og fromhetsliv, mens kjønnsdifferansen betones i forhold til kirkens hierarkiske struktur og samfunnets kjønnsrollemønster. Ved systematisk å fremheve *communitas*-aspektet ved kristentroen og det kristne fellesskap kan man si at kjønnets motiverende og strukturerende kraft nøytraliseres. Ut fra et så spinkelt materiale som denne selvbiografien er det ikke mulig å trekke noen vidtgående konklusjoner om forfatterens holdninger på dette punktet. Et utbrudd i et brev er likevel talende:

Disse dagene har jeg hørt gang på gang: «Husk nu at du BARE ER EN KVINNE», akkurat som det er bare når man er herlig frelst av nåde og har slik en underbar Frelser som er almektig. Nei, i Kristus er der ikke mann eller kvinne, men en ny skapning i Jesus Kristus, halleluja. (s. 191)

Konteksten brevet står i avslører at hun ikke godtar begrensninger i sitt arbeid, i dette tilfelle på grunn at farer og strabaser, fordi hun er kvinne. Begrunnelsen er symbolsk, hun er frelst, en ny skapning, og kjønn er blitt irrelevant. Sin vane tro henviser hun til Bibelen, denne gang ved å slå sammen to kjente Paulus-ord (Gal. 3,28 og 2 Kor. 5,17). Dette brevet er den eneste eksplisitte referansen til hva hun har av meninger om kjønsspørsmålet. Hun forteller imidlertid en episode hvor man kan finne et liknende budskap på et indirekte plan.

Episoden er en anekdote som fortelles henne av en innfødt luthersk biskop. Den skildrer en konfrontasjon mellom ham selv og Marie Monsen, en nesten legendarisk norsk Kina-misjonær. Marie Monsen hadde for vane å spørre alle hun traff om de var født på ny. Også biskopen, som hadde

invitert henne til å holde vekkelsesmøter. Spørsmålet gjør ham meget fornærmet, og han svarer med å ramse opp sin betydningsfulle posisjon: Han har vært lærer på en kristen skole i 30 år, ordinert prest i 15 år, og biskop i 15 år! Han forlater møtelokalet i protest, men får ikke fred. Etter tre dager vender han tilbake, og ydmykt vedgår han for Marie Monsen at han vet ikke om han er født på ny – vil hun være så snill å be for ham. Dette fører til at han virkelig blir gjenfødt (s. 230).

Slik historien er fortalt er den en hyllest til Marie Monsen som karismatisk personlighet, og en hyllest til den form for autoritet hun representerer. Det er å trekke det for langt å påstå at den også hyller kvinnen som karismatisk autoritet. Mest sannsynlig er det implisitte budskapet prinsippet om kjønnsnøytralitet når det gjelder hvem som får del i Åndens nådegaver, altså det samme budskapet som brevet inneholder.

Ved så sterkt å aksentuere kommunikas-elementene har forfatteren også aksentuert de sider ved kristendommen som gjør det mulig for kvinner å foretrekke kall og oppgaver utenom mors- og hustrurollen. En annen episode tematiserer dette spørsmålet. Den dreier seg om en advarsel mot å oppgi sitt misjonskall fra en troende med-søster. Selv hadde denne kvinnen sviktet sitt misjonskall på grunn av giftermål, og følte at hun ikke var «i sentrum av Guds vilje» (s. 64).

A kalle Annie Skau Berntsen for feminist på grunnlag av denne boken, er for dristig. Signaler i teksten kan imidlertid tolkes som en protest mot et restriktivt kvinnesyn. Grunnlaget for forfatterens alternative syn ligger i så fall i en gjennomført identifikasjon med kristendommens kommunikas-dimensjon.

Åndelig kvinnefelleskap

Det interessante ved forfatterens religiøse spire- og vokseprosess er at det på to unntagelser nær alltid er kvinner som gis en for-bildefunksjon i teksten. Det starter med bestemoren, boken innledes med et portrett av henne. Siden var det eksempelet fra troende søstre på sykepleierskolen som gjorde det klart for søster Annie at også hun burde bli født på ny. Senere finner hun sin «åndelige mor» i en kvinne i misjonsmenigheten Betlehem. Det neste erklærte forbildet i søster Annes liv er forstanderinnen på opplærings-senteret til China Inland Mission. På misjonsfeltet blir hun dypt inspirert av Gerda Christensen, en dansk misjonær. Rekken kan avsluttes med mor Chang, en from eldre kvinne som lærer forfatteren mange lekser om hva en sterk tro kan utrette.

Noen vil kanskje etterlyse foreldrenes rolle i dette bildet. Mens Annie Skau Berntsen var ung var foreldrene ikke født på ny, og konsekvensen er at de heller ikke tilkjennes noen rolle i hennes religiøse utvikling. Av den grunn blir de også statister i livsskildringen.

Alle kvinnene ovenfor er modeller for ulike aspekter ved forfatterens trosliv og gudsforhold. Vedvarende bønn, et sterkt engasjement for andres frelse, samt et gudsforhold som omfatter hverdagslivet, oppsummerer forfatterens religionsform, som hun delvis tilskriver inspirasjonen fra sine kvinnelige forbilder. Forfatteren gjør ikke noe poeng ut av denne kvinnedominansen, kanskje er hun ikke engang bevisst den. Dette er imidlertid et tema som det ville være verdt å undersøke også i andre selvbiografier.

Konklusjon

Livet og selvet er de to temaene i en selvbiografi. Jeg har forsøkt å vise at Annie Skau Berntsen konstruerer et tekstunivers hvor de to er integrerte størrelser. Begrepet om Guds ledelse og familiemetaforen er tekstuniversets enhetsskapende nøkkel-symboler.

Ved å anvende Victor W. Turners distinksjon mellom *communitas* og struktur kan flere egenskaper ved denne selvbiografien ses i relasjon til hverandre: viktige aspekter ved det symbolske betydningsinnholdet er beretningens fokusering på trosliv og «hele» personers interaksjon, samt forfatterens selvforståelse som kvinne.

Selvbiografiens referanser til kvinnelige forbilder og kvinnefellesskap reiser spørsmålet om *communitas*-dimensjonen, slik den her er skildret, spesielt kjennetegner kvinners religiøsitet og selvforståelse. Begrepsparet *communitas* og struktur er egnet til å belyse forskjeller i tekstinnehold og relatere disse til forfatterens kjønn og sosiale status. Begrepene burde med fordel kunne anvendes i en større komparativ undersøkelse av livsskildringer.

Lisbeth Mikaelsson
stipendiat

Inst. for religionsvitenskap
Universitetet i Bergen

Noter

1. Philippe Lejeune: *Le pacte autobiographique*. Paris 1975
2. Se f.eks. Johnny Kondrup: *Levnad og tolkninger. Studier i nordisk selvbiografi*. Odense 1982, Roy Pascal: *Design in Autobiography*, London 1960, Margaretha Fahlgren: *Det underordnade jaget*, Tullinge 1987

3. Estelle C. Jelinek (ed.): *Women's Autobiography. Essays in Criticism*. Margaretha Fahlgren, *op. cit.*, Mary Zeiss Stange: «Treading the Narrative Way Between Myth and Madness: Maxine Hong Kingston and Contemporary Women's Autobiography.» *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 3, No. 1, 1987.
4. Jelinek, *ibid.*, s. 7f.
5. Mary G. Mason: «The Other Voice: Autobiographies of Women Writers». I James Olney (ed.): *Autobiography. Essays Theoretical and Critical*. Princeton 1980.
6. Boken er en bearbejdet oversettelse av hennes «åndelige testament» til kineserne: *Lyden av fottrinn som bærer godt budskap i Shensi*. Forordet beskriver bl.a. den omstendelige prosessen som førte frem til *Min kinesiske dagbok*.
7. James Olney: *Metaphors of Self*. Princeton 1972. S. 50
8. Abner Cohen: *Two-Dimensional Man*. London 1974. S. ix
9. Victor W. Turner: *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca og London 1982 (6. utg.). S.28
10. Victor W. Turner: *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. London 1969, og «Passages, Margins and Poverty: Religious Symbols of *Communitas*», *Worship*, Vol. 46, 1972.
11. Liminalitet er et hovedbegrep hos Turner. Det omfatter mye, men først og fremst rituelle overgangsfaser med deres symbolske og forestillingsmessige uttrykk. Begrepet brukes også i utvidet betydning. Religion i seg selv kan betegnes som et liminalt fenomen, fordi dette livet betraktes som en forberedelse, en overgang til et liv etter døden. Tidsskriftet *Religion* utga et temanummer om liminalitet i 1985.
12. Ledelse er et vanlig begrep i mange karismatiske miljøer. Fenomenet har vært gjenstand for en viss oppmerksomhet i svensk forskning, jfr. Hjalmar Sundén: *Religionen och rollerna. Ett psykologisk studium av fromheten*. Stockholm 1966 (4. utg.), Owe Wikström: *Guds ledning. En psykologisk studie av ålderdomens fromhet*. Uppsala 1975.

Religiøse endringer og kristne gruppedannelser i 1. århundre

I likhet med historieskrivingen forøvrig har kvinners aktivitet og innflytelse blitt usynliggjort og marginalisert av menns fremstillinger også i Det Nye Testamente. Inger Marie Lindboe presenterer her et samarbeidsprosjekt ved Institutt for bibelvitenskap, Universitetet i Oslo, som bl.a. ser på kvinners innflytelse på utforming av roller og lederskap i kristne gruppedannelser i det 1. århundre.

Ved Institutt for bibelvitenskap, Teologisk fakultet, ble det høsten 1986 startet et nytt prosjekt med tittelen «Religiøse endringer og kristne gruppedannelser i 1. århundre». Prosjektet drives med støtte fra NAVF, med beregnet varighet inntil desember 1989. Leder for prosjektet er professor Halvor Moxnes. Inger Marie Lindboe er ansatt som vit.ass av NAVF. Prosjektet er forøvrig et samarbeid mellom flere av de ansatte ved instituttet.

Prosjektets formål er å utvikle modeller for studiet av urkristne grupper for å forstå deres utvikling av kulturell og religiøs identitet og sosial organisasjon innenfor den gresk-romerske og jødiske kultur i 1. århundre. Det arbeides med å anlegge et helhetlig perspektiv, som på samme tid kan fange inn deltagelsen i de urkristne grupper som en livsform som gav tilhørighet og ny

identitet, og gripe den utviklingsprosess med hensyn til sosiale og relasjonelle strukturer som gjorde dette mulig.

Som en konsekvens av denne målsetting fokuserer prosjektet både på metodiske spørsmål (utvikling av egnede modeller) og rent historiske spørsmål. I forhold til det metodiske arbeid er de tverrfaglige kontakter som er etablert i forbindelse med prosjektet av stor betydning. Den tilnærming som anvendes henter viktige impulser fra de modeller som benyttes i sosiologi og sosialantropologi for å forstå forholdet mellom identitet og sosial organisasjon. I tillegg kommer arbeidet med den mer generelle historiske ramme og det spesifikt religiøse innslag i ulike grupper i samtiden.

Kildematerialet er primært hentet fra to skriftgrupper i Det Nye Testamente, Paulusbrevene og Lukasskriftene, som begge

egner seg for en slik undersøkelse, da de eksplisitt omhandler gruppenes struktur og deres forhold til omverdenen.

Prosjektet er knyttet til tre hovedområder som alle er sentrale i forhold til spørsmålet om utvikling (endring/kontinuitet) og sosiale strukturer:

1. Modeller for sosiale relasjoner og lederskap fra den gresk-romerske omverden og deres omforming i urkristne grupper.

2. Måltid, fellesskap og sosial virkelighet.

3. Kvinners innflytelse på utforming av roller og lederskap.

Hovedansvarlig for de ulike områder er henholdsvis professor Halvor Moxnes, vit.ass. Inger Marie Lindboe og amanuensis Turid Karlsen Seim. (Se forøvrig Turid Karlsen Seims artikkel i dette nummeret av NOK.) Kvinneperspektivet utgjør altså ett hovedtema innenfor prosjektet, men vår målsetting er å integrere dette også i forhold til de to øvrige emner.

Metodiske spørsmål

Innen nytestamentlig forskning har det i de senere år blitt utviklet en feministisk orientert forskning, samtidig som kvinner i NT, deres status og aktivitet har blitt utformet som en selvstendig temakrets. Med dette prosjektet ønsker vi å drøfte de metodiske problemer som er forbundet med studiet av kvinner i urmenighetene, og de historiske spørsmål som er relevante i forhold til vårt materiale m.h.t. lederskap, status og sosiale relasjoner. Det arbeides tverrfaglig på begge plan.

Den feministiske teologi har pekt på behovet for en nytolkning av de nytestamentlige tekster, ut fra iakttagelsen av at de er blitt til i et patriarkalsk samfunn, på menns premisser, og nedskrevet av menn. I likhet med historieskrivningen forøvrig har

kvinners aktivitet og innflytelse blitt usynliggjort og marginalisert av menns fremstillinger.

Det sentrale metodiske spørsmål er derfor om det er mulig å komme «bak» teksten – og i tilfelle, hvordan det foreliggende tekstmateriale, som avspeiler menns oppfatninger, kan anvendes på en slik måte at mannsdominansen brytes, og slik at man kan nå frem til en forståelse av kvinners virkelige posisjon og aktivitet i menighetene i 1. århundre. Hvordan kan feministisk teori og tolkning benyttes i forhold til vårt tekstmateriale? Dette er også knyttet til det mer generelle spørsmål om forholdet mellom tekst og virkelighet som vi alltid står overfor. I hvilken grad reflekterer teksten virkeligheten – og hvilken virkelighet dreier det seg om? Til det metodiske hører også definisjonen av mannlig/kvinnelig, og spørsmålet om ulik erfaringsverden og hvilken betydning det skal tillegges. Kan en feministisk orientert innfallsvinkel avdekke noe nytt om kvinner som gruppe/ulike grupper i urmenighetene? Er det mulig å gi en fremstilling av urkristendommens historie på en slik måte at kvinners faktiske status og medvirkning kommer til syne? Dette anliggende tas opp i det historiske arbeidet med en feministisk rekonstruksjon av urkristendommen. Det er et felt som er blitt bearbeidet i amerikansk sammenheng, spesielt av Elisabeth Schüssler Fiorenza, som regnes for å være den fremste på dette området. Hun har beskjeftiget seg med denne problemstillingen i mange år, og har også utgitt en bok om emnet (*In Memory of Her*. N.Y. 1983.)

Det dreier seg altså om å anvende et metodisk grep som gjør en ny tilnærming til og tolkning av tekstene mulig, i tillegg til fokus på nye spørsmål, relatert bl.a. til kjønnskategorien.

Kvinnenes posisjon

Arbeidet har sitt utgangspunkt i de nytestamentlige skrifter, for til tross for at tekstene er preget av et mannsdominert samfunn, fremgår det av materialet at kvinner har hatt innflytelse og utøvet viktige funksjoner i menighetene. De omtales som medarbeidere og aktive deltagere i kirkens liv, de finnes i evangeliene – som disipler og som mottagere av Jesu ord og undergjerninger.

Dette faktum, som tidligere tradisjonelt ble bortforklart eller oversett, legger forskere nå til grunn for en antagelse om at kvinner har hatt en helt sentral posisjon i de kristne menigheter, også når det gjelder lederfunksjoner. I forlengelsen av dette fokuserer prosjektet på hva kvinners deltakelse har betydd for utformingen av roller og sosiale strukturer i urkirken.

Man går i dag ut fra at de første kristne gruppene brøt med de sosiale strukturer som var bestemmende for samfunnet for øvrig, og at tilhørighet til gruppene har gitt kvinner en ny frihet og ny status. Den tidligste kristne kirkes ideal og livsmønster var likhet, i motsetning til de underordningsforhold og ensidige avhengighetsstrukturer som var så utbredte i det jødiske og det gresk-romerske samfunn. Dette åpner opp for en ny forståelse av de sosiale strukturer som preget de kristne gruppene. Samtidig er det mulig å iakttå en utvikling innenfor det nytestamentlige materiale (mellom de tidligste og de seneste skrifter) som viser at kvinners status gjennomgikk en endring: De ble skjøvet ut fra kirkens sentrum, de ble utelukket fra lederroller i menighetene.

Etter hvert oppstod en ny situasjon som resulterte i den tradisjon vi kjenner helt frem til i dag, hvor kvinnen fikk underordnet status og ble fratatt religiøse funksjoner. Hva forårsaket denne utviklingen? Hvordan foregikk den? Hvordan reagerte kvin-

nene selv på det som skjedde? Disse spørsmål, som tematisk kan uttrykkes som spenningen mellom aktivitet/lederskap og passivitet/marginalisering, står sentralt i prosjektet – som en del av Turid Karlsen Seims større arbeid og som et viktig problemfelt for studiet av den prosess som de kristne grupper gjennomgikk.

I forhold til spørsmålet om kvinners reaksjoner arbeides det for tiden med en hypotese som forbinder utviklingen med de asketiske bevegelser (både innenfor og utenfor de kristne grupper) som vi kjenner til fra 2. århundre og den følgende periode. I disse spilte kvinner en vesentlig rolle. Kyskhets og en asketisk livsstil kan ha vært et opprør mot mannlige definisjoner av kvinnelige kjønnssroller, sett på bakgrunn av at kvinnene ved å gå inn i en asketisk bevegelse oppnådde en form for frihet – både til religiøs tjeneste og til å bestemme over sitt eget liv på en måte som ville ha vært utenkelig f.eks. i et ekteskap. Ved å gi avkall på sin seksualitet kunne man altså oppnå en form for frigjøring. Dette utdypes og drøftes forøvrig av Turid Karlsen Seim i hennes arbeid.

Som del av prosjektarbeidet inngår også en bibliografi om kvinner i Det Nye Testamente som dekker både feministisk forskning og tradisjonell forskning omkring kvinnetema i perioden 1970–1987. Et slikt arbeid er tidligere ikke gjort, og det er av stor betydning å samle det materiale som foreligger, slik at det blir tilgjengelig for forskere og studenter. Bibliografien omfatter de skandinaviske språk samt fransk-, tysk- og engelskspråklig materiale, og den vil bli publisert i 1988.

Prosjektaktiviteter

Siden prosjektet startet høsten 1986 har vi gjennomført en rekke ulike arrangementer,

flere av dem knyttet til kvinnetemaer. Våren 1987 ble det arrangert studentseminar med tittelen «Hvordan studere urkristendommen», hvor feministiske tolkningsmodeller ble drøftet.

Prosjektleder Halvor Moxnes deltok samme semester i workshop arrangert av Institutt for sosialantropologi over temaet «Kjønnsidentitet og moral». Det nytestamentlige forskerseminaret ved vårt institutt har i høstsemesteret 1987 vært drevet i tilknytning til denne delen av prosjektet. Inger Marie Lindboe har i den forbindelse utarbeidet en oversiktsartikkel som presenterer forskning om kvinner i Det Nye Testamente.

Høsten 1988 vil vi arrangere en nordisk forskerkonferanse med tema: «Feministisk rekonstruksjon av urkristendommen – metodiske og hermeneutiske spørsmål». Elisabeth Schüssler Fiorenza er blant foredragsholderne. Det tverrfaglige perspektiv vil stå sentralt, vi har bl.a. hentet foredragsholdere fra litteraturvitenskap, filosofi og sosialantropologi, og det legges opp til tverrfaglig konferansedeltagelse. Både metodiske og historiske spørsmål vil bli drøftet. Blant dem kan nevnes:

– Kvinner, symbolverden og taushetsska-

pende strukturer. Utfordringer og muligheter i møte med de androsentriske tekster.

- Tekst og virkelighet – virkelighet som tekst. Problemer forbundet med historisk og sosial rekonstruksjon basert på litterære tekster.
- Hva er mannlig – hva er kvinnelig?
- Kvinners «livsrom» og mulighet. Kvinner i bevegelse mellom privat og offentlig sfære i menighet og samfunn.
- Kvinner og status og det gresk-romerske samfunn og i de kristne grupper.
- Frihet gjennom askese. Nytt perspektiv på kirkens enslige kvinner.

For nærmere opplysninger om denne konferansen og om prosjektet forøvrig, kontakt:

Vit.ass. Inger Marie Lindboe,
Institutt for Bibelvitenskap,
Postboks 1023 Blindern, 0315 Oslo 3.

Inger Marie Lindboe
vit.ass.
Institutt for bibelvitenskap
Universitetet i Oslo

Forskningsprogram om kvinnemishandling

En orientering ved forskningsveileder Trine Anstorp

I 1988 går NAVFs kvinnemishandlingsprogram inn i sitt andre virksomme år. Et økende antall henvendelser angående programmet tyder på at vi begynner å bli lagt merke til. Rimelig nok er det mange som ønsker å vite mer om hva dette dreier seg om. Som forskningsveileder ved programmet skal jeg derfor her gi en foreløpig orientering:

Bakgrunn

Gjennom det siste tiåret er vold mot kvinner blitt fokusert på som et sosialt og offentlig problem i Norge. Denne utviklingen har imidlertid ikke gått «av seg selv». Tvert imot har krisesentrene, prostitusjonsprosjektene og støttesentrene mot incest vokst fram uten noe særlig entusiasme og engasjement fra det offentliges side. Det har først og fremst vært kvinnene selv – med eller uten tilknytning til kvinnebevegelsen – som har reist debatten og gått sammen om å bedre tiltakene. I mange sammenhenger har drivkraften vært kvinner som selv har vært utsatt for mishandling og vold. Av og til har ulike grupper behandlere engasjert seg for å bedre tilbudene innen det tradisjonelle hjelpeapparatet, men vanligere har det vært at nettopp ikke-behandlere har

stått i spissen for de nye, alternative hjelpe-tilbudene for kvinner.

Mishandling, seksualisert vold og overgrep handler om ekstremt grove måter å invadere og kontrollere kvinners liv på. De aller fleste er berørt av dette på en eller annen måte – enten ved selv å bli mishandlet eller ved å være den som mishandler, ved å kjenne noen som lever i en slik situasjon, eller ved kun å være klar over at dette er noe som foregår i mange kvinners liv. Likevel er dette et tema som mange instanser i samfunnet arbeider hardt for å *skjule*. I dag er det imidlertid blitt vanskelig å bare lukke øynene for det som foregår. Enkelte er da også så vidt kommet i bevegelse. I fjor bidro f.eks. Sosialdepartementet med økonomisk støtte på 15,2 millioner kroner til krisesentervirksomheten i Norge.

Hjelpeapparatets rolle

Det tradisjonelle behandlingsapparatet, representert ved psykiatrien, har ofte vært raskt ute med å sette merkelapper som angst og depresjon på symptomene til kvinner som lever i livstruende mishandlingsforhold. Viktige signaler blir oversett, og kvinnen får ikke den hjelp som er nødvendig for at hun skal kunne ha mulighet til å

strukturere livet sitt bedre for seg selv. De fleste kvinner som oppsøker krisesenter og støttesenter har dårlig erfaring med psykiatrisk behandling. De offentlige tilbudene innen jus og rettsvesen fungerer heller ikke tilfredsstillende for kvinner som ønsker hjelp og veiledning i sin situasjon. Svært mange kvier seg for å søke offentlig hjelp, og alt for ofte finner vi eksempler på at møtet med «hjelp»-apparatet har vært av en slik art at situasjonen er blitt direkte forverret.

I løpet av de siste årene har imidlertid stadig flere kvinnelige forskere og behandlere selv begynt å stille spørsmål ved måten kvinner blir møtt på når de søker hjelp. Mange er blitt opptatt av hvilke problemer kvinnene kommer med, om de blir hørt på og tatt alvorlig, og hva som eventuelt kan gjøres for å bedre hjelpetilbudene.

Det å reise slike spørsmål har naturligvis ikke vært like populært alle steder. Mange har stått alene med erfaringer og synspunkter som har vært i strid med mer tradisjonelle oppfatninger. Ikke få er blitt møtt med fortlise, latterliggjøring eller beskyldninger om ufaglige og ikke-vitenskapelige arbeidsmetoder.

Organiseringen av et forskningsprogram om kvinnemishandling

Etter hvert ble det særlig innen fagområdene psykologi, jus, kriminologi og medisins tatt initiativ til å samle og systematisere de erfaringer som de enkelte inntil da hadde gjort hver for seg. Mange av temaene var knyttet til kvinner, mishandling og vold i en eller annen sammenheng. Økonomisk støtte og et tettere faglig samarbeid var imidlertid en forutsetning for grundig fordyppelse i dette materialet. Dermed var planleggingen av et *forskningsprogram om kvinnemishandling* i gang.

Etter initiativ fra Justisdepartementet utarbeidet NAVFs råd for samfunnsvitenskapelig forskning (RSF) et programnotat om hva slags forskning som var ønskelig og hvordan den skulle organiseres. Forslaget var ferdig høsten 1985, og allerede ett år etter kunne enkelte forprosjekter og noen mindre prosjekter starte opp med økonomisk støtte fra programmet.

Programmets formål

Forskningsprogrammet har som formål å utvikle kunnskap og kompetanse som er nødvendig for forståelse og løsning av kvinnemishandling som samfunnsproblem. Programmet skal fremme grunnleggende teoriutvikling og relevant kunnskap for handling. Det omfatter forskning om vold i parforhold, voldtekt, incest og prostitusjon. Forskningen skal ideelt sett omfatte alle relevante samfunnsbetingelser og alle parter som berøres – kvinner, menn og barn (jfr. Rapport nr. 2. Prosjektkatalog).

Administrasjon og finansiering

Programmet har en varighet beregnet til fem år, med start i 1986. De tilknyttede forskerne kommer fra samfunnsvitenskapelige, humanistiske og medisinske fag. Det er med andre ord tverrfaglig og åpent for søkere med relevante prosjekter. På nåværende tidspunkt er det imidlertid ikke midler til økonomisk støtte for nye søkere. Det er RSF som administrerer og organiserer programmet. Konsulent er Bjørn Skavlan. En egen programkomité med representanter fra de ulike bidragsyterne og fra forskningsmiljøene vurderer søknadene om prosjektmidler og annen tilknytning til programmet. Hanne Haavind er leder for denne komiteén.

Programmet er en samfinansiering mellom flere forskningsråd og departement

(mer om dette i programnotatet). Hittil har finansieringen gått i orden, dog ikke uten problemer. Det er ennå ikke klart hva støtten blir for hvert enkelt år og om finansieringen varer alle de fem planlagte årene. Men det jobbes med saken.

Forskningsprogrammets omfang

Da programmet startet opp for fullt i 1987, ble det bevilget økonomisk støtte til 12 prosjekter (til sammen 16 medarbeidere). I tillegg kommer ni andre prosjekter som er faglig, og for noens del økonomisk, knyttet til programmet. Til sammen utgjør kvinnemishandlingsprogrammet dermed 21 forskningsprosjekter – hvilket må sies å være et anseelig antall. I tilknytning til programmet er det også opprettet en halv stilling som forskningsveileder, som innehas av undertegnede. Min fagbakgrunn er psykologi, det samme som for drøyt 1/3 av de øvrige deltakerne.

De aller fleste prosjektene drives i Oslo. Titlene antyder både spennvidde og originalitet. Å plukke ut noen enkelte er umulig. Her kommer derfor hele rekken av prosjekter:

- Politianmeldt kvinnemishandling – 435 saker anmeldt til Oslo politikammer i 1981, 1983 og 1984.
- Sedelighetsforbrytelser og pornografi.
- Incest og andre seksuelle overgrep mot barn og ungdom.
- Seksualisert vold i parforhold.
- Kvinnemishandlingens rettslige sider: Kvinners stilling i strafferett og straffeprosess.
- Hvordan bekjempe vold mot kvinner? Hvordan skapes og endres holdninger og normer?
- Kvinneterapisenter i Oslo.
- Seksualitetens voldskarakter: Fra incest- og voldtektsoffer til prostitusjonsoffer.
- Kan nye mestrings teknikker redusere familievold og øke førstelinjetjenestens

innsats overfor denne?

- Forbedring av det offentlige hjelpeapparatets tilbud til voldtekts ofre uten å etablere særomsorg.
- Kirkens møte med kvinnemishandlingsproblemet.
- Makt som kjærlighet og det erotiske herredømme.
- Rettslig vurdering av kvinners og menns atferd i voldtektsaker – slik dommer og statsadvokat ser det.
- Krisesentervirksomheten – evaluering av organisasjonsmodeller.
- Den mishandlede kvinne som gynekologisk pasient.
- Behandlingstilbud for kvinner som lever i mishandlingsforhold.
- Seksuelle overgrep mot barn.
- Kvinnemishandling. Utprøving og evaluering av behandlingstilbud for kvinner som har vært utsatt for seksuelle overgrep.
- Voldtekt – psykososiale følger.

Seks av prosjektene ble som planlagt avsluttet i 1987. Alle de andre igangværende prosjektene har fått fortsatt støtte også for 1988. (Nærmere opplysninger om forskerne på programmet kan fås hos Bjørn Skavlan, RSF, NAVF, tlf. 02-15 70 12.)

Programmets funksjon i dag

I 1987 ble det holdt et veiledningsseminar på Vetre og et seminar om «Seksualitet og mishandling» på Voss. Begge seminarene var preget av entusiasme og stor faglig interesse. Det er klart at muligheter til å komme sammen, diskutere og lære av hverandres erfaringer er spesielt viktig innen et forskningsområde som dette.

Arbeidet med temaet kvinnemishandling innebærer noe langt mer enn interessante diskusjoner. For de aller fleste betyr møtet med mishandlede og grovt undertrykte kvinner at man selv som behandler blir sterkt berørt. Til tider kan denne måten å

åpne opp for virkeligheten på være svært smertefull. Å møte andre kvinner som *subjekter* er en forutsetning for selve forskningen på dette området. Metoden er krevende og innebærer både utholdenhet, engasjement og faglig dyktighet. I denne situasjonen gir deltakelse i forskningsprogrammet nødvendig støtte og oppmuntring.

Planer framover

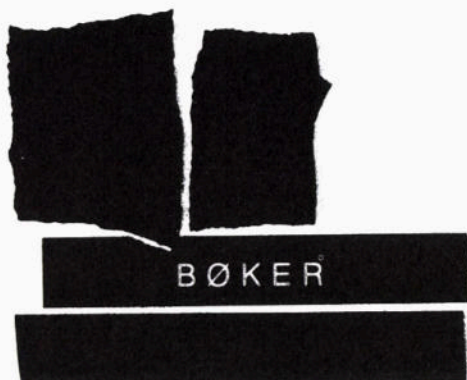
I regi av programmet blir det jevnlig arrangert seminarer og arbeidsmøter. Disse kan også være åpne for deltakere utenfra. I tillegg til individuell veiledning blir det avholdt veiledningsseminarer én gang i halvåret.

Forskning – for å kunne forandre

Gjennom studier av ekstreme overgrepssituasjoner utvikles kunnskap om kvinners

livssituasjon generelt, om forholdet mellom kvinner og menn, og om menns situasjon. Dette er derfor et tema som i vid forstand angår alle. Målsettingen må være at ingen lenger skal kunne lukke øynene for de spørsmål som reises innen dette forskningsområdet. Det foreligger allerede nå rapporter og artikler, både fra de avsluttede og enkelte inneværende prosjekter. I tiden framover vil dokumentasjonen fra denne forskningsvirksomheten sannsynligvis bli svært imponerende. Erfaringene fra de ulike prosjektene vil uten tvil bidra til ny forståelse innen sentrale deler av samfunnsforskningen.

Trine Anstorp
forskningsveileder
Psykologisk institutt
Universitetet i Oslo



Husmødre og tjenestepiker

Ved Kari Melby

Tinne Vammen skriver kvinnehistorie i boka «Rent og urent», som handler om herskapshusmødre og tjenestepiker i København 1880–1920. Men hun leverer like mye et bidrag til Københavns historie, og til dansk arbeiderhistorie. Boka representerer en slags «totalhistorie»; den handler om arbeid og organisering, om mentalitet og ideologi og om kropp, seksualitet og smerte. Kønns- og klasseperspektivet er systematisk gjennomført. Det er snakk om en annerledes, inspirerende og viktig bok.

Den danske kvinnehistorikeren Tinne Vammen åpner sin bok med å ta oss med inn i en københavnsk bygård rundt århundreskiftet 1900. Vi treffer «standspersoner» og «jævne folk», først og fremst stifter vi bekjentskap med herskap og tjenere. Med kildemessig utgangspunkt i fotografiet inviteres vi innenfor, inn i dagligstuen, inn til søndagsidyllen. Herfra beveger vi oss,

sammen med forfatteren, bakover i tid, til tiden da fru Maria på bildet fødte sine tre barn, til tiden før hun var blitt enke. Fra den framviste og avfotograferte familiehyggen føres vi inn i kvinnelivets intime kroppslige og følelsesmessige sider gjennom bruk av bl.a. brevmateriale; her er smerte, forløsning og moderlig ambivalens. Med sikker penn fører Vammen oss videre gjennom bygården, til en annen leilighet, en annen familie, en annen kvinne. Gjennom middelaldrende fru Martha bringes vi i kontakt med andre av kvinnelivets erfaringer: undertrykkelsen innenfor ekteskapets rammer. Igjen utnytter forfatteren brevmateriale med stor innsikt, vi får del i en kvinnelig bevissthet. Så sirkles andre kvinnelige medlemmer av husholdet inn: hushjelpene, husbestyrerinnene. Med utgangspunkt i bygården har forfatteren introdusert viktige sider av kvinnelivet i hjemmet,

og hun har gjort det mesterlig. Dette er ikke bare god historieskriving, det er gode historier. Vi gis muligheter til innlevelse og medlevelse. Herfra spennes et større lerret opp: det handler om arbeid og organisering, om moderskap og prostitusjon, om ideologi og mentalitet. Aktørene er herskaphusmødre og tjenestepiker, og det handler først og fremst om forholdet mellom dem.

Og med dette kommer også leseren mer ned på jorden. Når boka forøvrig er tyngre å lese, betyr det ikke at den er dårlig skrevet, bare at innledningskapitlet spent forventningene svært høyt. Bokas andre kapittel handler om tjenestepikene og viser bl.a. hvordan de ulike initiativene for å lære dem opp tok sikte på å løse motsetningen mellom pikenes kulturelle og personlige forutsetninger og de forventninger som ble stilt til dem i herskaphjemmet. Kravet om «dannet» hushjelp ble formulert også i vårt land i disse årene. Som i første del, legger forfatteren også her vekt på å få med de subjektive opplevelser. De huslige kvinnelighetsidealer, slik de framtrer i normlitteraturen, blir analysert. Vammen påpeker at forholdet mellom husmor og tjener omfattes av forestillinger av kvasifamiliær art, samtidig som distansen markeres.

I det fjerde kapitlet rettes søkelys mot husmødrenes intensiverte familieroller. Arbeidet intensiveres av reduksjon i tjener-tallet og ulønnet familiearbeidskraft, samt av en økende feminisering av hjemmet som følge av mannlig distanse. Ideologisk gis husmødrene større råderom i husholdet, samtidig skjer en nyformulering av ideene om husmoderlighet og moderlighet. En mer eksplisitt drøfting av den materielle bakgrunnen for nye arbeidsroller, og en diskusjon omkring forholdet mellom sosiale og ideologiske forandringer, kunne kanskje ha gjort dette noe mer oversiktlig. Hva Vammen klart viser er at herskaphusmødrene, i tillegg til en økende husholdsinnsats,

også gikk utenfor hjemmet i sitt engasjement. Kvinnesak, husmorsak og filantropi ble nye arenaer for aktivitet. Dette engasjementet innebar bl.a. en offentliggjøring av forholdet mellom husmor og tjenestepike. I kraft av sin husmorrolle kunne herskapskvinnene utfolde en «filantropisk maternalisme». Den var kvinneedrevet og kvinnerettet og ga samtidig herskaphusmødrene legitimitet for sin aktivitet på en offentlig arena.

Via to kapitler om ugift tjenestepikemoderskap og tjenestepikeprostitusjon, kommer vi til bokas siste som beskriver Københavns tjenestepikeforening 1899–1919. Etter min mening er det et av bokas beste. Forfatteren gir en organisasjonsanalyse som makter å ta vare på det subjektive og det politiske; som vier tjenestepikekulturen og mentaliteten en fortjent plass, ved siden av den faglige politikken. Medlemmenes personlige og fagpolitiske dilemma uttrykkes ved at de erkjenner et interessenmøttingsforhold til husmødrene på samme tid som de fremmer huslige kvinneidealer som stemmer overens med arbeidsgivernes. Kvinnelighetsideologien krysser klassegrenser og andre grenser, noe også norsk forskning viser.

Når jeg synes kapitlet om tjenestepikenes organisering er særlig vellykket, tror jeg det henger sammen med at Vammen her kombinerer en mer tradisjonell historisk framstilling med sin spesielle styrke: årvåke observasjoner, rammende karakteristikk, personlige erfaringer og politikk. I enkelte av de andre delene kan en ta seg i å stoppe opp og spørre hva det er som egentlig er temaet. Det kan avsløre en begrensning hos leseren: behovet for et avgrenset tema. Men det kan også være en pekepinn om at Vammen ikke velger en lett løsning når hun tilsynelatende lar hensynet til fortellingen få være så avgjørende. For dette er ikke en faghistorisk framstilling slik vi har lært å forvente den. Det kan se ut som om

Tinne Vammen har villet skrive en historiebok for et større publikum enn fagfellenes lille krets. Et tegn på det er at alle noter og henvisninger er fjernet fra teksten. Og hun har opplagt villet gi oss en historie; hun har fanget noen år: 1880–1920, en situasjon: herskapshusholdet i endring, et forhold: mellom herskapshusmødre og tjenestepiker, i en by: København. Hun har villet beskrive, karakterisere, invitere til innlevelse, mer enn hun har villet diskutere ulike forklaringer og sammenlikne med forholdene i andre land. Men dette valget gjør ikke boka bare lett tilgjengelig, det gjør den på et vis også komplisert. For Tinne Vammen har så mye hun skulle ha sagt; her er mye som er bakt inn i teksten og som vi tvinges til å fundere over, selv om vi ikke eksplisitt inviteres med på diskusjonen slik vi ofte er vant til i faglitteraturen.

Karakteriseringene, som bygger på nennsom analyse, er noe av Vammens styrke. Hun gjør en stor innsats i begrepsdannelse og -introduksjon, som vi kan la oss inspirere av i norsk kvinnehistorisk forskning. Her er snakk om husmoderlige herskertechnikker, om filantropisk og borgerlig maternalisme, om kroppens personlige rom og om familiestatusproduksjon.

Vi finner lite av eksplisitt teoridrøfting, men tanken om skillet mellom rent og urent som strukturerende for forholdet mellom herskapshusmødre og tjenestepiker står sentralt i boka: «Sociale skel havde også dengang kroppen som et af sine udgangspunkter» (s. 257). Arbeiderkvinnenes påståtte urenheter, fysisk og psykisk, rettferdiggjorde det herskapelige herredømme,

hevder Vammen. Tanken om at motsetningen rent/urent knytter seg til personer og grupper er formulert av den engelske sosialantropologen Mary Douglas. Den kolossale interesse for renhold og renslighet, i normlitteratur beregnet på tjenestepikene, forstås på bakgrunn av deres urenheter. Den tilsvarende vekt på renslighetsidealer som preger litteratur beregnet på borgerlige husmødre, i alle fall i Norge, må vel tyde på at manien hadde sin bakgrunn også i ny medisinsk viten om sammenhengen mellom skitt og sykdom og i en vitenskapsliggjøring av husarbeidet i det hele tatt i denne tiden.

Tinne Vammen benytter seg ikke av noen komparativ metode. Det er kanskje naturlig ut fra det valg hun foretar. Det er tiden, byen, aktørene og forholdet mellom dem, deres arbeid og mentalitet, som interesserer henne mer enn å forbinde seg med annen forskning. Men det betyr ikke at ikke norske forskere kan foreta sine sammenlikninger: her er mye som har sine paralleller i vårt land og i andre land. Vi skal nettopp ta det utgangspunktet og la oss inspirere. Og nettopp i sin annerledeshet har denne boka mye å gi oss.

Tinne Vammen har lenge vært en inspirasjonskilde i nordisk kvinnehistorikermiljø, og her øser hun av sin overflod. Hun har mange overraskelser gjemt i ermet. Les boka!

Tinne Vammen:

Rent og urent.

Hovedstadens piger og fruer 1880–1920

Dansk Gyldendal, 1986

Gudsbilde og kvinnebilde

Ved Kari Elisabeth Børresen

Den nord-amerikanske middelalderhistoriker Caroline Walker Bynum har nylig utgitt en veldokumentert analyse av kvinnelige mystikers Gudsoppfatning og selvbilde, basert på materiale fra det 13. og 14. århundre. Nesten alle bevarte kilder er helt eller delvis bearbeidet av menn, siden kvinners skrifter normalt ble kontrollert, omredigert og oversatt til latin fra folkesproget av mannlige «sponsors», det vil si de respektive skriftefedre. Helgenbiografiske beretninger om kvinner med helgenry bygger på både kvinners og menns vitneutsagn, men ble stort sett skrevet ned av det klerikale «establishment».

Allerede i *Jesus as Mother* (University of California Press, 1982) innførte Bynum begrepet «genderedness», i betydningen mannlig og kvinnelig bio-sosialt kjønn, som grunnleggende analytisk kategori. Hun gjennomgår her cisterciensermunkers (12. årh.) bruk av morsmetaforen for å beskrive både Kristus og abbeden, som motvekt til autoritært gudsbilde og mannlig maktutøvelse. Dessuten viser fremstillingen av kvinnelig klosterkultur (13. årh.) hos Gertrud av Helfta og Mechthild av Hackeborn at disse to har høy grad av selvtrygghet, mens den tidligere begin Mechthild av Magdeburg mer har internalisert omverdens kvinnelige underordning.

For å avdekke mest mulig av kvinners egen Gudserfaring, konsentrerer Bynum sin nye undersøkelse om komplekset eukaristi (nattverd) og faste, «Holy Feast and Holy Fast», siden dette er særlig viktig både i skrifter av og i skrifter om kvinnelige

mystikere fra senmiddelalderen. Hermed gir hun en ny og overbevisende tolkning av kvinners askese, som vei til Kristuslik selvsrealisering *qua* kvinnelige mennesker.

I klassisk kristen tradisjon står gudskjærlighet og kjønnskjærlighet mot hverandre som uforenlige drivkrefter. Seksuell askese blir derfor selve forutsetningen for Gudsopplevelse, både hos menn og kvinner. I kirkens historie har heteroseksuelle menn ofte stått seg mot Gudsrivaliserende «sex appeal» ved hjelp av kvinnehat. Hittil har mange mannlige forskere pådyttet kvinner en tilsvarende misogyni og tolket deres askese som en følge av internalisert kvinneforakt. Bynum knytter derimot senmiddelalderlig selvplaging, både hos menn og kvinner, til troen på fullkommenhet gjennom fornedrelse. Det dreier seg altså ikke om dualistisk kroppsangst, men om å etterleve Kristi lidelse.

Senantikk kristendom la hovedvekt på Kristi oppstandelse som nødvendig forutsetning for menneskehetens guddommeliggjørelse. I middelalderen forskyves kristologien i hva jeg kaller «masochistisk» retning. Her kommer den grufremstilte korsdød i fokus, slik at de troende blir Kristuslike ved lidelse, ikke ved divinisering. Tilsvarende omtolkes eukaristi fra kirkens kollektive enhet i tro på den oppstandne Kristus til individuell forening med Kristi lidende kropp.

Middelalderlig fromhet oppfatter faste som nødvendig betingelse for sakramental metthet, først ved å innskrenke vanlig føde

kan man oppta eukaristisk næring. Samtidig anser både kvinner og menn tilbedelse og utdeling av mat som kvinners spesielle oppgave. Døtre og hustruer baker og frembærer daglig brød, morens kropp gir småbarn livgivende melk. I denne kontekst av basal kvinnemakt tolker Bynum kvinnelige mystikers forkjærlighet for asketisk faste som uttrykk for selvrealisering. Det primære formål er å få del i Kristi fylde som nærende kropp, men mange tekster viser også ønske om å tilegne seg prestens evne til både å lage og å servere sakramental føde.

Med rette understreker Bynum at kvinners fastebragder ikke kan reduseres til det moderne begrep *anorexia nervosa*, selv om elementet av kontroll over egen kropp for å kontrollere omgivelsene kan synes likt. Jeg vil foreslå begrepet *anorexia religiosa* som bedre egnet til å innbefatte den kristologiske komponent i helgeninners næringsvegring, i vårt århundre eksemplifisert av Simone Weil; hun sultet seg til døde i 1943.

Bynums uttømmende oversikt over kvinners religiøse erfaring klargjør samspillet mellom Kristusbilde og kvinnesyn. I kirkehistorisk perspektiv vil jeg gjerne utdype hennes konklusjon her. I tidlig kristologi ble kvinner Kristuslike ved glodverdig mannliggjøring, mens kirkefedre innførte avkvinnet Gudbilledlighet. I senmiddelalderen skjer en radikal omkalfatring i «feministisk» retning. Nå handler Kristus kvinnebilledlig gjennom frelsende fornedring. Dermed blir kvinner Kristuslike uten kjønnskifte og avkvinning, tvert imot i kraft av patriarkalsk definert kvinnerolle. Underordning, kroppslighet, livgivende og lidende moderskap kan nå avspeile Kristi menneskelige natur i frelsesverket. Kristi guddommelige natur derimot fremstilles stadig som overordnet mannbilledlig, slik at den fundamentale inkompatibilitet mellom guddommelig og kvinnelig opprettholdes. Likevel får tradisjonell samklang mel-

lom androsentrisk mønstermenneske og mannsvridd Gudsbegrep en avgjørende *brist* i Bynums periode, i og med at kvinner nå blir Kristuslike fullmennesker *qua* kvinnelige.

To kvinneteologer som ikke undersøkes uttømmende i Bynums bok foregriper på hver sin måte vår tids feminisering av gudsbegrepet, en logisk konsekvens av kvinnelig gudbilledlighet.

Julian of Norwich (d. etter 1416) utvider Kristi kvinnebilledlighet til *også* å gjelde hans guddommelige natur som annen person i treenigheten. Hermed er hennes bruk av Maria meget avdempet, dette gjelder forøvrig de fleste kvinnelige mystikere. Bynum påviser med rette at middelalderlig mariologi først og fremst er et mannlig trosprodukt, jfr. Bernard av Clairvaux (d. 1153). Birgitta av Sverige (d. 1373) skiller seg ut ved nærmest *matriarkalsk* teologi, hvor Maria tiltar seg sønnens prerogativ som preekssistent modell for skaperverket. Birgitta innfører her en etter min mening *forfeilet* kvinneliggjøring av treenigheten; den synes å ha gått upåaktet hen i forskningen, som er mer interessert i hennes kirkepolitiske innsats. Denne var så omstridt at hun måtte kanoniseres 3 ganger. Jeg vil heller anbefale Julian som kvinneteologisk helgenkandidat. Hun er også velsignet fri for de gruoppvekkende og ulekre asketiske øvelser som Bynum ikke legger skjul på. Senmiddelalderlige kirkemødre kan bare imiteres når det gjelder intensjon, ikke ved virkemidler. I dag er målet Kristuslik selvrealisering, ubegrenset av patriarkalsk definert kvinnelighet. For å oppnå dette, må konflikten mellom det guddommelige og det kvinnelige heles, men *ikke* ved hjelp av Maria som erstatningsgudinne.

Caroline Walker Bynum:

Holy Feast and Holy Fast. The religious significance of food to medieval women. The University of California Press, 1987



LITTERATUR-

KOMMENTARER

Arbeidslivsforskning om kvinner

Arbetslivscentrums katalog med oversikt over avsluttede og igangværende forskningsprosjekter innenfor temaet *kvinner i arbeidslivet* kom i august 1987 i ajourført utgave.

Selv om kvinneforskere og kvinneforskning fremdeles har en marginal posisjon i forbrukersamfunnet, finnes det en stor samfunnsmessig interesse for kvinneforskning. Det er nettopp denne interessen som er foranledningen for utgivelsen av katalogen (1. opplag kom i februar 1986).

Den satsningen som Arbeidslivscentrum i Sverige har gjort på likestillings- og kvinneforskning har resultert i at temaet *kvinner i arbeidslivet* inngår i alle forskningsprogrammene ved instituttet. Blant annet er det innenfor programmet *Styring og deltakelse i offentlig virksomhet* dannet en prosjektgruppe innrettet mot forskning på *arbeidslivet og hverdagen*. Et sentralt spørsmål er hvordan folk løser problemene med å kombinere kravene som stilles i arbeidslivet med hjemmesfærens krav. I dette ligger det viktige likestillings- og kvinneperspektiv.

Arbetslivscentrum er et frittstående svensk institutt for forskning, utvikling og informasjon under ledelse av partene i arbeidslivet og staten. Virksomheten er innrettet på spørsmål som er vesentlige for utviklingen av arbeidstakernes medbestemmelsesrett.

Arbetslivsforskning om kvinner

Arbetslivscentrum 1977-1987

Arbetslivscentrum

Boks 5606

S-114 86 Stockholm

Flyttsamekvinnenes arbeidssituasjon

Flyttsamehusmødrene må betraktes som *yrkeskvinner* i forhold til Lov om folketrygden. Dette er konklusjonen Nordisk samisk institutt trekker av pilotprosjektet om flyttsamekvinnenes arbeidssituasjon.

Instituttet ble av Trygderetten bedt om å redegjøre for en flyttsamehusmors arbeid til forskjellige tider av året og de krav som reindriftsnæringen stiller til husmorens arbeidsinnsats og arbeidsevne. Trygderetten ønsket disse opplysningene i forbindelse med behandlingen av ankesaker vedrørende flyttsamekvinner.

Flyttsamehusmødrenes arbeidsområde strekker seg langt utover vanlige gjøremål i et hjem. De deltar aktivt i reindriften; er med på flytting, reinskilling, slakting, merking osv. Kvinnene står også for produksjon og vedlikehold av klær til familiebedriftene, tilberedning og produksjon av matvarer og håndverksarbeid. Alt dette kommer i tillegg til vanlig husarbeid og barneoppdragelse.

Ofte deltar hele familien i samme arbeid samtidig, og i mange tilfelle er det ikke et klart skille mellom kvinnens og mannens arbeidsoppgaver. Men generelt kan det sies at kvinnen arbeider mest hjemme og mannen arbeider mest med reindriften. En ugift

kvinne utfører forøvrig det samme arbeid som en gift kvinne i en husholdning.

Intervjuer med 12 flyttsamehusmødre fra Karasjok og Kautokeino er grunnlaget for denne rapporten som er utarbeidet av en gruppe på tre sakkyndige kvinner: Elen R. Sara, Sámi Instituhtta, Anne Hætta, Kautokeino trygdekontor og Anna Laila Siri Frogner, heimekonsulent i Karasjok.

Flyttsamekvinnenenes arbeidssituasjon

DIEDUT nr. 4, 1979

Sámi Instituhtta

9520 Guovdageaidnu

Kvinnor och makt: Kvinnoperspektiv på «välfärdsstaten»

Artikkelsamlingen *Kvinnor och makt* er et resultat av samarbeid mellom nordiske kvinneforskere. Foredrag og innlegg på det nordiske forskerkurset ved Tammerfors universitet, Finland, i mai 1985 danner grunnlaget for de 16 artiklene i boka.

Redaktørene Aino Saarinen, Eva Hänninen-Salmelin og Marja Keränen skriver i sin innledning at antologien på mange måter kan betraktes som «en presentation och formulering av 'den andre generationens' forskningsinnsats när det gäller relationen mellan kvinnor och politik». Det sentrale spørsmålet i boka er det sosiale kjønnssystemets forhold til «det statlige politiske» systemet. Dette forholdets varighet, foranderlighet og også *muligheten* til å forandre det, tas opp til granskning.

Utgangspunktet er at kjønn er en *sosialt* produsert kategori, mangesidig og fast innlemmet i det politiske system på alle nivåer. De samfunnsmessige og politiske betingelsene for produksjon av kategorien kvinner (og dermed også kategorien menn), vurderes og diskuteres. Dette er forskning som

bidrar til forståelsen omkring kvinnens stilting, men i like stor grad vil den bidra til forskningen omkring velferdsstat og politisk deltakelse, understreker redaktørene.

Antologien er delt inn i fem hoveddeler i tillegg til innledningsforedraget av Elina Haavio-Mannila. De første fem artiklene er samlet under tittelen *Kvinnor, «välfärdsstaten» och dess kris*, dernest følger avsnittene *Konflikter i den statliga politiken och förvaltningen*, *Kvinnor i rörelse*, *Kvinnor, intressen och makt* og *Kvinnors politiska utopier*.

Aino Saarinen, Eva Hänninen-Salmelin og Marja Keränen (red.):

Kvinnor och makt: Kvinnoperspektiv på välfärdsstaten.

Samhällsvetenskapliga
forskningsinstitutionen,
Tammerfors universitet
Serie B 48/1987

Vennetjeneste eller offentlig tiltak?

En analyse av organisering og
drift av krisesentrene

På oppdrag fra Sosialdepartementet har Norsk institutt for by- og regionsforskning (NIBR) ved prosjektleder Wenche Jonassen, foretatt en evaluering av krisesentrenes organisasjons- og driftsstruktur. Utredningen utgjør første fase av prosjektet *Krisesenteret – i skjæringspunktet mellom velledighet og offentlig omsorg*.

Målet med prosjektet er at resultatene skal danne beslutningsgrunnlag for offentlige myndigheter og å skape alminnelig debatt om krisesenterbevegelsen, både innad og utad. Den foreliggende rapporten er basert på en spørreskjemaundersøkelse blant dagarbeidere (daglige ledere) på alle landets 46 krisesentre.

I første del tar forfatteren for seg de ideologiske sidene ved virksomheten på krisesentrene, prinsipper for etablering og drift etc. I den andre delen gis en framstilling av forholdene ved sentrene. Avslutningsvis reiser forfatteren spørsmål i forbindelse med den videre drift av sentrene og gir forslag til løsning av problemer ved krisesentrene som kom fram under undersøkelsen.

Krisesentrene er et alternativt hjelpetilbud til fysisk eller psykisk mishandlede og voldtatte kvinner. Som det framgår av rapporten drives de fleste av frivillige interessegrupper på ikke-profesjonell basis (ca. 3000 kvinner i 1986). I 1986 bodde det 2669 kvinner og 1860 barn på krisesentrene. Det finnes sentre i alle fylker, men antallet samsvarer ikke med folketallet eller reelle behov (virksomheten er ikke lov-hjemlet). Organisasjonsmessig har de fleste sentrene en type flat struktur.

Kvinnebevegelsen er krisesentrenes opphav og der har de også sin ideologiske forankring. Medlemskap i en krisesentergruppe krever et sterkt engasjement. Et aktivt medlem bruker ca. 3-4 kvelder i måneden på krisesenterarbeid.

Krisesentrene dekker et behov som det offentlige hjelpeapparat ikke har klart å dekke. Men det viser seg at sentrene ikke blir benyttet av øvrige hjelpeinstanser i den grad sentrene selv ønsker det, og at de ikke blir akseptert på lik linje med andre deler av hjelpeapparatet. Forfatteren mener at krisesentrene ikke bør absorberes av det offentlige hjelpeapparat og at virksomheten fortsatt bør styres av frivillige grupper nettopp for å motvirke dette.

Andre fase av dette forskningsprosjektet omkring krisesentrene vil bli en kvalitativ evaluering, basert på krisesentergruppene, hjelpeapparatets og brukernes vurdering av tiltakene. Det vil bli lagt vekt på å studere hva som skjer med det ideologiske innholdet når det offentlige

overtar en større del av driften ved krisesentrene.

Vennetjeneste eller offentlig tiltak?
NIBR-rapport 1987: 10

Samværspraksis

Rådgivning for separerte

I 1981-1983 gjorde Rigmor Kreyberg og Eva Irgens en spørreskjemaundersøkelse om «Samværspraksis for skilte foreldre og barn». Den omtalte rapporten presenterer en videreføring av denne undersøkelsen.

Innstillingen til ny ekteskapslov foreslår lovutvalget avskaffelse av tvungen mekling forut for separasjon. Det vil da samtidig bety bortfall av den råd- og veiledningstjeneste som meklingsmannen i dag plikter å gi i forbindelse med de sidespørsmål en separasjon reiser. Lovutvalget mener at disse tjenester kan ivaretas av andre instanser, f.eks. familierådgivningskontorer og sosialkontorer, og gjennom den service som fri rettshjelpsordningen yter. Ettersom separasjonsbevilgning kan gis uten personlig frammøte av partene, vil det bli helt opp til de enkelte par om de vil søke råd og veiledning.

Det var ønsket om å finne fram til en effektiv måte å hjelpe familier i oppløsning på som var foranledningen til undersøkelsen som ble foretatt på Familieveiledningskontoret i Trondheim. Det er sannsynlig at den opprinnelige meningen med meklingsprosedyren har mistet sin verdi. Men som familierådgivere ser Rigmor Kreyberg og Eva Irgens på mekling som innfallsporten til forebyggende arbeid for familier i separasjon, i hvert fall så lenge vi ikke har noe alternativt tilbud.

Eva Irgens og Rigmor Kreyberg
Samværspraksis. Rådgivning for separerte
Familierådgivningskontoret i Trondheim, 1987



MØTER, SEMINARER

KONFERANSER

Verdenskonferansen i kvinnestudier i Dublin i juli 1987

En hel uke til ende, fra 5. til 11. juli 1987, satte den 3. verdenskongress i kvinnestudier sitt preg på Dublin. Rundt 1200 deltakere fra 50 forskjellige land møttes til en kjempemønstring av den nye kvinneforskningen. Konferansens tema var «Women's Worlds: Visions and Revisions».

Konferansen ble avviklet på Trinity College, det gamle «britiske» universitetet som ligger midt i hjertet av byen, og det var nok ikke få Dublin-boere som i løpet av denne uken la merke til alle de målbevisste, ivrige, diskuterende og gestikulerende kvinnene – og en god del menn! – som vandret gjennom byens gater fra det ene arrangementet til det andre. Det var utstillinger og mottagelser, opplesinger, konserter og teaterforestillinger, plenumsforedrag og paneldebatter, i tillegg til en lang, lang rekke innlegg eller «papers» av mer tradisjonell vitenskapelig art.

En fjær i hatten for Norge var det at Birgit Brock-Utne fikk «erstatte» Melina Mercouri, som var den annonserte åpningstaleren, og åpne konferansen med det første av de fem plenumsforedragene (ett hver av de fem dagene konferansen varte).

Ellers hadde undertegnede, som spesielt Irlands-interessert og tidligere bosatt i landet en tid, særlig stor glede av paneldebatten mellom en rekke fremtredende irske kvinner (to politikere, en jurist, en forsker (og abbedisse!), samt en kvinneaktivist) om kvinnens situasjon i Irland i dag. Temperaturen steg mange hakk i det fullpakkede lokalet – en gammel viktoriatidsbygning kalt The Olympia Theatre – etter hvert som argumenter og anklager fløy fram og tilbake, også mellom salen og panelet. Man følte seg hensatt til 1970-års Norge av mer enn én grunn: Både på grunn av argumentene som ble brukt og skillelinjene som ble trukket opp, men også på grunn av at Irland på mange måter ligger år etter utviklingen i andre vestlige land, noe som bl.a. skyldes den katolske kirkens sterke grep på den irske befolkningen. Men samtidig var det forfriskende og oppmuntrende å se hvordan de irske kvinnene brukte kongressen til å flytte merkesteiner. Et kjempearbeid var f.eks. lagt ned i å lage en bred mønstring av irske kvinners kunst fra år 1800 og fram til i dag, både i form av en stor utstilling i to forskjellige lokaler og i form av en tykk katalog.

Hvis man skulle trekke fram noen minus, måtte det for det første være – ikke størrelsen på selve konferansen, men muligens på mengden med bidrag. Det blir litt i meste laget når alt som foreslås kommer med i programmet. Samlingen av «abstracts» var for eksempel en murstein på mange hundre sider, og når man får den ved ankomst til konferansen, sier det seg selv at det blir vanskelig å orientere seg i tilbudene. Men dette var helt nødvendig, da det hele tida gikk en rekke parallelle sesjoner. Dessuten var det mange som hadde falt ut eller hadde trukket seg, slik at det ikke var uvanlig at bare to-tre av de annonserte fem «papers» i en sesjon ble fremført. Selv om det sikkert kan vise seg vanskelig og lite i feminismens

ånd med dens vekt på mangfold og pluralisme, kan det nok være at det vil bli nødvendig å være mer selektiv og lage visse uttakskriterier for innlegg ved framtidige konferanser. Slik det nå fungerte, varierte innleggene sterkt ikke bare i type, men også i kvalitet; fra revolusjonerende nye forskningsresultater på både nye og gamle områder, til helt banale ting.

Vi som kom fra Norge, syntes nok kanskje også at deltakelsen fra vårt land var for svak, selv om Birgit Brock-Utne, Berit Ås og Ida Blom markerte norsk kvinnebevegelse og norsk forskning på en flott måte. Det virker som om bekjentgjøringen av konferansen har vært svak, særlig i universitetsmiljøene. Vi to fra Tromsø, Åse Hiorth Lervik og undertegnede, fikk iallfall informasjonen om konferansen for sent til å kunne melde oss på med innlegg (fristen var 1. oktober 1986). Norsk kvinneforskning får komme sterkere igjen ved neste korsvei, som blir i New York City (Hunter College) om tre år, i juni 1990.

Noe av det aller fineste ved konferansen, for å slutte med noe positivt, var det fine opplegget som ble tilbudt de mange barna som kom til konferansen sammen med sine mødre/foreldre. Selv hadde jeg min 10-årige datter med, og hun var storfornøyd med «sin» konferanse, som foregikk i underetasjen på Trinity College under mottoet «Children's World». Der stod en hel stab med dyktige og entusiastiske personer til disposisjon og tok seg av barna mens foreldrene drev med sitt. Selv på et så stort og komplisert arrangement kan det med andre ord la seg gjøre å holde fast på noen av kvinnebevegelsens fremste idealer!

*Gerd Bjørhovde
Inst. for språk og litteratur
Universitetet i Tromsø*

Allmennmedisinsk kvinneforskning – fra idé til prosjekt

Oppsummering og ettertanke
etter et arbeidsseminar,
desember 1987

Seminalet var arrangert av NAVFs sekretariat for kvinneforskning i samarbeid med NAVFs program for allmennmedisinsk forskning og hadde som målsetting å rekruttere kvinner til allmennmedisinsk kvinneforskning.

Vi ankom med våre små prosjektideer i lomma, rotet opp fra skrivebordsskuffen, syv forskerspirer møtt av ti forelesere og erfarne forskere. En grundig presentasjonsrunde av kursdeltakernes egen bakgrunn og ideer penset kurset inn på det nivået vi selv befant oss på. Våre egne ideer ble presentert i gruppemøtene og utsatt for kritikk, oppmuntring og utvikling. Gjennom forelesninger ble mine ulne begreper om forskning mer klargjort og håndterbare. Temaer som ble belyst var: Klarlegging av problemstilling, metodevalg, oppsetting av protokoll, betydning av å rydde tid, om å søke permisjon og penger, betydning av veileder. Vi fikk del i andres forskererfaringer på godt og vondt. Meget lærerikt og nyttig. Etter tre dager med respons på egne ideer, formelle og uformelle diskusjoner, møte med dyktige og inspirerende kvinner og til og med tilbud om veileder, var lysten til å stupe uti sterk.

På slutten av seminaret ble det spurt: «Trenger vi et eget forum for allmennmedisinsk kvinneforskning?» «Hva preger kvinneforskning og kvinner i forskning?» Jeg blir sittende med mye ettertanke det kanskje burde vært satt av mer rom for i seminaret. Det er lett nok å se at menns forskning på mannens verden på menns måte knapt belyser en fjerdedel av virkeligheten,

altså trengs kvinneforskning. Men hva så? Er det fordi vi har mindre selvtillit, er mindre modige, mindre flinke, at vi kvinner forsker mindre? Jeg tror ikke det. Jeg tror jeg både kan forske og bestige Mount Everest hvis jeg vil.

Jeg sitter og tenker på jentene i skolegården, hviskende arm i arm mens guttene sloss om å være sterke. Yin og Yang. Likhet og solidaritet mot kampen om å nå toppen. Kontinuitet og helhet opp mot å vite mer og mer om mindre og mindre, dele opp og utforske. Jeg grubler over «Situsens lov»: Når du deler en organisk helhet, kan du aldri komme tilbake til helheten. Det har gitt status å telle appelsinbåter og analysere juicepakken, men jeg har lyst til å reise til Palestina og se appelsinen på treet.

Allmennedisinske verdier innebærer kontinuitet, helhet, omsorg, solidaritet med svaktstilte grupper, verdier som også ligger i den tradisjonelle kvinnerollen, verdier jeg ønsker å ta vare på og legge til grunn som forsker. Klarer jeg det? Går det an som kvinnelig forsker eller kvinnelig leder å fortsette arm i arm med sine venninner, eller må man klatre ensom opp på en forblåst topp? Her trenger jeg fortsatt kvinneforumet til å utforske nye roller. Jeg vil klamre meg til stupebrettet til jeg finner ut om sannheten skal søkes nede i vannet eller på fjellet bak meg.

*Christiane Kolberg
kommuneoverlege
Helseseksjonen
Troms kommune*

Seksualitet og mishandling

Rapport fra et forskerseminar, desember 1987

I regi av NAVFs forskningsprogram «Kvinne-mishandling» ble det 10.-11. desember 1987 arrangert et seminar på Vossevangen

hotell under temaet «Seksualitet og mishandling». Ansvarlige for programmet var førsteamanuensis Eva Lundgren og vit.ass. Kristin Eriksen ved Senter for humanistisk kvinneforskning, Universitetet i Bergen, som med sitt forskningsprosjekt «Makt internalisert som kjærlighet og det erotiske herredømme» er knyttet til det nasjonale forskningsprogrammet.

Seminalet hadde form av et forskerseminar, med ca. 20 inviterte deltakere. Ved siden av forskere var representanter fra kriesesentrene i Bergen og på Voss invitert. På forespørsel var også NRK/Hordaland ved Kjell Harald Lunde til stede. NRK vil lage tre radioprogrammer på grunnlag av seminaret, et for distriktssendingen i Hordaland og Sogn og Fjordane og et riksprogram («Sånn er livet»).

Målsettingen med seminaret var å utvide forståelsen av mishandling gjennom å fokusere på forholdet mellom maskulinitet og voldelig seksualitet. Tilnærmingene til dette problemfeltet var mangesidige, med utgangspunkter både i et mangefasettert empirisk materiale og i forskjelligartede teoridanninger.

Forskningsprosjekter

Kvinnelighetsproduksjon

I sitt innlegg *Seksualitet som middel til kvinners verdighet* satte psykolog Tone Ødegård fokus på *kvinnelighetsproduksjon*: I stedet for å spørre hvorfor kvinner kan bli så selvdestruktive, spurte hun: Hva er det kvinnene forsøker å få til med livet sitt? Med utgangspunkt i et materiale som omfatter 40 kvinner (dels med og dels uten rusmiddelproblemer) ser hun på *kvinnelighetsproduksjon* dels som en kollektiv, dels som en individuell prosess. I analysen hennes er begrepet «mannlig dominans» overordnet, og hun analyserer fenomenet mannlig dominans (ved hjelp av Freud, Holter, Haavind, Ethelberg) både som et

samfunnsmessig, et relasjonelt og et individuelt fenomen. Dette innebærer at den enkelte kvinne må forholde seg til mannlig dominans på alle disse nivåer, og til seg selv som en underordnet kjønnskategori på de samme nivåer.

Ødegård er opptatt av hvordan kvinnene forholder seg til mannlig dominans i ulike faser av livet. Det synes å være et mønster at kvinnene har større problemer med å kreve likeverd overfor den partner de lever sammen med og overfor faren enn overfor andre menn de omgås. Videre er rusmiddelmissbrukere generelt mer underdanige enn andre kvinner. (Dette gjelder også tidligere faser, og også før en evt. mishandlingsprosess.) Dette mønsteret gir en ramme for å studere *sammenheng* mellom forholdet til seksualitet og til mannlig dominans: Det er en tydelig sammenheng mellom hvilke seksuelle forhold kvinnene går inn i og hva de oppfatter som positiv kvinnelighet. Begrepet om «kvinnelig verdighet» må altså knyttes hit. Kampen for verdighet motiverer en del valg som kan se håpløse ut utenfra. Forenklet sagt er det slik at det som oppleves krenkende for noen, er positivt for andre. Samtidig kan kvinner ha motsigelsesfulle kodekser i seg, og det er ikke nødvendigvis slik at en opprettholder samme kodeks i ulike livsfaser.

En viktig konklusjon hos Ødegård er at *seksualitet* er hovedarena for mennenes dominans over kvinnene. Og fordi mannlig dominans er basert på makt og kvinnelig underordning åpner for offer-atferd, er det en glidende overgang mellom seksuell over-/underordning og vold.

Ødegård hevder at det ligger en kjernekonflikt mellom at vi på den ene siden fordømmer over- og underordning som verdighetskriterier (likeverd som kriteriet på menneskeverd i likestillingssamfunnet), mens en skjult underordning, på den andre siden, er en forutsetning for verdighet for de fleste kvinner. Når kvinner finner det

nødvendig å lage en splittelse mellom seg selv «som menneske» og «som kvinne», er det uttrykk for en måte å forholde seg til denne splittelsen mellom likeverd og (skjult) underordning.

Diskusjonen etter Ødegårds innlegg var konsentrert om en utdyping av forståelsen av seksualitet, kvinnelig verdighet og av metodiske aspekter ved samspilldata.

Barn i familier med mishandling

Den danske psykologen *Else Christensen*, som for tiden studerer barn i familier med mishandling, innledet om *Gutters bruk av seksualitet som forsvar mot konflikt*.

Christensens materiale omfatter 35 barn i alderen 4–6 år fra 6 danske krisesentre for mishandlede kvinner. Disse barna har en erfaring og viten om mishandling, og de har ikke levd noe annet liv enn i en familie med tildels langvarig mishandling overfor moren av deres biologiske far. Imidlertid får ikke barna noen hjelp fra de voksne til å forstå eller fortolke det de har opplevd. Christensen er interessert i å finne ut hva alt dette betyr for forståelsen av fenomenene *kjærlighet, aggresjon og konflikt*. For å finne svar har Christensen studert barns forsvar mot konflikt i en lekesituasjon. Bl.a. ser hun om det finnes spesielle *mønstre* i måten barn reagerer på konflikt på, eller som hun selv kaller det: «strategier for å unngå konflikt».

Ifølge resultatene benekter noen barn at det er oppstått en konfliktsituasjon, noen identifiserer seg med de aggressive tendensene i situasjonen, andre dissosierer, rasjonaliserer eller projiserer. En tendens i materialet er at jenter benekter konfliktsituasjoner, mens gutter identifiserer seg med aggresjonen i situasjonen.

Christensen brukte to illustrasjonseksempler med hensyn til gutters bruk av seksualitet som forsvar mot konflikt:

– Oles forsvar mot konflikt er nærmest benekting. Er dette en ugjennomførlig strategi, lager han situasjonen om til en seksuell situasjon («etter at han har slått så bolle de»). Dokkene (lekeredskap) har sex med hverandre kun etter en konflikt, aldri når de går til sengs for natten for eksempel.

– Kenneths strategi er identifikasjon med aggressive situasjoner i leken. Aggresjonskjeden slutter med at han lar dokkene ha samleie.

Ifølge Christensens fortolkning betyr en slik bruk av seksualitet at guttene omskaper en farlig situasjon til en ufarlig situasjon, og at dette kan gi en forklaring på bruk av seksualitet i vanskelige situasjoner. Tolket slik stilte Christensen seg avvisende til at det dreier seg om en ren imitasjonshandling; snarere mener hun at guttene har overtatt et velkjent psykologisk budskap om at seksualitet representerer forsoning, noe hun betraktet som et farlig budskap.

Den livlige debatten etter presentasjonen av denne pionérundersøkelsen var i stor grad konsentrert om hvordan en kan arbeide videre med (viten om) barn i mis-handlingsforhold.

Religion, vold og seksualitet

I innlegget *Når menn blir «tent» av å slå – perversitet eller maskulinitet?* redegjorde Eva Lundgren og Kristin Eriksen for utvikling av og målsetting for prosjektet. I prosjektet er de spesielt opptatt av å se på hvilke forhold i det normale – fredelige – parforholdet som danner grunnlaget for avviket – voldelige parforhold. Dette innebærer bl.a. at forståelsen av voldsprosessen står sentralt. Et analytisk redskap for å fange denne er begrepet *normalisering*. Målsettingen for prosjektet er å utvikle dynamiske modeller for forståelsen av normalitet og avvik i kjønnsforhold. Prosjektet bygger på intervjuer med kvinner som lever i eller har levd i voldelige parforhold, og

med deres partnere/eks-partnere.

Med utgangspunkt i *kvinne materialet* (reintervjuing av et visst antall kvinner som ble intervjuet første gang i 1983-85) kan en si at kvinnene selv forstår vold som avvikende handlinger som over tid blir vanlige, og som forventes og aksepteres i dagliglivet. Med et kronologisk perspektiv på normaliseringen av avviket kan avviket forstås som en *internaliseringsprosess*. Dette tydeliggjøres gjennom å studere isolasjonens virkning og virkningen av mishandlerens veksling mellom vold og varme. Skal en forstå voldens glidende internalisering hos kvinnene, må en altså anlegge et utviklingsperspektiv på volden, der normaliseringen fremstår som en tilpasningsstrategi.

Med utgangspunkt i *mannematerialet* er vold akseptert som normalt av mishandleren forut for eller samtidig med at volden blir operativ i forholdet. Normalisering i denne betydning må tenkes med utgangspunkt i at vold/«avviket» er uløselig knyttet til en «normal» maskulinitetsmodell, hvor makt, kontroll og dominans over kvinnen utgjør eksplisitte og legitime krav til hvordan mannen skal være. Vold er et legitimt middel til å opprettholde eller befeste mannens autoritet og makt. Volden normaliseres hos mannen ved at den legitimeres gjennom at den *eksternaliseres*: Det vil si at volden gjøres normal ved at den begrunnes, og den begrunnes ved å forflytte forklaringen *fra* den konkrete mannen og *ut* til en forståelse av den generelle mannsnaturen og av Gud (disse hører sammen). Vold omtales ikke som vold. Etter materialet å dømme representerer *seksuallivet* det mest egnede handlingsfeltet for å realisere det informantene selv forstår som mannens egentlige natur: Det gir maksimal mulighet for å befeste makt, og det er direkte forbundet med de religiøse opplevelser som tilstrebes.

Allerede gjennom intervjuene med kvinnene ble det klart at seksuallivet er voldelig. Gjennom manneintervjuene er det entydig klart at mennene knytter seksuelle *lystopplevelser til volden*. Mennene gir en inngående forklaring på hvordan seksuell lystfølelse, vold og opplevelse av Gud henger sammen og nærmest betinger hverandre; også analytisk er det vanskelig å skille disse dimensjonene fra hverandre. Når bruk av vold først er akseptert, bidrar den til å forsterke mannens religiøse og seksuelle opplevelser. Gjennom voldsbruken realiserer mannen sin sanne natur, slik han selv opplever det. Volden inngår i en rasjonell mål-middel strategi som gjøres plausibel og akseptabel: Volden benyttes for Guds skyld, og av kjærlighet til kvinnen. Men det er den enkelte mannen og hans religiøse og seksuelle opplevelser volden er funksjonell for; kvinnen er bare et middel til realiseringen av disse opplevelsene. Det er altså ikke slik at mannens erotiske spill gradvis blir voldelig; når volden først har brutt løs i forholdet, *er* volden, slik den fremstår i mannematerialet, erotisk. (En nærmere presentasjon av det analytiske perspektivet som anvendes på materialet, finnes i Lundgren og Eriksens artikkel tidligere i dette nummeret.)

I diskusjonen etter innlegget ble det pekt på hvor tydelig rasjonell voldsbruken er, på tross av at den inngår i tilsynelatende irrasjonelle sammenhenger som seksuelle/erotiske og religiøse opplevelser.

Når menn voldtar

I seminarets fjerde og siste seksjon var temaet *Voldtekt – maktmonstrasjon løstrevet fra mannlig seksualitet?* Journalist Gunnar Ringheim innledet om sin bok *Når menn voldtar*, og religionsviter Gaute Gunnleiksrud var (dels frittstående) kommentator.

Ringheim slo til lyd for å flytte perspektivet *fra* avviket/de få og *til*, som han uttrykte det, «alle menn, som har en flik av en voldtektsmann i oss». Til illustrasjon brukte han både biter fra egne intervjuer, og han gjorde bruk av triviallitterære eksempler fra Allers, Romantikk, Aktuell Rapport og Den store vitseboka. Ringheim henviste også til at politiet uformelt rapporterer at ransaking i forbindelse med etterforskning av seksuelle overgrep mot barn alltid fører til beslag av porno.

I den delen av innlegget som omhandlet *metode* understreket Ringheim at han gjennom portrettene av de 15 voldsforbryterne hadde forsøkt å slå hull på en del *myter* knyttet til voldtekt som avvik, f.eks. myten om den ensomme, sexkåte mannen som smyger seg omkring i mørket. En del menn i Ringheims materiale er etablert med familie, og fungerer i de fleste sammenhenger sosialt akseptabelt. I tilknytning til dette påpekte Ringheim nødvendigheten av å avdekke hva som skjuler seg bak begreper som «varig svekkede sjelsevner» og «mangelfullt utviklede sjelsevner»: De oppfattes gjerne i offentligheten som (forholdsvis) presise diagnoser, og bidrar slik til å opprettholde den kunstige avstanden mellom den «normale mannen» og den «gale voldtektsmannen». En viktig motivasjon for arbeidet med boka har vært å sette søkelyset på norsk seksualvold-politikk, og behovet for en intensiv satsning på dette feltet ble godt illustrert i Ringheims presentasjon, som i de øvrige innleggene.

Gunnleiksrud presiserte sitt tema slik: «Voldtekt har med makt å gjøre, og derfor med mannlig seksualitet». Han illustrerte dette gjennom å diskutere typiske maskuline symboler som han så brukte til å belyse voldtektsproblemet. Spesielt trakk han frem betydningen av maskuline hverdagsritualer knyttet til bruk av bil, til jakt og fiske. Bilkjøringen, som jakten og fisket, sikrer

en rusopplevelse hvor rusopplevelsens middel (bilen/geværet) holdes under kontroll. Et kjennetegn ved en slik rusopplevelse er at den signaliserer makt, og den innebærer tap av empati (fotgjengerne blir betydningsløse, jakt-byttet skal avlives). Ifølge Gunnleiksrud utgjør de samme faktorer voldtektens kjerne, som han hevdet er kontrollert rus gjennom befesting av makt – en handling uten empati. Hensikten med denne tilnærmingen var å illustrere den sammenheng han mente fantes mellom voldtekt og det han kalte «det konstitutive» i mannsrollen.

Oppsummering

Den avsluttende oppsummering og evaluering ble innledet av psykolog Anne-Karin Clasen og forsker Kåre Bødal.

I begge de oppsummerende innleggene ble seminarets trygge og åpne tone fremhevet, en atmosfære som hadde bidratt til å gjøre behandlingen av den tunge virkelighet mishandling alltid avdekker, inspirerende heller enn deprimerende.

I oppsummeringene fikk vi ellers illustrert ulike måter å tenke seg det videre arbeidet fremover på: Kåre Bødal var spesielt opptatt av statistisk kartlegging av mishandling og kasuistikk. Han påpekte også hvor vanskelig han syntes det var å akseptere at mishandleren hadde noe med «den vanlige mannen å gjøre».

Clasen på sin side understreket nettopp hvor viktig det var å følge opp i videre ana-

lyser den innviklede koblingen mellom normalitet og avvik, som alle innleggene på ulike måter hadde dreid seg rundt. Fremover mante Clasen til å *tenke nytt*: Hun pekte i den forbindelse på det utilstrekkelige i bare å gi fornuftsforklaringer på mishandlingen og det nødvendige i også å analysere irrasjonelle aspekter, og å sammenholde disse med kjerner i vår kultur som mytologisk språk og virkelighetsforståelse.

Det ble også uttrykt et samstemmig ønske om at innleggene ble gjort tilgjengelige ved publisasjon (f.eks. NAVFs arbeidsrapportserie). Forhåpentligvis vil disse bli tilgjengelige tidlig på vårparten.

For ønsker om seminarer fremover kan Clasens oppsummering stå som samlende.

Vi som hadde ansvaret for programmet og den praktiske gjennomføringen av seminaret, er svært fornøyde med det faglige utbyttet vi selv og etter sigende også de øvrige deltakerne hadde. Spesielt vil vi påpeke det positive i krisesenter-arbeidernes deltakelse på seminaret. Formidling av forskningsresultater i et slikt forum ble også vurdert av disse som svært nyttig og inspirerende for deres arbeid. Sosiale og faglige aspekt er naturligvis tett sammenvevet, og vi ser de åpne og engasjerte diskusjonene både under og utenom programmet som positive symptomer. Vi takker til slutt NAVF for invitasjon til å lage seminarprogram og for finansiering.

*Eva Lundgren og Kristin Eriksen
Senter for humanistisk kvinneforskning
Universitetet i Bergen*

KOMMER

Metodevalg og metodeproblemer i forskning om kvinners gynekologiske og psykiske plager

NAVFs sekretariat for kvinneforskning arrangerer forskningsseminar på Guriset Fjellstue, Golsfjellet, fra 25. til 29. september.

Seminarkomiteen består av professor Astrid Nøklebye Heiberg, førsteamanuensis Kirsti Malterud, daglig leder Aina Schiøtz fra NAVFs sekretariat for kvinneforskning, og forsker Kitty Strand.

Ved hjelp av deltakernes egne prosjekter og metodevalg er hensikten med seminaret å belyse utviklingsmuligheter for videre forskning i dette feltet. Fordi problemstillinger innenfor dette forskningsområdet ofte vokser fram på tvers av etablerte forskningsmiljøer, er det særlig nødvendig å beherske et variert repertoar av forskningsmetoder. En systematisk tilnærming til metodevalg og metodeproblemer vil kunne avdekke områder der det er nødvendig med mer målrettet metodeutvikling. For den enkelte deltaker vil dette kunne være til

nytte i den videre planlegging av eget forskningsarbeid. Økt metodekompetanse og nettverksbygging vil dessuten bidra til den vitenskapelige utvikling av dette problemområdet til nytte for feltet som helhet.

Seminaret er i første rekke beregnet på kvinnelige medisinere med erfaring fra forskning om kvinners gynekologiske og psykiske plager. Andre deltakere er velkomne så langt plassen rekker. Begrenset deltakerantall.

Pris ca. kr 2000, som inkluderer opphold og fellesreise Oslo-Golsfjellet.

Påmelding innen 30/5-88 til NAVFs sekretariat for kvinneforskning, Sandakerveien 99, 0483 Oslo 4.

Women, Work and Computerization IFIP Conference, 27-29 April, Amsterdam Invitation

The purpose of the conference is to develop strategies enabling women to exercise greater influence on the development of new technologies and their impact on the working conditions and the labour market for women. The conference is for all who are concerned in Women, Work and Computerization. The conference will be of special interest to computer experts, researchers, policymakers/advisors, trade unions, employers' organizations, women's groups, personnel- and organisational experts and those concerned with the Third World. Both men and women are welcome to attend.

Plenary day

The first day of the conference is a plenary day which will give general information on the subject. It is possible to attend just this day. Keynote speeches will be given by speakers from several countries, including the Netherlands. They will focus on future developments regarding new technologies and on real life examples which have already created opportunities for women or have the potential to do so.

Workshop

For the next two days, Thursday 28 and Friday 29, a workshop is organized, intended for researchers, computer experts and other experts in the field of women, work and computerization. The workshop will be of international nature. Five topics will be discussed in separate groups on the basis of submitted papers and a brief explanatory comment from the author(s). The aim is to take an in-depth-look at the subject by means of an exchange of views and experience and by setting out new lines of research and action. During the workshop there will be a special session on new technologies and women in the Third World.

Topics of the working-groups:

- Challenge of organizational change
- Patterns of access and opportunities in the labour market
- Strategies for system development
- Training: new opportunities for women?
- Empowering strategies for women

Mer informasjon og påmeldingsblankett fås hos:

Tone Bratteteig og Gro Bjerknes
 Institutt for informatikk, UiO
 Pb. 1080 Blindern
 0316 OSLO 3
 tlf. (02) 45 41 65

Inbjudan till forskarseminarium på temat «Kvinnor, boende och planering» i Gävle 2 juni 1988

Statens institut för byggnadsforskning anordnar i anslutning till bostadsmässan Bo-88 i Gävle en konferens och ett seminarium på temat *Kvinnor, boende och planering* den 1-2 juni 1988.

Seminariedagen den 2 juni vänder sig till alla med forskningserfarenheter eller forskningsidéer inom detta område.

Under det senaste decenniet har det pågått en intressant debatt om kvinnors villkor inom planering och boende. Konferenser har anordnats som tar upp dessa frågor, och forskningsprojekt med kvinnoperspektiv på boende och planering har påbörjats. Men frågorna är många och nya teorier och angreppssätt måste hela tiden utvecklas. Ett syfte med detta seminarium är att påvisa behovet av fortsatt stöd för sådan forskning, ett annat är att få en bild av hur långt vi har kommit. Vi tror att mycket ännu är ogjort.

Vi hoppas att de som anmälar sig till seminariet vill delta aktivt med någon form av förberett material, t ex en uppsats eller en diskussions-pm, men alla intresserade är välkomna. Seminariets uppläggning kommer att bestämmas utifrån intresseinriktningen hos dem som anmäler sig liksom utifrån antalet anmälningar.

Konferensdagen den 1 juni riktar sig till en bred publik med intresse för temat. Dagen innehåller två block. Det första har temat planering och brukarinflytande. En kvinnogrupp, utsedd av kommunstyrelsen i Uppsala för att lägga kvinnosynspunkter på planering, kommer att presentera sine erfarenheter sedan starten 1984.

Därefter kommer sociologen Kerstin Ögren från Örebro att redogöra för sin forskning om hur barns och ungdomars behov tillgodoses i samhällsplaneringen.

Berit Ås, socialpsykolog från Norge, har som forskare, politiker och debattör ingående tagit upp frågan om kvinnors möjligheter till inflytande. Hon kommer att avsluta konferensens första del.

Det andra blocket behandlar kvinnor, boende och bostäder. Här kommer två forskare från statens institut för byggnadsforskning, sociologen Annika Almqvist och arkitekten Mia Björk, att presentera resultat från sitt projekt om kvinnokrav i planeringen. De har bl a analyserat bostadens skiftande betydelse för män och kvinnor i olika samhällsklasser. Arkitekten Karin

Lidmar, Stockholm, kommer slutligen att presentera en granskning av lägenhetsplaner i några av de bostadshus som byggs inför Bo-88 i Gävle.

Forskarseminaret är avgiftsfritt; deltagarna får själva betala måltider och logi. För deltagande i konferensen kommer en avgift att tas ut; högre för dem som deltar i tjänsten och lägre för dem som deltar på egen bekostnad.

Gävle i oktober 1987

Mia Björk, Gärd Folkesdotter, Clarissa Kugelberg, Christina Thunwal.

Närmere information fås ved henvendelse til Clarissa Kugelberg, Statens institut för byggnadsforskning, Box 785, 801 29 Gävle, Sverige.



Internasjonal føderasjon for kvinnehistorie

Det har i flere år vært et ønske blant historikere som arbeider med kvinnehistorie på et eller annet vis å få i stand et nettverk som kunne gjøre det enklere å utveksle informasjon og støtte hverandre såvel i kvinnehistorisk forskning som i arbeidet med å gjøre forskningsresultater kjent og brukt innenfor faget som sådan.

Gradvis har et samarbeid mellom norske og amerikanske kvinnehistorikere ført til at The International Federation for Research in Women's History/Fédération Internationale pour la Recherche de l'Histoire des Femmes er blitt en realitet. Våren 1987 bestod organisasjonen av nasjonale komiteer i 13 medlemsland – Australia, Brasil, Canada, Danmark, Storbritannia, Øst-Tyskland, Vest-Tyskland, India, Japan, Nigeria, Norge, Sverige og USA. The International Commission on Historical Demography har også sluttet seg til IFRWH. Statutter var utarbeidet og det ble søkt om medlemskap i den internasjonale komité for historisk vitenskap (ICHS/CISH).

De nasjonale komiteer arbeider som bindeledd mellom forskere i de enkelte land og IFRWH. Interimstyret oppmuntrer

til dannelsen av nasjonale komiteer i flere av de land som er medlemmer av CISH.

På generalforsamlingen i CISH i Athen i september, hvor Sølvi Sogner, Historisk institutt, Universitetet i Oslo, og Ida Blom, Historisk institutt, Universitetet i Bergen, deltok, ble IFRWH opptatt som intern kommisjon. Dette betyr at IFRWH får anledning til å delta i arbeidet med å forbedre verdenshistorikerkonferansene, som arrangeres hvert femte år, og komme med sine forslag og kommentarer til andre forslag på et tidlig tidspunkt. Det betyr også at organisasjonen får stilt til disposisjon to dager i forbindelse med disse konferansene, som den kan fylle med sitt eget program. Endelig betyr det en viktig anerkjennelse av kvinnehistorie som et seriøst forskningsfelt innenfor historisk vitenskap.

CISHs generalforsamling drøftet programmet og opplegget for den 17. verdenshistorikerkonferansen i Madrid i 1990, og IFRWH ble anmodet om å ta ansvaret for en sesjon som skulle vies til studier av forandringer i kvinners yrkesmessige aktiviteter siden den industrielle revolusjon.

Organisasjonens formål er ifølge statuttene å oppmuntre og samordne forskning innenfor alle aspekter av kvinnehistorie på internasjonalt nivå, ved å organisere og støtte organisering av større konferanser

såvel som mindre spesialiserte symposier og seminarer. Utveksling av informasjon mellom medlemslandene og formidling av kunnskap om kvinnehistorisk forskning er også en del av organisasjonens program.

Interimstyret består av professor Ida Blom, Historisk institutt, Universitetet i Bergen, president; førstelektor Sølvi Sogner, Historisk institutt, Universitetet i Oslo, visepresident; professor Karen Offen, Department for Research on Women and Gender, Stanford University, USA, og professor Gisela Bock, Department of History and Civilization, European University Institute, Firenze, Italia.

På verdenshistorikerkonferansen i Madrid 1990 skal IFRWH avholde sin første generalforsamling hvor interimstyret skal avløses av valgte tillitsrepresentanter. Det skal også organsieres en hel dags program med foredrag og diskusjoner over temaet «Endringer i kvinners livssyklus i et sosioøkonomisk og politisk perspektiv». Alle medlemslandene blir engasjert i å innhente forslag til foredragsholdere. Det tredje punkt på dagsordenen for IFRWHs første internasjonale møte blir en halv dags program hvor foredrag og diskusjon dreier seg om hvordan og på hvilke områder kvinnehistorisk forskning endrer historikernes begreper og deres forståelse av fortiden.

Ida Blom

Handlingsprogram for likestilling fra Landbruksdepartementet

Handlingsprogrammet for likestilling som ble vedtatt 01.07.87, er en del av regjeringens Handlingsplan for likestilling for perioden 1986–90. Det overordnede mål for programmet er å oppnå formell og reell likestilling mellom kvinner og menn i *landbru- ket*. Det vil være nødvendig å iverksette tiltak som favoriserer kvinner for å kunne

oppnå likestilling på sikt. I handlingsprogrammet er det lagt vekt på å være mest mulig korrekt i forhold til problembeskrivelse og tiltak innenfor departementetts forskjellige fagområder.

Departementet har opprettet et likestillingsutvalg for perioden fram til 1990. Utvalget skal koordinere likestillingsarbeidet i departementet, følge opp likestillingsarbeidet i de ytre etater og institusjonene, gjennomføre tiltak osv.

Handlingsprogrammet er forøvrig *meget morsomt* illustrert av Harald Slaatsveen.

Landbruksdepartementet
Pb. 8007 Dep.
0030 Oslo 1

Doktorgrad i filosofi – Synnøve des Bouvrie

Synnøve des Bouvrie, Institutt for språk og litteratur, Universitetet i Tromsø, disputerte til den filosofiske doktorgrad 6. februar i år. Hennes avhandling har tittelen «Women in Greek Tragedy. An Anthropological Approach. Development of a Theory based upon Aristotle's *Poetics* and Analysis of Eight Dramas».

NAVF's sekretariat for kvinneforskning gratulerer!

Porno på vei inn i edb-bransjen!

Bladet «Polyteknisk Revy» har presentert oss for en ny type bekjennelseslitteratur. I flere nummer har bladet viet stor oppmerksomhet til interaktiv pornografisk programvare. En av medarbeiderne forteller om sin bruk av dette sex-hjelpemiddel og

hva han har fått ut av «interaktiv» sex. Samtidig opplyser han om hvor slik programvare er å få, idet han mener at «det er mange som vil ha» denne formen for interaktiv sex. En slik form for formidling av pornografi burde være et fagblad uverdig!

Artiklene har da også ført til at tre kvinnelige databehandlere har reagert kraftig, bl.a. ved et opprop som ble sendt ut til ca. 100 databehandlarmiljøer. Ved årsskiftet hadde de fått inn ca. 500 underskrifter fra 23 forskjellige edb-firmaer og -avdelinger. I tillegg til mange andre positive reaksjoner bl.a. fra Likestillingsombudet, Forbrukerombudet, Fellesaksjonen mot pornografi og prostitusjon, JURK og Den norske Dataforening.

Aksjonistene er glade for at det ser ut til å være vilje til aksjon i faglig-etiske spørsmål hos databehandlere. «Nytt om kvinneforskning» stiller seg også positiv til aksjonen og oppfordrer alle sine lesere til å reagere på omtale av edb-basert porno i tekniske blader.

De tre initiativtakerne har avblåst aksjonen for denne gang. De mener de har oppnådd sin hensikt: å «overtale» Polyteknisk Revy til ikke å omtale edb-basert porno. Men skulle det bli nødvendig går det fint an å gjenta en vellykket aksjon!

«Der skal sættes aktivt ind»

I et intervju i tidsskriftet «lige NU» sier kvinneforsker Drude Dahlerup, Århus Universitet, at hun har tro på at kvinne-representasjon i folketinget og kommunalbestyrelsene i Danmark vil stige, og at vi i løpet av de neste 10-15 år vil oppleve de kvinnelige «formenn» og ordføreres tid. Men en ting slår hun fast – fremskrittene kommer ikke av seg selv. Derfor har hun

nylig utgitt en *Håndbog i kvinderepresentation* som skal kunne brukes av alle kvinner som driver med aktiv politikk.

Dahlerup mener at det må jobbes aktivt for å motivere kvinnelige kandidater til å la seg føre opp på partilistene. Her viser hun til Norge hvor kvinne-representasjonen på Stortinget har passert de magiske 33%. Hun ser det som vesentlig at det er mange kvinner på hver liste for på den måten å få presentert forskjellige kvinnesynspunkter. Men det aller viktigste er allikevel at det velges kvinner med kvinnepolitisk profil, kvinner som vil sette kvinners problemer på dagsorden og forbedre kvinners vilkår.

lige NU

Nr. 23/oktober 1987

Nyt fra Ligestillingsrådet

Frederiksgade 19-21

1265 København K.

Danmark

«Kvinneøkonomisk toppmøte»

Kvinneforskningssekretariatet i NAVF har gjennom statssekretær i Utenriksdepartementet, Kari Gjestebø, mottatt et brev fra Joyce Yu i FNs NGO Liaison Service i New York, angående et planlagt *Kvinneøkonomisk toppmøte (The Women's Alternative Economic Summit, WAES)*.

Kvinner blir hardest rammet av de økonomiske krisetilstandene i verden, f.eks. av gjeldsbyrden i «den tredje verden», krisa i landbruket og nedskjæringer på offentlige budsjetter. Det er viktigere enn noensinne at kvinnes synspunkter blir hørt, skriver Joyce Yu. Fordi de forskjellige nasjonale økonomier er bundet sammen, er det vesentlig med et internasjonalt perspektiv for at diskusjonene og utformingen av politikken skal bli meningsfull og effektiv.

Det planlagte «toppmøtet» (1990 er satt som mål) har ennå ikke fått fast struktur

eller program. Brevet er et forsøk på å komme i kontakt med forskere, planleggere, politikere og aktivister, skape interesse og få «feedback» på ideen.

Målet er å danne et internasjonalt feministisk nettverk som skal fokusere på verdens økonomiske problemer og skape løsninger som er meningsfulle sett med *kvinnens* øyne.

Sammen med brevet følger et spørreskjema som søker å få fram opplysninger om forskning, møter etc. og knytte kontakter med enkeltpersoner og organisasjoner som kan delta i planleggingen av «toppmøtet». Joyce Yu skriver at forberedelsene til møtet blant annet kan bestå i å samle opplysninger om regionale økonomiske spørsmål, intervju kvinner på grasrota, utforme uttalelser og skrive artikler om kvinners økonomiske behov innenfor egen region.

Interesserte kan få kopi av brevet og spørreskjemaet ved henvendelse til NAVFs sekretariat for kvinneforskning.

Jenter – velg realfag!

Institutt for matematiske realfag (IMR) ved Universitetet i Tromsø har siden 1983 hatt en aktiv Jentegruppe. Høsten 1987 gjennomførte denne Jentegruppen kampanjen «Jenter og realfag». Målgruppen for kampanjen var jenter i 1. klasse i videregående skoler, allmennfaglig studieretning, i Nord-Norge. Kampanjen, som besto av utsendt materiale (personlige brev, informative artikler) i en fargerik mappe og for en del skolars vedkommende besøk av Jentegruppen, ble godt mottatt.

Det langsiktige målet med kampanjen er å rekruttere flere jenter til realfagsstudier ved universiteter og høyskoler. I første omgang kommer Jentegruppen til å gjennomføre en undersøkelse ved de videregående skolene for å se om kampanjen har ført til at jentene ikke i samme grad som tid-

ligere velger bort realfagene. Det har i de siste årene vært en liten nedgang i andelen jenter på realfag ved Universitetet i Tromsø, og dersom det viser seg at jentandelen øker om tre år, vil Jentegruppen være godt fornøyd med effekten av kampanjen.

Jentegruppas medlemmer har nedlagt mange arbeidstimer i kampanjen. I tillegg engasjerte de et reklamebyrå i arbeidet. Til sammen fikk kampanjen en økonomisk støtte på nær kr 150 000,-. Kultur- og vitenskapsdepartementet bidro med den største enkeltbevilgningen.

Kvinner i landbruket

Nytt forskningsprogram er i gang

Norges landbruksvitenskapelige forskningsråd (NLVF) har igangsatt et femårig forskningsprogram om *Kvinner i landbruket*. Siktemålet med programmet er at det skal gi grunnlag for vurdering av hvordan landbruket kan tilpasses nye utfordringer og endringer i kjønnsrollemønstre og samsfunnsstruktur. Livssituasjonen og levekår for kvinner i landbruket, særlig i nærings-svake områder, vil få en sentral plass i programmet. Prioriterte forskningsområder vil være

- Kvinner og arbeid i landbruket
- Offentlige reguleringer og deres betydning for likestilling i landbruket.

Programmet har foreløpig fått en årlig økonomisk ramme på 1,2 mill. kroner.

I disse dager lyser det ut ledige prosjektmidler og stillinger til forskningsstipendiat-ter til programmet, og institusjoner som mener de har kompetanse innen feltet *Kvinner i landbruket* bes om å søke.

Nærmere opplysninger fås hos NLVFs administrasjon, tlf. (02) 64 72 70.

«Kvinneoffensiv» i NTNf

Det vil bli praktisert *moderat kjønnskvote- ring* for kvinnelige søkere til stipend fra Norges Teknisk-Naturvitenskapelige forskningsråd, NTNf, uttaler adm. direktør Inge Johansen i NTNfs nyhetsbrev av 17.11.87.

Dette er en del av NTNfs «kvinneoffensiv» for å øke innslaget av kvinner i forsker-rekrutteringsprogrammet til 30 prosent i 1990, få flere kvinner inn som ledere av forskningsprosjekter og øke antallet kvinnelige rådgivere og ledere i NTNfs administrasjon. Andelen kvinner i NTNfs råd, styre, komitéer og programstyrer «skal» økes til 40 prosent i 1990, mot 14 prosent i dag.

Virkemidlene som vil bli brukt for å oppnå disse målene er, i tillegg til moderat kjønnskvote- ring, tilbakeføringsstipend til kvinner som ikke har hatt arbeid i tilknytning til sin utdanning de siste fem årene. Ved utlysning av prosjektlederstillinger, ledelses- og rådgiverstillinger vil kvinner bli spesielt oppfordret til å søke.

Utviklingen mot likestilling i forsker-samfunnet går langsomt, heter det også i nyhetsbrevet...

Studentstipend for kvinner i historie og filosofi – evaluering

Rådet for humanistisk forskning (RHF) har foretatt en evaluering av sitt studentstipend-program for kvinner i historie og filosofi (Oslo, november 1987). Målsettingen med programmet er å øke andelen kvinner i faste forskerstillinger innen de fagene som har en kvinneandel under gjennomsnittet for humanistiske fag. Ved å stimulere kvinner til å ta hovedfag eller magistergrad ville en

øke andelen kvinnelige søkere til rekrutteringsstillinger og dermed også bedre søkningen til forskerstillinger.

RHF konkluderer i evalueringen med at stipendprogrammet har hatt en positiv effekt. Stipendiet ga kvinnene mulighet til konsentrasjon om avhandlingen. Dette kommer til uttrykk gjennom kvalitet og motivasjon; et høyt karakternivå, andelen av stipendiatene i vitenskapelige stillinger og satsing på forskerkarriere.

Stipendordningen har først og fremst hatt en kvalitativ effekt blant dem som allerede er i faget, og ikke så mye motivert for fagvalg. Når det gjelder rekruttering, er da også den kvalitative effekten vel så viktig som den kvantitative, understreker RHF.

Det er bred enighet om at stipendprogrammet bør fortsette.

Doktorgrader ved Universitetet i Oslo

Det ble i alt kreert 32 doctores ved Universitetet i Oslo høsten 1987. Av disse var 9 kvinner, det vil si 28%. Kvinneandelen var størst ved Det historisk-filosofiske fakultet, der 3 av 5 kreerte dr. philos'er var kvinner. På Det medisinske fakultet var kvinneandelen 25%, mens den bare var 14% på Det matematisk-naturvitenskapelige fakultet.

Sigrun Kaul – nyutnevnt professor ved Nordplan

Styrelsen för Nordiska institutet för samhällsplanering, NORDPLAN, Skeppsholmen, utsåg den 6 oktober 1987 docenten i samhällsplanering, Sigrun Kaul, 48 år, till professor i fysisk planering vid institutet bland 18 sökande från Norden.

Sigrun Kaul kommer senast från Lillehammer Distriktshøyskole där hon är docent och sektionschef.

Hon har bakom sig en lång erfaringhet

som arkitekt utexaminert i Norges Tekniske Høgskola 1963 og som forskare ved Norges institutt for bygg- og regionsforskning. Hon har også vikarierat som professor ved Tekniske høgskolan i Oslo og därtöver varit en uppskattad föreläsare runt om i Norden.

Sigrun Kaul är känd som både en stringent analytiker och som en engagerad föreläsare av främst kvinnors och barns intressen i samhällsplanering.

Sigrun Kaul kommer att tillträda 1988-01-01 och tjänstgöra en period av fyra år i första hand.

NORDPLAN arrangerar varje år en vidareutbildningskurs i samhällsplanering för arkitekter, ingenjörer, ekonomer, samhällsvetare och socionomer från Danmark, Finland, Island, Norge och Sverige. Institutet ger också en 3-årig forskarutbildning som kan avslutas med doktorsexamen.

Utredning av et nytt utdanningstilbud for kvinner i administrasjon og ledelse

Norsk Opplæringscenter står sammen med Industri Universitetet, Norsk Hydro, begge Notodden, og Kvinneuniversitetet, Løten, bak et initiativ om igangsetting av en kompetansegivende halvårsenhet for kvinner i administrasjon og ledelse på høgskolenivå.

Det er i første omgang bevilget kr. 140.000,- i midler til utredning av en fagplan fra Ledelse i Skolen, Skoledirektøren i Telemark og Distriktenes utbyggingsfond.

Det er blitt etablert en arbeidsgruppe med fagpersoner fra ulike fagmiljøer som har bred erfaring i kvinner og ledelse fra en teoretisk og praktisk innfallsvinkel.

Lederopplæringsrådet i Norge, Likestillingsrådet og Mannsrolleutvalget har gitt sin anbefaling til utredningsarbeidet og idéen bak prosjektet.

Nærmere opplysninger fås hos
Bitten Schei
Flylandsvegen 30
3670 NOTODDEN
Tlf 036-12 900

Nytt fra likestillingsutvalgene

Møre og Romsdal DH-skole

I påvente av likestillingsavtalen for de regionale høgskolene, besluttet Likestillingsutvalget på møte 23. oktober -87 å oversende Høgskolestyret følgende forslag til midlertidige regler:

– Ved utlysning av stillinger innenfor stillingsgrupper der kvinnerepresentasjonen er under 40 %, skal kvinner oppfordres spesielt til å søke.

– Når det i konkurranse om en stilling er minst én kvinne, skal det såvidt mulig være minst ett kvinnelig medlem i bedømmelseskommiteén.

De vedtok videre å be Høgskolestyret om å arbeide for å få inkludert barnehagebygg for inntil 36 barn i arealplanen for den nye distriktshøgskolen på Kvam.

Telemark DH-skole

Likestillingsutvalget planlegger å arrangere et seminar 2. mars med tema «Kvinner og ledelse». Det blir innledning ved Ragnhild Solberg, ass. direktør i Norsk Hydro, og deretter paneldebatt.

Møtet 20. januar besluttet å ta initiativ til å få nedsatt en arbeidsgruppe som skal jobbe spesielt med barnehagesaken.

Universitetet i Oslo

Likestillingsutvalget bestemte på møte 21. oktober -87 å støtte søknad fra styret i universitetets barnehage om bevilgning for å øke grunnbemanningen fra 2 til 3 pr. avdeling.

Utvalget har videre tatt initiativ til å få kartlagt behovet for barnehageplasser blant universitetets ansatte. Forslag til spørreskjema er under utarbeiding, og undersøkelsen er planlagt gjennomført våren 1988.

Kultur- og vitenskapsdepartementets handlingsplan for likestilling ble drøftet på møte 25. november -87. Likestillingsutvalget uttrykker sterkt ønske om at departementet gjennomfører foreslåtte egne tiltak, som bl.a. å fremme henvendelser til institusjonene om å lage årlige kjønnsfordelte personalstatistikker. Utvalget ser utarbeiding av en konkret aksjonsplan i forlengelsen av universitetenes felles handlingsplan som en viktig arbeidsoppgave framover.



STIPEND

Studentstipend for kvinner innenfor innsatsområdet informasjonsteknologi

NAVF tildeler studentstipend til kvinnelige viderekomne studenter i humaniora, matematikk-naturvitenskap, medisin og samfunnsvitenskap.

Det gis stipend for inntil ett år i samsvar med normalstøtten (lån og stipend, inkl. borteboerstipend) fra Statens lånekaske for utdanning.

Søknadsfrist 1. mai 1988. Søkere bes benytte NAVFs vanlige søknadsskjema. Kontaktperson i NAVF er Anne Iversen.

Stipend for studier i Uppsala

Med søknadsfrist 14. april 1988 utlyser stipendavdelingen ved Uppsala Universitetet, Sverige, et *Fredrik Paasches stipendium* på Sv. kr. 12.200,-. Stipendet gis for studier ved Uppsala Universitet i minst ett semester i det akademiske år 1988/89.

Mer utførlige opplysninger fås fra Studieadministrasjonen, Norges tekniske høgskole, Gløshaugen, 7034 TRONDHEIM-NTH.

Torske klubben Fellowships

Fellowships for graduate study, University of Minnesota. Completed application must be received by March 31, 1988.

Kopi av skriv med nærmere opplysninger fås ved henvendelse til Ukebulletinen, Universitetet i Trondheim, Sverres gt. 1, 7013 Trondheim.

Helga og Aasta Stenes forskningsfond – Utlysning av stipend for 1988

Helga og Aasta Stenes forskningsfond yter økonomisk støtte til prosjekter innenfor *kvinneforskning og fredsforskning*. Det kan også ytes bidrag til *forskning som bevarer og videreutvikler stedlige håndverkstradisjoner*, spesielt i utviklingsland, og da fortrinnsvis til en av landets beboere. Tilskudd kan dessuten gis til *informasjonstiltak* om ovennevnte emner.

Ved valg av prosjekt som skal tildeles midler, vil det bli lagt vekt på om prosjektet kan få betydning for mange mennesker, om prosjektet vanskelig kan finansieres fra andre kilder og om midler fra fondet kan tjene som startkapital og prosjektet eventuelt kan få støtte fra andre kilder senere.

Midlene fra forskningsfondet kan for inntil tre år tildeles samme prosjekt når dette anses nødvendig for å belyse et emne. Tildeling skjer fra 15. september.

Stønadsbeløpet fra fondet utgjør i 1988 samlet kr 25.000,- og kan eventuelt deles på flere stipend.

Rapport må sendes fondets styre etter at prosjektet er avsluttet.

Det er åpent for alle å søke fondets midler.

Nærmere opplysninger fås ved henvendelse til Aina Schiøtz, NAVFs sekretariat for kvinneforskning, tlf. (02) 15 70 12.

Skriftlig søknad sendes *innen 15. mai 1988* til fondets styre v/ Aina Schiøtz, NAVFs sekretariat for kvinneforskning, Sandakerveien 99, 0483 Oslo 4.

Nordisk utvekslingsprogram for dr.ing.-studenter

Etter initiativ fra Nordisk rektormøte er det opprettet en prøveordning med utveksling av dr.ing.-studenter mellom de tekniske høyskolene i Norden. Hensikten er i første rekke å utnytte den særegne kompetansen de enkelte høyskolene besitter.

For 1988/89 finnes det 20 stipender á SEK 60.000,-.

Stipendene er ment som tillegg til ordinær finansiering og skal dekke ekstraavgifter knyttet til reise og opphold.

Nærmere beskrivelse av ordningen og søknadsskjema fås fra Studieadministrasjonen, Norges tekniske høyskole, Gløshaugen, 7034 TRONDHEIM-NTH.

Nordiska samarbetsnämnd för samhällsforskning (NOS-S) Forskningsmidler for 1988

Nordiska samarbetsnämnden för samhällsforskning (NOS-S) har bl.a. til oppgitt att främja och stimulera nordisk komparativ samhällsforskning. I detta syfte ger NOS-S bidrag till nordiska forskningsprojekt. Forskningen kan ta sikte på att ur ett gemensamt perspektiv beskriva eller förklara olika sidor av samhällsutvecklingen i de nordiska länderna. Med komparativ forskning avses i första hand vetenskapliga undersökningar med nordiska problemställningar och som utförs i samarbete mellan forskare från två, helst flera länder.

Planläggning och utformning av dylika

samnordiska projekt kräver ofta större förberedelse än nationella projekt. De nordiska samhällsvetenskapliga forskningsråden har av denne orsak genom NOS-S ställt medel till förfogande för projektförberedelse. Det är möjligt att söka bidrag för täckande av utgifter för resor och uppehålle under projektförberedelsesarbetet.

Under år 1988 har NOS-S två ansökningstillfällen. Ansökningar som inläm-

nats senast *den 01 mars 1988* behandlas vid NOS-S möte i slutet av maj. Ansökningar som inlämnats senast *den 15 augusti 1988* behandlas vid NOS-S möte i oktober.

Ansökan på särskild blankett i sex exemplar sänds till NOS-S. Adress: c/o Finlands Akademi, Banmästargatan 12, SF-00520 HELSINGFORS, Finland.

För ytterligare upplysningar kontakta NOS-S sekreterare Eili Ervelä-Myréen, tel. +358 (9)0 141 611.

Nye kvinnelige stipendiater, forskere og prosjektledere i NAVF fra 1988

Rådet for humanistisk forskning (RHF)

Ikke-europeiske studier

Mette Ramstad Cortez
Inst. for religionshistorie og
kristendomskunnskap, Univ. i Oslo

Møtet mellom polynesere og amerikanske
mormonmisjonærer (studentstipend)

Nora Stene
Inst. for religionshistorie og kristendomskunnskap,
Univ. i Oslo

Koptiske barn i Egypt. Identitet og
tradisjonsformidling i en religiøs minoritetsgruppe
(studentstipend)

Program for kultur- og tradisjonsformidlende forskning

EUROPEISKE KULTURSTUDIER

Ragnhild Evang Reinton
Romansk inst., Univ. i Oslo

Modernisme og modernitet
(forsker NAVF)

Ingebjørg Seip
Inst. for filosofi, Univ. i Oslo

Estetikk, rasjonalitet og kulturbesinnelse. En
analyse av framgangsmåten i Adornos estetikk
(studentstipend)

Gro Hanne Aas
Inst. for idéhistorie, Univ. i Oslo

Evalueringsordninger ved sentrale europeiske
universiteter på 1500- og 1600-tallet
(studentstipend)

DAGLIGLIVETS KULTUR I NORGE

Kari Hoel
Historisk inst., Univ. i Oslo

Industrikultur i Norge
(prosjektstøtte)

Liv Hilde Boe
Forbundsmuseet i Akershus

Fra skapende aktivitet og deltakelse til passivt
mottak. En undersøkelse av folks syn på og
opplevelse av barndom i de siste 65 år
(vikarstipend)

Torunn Selberg
Etno-folkloristisk inst.,
Univ. i Bergen

Fra Ønskekonserter til Mandagsfilmen.
Massemedienes ritualisering av dagliglivet
(forsker NAVF)

Eva Reme
Etno-folkloristisk inst.,
Univ. i Bergen

Bilder som kilde til livsløp og
virkelighetsforståelse (studentstipend)

Forskningsprogram ved de kunst- og kulturhistoriske museene

Sidsel Helliesen
Nasjonalgalleriet

Norsk grafikk gjennom 90 år
(vikarstipend)

Øvrige etter ordinær utlysning for 1988

Inger Storli
IMV, Univ. i Tromsø

Den kulturhistoriske bakgrunnen til
høyfjellstuftene fra vikingtid til tidlig middelalder
på Saltfjellet (utdanningsstipend)

Helene Valvatne
Statens spesiallærerhøgskole

Hilde Henriksen Waage
Inst. for fredsforskning

Anna Elisa Tryti
Historisk inst., Univ. i Bergen

Ingebjørg Hage
ISV, Univ. i Tromsø

Jone Salomonsen
Inst. for systematisk teologi,
Univ. i Oslo

Marte Halse
Nordisk inst., Univ. i Trondheim

Tatjana Altermark
Russisk inst., Univ. i Bergen

Zeljka Svrljuga-Sætre
Engelsk inst., Univ. i Bergen

Anne Birgitte Rønning
Nordisk inst., Univ. i Bergen

Anne Marit Myrstad
Inst. for drama, film og teater,
Univ. i Trondheim

Brit Strandhagen
Filosofisk inst., Univ. i Trondheim

Maren-Sofie Røstvig
Britisk inst., Univ. i Oslo

Cathrine Fabricius Hansen
Germanistisk inst., Univ. i Oslo

Pamela Price
Historisk inst., Univ. i Oslo

Turid Henriksen
Romansk inst., Univ. i Oslo

Anne Kari Bjørge
Norges Handelshøyskole

Eira Sørholm
ISL, Univ. i Tromsø

Turid Karlsen Seim
Inst. for bibelvitenskap, Univ. i Oslo

Ragnhild Nessheim
Britisk inst., Univ. i Oslo

Barn mellom to språk og to kulturer. Morsmål og norsk i barnehagar med framandspråklege barn (utdanningsstipend)

Konsolidering – og ny krise. Norges forhold til Midt-Østen-konflikten (utdanningsstipend)

Bergen bispedømme i første halvdel av 1300-tallet (utdanningsstipend)

Gjenreisningshus i Nord-Troms og Finnmark (utdanningsstipend)

Gudinnekult og post-kristen religionsutøvelse (utdanningsstipend)

Kulturtradisjon og personlig stemme.
Skriveopplæring og skriveprosesser i norskfaget i den videregående skolen (utdanningsstipend)

Kontrastiv analyse av umarkerte enkle toleddede deklarativsetninger i russisk og norsk (dr.art.-stipend)

Discourse and Creativity: Hysteria, Psychosis and the Law (dr.art.-stipend)

Den historiske romanens diskurser. En feministisk og genrekritisk studie (dr.art.-stipend)

Bonderomantikk og folkekomedie. Den norske stumfilmen med vekt på spillefilmene 1920–30 (dr.art.-stipend)

Skjønnhet og moral
(dr.art.-stipend)

Pre-Planned Textual Structures: Theory and Practice from Augustine to Spencer, Milton and Fielding (seniorstipend)

Særtrekk ved tysk sak-/fagprosa sammenlignet med norsk (prosjektstøtte)

Populist Politics in South India: Electoral Strategies and Development Needs (forsker NAVF)

Fremmedspråkpedagogikk, lærebøker og samfunn. Historisk utvikling av lærebøker i fransk i den norske skole (vikarstipend)

A Dictionary of English Normative Grammar 1700–1800 (vikarstipend)

Finske topografiske appellativer i Nord-Sverige og Nord-Norge (vikarstipend)

Tjenestedifferensiering og kjønnskomplementaritet i lukansk ekklesiologi (vikarstipend)

Britiske politiske avisers holdning til spørsmålet om kvinnelig stemmerett ca. 1900–1918 (vikarstipend)

Rådet for medisinsk forskning

Utenom programmer

Elin Mortensen
Inst. for med. biologi, Univ. i Tromsø

Anne Lone Wollen,
Anatomisk inst., Univ. i Bergen

Else M. Pinholt
Kl. oral kirurgi og oral med.,
Odont. fak., Univ. i Oslo

Kari Indrekvam
Ortopedisk-traum. avd.,
Haukeland sykehus

Kari E. Sirnes
Hematologisk forskn.lab, Ullevål sykehus

Inger Helene Vandvik
Oslo Sanitetsforenings Revmatismesykehus

Gunvor Semb
Bredtvedt senter for logopedi og kjeveort. avd.,
Univ. i Oslo

Monika Østensen
Oslo Sanitetsforenings Revmatismesykehus

Prosjekt/Miljøstøtte

Ellen Kjelsberg
Psykiatrisk Klinik, Oslo

Torill Berg
Fysiologisk inst., Univ. i Oslo

Kirsten Osen
Anatomisk inst., Univ. i Oslo

Programmer

Winnie Eskild
Inst. for med. biokjemi, Univ. i Oslo

Kirsten Skarstad
Biofysisk avd., Inst. for kreftforskning,
DNR

Kristin R. Modalsli
Bakteriologisk inst., RH

Nina Langeland
Biokjemisk institutt, UiB

Anne-Lill Eide
Fysiologisk inst., UiO

Hjertets elektrofysiologi: En nyoppdaget jonestrøm
i hjertet (utdanningsstipend)

Endringer i tuba uterina forårsaket av spiralbruk
(utdanningsstipend)

Metoder for genopbygning av atrofisk alveolarkam
med allogent materiale via osseoinduktion
(utdanningsstipend)

Stressavlastning og stresseffekter i lange
rørknokler (utdanningsstipend)

Lupus anticoagulant – en risikofaktor for hjerte-
karsykdom? (utdanningsstipend)

Psykiske og sosiale faktorerens betydning ved
barneleddgikt (utdanningsstipend)

Undersøke hvordan ansiktsveksten hos individer
født med leppe/kjeve/ganespalte påvirkes av ulike
terapiformer (klinisk stipend)

Bruskskade ved artritt og artrose
(forskerstipend)

Verdens helseorganisasjons pilotstudie av
personlighetsforstyrrelser (vit.ass.)

Kallikrein – kinin – kinase normal fysiologi og
betydning i patologiske situasjoner
(tekn. assistanse, drift)

Transmitteraminyrer i hørselsystemet studert
immunhistokjemisk (teknisk assistanse, drift)

Virkningsmekanismer for vitamin A
(drift)

Kontroll av initiering av DNA replikasjon i e.coli
(drift)

Effekt av virus på infeksjonsforsvar
(utdanningsstipend)

Herpes simplex virus binding til den cellulære
receptor og inhibering av denne bindingen
(utdanningsstipend)

Celledifferensiering i sensoriske ganglier
(utdanningsstipend)

Miriam Fukami
Biokjemisk inst., UiB

Solveig Dahl
Kontor for katastrofepsykiatri,
Gaustad sykehus, Oslo

Marit Hegde Næss
Inst. for almenmedisin, UiO

Trine Berit Haugen
Inst. for med. biokjemi, UiO

Tordis B. Øyen
Biokjemisk inst., UiO

Reidun Ursin
Fysiologisk inst., UiO

Toril Tefre
Genetisk avd., DNR, Oslo

Annett Arntzen
Epid.avd., SIFF, Oslo

Johanne Sundby
Kvinneklubben, Rikshospitalet, Oslo

Torunn Stene Nøvik
Inst. for med. adferdsfag, UiO

Dominique A. Caugant
Avd. for metodologi, SIFF, Oslo

Marit Grønning
Neurologisk avd., Haukeland sykehus, Bergen

Kirsti Malterud
Inst. for almenmedisin, UiB

Biosyntese, lagring og frigjøring av biogene aminer
– med spesiell vekt på biogenesen av sekretoriske
vesikler og stimulussekresjons kobling
(forskerstipend)

Voldsofre i Oslo:
Psykososiale følger
(utdanningsstipend)

Innvandrerne møte med primærhelsetjenesten
(drift)

Pertussis toxin substrater (Gi-proteiner) i isolerte
testikulære celler (post.doc.)

Nordisk symposium i genteknologi 1988
(arrangement)

Muskelsmerter, søvn og depresjon
(drift)

Genetisk predisposisjon for kjemisk induisert
cancer (utdanningsstipend)

Registerstudie av krybbedød i forhold til sosiale og
demografiske faktorer (utdanningsstipend)

Infertilitet og subfertilitet, risikofaktorer og omfang
(utdanningsstipend)

En longitudinell undersøkelse av mental helse og
belastende livshendelser hos skolebarn i alderen
8–16 år (utdanningsstipend)

Clonal Structure and Epidemiology of *Neisseria*
Meningitidis (forskerlønn)

Multipel sklerose epidemiologi – en studie av
etiologiske miljøfaktorer og den genetisk
disponerende bakgrunn (forskerutveksling)

Allmennpraktikerens møte med kvinnelige
pasienter (drift)

Rådet for naturvitenskapelig forskning (RNF)

Fysikk

Berit J. Kjeldstad
Fysisk institutt, AVH

Helen Korsmo
Fysisk institutt, UiO

Kjersti Gjønnes
Fysisk institutt, UiO

Anne Borg
Institutt for allmenn fysikk, NTH

Ikke-ioniserende strålings biofysikk

Et eksperiment ved Cerns LHC for å studere
sjeldne resonanser i proton antiproton kollisjoner

Strukturkarakterisering av sulfider og selenider i
transmisjons-elektronmikroskop

Utenlandsstipend innen materialvitenskap

Kjemi/Farmasi

Else Kloster-Jensen
Kjemisk institutt, UiO

Wenche M. Langseth
Kjemisk institutt, UiO

Tanja Barth
Kjemisk institutt, UiB

Torill Aase
Institutt for organisk kjemi, NTH

Liv Helgeland
Biokjemisk institutt, UiO

Tordis Beate Øyen
Biokjemisk institutt, UiO

Berit Smestad Paulsen
Farmasøytisk institutt, UiO

Signe Kjelstrup Ratkje
Institutt for fysikalsk kjemi, NTH

Marit Trætteberg
Kjemisk institutt, AVH

Anne-Brit Kolstø
Farmasøytisk institutt, UiO

Matematikk/Informatikk

Kristin Nora Diserud
NTH

Ragni Piene
Matematisk institutt, UiO

Rano Hveberg
Møre og Romsdal distriktshøgskole

Anne Karin Breivik
Senter for industriforskning (SI)

Geologi

Elen Roaldset
Geologisk institutt, UiO

Else-Ragnhild Neumann
Mineralogisk geologisk museum, UiO

Karin Andreassen
Institutt for biologi og geologi, UiTø

Biologi

Grethe Hasle Rytter
Biologisk institutt, UiO

Cykliske silener, syntese og egenskaper

Utvikling av analysemetoder og
spesialiseringsstudier av organometalliske
forbindelser i miljøet

En integrert undersøkelse av kjemiske/fysiske
prosesser ved generering og migrasjon av
petroleum

Anvendelse av organometalliske forbindelser av
overgangsmetaller ved katalyse

Intracellulær transport av sekretoriske proteiner

Ansvarlig for Nordisk symposium i genteknologi

Studier over farmasøytisk aktuelle naturstoffer

Termisk diffusjon

Forskningsopphold i USA under forskningstermin
våren 1988

Bacillus-stammer som vertsorganisme for
proteinproduksjon: Sekresjon og eksperesjon

Numerisk matematikk

Forskningsopphold M.I.T. i forbindelse
med friår

Statistisk forsøksplanlegging med anvendelser i
medisinsk statistikk

Robotprogram
editeringssystem

Tertiære sedimenter, norsk sokkel – utbredelse og
geotekniske egenskaper

Litosfæren under NV Spitsbergen og Kanariøyene

AO-Plotter

Diatomeer i Arktis og Antarktis

Isabelle Thelin
Biologisk stasjon, Drøbak

Inger Nordal
Biologisk institutt, UiO

Botanikk

Liv Borgen
Botanisk hage og museum, UiO

Gro Gulden
Botanisk hage og museum, UiO

Zoologi

Hanna Mustaparta
Zoologisk institutt, AVH

Randi Eidsmo Reinertsen
Zoologisk institutt, AVH

Andre fag

Zofia Kielan-Jaworowska
Paleontologisk museum, UiO

Liv Fiksdal
Institutt for vassbygging, NTH

Sylvia Haldorsen
Institutt for jordfag, NLH

Lena Tallaksen
Geografisk institutt, UiO

Utstyrsbevilgning – sjøvannsobjektiver –
fotografering av sporer og kimplanter av alger

«Overvintringsteori» belyst ved
populasjonsgenetiske analyser

Biosystematics of Arctic-Alpine Draba

Arctic and alpine fungi – 2 – utgivelsesstøtte

Intracellulære registreringer fra insekthjernen

Energistrategier ved kuldetilpasning

Prosjektstøtte – fossilt materiale –
kritt fra pattedyr

Biofilmkorrosjon på metaller

Lagring av vann i løsmasser og fjell og betydning
for overflatehydrologi

Sammenliknende studium av resesjonsforløpet for
analyse av små vassdrags magasinstruktur

Rådet for samfunnsvitenskapelig forskning (RSF)

Rettsvitenskap

Gudrun Holgersen
Institutt for privatrett, UiB

Inger-Johanne Sand
Institutt for rettsvitenskap, UiTø

Folketrygdens ytelser ved midlertidig uførhet
(attføring)

Organisering av fristilt offentlig forvaltning i lys av
skillet mellom forvaltnings- og
forretningsvirksomhet

Økonomi

Kristin Dale
Industriøkonomisk institutt, Bergen

Arbeidskraft som fast produksjonsfaktor

Sosiologi

Inger Furseth
NAVFs utredningsinstitutt

Variasjon i arbeiderklassens religiøsitet belyst
gjennom studier av tre lokalsamfunn

Statsvitenskap

Veena Gill
Institutt for statsvitenskap, UiO

Helga Maria Hernes
Institutt for samfunnsforskning (ISF)

Sosialantropologi

Vigdis Broch Due
Senter for utviklingsstudier

Lisbeth Holtedal
Institutt for samfunnsvitenskap, UiTø

Kari Helene Hansen Karame
Université St. Joseph

Vigdis Stordal
Nordisk Samisk Institutt

Psykologi

Ingunn Berta Skre
Senter for klinisk og anvendt psykologisk forskning, UiO

Astri Johansen Lundervold
Rikshospitalet

Fanny Duckert
Rogaland A-senter

Pedagogikk

Gunn Imsen
Ped.sem., UNIT/AVH

Ragnheidur Karlsdottir
Pedagogisk institutt, UNIT

Anne-Lise Høstmark-Tarrou
SYH

Liv Duesund,
Beitostølen Helsesportsenter

Andre fag

Ingunn Hagen
Institutt for massekommunikasjon, UiB

FORSKNINGSPROGRAMMER:

Utviklingsforskning

Hilde Kvam
Musikkvitenskapelig institutt, UNIT

Military Governments in Developing Countries

The Dimension of Citizenship: Rights, Identities and Participation

The Politics of Changing Gender and Property Relations Among the Turkana

Kvinders kontrol – kontrol over kvinder

Kvinnemilits i Libanon. Hva skjer når jenter bryter med tradisjonen og velger å delta aktivt i kamp

Etnisk integrasjon på lokalplanet

Genetiske og miljømessige årsaksfaktorer for angstsymptomer og angstforstyrrelse

«Subkortikal demens» belyst ved nevropsykologisk undersøkelse av pasienter med primær subkortikal affeksjon

Problemdrikkere og behandling

Motivasjonsstruktur og verdiorientering hos kvinner. En oppfølgingsstudie

Skriftformingsundervisning i grunnskolen

Norsk i studieretning for HI, for norsklærere og yrkesfaglærere – i utdanning og undervisning

Selvoppfatning for fysisk funksjonshemmede i relasjon til fysisk aktivitet

Resepsjonsstudie av fjernsynsnyheter (NRK Dagsrevyen)

Mak Yong, rituell musikkteater i relasjon til urbanisering og moderne turisme

Inger Storm-Furru
Geografisk institutt, UNIT

Berit Helene Vandsemb
Geografisk institutt, UNIT

Salgsproduksjon og økologisk forringing i
highland-jordbruket, Sri Lanka

Migrasjon og kvinners arbeid i jordbrukssektoren,
Moneragala, Sri Lanka

Teknologi og samfunn – Informasjonsteknologi

Tone Haraldsen
FAFO

Vekstpolers betydning for et lands teknologiske
kapasitet

Sosiale og økonomiske konsekvenser av stagnasjon og nedgang i folketallet

Turid Noack og Lars Østby
Statistisk sentralbyrå (SSB)

En nordisk komparativ fruktbarhetsanalyse,
forprosjekt

An-Magritt Jensen og Bjørg Moen
NIBR/SSB

Barns familieerfaringer

Kultur- og tradisjonsformidling

Eli Åm
Sosialantropologisk institutt, UNIT

Den meningsfulle leken – barns svar på de
moderne samfunnsutfordringer?

Torill Jensen
ISV, UiTø

Om læreprosessen i utforskning av menneskelig
symbolspråk

Helse, miljø og levekår

Vibeke Erichsen
Institutt for administrasjons- og
organisasjonsvitenskap, UiB

Barnehelsetjenesten – en studie av dens historiske
utforming i skjæringsflaten mellom helsearbeid,
omsorgsarbeid og barnevern

Marianne Gullestad
SeSam

Endringer i levekår i det tyvende århundre belyst
ved selvbiografiske beretninger

PUBLIKASJONER

Bøker

Sawyer, Birgit och Anita Göransson (red.):

Manliga strukturer og kvinnliga strategier. En bok till Gunhild Kyle. December 1987

Meddelanden från Historiska institutionen i Göteborg nr. 33

Haavind, Hanne:

Liten og stor. Siste bok i serien «Kvinnerns levkår og livsløp».

Universitetsforlaget 1987

Scenarier 2000. Hva skjer med Norge? Universitetsforlaget 1987

Tidsskrifter

NKAL kontakt, Nr. 77/Okt. 1987

Women of Europe, No. 51: 15 Sept./15. Oct. 1987

Women's Studies International Forum, Vol. 10, No. 6/1987

Erfaringspublikasjon for kvinner, nr. 8-10/1987

Women of China, No. 9-12/1987, No. 1-3/1988

Ammenytt, nr. 4/1987

Kvinnovetenskaplig tidskrift, nr. 4/1987

Materialisten, nr. 3-4/1987

Cekvina, nr. 11-12/1987

The Women's Review of Books, Vol. V/No. 3, Dec. 1987

Sofia. Centrum för kvinnliga forskare och kvinnoforskning, nr. 1/1988

Kvinnor & Forskning, nr. 4/1987

Tvärtanten, informationsblad nr. 1/1988

Forum för kvinnliga forskare och kvinnoforskning, Lunds Univ. Utskick nr. 4/nov. 1987; Utskick nr. 1/jan. 1988

Häften för Kritiska Studier, nr. 4/1987

NYT nr. 1/1988

Nyhedsbrev fra Center for Kvindeforskning, København Univ.

Humanistiske Data, nr. 3/1987

Signs, Journal of Women in Culture and Society, Volume 12/No. 4: 1987

Naistutkimus-Tiedote, No. 3/1987

Artikler, hovedoppgaver, oversikter, prosjektnotater og rapporter

NAVF's Centre for Child Research: Child Research in Norway.

List of research projects on the living conditions and development of children.

Sámi Instituhtta:

Diedut, nr. 1/1987

Sámi Instituhtta:

Dietud, nr. 4/1987:

«Flyttsamekvinnens arbeidssituasjon».

NAVFs informasjonstjeneste for forskningsprosjekter:
Humanistisk forskning med støtte fra NAVF. Prosjektkatalog 1987.

Elgvin, Gulliksen, Larsen, Nistad, Sanden Olivier:
«Karriere, lederskap og likestilling». En holdningskartlegging blant kvinner og menn i sparebanker.

Aslaksrud, Bødal:
«Politianmeldt kvinnemishandling». 435 saker anmeldt til Oslo politikammer i 1981, 1983 og 1984. Justisdepartementet, desember 1986.

Nordiska institutet för samhällsplanering. R 1987/3:
Astrid Schlytter:
«Barnomsorg och ramlag».

NAVFs senter for barneforskning:
Brit Berggren:
«Etter skoletid». Rapport nr. 12, 1987.

NAVFs senter for barneforskning:
Graham Clifford og Per Olav Tiller:
«Barnevernet: Sosiale omgivelser, organisering og yrkesfunksjon». Rapport nr. 14, 1987.

The Norwegian National Commission for UNESCO:
«Measures to encourage the Participation of Women in Cultural Development». Rapport fra et internasjonalt seminar, Oslo 30.3–2.4. 1987.

UNESCO publications concerning:
«The Status of Women»,
Annotated bibliography for the period 1965–1985.

UNESCO publication by
Raphaël Begarra:
«Promotion of Girls' and Women's Access to Technical and Vocational Education: Examples of Action»

UNESCO publication:
«Measures to Provide the Access of Girls and Women to Secondary Technical and Vocational Education in New Zealand». A Report on Policies and Selected Activities (completed Oct. 1985)

Forum for utviklingsstudier:
Benedicte Ingstad og Sidsel Saugestad:
«Unmarried mothers in changing Tswana society – Implications for household form and viability».

NAVF:
«Ny giv for utdanningsforskningen». Innstilling fra planutvalg for Senter for utdanningsforskning.

Center for samfundsvidenskabelig kvindeforskning:
Ruth Nielsen og Marit Halvorsen:
«Fagbevægelsen og ligestillingsretten i Norden». Arbeidsnotat nr. 1/1988.

Kvinnohistoriska samlingarna. Göteborgs Universitetsbibliotek: «Ny litteratur om kvinnor». En bibliografi. 1987/88: 1

Landbruksdepartementet:
«Handlingsprogram for likestilling 1986–90».

NAVFs utredningsinstitutt:
Olaf Tvede og Werner C. Mathisen:
«Som fisken i havet?» Forskning og arbeidsforhold for personalet ved Fiskeridirektoratets havforskningsinstitutt. Notat 8/87.

NAVFs utredningsinstitut:
Statsbudsjettet 1988.
Notat 10/87.

Rådet for internasjonal virksomhet og
Senter for internasjonale
utviklingsmuligheter, UiO:
«En oversikt over forskning og
undervisning om utviklingsland ved
Universitetet i Oslo 1986».

Norsk institutt for by- og
regionsforskning:
«Vennetjeneste eller offentlig tiltak?» En
analyse av organisering og drift av
krisesentrene.
Rapport nr. 10/1987.

Familierådgivningskontoret i Trondheim,
1987: Eva Irgens/Rigmor Kreyberg:
«Samværspraksis». Rådgivning for
separerte.

Oppland distriktshøgskole/Østlands-
forskning:
Jon H. Lesjø og Ragnar Nordgreen:

«Kultur og service».
Seminarrapport nr. 1: 1987.

Forbruker- og administrasjonsdept. 1987:
«Likestilling». Departementenes
handlingsprogrammer.

Arbetslivscentrum 1977-1987:
«Arbetslivsforskning om kvinner».

Samhällsvetenskapliga
forskningsinstitutionen, Tammerfors
univ.:
Aino Saarinen, Eva Hänninen-Salmelin,
Marja Keränen (red.):
«Kvinnor och makt». Serie B 48/1987.

University of Tromsø, School of
Languages and Literature, 1987:
Synnøve des Bouvrie:
«Women in Greek Tragedy. An
Anthropological Approach».



EGNE

PUBLIKASJONER

Arbeidsnotater

Arbeidsnotat nr. 1/83:

Humanistisk konferanse om kvinneforskning. Konferanserapport.

Arbeidsnotat nr. 2/83:

Kvinneforskning for samfunnsplanlegging. Rapport fra et seminar.

Arbeidsnotat nr. 3/83:

Kvinner og arbeid 1750–94 i England og Frankrike. En oversikt over kvinnehistorisk forskning.

Arbeidsnotat nr. 1/84:

Nordisk Kvinnehistoriemøte, Oslo 20.–23. februar 1983. Konferanserapport.

Arbeidsnotat nr. 2/84:

Velferdsstaten, likestilling og fordelingsmekanismer. Arbeidskonferanse i samfunnsvitenskapelig kvinneforskning. Delrapport 1.

Arbeidsnotat nr. 4/84:

Oversikt over humanistisk forskning om kvinner. Litteratur og prosjekter.

Arbeidsnotat nr. 5/84:

Kvinner og helse. Bibliografisk oversikt. Litteratur og prosjekter.

Arbeidsnotat nr. 1/85:

Kvinner og arbeid. Rapport fra en tverrfaglig konferanse 18.–20. november 1984.

Arbeidsnotat nr. 4/85:

Kvinner i velferdsstaten.

Arbeidsnotat nr. 5/85:

NAVFs støtte til kvinnelige forskere og kvinneforskningen. Oppgaver og organisering etter 1986. *Opptrykk*.

Arbeidsnotat nr. 1/86:

Kvinnen i historien, litteraturen og kunsten – virkelighet og myte. Mønstring av humanistisk kvinneforskning og kvinnelitteratur.

Arbeidsnotat nr. 2/86:

Kvinneperspektiv på samfunnsplanlegging. Seminarrapport.

Arbeidsnotat nr. 3/86:

Framtidas Norge – på kvinners vilkår? Seminarrapport.

Arbeidsnotat nr. 4/86:

Ufrivillig barnløshet. Nye løsninger – nye problemer. Konferanserapport.

Arbeidsnotat nr. 5/86:

Den samfunnsvitenskapelige kvinneforskningen fram mot år 2000: utfordringer og visjoner. Seminarrapport.

Arbeidsnotat nr. 1/87:

Kvinner i naturvitenskapelig og teknologisk forskning. Seminarrapport.

Arbeidsnotat nr. 2/87:

Kjønn og makt: Teoretiske perspektiver. Seminarrapport.

Arbeidsnotat nr. 3/87:

1. norske seminar i medisinsk kvinneforskning.

Foreløpig utgave, juli 1987:

Kvinner i medisinsk forskning. Presentasjoner.

Arbeidsnotat nr. 1/88:

Rekruttering av kvinner til forskning innen informasjonsideologi og informatikk.

Øvrige numre er utgått!

Annet

Litteratur og arkiver i kvinneforskningen.

Av Mie Berg. *Gratis.*

Om forskningsformidling gjennom massemedier. Av Mie Berg. 58 s, kr 25,-

Informasjonshefter

Generell del

Medisinske fag

Realfag

Humanistiske fag

Samfunnsfag

(Oppgi fagområde ved bestilling.)

Brosjyre om NAVFs sekretariat for kvinneforskning og kvinner i forskning på engelsk.

Brosjyren sier litt om kvinneforskning i Norge, om Sekretariatet og om NAVFs arbeid for likestilling.

Interesserte som skal på forskningsreise i utlandet, må gjerne ta brosjyren med.

Kontaktnøte om Sentre for kvinneforskning og kvinnestudier ved universitetene. Høvikodden, mars 1986. *Rapport.*

Informasjonsbrosjyre for medisinerere fra Sekretariatet, utarbeidet i samarbeid med Rådet for medisinsk forskning (RMF), NAVF. Innhold:

- oversikt over RMFs stipendordninger
- publikasjoner fra Kvinneforskningssekretariatet
- litt om nettverk av kvinner i medisinsk forskning.

Samtlige publikasjoner kan fås ved henvendelse til NAVFs sekretariat for kvinneforskning og kvinner i forskning.

SEKEL's notatserie:

(Sekretariat for kvinner i etablering og ledelse)
Statens teknologiske institutt

- 1: Anne Margrete Sandvig
Rapport fra Etablererskolen for kvinner
Prosjekt I: Hedmark fylke
Pris kr 50,-
- 2: Runa Haukaa:
Evaluering av Etablererskolen for kvinner
Prosjekt I: Hedmark fylke
Pris kr 25,-
- 3: Anne Margrete Sandvig:
Rapport fra Etablererskolen for kvinner
Prosjekt II: Buskerud fylke
Pris kr 50,-
- 4: Anne Margrete Sandvig:
Rapport fra Etablererskolen for kvinner
Prosjekt III: Akershus fylke
Pris kr 50,-
- 5: Anne Margrete Sandvig:
Rapport fra Etablererskolen for kvinner
Prosjekt IV: Oppland fylke
Pris kr 50,-
- 6: Anne Margrete Sandvig:
Rapport fra Etablererskolen for kvinner
Prosjekt V: Vestfold fylke
Pris kr 50,-

SEKEL

Postboks 8116 Dep., 0032 Oslo 1

Tlf. (02) 20 54 50

(Sentralbord STI)

Bidragssytere

Trine Anstorp, amanuensis, Psykologisk institutt, Universitetet i Oslo, Pb. 1094 Blindern, 0317 Oslo 3. Tlf. (02) 45 52 33.

Kari Elisabeth Børresen, statsstipendiat, dr.philos., Oscars gt. 46b, 0258 Oslo 2. Tlf. (02) 55 81 61.

Kristin Eriksen, vit.ass., Senter for humanistisk kvinneforskning, Universitetet i Bergen, Hermann Fossst. 12, 5007 Universitetet i Bergen. Tlf. (05) 21 24 71/72.

Kristin Gunnleiksrud, lektor, Rauerskauveien, 1482 Nittedal, Tlf. (02) 77 24 70.

Astri Hauge, forsker NAVF, Diakonhjemmets Sosialhøgskole, Pb. 23 Vinderen, 0319 Oslo 3. Tlf. (02) 46 39 52. Hun arbeider bl.a. med prosjektet «An analysis and discourse of American feminist theology, with special regard to 'experience' as a problem of foundational theology».

Dagny Kaul, cand.theol., Thomas Heftyes gt. 2b, 0272 Oslo 2.

Inger Marie Lindboe, vit.ass., Institutt for bibelvitenskap, Universitetet i Oslo, Pb. 1023 Blindern, 0315 Oslo 3.

Eva Lundgren, førsteamanuensis, Senter for humanistisk kvinneforskning, Universitetet i Bergen, Hermann Fossst. 12, 5007 Universitetet i Bergen. Tlf. (05) 21 24 71/72.

Kari Melby, cand.philol., historie, Norsk Sykepleierforbund, Colletts gt. 54, 0456 Oslo 4. Tlf. (02) 38 20 00. Hun arbeider med et prosjekt om Norsk Sykepleierforbunds historie. I perioden 22. mars til 28. juni vil hun være tilknyttet Senter for kvinneforskning, Universitetet i Oslo, Pb. 1040 Blindern, 0315 Oslo 3. Tlf. (02) 45 43 70.

Marit Melhuus, vit.ass., Institutt for sosialantropologi, Universitetet i Oslo, Pb. 1091 Blindern, 0317 Oslo 3. Tlf. (02) 45 42 46.

Lisbeth Mikaelsson, Institutt for religionsvitenskap, Universitetet i Bergen, Sydneplass 9, 5000 Bergen. Tlf. (05) 21 24 50.

Jone Salomonsen, cand.theol., Odinsgt. 34b, 0260 Oslo 2. Tlf. (02) 44 02 22. Fra 1. august 1988 har hun fått utdanningsstipend fra NAVF på prosjektet «Gudinne kult og post-kristen religionsutøvelse».

Turid Karlsen Seim, amanuensis, Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo, Pb. 1023 Blindern, 0315 Oslo 3. Tlf. (02) 45 68 64/50.

ANNONSE

NORDPLAN 1989

– Ansøkningsfrist for **Vidareutbildningskurs** går ut den **1. a maj 1988**. Ring eller skriv efter anmälningssblanketter tel 24 63 00, Liselott Happ, Merja Kärki.

Nordplan, Box 1658, S-111 86 Stockholm.

OBS! Fysisk planering i förändring – symposium med anledning av Nordplans 20 års jubileum 20–22 september 1988.

UB'S BIBLIOTEKSTJ. HF
AMERIKANSK INST.
POSTBOKS 1009 BLINDERN

0315 OSLO 3

SENTER FOR KVINNEFORSKNING



UNIVERSITETET I OSLO
POSTBOKS 1040 BLINDERN • 0315 OSLO 3
ULLEVÅLSVEIEN 105 • OSLO
TELEFON (02) 45 43 70 • (02) 45 43 71

Arbeidsplasser ved Senter for kvinneforskning, Universitetet i Oslo, 1988 og 1989

Senter for kvinneforskning ved Universitetet i Oslo er et tverrfakultært tiltak som skal *fremme kvinneforskning* og øke rekrutteringen av kvinner til forskning. Det er opprettet for en prøveperiode fram til 31/12-1990. Senteret disponerer lokaler i Ullevålsveien 105 og tilbyr arbeidsplasser for forskere og studenter som arbeider med kvinneforskning.

Vi har nå noen ledige plasser fra 1. juli 1988. Søknadsfristen for disse er *1. juni 1988*.

Det vil trolig også bli noen ledige plasser fra 1. januar 1989. Disse plassene vil bli utlyst igjen til høsten med søknadsfrist *15. november 1988*, men vi tar gjerne imot søknader allerede nå.

Både forskere, forskerrekrutter og hovedfagsstudenter ved og utenfor Universitetet i Oslo kan søke. Det er en forutsetning at de som tildeles plass skal ta del i virksomheten ved Senteret etter nærmere retningslinjer. Overheadutgifter betales etter økonomisk evne og etter nærmere avtale. Plass tildeles normalt for et halvt til to år ad gangen.

Søknad med prosjektbeskrivelse, faglig bakgrunn og ønsket tidsrom for tildeling av plass sendes til Senter for kvinneforskning v/daglig leder, postboks 1040 Blindern, 0315 Oslo 3.

Ytterligere opplysninger fås ved henvendelse til daglig leder Frida Eeg-Henriksen tlf. (02) 45 43 70 eller 45 43 71.

Nytt om kvinneforskning nr. 1/88