

Religion
og kjønn

Kvinne- FORSKNING



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

KVINNEFORSKNING

fra **KILDEN**

Informasjons- og dokumentasjonssenter for kvinne- og kjønnsforskning i Norge
Årgang 23, 1999

Redaksjonen:

KILDEN

Ansvarlig redaktør: Nina Kristiansen

Redaktør: Gro Hanne Aas

Redaksjonssekretær: Toril Enger

Omslag: Harald Gulli

Sats: Jet Z

Trykk: GCS AS

ISSN: 0806-6256

Utkommer med 4 nummer pr. år.

Ettertrykk er tillatt når forfatter samtykker og kilde oppgis.

Tillatelsen gjelder ikke illustrasjoner.

Løssalg: kr. 60,-

Abonnement: kr. 200,-

Post: 0809.22.37444

Redaksjonens adresse:

KILDEN

Grensen 5

0159 Oslo

Tlf. 22 24 09 35

E-post: post@kilden.forskningsradet.no

I KILDEN:

Nina Kristiansen, leder

Tlf. 22 24 09 31

Toril Enger

Tlf. 22 24 09 34

Margrét Helgadóttir Næss

Tlf. 22 24 09 36

Anka Ødegaardshaugen

Tlf. 22 24 09 37

Gro Hanne Aas

Tlf. 22 24 09 32

Kjære leser!

Et av de mange tilbudene på KILDENs nettsider består i at en enkelt og raskt kan finne opplysninger om tidligere artikler i (*Nytt om*) *Kvinneforskning*. Det kan søkes på forfatter, artikkeltittel, år, nummer og tema. Inspirert av informasjonskulturens trang til «fakta»grunnlag tenkte jeg at en passe forberedelse til å skrive denne «kjære leser» kunne være å søke i oversikten over tidligere artikler i tidsskriftet, og jeg forsøkte på «religion» og «teologi», og på artikkelforfatterne.

På bakgrunn av resultatene av søket kan jeg berolige leserne med at i dette nummeret er det få gjengangere i spaltene, både med hensyn til forfattere og tema. To av forfatterne har publisert hver sin artikkel tidligere. Ved søk på henholdsvis «religion» og «teologi» viste alle funnene til *Nytt om Kvinneforskning* 1/88 «Teologi, religionsvitenskap: Kvinners plass i tradisjonsformidlingen». Ingen temanummer eller enkeltartikler verken før eller etter 1/1988 kom opp som resultat av søket.

Nå er det altså ikke slik at det ikke finnes kvinneforskere på disse områdene. I «kjære leser» til 1/88 oppsummerte redaktøren: «Miljøene er små og de aller fleste av de aktive kvinneforskere er faktisk bidragsytere i dette bladet.» Det er en formulering som vi ikke kan gjenta for dette nummeret om religion og kjønn; det gir heller ingen oversikt over hva som skjer i de aktuelle miljøene.

Kari Elisabeth Børresen skriver i sin innledning til dette nummeret at det skulle være unødvendig «[...] å påpeke at religion ikke er fiksjon, men fundamental, menings- skapende faktor i alle kulturer». Jeg er ikke så sikker på at en slik påpekning er unød-

vendig, heller ikke i kvinneforskningssammenheng. I «kjære leser» fra 1/88 reflekterer daværende redaktør Aina Schiøtz over hvordan kvinneforskere i andre disipliner forholder seg til kvinneforskere i teologi og religionsvitenskap. Som en del av 70-tallets frigjøring fra kirken og kristendommen «[...] kom feministene delvis til å kaste barnet ut med badevannet. I denne løsrivelsesprosessen ble teologiske skrifter i tide og utide trukket fram som skrekkeeksempler på hva kristendommen og kirken har bidratt med når det gjaldt undertrykking av kvinnen. [...] 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 [...]». Ser vi på (*Nytt om*) *Kvinneforskning* som representant for den etablerte kvinneforskningen, finner vi altså ingen tegn på at interessen for kvinneforskning i teologi og religionsvitenskap har økt i løpet av de siste elleve årene.

Det at det nå kommer et temanummer om religion og kjønn, skyldes selvfølgelig i første rekke bidragsyterne, som kommer fra teologi, religionsvitenskap, religionshistorie, idéhistorie og nordisk. Det er ikke tilfeldig at vi har bedt professor Kari Elisabeth Børresen om å skrive en innledning til dette nummeret. Med unntak av Monica Wegling var alle forfatterne innledere på seminaret «Gender and religion in Europe», som Kari E. Børresen hadde ansvaret for fra norsk side. Men Kari E. Børresen fortjener en stor takk for så mye mer i sammenheng med dette nummeret: inspirasjon, kommentarer og lærerike og morsomme diskusjoner.

Gro Hanne Aas

Innhold

<i>Kari Elisabeth Børresen: Kjønn og religion i Europa</i>	5
<i>Bernadette J. Brooten: Tidlig-kristne reaksjoner på seksuelle forhold mellom kvinner.....</i>	9
<i>Jorunn Økland: Én mann i Kristus: Kjønn og integrasjon i Paulus' ekklesia</i>	24
<i>Ingvild Sælid Gilhus: «Jomfruen som maktene ikke besudlet» Tanker om kjønn og frelse i den gnostiske teksten <i>Arkontenes natur</i>.....</i>	43
<i>Hanna Havnevik: 40 års valfart i Himalaya. Om den tibetanske yogini og nonne Jetsun Lochen Rinpoche (1865–1951).....</i>	52
<i>Else Mundal: Den doble verknaden av kristninga for kvinnene i den norrøne kulturen</i>	65
<i>Katrine Lund Ore: Den glemte religionsforskningen – med kjønn som viktig kategori og kvinner som viktige aktører</i>	79
<i>Monica Wegling: Hellig anoreksi. Førmoderne nevrose eller elitistisk trosbekjennelse?</i>	91

BOKOMTALER

<i>Åse Røthing: Sex, kjønn og kristentro. Omtale ved Ida Marie Høeg</i>	101
---	-----

LITT AV HVERT	105
---------------------	-----

Kompetansesenter for voldsofferarbeid inviterer til
Nordisk fag- og forskningskonferanse 18. og 19. November 1999, Folkets Hus, Oslo

voldens ofre

vårt ansvar

Konferansen omhandler både barn, voksne og eldre som blir utsatt for fysisk, psykisk og/eller seksuell vold, samt sekundære ofre blant pårørende og i ofrenes nærmiljøer. Programmet skal gi et tverrfaglig innblikk i dagsaktuell forskning, praksis og faglige utfordringer på feltet, dels gjennom 5 plenumsforedrag, dels ved til sammen ca. 60 innlegg, gruppert i parallelle seminarer og symposier i løpet av konferansens to dager.

Hvilke utfordringer står vi overfor i hjelpearbeidet og hva slags ny kunnskap trenger vi på området vold og voldsofferarbeid?

Emner

- Forståelsesmodeller
- Voldens konsekvenser for de som rammes
- Erfaringer fra arbeidsmetoder
- Brukerperspektiv
- Utfordringer til kunnskapsfeltet
- Utfordringer til samfunnet
- Utvikling av hjelpetilbud

For mer informasjon om konferansens faglige innhold, kontakt Kompetansesenter for voldsofferarbeid, tlf: +47 22452720, fax: +47 22452725, eller <http://www.hioslo.no/annet/voldsoffer> e-post: norvold@hioslo.no

Konferansen støttes av det danske Voldssekretariatet, Oslo Kommune, Byrådsavdeling for eldre og bydelene, Sosial- og helsedepartementet, Barne- og familiedepartementet og Justisdepartementet.

Konferanseavgift: Ved påmelding før 15. September 1999, N.kr. 1.500,-. Etter 15. September 1999, Nkr. 2.000. Avgiften dekker alle foredrag, lunch begge dager, samt mottakelse i Oslo Rådhus onsdag 17 november.

Mottakelse: Oslo kommune v/ordføreren holder mottakelse for deltakerne i Oslo Rådhus onsdag 17. november, kl. 19.00

Hotell: Konferansesekretariatet bistår med å reservere hotellplass i tre prisklasser, alle i gåavstand fra Folkets Hus.

Transport: SAS er official airline for konferansen og tilbyr rabatt til deltakere, ledsagere og gjester.

Påmeldingsskjema og program, kontakt:
Voldens ofre - vårt ansvar,
International Conference Service
Holbergs plass 3 A, N-0166 Oslo
Fax: +47 22361144, Tlf: +47 22112190,
e-post: voldsoffer@ics.no



Høgskolen i Oslo

Kompetansesenter for voldsofferarbeid

Kjønn og religion i Europa

Av Kari Elisabeth Børresen

Seminaret «Gender and religion in Europe» ble holdt i Oslo i september 1998, og de fleste artiklene i dette nummeret av *Kvinneforskning* er skrevet av innledere ved dette seminaret. Ikke overraskende var professor Kari Elisabeth Børresen norsk primus motor for arrangementet. Hun er en pioner innen teologisk kvinne- og kjønnsforskning (doktorgrad i 1968) og har vært en drivende kraft i etableringen av internasjonale og tverrfaglige nettverk. Vi har bedt henne innlede dette nummeret med en presentasjon av både det internasjonale samarbeidet hun er med i, og temaet kjønn og religion i Europa.

Internasjonale nettverk

Institutt for kulturstudier, Universitetet i Oslo og Historisk institutt, Università Roma III har inngått avtale om doktorgradskursus og forskerutveksling, for å samordne undervisning om «Gender and Religion in Europe» (1998–1999). Seminaret som ble arrangert i Oslo 5.–12. september 1998, var en oppfølging av et seminar i Roma 2.–12. februar samme år. De to universiteter bidrar med respektiv ekspertise innen religionsvitenskap, idéhistorie og sosialhistorie: Roma III legger vekt på rettsvesen, kvinnehistorie, hagiografi og kvinnelige forfattere, fra tidlig middelalder til

renessanse og barokk. Oslo legger vekt på bibelforskning, gnostisisme, komparativ religion og kjønnsmodeller i norrøn middelalder, europeisk nytid og samtid.

Samarbeidet er en videreutvikling av den første serie av humanistiske forskerkonferanser under The European Science Foundation om kvinners status og innsats i utformning av den kristne tradisjon, «Women in the Christian Tradition, from Late Antiquity to Age of reform» (1992, 1995, 1998). Her møttes eldre, ledende og yngre, lovende kolleger innen religionsvitenskap, idéhistorie og sosialhistorie for å fremlegge og evaluere aktuelle forskningsprosjekter. Med støtte fra Norges forskningsråd (Antikk-

programmet og Kjønn i endring, 1997–2000) leder jeg en internasjonal forskergruppe som analyserer kjønnsmodeller i tradisjonell kristendom og islam. Hensikten er å klargjøre det grunnleggende samspill mellom kjønn og religion i middelhavskulturen, «Gender Models in Formative Christianity and Islam».¹

Som professor II ved Institutt for kulturstudier (kallelse i 1993) leder jeg tverrfaglig seminar i humanistisk kjønnsforskning. I denne sammenheng har instituttet innført en hovedfagsmodul i komparativ religionsvitenskap, Kjønn og religion, koordinert av Hanna Havnevik i samarbeide med Senter for kvinneforskning.

Erkjennelsesteori og metode

Disse tverrfaglige nettverk forutsetter anvendelse av bio-sosialt kjønn som primær analytisk kategori, ikke bare som sosio-kulturell variabel. Det er signifikant at «genderedness», definert som interaksjon mellom biologisk programmert og sosialt utformet hun- eller hankjønn, først ble innført i forskning om kristendommens bakgrunn, oppkomst og stadig fornyede inkulturasjon. Følgelig analyserer teologisk kjønnsforskning kvinners og menns tale om Gud som «gendered Godlanguage», basert på mannlig og kvinnelig erfaring. Hermed kombineres idéhistorie og sosialhistorie for å utforske symbolkonstruksjon og læreutvikling i sammenheng med kristendommens innvirkning på kvinners og menns livsforhold.² Nylig har bruk av holistisk kjønnet som primær analytisk kategori spredt seg fra teologisk og religionsvitenskapelig forskning til samfunnsfagene, slik at dikotomi mellom biologisk gitt «sex» og kulturelt konstruert «gender» ikke lenger er aksiomatisk i samfunnsvitenskapelig kvinne- og kjønnsforskning.³

Efter marxismens kollaps og islams fremmarsj skulle det være unødvendig å på-

peke at religion ikke er fiksjon, men fundamental, meningsskapende faktor i alle kulturer. Samspill mellom gudsbegrep og menneskeoppfatning konstituerer religiøs symbolikk og doktrine, kultisk praksis og institusjonell kontroll. Alle historisk belagte, såkalt høyere religioner synes å være oppstått i og bli opprettholdt av androsentriske samfunn. Dermed er fullmenneskelig status, det vil si evne til å motta og formidle kontakt med en guddommelig virkelighet, stort sett forbeholdt mannlige individer eller grupper. Forekomst av gudinner, prestinner eller kvinnelige profeter medfører ikke likeverdig sosial status for kvinner og menn i noe historisk kjent samfunn.

I idéhistorisk perspektiv er moderne feminisme, det vil si tro på kvinners likeverd med menn og derav følgende krav om full likestilling både i samfunn og kirke, en videreføring av senantikken kristne frelsesdemokrati. Samtidig utgjør kvinnebevegelsen den hittil største utfordring i kristendommens historie, fordi de tradisjonelle kirkers doktrine og symbolikk er gjennomført mannsvridd. Både gudsbegrep, kristologi, ekklesiologi og mariologi forutsetter skapergitt kjønns hierarki, mens fullstendig realisering av frelsens likeverd forskyves til det hinsidige.⁴

Følgelig vil androsentrismens kollaps i vår tids sivilisasjon omkalfatre kristendommen langt mer enn geosentrismens (Kepler) og antroposentrismens (Darwin) fall. Når den normative identifikasjon mellom mann og fullmenneske går i oppløsning, dreier det seg om en erkjennelsesteoretisk revolusjon, siden menneskeheten består av både kvinner og menn.⁵ «Feminism is concerned with the shift in roles and the questions of rights that have been unjustly denied women. But all of that, however important and essential, is secondary. The main event is epistemological. Changes in what we know are normal, changes in how we know are revolutionary. Feminism is a challenge to the way we have gone about knowing.»⁶

Kjønnsmodeller og europeisk integrasjon

I samarbeide med rådgiver Jan Erik Grindheim, Forskningsadministrativ avdeling, Universitetet i Oslo, har jeg initiert et europeisk forskningsprosjekt: «Integration and Identity – the impact of religious gender models on political awareness in Europe». En internasjonal ekspertgruppe innen religionsvitenskap, historie, sosiologi og statsvitenskap møttes på Det norske institutt i Roma, 6.–8. april 1999, for å strukturere tverrfaglig forskning om sammenheng mellom religiøse kjønnsmodeller og sosio-kulturelle kjønnsroller i Nord- og Sør-Europa. Basert på kjønn som primær analytisk kategori og religion som fundamental sosio-kulturell faktor ønsker vi å utforme et metodologisk forelegg for videre undersøkelser av enhet og pluralisme i Europa.

I denne sammenheng er forskjeller mellom såkalt protestantiske og såkalt katolske land svært signifikant når det gjelder kvinners deltagelse i politiske organer og arbeidsliv. Nordiske kvinner fikk stemmerett før første verdenskrig (Finland 1906, Norge 1913), mens Frankrike, Italia og Spania ventet til etter annen verdenskrig. Tilsvarende er ca. 70 % av skandinaviske kvinner yrkesaktive, mens bare 35 % i Spania. Det er viktig å understreke at varierende oppslutning om politisk union og samordnet sosiallovgivning avspeiler de konfesjonelle grenser som ble fastlagt etter Europas tredveårige religionskrig (1618–1648). Det er symptomatisk at land influert av overnasjonal katolisisme er mest for, mens land med protestantiske nasjonalkirker er mest imot. Ifølge statistikk fra 1993/1995 figurerer Portugal/Italia og Danmark som karakteristiske ytterpunkter.

Det er signifikant for politisk kjønnsblindhet at kvinners overvekt av nei-stemmer i nordiske folkeavstemninger ikke fokuseres, selv om man i Brussel er fullstendig klar over at det er som følge av «gender gap» at Norge ikke er medlem av EU (57 % kvinnestemmer, i offentlig sektor 62 %). En

innlysende forklaring er kvinners ønske om å bevare nordisk «statsfeminisme», fordi offentlige velferdsordninger er nødvendige forutsetninger for kvinnelig yrkesaktivitet. I Sør-Europa er samfunnets sosiale velferd avhengig av at kvinner utfører ulønnet omsorg for barn og eldre i familien, fordi offentlig finansiering bare dekker en del av behovet. Følgelig ønsker det politiske establishment, dominert av menn, ikke å fremme modernisering av ekteskapet etter nordisk modell. Den katolske kirkes tradisjonelle sexologi, hvor kvinners gudgitte oppgave er morsrollen, understøttes derfor i det sivile samfunn, selv om begge parter tilsynelatende aksepterer økning av kvinners yrkesaktivitet og politiske representasjon.

Faktisk befinner kvinners politiske innflytelse i EU-systemet seg midt imellom søreuropeisk komplementær kjønnsideologi, med atskilte roller for kvinner og menn, og nordeuropeisk *partnership*-modell, med samarbeide mellom kvinner og menn på alle samfunnsområder. Selv om såkalt katolske land, som Italia og Irland, derfor blir påført EU-regler som fremmer likestilling mellom kjønnene, viser kvinner i Sør-Europa forholdsvis liten interesse for europeisk union. Når det gjelder Nord-Europa, vil kvinners egennyttige identifisering med nasjonal «statsfeminisme» gjøre europeisk integrasjon basert på felles sosio-kulturelt grunnlag svært vanskelig å realisere. Det er viktig å understreke at Nordens forsprang i kvinners politiske og sosiale rettigheter ble gjennomført ved offentlig styring, ofte under motstand fra protestantiske statskirker som stort sett preket tradisjonelle kristne kjønnsroller.⁷ I denne sammenheng er innføring av kvinnelige prester og biskoper et typisk eksempel på religiøs «statsfeminisme» (i Danmark henholdsvis 1948/1995, i Sverige 1958/1997 og i Norge 1961/1993). Mindre oppbyggelig er det faktum at Den norske kirke stadig er unntatt fra likestillingsloven av 1978, selv etter oppdatering av loven i 1998.

Samspillet mellom kjønn, religion og identitet gjelder denne verden som helhet.

Europa kan her fungere som pregnant case-study!

Kari Elisabeth Børresen
professor II
Institutt for kulturstudier
Universitetet i Oslo

Noter

- 1 Kari Elisabeth Børresen og Kari Vogt: *Women's Studies of the Christian and Islamic Traditions. Ancient, Medieval and Renaissance Foremothers*. Dordrecht, Boston (MA), London: Kluwer Academic Publishers 1993.
- 2 Kari Elisabeth Børresen: Kjønn og religion. I Inger Marie Ruud og Sigurd Hjelde (red.): *Enhet i mangfold? 100 år med religionshistorie i*

- Norge*. Oslo: Tano Aschehoug 1998, s. 220–238.
- 3 Ursula King: *Gender and the Study of religion*. I Ursula King (red.): *Religion and Gender*. Oxford, Cambridge (MA): Basil Blackwell 1995, s. 1–38.
 - 4 Kari Elisabeth Børresen: *Subordination and Equivalence. A Reprint of a Pioneering Classic*. Kampen: KokPharos 1995. Kari Elisabeth Børresen (red.): *The Image of God. Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*. Minneapolis (MN): Fortress Press 1995.
 - 5 Kari Elisabeth Børresen: Kristendom og feminisme. I Svein Aage Christoffersen og Trygve E. Wyller (red.): *Arv og Utfordring. Menneske og samfunn i den kristne moraltradisjon*. Oslo: Universitetsforlaget 1995, s. 231–245.
 - 6 Daniel C. Maguire: *The Moral Revolution. A Christian Humanist Vision*. San Francisco (CA): Harper & Row 1986, sitat s. 122.
 - 7 Bente Nilsen Lein: *Kirken i felttog mot kvinnefrigjøring*. Oslo: Universitetsforlaget 1981.

Tidlig-kristne reaksjoner på seksuelle forhold mellom kvinner

Av Bernadette J. Brooten

Gjennom å forstå vår fortid kan vi – enten vi er kristne eller ikke – bevege oss mot en mer menneskelig fremtid, en fremtid der vi til og med kan komme til å anerkjenne det hellige og ukrenkelige ved en kvinne som uttrykker sin kjærlighet overfor en annen kvinne.

I vår kultur foregår det en debatt både blant forskere og i allmennheten om årsakene til homoseksualitet. Særlig når det gjelder homofile menn hevder noen nerveforskere og genetikere at det er mulig at det er snakk om en genetisk disposisjon og/eller at man kan se forskjeller i hjernens utforming, spesielt i størrelsen på hypotalamus. Mange aktivister hevder at folk flest i større grad vil tolerere seksuelle minoriteter dersom det fastslås at medlemmene av disse minoritetene ikke kan endre sin seksuelle orientering.

I kontrast til denne debatten, er jeg selv lite interessert i å avdekke årsaker til at

noen kvinner elsker kvinner. I stedet har jeg i min forskning fokusert på hvorfor folk har vært negativt innstilt til seksuell kjærlighet mellom kvinner.¹ Jeg ønsket å avdekke opphavet til en motstand som var så lidenskapelig at apostelen Paulus i Romerbrevet 1,24–32 beskrev slik kjærlighet som urenheter, vanærende, unaturlig og som noe som gjør at de involverte kvinnene fortjener å dø; at tidlige kristne apokalypser skildret hvordan de involverte kvinnene måtte lide i en brennende avgrunn i helvete eller måtte løpe i en elv av ild med ansikter som blod;² at Johannes Chrysostomos, en kirkefader fra det fjerde århundre, fordømte homoero-

tiske kvinner og menn med følgende skjellsord: «hvor mange helveter er tilstrekkelig for slike mennesker?»;³ «ikke bare er deres dogme satanisk, men deres måte å leve på er også djevlesk»;⁴ «uansett hva slags overskridelse en diskuterer, det finnes ingen tilsvarende denne lovløsheten»;⁵ og «det finnes ikke noe mer irrasjonelt og sørgelig enn denne skandalen».⁶ Noen definerer den lesbiske som syk, mens andre mener at disposisjonen er medfødt, men heller enn å putte henne under vitenskapens mikroskop for å finne ut hvorfor hun er som hun er, rettet jeg historiens forstørrelsesglass mot antikkens kristne kultur som dømte en kvinne som elsket en kvinne til å lide i helvete. Hvorfor var den kulturen som den var? Jeg ønsket å forstå den tidlige kristne kulturarven som formet en teolog som Thomas Aquinas i det trettende århundre, som skrev at homoerotikk var verre enn drap og incest fordi drap og incest riktig nok var syndig, men i hvert fall naturlig.⁷ Og hva fant jeg?

Jeg oppdaget at mens romertidens forfattere fra middelhavsområdet debatterte hvorvidt seksuelle relasjoner mellom menn kunne aksepteres eller ikke, så er de av datidens bevarte tekster som tar opp seksuell kjærlighet mellom kvinner, så å si samstemte i sin fordømmelse. Antikkens astrologer skrev gjentatte ganger om kvinner som de kalte *tribader*, som var kvinner som var erotisk orientert mot andre kvinner. Selv om disse astrologene definerte disse kvinnenenes orientering som forutbestemt av stjernene, uttrykte de likevel avsky overfor slike kvinner og beskrev atferden deres som «unaturlig», «uren», «tøylesløs» eller «lidderlig». Antikkens medisinske forfattere foreskrev «beherskelse» (*animus coërcendus*) for *tribader* eller fjerning av klitoris på kvinner med «maskulint begjær». Den antikke drømmetyderen Artemidoros (2. årh. e.Kr.) bruker klassifisering «naturlig, lovlig og vanlig» om slike ikke-likeverdige seksuelle relasjoner som mellom en mann og hans kone, mellom en mann og hans elskerinne, mellom en mann og hans kvinneli-

ge eller mannlige slave, mellom en eldre mann og en yngre mann eller mellom en rik mann og en fattig mann. Alle disse relasjonene er «naturlige, lovlige og vanlige». Artemidoros klassifiserer et spekter av incest og seksuelle relasjoner mellom en mann og hans mannlige venner som «ulovlig», mens han klassifiserer seksuelle relasjoner mellom to kvinner som «unaturlig». Artemidoros kategoriserer seksuelle relasjoner som ikke er i overensstemmelse med et menneskelig sosialt hierarki, som unaturlige. I Artemidoros' og de tidlige kristnes verden ble seksuelle relasjoner generelt ansett som noe som fant sted mellom to ulike partnere, som noe som en aktiv partner gjorde med en passiv partner. Artemidoros' kategori for det «naturlige, lovlige og vanlige» omfattet seksuelle relasjoner som bevarte den sosiale orden med dens distinksjoner mellom menn og kvinner, slaveeiere og slaver, eldre og yngre, og rike og fattige. Kategorien for det «unaturlige» forstyrret den sosiale orden.

De tidlige kristne skilte seg lite fra sine hedenske opponenter verken når det gjaldt motstanden mot seksuell kjærlighet mellom kvinner eller deres grunner for å reagere negativt. I vår tid hevder religiøst konservative at apostelen Paulus klart fordømte homoseksualitet, og det må vi også gjøre. Forskere og folk med kirkelig tilknytning som ønsker at den kristne kirken skal akseptere lesbiske, homoseksuelle menn og biseksuelle, hevder ofte at de konservative misforstår Paulus, og at Paulus bare fordømte kultisk prostitusjon, eller bare fordømte pederasti, eller bare fordømte heteroseksuelle som tok del i homoseksuelle handlinger, eller bare fordømte moralsk fordervede former for homoseksualitet som han kjente fra den hedenske verden, eller at Paulus ikke hadde noe begrep om seksuell orientering og ikke visste at mennesker ikke kan endre sin orientering, eller at hvis Paulus bare hadde kjent til gjensidig samtykkende, kjærlighetsfulle seksuelle forhold mellom voksne av samme kjønn, ville han ikke ha fordømt dem.

Paulus var også en mann av sin tid

I min bok *Love Between Women* slutter jeg meg til de religiøst konservatives oppfatning om at Paulus fordømte uttrykk for seksualitet mellom to av samme kjønn. Men i motsetning til de konservative hevder jeg at dagens kirkepolitikk ikke kan basere seg ene og alene på Paulus' fordømmelse. Vi må forstå ikke bare fordømmelsen, men også bakgrunnen for den. Og i kontrast til mange revisjonister finner jeg belegg for å hevde at Paulus fordømte alle former for seksuelle uttrykk mellom to av samme kjønn, inkludert samtykkende gjensidige forhold mellom voksne.

I Romerbrevet, kapittel 1, skriver apostelen Paulus om mennesker som har vendt seg bort fra Gud og dyrket avgudsbilder. I likhet med andre jødiske forfattere i antikken så også Paulus flerguderi som opphavet til uakseptabel seksuell atferd.

24 Derfor gav Gud dem urenheten i vold, så de i sitt hjertes begjær skulle vanære kroppen sin. 25 For de har byttet ut Guds sannhet med løgn og æret og dyrket det skapte istedenfor Skaperen, han som er priset i evighet. Amen.

26 Derfor overgav Gud dem til vanærendelidenskaper. Kvinnene gav seg hen til unaturlig kjønnsliv istedenfor det naturlige. 27 På samme måte sluttet mennene å ha naturlig samliv med kvinner og brente i begjær etter hverandre. Menn drev utukt med menn, og de måtte selv ta straffen for at de var kommet slik på avveier [...]

32 De vet at Guds lov sier at de som gjør slikt, fortjener å dø. Men ikke bare gjør de dette selv; de roser også andre som gjør det. (Bibelen. Det Norske Bibelselskap 1978.)

Paulus er her eksplisitt når det gjelder å fordømme seksuelle relasjoner mellom menn. Noen forskere har foreslått at kvinnene som handlet unaturlig, gjorde dette ved å ha

anal- eller oral-sex med menn. Jeg vil imidlertid argumentere for at «unaturlig kjønns- liv» henspiller spesielt på seksuelle forbindelser mellom kvinner fordi 1) uttrykket «på samme måte» (*homoiōs*) i Rom 1,27 er en spesifisering av Rom 1,26; og 2) andre antikke kilder skildrer seksuelle relasjoner mellom kvinner som unaturlige (Platon, Seneca den eldre, Martialis, Ovid, Ptolemaios, Artemidoros og trolig Dorotheos av Sideon).

Hvordan skal vi forstå Paulus' fordømmelse av seksuelle relasjoner mellom kvinner? Paulus var en mann av sin tid, en forfatter som brukte begreper som «urenhet», «vanære», «byttet ut», «naturlig», «unaturlig» og «utukt» på samme måte som andre i antikken anvendte disse begrepene. Vi skal se at Paulus' første lesere, de tidlige kirkefedrene, tolket Paulus som en mann av sin tid. De så på ham som en som fordømte homoerotikk ut fra de samme grunnene som hans samtidige gjorde.

Jeg forstår «urenhet» (*akatharsia*) som en utvisking av grenser, i dette tilfellet grensen mellom kvinnelighet og mannlig- het. På samme måte som urene dyr ifølge Tredje Mosebok var dyr som ikke klart kunne plasseres innenfor kategorier, så brøt de menneskene som Paulus snakker om, de klare kjønnsopolariseringene og den komplementariteten som er nødvendig for å opprettholde en bestemt sosial ordening. Skal vi derfor ta Paulus alvorlig i hans beskrivelse av homoerotikk som en «urenhet», må vi forstå det han sier som et samfunnsanliggende, heller enn en privatsak.

Med termen «vanære» (*atimazō*; jf. *atimia*) knytter Paulus an til ære- og skamforestillinger i antikkens middelhavsverden. Legg merke til at Paulus i v. 27 når han beskriver menn som «drev utukt» (*aschēmosynē*) med menn, bruker et begrep som er relatert til «vanære».⁸ For Paulus skulle omgangen med en mannskropp være ulik den med en kvinnekropp, særlig når det gjaldt ære. Paulus spør i 1 Kor 11,14: «Lærer ikke naturen selv at det er en skam (*atimia*) for en mann å ha langt hår [...]?» Denne for-

skriften om kjønnsforskjeller i hårlengde peker på kroppslig fremtreden som et primært grunnlag for å kunne skille mellom kvinne og mann. Ifølge den teologiske antropologien i 1 Kor 11,3 er mannen kvinnens hode. Kort hår og et ansikt uten slør kjennetegner den mannlige kroppen, som Guds bilde og ære (1 Kor 11,7); det motsatte, nemlig langt hår og slør, gjelder for den kvinnelige kroppen og markerer kvinnens underordnede status som mannens ære (1 Kor 11,7). Innenfor denne hierarkiske rammen fører en kvinne skam (*kataischynō*) over sin mann dersom hun ikke er ettergivende.⁹ Likevel, det ser ut til at Paulus bruker termen *atimazō* (å vanære) med henblikk både på kvinner og menn, som om kvinner hadde ære å miste. Mener Paulus i v. 26 at disse kvinnene hadde mistet ære eller at de hadde brakt skam over menn?

Naturlig og unaturlig kjønnsliv

Paulus skriver at enkelte «gav seg hen til unaturlig kjønnsliv istedenfor det naturlige». Hvis vi leser Rom 1,26f i lys av et bredere spekter av antikkens kilder om seksualitet og kjønnsroller, betyr «naturlig» samleie at en overordnet person penetrerer en underordnet.¹⁰ Seksuelle relasjoner mellom kvinner innebar en forkludring av samfunnsmessige kjønnskategorier som klassifiserte alle hunnkjønnet som passive, underordnede mottagere av penetrering. Innenfor denne rammen var *alle* seksuelle relasjoner mellom kvinner i seg selv unaturlige. Forfattere fra den romerske perioden (f.eks Seneca den eldre, Martialis, Soranos, Lukianos) skildrer ofte kvinner som hadde seksuell omgang med andre kvinner som om de hadde blitt som menn; det vil si, de prøver å overskride sin naturgitte passive, underordnede rolle ved å forsøke å gå inn i en dominerende, penetrerende rolle. To tekster som indikerer at Paulus delte dette synet, er Rom 7,2, der han omtaler gifte kvinner som «bundet til sin mann» [det greske *upandros*

er på engelsk oversatt med «under a man»], og 1 Kor 11,2–3 der Paulus kaller mannen for «kvinnens hode».

Jeg tror at Paulus brukte ordet «bytte ut» (*metallassō*) for å indikere at folk kjente til universets naturlige seksuelle orden, for så å fjerne seg fra den. Paulus bruker flertallsendelser igjennom hele Rom 1,18–32, og viser dermed det offentlige aspektet ved denne oppførselen: Som folk byttet de ut Guds sannhet, og som folk endret de sin seksuelle atferd. Jeg mener med andre ord at Paulus fordømmer alle former for homoerotikk fordi han ser på det som unaturlige handlinger som folk som har vendt seg bort fra Gud, utfører.

Betyr «naturlig kjønnsliv» (*physikē chrēsis*) her hetrosekshelt samleie? Hvis så er tilfellet, inkluderer det alle typer heteroseksuelle relasjoner? Er seksuell posisjon, alder og samtykke relevante kategorier? Slik jeg forstår det, betraktet folk innenfor Paulus' kultur vaginalt samleie som naturlig uavhengig av om det var gjort under tvang eller frivillig. Naturlig var vaginalt samleie mellom en voksen mann og kvinne gift med hverandre, en voksen mann og en fri kvinne som ikke var gift med hverandre,¹¹ en voksen mann og en slavekvinne eller slavejente, en voksen mann og hans datter eller en voksen kvinne og hennes sønn.¹² De «naturlige relasjonene» som kvinnene gav avkall på, inkluderte altså et bredt spekter av heteroseksuelle relasjoner, slik som ekteskapelige relasjoner, utroskap, voldtekt, incest, prostitusjon og seksuelle relasjoner mellom en voksen mann og en mindreårig jente. Paulus fant ikke selv på begrepet «naturlig kjønnsliv», men overtok det snarere fra sin kultur og gav det et teologisk fundament.

Denne forståelsen av «naturlig kjønnsliv» er utledet fra antikkens syn på natur generelt. To prinsipielle måter å forstå begrepet natur på, forelå for Paulus. For det første kunne natur referere til skaperordenen. I Romerbrevet 1 gjenlyder terminologien fra skapelsen i Første Mosebok. Legg merke til at Paulus i 1 Kor 11,2–16 ekspli-

sitt refererer til den andre skapelsesberetningen for å få støtte for sin argumentasjon om synlige kjønnsforskjeller. Leser vi natur som et skaperordningsord i Romerbrevet 1, kan natur referere til at det i dyreriket ikke finnes par som består av to av samme kjønn (selv om noen av antikkens forfattere nevner at det finnes par av samme kjønn blant dyrene) eller til naturligheten i et ekteskap mellom kvinne og mann, avledet fra skapelsen av kvinnen ut fra mannen. For det andre kunne natur bety den bestemte naturen en mann hadde og den bestemte naturen en kvinne hadde. Da blir «imot naturen» imot hennes natur som kvinne. Noen av antikkens forfattere definerer faktisk kvinnen som en som har en annen natur enn mannen. For eksempel leste en av 400-tallets kirkefedre, Johannes Chrysostomos, Romerbrevet 1 i lys av sitt eget argument om at kvinner og menn ikke deler den samme natur. Vi kan se at begge måtene å forstå begrepet natur på, som skaperorden og som kvinnens natur versus mannens natur, høyst sannsynlig medfører et kjønnshierarki.

Påfallende nok bruker ikke Paulus forplantning som et argument imot noen form for seksuell aktivitet, heller ikke imot kjærlighet mellom to av samme kjønn. I likhet med andre antikke forfattere som er opptatt av kvinnelig homoerotikk, angriper ikke Paulus kvinner som har forhold til andre kvinner, fordi de ikke føder barn, men heller fordi de lever liv som er skamfulle, urene, unaturlige og skandaløse.

Paulus dømmer seksuelle relasjoner mellom kvinner som «unaturlige» (*para physin*) fordi han deler det utbredte synet i sin kultur om at kvinner er naturbestemte til å være passive og da også må være passive i seksuelle relasjoner. I likhet med antikkens medisinske forfattere, astrologer, og mange flere som jeg tar for meg i boka *Love Between Women*, ser Paulus på seksuelle relasjoner som asymmetriske, slik at et seksuelt møte nødvendigvis består av en aktiv og en passiv partner. Likeverdige, gjensidige forhold var ikke inkludert i den dominerende kulturelle dagsordenen på den

tiden. Ifølge denne litteraturen kan ikke en kvinne naturlig påta seg den aktive rollen, derav følger at naturlige seksuelle relasjoner mellom kvinner er en umulighet.

Synet på kvinnelig homoerotikk var langt fra et produkt av reflekterte filosofers engasjement i å oppmuntre til seksuelle relasjoner som respekterte begge partners menneskelighet fullt ut. Den romerske periodens motstand mot seksuell kjærlighet mellom kvinner vokste frem av synet på kvinnen som mindreverdig, uegnet til å styre, passiv og svak. Paulus' fordømmelse av seksuelle relasjoner mellom kvinner har bidratt til å opprettholde dette synet.

Igjenom hele hans virke i den østre delen av Romerriket sto det sentralt for Paulus å bryte ned barrierene mellom jøder og kristne. Paulus' brev inneholder utallige glødende diskusjoner om alt det som hindret jødisk-hedensk harmoni, temaer som omskjæring, påbud og forbud knyttet til mat og den jødiske loven i sin helhet. Paulus mante derimot ikke til radikal forandring på andre områder, som slaveri og kvinners livsvilkår. Jeg tror Paulus skrev til romerne fordi han følte at jøder og hedninger var like for Jesu Kristi Gud og kunne likeverdig rettferdiggjøres gjennom troen på Jesus Kristus, og fordi han håpet at kristne trossamfunn ville opprettholde dette prinsippet. Paulus' opprettholdelse av de tradisjonelle romerske kjønnsverdiene gjennom hans fordømmelse av sex mellom to av samme kjønn, står i kontrast til hans provoserende utvisking av grensene mellom jøder og hedninger. Like sterkt som han insisterer på at seksuell omgang med en av samme kjønn gjør at en fortjener døden, insisterer han på at jødisk-hedensk sammenblanding er passende for en menighets liv i Kristus.

I andre deler av sitt forfatterskap kommer Paulus åpenbart med et annet syn på kvinner. Han jobber nært sammen med kvinnelige kollegaer, som med læreren Priska; apostelen Junia; hans medarbeidere Evodia, Syntyke, Tryfena, Tryfosa og Persis; Føbe, forstander [eng. *minister*] i

menigheten i Kenkreæ og andre.¹³ Paulus uttrykker respekt for arbeidet og lederskapet som disse kvinnene står for i kirken, noe som stemmer godt overens med hans visjon om at kvinner og menn er én i Kristus.¹⁴ Videre minner Paulus gifte par om deres gjensidige rett til seksuelt samliv.¹⁵ Han går til og med et skritt lenger og snakker om en kvinnes autoritet (*exousiazō*) over mannens kropp. Kvinner hadde imidlertid mye mindre reell makt enn menn til å utøve denne autoriteten, noe som skyldtes sosiale, økonomiske og politiske forhold. Men alle indikasjoner peker i retning av at Paulus' fordømmelse av seksuell omgang mellom kvinner er en av hans mer konservative impulser.

Seksuelle grensekryssere fortjente døden

For Paulus er seksuell omgang mellom mennesker av samme kjønn, som han behandler i Rom 1,26f., en synd mot den sosiale ordning som Gud har etablert i skapelsen, og ikke bare en privat synd mot et system av privat moral, slik kristne av i dag muligens forstår det. De som ikke respekterer kjønnsbarrierene nedfelt i naturen og stadfestet av Gud, bryter med den foreskrevne kjønns polariteten og kjønnsforskjellene, og blir derved urene. Dermed handler en mann eller kvinne unaturlig og fortjener å dø dersom han eller hun fysisk uttrykker kjærlighet og følelser overfor en av samme kjønn. Og den guden som ikke har noen spesiell forkjærlighet overfor personer på bakgrunn av om de er jøder eller hedninger, tar klar stilling overfor dem som elsker eller ønsker å gifte seg med noen av samme kjønn. Konkret betyr dette at en jøde-kristen kvinne ikke trenger å gifte seg med en omskåret jødisk mann, men hvis hun gifter seg, må hun iallfall gifte seg med en mann. Å krysse grensene i forbindelse med omskjæring innebærer ikke lenger noen risiko for ens frelse, mens hvis en krysser kjønnsbarrierene, fortjener en å dø.

Jeg vil nå kort diskutere flere aspekter ved den gjennomgående argumentasjonen i Romerbrevets første kapittel. Rom 1,18–36 har likhetstrekk med tradisjonelle jødiske beskrivelser av avgudsdyrkelse, slik som Ordspråkene 12,23–16,4, som presenterer avgudsdyrkelse som kilden til andre synder (særlig seksuelle synder). Ved å bruke dette velkjente temaet strategisk, og dermed etablere enighet med sine lesere, oppnår Paulus en retorisk fordel. Hans samtidige jødekristne lesere av Rom 1,18–32 ville ha kjent igjen den anti-hedenske polemikken, men ville betraktet seg selv som fritatt fra hans fordømmelse; likeledes ville de hednekristne leserne følt seg sikre på at de hadde forvandlet sine liv fra den hedenske urenheter. Men hans påstand i de følgende kapitlene, der han sier at både jøder og hedninger er under synden, ville ha overrasket leserne, og gjort dem mer åpne for hans påstand om at alle trenger Kristus.

I tillegg til å ha gjenklang fra jødisk polemikk mot avgudsdyrkelse, har Romerbrevets første kapittel også noe til felles med den jødiske loven, spesielt Tredje Mosebok: 1) Rom 1 og 3 Mos 18 og 20 anvender omtrent samme terminologi; 2) både Romerbrevet og 3 Mos fremsetter en generell fordømmelse av seksuelle relasjoner mellom menn; og 3) begge mener at de som er involvert i slike relasjoner, fortjener å dø. Paulus utvider Tredje Moseboks forbud til også å gjelde kvinner, i tråd med en del andre samtidige jødiske lovkyndige.

Den etter-bibelske jødiske filosofen Philo av Alexandria diskuterer seksuelle relasjoner mellom menn¹⁶ på en måte som minner om Rom 1,27 på tre punkter: 1) både Paulus og Philo fordømmer slike relasjoner; 2) begge kaller dem «unaturlige» (*para physin*); og 3) begge beskriver en fysisk effekt av slike relasjoner på de involverte kroppene. Både Philo og Paulus knytter videre kjønnsdifferensiering til klær og frisyre,¹⁷ og Philo beskriver Sodomas menn, som hadde sex med hverandre, som om de hadde kastet av seg åket som den naturlige lov påla dem.¹⁸

Leser en Romerbrevet 1 i lys av jødiske lovtekster, kjenner en igjen Paulus' teologiske rammeverk med hellighet versus urenhet, et teologisk rammeverk som er utilstrekkelig for etisk tenkning i dag. En forestilling som bygger på at noen seksuelle handlinger besmitter de involverte, er utgangspunktet for forbudene mot visse seksuelle handlinger i Tredje Mosebok. Det som eventuelt gjør et samleie til en avskyelig gjerning, har ikke noe å gjøre med tvang eller frivillighet, kategorier som de fleste moderne etiske tenkere mener er helt sentrale for den moralske diskusjon. 3 Mos 20,13 («Når en mann har omgang med en annen mann slik som en har omgang med en kvinne, har de begge gjort en avskyelig gjerning. De skal dø; det hviler blodskyld på dem») gjør ingen forskjell på samleie mellom voksne menn som gjør det frivillig; mellom en voksen og en mindreårig og mellom en voksen mann og en annen mann som ikke frivillig er med på samleiet. Ifølge 3 Mos 20,13 fortjener offeret for homoseksuell voldtekt og barnet som utsettes for pedofili også henrettelse, sammen med sin overgriper. Philo av Alexandria tolker 3 Mos 20,13 på nettopp denne måten, og sier om gutten som er den passive parten at han skal bli «rettferdig dømt til døden av de som overholder loven, som foreskriver at manne-kvinnen som tilsøler naturens renhet skal forgå uhevnet, straffet til ikke å få leve en dag eller engang en time, som en skam for seg selv, sitt hus, sitt land og hele menneskeheten». 19 På samme måte begrenser ikke Tredje Mosebok straffen for incest bare til å gjelde for myndige voksne. Straffen, som også inkluderer døden, gjelder både for de utsatte barna og for deres overgripere. Alder og frivillighet dukker ikke opp som relevante kategorier i Tredje Moseboks forbud mot par av samme kjønn, mot incest, og mot seksuell omgang med dyr, noe de burde ha gjort hvis disse forbudene skal ha noen relevans for vår moral i dag. Heller ikke for Paulus er frivillighet eller tvang viktig i fordømmelsen av homoerotikk. Fokusering på hellighet og renhet

for Israel som en gruppe styrer lovkodene i Tredje Mosebok; på samme måte vil Paulus at det kristne fellesskapet skal være hellig, og dermed må de holde seg unna all urenhets som er typisk for hedningenes liv.

I tillegg til at han knytter an til den jødiske loven, appellerer Paulus også til den naturlige lov. Bevisene for at han kjente til og benyttet seg av teorier om den naturlige lov, er som følger: 1) hans referanse til avgudsdyrkerne som noen som «vet at Guds lov sier [...]» (Rom 1,32); 2) hans påstand om at hedninger «av naturen gjør det den [loven] sier» (Rom 2,14f.); og 3) hans tro på at alle mennesker kan kjenne Gud gjennom Guds skaperverk, dvs. utenom noen spesiell åpenbaring eller misjonsaktivitet (Rom 1,20). Paulus' fokusering på kjærlighet mellom to av samme kjønn som et paradigmatisk eksempel på lovbrøtende menneskelig oppførsel, stemmer godt overens med den forrangten ekteskap mellom mann og kvinne hadde innenfor antikkens teori om den naturlige lov.²⁰ Denne teorien tillater Paulus å presentere sitt budskap om rettferdiggjørelse til hedningene, for med utgangspunkt i den naturlige lov kan alle være enige om at ekteskap mellom mann og kvinne er nedfelt i naturen, mens homoerotikk er imot naturen. På denne måten helgarderer Paulus seg mot hedningenes innvending om at ulikheter i seksuell praksis kan være kulturelt betinget.

Homoerotikk endrer den guddommelige orden

For å kontrollere min egen tolkning av Paulus har jeg gått igjen gjennom hvordan de ulike leserne fra det andre til det fjerde århundre forsto ham. Disse tidlige kirkelige skrifterne bekrefter at det er rimelig å lese Paulus ut fra det samme kulturelle og intellektuelle rammeverk som jeg har plassert ham innenfor. Tidlig-kristne beskrivelser av homoerotiske kvinner som lider tortur i helvete for sine synder, korresponderer med Paulus' syn på at slike kvinner fortjener å dø, i

Guds vrededom. Som i Romerbrevet 1 klassifiserer mange av disse beskrivelsene homoerotiske kvinner og menn som to relativt parallelle grupper, noe som var uvanlig i den romerske verden. Tidlige kristne forfattere beskriver kvinnelig homoerotisme som overtredelse av kjønnsbarrierene og insisterer på at begge kvinnene i en slik forbindelse er skyldige. Kjønnsbarrierer som opprettholdes av kleskoder [med eksplisitt henblikk på 1 Kor 11,2–16] danner en viktig ramme rundt disse diskusjonene om seksuell kjærlighet mellom kvinner. Viktig er også en forståelse av naturen som kjønnnet. Et siste moment er at kirkefedrene ser en tydelig sammenheng mellom Paulus på den ene siden og både Tredje Mosebok og den naturlige lov på den andre siden.

Mange apokalyptiske tekster bringer svært malende beskrivelser av den læren som vi finner i Paulus' brev til romerne: Kvinner og menn som overskrider kjønnsbarrierene i sin seksuelle omgang, fortjener en ekstrem form for straff, fordi de har foretatt en alvorlig overtredelse av Guds lov. I narrativ form viser de hvordan Paulus' tidlige kristne lesere visualiserte resultatet av dommen, hvordan de tidlige leserne så for seg de eskatologiske følgene av Guds vrede. I form av guidede turer igjennom helvete²¹ (forløperne til, og inspirasjonskilder for, Dante) utgir disse tekstene seg for å være nedtegnelser fortalt i første person av mennesker som enten hadde en visjon av helvete eller som hadde dødd og kommet til helvete, men så var så heldige å få livet tilbake. I hvert enkelt tilfelle fortelles det om syndere som lider under grusom tortur.

Selv om Paulus ikke beskriver den endelige dommedag eller tar for seg menneskelig lidelse i helvete, er hans tanker like fullt apokalyptiske i sin orientering mot en fremtidig dom og Kristi gjenkomst. Derfor er det til en viss grad mulig å sammenligne Romerbrevets første kapittel og de apokalyptiske tekstene jeg vil behandle. Paulus refererer imidlertid mer indirekte til «Guds vrede» og til de menneskene som fortjener å dø, mens de tidlige kristne apokalyptiske

visjoner gjengir konkrete detaljer om straffen som venter etter døden.²² Detaljrikdommen tyder på at synden ble tatt svært alvorlig av apokalypsenes forfattere, og viser også hvordan disse forfatterne så på kvinnelig homoerotikk.

Den eldste bevarte kristne apokalypse er Peter-apokalypsen²³ (*Apocalypse of Peter*). Den var svært utbredt i den eldste kirke og ble av enkelte betraktet som et skrift med stor autoritet. I dette skriftet fortelles det at homoerotiske kvinner og menn kaster seg ned fra en høy, overhengende klippe, mens deres plageånder tvinger dem til å gå opp igjen og bli kastet ned igjen. Apokalypsen beskriver menn som blir torturert på denne måten som «de som besudler kroppene sine og oppfører seg som kvinner», og kvinnene sammen med dem som «de som har sex med hverandre som en mann [har] med en kvinne».

I Peter-apokalypsens helvete gjentar disse kvinnene og mennene det de angivelig skal ha gjort mens de levde: snur seg selv opp ned, igjen og igjen. Fordi mennene oppførte seg som kvinner, og kvinnene likeledes tok på seg mannlige roller, tvinger torturistene dem nå til å kaste seg ned fra en klippe.²⁴ Siden Peter-apokalypsen presenterer hver straff som om den står i rett forhold til forbrytelsen, forstår jeg straffen slik: På samme måte som disse kvinnene og mennene snudde opp ned på sine tildelte roller mens de levde, slik må de nå følge en uopphørlig prosess med å gå opp og komme ned, gå opp og komme ned igjen. Hele tiden må de endre sin retning akkurat som de endret den kjønnsbestemte ordningen i samfunnet mens de levde.

I Peter-apokalypsen er det bare de mennene som har vært den passive part i et homoerotisk forhold som har en plass i helvete, ikke den aktive mannlige partneren (bare passive menn oppfører seg «som kvinner».²⁵ Derimot fortjener tydeligvis begge partene i et kvinnelig homoerotisk forhold, både den aktive og den passive, evig straff, siden begge kvinnene regnes som syndere.

I likhet med andre tekster fra den romerske verden forutsetter Peter-apokalypsen enten et organisk eller et kunstig penetrerende redskap på den ene av de kvinnelige partnerne. Frasen «de [kvinner] som har sex med hverandre som en mann [har] med en kvinne» kan tyde på at et slikt redskap fantes.²⁶ Dermed deler tydeligvis Peter-apokalypsen antikkens utbredte synspunkt om at homoerotiske kvinner imiterer menn: på samme måte som menn penetrerer enten kvinner eller menn, slik penetrerer homoerotiske kvinner andre kvinner. Seneca den eldre (1. årh. f.Kr.–1. årh. e.Kr.) beskriver i en av sine oppdiktede lov-strider en mann som finner sin kone i seng med en annen kvinne. Han ser først på «mannen» for å forsikre seg «om han var naturlig eller sydd på».²⁷ Den latinske poeten Martialis, som levde i det første århundre e.Kr., skriver om Bassa, en kvinne som hadde sex med andre kvinner, at «hennes enorme lyst imiterer en mann». Om Philaenis skriver han «hun tar guttene bakfra», som om hun hadde redskaper til å penetrere dem med.²⁸ I det andre århundre lar Lukian av Samosata en av sine oppdiktede figurer referere til kvinner på Lesbos som har ansikter lik menn og er uvillige til å innta en passiv seksuell rolle sammen med menn. Isteden nærmer de seg bare kvinner, som om de selv var menn. Lukian forteller også om kvinner som kysser som menn og som har noe der hvor menn har sine kjønnsorganer.²⁹ Frasen fra Peter-apokalypsen, «som en mann [gjør] med en kvinne», viser hvordan dette verket er vevet sammen med resten av strukturen i det samfunnet det ble til i.

I den syriske versjonen av *Acts of Thomas* (trolig skrevet tidlig i det tredje århundre) forteller en ung kvinne fra sitt besøk i det underjordiske. Hun beskriver den første gruppen med sjeler hun møter slik: «Og han lot meg få se ned i hver av avgrunnene; og jeg så ned i den første avgrunnen, og så flammende ild i dens midte, og et hjul av ild roterte i dens midte; og han sa til meg: 'Inn til denne pinen er alle de bestemt til å komme, de sjelene som overtrer loven, som

endrer den foreningen gjennom samleie som har blitt foreskrevet av Gud.'»³⁰ I likhet med Paulus beskriver dette skriftet kvinnelig og mannlig homoerotikk som en endring av den guddommelige orden, noe som Gud vil straffe strengt.

Paulus-apokalypsen (*Apocalypse of Paul*) er et skrift fra det tredje århundre³¹ som detaljert beskriver hva forfatteren forestiller seg at Paulus så da han ble rykket inn i Paradis (2 Kor 12,1–7). Verket beskriver ikke bare himmelen, men også den torturen i helvete, etter livet, som korresponderer med de jordiske syndene. Med likhetstrekk med Peter-apokalypsen og *Acts of Thomas*, presenterer Paulus-apokalypsen en rekke personer som lider under sin straff. Blant den gruppen mennesker Paulus ser i helvete, er «menn og kvinner dekket av støv, og ansiktene deres var som blod, og de var i en avgrunn av tjære og svovel, og de løp i en elv av ild». Engelen som fungerer som Paulus' guide, forklarer: «Det er dem som har begått Sodoma og Gomorras urenheter, menn med menn. Derfor straffes de uopphørlig.»³²

Selv om disse tidlig-kristne apokalypse-ne er ulike i sin straffeutmåling, deler de visjonen om at Gud straffer homoerotiske kvinner – tydeligvis begge de kvinnelige partnerne (ikke bare den «aktive» part) – og middelet er streng tortur: et kretsløp av uopphørlige fall fra en bratt klippe for så å atter gå opp igjen for på nytt å bli kastet ned; å leve i en avgrunn av ild; eller å løpe i en elv av ild. De dramatiserer Paulus' lære i Romerbrevet: folk som overtrer Guds bud fortjener Guds vrede. På tross av at disse apokalyptiske visjonene gir seg ut for å la oss få se et glimt av dødens rike, uttrykker de snarere de prioriteringer og den frykt som var rådende blant de første kristne som skrev og leste disse visjonene om helvete.

Naturlig – ulovlig – unaturlig

Tertullian av Kartago, kirkefader fra slutten av det annet og begynnelsen av det tredje århundre, bekrefter min tolkning på mange

vesentlige punkter. Tertullian skiller ut en naturlig teologi og en naturlig lov hos Paulus: mennesker kan kjenne både Gud (naturlig teologi) og Guds vilje (naturlig lov) gjennom å observere naturen. Tertullian ser det slik at mennesker som observerer naturen inngående, ikke vil avvike fra den kjønnsbestemte klesdrakten og de seksuelle kodene som fantes i den verden han og Paulus delte. Tertullian argumenterer for at Paulus bygger sitt forbud mot langt hår for menn og påbudet om slør for kvinnen, på den naturlige lov (1 Kor 11,14). Han finner også at forestillingen om en naturlig lov er til stede i Rom 2,14. Slik anerkjenner Tertullian at det er en sammenheng mellom Rom 1,26 og 1 Kor 11,2–16.

På slutten av det andre århundre kom kirkefader Klemens av Alexandria med direkte kommentarer både til ekteskap mellom kvinner og til Paulus' brev til romerne. Klemens fremhevet det tradisjonelle ekteskapet med sine kjønnsroller og forskjeller, og gikk imot radikale ideer om alle menneskers likeverd, som han forbandt med seksuell løssluppenhet. For eksempel sto den kristne gruppen kjent som Karpokratianerne for en slik likeverdighet, og Klemens hudflettet dem for at de angivelig var seksuelt utsvevende. Han angrep særlig Epifanes, som i sitt verk «Om rettferdighet» fastholdt likeverdigheten mellom alle jordiske vesener, mellom alle dem som solen skinner like mye på. Karpokrates «skiller ikke mellom rik og fattig, folket og herskeren, uforstandig og klok, kvinne og mann, fri og slave». ³³ Karpokrates avviste også å behandle dyr annerledes enn mennesker.

Som kontrast til dette, er det i Klemens' kjønnede tankesystem unaturlig med ekteskap mellom kvinner av flere grunner: for det første fordi det trosser Gud, som skapte kvinnen fra mannen fordi hun skulle motta mannens sæd og hjelpe ham; for det andre fordi det forhindrer den mannlige sæd i å finne en passende grobunn; for det tredje fordi de to kvinnenes livmødre roper etter å bli fylt med mannens sæd; for det fjerde skal ikke mennesker imitere slike vellystige

dyr som haren; og en siste grunn er at Paulus kalte kvinnelig homoerotisme unaturlig. Klemens' kortfattede fordømmelse av kvinne–kvinne–ekteskap gir oss dermed innsikt i hans teologiske forståelse av kvinnelighet og mannlighet. I Klemens' teologi er det mannen som ligner mest på Kristus, og han er tildelt rollen som leder, en rolle gitt ham av Gud (ifølge Første Mosebok). Dette plasserer kvinne–kvinne–ekteskap teologisk sett i motsetning til Guds plan for menneskeheten. Et slikt ekteskap mangler både et mannlig overhode og sømmelig kvinnelig passivitet. Dette gjør at kvinne–kvinne–ekteskap plasseres utenfor grensene for Klemens' teologi.

Hvis Klemens av Alexandria bekrefter min tolkning av Romerbrevet, så gjør også Johannes Chrysostomos det i sin preken over Romerbrevet fra det fjerde århundre. Hele strukturen i prekenen reflekterer hans asymmetriske oppfatning av kjønnene. Han retter mye mer oppmerksomhet mot «mannlig vanvidd», ³⁴ altså relasjoner mellom menn, enn mot seksuelle relasjoner mellom kvinner. Chrysostomos hevder at seksuelle relasjoner mellom kvinner er verre enn mannlige homoerotikk, for det er «mye mer foraktelig når til og med kvinner søker disse seksuelle forbindelsene, etter som de burde føle mer skam enn menn». ³⁵ For Chrysostomos, i motsetning til Klemens av Alexandria, har kvinner faktisk en annen natur enn menn. ³⁶ Disse ulike naturer leder til svært ulike sosiale roller. Ved å basere seg på den andre skapelsesfortellingen fra Første Mosebok argumenterer han for at det er naturgitt at mannen ble gitt i oppdrag å være kvinnens veileder, og at kvinnen ble kommandert til å være mannens hjelper. ³⁷

Ifølge Chrysostomos har det «mannlige vanvidd» og dets kvinnelige motstykke ødelagt den naturlige skapelsesorden nedlagt i Første Mosebok, slik at istedenfor at kjønnene oppfører seg vennligsinnet overfor hverandre, har de nå startet en krig (*polemos*) mot hverandre, en krig der til og med medlemmer av det samme kjønn er motstandere. Han sier at kvinner fornærmet

(*hybrizō*) andre kvinner, og ikke bare menn.³⁸ Denne krigen mellom kjønnene, men også den interne innenfor ett kjønn, har ført til sosialt kaos. De har opphevet den sosiale orden: «Når Gud forsaker noen, blir alt snudd på hodet.»³⁹

Bildet på sosial uorden og opphevelse av kjønnsroller minner nok en gang om Peter-apokalypsens straff, der kvinner og menn snudde seg opp ned, gang på gang. Det å bli snudd opp ned innebærer en grenseoverskridelse, og Chrysostomos understreker nettopp dette: «naturen kjenner sine egne grenser».⁴⁰

Chrysostomos, som er kjent blant sine samtidige lesere for sine kraftige anti-jødiske uttalelser, nedkaller forbannelser over kvinnene og mennene omtalt i Rom 1,26f. gjennom en serie av skjellsord: «Hvor mange helveter er tilstrekkelig for slike mennesker?»; «ikke bare er deres dogme satanisk, men deres måte å leve på er også djevlesk»; «uansett hva slags overskridelse en diskuterer, det finnes ingen tilsvarende denne lovløsheten»; og «det finnes ikke noe mer irrasjonelt og sørgelig enn denne skandalen».⁴¹

Chrysostomos ser på homoerotikk som verre enn prostitusjon: Prostitusjon er i det minste naturlig, selv om det ikke er lov.⁴² Dermed distanserer han seg fra antikkens astrologer og andre kilder der prostituerte klassifiseres sammen med homoerotiske personer. Chrysostomos viderefører denne tanken og omtaler «dette vanviddet» som ubeskrivelig mye «verre enn hor».⁴³ Hvorfor er det verre? Fordi en mann som bedriver homoerotikk har plassert seg selv på grensen mellom det maskuline og det feminine. Han har ikke ikledd seg en kvinnelig natur, selv om han har mistet sin mannlige natur. På grunn av denne tvetydige kjønnsrollen har han «fortjent [...] å bli kastet ut og steinet til døde av både menn og kvinner».⁴⁴

Chrysostomos får frem den sosiale annerledesheten og opphevelsen av den sosiale orden gjennom å bruke kategoriene lov og natur. Jamfør Artemidoros' klassifika-

sjonssystem: 1) naturlig, legalt og sedvane; 2) ulovlig eller ukonvensjonelt; og 3) unaturlig. Chrysostomos skiller seg fra Artemidoros ved å klassifisere mannlige og kvinnelige homoerotikk som både ulovlig/ukonvensjonelt og unaturlig. Selv om Chrysostomos benytter kategoriene ulovlig og unaturlig om homoerotikk, viser han imidlertid at han er oppmerksom på det treleddete skillet: «For det samleiet som de [dvs. kvinnelige prostituerte] er med på, er i det minste naturlig, selv om det er ulovlig. Men dette [dvs. homoerotikk] er både ulovlig og unaturlig».⁴⁵ I likhet med Artemidoros har Chrysostomos også en kategori i midten (mellom naturlig og unaturlig) som betegner det som er ulovlig, men naturlig. (Chrysostomos skiller seg derimot selvfølgelig fra Artemidoros ved at han klassifiserer all homoerotikk som unaturlig, og ikke bare kvinnelig homoerotikk.) Gjennom hele sin preken understreker Chrysostomos gang på gang at homoerotikk faller i kategorien for det unaturlige og ulovlige og ikke i kategorien i midten. For å få frem dette poenget binder han sammen det unaturlige og det lovløse ved seksuelle relasjoner innenfor samme kjønn, og sier for eksempel at de personene som Paulus tukter i Rom 1:26f., «både krenket naturens ære og tråkket på loven».⁴⁶ Kanskje føler Chrysostomos at han må trekke sitt publikum vekk fra den oppfatning at seksuelle relasjoner innenfor samme kjønn bare er ulovlig eller ukonvensjonelt (som prostitusjon og annet hor), men likevel naturlig. (Noen kan for eksempel ha fulgt Artemidoros' tanke om at bare kvinnelig homoerotikk er unaturlig, mens mannlige homoerotikk er naturlig fordi det opprettholder menneskenes sosiale hierarki.) Ved å binde sammen det ulovlige/ukonvensjonelle og det unaturlige som kategorier, understreker han det unaturliges sosiale dimensjon. Det unaturlige er ikke et privat spørsmål, men heller et spørsmål av offentlig betydning; det dreier seg om lovene og de sosiale konvensjoner.

Kildene som jeg her presenterer, og som jeg undersøker enda nøyere i min bok, viser

at folk i den romerske verden i høy grad var oppmerksomme på fenomenet seksuell kjærlighet mellom kvinner. Denne oppmerksomheten favnet fra elite-forfattere som Marital, og til lavstatus-forfattere som provinsbyboeren Paulus, til egyptiske landsbykvinner som utstedte erotiske trylleord, og til og med til de rabbinske kloke menn, som i *Sifra* rettet oppmerksomheten mot giftermål mellom kvinner. Til forskjell fra de kildene som beskriver koplinger mellom menn, der noen opphøyer disse relasjonene mens andre avviser dem, fremviser antikkens kilder en helt annen og nærmest unison fordømmelse av seksuell kjærlighet mellom kvinner. På tross av denne omfattende og høylytte opposisjon mot kvinnelig romantisk vennskap, vitner likevel disse kildene om en tilstedeværelse av seksuell kjærlighet mellom kvinner i hele det romerske imperium. I kraft av å være en motreaksjon bærer den høylytte opposisjonen vitnesbyrd om et visst toleransenivå, som da tilsynelatende gjelder kvinne-kvinne-ekteskap. Denne kvinne-kvinne-ekteskapspraksisen gjør det nødvendig for oss å forutsette i det minste en slags toleranse for dette, siden enhver form for samboerskap krever et minimum av sosial og økonomisk støtte.

Overskridelse av kjønnsrollemønsteret fremstår som den mest sentrale enkeltstående grunnen til å avvise kvinnelige romantiske vennskap. Antikkens kulturbærere delte Paulus' antagelse om at gifte kvinner var «under mannen» og mente at homoerotiske kvinner overskred naturen ved å oppleve nytelse uten å være under mannen. For dem var en slik nytelse både imot naturen og imot den guddommelige vilje.

Selv om både kristne og ikke-kristne forfattere beskrev kvinnelig homoerotikk som en overskridelse av kjønnsrollene, hadde de vanskeligheter med å begrepsfeste dette innenfor rammen av det asymmetriske fallosentriske språket i den romerske verden. Den fallosentriske modellen, som krever en som penetrerer og en passiv som lar seg penetrere, passer ikke nødvendigvis for å beskrive erotisk aktivitet mellom kvinner.

Dette problemet resulterte i ulike svar på spørsmålet om en skulle kalle begge partene i et erotisk forhold for *tribader* eller bare den «maskuline» partneren. Ulike svar ble også gitt på spørsmålene om begge partnere var skyldige, og om det var slik at den ene kvinnen penetrerte den andre eller om de var involvert i en gjensidig aktivitet. Både kristne og ikke-kristne prøvde gjentatte ganger å begrepsfeste kvinnelig romantisk vennskap innenfor en aktiv/passiv-distinksjon med utgangspunkt i fallos, men de lyktes egentlig aldri. Det var alltid en glipp, en inkonsekvens, og en manglende parallell til mann-mann-relasjonene. De kunne aldri egentlig tilpasse kvinnes erfaring til en mannlig form.

Forfatterne i den romerske perioden beskrev kvinnelig homoerotikk først og fremst som en overskridelse av kjønnsrollene som var mot naturen. Likevel gjennomsyret også kulturelle forståelser av sosial status deres forestillinger om både kjønn og natur. Assosieringen av *tribader* med prostituerte kan ha manet frem en forestilling om slavekvinner som skulle minne overklassekvinnene om at bare de var sanne kvinner. Det underliggende idealet var en sant feminin kvinne med høy status, underdanig enten sin ektemann eller, dersom hun levde i sølibat, kirken.

Selv om alle antikkens forfattere var imot seksuell kjærlighet mellom kvinner, var det stor variasjon i oppfatningene om årsaker og behandling. På tross av de ulike årsakslærer og behandlinger, dominerer forståelsen av kvinnelig homoerotikk som noe unaturlig i alle kildene. Dette gjelder særlig de greske kildene, både de kristne og de ikke-kristne skriftene. I denne artikkelen gir jeg et lite glimt av de betydeligste hindrene som kvinner som elsket kvinner møtte i antikkens middelhavsområde. Man kan spørre seg om de var fordømt til helvete ikke bare etter deres død, men også mens de levde. Kildene og begrepene som jeg presenterer her og i min bok, kan hjelpe oss til å forstå antikkens holdninger til seksuell kjærlighet mellom kvinner. Gjennom Paulus' brev til

romerne og andre tidlige kirkeskrifter har antikkens begreper blitt autoritative for den vestlige kulturen, og de har tjent som kilde for vår etikk. Hvis kirkefolk og politikere fortsetter å basere kirke- og sosialpolitikken på det heteroseksuelle ekteskapets prioritet fremfor kjærlighet mellom kvinner, vil vi for alltid gjenta antikkens tradisjoner som har betydd en nedvurdering av de lesbiske, av biseksuelle, ja av alle kvinner. Gjennom å forstå vår fortid kan vi – enten vi er kristne eller ikke – bevege oss mot en mer menneskelig fremtid, en fremtid der vi til og med kan komme til å anerkjenne det hellige og ukrenkelige ved en kvinne som uttrykker sin kjærlighet overfor en annen kvinne.

Bernadette J. Brooten
Kraft-Hiatt Professor
of Christian Studies
Brandeis University

Artikkelen er oversatt av cand.theol. Marianne Bjel-land Kartow. Notene er beholdt i engelskspråklig versjon. For lesere som vil gå nærmere inn i Brootens materiale og argumentasjon, anbefales hennes bok *Love Between Women*.

Noter

- 1 For extensive discussion of the topics discussed here, see Bernadette J. Brooten, *Love Between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism* (Chicago: University of Chicago Press, 1996).
- 2 See Brooten, *Love Between Women*, 304–14.
- 3 J. Migne, ed., *Patrologia Graeca* (heretter forkortet PG, red. anm.) 60.420top.
- 4 PG 60.417mid.
- 5 PG 60.419mid.
- 6 PG 60.419bot.
- 7 Thomas Aquinas, *Summa Theologica* II–II. Q 154. a12.
- 8 The term for «degrade» (*atimazō*) can also be rendered «dishonor».
- 9 Some anthropologists have argued that men's honor derives from women's sexual conduct and that women really cannot achieve honor for themselves; see Unni Wikan, «Shame and Honour: A Contestable Pair,» *Man* 19 (1984)

635–52, for citations and a rebuttal of this position.

- 10 Most Greek and some Roman authors did classify the penetration of certain categories of subordinate males, such as a boy or a slave, as natural, but Jewish authors, in line with Leviticus (Tredje Mosebok, red. anm.), did not.
- 11 Some may have seen intercourse between a man and a married woman as unnatural, because it disturbed a man's control over his house; the followers of Zeno of Kition, the founder of Stoicism, held this view (in Origen, *Contra Celsum* 7.63; Johannes von Arnim, ed., *Stoicorum Veterum Fragmenta* 1.58.11–15; Fragm. 244). See Helmut Koester, «Physis,» G. Kittel and G. Friedrich, eds., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 9 (1973) 265; or G. Kittel and G. Friedrich, eds., *Theological Dictionary of the New Testament* 9 (1974) 271.
- 12 With the exception of intercourse between a mother and her son, which Jewish law prohibits (Lev 18:7), Jewish law generally allows the aforementioned types of intercourse, albeit with some restrictions. Thus, a married man who has intercourse with the wife of an Israelite male is liable to the death penalty for adultery (Lev 20:10; Deut 22:22), but if he sleeps with a foreigner's wife, a prostitute, his own slave girl or slave woman or his own daughter, there is no penalty. These do not constitute adultery against his own wife, and he has not infringed upon the rights of another male Israelite. In other words, my examples are not only natural in terms of the philosophical thought of the Roman period, but most are also legal under Jewish law. Other legal systems operative in Paul's day, such as Roman law, also gave free men the freedom to engage in a variety of sexual relations without penalty.
- 13 Acts (Apostlenes gjerninger, red. anm.) 18:2, 18, 26; Rom 16:1f, 3f, 7, 12; 1 Cor 16:19; and Phil 4:2f.
- 14 Gal 3:28.
- 15 1 Cor 7:1–5.
- 16 Philo, *On the Special Laws* 3.37–42; *On Abraham* 133–36; *On the Contemplative Life* 59–63.
- 17 *On the Special Laws* 3.37; 1 Cor 11:2–16.
- 18 *On Abraham* 135 (F. H. Colson, ed. and trans., Philo, vol. 6 [LCL; Cambridge, MA: Harvard, 1966] 70).
- 19 *On the Special Laws* 3.37–39 (earlier part of it).
- 20 See Paul's contemporary, Philo of Alexandria, who describes men engaging in male–male sexual relations as having shaken off the yoke of natural law (*On Abraham* 135; Colson, Philo, vol. 6 [1966] 70).

- This focus on sexual behavior in natural law theory continues into the Middle Ages. See, e.g., Thomas Aquinas, who classifies coitus as part of natural law (*Summa Theologica* I-II. Q 94. a 2). Aquinas defines contraception, masturbation, homoeroticism, and bestiality as contrary to nature and therefore worse than adultery, fornication, incest, and rape, which are sinful, but according to nature (II-II. Q 154. a 12). For a brief discussion and critique, see Lisa Sowle Cahill, *Women and Sexuality: 1992 Madeleva Lecture in Spirituality* (New York: Paulist, 1992) 8–10.
- 21 See Martha Himmelfarb's definitive study, *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983). In contrast to Albrecht Dieterich, who posited an Orphic-Pythagorean background to the earliest Christian tour of hell (which is found in the *Apocalypse of Peter*) (*Nekyia: Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse* [Leipzig: Teubner, 1893]), Himmelfarb, by delineating the literary interrelationships among all of the extant documents and fragments, has established the close connections among the various Jewish and Christian apocalyptic depictions of hell (see esp. pp. 127–68 and the «Family Tree for Tours of Hell» chart on p. 171).
 - 22 Notice that Paul says that people who have engaged in the prohibited behaviors deserve to die, whereas the apocalypses focus on the postmortem punishment. The authors of these apocalypses apparently interpreted Paul's phrase, «deserve to die», eschatologically.
 - 23 See Richard J. Bauckham, «The Apocalypse of Peter: An Account of Research», in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.25.6 (Berlin: De Gruyter, 1988) 4712–50, esp. 4738; and Himmelfarb, *Tours of Hell*, 8–10. Researchers date the *Apocalypse of Peter* to the first half of the second century CE based on its probable dependence on the Gospel of Matthew and 4 Ezra and its use by Clement of Alexandria and *Sibylline Oracles* 2. Interpreters dispute its provenance.
- In addition to the Greek original and the Ethiopic translation that I discuss here, see also the medieval Garshūni version (Arabic in Syriac characters) of the *Apocalypse of Peter*, which contains a revelation to Peter about the evils of the end time: «A father will marry a woman, and his son her daughter; a man will marry two sisters, and men will marry men as if they were women. Males will debase themselves with males and females with females, and they will own one another» (A. Mingana, Woodbrooke Studies: *Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni, Edited and Translated with a Critical Apparatus*, vol. 3 [Cambridge: Heffer, 1931] fasc. 7, p. 277 [see also p. 245: «when you see women dressed in men's dresses and vice versa, know that the time is at hand, and that the hour of judgment is come»]).
- 24 The cliff might be an allusion to the Leukadian Cliff, off of which later legend has Sappho casting herself; see, e.g., Ovid, *Heroides* 15; and Plutarch, *Centuria* 1.29.2.
 - 25 On passive males as a category in Roman society, see Amy Richlin, «Not Before Homosexuality: The Materiality of the Cinaedus and the Roman Law against Love between Men», *Journal of the History of Sexuality* 3 (1993) 523–73.
 - 26 The presence of both women in hell and the possibility of a device raises the question whether the author conceived of the women taking turns, which would have run contrary to the prevailing ancient understandings of sexual behavior.
 - 27 *Controversiae* 1.2.23.
 - 28 *Epigrammata* 1.90; 7.67.
 - 29 Lucian of Samosata, *Dialogues of the Courtesans* 5; §§289–92.
 - 30 *Acts of Thomas* 6.55; ET: William Wright, trans., *Apocryphal Acts of the Apostles: Edited from Syriac Manuscripts*, vol. 2 (London, 1871; reprint, Amsterdam: Philo, 1968) 195. See also A. F. J. Klijn, *The Acts of Thomas: Introduction-Text-Commentary* (Supplements to *Novum Testamentum* 5; Leiden: Brill, 1962) 94; based on the translation by Wright.
 - 31 I am accepting the dating of Himmelfarb, *Tours of Hell* 16–18.
 - 32 *Apocalypse of Paul* 39; ET: Hugo Duensing and Aurelio de Santos Otero, in *New Testament Apocrypha*, ed. Wilhelm Schneemelcher, trans. R. McL. Wilson, vol. 2 (rev. ed. of the collection initiated by Edgar Hennecke; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1989; Cambridge: Clarke, 1992) 733.
 - 33 *Strōmateis* 3.2.6.1f (see the whole of 3.2.5–11 for the full discussion of the Karpokratians). Clement's categories are close to those found in Aristotle, *Politika* 1.1–2; 1252a–1255b. For a full treatment of Clement's use of Aristotle, see Elizabeth A. Clark, *Clement's Use of Aristotle: The Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism* (New York: Edwin Mellen, 1977). Clark has ascertained that Clement based his thinking upon the Stoic teaching that we should live according to nature, but altered it by emphasizing the Aristotelian doctrine of the mean. This in-

tertwining of the natural and the avoidance of extremes is particularly evident in Clement's teachings about marriage and proper sexual behavior.

34 *PG* 60.416bot–417top.

35 *PG* 60.417mid.

36 *PG* 60.419bot.

37 *PG* 60.417bot. See Gen 2:18, 20. Cf. Clement of Alexandria, *Paidagōgos* 3.3.19.1.

Chrysostom takes the active/passive distinction as a cultural given (see, e.g., *PG* 60.419mid), but does not accord it as prominent a place in his discussion as some other ancient authors.

38 *PG* 60.418mid.

39 *PG* 60.417mid. The disorder resulting from same-sex love extends not only to human society, but to the earth as well. Chrysostom points out that God's destruction of Sodom by fire meant that the womb of the earth in that city could no longer serve as a receptacle to the seed. In other words, since Sodom's men

wasted their seed by implanting it into men, its fields became as infertile as the men's seed. People in the Roman world applied the agrarian metaphor of sowing a field to human procreation. Chrysostom is drawing a full circle by applying the gendered human metaphor back to agriculture. In his image, the feminine womb of the earth no longer serves as proper passive receptacle to the male seed (*PG* 60.420mid).

40 *PG* 60.420mid.

41 See notes 3, 4, 5, 6.

42 *PG* 60.419mid.

43 *PG* 60.419bot.

44 *PG* 60.419bot.

45 *PG* 60.419top. In this context, ancient Athenian legal tolerance and even public promotion of same-sex love proves an embarrassment for Chrysostom, since he concedes the Athenians' wisdom, while criticizing them for making a law of same-sex love.

46 *PG* 60.418top. See also 418bot and 419mid.

Én mann i Kristus: Kjønn og integrasjon i Paulus' *ekklesia*

Av Jorunn Økland

Det finnes flere muligheter når det gjelder å forstå hva Paulus mente om kvinner. Jorunn Økland leser noen av hans mest berømte utsagn angående kvinner i Første Korinterbrev som råd om hvordan helligdomsrommet skulle konstrueres under de rituelle samlingene, som i kristendommen inkluderer både menn og kvinner i det samme rommet. Helligdomsrommet skulle representere et kosmos som var kjønnet ifølge en guddommelig orden, og menigheten i Korint fikk råd om hvordan de skulle unngå uorden, kaos. Ordningsbestrebelsene åpnet imidlertid muligheter for at kvinner kunne oppfatte kristendommen som stedet der hindringene var ryddet av veien for at de kunne bli fullverdige mennesker – menn.

Paulus, fariseeren som ble helfrelst på Kristus og forfattet flere brev som har fått plass i den kristne bibel, er kanskje mest kjent for dette bladets lesere som opphavsmannen bak en del utsagn som har blitt brukt av kirkens menn gjennom århundrene for å ekskludere kvinner fra religiøse maktposisjo-

ner, og i før-sekularisert tid fra maktposisjoner overhodet.

På grunn av virkningshistorien til de mer eller mindre leilighetsvise brev som han sendte til menigheter han hadde kontakt med, har Paulus mye større aktuell interesse enn omfanget av og kvaliteten på hans

forfatterskap skulle tilsi. Den omfattende bruken av brevene hans gjennom tidene gir oss fortsatt god grunn til å være i dialog med Paulus-tekstene og behandle dem som mer enn antikvariske levninger fra en fjern fortid: De er tekster som gjennom den privilegerte posisjon de har fått som normative tekster for kirken, har bidratt til å forme europeisk kultur generelt fram til sekulariseringen (da man begynte å oppfatte kirke og kultur/samfunn som atskilte størrelser), og et europeisk-kristent kvinnesyn spesielt, og som fortsatt dominerer mye av diskursen omkring kjønn i mer indre-kirkelige kretser.

Kjønn i det rituelle rom (ekklesia)

To av de mest berømte utsagnene av Paulus angående kvinner, finnes i den delen av 1. Korinterbrev som omhandler de rituelle sammenkomstene (*ekklesia*): kapittel 11–14.¹ Her diskuterer Paulus kosmologi, kvinners bekledning og aktivitet i *ekklesia*, i hvilke former det rituelle måltid skal inntas, hvilken plass religiøs ekstase («tungetale») skal ha i forhold til bønn, profeti, undervisning og annen «fornuftig» aktivitet, hva slags kultiske aktiviteter som har høy status og hvilke som har lav status, hvordan *ekklesia* er å betrakte som den oppstandne Kristi kropp på jorden og hvordan de kristne derfor må betrakte seg som en enhet der «limet» er kjærlighet – og gjensidig avhengighet.

I denne artikkelen² vil jeg forsøke å vise hvordan de to mest berømte utsagnene om kvinner inngår i en vev av andre utsagn som impliserer kjønn, og hvordan kjønn altså er en helt sentral kategori for Paulus når han forsøker å skissere for korinterne hvordan det rituelle rommet skal struktureres. Jeg oppfatter derfor at utsagnenes anliggende ikke er moral i og for seg, men de inngår i dette mye bredere rom-konstruksjonsprosjektet. For Paulus handler kjønn ikke bare om mannlige og kvinnelige menneskekropper eller om moral: Hele kosmos er kjønnnet ifølge en guddommelig og god

orden. Helligdoms-rommet som konstrueres under de rituelle samlingene, kan betraktes som en representasjon av dette kosmos og må derfor inneholde den samme kjønnede orden.³

En del nyere bidrag som benytter seg av retorisk og/eller feministisk teori, viser hvordan kjønnsproblematikk går igjen i brevbolken som omhandler de rituelle sammenkomstene.⁴ Antoinette Wire mener at de kristne kvinnene i forsamlingen spøker i kulissene gjennom hele 1. Korinterbrev, dermed også i kap. 11–14, mens Anders Eriksson nøyer seg med å argumentere for at Paulus i kap. 12–14 er ute etter de kvinnelige «pneumatikerne» (s. 124), de som taler i tunger, er opptatt av religiøs ekstase og på denne måten vinner anseelse og status i menigheten. Jeg er enig med Wire og Eriksson i at kjønnsproblematikk går igjen i avsnittet, men jeg tror ikke vi kan forutsette at Paulus har dette klart for seg bortsett fra der han nevner kvinner eksplisitt, eller helt klart utelater dem (som i kap. 12,13). Snarere tror jeg vi har å gjøre med et vanlig utslag av androsentriske tenkemåter: når Paulus tenker på de korintiske gudstjenestene, ser han ikke for seg kvinner, men problemer, kaos, splittelse. Men disse størrelsene var forbundet med forestillinger om det «feminine» i den kultur Paulus var en del av, og stod i motsetning til forestillinger om det «maskuline». Derfor er det mulig for dagens kjønnskritiske lesere å lese brevets problematikk som relatert til kvinnes tilstedeværelse i *ekklesia*, fordi de på sett og vis blir betraktet som bærere av det «kosmisk feminine», og å lese Paulus' fortelling av kjønn i forbindelse med kjønnsbetingede problemer som kjønnsblindhet. Paulus var neppe ute etter kvinnene, men ønsket fred, orden og enhet i det han oppfattet som en kaotisk forsamling. Siden kvinnene representerer denne uorden og kaos, måtte han sette dem på plass. Det interessante blir dermed hvordan *for oss* kjønnsnøytrale begreper som fred, orden og enhet fungerer i et samspill med kosmologi og kjønnsoppfatninger som redskaper for å sette kvinner på plass.

Kjønn⁵ i antikken

Før vi går løs på Paulus-tekstene, trengs det ytterligere noen ord om hvordan man oppfattet kjønn i hellenistisk tid. Kort, generelt og svært overflatisk vil jeg skissere tre kjønnsmodeller som delvis er i konflikt med hverandre, men som også med en viss kreativitet kan forenes. Det de har felles, er at de er androsentriske i den forstand at de ikke setter spørsmålsteget ved mannens primære status i forhold til kvinnen.

For å finne den best kjente, må vi slå opp i 1. Mosebok kapittel 2. Når jeg ikke begynner med kapittel 1, er det fordi vi skal komme tilbake til det, og fordi det høyst sannsynlig i Paulus' kontekst ble oppfattet som fortellingen om skapelsen av «Mr. Nobody» eller urmennesket uten kropp, mennesket som idé, som først i kapittel 2 nedfeller seg i aktuelle, kroppslige mennesker.⁶ Ifølge kapittel 2 skaper Gud jorden ved å anlegge en hage. Han skaper først mannen av jord, så anlegger han en hage for mannen og skaper dyrene, men mannen finner ikke en hjelper som ligner ham selv blant dyrene. Da skaper Gud kvinnen av mannens ribben, og mannen blir fornøyd og alt er vel. I utgangspunktet er altså mannen komplett, men ensom. I motsetning til mannen og de andre dyrene skapes ikke kvinnen av jord, men ved at en kroppsdel tas ut av mannen og bygges på til det blir en hel kvinne. Siden mannen nå mangler et ribben, som er grunnmaterialet i kvinnen, utgjør de først til sammen en komplett, organisk helhet. Kvinnen er av samme substans som mannen, men avledet av og underordnet ham. Et ribben er en nøytral og nyttig kroppsdel, men i praksis var det vel neppe for få ribben jødiske menn opplevde som den kroppslige mangel som gjorde at de måtte være ett med en kvinne for å være komplette, det var nok snarere hennes reproduktive organer. I en viss forstand oppfatter jeg derfor ribben som en eufemisme for livmor, fødselskanal og bryster.

Myten om Pandora er et gjennomgangstema i gresk billedkunst og litteratur,⁷ men

Hesiods to versjoner⁸ er eldst, og kom til å prege den påfølgende diskursen: Zeus får håndverkerguden Hefaistos til å lage en uimotståelig vakker, men snyltende og lat gjenstand som sitter i mannens hus og spiser alt han klarer å dyrke fram av jorden. Hennes nærvær tapper ham og sliter ham ut, slik at han blir syk og gammel, og dør før tiden. «With her creation, men become mortal» (Loraux 1993, s. 242). Likevel blir han avhengig av henne, for uten de barna som hun kan gi ham, vil han ikke ha noen som kan pleie ham når han blir syk og gammel, og den som dør ugift og rik, vet at hans eiendom deles av fremmede. Om mann og kvinne ifølge Mosebokens fortelling er en organisk helhet og derfor avslutningsvis formenes til å «være ett»,⁹ forblir den greske Pandora «a separate and alien being»¹⁰ i forhold til mannen, plassert inn i hans hus som hevn. Pandora, håndverksproduktet, konstrueres som en hemsko og hevn fra gudene fordi menneskemannen¹¹ nokså ufor skyldt har fått ilden av Prometheus mot Zeus' vilje. Menneske-mannen har derved fått noe som var gudenenes privilegium, og har nå potensialet til å bli som dem om han ikke forhindres på noe vis. Pandora har altså analog funksjon som utdrivelsen av hagen har i den hebraiske myten, hvor mannen og kvinnen begge har spist av treet som gir kunnskap om godt og vondt, hvor på de begge drives ut av hagen.

En tredje modell, den hierarkiske enkjønnsmodellen, er mest pregnant formulert i filosofisk språkdrakt. Ifølge denne forestilte man seg kjønn som et kontinuum, som to poler på én kontinuerlig akse.¹² Den mannlige polen var den fullendt menneskelige, mens den kvinnelige var den ufullendte. Modellen setter i relieff kjønnssynet som var implisitt i en kultur hvor man ikke betraktet kjønnsdistinksjonene som mer absolutte enn at det var viktig at jentebarn ble oppdratt av kvinner til kvinner og med kvinnelige forbilder, og at de ikke fikk for næringsrik føde og for mye varme og fysisk aktivitet – ellers kunne man risikere at de ble maskulinisert. Vice versa tar guttebarn

skade av å være for lenge sammen med husets kvinner, og greske og romerske forfatteres latterliggjøring av menn som har forblitt «feminine» opp i voksen alder vil ingen ende ta. Denne kjønnteorien var nok først og fremst en teori om kjønnede kropp, selv om mange forfattere synes å implisere at kroppslig og åndelig mannlighet følger hverandre.¹³ Noen synes imidlertid å forutsette at det åndelige eller ideelle plan kan være mer selvstendig i forhold til det kroppslige, f.eks. når kvinner kan beskrives som åndelig sett menn/esker selv om den individuelle kroppen er kvinnelig (ang. de kristne kvinnene som får kollektivt del i Kristi mannlige kroppslighet gjennom *ekklesia*, se lenger ned).

Paulus: Kvinners plass i det rituelle rom og i kosmos

Det er interessant at Paulus både åpner og ender avsnittet 1 Kor 11–14 med kommentarer som etablerer kjønnsasymmetri. Han kunne ha kommet med kommentarer om kvinners plass i den kosmologiske orden andre steder, f.eks. i avsnittet som omhandler relevansen av kropp og sex for livet i Kristus (1 Kor 7).¹⁴ Men der er han mer opptatt av dagliglivet og praktiske problemer. I innledningen av kapittel 11 kunne han ha kommet med et tilsvarende kort og praktisk direktiv om at kvinner skal bære slør i *ekklesia*.¹⁵ Men det gjør han ikke, og avslører dermed at sløret tydeligvis ikke er hovedpoenget her: det er mer som står på spill. De konkrete direktivene i 1 Kor 11,4–5 og 14,33–34 angående slør og kvinners taushet under de kultiske samlingene oppfatter jeg derfor mer som implikasjoner og tydeliggjøringer av 1 Kor 11,1–3 og 14,36, hvor det kosmologiske hierarkiet som skal gjelde på kultstedet konstrueres.

For at lesere skal kunne følge diskusjonen, gjengir jeg nøkkelsitater fra tekstene jeg refererer til.¹⁶ Jeg anbefaler imidlertid å slå dem opp for å få med litt mer av konteksten.

1. Korinterbrev 11,1–15: «Etterlign meg slik jeg etterligner Kristus. 2. Jeg roser dere fordi dere husker på meg med hensyn til alle ting og for at dere holder fast ved overleveringene slik som jeg overgav dem til dere. 3. Jeg vil at dere skal vite at Kristus er enhver manns hode, at mannen er kvinnens hode, og at Gud er Kristi hode. 4. Enhver mann som ber eller profeterer med noe på hodet, fører skam over sitt hode. 5. Enhver kvinne som ber eller profeterer med utildekket hode, fører skam over sitt hode. Det er ett og det samme om hun hadde vært glattbarbert. 6. For hvis kvinnen ikke tildekker seg, skal hun også klippe seg. Men hvis det er skammelig for en kvinne å klippe seg eller barbere seg, skal hun også tildekke seg. 7. Men mannen bør ikke tildekke sitt hode, idét han er Guds bilde og ære/avglans. Men kvinnen er mannens ære/avglans. 8. For mannen er ikke av kvinnen, men kvinnen av mannen. 9. Og mannen ble ikke skapt for kvinnens skyld, men kvinnen for mannens skyld. 10. Derfor bør kvinnen ha myndighet/makt på hodet, pga. englene. 11. Men i Herren er/finnes verken kvinne uten mann eller mann uten kvinne. 12. For likesom kvinnen er av mannen, slik også mannen gjennom kvinnen (dvs blir født). Men alt utgår fra Gud. 13. Vurder selv: Er det passende at en kvinne ber til Gud utildekket? 14. Lærer ikke naturen selv dere at det er vanærende for en mann å ha langt hår? 15. Mens hvis en kvinne har langt hår, er det ære for henne, ettersom det lange håret er gitt henne i stedet for slør.»

Mannen er kvinnens hode

I innledningen til kapittel 11 tegner Paulus opp et hierarki der Gud er på toppen, så Kristus, så mannen, så kvinnen. Ethvert ledd forholder seg til leddet over som kroppen til hodet. Det gjelder å ikke føre skam

over sitt hode, verken i konkret betydning eller i den overførte betydningen av å føre skam over trinnet høyere oppe i hierarkiet. Forholdet mellom kvinne og mann er også analogt med forholdet mellom Kristus og Gud, som mikrokosmos til makrokosmos.¹⁷ Vi hører også at mannen er Guds bilde og avglans (*doxa*), og at kvinnen er avledet av mannen igjen og således hans avglans.¹⁸ I 1. Mosebok 1 fortelles det at Gud skapte mennesket i sitt bilde, som mannlig og kvinnelig. I den moderne norske bibeloversettelsen fortolkes fortellingen dithen at Gud skapte mennesket i sitt bilde «til mann og kvinne»,¹⁹ mens f.eks. den jødiske platoniker Philo, Paulus' samtidige, forstår «mannlig og kvinnelig», som er en mer korrekt gjengivelse av den hebraiske grunnteksten, dithen at Gud skapte ett første mannlig og kvinnelig, dvs. androgynt, åndelig menneske.²⁰ Selv om myten om det første androgyne menneske lett kunne la seg bruke som en begrunnelse for kvinners gudbilledlighet og for likeverd mellom kjønnene (siden både mannlige og kvinnelige kropp er manifestasjoner av det samme androgyne åndelige menneske skapt i Guds bilde), synes den ikke å ha fungert slik i særlig grad.²¹ Også denne myten har oppstått i en verden med sosiale hierarkier og kjønnsasymmetri, og har hatt som funksjon å forklare slike samfunnsforhold. Myten formidles til oss av forfattere som i andre sammenhenger vurderer kvinner generelt sett som sekundære i forhold til menn. Derfor synes myten om det androgyne menneske heller i praksis å ha vært knyttet til drømmen om det paradisi der menn kan klare å reproducere seg selv uten å være avhengige av kvinners luner og til tider sviktende fruktbarhet. I Philos hellenistiske forestillingsverden var altså et androgynt, gudbilledlig menneske konsipert som en mann som er i stand til å reproducere seg selv. Paulus' forståelse av skapelsesberetningen ligger nok nærmere Philos enn den norske oversettelsens,²² så lenge han uproblematisk kan framstille mannen som gudbilledlig uten å si noe om kvinnen. Riktig-

nok sies det ikke eksplisitt at kvinnen ikke er Guds bilde, men når Paulus er taus på dette punktet, regner forskerne med at kvinners mangel på gudbilledlighet var så selv sagt at det ikke trenger å sies.²³ En annen mulighet er at kvinnen som mannens «avglans» har en form for avledet gudbilledlighet. Om vi finner Paulus' argumentasjon uklar på dette punktet, var den neppe klare for de ikke-jødiske, korintiske mottakerne, ettersom myten om mennesket som ble skapt i Guds bilde var ukjent i den ikke-jødiske antikken.²⁴ Om nå Paulus skulle forstå 1. Mosebok dithen at kvinnen også var skapt i Guds bilde, passer hennes gudbilledlighet i hvert fall svært dårlig inn i hans hierarki av gradert fullkommenhet, så han utelater den her.

Dermed er vi inne på hvordan Paulus gjengir relasjonene mellom Gud og mennesker slik at de passer situasjonen og hans hensikter. I mange diskusjoner av 1. Korinterbrev 11 hevdes det at Paulus aksepterer kultisk aktive kvinner som ber og profeterer «i Kristus», men at han betrakter skapelsens universelle (?) kjønnsordning slik den er forstått i jødisk teologi som uforanderlig.²⁵ Men Paulus' hierarki kan ikke kalles jødisk bare fordi det innebærer at kvinner underordnes mennene. Jeg kan ikke umiddelbart se at det hierarkiet som skisseres i v. 3 avspeiler 1. Mosebok 1–2 i noen gjenkjennelig form. Han tegner relasjonene mye tydeligere som et gradert hierarki, og han introduserer nye trinn ved å framstille forholdet mellom mann og kvinne som ekvivalent med forholdet mellom Kristus og Gud, og ved å plassere seg selv midt imellom disse to hierarkiene (v. 1).²⁶ Dette siste er nytt også i forhold til Philos og rabbinske utlegninger av skapelsesfortellingene, og tjener til å underbygge Paulus' autoritet, som tydeligvis er meget vaklende i Korint. Selvsagt er heller ikke Kristus med i jødiske lesninger av skapelsesfortellingene.

Paulus *fastholder* altså ikke noe hierarki gitt i skapelsesfortellingene eller i samtidige jødiske utlegninger av dem, snarere



Detalj fra apsismosaikken i Katarinaklosteret, Sinai. Etter G.H. Forsyth & K. Weitzmann: *The Monastery of Saint Catherine, Pl. CIII.* (Kilde: Geir Hellemo: *Guds billedbok*, Pax Forlag 1999.)

omformer han eksisterende hierarkier og *introduserer* sin versjon som løsning på et problem i menigheten. Det er dessuten verd å merke seg at det akkurat er i forbindelse med kultiske direktiver at Paulus presenterer dette hierarkiet, og ikke f.eks. når han snakker om familieliv (som de post-paulinske forfatterne gjør).

Poenget er at Paulus ikke er «tvunget» av noen etablert diskurs til å henvise til skapelsesberetningene for å legitimere sitt syn på kvinners kultiske oppførsel. Han velger å gjøre det fordi det tjener hans formål. Samtidig er han selektiv både mht. hvilke deler av 1. Mosebok 1–2 han anvender, og hvilken fortolkningstradisjon han trekker på. Det er mange temata fra skapelsesfortellingene Paulus utelater som irrelevante i den kultiske konteksten i 1 Kor 11, men han henter poenget om kvinnens sekundære status som mannens hjelper fra 1. Mosebok 2, og skapelsen av mannen i Guds bilde fra 1. Mosebok 1,27. Rabbiene hentet også argumenter fra fortellingen om skapelsen av mann og kvinne, f.eks. i diskusjoner om sex og fruktbarhet, hushold og organisering av arbeid – sjelden i forbindelse med kult.

Paulus introduserer imidlertid *selv* et skille mellom hva som gjelder fra skapelsen av, og hva som gjelder «i Herren» – på tekstens overflatenivå i alle fall. Dette har eksegetene tolket dithen at Paulus har de nye kristne likestillingsidealene «i Herren» klart for seg, men han føler seg bundet av jødedommen, som identifiseres med den hierarkiske kjønnsordningen som Paulus mener gjelder fra skapelsen av, og som er den religion den kristne sekten vokste ut av. Denne fortolkningen har kun vært mulig fordi eksegetene har brukt kristne forfattere som eneste, eller i alle fall viktigste, kilde til den samtidige jødedommen.²⁷ Men Paulus' agenda får ham stundom (men ikke her!) til å svartmale alt det «gamle» og «jødiske», og hylle den «nye» enheten og friheten og universalismen «i Kristus». Dessuten går det ikke an uformidlet å identifisere 1. Mosebok 1–2 og «skapelsen» med det «jødiske» på Paulus' tid selv om jødene regnet 1. Mosebok som

hellig skrift. Hvis vi derfor ser forbi hans dikotomiske talemåte og betrakter innholdet som et resultat av en rekke valg om innhold og utelatelser fra forfatterens side, er det altså ikke tale om et «før» som Paulus føler seg bundet av i forhold til et «nå», men to samtidig eksisterende kategorier i Paulus' tankeunivers, som begge er kristianiserte selv om Paulus mener at den ene har vært der fra skapelsen av (dvs. han appellerer til en «fortid» og en «tradisjon» tilpasset formålet). Hvis vi liker «nå» og misliker «før», kan vi ikke skylde på jødedommen, men heller la spenningen mellom dem få nyansere vår forståelse av Paulus. Det at det «i Herren finnes verken kvinne uten mann eller mann uten kvinne» (v. 11), *kan* i og for seg peke i retning av en opphevelse av skapelsens kjønnsdistinksjoner (slik Paulus forstår dem) «i Herren». Men i neste vers gjentas og stadfesteres kvinnens skapelse *av* mannen som noe som står ved lag «i Herren», likeså opplever Paulus det relevant å stadfeste i v. 12 at menn fortsatt fødes gjennom²⁸ kvinner. Altså ser vi at Paulus i v. 11 opphever skapelsens kjønnsdistinksjoner «i Herren», samtidig innfører han dem igjen i v. 12 ved å gjenta dem med litt andre ord. Mange lar seg vilde av Paulus' ekvivalens-retorikk i v. 12, og mener at han her forsøker å likestille mannen og kvinnen. Men i utsagnet «slik som mannen er gjennom kvinnen» gjør han ikke annet enn å stadfeste kvinners tradisjonelle roller som fødersker.²⁹ I Herren er altså fortsatt kvinnen avledet, og dermed sekundær i forhold til mannen, men «siden mannen er gjennom kvinnen», må kvinnen fortsatt sette menn(esker) til verden. At mannen ikke er noe uten kvinnen, og kvinnen ikke noe uten mannen i Kristus (v. 11), bør altså ikke leses som likestillings-forsøk, ettersom ordet ikke er adekvat for å beskrive hva Paulus gjør eller har kulturelle forutsetninger for å gjøre. Snarere bør påpekningen av mannens og kvinnens gjensidige avhengighet i Kristus leses som en legitimering av rituell integrasjon: at menn og kvinner dyrket Gud sammen. Dette vil jeg komme tilbake til avslutningsvis.

Dåpsformelen

1. Korinterbrev 12,13 er et annet sted i den kultiske brev-bolken hvor kjønn dukker opp igjen – ved ikke å dukke opp. Her siterer nemlig Paulus formelen som initianden bekjente seg til når hun/han gjennomgikk den kristne initiasjonsriten, dåpen: «For vi er alle døpt med én ånd til å være én kropp, enten jøder eller grekere, enten slaver eller frie, og vi har alle fått én ånd å drikke [...]»

Den samme formelen siteres i hans brev til Galaterne (3,26–28): «Dere er alle Guds sønner gjennom troen i Kristus Jesus. For alle dere som har blitt døpt til Kristus, har iført dere Kristus. *Det finnes verken jøde eller greker, det finnes verken slave eller fri, det finnes ikke mannlig og kvinnelig: Dere er alle én i Kristus Jesus.*» Når han i 1. Korinterbrev siterer dåpsformelen, utelater Paulus «mannlig og kvinnelig».³⁰

«Én» er brukt for å betegne det ene de kristne skal bli. Nå kan man selvsagt si at hankjønnsformen er brukt inkluderende, i så fall understrekes poenget enda mer: Det kvinnelige subsumeres og underordnes det mannlige. Ut fra det som ovenfor er sagt under «Kjønn i antikken», skulle det være klart at alle som er døpt, har «iført seg»³¹ Kristus, dvs. en mannlig kropp, og at den éne kropp som alle kristne skal bli, er en mannlig Kristus-kropp. Hva som ble regnet som den ideelle pol i dikotomiene i dåpsformelen, stod fast selv om dåpen fungerte demokratiserende ved at alle i ritualet kunne få del i den ideelle pol. Paulus kunne like gjerne parafrasert: «Det finnes ikke jøde eller greker, slave eller fri, mannlig og kvinnelig: Dere er alle én jødisk fri mann i Kristus Jesus.» Ikke rart at kvinner som ønsket autonomi og øket religiøs status, søkte til kristendommen i hopetall!

Wires lesning av 1 Kor 12,13 er overbevisende i dette henseende: «Paul has adapted the baptismal confession in two ways to make his point. Most obvious is dropping any reference to male and female [...] In 1 Corinthians where the omission of 'not male and female' does not reflect lack of

interest in women and men, it is best explained as Paul's conscious choice in the light of the Corinthian women not to evoke what 'not male and female' means to them.»³² Jeg følger Wire i hennes lesning av formelen, men for meg er den sitert i et kult-relatert avsnitt som omhandler en av de mest sentrale kristne ritene og må forstås i denne avgrensede sammenheng, mens Wire trekker på de sosiale strukturene også utenfor det rituelle rom. Jeg leser sitatet som et uttrykk for at den kristne gudstjenesten i Korint ikke skal reflektere noe etnisk eller sosialt (slave/fri) hierarki, men det kosmos som gudstjenesten skal gjenspeile, er fortsatt kjønnnet. Dette var det muligens nødvendig å understreke i Korint fordi de kristne kvinnene hadde brukt sin mannlighet i Kristus til subversiv aktivitet.

Lemmenes status

Noen vers lenger nede heter det (1 Kor 12,18–24): «18. Nå satte Gud lemmene, ett og ethvert av dem på kroppen slik han ønsket [...] 22. Hvor mye mer er det ikke slik at de lemmer på kroppen som synes å være de svakeste, de er nødvendige? 23. Og de lemmer på kroppen som vi synes har mindre ære, dem ikler vi desto større ære, og de lemmer som vi anser som usømmelige, de har/mottar enda større sømmelighet. 24. Men våre sømmelige lemmer trenger ikke det. Men Gud satte kroppen sammen slik at han gav det med lite status høy status.»

Det er en gammel oppfatning i de filologiske diskusjonene av verset at Paulus med denne dulgte hentydning sikter til kjønnsorganer.³³ I forhold til disse diskusjonene tar Dale Martin (1995, s. 94f) et skritt videre og presiserer at det var normal gresk språkbruk å omtale *penisen* eufemistisk som «det nødvendige/tvingende lem»; i så fall mener vel Martin at det er det mannlige kjønnsorgan Paulus hentyder til i 1 Kor 12, 22–23. Martin fortsetter: «Paul admits that the genitals, the 'necessary' members, seem to be the weaker; but, by their very necessariness,



«Det polykrome fragment i Museo Nazionale Romano i Roma fra ca. 300 er et av de eldste bevarte portretter av Kristus. Han framstilles her som lærer for sine disipler. Plasseringen, det store skjegget og den ordnede hårprakten vitner om den særstilling han inntar.»

Foto: Pont. Commissione di Archeologia Sacra Na A 8a. (Kilde: Geir Hellemo: Guds billedbok, Pax Forlag 1999.)

they can demand high status. They have a legitimate claim, therefore, to honor and care from the other body members» (s. 95).

Til de eldre filologiske diskusjonene er det å si at kjønnsorganer ikke eksisterer sånn i sin alminnelighet, de er alltid kjønne- de, og til Martin er det å si at han synes å overse at kvinnekroppen faktisk ikke har noen penis. Passasjen kan altså ikke sies å være kjønnsnøytral: den handler om en mannskropp. Martin tar ikke konsekvensen av sin egen observasjon, og ser dermed ikke at denne passasjen gjeninnsetter eller stad- fester fallosentrismen som norm i den ko- rintiske kult. Eriksson (1997) trekker i en slik retning, idet han observerer at straks man presiserer «kjønnsorganer» i retning av «penis» så får det konsekvenser for forstå-

elsen av hele avsnittet. Han foretar en reto- risk analyse av den lengre bolken 1 Kor 12–14, og mener i tråd med Wire (1990) at det er de kvinnelige ekstatiske tungetalerne Paulus vil sette på plass fordi de truet hans autoritet i menigheten. Disse kvinnene skapte etter Paulus' mening kaos i det kos- mos som den kristne kult skulle represe- nte: «For Gud er ikke uordens Gud, men fre- dens Gud» (1 Kor 14,33). Eriksson, som altså mener at Paulus argumenterer mot kvinnene, sier at «de sexuella anspelingar- na är antagligen avsiktliga och bör noteras. Paulus använder 'de delar vi skäms för' [...] för att beteckna det manliga könsorganet, och i analogin så är det denna föraktade kroppsdel som konstigt nog omges av den allra största respekt och omsorg, både av

människor i det dagliga livet och av Gud i den kropp med omvänd värdeskala som är Kristi kropp. Mannslemmen kontrasteras med det vackra ansiktet med vilket de uppblåsta pneumatikerna jämförs.» Jeg mener at Eriksson treffer et helt sentralt poeng i avsnittet. Han argumenterer for at Paulus meget bevisst velger hode/ansikt (v. 21) og penis som eksempler på hvilke kroppsdeler mennesker tildeler ære og skam, og viser hvor vilkårlige eller lite realitetsorienterte menneskers æresvurderinger er. For i Kristus – som i menneskelivet ellers – er det den innhyllede penis som har størst ære, idet den ikles og omfattes med mest omsorg og respekt. Når derfor Eriksson, som tross alt ser at Paulus' penisfokusering har konsekvenser for hvordan vi forstår hans utsagn om kvinner i kult-bolken, og for forståelsen av bolken som helhet, forklarer fenomenet med at «könsdelarna [...], fast de betraktades som skamliga, ändå är de mest betydelsefulla för fortplantningen», så finner jeg forklaringen altfor rasjonaliserende. Er det noe den sølibatære Paulus ikke er opptatt av, så er det forplantning. Han innrømmer faktisk (riktignok som sitt private syn som han ikke vil gjøre til «lov» for alle kristne) at han synes det er bedre at kristne ikke gifter seg og får barn, for da blir de så opptatt med «det som hører verden til» i stedet for å forberede seg til Kristi gjenkomst som han tror er like rundt hjørnet (1 Kor 7,25–35). Selv om Paulus igjen retorisk skiller mellom hva som gjelder generelt og hva som gjelder på Kristi kropp (v. 27), er vel både hans og fortolkernes dilemma at penis har ambivalent status både i og utenfor *ekklesia*, Kristi kropp. Den kan bringe skam og ære, avmakt og makt, alt ettersom. Jeg leser derfor Paulus' skille som et forsøk på å komme til rette med denne ambivalensen ved å sortere blyghet og stolthet, skam og ære, usømmelighet og sømmelighet henholdsvis utenfor og innenfor Kristi kropp, slik at mennene i *ekklesia* igjen kan være hoder i kraft av sitt kjønn, slik kap. 11 foreskriver – mens kvinnene først kan bli hoder ved å bli menn. Multi-

gens opplevde han den fallosentriske ordenen truet fordi åndutrustede kvinner også hadde inntatt leder/hode-funksjoner, eller fordi de åndutrustede kvinnenes kaotiske møter representerte det motsatte av den rette orden – eller fordi han sluttet seg til en etablert diskurs omkring kvinner og kult som gjorde at han oppfattet alle former for kjønnsintegreert kultisk aktivitet som kaotisk.

Høre, ikke høres

1. Korinterbrev 14,33–37: «For Gud er ikke uordens Gud, men fredens Gud. Liksom i alle de helliges forsamlinger skal kvinnene tie i forsamlingene. Det tillates dem ikke å tale, men de skal underordne seg som også loven sier. Hvis det er noe de ønsker å lære, kan de spørre mennene hjemme, for det er en skam for en kvinne å tale i forsamlingen. Var det kanskje fra dere Guds ord gikk ut? Eller var det bare til dere det nådde fram? Hvis noen tror at hun/han er åndelig eller en profet, skal hun/han vite at det jeg skriver til dere er Herrens bud.»

I dette avsnittet skisserer Paulus en modell for de kristne samlingene, *ekklesiai*, der kvinner kan være til stede som tause tilhørere: ritualet skal foregå etter en viss orden der kjønn inngår som en viktig komponent, og som impliserer at kvinner³⁴ ikke kan tale Guds ord og slik fungere som mediatører mellom guddommelig og menneskelig. Paulus betoner ordenens betydning både i 14,33 og i 14,40: «Men alt skal foregå sømmelig og ifølge den rette orden!»

I v. 35 forekommer verbet *mathein*, å lære. Jeg oppfatter denne tekniske termen for jødisk undervisningspraksis som en nøkkel for å forstå hele avsnittet. Paulus konstruerer her den rituelle sammenkomsten som inneholdende en undervisnings-situasjon etter mønster av jødiske rabbiers praksis: Gjennom spørsmål og svar formidlet de kunnskap om Guds lov slik den er nedfelt i den skriftlige Toraen³⁵ og i muntlige overleveringer. I *ekklesia* formidles også kunnskap om Toraen, og i tillegg muntlige

overleveringer om Kristus. Denne måten å beskrive de kristne samlingene på er i en viss spenning med det bildet vi får av samlingene tidligere i kapitlet, der ekstase, tungetale og profeti står mer i fokus. Riktignok er Paulus svært negativ til denne form for religiøs utfoldelse, men det synes ikke som han mener at den skal elimineres fullstendig: den skal bare foregå rolig og ifølge den rette orden (1 Kor 14,26–33). Spenningen tyder på at den kristne sekten allerede hadde utviklet rituelle elementer som var særegne i forhold til jødiske ritualer – noe som ikke burde overraske, det store antall pagane (ikke-jødiske) konvertitter tatt i betraktning.

Ifølge dette avsnittet kan altså kvinner ikke være talere, forstått som lærere, bare mottakere, hvilket i en rituell sammenheng er en underordnet rolle. Kvinnene skal ikke engang stille læreren spørsmål under den rituelle sammenkomsten, de skal spørre mennene hjemme etterpå. Hvis kjønnssynet som ligger til grunn, her innebærer at kvinnen ikke ses på som fullt ut menneske, dvs. mann, er det rimelig at hun her nektes å tale og delta i menighetssamlingenes undervisningsrituale som et autonomt vesen, som religiøs lærer (rabbi) eller spørsmålsstillende disippel. Men ettersom Paulus ønsker at kvinner skal være kristne, og at de skal integreres i *ekklesia*, kan han ikke nekte dem å være passive mottakere under læresesjonene.

Avslutningsvis konkretiserer og bekrefter Paulus det kosmologiske hierarkiet han konstruerte i 1 Kor 11: Ordet går ut fra Gud, så fra Kristus, så fra Paulus (jf. 1 Kor 14,37), og så fra menn og til kvinnene, i en bevegelse ovenfra og nedover. I denne ironiske kommentaren snur Paulus hierarkiet opp ned og viser for de innforståtte hvor umulig det ville være å hevde at det var fra kvinner Guds ord gikk ut, eller at det nådde fram til kvinner før det eventuelt nådde fram til menn. Det selvsagte er altså at Guds ord ikke går ut fra en kvinne. Som for å understreke viktigheten av dette hierarkiet, legger han til slutt til at dette er Herrens bud.

At menn var overordnet kvinner både

ideologisk og kultisk, var ikke en oppfatning Paulus var alene om. Det samme synet reflekteres både i jødiske og pagane, gresk-romerske skrifter, dessuten i helligdommene til de respektive religiøse tradisjonene, selv om det inngår i ulike former for hierarkier. Om den kjønnsorden som Paulus konstruerer i innledningen til 1 Kor 11 og som konkretiseres i dette avsnittet, avspeiler det som også gjaldt i de kulturer som den kristne sekten oppstod i samtale og konflikt med, kan vi si at Paulus tydeliggjør og kristianiserer kjønnshierarkiet, han utfordrer det ikke og snur ikke opp ned på det.

Et stort tolkningsmangfold

Bibelforskere forvirres av spenningene mellom Paulus' kjønnsrelaterte utsagn. Tendensen er å avvise eller overse at de to diskuterte avsnittene i 1 Kor 12 er kjønnsrelaterte, mens desto større vekt legges på Galaterne 3,26–28, som leses relativt anakronistisk på bakgrunn av et moderne kjønnssyn der kvinner er fullverdige mennesker i utgangspunktet. I en slik moderne referanseramme blir Galaterne 3 en likestillingstekst. Uansett om teksten leses opp mot et moderne eller antikt kjønnssyn, kan den etter min mening vanskelig oppfattes som det mest autentiske uttrykk for Paulus' kjønnssyn så lenge den samtidig betraktes som en pre-paulinsk dåpsformel. Tilbake står de to tekstene om kvinner i kapittel 11 og 14 av 1. Korinterbrev. Det finnes en viss spenning mellom dem fordi kapittel 11 forutsetter at det er greit at kvinner er kultisk aktive ved å be og profetere, mens kapittel 14 sier at kvinner skal tie. Det er vanlig å løse spenningen ved å bortforklare 1 Kor, 14,33b–36 som en glosse, dvs. som et senere tillegg. Men mange feministiske eksegeter synes at teksten passer svært godt inn både i sammenhengen og i Paulus' teologiske univers, og betrakter glosse-teorien som et forsøk på å berge Paulus mot anklager om sjåvinisme. Paulus blir ikke mindre patriarkalsk om man fjerner disse versene,

eller for å si det med Mary Daly: «It is rather obscene to be more concerned with justifying an author long dead and with berating women for an alleged lack of scholarship than with the deep injustice itself that is being perpetrated by religion. *The women's critique is not of a few passages but of a universe of sexist suppositions.*»³⁶

Det er også vanlig å tolke spenningen dithen at tekstene retter seg til kvinner med ulik seksuell status: at de bedende og profeterende kvinnene i 1 Kor 11 er jomfruer, enker eller sølibatære, og at taleforbudet i 1 Kor 14,33–36 retter seg mot hustruer og mødre.³⁷ Ideen bak denne fortolkningen er at gifte kvinner lever på den skapte verdens premisser og er mer bundet til verden, mens jomfruer, enker og andre sølibatære kvinner har muligheten til å leve «i Kristus» akkurat som mennene, og derigjennom bli mannliggjort slik at de kan fungere som mediatorer. Ettersom «gynaikes», kvinner, brukes begge steder, har en slik fortolkning ikke noen støtte i teksten. Skal man først gå inn på å fortolke «kvinne» forskjellig i de to kontekstene, er det mer nærliggende å lese kap. 11 som passasjen som retter seg mot gifte kvinner ettersom 1 Kor 11,11 og skapelsesargumentet neppe kan inkludere de ugifte. Eriksson leser 1 Kor 14 i lys av den bredere konteksten, og hevder at Paulus' sterkere restriksjoner av kvinnene her enn i 1 Kor 11 må forstås dithen at det er kvinners krav på eksklusive åpenbaringer og den påfølgende «oordningen vid de kristne sammankomsterna» han vil stanse, ikke deres deltakelse i mer sobre former for bønn og profeti.³⁸ En forklaring som jeg mener har en viss støtte i selve passasjen, og som jeg var inne på tidligere, er at spenningen handler om ulike kultiske funksjoner: det er greit at kvinner ber og profeterer (1 Kor 11), det er ikke greit at de (og eventuelle menn) hengir seg til tungetale og ekstatisk kult som skaper kaos i *ekklesia* (jf. 1 Kor 14), det er heller ikke greit at kvinnene er aktive i en undervisningssituasjon (1 Kor 14,33–37). I utgangspunktet skulle man tro at det var like problematisk om kvinner fungerte som

mediatorer på den ene eller den andre måten, at det ikke skulle være mer i orden at kvinner profeterte enn at de underviste. I 1 Kor 12,28 rangeres jo profetene *over* lærerne! Men selv om innholdet i profet-begrepet varierte, var kvinnelige «profeter» akseptert nokså tverrkulturelt rundt datidens Middelhav. Ifølge det vi kan kalle en «gresk» diskurs, var kvinner velegnede som orakler og profeter fordi de var som tomme kar som kunne fylles av guden. Aktivitet som forutsatte høyt utviklet *nous*, fornuft, var det derimot verre med, selv om det finnes unntak fra regelen i form av små filosofiske sekter med kvinnelige medlemmer (f.eks. epikureerne). Hvis det er denne diskursen som er premissleverandør for Paulus, er vel hans problem at de kvinnene som framtrer som profetiske, også tiltar seg mer «rasjonelle» undervisningsoppgaver. Rabbierne på sin side diskuterte hvorvidt det var tillatt å lære sine døtre Tora,³⁹ og jeg finner det mest sannsynlig at det er denne diskursen Paulus snakker ut fra her: Den skriftlige Toraen forteller om kvinnelige profeter, og hellenistisk jødedom opererte med kvinnelige synagogeledere,⁴⁰ mens vi ikke kjenner til kvinnelige rabbier eller religiøse lærere i denne perioden.⁴¹

Lenger enn å foreslå visse muligheter for forståelse er det vanskelig å komme uten å gå bredere inn i datidens diskurser og rådende forhold. Dette gjøres da også ivrig av eksegetene, og valget av hva man anser som relevant å trekke inn, styres av eksegetens anliggende og ønskede utbytte av teksten. Alt etter hva man trekker inn, framstilles Paulus som henholdsvis feminist, kvinnehater, eller barn av sin tid. Mitt anliggende er at vi må ha klart for oss den dype avgrunnen mellom oss nå og dem da når det gjelder forståelse av kjønn, og enda viktigere: forståelsen av «mennesket» som mer eller mindre synonymt med «mann» i en del tidligkristne tekster.⁴² At de gamle kunne bruke de to termene synonymt, bør influere vår måte å lese antikke tekster om «mennesket» på. Først når vi aksepterer avgrunnen, kan vi begynne å nærme oss de

gamle på en slik måte at vi lærer noe nytt. Tar vi kontinuitet for gitt, blir vi altfor opp-tatt av å speile oss i dem.

Mannliggjøring som mulighet?

Avhandlingen min het opprinnelig «Omvendelse til taushet». Jeg tenkte at Paulus' ut-sagn om kvinner var patriarkalske og negative, og at kvinner hadde mye større muligheter for autonomi og utfoldelse i de samtidige pagane kultene i Korint. De kvinnene som ble kristne, ble i den kristne kulten bragt til taushet og passivitet. Da ble jeg sittende igjen med spørsmålet om hvorfor i all verden det først og fremst var kvinner (og fra 2. århundre av særlig overklassekvinner, de som tross alt hadde nokså store valgmuligheter!) som i kristendommens første tid konverterte? Hvorfor ble kristendommen av hånlige pagane forfattere kalt en religion for kvinner og slaver? Disse spørsmålene er det selvsagt svært mange svar på, så jeg skal konsentrere meg om det som har med sammenhengen mellom kjønnssyn og muligheter for kvinner å gjøre.

Om den hierarkiske enkjønnsmodellen, som jeg skisserte innledningsvis, var vanlig på Aristoteles' tid, fikk den få praktiske konsekvenser (i form av kjønnskifter/kvinner som levde som menn e.l.) idet den ble holdt i sjakk av «Pandora-modellen» eller andre, mer implisitte kjønnsforståelser der kvinner betraktes som fruktbar jord eller natur som jordbruker-mannen skal pløye og dyrke på samme måte som sin åker. Når enkjønnsmodellen frakobles Pandora-myten og tilkobles 1. Mosebok 1, åpner det seg imidlertid nye og uante muligheter for bevegelse mellom de to polene: I tidlig kristendom er det ikke få tekster som forutsetter at kvinner som blir mer og mer perfekte og gud-like, også blir mannliggjort,⁴³ eller rettere sagt menneskeliggjort. Et viktig skritt på veien fra den kvinnelige til den mannlige, gudbilledlige pol var å avstå fra morsrolle og seksualliv, noe vi finner opp-

fordringer til allerede hos Paulus.⁴⁴

I Toraen (f.eks. 1 Mos 17,10–14) var avskjæring av forhuden tegn på pakten mellom Gud og Israel. Det vil si at denne pakten strengt tatt var en pakt mellom Gud og menn, selv om senere jødisk litteratur problematiserer og modifiserer denne kjønns-skjevheten. På praktisk nivå ble skjevheten kompensert ved at jødiskhet ble regnet matrilineært, og ved at sabbat og matlaging (to områder der kvinner hadde mye ansvar) var ansett som viktige markører av jødisk identitet. Men ettersom omskjæring av forhuden var umulig for kvinner, kunne de ikke være paktsbærere på samme måte som menn.⁴⁵ Når Paulus så heftig forkastet omskjæring for kristne ut fra et universalistisk syn på verdens folkeslag,⁴⁶ banet han paradoksalt nok veien for at kvinner også teologisk sett kunne bli like fullverdige Guds sønner som mennene. Pagane kvinner, som var omgitt av nokså temmede gudinner på alle kanter, var tydeligvis tiltrukket av jødedommen som hadde en mannlig gud som eneste Gud. Når den voksende jødiske Kristus-sekten, som var åpnere for pagane konvertitter, hadde fjernet mannens privilegium som Guds paktpartner, og når dens rettroende kvinner kun burde ha mannen Jesus Kristus eller Paulus som forbilde (1 Kor 11,1), er det forståelig at kvinner kan ha oppfattet kristendommen som stedet der alle hindringer var ryddet av veien for at de kunne bli fullverdige mennesker, dvs. menn. Dersom kjønn betraktes som så flyktig at det må holdes på plass av faste grenser, betyr bortfall av fysiske og/eller ideologiske grenser at kvinner kan erobre mann-lighet og gudlighet.

Selv om hensikten med den diskuterte teksten (se ovenfor om «Lemmenes status» i 1 Kor 12,21) skulle være å gjeninnsette eller etablere en fallosentrisk orden i *ekklesia*, er den samtidig en teologisk begrunnelse for at også kvinner kan regne seg som en mannlig guds levende kropp! Denne maskuliniseringen av alt kjønn i Kristus, som åpnet for kvinnelige apostler, profeter og menighetsledere, holdes imidlertid i

sjakk av andre ideologiske strømninger som også var sterke i urkristendommen. I tekstene vi nettopp leste, ser vi hvordan Paulus' fastholdelse av en kjønnnet kosmologi impliserer at verdier som grenser, orden og enhet produserer kjønnsasymmetri i *ekklesia*. Det kan også oppstå problemer for kristne menn når kvinnene begynner å ta sin mannlighet i Kristus på ordet, lever i sølibat,⁴⁷ slutter å føde barn og ønsker del i mannens privilegier. Når kvinner også regner seg som en mannlig guds levende kropp, står nemlig kjønnsgrensene i fare.

Segregasjon og integrasjon

I mange gresk-romerske kulturer, og også innenfor den offisielle festkalenderen, foregikk gjerne kultiske aktiviteter for menn og kvinner på separate steder og til separate tider.⁴⁸ Det fantes egne festivaler, og tildels helligdommer, for hustruer, prostituerte og unge ugifte piker. Innenfor deres eget segregerte kult-rom hadde kvinnene i mange tilfeller kultisk autonomi – dvs. de var ikke avhengig av noen mann for å kommunisere med guddommen.

Det var altså vanlig med fysiske og/eller temporære grenser for ulike former for kjønnnet religionsutøvelse. Mangel på slike grenser ble gjerne betraktet som ensbetydende med kaos: Beskrivelsene av seksuelle orgier og mord innenfor mysteriekultene er skrevet ut fra perspektivet at kaos bare holdes tilbake av faste grenser, og at mangel på slike *må* føre til orgier og mord.⁴⁹

Med sitt brev føyer Paulus seg altså inn i en diskurs omkring kjønn og gudsdyrkelse der kjønnssegregasjon er nærmest aksiomatisk.⁵⁰ Hans bilde av *ekklesia* forutsetter integrasjon, både av menn og kvinner, og av ulike kategorier menn og kvinner, i Herren. Hvis Paulus' bilde er saksvarende, er det ikke rart om de kristne samlingene representerte en enorm utfordring av oppfatningen om at mangel på grenser betyr kaos. Imidlertid synes jeg at Paulus' strev med orden, grenser og hierarkier tyder på at han

delers diskursens syn om at mangel på kjønnsgrenser resulterer i kaos, han bare løser dette grunnleggende problem på en annen måte.

For at de ofte segregerte gruppene skulle fungere bra sammen i *ekklesia*, burde enhver kjenne sin plass. Hvis 1. Korinterbrev 11 kan leses som en tekst om rituell integrasjon av tidligere segregerte grupper, er det klart at for Paulus forutsetter integrasjon et hierarki som markerer grenser mellom mennesker på en annen måte. At mannen ikke er noe uten kvinnen, og kvinnen ikke noe uten mannen i Kristus (v. 11), bør altså ikke leses isolert som en oppfordring til likestilling, men kan leses i tråd med den forutgående teksten (særlig v. 3) som oppfordring til integrasjon.

Resultatet er et kosmologisk hierarki som omfatter de korintiske Kristus-troende kvinner og menn. Et nytt kosmos konstrueres i *ekklesia*, der enhver har sin plass og kjenner sin plass.

Ekklesia fant sted i bolighus, i deltakerenes hjem.⁵¹ I hjemmet kunne kvinnene lette på sløret og oppføre seg friere enn på gata.⁵² Ved å definere *ekklesia* som ikke-hjem (1 Kor 11,22 og 14,34–54) avskjærer Paulus kvinnene fra å ta med seg den selvfølgeligste plass de har i hjemmet inn i «helligdommen»: Paulus ønsket at den kristne kulten ikke skulle bli oppfattet som en del av dagliglivet i husholdet. I den korintiske kulturen for øvrig var kjønnssegregasjon bygget inn i måten man konstruerte helligdommer og andre bygninger på, i måten man organiserte festkalendre og festivaler på. Siden det ikke fantes andre fysiske tekster – f.eks. murer og vegger – som indikasjoner på hva slags rom *ekklesia* var og hva som konstituerte det, må Paulus som nykommer i denne diskursen si alt i klartekst eller foreskrive andre typer tekster – som f.eks. slør. De midlene de kristne hadde for å transformere husets rom fra sladrerom til bønnerom, fra hjem til helligdom, var riter, ord og symboler. Innenfor *ekklesia*, helligdommen «av levende steiner», skulle handlinger følge et spesielt mønster (ritual) og alle ting ha sin

spesielle plass (kosmologi).⁵³ I tekstene ovenfor sier altså Paulus med ord hva som ellers blir tydelig gjennom bygninger, festkalendre, rituell klesdrakt etc: hvor kvinners og menns plass er. Selv om Paulus' brev representerer en dreining av denne segregasjonsdiskursen i retning av integrasjon – kvinner og menn skal samles samtidig på samme sted – tegner brevene hans fremdeles et kosmisk, kjønnet hierarki som nedfeller seg på mikrokosmos-nivå i oppfatninger om forplantning, frisyre og slør. Hierarkisk integrasjon erstatter horisontal segregasjon.

Integrasjonen blir altså asymmetrisk: det er ikke menn og kvinner som skal integreres sammen til én forsamling. Det er kvinner som får mannlige forbilder og integreres inn i en mannlig kropp, i et hierarki der det mannlige troner på toppen. Skulle kvinnene klatre i dette hierarkiet, var eneste kulturelle mulighet å bli mannliggjort. Men for kvinner var det å få lov til å mannliggjøres en ny gave, en storartet mulighet!

Å diskutere hvorvidt Paulus var for eller mot likestilling, er altså å presse ham inn i kategorier som han ikke hadde kulturelle forutsetninger for å forholde seg til. Vi kan ikke forstå det han sier om kvinner uten å ta med i betraktningen hele hans kjønnede univers – som var radikalt forskjellig fra vårt. Det disse tekstene lærer oss noe om, er altså ikke hvorvidt kvinner kan være lærere, statsministre eller biskoper, men hvordan kjønn konstrueres på forskjellig vis på ulike steder til ulike tider.

Jorunn Økland
stipendiat
Teologisk fakultet
Universitetet i Oslo

Litteratur

- Aland, Barbara og Kurt (red.). *Novum Testamentum Graece*. 27. utg. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1993.
- Aland, Kurt (red.). *Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis*. 10. utg. Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart 1978.
- Aristoteles. *Generation of Animals*. Oversatt av A.L. Peck. Vol: Aristotle XIII, LCL 366, Loeb Classical Library. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1990.
- Boyarin, Daniel. *Galatians and Gender Trouble: Primal Androgyny and the first-century Origins of a feminist Dilemma*. Vol. 1, *Protocol of the Center for hermeneutical Studies. New Series*. Center for hermeneutical Studies, Berkeley 1992.
- Boyarin, Daniel. *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*. Vol. 25, *The New Historicism: Studies in Cultural Poetics*. University of California Press, Berkeley 1993.
- Boyarin, Daniel. *A Radical Jew: Paul and the politics of identity*. Vol. 1, *Contraversions: Critical Studies in Jewish Literature, Culture, and Society*. University of California Press, Berkeley 1994.
- Brooten, Bernadette J. *Women leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues*. Vol. 36, *Brown Judaic Studies*. Scholars Press, Chico, California 1982.
- Brooten, Bernadette J. *Ἰαὲ προστάτης in the Jewish Donative Inscription from Aphrodisias*. I B. A. Pearson (red.). *The future of Early Christianity. Essays in Honor of Helmut Koester*. Fortress press, Minneapolis 1991.
- Børresen, Kari Elisabeth 1991. God's image, Man's image? Patristic Interpretation of Gen 1,27 and 1 Cor. 11,7. I K.E. Børresen (red.). *Image of God and Gender Models*. Solum, Oslo 1991.
- Conzelmann, Hans. *1 Corinthians*. Oversatt av James W. Leitch. *Hermeneia*. Fortress, Philadelphia 1997.
- Daly, Mary. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. 2. utg. Beacon Press, Boston 1985.
- Eriksson, Anders. «Tig, tungomålstalerskor!» Paulus förbud för kvinnorna att tala i 1 Kor 14:34. I *Svensk Exegetisk Årsbok* 1997, 62:123–150.
- Evelyn-White, Hugh G. (red.). *Hesiod, The Homeric Hymns and Homeric*. (Første gang utgitt i 1914.) Vol. 57, *Loeb Classical Library*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1982.
- Fatum, Lone. *Image of God and Glory of Man: Women in the Pauline Congregations*. I K.E. Børresen (red.). *Image of God and Gender Models*. Solum, Oslo 1991.
- Fiorenza, Elizabeth Schüssler. *In memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. The Crossroad Publishing Company, New York 1983.
- Keener, Craig S. *Paul, Women & Wives: Marriage and Women's ministry in the Letters of Paul*. Hendrickson, Peabody, Mass. 1992.
- Laqueur, Thomas. *Making Sex: Body and Gender*

from the Greeks to Freud. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1990.

Livius, Titus. *Ab urbe condita: Books XXXV–XXXVII*. Oversatt av Evan T. Sage. (Første gang utgitt i 1935.) XIV bind. Vol.: Livius: X: LCL: 355, *Loeb Classical Library*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1984.

Loraux, Nicole. *The children of Athena: Athenian ideas about citizenship and the division between the sexes*. Oversatt av Caroline Levine, 2. utg. Princeton University Press, Princeton 1993.

Martin, Dale B. *The Corinthian body*. Yale University Press, New Haven 1995.

Meeks, Wayne A. The image of the androgyne: Some uses of a symbol in earliest Christianity. I *History of Religions* 1973–74, 13:165–208.

Neusner, Jacob (red.). *The Mishnah*. Yale University Press, New Haven 1988.

Neyrey, Jerome H. *Paul, in other words: a cultural reading of his letters*. Westminster/John Knox Press, Louisville 1990.

Philo. *Works I*. Oversatt av F.H. Colson. (Gjentrykk i 1991.) Vol.: Philo I, LCL 226, *Loeb Classical Library*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1929.

Plato. *Lysis. Symposium. Gorgias*. Oversatt av W.R.M. Lamb. Vol.: Plato III, LCL 166, *Loeb Classical Library*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1983.

Seim, Turid Karlsen. Å være «liv laga». Antikke forestillinger om fødsel. I *Kirke og Kultur* 1999 (under publisering).

Soleim, Kjell. Finnes en vei mellom kjønnsdogmatisme og kjønnskeptisme? I *Kvinneforskning* 1999, nr. 1.

Stroumsa, Gedaliahu G. Caro salutis cardo: Shaping the person in Early Christian thought. I *History of Religions* 1990, 30:25–50.

Wegner, Judith R. *Chattel or person? The status of women in the Mishnah*. Oxford University Press, New York 1988.

Weiss, Johannes. *Der Erste Korintherbrief*. 9. opplag (første opplag 1861). *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1910.

Wire, Antoinette Clark. *The Corinthian women prophets. A reconstruction through Paul's rhetoric*. Fortress Press, Minneapolis 1990.

Zeitlin, Froma I. The Economics of Hesiod's Pandora. I E.D. Reeder (red.). *Pandora: Women in Classical Greece*. The Walters Art Gallery in Baltimore/Princeton University Press, Princeton 1995 a.

Zeitlin, Froma I. Signifying difference: the myth of Pandora. I R. Hawley og B. Levick (red.). *Women in Antiquity: New Assessments*, Routledge, London 1995 b.

Økland, Jorunn. «In publicum procurrendi»: Women in the public space of Roman Greece. I L.L. Lovén og A. Strömberg. *Aspects of Women in Antiquity: Proceedings of the first Nordic Symposium on Women's Lives in Antiquity*. Paul Åströms Förlag, Göteborg 1998.

Noter

- 1 Det finnes riktignok enda en tekst utenfor 1. Korinterbrev som tilskrives Paulus, og som er berømt for sin kjønsskjevhet, Paulus' første brev til Timoteus, kap. 2, vers 13–15. Men det er stort sett alment akseptert i forskningen i dag at 1. Timoteusbrev i likhet med 2. Timoteusbrev og Paulus' brev til Titus, til kolosserne og til efeserne ikke er skrevet av Paulus selv, men av noen av hans disipler. Derfor regnes ikke Timoteus-teksten med når man diskuterer Paulus' kvinnesyn i faglige sammenhenger.
- 2 Artikkelen bygger på foreløpige versjoner av kap. 6: «Constructing gender in the Christian ekklesia» i min avhandling som er under arbeid (avhandlingstittel: «Women in place: the cultic female in 1st century Corinth – in the Christian ekklesia and in other cult communities»).
- 3 At ekklesia er å betrakte som et rituelt konstruert rom, argumenterer jeg mer for i avhandlingens kapittel 5: «Placing the Christian gathering. The Corinthian Christian ekklesia as sanctuary.» Jf. for øvrig Soleim 1999: «Descartes [...] ødela makrokosmos–mikrokosmos-modellen. Og dermed kom han til å diskvalifisere forklaringskraften i ulike analogiforhold som helt fra de første greske filosofene, tvers gjennom Platon, Aristoteles og deres kommentatorer i middelalderen og renessansen, hadde gjort det mulig å identifisere visse ting «der ute» som «feminine», andre som «maskuline».
- 4 Eriksson 1997; Keener 1992; Wire 1990.
- 5 Jeg er lite opptatt av den engelskspråklige sex–gender-distinksjonen fordi den forkludrer mer enn skjerper de problemstillingene jeg er opptatt av. Mikrokosmos–makrokosmos-modellen eller antikkens kropp–ånd-dualisme er mer relevante. Så lenge kroppen er noe i retning av en materialisering eller utslag av en idé, essens, åndelig verden e.l., er ulike kjønnsorganer mer symptomer enn premissleverandører. Se f.eks. Aristoteles 1990, 766a; Martin 1995, s.17.
- 6 For denne siste hypotese, se særlig Daniel Boyarin (Boyarin 1993, s. 31f. og 78f. og

- Boyarin 1994, s. 185–191). Ifølge moderne bibelvitenskap, dvs. som er mindre enn 200 år gammel, inneholder 1. Mosebok 1 og 2 (f.o.m. kapittel 2, vers 4) to separate skapelsesfortellinger med to ulike agendaer. Disse er forsøkt sammenføyd og til en viss grad harmonisert.
- 7 Froma Zeitlin (1995a, s. 51) har beskrevet hvor sentral denne myten er som uttrykk for antikk mentalitet rundt kjønn og seksualitet, slik bl.a. Foucault har rekonstruert den.
 - 8 «Teogonien», 570–612 og «Verker og dager», 59–105 (begge i Evelyn-White 1982).
 - 9 Kapittel 2, vers 24. Denne teksten leses fortsatt ved alle kirkelige ekteskapsinngåelser!
 - 10 Zeitlin 1995b, s. 59.
 - 11 «Anthropos», menneske, brukes temmelig entydig om mannen i «Teogonien». Se f.eks. 586 og 588, hvor Pandora først introduseres for «menneskene», og les deretter 590 hvor det sies at kvinneslekt stammer fra denne nylig introduserte Pandora. Se også f.eks. «Verker og dager», 90–105 (begge i Evelyn-White 1982).
 - 12 Laqueur 1990, f.eks. s. 5f., Martin 1995, s. 32–34, jf. Aristoteles 1990, f.eks. 728a, 737a.
 - 13 For å unngå misforståelser unngår jeg i det lengste kjønnsnøytrale termer som «menneske», «avseksualisert» og «aseksuell» (f.eks. Børresen 1991, s. 194). Wayne Meeks (1973–74) snakker f.eks. om «reunification» av mann og kvinne som om det skulle være en gjenforening av to likeverdige parter, og behandler dermed det androgyne menneske som kjønnsnøytralt. Så lenge det mannlige var normen for det menneskelige, mener jeg at kjønnede termer bedre synliggjør antikke (muligens ikke sen-antikke, jf. Børresen 1991, s. 201) tenkemåter. I et kosmos der alt var kjønnnet enten maskulint eller feminint, var dessuten kjønnsnøytralitet en umulig posisjon selv om grensene mellom polene var nokså flytende og flyktige slik at hybridkjønn oppstod. Antikke fortellinger om menn som føder, er derfor ikke å forstå som fortellinger om androgynitet, men som uttrykk for menns drømmer om omnipotens, uavhengighet og selvtilstrekkelighet (jf. Seim 1999). Med min språkbruk ønsker jeg å synliggjøre det prosjektet som ble fullført med Philo, at det mannlige og det menneskelige identifiseres på en slik måte at «mann» er menneske og kjønnsnøytral, mens «kvinne» er kjønn.
 - 14 Jeg bruker Paulus' term «i Kristus» i stedet for «kristen»/«kristne», «kristendommen», fordi dette begrepsapparatet først kom senere, da den jødiske Kristus-sekten utviklet seg til kristendom.
 - 15 Dette har mange forskere tradisjonelt betraktet som hovedpoenget med avsnittet, jf. Weiss 1910, s. 268.
 - 16 Alle oversettelser av bibelsitater er mine egne (fra Aland 1993) fordi «Bibelen» fra Det norske bibelselskaps forlag (1985) usynliggjør og nøytraliserer kjønn.
 - 17 Neyrey 1990, s. 36.
 - 18 At mannen er skapt i Guds bilde, betyr at han ligner Gud, at han representerer Gud på jorden.
 - 19 1. Mosebok 1,27. Enhver oversettelse innebærer fortolkning, men graden øker jo fjernere originalspråket er fra det språket som teksten skal oversettes til.
 - 20 I Philos språkbruk var dette mennesket derfor verken mann- eller kvinne-kjønn, men en «ungendered male» (jf. Boyarin 1992, s. 5, n. 15)! Philo kombinerer enkjønnsmodellen (se ovf.) med 1. Mosebok 1, og med Platons myte om det første androgyne menneske («Om Moses' skapelsesberetning» 134 i Philo 1929, jf. «Symposium» 189C–193C i Plato 1983). Denne myten var for Philo fortolkningsnøkkelen som dempet motsetningene mellom de to skapelsesberetningene i 1. Mosebok 1 og 2: Først skapte Gud i sitt bilde et *åndelig* menneske (kap. 1). Kap. 2 forteller om hvordan det manifesterte seg i den fysiske og sosialt hierarkisk ordnede kroppslige verden i form av mennesket (= mannen) og dets supplement, kvinnen («Om Moses' skapelsesberetning» 152–153 i Philo 1929).
 - 21 Riktignok har Wayne Meeks, og dem som følger ham, lest Paulus' kjønnstekster og fortolkninger av Genesis på denne måten (Meeks 1973–74). Men jf. Martin 1995, s. 231: «Androgyny did not dispense with hierarchy but embodied it.»
 - 22 Jf. Meeks 1973–74, s. 185. I Paulus' gjenfortelling utelates skapelsen av mennesket som også «kvinnelig», mens mannen beskrives ikke bare som Guds bilde, men også som Guds *doxa*, avglans, ære.
 - 23 Se f.eks. Fatum 1991, s. 77, jf. Børresen 1991, s. 199f.
 - 24 Stroumsa 1990, s. 30.
 - 25 En variasjon over samme tema finnes hos Lone Fatum (1991). Hun problematiserer tradisjonell historisk-kritisk eksegesi (f.eks. Conzelmann 1975), men hevder at Paulus i 1 Kor 11,3–9 «safeguard social relations by means of creation theology» (s. 75) og hun anser «rabbinic Jewish creation theology [...] the prerequisite of Paul's sexual paraenesis» (Fatum 1991, s. 88).
 - 26 Neyrey 1990, s. 99: «Some celebrated their sharing in Christ's resurrection as a denial of all authority, certainly in heaven and desirably

- on earth. Paul's response was a map of divine hierarchy in the macrocosm, which legitimates comparable maps in the microcosm on earth.»
- 27 Boyarin 1994, s. 47.
- 28 Ikke av kvinnen, fordi som Paulus minner om i neste setning, er alt, inkludert mannen, *ek* Gud, dvs. har sitt opphav og utspring i Gud. Kvinnen er tilsvarende *ek* mannen, mens mannen er *dia*, dvs. gjennom, kvinnen.
- 29 En del teologer mener at Paulus her og i 1 Kor 7 fremmer likestillingstanker fordi han kommer med parallelle formaninger til kvinner og menn. Jeg stiller meg tvilende til dette fordi det bare er når hovedanliggendet gjelder kvinnene at Paulus bruker likesom-argumentet, og fordi det ikke er likeverdige størrelser han sidestiller ved hjelp av konjunksjonen «likesom».
- 30 At «mannlig og kvinnelig» ikke er Paulus' egen tilføyelse i Galaterbrevet, begrunnes av bibelforskere bl.a. med at kjønn i så liten grad er et konfliktema der, at en slik tilføyelse ville vært helt umotivert.
- 31 Den ukrstine dåpsterminologien er sterkt farget av mysterieterminologi, der man under innvielsesritualene ikledde seg «meningsfulle» rituelle klær.
- 32 Wire 1990, s. 137.
- 33 Conzelmann 1975, s. 214, n. 32.
- 34 I omgang med gammelgreske tekster er det viktig å huske på at selv om *gyne* ofte oversettes «kvinne», er ikke de to semantisk overlappende størrelser, og *gyne* er heller ikke en semantisk ekvivalent term til *aner*, mann, i gammelgresk språkbruk. *Gyne* oversettes ofte «kvinne», men det finnes ikke noe separat ord for «hustru» som på norsk. Språkbruken er ikke fullstendig konsistent, men det synes å være en tendens at «hustru», «nygift kvinne», «datter», «hore», «slave», «tjenestejente», «enke» etc. i mindre grad er ulike typer *roller* som en *gyne* kan *ha*, i utgangspunktet er en *gyne* en hustru som har født barn. En moderne måte å si det på, er at rollen essensialiserer, eller at et hunkjønn er fullstendig definert ut fra sin seksuelle status, mens en mann er en mann uansett, og kan ha ulike typer roller. Når *gyne* likevel brukes som samlebetegnelse på ulike typer hunkjønn og dermed oversettes «kvinne», kommer det av at «hustru» var den paradigmatisk og privilegerte hunkjønnsmodus, som de andre var ufullkomne eller urealiserte versjoner av. På samme måte kan forsamlinger av begge kjønn tiltales eller omtales i grammatisk maskulinum selv om det er kvinner til stede (jf. Paulus' bruk av brødertermen) fordi hankjønn er det paradigmatisk menneske som hunkjønn er en ufullstendig versjon av.
- 35 Denne skriftsamlingen gikk inn i den kristne bibel som «Det gamle testamente».
- 36 Daly 1985, s. 5, min utheving.
- 37 F.eks. Fatum 1991, s. 83f. Fiorenza 1983, s. 231f.
- 38 Eriksson 1997, s. 135 og 144.
- 39 Mishna Sota 3:4, Mishna Nedarim 4:3 (i Neusner 1988), jf. Wegner 1988, s. 161.
- 40 Se f.eks. Brooten 1982; Brooten 1991.
- 41 Rabbi er en term som kan skape forvirring: Jeg holder meg til Daniel Boyarins distinksjon mellom Rabbi og rabbi. Jeg snakker ikke om Rabbien, forstått som «the particular group of Jewish religious leaders [...], [that] flourished from the second until approximately the end of the sixth centuries in Palestine and Babylonia». Denne tekstens rabbier er «Jewish religious functionaries in general», de som opptrådte som lærere for den offisielle rabbi-utdannelsen oppstod (Boyarin 1993, s. xi). Beruria fra 2. årh., kjent for sin brede kunnskap, er derfor et grensetifelle. Hun omtales ikke som rabbi, men som hustruen til Rabbi Me'ir.
- 42 Evangeliene passer dårlig inn i dette mønsteret, likeledes noen kirkefedre fra Clemens av Alexandria av (se Børresen 1991, s. 195ff).
- 43 Et tidlig og eksplisitt eksempel er Thomas-evangeliets siste vers: «Peter sa: La Maria gå bort fra vår midte, for kvinner er ikke verdige livet. Jesus sa: Se, jeg vil lede henne slik at jeg kan gjøre henne til mann, slik at hun også kan bli en levende sjel som ligner dere menn. For enhver kvinne som gjør seg selv mannlig skal gå inn i himlenes rike» (Thom.ev. 114 i Aland 1978). Sml. Galaterbrevet 3, 26–28 ovf.
- 44 1 Kor 7,8. Kvinner som er gift når de blir kristne, anbefales å leve i «åndelig ekteskap» med sine menn, jf. 1 Kor 7,1–6.
- 45 Mange jødiske feminister mener at det ikke er noe mål i seg selv, noe jeg selv sagt er enig i, uten at jeg dermed tror at alle kvinner til alle tider har hatt feministisk bevissthet nok til å sette den hegemoniske, androsentriske verdikodeks til side (jf. Boyarin 1993, s. 168).
- 46 Jf. Boyarin 1994, s.154–156.
- 47 Jf. Wire 1990, s. 128.
- 48 Dette går jeg særlig inn på i avhandlingens kap. 3: «Texts from Corinth 44 B.C.E–100 C.E. containing discourse about femaleness in sanctuary and ritual space».
- 49 Livius 1984, 39.10 og 13.
- 50 De ekstatiske dionysosfestene fungerer bare i relasjon, som antistruktur til den struktur heligdommene representerer.
- 51 Menighetene var til å begynne med svært små.
- 52 Det er problematisk å projisere noen «private-public»-dikotomi på romerske byanlegg. Disse opprinnelig latinske termene hadde andre konnotasjoner enn i moderne antropologi, se Økland 1998.

53 «Temples, however, had rules about who may enter, where they may stand, and what activities they may perform. We noted above (2.2.2) specific Jewish restrictions on where Gentiles, women, Israelites, and priests may stand in the total temple complex; the Temple would be

defiled if such spatial arrangements were violated. Comparably, when Paul likens the church to a temple in 1 Corinthians 3:16, he too indicates that a map of sacred space still informs his perceptions, for he prohibits uncleanness in the holy space of God (3:17)» (Neyrey 1990, s. 50f.).

«Jomfruen som maktene ikke besudlet»

Tanker om kjønn og frelse i den gnostiske teksten *Arkontenes natur*

Av Ingvild Sælid Gilhus

I skriftet *Arkontens natur* presenteres vi for en skapelses- og frelsesberetning utenom det vanlige. Det er kvinnelige frelsere som driver handlingen framover, og myter og symboler som tar utgangspunkt i kjønn og seksualitet brukes for å få fram tekstens budskap. Teksten er full av kvinner, men utfordrer den senantikken kjønnsideologi?

Kristendommens forestillinger om kropp og kjønn er tvetydige. Dette er særlig påfallende i de første århundrene av dens historie da ulike grupper og retninger kjempet for at deres stemmer skulle bli hørt. I denne artikkelen skal vi konsentrere oss om en tekst, skrevet på koptisk, som ble funnet ved Nag Hammadi i Øvre-Egypt i 1945. Den stammer antagelig fra det 3. århundre og hadde sammen med 51 andre tekster blitt lagt i en krukke og gravet ned en gang før 400 e.Kr. En stor del av teksten, blant annet den vi skal undersøke, har et kristent innhold, men det dreier seg om en type kristendom som kalles gnostisisme, og som på det tidspunkt ikke lenger ble godtatt av Kirken. Det var

blitt kjettersk og kanskje farlig å eie et slikt bibliotek, og man valgte å kvitte seg med det. Hvem som eide og brukte disse tekstene, vet vi ikke.

Arkontenes natur er en tekst på snaue tolv sider som forteller om formålet med verdens og menneskenes skapelse og om mulighetene for frelse. Påfallende for teksten er hvorledes den anvender myter og symboler som tar utgangspunkt i kjønn og seksualitet for å få frem sitt budskap. Det er også iøynefallende hvorledes kvinnelige frelsere driver handlingen fremover. Heltinnen i teksten er Norea, som er datter av Adam og Eva. Hun beskrives som «jomfruen som maktene ikke besudlet» (92:2–3).¹

Siden teksten er så opptatt av kvinnelige frelsere, og endatil har en hovedperson som er kvinne, er det interessant å undersøke hvorledes de to kjønn fremstilles, hvilke verdier mannlighet og kvinnelighet tillegges og hvorledes menn og kvinner forventes å opptre. Hvordan passer denne teksten inn i kristendommens kjønnsideologi slik vi kjenner den fra det tredje og fjerde århundre? Har den noe nytt å tilføye?

Handlingen i *Arkontenes natur*

I likhet med flere andre gnostiske tekster er denne teksten en løpende kommentar til 1. Mosebok. Men oppfatningen av hvem som er helter og hvem som er skurker er annerledes enn i Bibelen. De mest påfallende forskjellene er at Det gamle testamentets gud, Jahve, kalles Ialdabaoth og fremstilles som uvitende og til dels latterlig, at Eva fremstår både som frelser og jordisk kvinne, at slangen oppfattes positivt og at Norea (som ikke nevnes i Det gamle testamente) er skriftets heltinne.

Teksten åpner med et sitat fra Paulus' brev til Efeserne (6,12) om at «vår kamp er ikke mot kjød og blod, men mot universets herskere og ondskapens åndemakter» (86:23–25). Dette gir tema for teksten, nemlig å avsløre arkontenes eller maktenes virkelige natur. Arkontene er denne verdens herskere som menneskene må kjempe mot for å vinne innsikt og frelse. Ifølge denne og andre gnostiske tekster er det et skille mellom den øvre verden som er karakterisert ved innsikt, ånd og lys, og den materielle verden, karakterisert ved uvitenhet og mørke.

Verdensforløpet og handlingen i teksten settes igang ved at sjefsarkonten, Ialdabaoth, ser et bilde fra lysverdenen speile seg i vannene nede. Bildet er av en kvinnelig skikkelse, Uforgjengeligheten. Arkontene ønsker å bemektige seg dette bildet. For å få til dette, lager de et menneske av jord. Arkontene blir beskrevet både som mannlige og androgyne, samtidig som kroppene

deres sies å være kvinnelige – antagelig fordi kroppene er materielle og materien regnes som kvinnelig (Gilhus 1985:49–50). I tillegg har arkontene dyreansikter. De skaper mennesket etter sitt eget utseende og etter bildet de har sett, fordi de tror de kan få tak i det kvinnelige lysvesenet ved å lokke henne med den mannen de har skapt. Det oppstår imidlertid et problem, for arkontene klarer ikke å få liv i skapningen sin, selv om de blåser som stormvinder for å få ham til å puste, en parodi på hvorledes Jahve blåste livets pust inn i Adam. Forskjellen er at i *Arkontenes natur* får ikke Ialdabaoth og hans drabanter det til.

Uforgjengeligheten ser Adam ligge på jorden, og hun stiger ned og går inn i ham. Dette gjør Adam levende. Dermed har det arkontene ønsket, tilsynelatende skjedd; lysvesenet har blitt tiltrukket av Adam. I virkeligheten er det som hender fortsatt i tråd med lysverdenens planer, nemlig å frelse elementene av ånd som arkontene holder fanget i materien.

Arkontene setter Adam i paradisetts hage og befaler ham å ikke spise av noen av trærne. Deretter får de ham til å sove, åpner hans side og tar ut kvinnen. Den åndelige kvinnen taler til Adam, og Adam svarer henne med en hymneaktig hilsen: «Det er du som har gitt meg liv. Du skal kalles 'De levendes mor' – For det er hun som er min mor. Hun er legen, og kvinnen, og den som har født» (89:14–17).

Da arkontene ser kvinnen tale til Adam, ønsker de å voldta henne. Men kvinnen ler av dem og forvandler seg til et tre. I stedet for den åndelige kvinnen, voldtar arkontene hennes skygge, den jordiske Eva, og avler barn med henne.

Igjen forvandler den åndelige kvinnen seg, denne gangen til en slange. Slangen, som blir kalt instruktøren, oppfordrer Adam og Eva til å spise av kunnskapens tre slik at deres øyne kan åpnes og de ser forskjell på godt og ondt. Eva spiser av treet og gir også Adam. Etter at Adam og Eva har spist, skjønner de at de mangler åndelig innsikt. Da Ialdabaoth får vite hva menneskene har

gjort, forbanner han kvinnen og slangen, og kaster Adam og Eva ut av paradiset. Eva føder Kain, som er arkontenes sønn, og Abel som er Adams. Kain dreper Abel. Deretter unnfanger Eva Seth og Norea. Om Norea sier Eva: «Han har avlet med meg en jomfru til hjelp for mange generasjoner av mennesker. Hun er jomfruen som maktene ikke besudlet» (91:33–92:3). Hva dette betyr, er ikke klart, men det innebærer i alle fall at Seth og Norea har åndelig opprinnelse, noe Kain ikke har, og antagelig heller ikke Abel.

Menneskene formerer seg og forbedrer seg, og arkontene bestemmer seg for å sende en flom for å utrydde dem. Noah får imidlertid beskjed om å lage et skip og gjemme seg i det sammen med barna sine og dyrene. Norea vil være med, men blir nektet adgang og ødelegger arken. Noah lager en ny ark. Arkontene kommer til Norea og sier at de har ligget med hennes mor. Dette benekter Norea, hun forteller dem at de lå med den kjødelige Eva og ikke med Noreas mor, som underforstått er den åndelige kvinnen. Da arkontene blir pågående, påkaller Norea den øverste gud og ber om å bli reddet. Gud sender engelen Eleleth. Eleleth, som er en av fire lysgivere fra lysverdenen, forteller at arkontene ikke har noen virkelig makt over Norea.

Her går skriftet over til å la Norea tale i første person. Norea ber Eleleth belære henne om hvorledes arkontene ble til og hvem som skapte dem. Nå følger en typisk gnostisk skapelsesfortelling der Ialdabaoth/Jahve sammenlignes med et abortert foster. Selv tror han at han er den eneste gud. Han skaper seg androgyne avkom, som han setter til å herske over de syv planetsfærene. Men et av dem, Sabaoth, angrer og priser lysverdenens representanter, Sophia og Zoe. Fordi Sabaoth tydeligvis har skjönt mer enn de andre, innsetter lysvesenene ham til å herske over planetsfærene.

Norea stiller Eleleth to spørsmål til. Hun spør om hun også stammer fra materien, og om når hun og hennes like vil frelses. Norea får vite at hun er fra lysverdenen og at

hun og hennes ætt vil frelses når Det sanne mennesket kommer. Da vil arkontene og den materielle verden gå til grunne, og alle lysets barn vil lære å kjenne Sannheten, sin egen opprinnelse, Altets Fader og Den hellige ånd. Skriftet slutter med et hymnisk avsnitt.

Kvinnelige og mannlige frelsere

Ser vi systematisk på frelsesskikkelsene i *Arkontenes natur*, er det fem kvinnelige og to mannlige. Den øverste av de kvinnelige frelsere er *Uforgjengeligheten*. Hun forblir i den øvre verden, men hennes bilde reflekteres i vannene nedenunder. Dette er en tolkning av at «Guds ånd svevet over vannet» slik det heter i 1. Mosebok (1,2). Spesielt for *Arkontenes natur* er at Guds ånd har fått kvinneskikkelse.

Ånden opptrer i den nedre verden, men har sin kilde i den øvre. Denne skikkelsens mytologi har delvis sin opprinnelse i fremstillingen av Eva i 1. Mosebok, men har gjennomgått en omtolkning, og er den mest komplekse av de kvinnelige frelsesskikkelsene. Hun viser seg også i Slangen som underviser menneskene, og i Livets tre, som menneskene spiser av. At Ånden er livgivende består rent fysisk i at hun gjør Adam levende ved å blåse livets pust inn i ham, men vel så viktig, ved at hun gir ham åndelig kunnskap. Hun fremstilles som Moderen, og hennes mytologi har tydelige trekk av en fororientalsk modergudinne, f.eks. ved at slangen og treet er manifestasjoner av henne (kf. Mikaelsson 1980). Forholdet mellom Ånden og Adam er et mor-sønn-forhold, selv om Adam også unnfanger åndelige barn med henne. Ånden fremstår nærmest som den universelle mor som blir elsket av Adam og er alt for ham. Den kjødelige kvinnen karakteriseres som en skygge av den åndelige kvinnen.

Norea er modellen for frelsessøkende mennesker og disse åndelige menneskenes stammor. Navnet hennes kommer av et

hebraisk ord for «lys», og henspiller på at hun er et åndelig lys i en verden av uvitenhet og mørke. Norea er både en frelser og en som selv leter etter frelse. Hennes frelserrolle består i at hun har mottatt åndelig veiledning fra den øvre verden. Denne åndelige veiledningen bringer hun selv videre, det er den man finner i skriftet *Arkontenes natur*.

Sophia hører først og fremst hjemme i den øvre verden. I en rekke av de gnostiske tekstene er *Sophia* den som representerer fallet i den åndelige verden og begynnelsen på sjelens fangenskap i materien. I *Arkontenes natur* faller imidlertid ikke *Sophia*, fallet skyldes i stedet hennes sønn *Ialdabaoth*.

Zoe er en gresk oversettelse av det hebraiske *Eva* som betyr liv. Hun er *Sophias* datter og den som instruerer *Sabaoth* og gir ham åndelig liv.

Tre av de fem kvinnelige frelserne opererer blant menneskene, to på et kosmologisk plan. De to viktigste rollene spilles av *Ånden* som er kilden til all innsikt, og av *Norea* som er modell for mennesker som ønsker å oppnå frelse.

Som vi allerede har sett, har ikke den øvre verden bare kvinnelige manifestasjoner. I *Arkontenes natur* møter vi også mannlige representanter for det guddommelige. Den øverste av dem er *Altets Fader*. Både *Altets Fader* og *Det sanne mennesket* (som muligens er *Kristus*) er betydningsfulle skikkelser, men de forblir vage. *Altets Fader* er viljen i bakgrunnen. All kontakt mellom ham og den falne verden opprettholdes av hans kvinnelige manifestasjoner. *Det sanne menneskets* tid har ennå ikke kommet, først i tidens fylde vil *Det sanne mennesket* fullbyrde frelsesverket. *Eleleth* er den mest aktive av de mannlige skikkelsene. Han er en av de fire kjerubene som vokter *Livets tre*. Dette treet er, som vi allerede har sett, en manifestasjon av *Ånden*, noe som gjør *Eleleth* til et talerør for det øverste kvinnelige vesen i skriftet.

I *Arkontenes natur* fremstilles seksuell tiltrekning og begjær etter å underlegge seg

de åndelige kvinnene som en pervertert form for tiltrekning til det guddommelige. Den perfekte form for tiltrekning kommer til uttrykk i *Adams* og *Sabaoths* tilbedelse av *Ånden* og *Zoe*. *Norea* unnslipper arkontene og reddes av engelen *Eleleth*. Men *Eleleth* beskrives som fjern og majestetisk, han inspirerer ikke til en tilsvarende hengivenhet som den som beskrives i *Adams* hymne til *Ånden* eller i *Sabaoths* omvendelse. I *Arkontenes natur* er det Guds kvinnelige aspekt som særlig tiltrekker de troendes hengivenhet.

Det kvinnelige og det mannlige metaforiske system

Et av de karakteristiske trekkene ved *Arkontenes natur* er at kampen om menneskets sjel uttrykkes gjennom et metaforisk system basert på seksualitet. Grunntemaet som stadig går igjen, er seksuell tiltrekning. Dette metaforiske systemet fremstår i to varianter, det ene er konsentrert om de kvinnelige frelserne og det andre om *Det sanne mennesket* og *Eleleth*. Vi kan kalle dem det kvinnelige metaforiske system og det mannlige metaforiske system. Det første forutsetter et mannlige frelsesobjekt, det andre et kvinnelig frelsesobjekt. Begge systemene uttrykker frelsesprosessen og tilegnelsen av innsikt gjennom bruk av kjønn og seksuelle metaforer (Gilhus 1985:119ff.).

Det kvinnelige og det mannlige metaforiske system følger etter hverandre i tekstens to hoveddeler. I den første delen dreier det seg om *Adams* skapelse og etterkommere, og det kvinnelige metaforiske system dominerer. I den andre delen dreier det seg om *Norea*, og det mannlige metaforiske system er mest fremtredende. Antagelig stammer også de to delene av skriftet fra forskjellige kilder, det kan vi blant annet se i overgangen fra tredje person i første del av skriftet til første person, *Noreas* egen stemme, i annen del. *Eva* er den falne i det kvinnelige systemet og en kontrast til *Adam*. *Norea* tilhører ikke først og fremst

det kvinnelige systemet, hun er jomfruen som mottar viten fra en mannlig engel. Men nettopp ved at Norea er jomfru, er også hun en motsetning til den jordiske Eva, som ble voldtatt av arkontene. Polariteten mellom den kjødelige Eva og den jomfruelige Norea knytter det mannlige metaforiske systemet sammen med det kvinnelige, og gjør Norea til det sammenbindende leddet.

Det kvinnelige metaforiske system

Dette systemet er fremtredende i første del av *Arkontenes natur*, men det opptrer også i andre del. I dette systemet er manifestasjonene fra den øvre verden kvinnelige: Uforgjengeligheiten, Ånden, Norea, Sophia og Zoe. Disse åndelige kvinneskikkelsene tiltrekker både arkontene og de mannlige frelsesobjektene (Adam og Sabaoth), men den tiltrekning arkontene og de som skal frelses føler, er ikke den samme. Arkontene er fulle av lyst etter å eie og dominere, de blir forelsket i Uforgjengeligheiten (*merits*, 87:14) og i Ånden (*mereits*, 89:21), de vil få fatt i bildet av Uforgjengeligheiten (*tehof*, 87:34), gripe det (*emahte mmof*, 88:1) eller fange det (*corc a-*, 88:8), de ønsker å så sin sæd i Ånden (*nouje mpsperma ehrai ejo-*, 89:22–23), de ønsker å føre Norea vill (*rapata mmo-*, 92:19), og at hun skal tjene dem (*rbok na-*, 92:30). Arkontenes tiltrekning til de åndelige kvinnene ytrer seg som et seksuelt begjær og et ønske om å voldta dem.

Adam og Sabaoths tiltrekning har en annen karakter. Adam og Eva fremstilles som hverandres partnere, og Adam unnfanger åndelige barn med Eva (Gilhus 1997a). Sabaoths tiltrekning til Zoe er mer som en sønn til en mor. Adam og Sabaoth ønsker ikke å eie de åndelige kvinnene. De innser sin egen underordnethet og ønsker å ære dem, noe som spesielt kommer frem i Adams hymne til Eva (89:14–17) og i Sabaoths hyllest til Sophia og Zoe (95:17–18). Både arkontene, Adam og Sabaoth er mannlige. Men arkontene er også

utstyrt med dyreansikter og er derfor ikke fullt ut menneskelige. At de har dyrehoder er en måte å karakterisere arkontenes begjær på, nemlig som seksuelt og derfor destruktivt.

En konsekvens av det kvinnelige metaforiske systemet er at det ikke inkluderer noe kvinnelig frelsesobjekt, fordi det kvinnelige objekt ikke har noe mannlig motstykke i den øvre verden. I dette systemet har den kjødelige Eva seksuelt samkvem med arkontene, noe som fører til at hun besudles. Selv om teksten spiller på tiltrekning mellom aktørene på jorden så vel som mellom aktører i den åndelige og den jordiske verden, representeres fallet ved arkontenes seksuelle samkvem med den kjødelige Eva.

Det mannlige metaforiske system

I andre del av *Arkontenes natur* er representantene for den øvre verden mannlige, nemlig engelen Eleleth og Det sanne menneske. Norea er den som mottar innsikt og dermed frelse. I motsetning til den kjødelige Eva er Norea ikke besudlet av arkontene. Noreas jomfruelighet nevnes spesielt i forbindelse med hennes evne til å motta innsikt fra engelen Eleleth, noe som antyder at prosessen med å gi og motta innsikt er å ligne med en seksuell handling og at jomfruelighet er en forutsetning for å kunne motta en slik åndelig innsikt. Når det videre sies at Noreas avkom kommer fra den øvre verden og at sannhetens ånd lever i deres sjeler, omtales sannhetens ånd også som sæd (*sperma*). Det er rimelig å tolke denne sæd som innsikten Eleleth har gitt. Ved å få innsikt befruktes den jomfruelige sjelen. Den endelige frelseshandlingen er at Det sanne menneske salver sjelen med det evige livs salve.

I begge disse systemer spiller kvinnelige mytologiske vesener en stor rolle, enten i form av kvinnelige frelsere eller i form av et kvinnelig frelsesobjekt.

Betydningen av kjønn

For kort å oppsummere den foreløbige analysen av *Arkontenes natur* innebærer det å motta innsikt å gjennomskue Det gamle testamentets gud og vende seg til den moderlige Ånden. Guds kvinnelige aspekt fremtrer som et åndelig bilde (Uforgjengeligheten), som Moder (Ånden, Sophia og Zoe) og som en inkarnasjon (Norea). Dette aspektet omfatter både gud utenfor mennesket og sjelen i mennesket. Det mannlige aspektet av den øverste gud er fjernt, det kvinnelige aspektet er immanent og en kilde til liv, hengivenhet og innsikt.

Tilsynelatende er det kvinnevennlig å fremstille gudsbildet slik som *Arkontenes natur* gjør. Det er også oppmuntrende å finne en senantikk kristen tekst som arbeider med en kvinnelig heltinne. Men er dette uttrykk for noen form for feminisme fra denne tekstens side? Utfordrer den kristendommens og senantikkenes kjønnsideologi? Det er nok mer tvilsomt, for ser vi nærmere på hvilke verdier teksten tillegger det mannlige og det kvinnelige, blir bildet straks mer tvetydig og derfor tradisjonelt.

Fra andre kristne tekster der mannlige forfattere skildrer samtidige kristne kvinner, vet vi at det er vanskelig å se disse kvinnene som levende mennesker, altså å skjelve historiske personer fra tekstlige konstruksjoner. Religionshistorikeren og teologen Elizabeth A. Clark advarer med rette mot å undervurdere gapet mellom representasjoner og den utenomtekstlige verden: «Nonetheless, the leap from 'representation' to the extratextual world crosses a wide and ugly ditch whose expanse we historians should take care not to underestimate» (Clark 1998:430). I skriftet *Arkontenes natur* dreier det seg heller ikke om noe forsøk på å gjengi den sosiale verden, men om å beskrive den åndelige. Dette er en tekst der kvinneskikkelsene er mytologiske konstruksjoner, mange av dem oppfattes som guddommelige, men ingen er virkelige kvinner.

Ser vi generelt på religioner der gudin-

ner opptrer, viser det seg at deres fremskutte stilling ikke nødvendigvis har direkte overføringsverdi til virkelige kvinner. Det er ingen enkel parallellitet mellom en religions symbolplan og den samfunnsmessige virkelighet. Ofte dreier det seg heller om fantasier om «det evig kvinnelige», og gudinnene kan ha lite direkte å gjøre med kvinner av kjøtt og blod og deres sosiale situasjon. Marias stilling i kristendommen, med sin kombinasjon av jomfruelighet og moderskap, er på mange måter et godt eksempel. Maria er enestående blant kvinner og umulig fullt ut å etterligne for andre (Warner 1983). Den tvetydige måten *Arkontenes natur* behandler kvinner på, vises for eksempel ved at seksualakten står som symbolet for involvering med arkontene og den materielle verden, og videre ved at den kjødelige Eva spiller rollen som det falne mennesket. Kvinnene i teksten skal representere åndelig tiltrekning og åndelig lengsel, ikke noe annet.

Tvetydigheten ved å bruke kvinner som symboler underbygges ytterligere med et eksempel fra jødedommen som har en viss likhet med vår tekst. Religionshistorikeren Howard Eilberg-Schwartz tar utgangspunkt i hvorledes Guds forhold til Israel ofte fremstilles i et seksuelt preget språk, der Gud er mannlig og Israel fremstilles som hans brud (Eilberg-Schwartz 1995). Men når Gud forholder seg til individuelle menn, opptrer ofte den personifiserte Visdommen i skikkelse av en kvinne som mellomledd mellom ham og mannen. Dette imøtegår forestillinger om at forholdet mellom Gud og mannen skulle dreie seg om en homoerotisk forbindelse, og er videre en måte å uttrykke noe som ellers ikke lar seg uttrykke på. I vårt tilfelle er de åndelige kvinnene instrumentelle i frelsesverket og «avlaster» den øverste gud for en for direkte kontakt med materien.

Med Norea beveger vi oss fra de frelsesgivende til de frelsestrengende. Noreas stilling er en konsekvens av det kvinnelige gudsbildet, som i henne er inkarnert i kjød. Den funksjonen Norea har i teksten, minner

om den Seth, Adams sønn, har i andre gnostiske tekster, og som har gjort at en del av disse tekstene har blitt karakterisert som «sethianske». I dem er Seth stamfaren til en åndelig slekt og forbilde for de troende. Når Norea har tatt hans plass i *Arkontenes natur*, kan det se ut som et feministisk grep. Men Norea er antagelig ikke å tolke først og fremst som modell for den gnostiske kvinnen, men heller som en modell for den kvinnelige sjelen i det mannlige mennesket. At sjelen fremstilles kvinnelig er nemlig ikke uvanlig i gnostiske og andre kristne tekster. Dette innebærer en mangelsituasjon, sjelen mangler sin brudgom, sitt mannlige åndelige motstykke eller en befruktning med åndelig sæd (Gilhus 1997a).

Sjelens kvinnelighet kommer også til uttrykk i forbindelse med Adam. Psykologisk sett kan de to Evaer, nemlig Ånden og den kjødelige Eva, også vurderes som to aspekter av Adams sjel. Åndelig liv og seksualitet er motsetninger, som blir fremstilt gjennom Ånden, som er Adams åndelige mor, og gjennom den kjødelige Eva, som er hans jordiske hustru. De representerer spenningen i Adams sjel, en åndelig lengsel som leder til frelse, og hans begjær etter seksuell utfoldelse, som leder til fall.

I *Arkontenes natur* er Eva og Norea motsetninger. Eva er jomfuen som maktene besudlet, Norea er den de ikke besudlet. Religionshistorikeren Karen King har korrelert beskrivelsen av disse skikkelsene til middelhavssamfunnenes forestillinger om skam og ære knyttet til kjønn (King 1990). Dette gjelder både for Eva som regnes for fallen fordi hun ble voldtatt av arkontene, og det gjelder for Norea som tilkaller en mannlig helt, Eleleth, for at han skal redde henne fra en tilsvarende kompromitterende situasjon, noe han gjør (King 1990:15ff.). At kvinner i middelhavskulturene hele tiden vurderes etter hvorledes de har klart å ta vare på sin ære, som også er fellesskapets ære, er dyptliggende forestillinger om kjønn. At slike forestillinger avspeiles i denne teksten, bidrar også til å gjøre den tradisjonell.

Arkontenes natur og kristen kjønnsideologi

Har teksten så noe nytt å tilføre den kristne tenkningen om kjønn? Her vil jeg særlig se på to ting, nemlig gudbilledlighet og jomfruelighet og hva disse forestillingene innebærer.

Når det gjelder kristendommen og forestillingen om gudbilledlighet, taler kirke- og idéhistorikeren Kari E. Børresen om androsentrisk monisme i motsetning til androsentrisk dualisme som to mønstre for tenkning om gudbilledlighet i tidlig kristendom (Børresen 1995). Androsentrisk monisme innebærer at guddommen er andromorf – formet som en mann – og mønstermennesket er mannlig, siden Adam er skapt i Guds bilde. For å oppnå frelse, må kvinner mannliggjøre seg (Børresen 1995:247). Hvorledes dette idealet om mannliggjøring er gjennomgående i kristne så vel som i gnostiske tekster, har religionshistorikeren Kari Vogt tydelig påvist (Vogt 1991). Mønsteret med kvinner som forventes å mannliggjøre seg, er vanlig til det 4. århundre.

En androsentrisk dualisme innebærer at guddommen er metaseksuell og at den kjønnsløse og rasjonelle sjel er skapt i Guds bilde. Mannlighet er likevel det som avspeiler det aseksuelle *imago dei* (Børresen 1995:247). I neste stadium av denne tenkningen er kvinner gudlike i forhold til frelsen, men de avspeiler ikke direkte den guddommelige formen.

Ser vi på hvorledes gudbilledligheten uttrykkes i *Arkontenes natur* og hva den består i, er dette noe uklart. Arkontene er, som vi har sett, både mannlige og androgyne, samtidig som de har kroppen som et kvinnelig element og er utstyrt med dyrehoder. Adam er laget etter mønster av dem og bildet som viste seg i vannene. Alt tyder på at det åndelige bildet som viser seg, er kvinnelig. Det dyriske elementet avspeiler mangelen på åndelighet og tilstedeværelsen av et utemmet seksuelt begjær. Samtidig sies det at kroppen er kvinnelig fordi den består av materie.

Det påfallende i denne sammenstillingen er at Guds bilde som viser seg for arkontene, også er kvinnelig. Dette tror jeg skyldes tekstens indre logikk der seksualitet og kjønn brukes metaforisk. Det er sannsynligvis ikke meningen at det skal tillegges vekt at bildet fremstår som kvinnelig, det får ikke noen dramatiske konsekvenser for tenkningen om gudbilledlighet. Viktigst ved dette åndelige bildet er antagelig at det har menneskelig form i motsetning til arkontene som også er dyriske (Gilhus 1985:47–51). Hadde forbilledligheten ved et kvinnelig gudsbilde blitt tillagt særlig betydning, ville vi for eksempel ha ventet at den skulle hatt positive konsekvenser for fremstillingen av den kjødelige Eva. Hun er tilsynelatende Åndens direkte avbilde. Eva skulle dermed avspeile det guddommelige forbildet mest direkte, men parallelliteten mellom den åndelige og den kjødelige Eva får ingen slike konsekvenser. Det er Eva som faller. Det guddommelige bildets kvinnelighet konstrueres slik fordi det er nødvendig for handlingen ellers, men det får ikke positive innvirkninger på forholdet mellom Adam og den kjødelige Eva. Mønstermennesket er Adam, og han er mannlig, slik Altets Fader er. Teksten stemmer, til tross for visse tvetydigheter, godt overens med et tradisjonelt androsentrisk gudsbilde.

Jomfruelighet er en annen forestilling som er fremtredende i den tidlige kristne forestillingsverdenen. Det dreier seg her både om kvinner som lever et jomfruelig liv og om spesielle kvaliteter ved den menneskelige sjel. En grunnstruktur i denne forestillingen er antagelig at hvis man åpner seg for den materielle verden, lukker man seg mot den åndelige, og omvendt. Dette gjør at jomfruelighet både blir et ideal for en sjelelig tilstand og at kvinner kan fungere som omvandrende symboler på denne tilstand, nemlig ved å leve som jomfruer (Gilhus 1997b:66–68). I *Arkontenes natur* dreier det seg om en ideell sjelelig tilstand. At Evas forbindelse med arkontene fører til at hun mister sin jomfruelighet, gjør henne til et symbol for den falne sjelen. Norea beva-

rer sin jomfruelighet, og åpner seg dermed for den befruktende innsikt. Forestillingene om jomfruelighet slik de kommer til uttrykk gjennom Eva og Norea, føyer seg på samme måte som forestillingen om Adams gudbilledlighet inn i velkjente kristne mønstre slik vi finner dem i det 3. og 4. århundre.

Konklusjon

I *Arkontenes natur* brukes kjønn i en symbolsk og mytologisk vev der stadig nye aspekter skimrer frem og der det kvinnelige og det mannlige ikke har entydige verdier: Materien, som vurderes negativt, er kvinnelig, samtidig er de onde maktene mannlige og androgyne. Frelsesskikkelsene kan være både kvinnelige og mannlige. Den metaforiske bruken av kjønn er fremfor alt måter å uttrykke forholdene mellom kropp og sjel, materie og ånd, seksuelt begjær og åndelig lengsel på. Teksten er ikke primært om kjønn, men om frelse. Kjønn brukes til å si noe om dette, og teksten avspeiler derfor indirekte en kjønnsideologi.

Tilsynelatende er *Arkontenes natur* en kvinnevennlig tekst. Går vi den imidlertid nærmere etter i sømmene, viser det seg at den føyer seg inn i senantikken tradisjonelle kristne kjønnsideologi på måter som gjør det vanskelig å tolke den som noe feministisk fremstøt. En annen sak er at dens utstrakte bruk av kvinnelige frelsere og av en kvinnelig heltinne gjør den åpen for alternative tolkninger, slik vi har sett har vært tilfellet med en rekke av de gnostiske tekstene i møtet med en moderne gudinneorientert og feministisk religiøsitet. Men da er tekstene tatt ut av sin opprinnelige sammenheng og satt inn i en ny.

Ingvild Sælid Gilhus
professor
Institutt for klassisk filologi,
russisk og religionsvitenskap
Universitetet i Bergen

Litteratur

- Brown, Peter. *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. Faber & Faber, London/Boston 1990.
- Børresen, Kari Elisabeth. Women's Studies of the Christian Tradition: New Perspectives. I Ursula King (red.). *Religion & Gender*, Blackwell, Oxford 1995.
- Clark, Elizabeth A. Holy Women, Holy Words: Early Christian Women, Social History, and the 'Lingvistic Turn'. I *Journal of Early Christian Studies*, 6, 1998, 3, s. 413–430.
- Eilberg-Schwartz, Howard. The Nakedness of a Woman's Voice, the Pleasure in a Man's Mouth: An Oral History of Ancient Judaism. I Howard Eilberg-Schwartz og Wendy Doniger (red.). *Off With Her Head! The Denial of Women's Identity in Myth, Religion, and Culture*. University of California Press, Berkeley / Los Angeles 1995.
- Gilhus, Ingvald Sælid. *The Nature of the Archons: A Study in the Soteriology of a Gnostic Treatise from Nag Hammadi (CGII,4)*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1985.
- Gilhus, Ingvald Sælid. Family Structures in Gnostic Religion. I Halvor Moxnes (red.). *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*. Routledge, London/New York 1997a.
- Gilhus, Ingvald Sælid. *Laughing Gods, Weeping Virgins*. Routledge, London/New York 1997b.
- King, Karen. Ridicule and Rape, Rule and Rebellion: The Hypostasis of the Archons. I James E. Goehring et al. (red.). *Gnosticism & the Early Christian World*. Polebridge Press, Sonoma, California 1990.
- Layton, Bentley. The Hypostasis of the Archons, or the Reality of the Rulers. I *Harvard Theological Review*, 67, 1974, s. 351–425; *Harvard Theological Review*, 69, 1976, s. 31–101.
- Mikaelsson, Lisbeth. Sexual Polarity: An Aspect of the Ideological Structure in the Paradise Narrative, Gen. 2,4–3,24. I *Temenos* 16, 1980, s. 84–91.
- Vogt, Kari. 'Becoming Male': A Gnostic and Early Christian Metaphor. I Kari E. Børresen (red.). *Images of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*. Solum, Oslo 1991.
- Warner, Marina. *Alone of All her Sex: Myth and Cult of Virgin Mary*. Random House, London 1983.

Noter

- 1 Henvisningene er til den boken i Nag Hammadi-funnet som *Arkontenes natur* er fjerde skrift i. Det vises til sidetall og linjer.

40 års valfart i Himalaya

Om den tibetanske yogini og nonne Jetsun Lochen Rinpoche (1865–1951)

Av *Hanna Havnevik*

Det finnes få buddhistiske tekster forfattet av kvinner, men det finnes unntak. Den tibetanske kvinnelige lama Jetsun Lochen Rinpoche fortalte selv sin livshistorie som ble nedtegnet av hennes disipler. Det er med utgangspunkt i denne selvbiografien at Hanna Havnevik lar oss få innblikk i Jetsun Lochen Rinpoches religiøse søken som pilegrim i Himalaya.

Det blir hevdet at buddhismen, som slo rot i India i det 6. århundre f.Kr., førte til flere positive endringer for indiske kvinner. Selv om grunnleggende buddhistiske doktriner ikke diskriminerte mellom kjønnene, arvet og videreførte buddhismen likevel mange av de felles-indiske ideer om kvinnens natur. I det gamle India ble kvinner verdsatt først og fremst som mødre, fortrinnsvis av sønner. Deres plass var i hjemmet, og morsrollen var så viktig at den ble oppfattet som hellig. Et annet gjennomgangstema i indisk litteratur er beskrivelser av kvinner som erotiske, svikefulle og priggitt sine følelser.¹

I buddhistiske tekster finner vi et bredt spekter av holdninger til kvinner. De mest negative hevder at kvinner må skifte kjønn

for å bli opplyst; de mest positive gir kvinner de samme muligheter for å nå frelse som menn.² Det var likevel slik at nonneordenen helt fra Buddhas tid ble underlagt munkeordenen. I det klassiske India og i alle buddhistiske samfunn har klosterlivet vært, og er fremdeles, dominert av munker. I den buddhistiske kanon berettes det at nonnene måtte godta åtte klosterregler som definitivt gjorde dem avhengig av munkene. De måtte skrifte overfor munker og hilse dem ærbødig, og de var avhengige av munkene for å utføre de viktigste klosterseremoniene. Nonner kunne ikke undervise i religiøse doktriner eller trekke seg tilbake i meditasjon på samme vilkår som munker kunne.³

Tibetansk buddhisme

Buddhismen kom til Tibet fra ulike kanter i det 7. og det 8. århundre e.Kr., men det var hovedsakelig den sen-indiske buddhismen som fikk fotfeste. I Tibet ble særlig den tantriske buddhismen populær. Tantrismen inkorporerte både buddhistiske og ikke-buddhistiske elementer og kombinerer magi, yoga og hengivelse. I Tibet ble lokale religiøse tradisjoner tilpasset den sen-indiske buddhismen og ble til det vi kaller tibetansk buddhisme.

I den tibetanske buddhismen finner vi to hovedretninger, den skolastiske med grunnlag i klostertradisjonen og den tantriske, representert ved omvandrende yogier og yoginier. Tibetansk buddhisme gir således modeller for ulike typer religiøse utøvere, på den ene side munk og nonne, og på den annen side yogier og yoginier. Vi finner også ulike kombinasjoner av disse rollene.

Blant de fire hovedskolene i tibetansk buddhisme er det særlig Gelugpa-skolen, hvis overhode er Dalai Lama, som legger vekt på studier av logikk og filosofi. Nyingma- og Kagyu-tradisjonene fokuserer i større grad på religiøs praksis, på yoga og meditasjon. Mens den vanlige tibetanske nonne må tilpasse seg en klosterstruktur som setter munkene i sentrum, gir tantrisk ideologi et mer positivt bilde av kvinner. Det er interessant å merke seg at de nonner og yoginier som ble berømte i Tibet, tilhørte religiøse tradisjoner som fokuserte særlig på religiøs praksis, på yoga og meditasjon.⁴

Jetsun Lochen Rinpoche – barndom og familie

For å få informasjon om kvinnelige religiøse mestere i det tradisjonelle Tibet (før 1950), må vi gå til litteratur skrevet av kvinner selv. Svært få buddhistiske tekster er forfattet av nonner. Dette gjelder hele den buddhistiske sivilisasjon generelt og Tibet spesielt. Vi er likevel i den heldige situasjon at det finnes en selvbiografi fra en

tibetansk kvinnelig lamas munn. Jetsun Lochen Rinpoche (1865–1951) fortalte sin livshistorie til sine disipler like før hun døde i 1951. Selvbiografien ble nedtegnet av nonnen Gen Thinley, og den ble redigert av en mannlig lama, Dawa Dorje Rinpoche.⁵ Under den kinesiske kulturrevolusjonen (1966–1975) ble selvbiografien holdt skjult i Tibet, men en kopi ble smuglet ut til Sikkim hvor den ble publisert i 1975.

Jetsun Lochen Rinpoche tilbrakte de første førti år av sitt liv på pilegrimsreiser i Himalaya. Hun ble profesjonell pilegrim, religiøs sanger, helbreder, budbringer fra de døde og visjonær. Hun utførte mirakler, var forfatter av åpenbaringslitteratur, yogini, nonne, religiøs lærer og leder for et av de største nonneklostre i Tibet. Hun hadde mange av de tegn og den karisma som karakteriserer en hellig person. På folkemunne ble hun kalt «Ani» Lochen (*a ni* betyr tante og nonne), mens ærestitlene Jetsun og Rinpoche⁶ senere ble knyttet til navnet hennes. Hun døde før klosteret hun hadde bygd opp ble jevnet med jorda under kulturrevolusjonen. Hun unngikk dermed også å oppleve at flere av hennes betrodde disipler ble fengslet og at tre hundre nonner ble henvist til lekliv, ekteskap og arbeidsleirer.

Ani Lochen ble født i Nord-India og vokste opp i høyfjellet mellom India og Tibet. Hun var kontinuerlig på vandring på kryss og tvers av Himalaya. De som sto henne nærmest i barndommen, var moren fra Nepal, faren fra Sentral-Tibet og en lama fra Nordøst-Tibet. Moren, Tshentshar, var trolig sherpa, en folkegruppe som etnisk og språklig slekter på tibetanerne. Hun vokste opp i fjellene nord for Kathmandu, på grensen til Tibet. Før Tshentshar traff Lochens far, var hun gift med en lama som på dødsleiet ba henne forlate husholdslivet for å valfarte til buddhismens hellige steder i Himalaya.

Tshentshar bestemte seg derfor for å dra til Mustang i Nordvest-Nepal, til tibetansk-buddhistiske områder i Nord-India og til det hellige Kailash-fjellet i Vest-Tibet.



Jetsun Lochen Rinpoche. (Kilde: Hanna Havnevik: The life of Jetsun Lochen Rinpoche (1865–1951) as told in her autobiography. Dissertation submitted for the dr. philos. degree, Department of Cultural Studies, Faculty of Arts, University of Oslo.)

Tshentshar behersket kun sin lokale sherpa-dialekt. Hun var redd for at hun ikke ville mestre språkproblemene som ville oppstå på de lange vandringene på begge sider av Himalaya-fjellkjeden. Som følgesvenn tok hun med seg en ung adelsmann fra Sentral-Tibet. De innledet et intimt forhold, og Tshentshar hadde et intenst ønske om å bli mor til en sønn. Hun bar derfor såkalte «gutte-steiner» (*bu rdo*) på ryggen til hellige steder for å bli gravid. Ønsket ble oppfylt, og Tshentshar drømte at hun ville bli mor til en lama.

Datteren ble født ved den hellige innsjøen Tshopema, nær Mandi i Nord-India, i 1865. Tshopema ligger i et hinduistisk område ved inngangen til flere høyfjellsdaler dominert av tibetansk kultur. Denne innsjøen er et kjent valfartssted i hele Himalaya og betraktes som hellig av buddhister, hinduer og sikher.

På tross av at drømmen om et barn endelig gikk i oppfyllelse, var Tshentshar dypt ulykkelig. Hun kunne verken kommunisere med tibetanere eller indere i Mandi. I tillegg ble hun fysisk mishandlet av sin tibetanske mann. Hun planla derfor å dra hjem til landsbyen sin i Nepal. Barnet ville hun etterlate hos faren. Tshentshar ombestemte seg da hun oppdaget merker på den nyfødte jentas kropp. Hun ble overbevist om at barnet var hellig. Faren viste, derimot, lite entusiasme for datteren. Han ønsket seg en sønn; jenta ville han kaste ut av teltet de bodde i.

Inntil hun var tretten år gammel, tok foreldrene Lochen med på pilegrimsreiser i de indiske høyfjellsdalene Rampur, Kulu, Lahoul, Zangskar og Ladakh. De krysset Himalaya for å nå buddhistiske klostersedra i Vest-Tibet, og de besøkte buddhistiske monumenter i Kathmandu-dalen i Nepal. Tibetansk valfart er en inkluderende religiøs aktivitet der lekfolk og geistlige, unge og gamle, kvinner og menn tar del, selv om kjønnsforskjeller tidvis blir markert.

På tross av det faktum at en stor andel av pilegrimene i Himalaya er kvinner, har faglitteraturen inntil nylig viet deres delta-

kelse liten oppmerksomhet. Ani Lochens selvbiografi gir oss en unik mulighet til å få innsikt i kvinnelige pilegrimers liv.

Fra fødselen av ble Lochen båret på foreldrenes rygg, senere red hun på ei geit, tidvis et esel. For det meste gikk hun. For å beskytte de såre føttene hennes surret moren dem inn med bark fra somaratsa-treet. Smale stier langs stupbratte fjellsider, og skjøre tau-broer over frådende fossefall, var fysiske hindringer i barndommens rike. Den lille jenta var flere ganger nær ved å gli ned i avgrunner, og hun holdt tre ganger på å drukne. Hun sier at mirakler reddet henne hver gang. Det overrasker leseren at Lochen ikke en eneste gang gjennom selvbiografien på 281 folier nevner den isende vinden over høyslettene, de lave vintertemperaturene i flere tusen meters høyde og hvor forferdelig hun må ha frosset når hun sov i telt, gresshytter og huler langs pilegrimsrutene.

Hovedtraumene i Ani Lochens barndom synes heller å ha vært av psykologisk art forårsaket av en uforutsigbar, voldelig og alkoholisert far. På annenhver side i selvbiografien hører vi om den lille jentas konstante angst og frykt. Ved én anledning gav faren bort datteren i fire år til en indisk kjøpmann for en håndfull mynter. En annen gang solgte han både mor og datter som leilendinger for å betale for øl. I en skilsmissekrangel ønsket faren å gjøre kort prosess; han truet med å kløve jenta i to slik at foreldrene kunne få hver sin del. Lochen ble så redd at hun rømte ut i ødemarka. Psykisk nedbrutt opplevde hun her sine første religiøse visjoner. Faren var løst knyttet til familien. Han kom og gikk som han ville og hadde også andre kvinner, og han forlot mor og barn før Lochen ble tretten år gammel.

Mor og datter hadde et svært nært forhold, og Tshentshar blir positivt beskrevet gjennom hele selvbiografien. I Ani Lochens barndom forsøkte moren å holde sulten på avstand ved å samle bær og frø; hun solgte smykkene sine og arbeidet som gjeter og tjener. Tshentshar hadde store ambisjoner på datterens vegne og eskorterte henne til

valfartssteder og berømte lamaer i hele Vest-Himalaya. Da en ung mann i en av Nepals fjelldaler ønsket å gifte seg med Lochan, flyktet moren med datteren. Tshentshar var redd for at inngifte med bønder, muligens av tamang-folket, ville ødelegge jentas religiøse karriere. Jordbruk fører til skade på insekter og bringer dårlig *karma* for buddhister.⁷ Videre oppfattes kvinners lekliv og omsorg for barn som hemmende på aktiv religionsutøving. Det lå muligens også etniske motsetninger til grunn da moren nektet datteren dette ekteskapet.

Ani Lochan og foreldrene beveget seg i etniske, kulturelle og språklige blandings-områder. Flere ganger hører vi om konflikter, som f.eks. da Lochens far under en stor religiøs festival i Kulu-dalen i Nord-India kastet steiner på hinduers statuer av gudinnen Kali. Han ble tatt til fange, og hinduene rev håret av ham. To ganger i selvbiografien hevder Lochan at *sadhuer*, hellige menn av indo-arisk etnisitet, kom for å bortføre henne. At indiske hellige menn er barnerøvere synes å være en utbredt kulturell stereotypi blant tibetanerne. En gang ble Lochens mor og en venninne tatt til fange av slike *sadhuer*. Kvinnene ble bortført og kledd nakne. Voldtekt nevnes ikke i teksten, men Lochan beskriver *sadhuene* som budbringere for dødsrikets hersker.

Ani Lochan hadde en vakker sangstemme, og fra hun var liten ble hun opplært som *manipa*. *Manipaer* er profesjonelle religiøse sangere som resiterer *Om mani padme hum* som er et seksstavelers *mantra* til Tibets skytsgud Avalokiteshvara. Hun resiterte også helgenlegender og underviste i grunnleggende buddhistiske doktriner. Som betaling fikk hun mat og klær. I Ladakh sang Lochan *manier* mens hun ennå diet, og det sies at de som hørte henne, gråt av medfølelse. De lovt alle å praktisere buddhismens lære. Ani Lochan ble snart så berømt at hun ble invitert av lokale nordindiske konger for å synge *manier*.

Tibetanske religiøse tekster er skrevet på klassisk tibetansk, og dette lærde språk

binder klostre og religiøse spesialister i hele Himalaya-regionen sammen. Vi finner derimot stor variasjon i talespråket. Språkproblemene må derfor ha vært omfattende i Lochens barndom. Av foreldrene lærte hun muntlig sentraltibetansk og sherpa-dialekten. Lokale vesttibetanske dialekter som karshake, zangskari og ladakhi må ha vært uforståelige for henne, for ikke å snakke om hindi, nepali og lokale varianter av disse indoeuropeiske språkene. Lochens far, som kom fra en adelig familie, hadde fått en rudimentær utdanning. Han var ivrig etter å lære datteren å lese tibetansk. Alfabetisering var nødvendig for at Lochan skulle bli en berømt *manipa*. I tillegg til å bringe god *karma*, ville datterens karriere sørge for inntekter til familien.

Ungdom og askese

Da Lochan var tretten år gammel, traff hun Pema Gyatsho fra Amdo i Nordøst-Tibet. Han ble hennes personlige lama. Religiøse impulser fra Øst- og Nordøst-Tibet fikk slik en avgjørende betydning for Ani Lochens åndelige utvikling. Disse stømmingene legger vekt på en ikke-sekterisk buddhisme, på meditasjon og yoga. Mor og datter slo seg sammen med lamaen og hans gruppe av omvandrende asketer. Ikke lenge etter utførte Lochan sin første treårsmeditasjon i en hule i en stupbratt klippevegg i en hellig «magisk dal» (*sbas yul*) på grensen mellom Nepal og Tibet. I flere år vandret lamaen og disiplene i fjellene i Nord-Nepal og i Tibet. De besøkte også det hellige Kailash-fjellet i Vest-Tibet. Kailash knyttes til fjellet Mehru i gammel indisk mytologi og er hellig både for hinduer og buddhister.

Forholdet mellom lamaen og den unge jenta var ikke smertefritt. Lochan var blitt hyllet som et hellig barn siden hun ble født, og lamaen mente at hun var selvopptatt og hovmodig. Han anklaget henne for tyveri, og som skikken er i Amdo i Nordøst-Tibet, brennemerket han henne i pannen med det tibetanske ordet for hund (*khyi*). Han ut-

støtte Ani Lochen fra disippelgruppen og sendte henne til byen Pokhara i Vest-Nepal. Ani Lochen ble til slutt gjenforent med lamaen oppe i fjellene. Yogi-gruppen dro så videre på pilegrimsferd til de storslåtte buddhistiske monumentene i Nepal: Bodhnath, Swayambunath og Takmoluchin.

Da Ani Lochen møtte lamaen sin, var hun kledd som en fattig tigger. Folk ble overrasket over at en så berømt *manipa* så ut som en underernært fillefrans. Etter hvert som hun spesialiserte seg i pusteteknikker og yoga, ble standardgarderoben yogiens klesdrakt, et enkelt bomullsklede. Da asketene kom til Tibets hovedstad Lhasa i slutten av 1880-årene, fikk de audiens hos den mindreårige 13. Dalai Lama (1876–1933). Ved denne høytidelige anledningen måtte Lochen bytte ut bomullskledet med en tibetansk kvinneklær.

På tross av at hun ble fysisk straffet og utstøtt av lamaen, var Lochen ham trofast, og hun fortsatte sin iherdige religiøse søken. Etter hvert utviklet det seg et fortrolig forhold mellom lamaen og hans disippel. Lochen fulgte mesteren overalt som hans tjener inntil han døde i 1889.

Nonne og lama

Lochen ble rådet til å la seg ordinere til nonne etter Pema Gyatshos død. Hun gjennomførte en streng treårig tilbaketrekking og noen kortere meditasjoner før hun, sannsynligvis i 1894, dro ut på en kombinert tigger- og pilegrimsferd til Sør-Tibet. Ferden skulle komme til å vare i flere år. Ani Lochen beholdt det lange håret sitt også etter at hun ble ordinert som nonne. Ifølge buddhistiske klosterregler skal håret rakes ved ordinasjon. Folk sladret derfor om at hun var en lek-kvinne i klosterdrakt. Det lange håret symboliserer magisk kraft og kjennetegner yogier i både hinduistisk og buddhistisk tradisjon.

Ani Lochens religiøse status økte etter lamaens død. Hun kombinerte nå eneboer-tilværelse og klosterliv, og i 1904 etablerte

Ani Lochen og hennes disipler Shugseb nonnekloster sør for Lhasa.

Sosioøkonomiske forhold i Tibet på Ani Lochens tid

Fra Ani Lochens selvbiografi kan man utlede en god del informasjon om sosioøkonomiske forhold i det tradisjonelle Tibet.⁸ Teksten forteller oss om de religiøse kvinnenes dagligliv, om deres lidelser, deres forhåpninger og deres medganger, og om hvordan de ble mottatt i samfunnet og av de religiøse autoritetene.

Informasjonen vi har om Jetsun Lochens familie gir oss ikke tilstrekkelig med materiale til at vi kan generalisere, men det er interessant å merke seg at da de i Lochens barndomsår streift omkring i Himalaya-fjellene, var det moren som arbeidet som jordbruker og passet sauer og geiter for å forsørge familien. Farens økonomiske strategi var å gjøre en profesjonell religiøs sanger ut av datteren, slik at hun kunne forsørge dem. Denne kjønnsforskjellen gjenspeiler trolig foreldrenes sosiale bakgrunn. Morens familie var «vanlige folk», mens faren var aristokrat.

Da hun reiste rundt med Lama Pema Gyatsho i Sentral-Tibet sent på 1880-tallet, var det Lochen som bar lamaens eiendeler. Dette kan tolkes som et tegn på hennes ydmykhet, som er en viktig buddhistisk dyd for både menn og kvinner, men vi vet fra andre kilder at kvinner i Himalaya og i Tibet utfører manuelt arbeid for menn og munk, som regnes for å stå over dem i det åndelige hierarkiet.⁹ I buddhistiske samfunn i Himalaya er det en utbredt oppfatning at det er bedre å bli født som mann enn som kvinne.¹⁰ Nonner utsettes for en dobbel diskriminering som rettferdiggjør at de utnyttes som manuell arbeidskraft; for det første har de kvinnelige kropp, og for det andre oppnår de aldri fulle rettigheter innenfor klostersystemet fordi de ikke kan oppnå høyere status enn som noviser. Fremfor alt er nonnens



(Kilde: Hanna Havnevik: *The life of Jetsun Lochen Rinpoche (1865–1951) as told in her autobiography*. Dissertation submitted for the dr. philos. degree, Department of Cultural Studies, Faculty of Arts, University of Oslo.)

arbeidskraft tilgjengelig fordi de ikke har plikter overfor barn eller ektemenn. Det forventes ofte av en nonne at hun arbeider både for sin egen storfamilie og for klosteret.¹¹ Anna Grimshaw (1992:64) skriver om buddhistnonner i Ladakh: «Their lives were dominated by unremitting physical labor for the monastery. The next stage in the journey towards nirvana was their rebirth as a monk.»

Ani Lochens selvbiografi gir også informasjon om den økonomiske og institusjonelle betydningen av kvinners klostervesen, om betydningen av klosterliv og om «gifte» lamaers religionsutøvelse i Nyingma-tradisjonen. Fra andre studier kjenner vi til at nonneklostrene var små, ubetydelige, fattige og manglet organisert undervisning.¹² Dette viser seg å ha vært tilfellet også i Shugseb, selv om dette nonneklosteret var en av de fremste religiøse institusjonene for kvinner i det tradisjonelle Tibet.

Ani Lochen og politiske forhold i Tibet før 1950

I selvbiografien er Ani Lochen først og fremst opptatt av å beskrive sitt forhold til «det hellige», men vi får også et visst innblikk i historiske hendelser i Tibet, som britiske styrkers invasjon i 1904¹³ og den kinesiske invasjonen i Lhasa i 1910. Vi får imidlertid lite detaljer om disse hendelsene.

Ani Lochen ble fortrolig rådgiver for mange av de aristokratiske kvinnene i Lhasa.¹⁴ I en teokratisk stat som Tibet henger religion og politikk nøye sammen, og fra tid til annen kom kvinner nær maktens sentrum. I 1930 ble Ani Lochen indirekte involvert i større politiske maktkamper i hovedstaden. Hun ble oppsøkt av Tibets regent, Reting Rinpoche, og under deres møte «forutså» Lochen hans fremtidige politiske problemer. Da han gikk av som regent i 1941, begrunnet han det overfor regjeringen med at han i drømme hadde fått

vite at livet hans var i fare dersom han ikke trakk seg tilbake til et liv i religiøs kontemplasjon.

Også en av de rikeste familiene i Tibet, Pangda Tshang, var Lochen Rinpoches beskytter og disipler.¹⁵ De kom opp i politiske problemer i 1930-årene pga. sin tette forbindelse med regenten og også fordi en av sønnene deres sto bak et væpnet opprør mot sentralregjeringen i Øst-Tibet i 1935.¹⁶ Gjennom sine nære forbindelser til noen av de rikeste og mektigste familiene i Tibet kunne altså Lochen Rinpoche påvirke større historiske hendelser i årtiene før den kinesiske okkupasjonen.

Oppfatningen av kjønn i Ani Lochens selvbiografi

Forholdet mellom kjønnssymbolikk og kvinners stilling er komplekst og må undersøkes spesielt for hver enkelt religiøs gruppe som vi studerer. Høyt verdsatte kvinnelige symboler går ikke nødvendigvis hånd i hånd med høy status for kvinner.¹⁷ Vi må inkludere variabler som arbeidsdeling, økonomi, formelle verdslige og religiøse posisjoner for kvinner og uformelle maktkanaler i våre analyser.

Gjennom hele livet følte Lochen en sterk tilknytning til hellige kvinner fra fortiden og høyt kvalifiserte kvinnelige religiøse mestere i samtiden. Fra hun var ganske ung, ble det sagt at Ani Lochen selv var en reinkarnasjon av Machig Labdron (1055–1149), en av de mest berømte religiøse kvinneskikkelser fra Tibet. Ani Lochens første møte med en kvinnelig lama var da hun som trettenåring møtte nonnen Lobsang Drolma fra Amdo i Nord-øst-Tibet. Lobsang Drolma sikret den sønneløse herskeren av Mandi en arving og ble derfor utnevnt til kongens hofflama.¹⁸ Ani Lochen var også overbevist om at Lobsang Drolma hadde profetiske evner. Lochen møtte en håndfull andre religiøse kvinner som gjorde inntrykk på henne, men dessverre har vi lite informasjon om disse. Bortsett fra de få kvinnelige rollemodeller Ani Lochen kun-

ne identifisere seg med, var de alle menn, de berømte abbeder, rinpocher, lamaer og yogier hun traff på sin vei.

Selvbiografien gir oss også definitivt det inntrykk at Lochens religiøse karrieremuligheter var begrenset, og vi får mistanke om at kjønn var en viktig faktor. Vi hører f.eks. at Lochen i sin ungdom hadde visjoner der rituelle tekster ble åpenbart for henne. En lokal guddom gav henne bjørkebark og blekk slik at hun kunne nedtegne ritualtekstene, men en mannlig lærer sparket henne i hodet. Han informerte Ani Lochen om at den slags «overnaturlig» forfatterskap ikke var tillatt for henne. Mange mannlige tibetanske mestere, såkalte *terton* (*gter ston*), har oppnådd stor berømmelse for slike åpenbaringer. Etter denne smertefulle opplevelsen stoppet Lochens visjoner, og karrieren som tekståpbarer tok slutt.

Ani Lochen reflekterer ikke over «eksklusjon av kvinner» og ser ut til å ha akseptert dette uten videre, men nevner det her og der gjennom selvbiografien. Da hun ønsket å etablere seg i det forfalte Shugseb-klosteret sør for Lhasa på begynnelsen av 1900-tallet, fikk kun hennes nye lama, Semnyi Rinpoche, tillatelse til å bo her. Når asketgruppen besøkte berømte klostre, fikk kun mennene overnatte. Lochen ble også kastet ut fra templer til skytsguddommer med beskjed om at kvinner ikke hadde adgang.

Ikke-sekterisk buddhisme og toleranse

Gjennom sine førti år som pilegrim oppsøkte Ani Lochen tidens karismatiske religiøse ledere. Selv om hun selv aldri reiste til Øst-Tibet, kom de fleste av de lamaene som Ani Lochen i løpet av sitt liv sluttet seg til, fra Amdo eller Kham. Disse religiøse mestrene videreførte yoga-praksiser og lære fra de største mestrene i tibetansk buddhisme.¹⁹ Også religiøs toleranse ble vektlagt. Flere av Lochens lamaer hadde kvinnelige partnere, og disse lamaene erkjente at også kvinner kunne være høyt anerkjente religiøse mestere.

Ani Lochens omflakkende pilegrimstiltværelse innebar at hun krysset kultur- og språkbarrierer, og hadde en rekke bieffekter i tillegg til hennes religiøse utvikling. En bieffekt var frihet fra manuelt arbeid, en annen var frihet fra forventninger og konvensjoner som rådde grunnen blant jordbrukere og nomader. Gjennom vandringene sine oppnådde Ani Lochen dessuten tilstrekkelig distanse til å kunne reflektere over sin egen kultur. Dette kan kanskje forklare hennes sterke tiltrekning til ukonvensjonelle religiøse mestere som satte spørsmålstegn ved tradisjonelle kulturelle verdier. Det å vandre sulten og barføtt gjennom det sentrale og vestlige Himalaya gjorde også at Jetsun Lochen kom i kontakt med mennesker med en rekke forskjellige etniske og sosiale tilhørigheter. Den kunnskapen som hun opparbeidet i disse tidlige årene, skulle komme til å bli et stort aktivum når hennes disipler senere kom for å søke hennes råd.

Ani Lochens hellighet

Ved å søke å leve et liv som asket, etter forbilde av den største tibetanske hellige mann – Milarepa som levde i det 11. århundre – representerte Ani Lochen de høyest verdsette verdiene i tibetansk kultur. Da hun hadde avsluttet sin omflakkende tilværelse, klarte hun å integrere det asketiske idealet og klosteridealet. Hun etablerte en religiøs institusjon, en krysning av en ermitasje og et kloster, hvor begge tradisjoner kunne opprettholdes.

Ani Lochens hellighet var et resultat av religiøse handlinger og av hennes lange perioder med atskillelse fra «det vanlige liv» gjennom tilbaketrekkingsritualer. Gjennom lange meditasjoner fikk hun en dypere forståelse av de buddhistiske doktrinene og også selvtillit som religiøs mester. Disse «overgangsritualene» gav henne fornyet symbolsk kraft. Sammen med det faktum at hun slo seg ned tett ved et viktig pilegrimssted i Sentral-Tibet, bostedet til en av de største filosofer i tibetansk buddhisme,

Longchen Rabjampa (1308–63), gav dette et solid grunnlag for institusjonaliseringen av hennes karisma. Pilegrimer og religiøse mestere fra hele Tibet kom hit for å ta del i det hellige stedets åndelige kraft, og slik kom Jetsun Lochen til å møte noen av sin tids mest betydelige religiøse personligheter.

Det at Ani Lochens nonnekloster lå halvveis opp i en øde fjellside førte videre til at hun fikk den fred som var nødvendig for å meditere og at en balanse mellom tilbaketrekking og institusjonsliv ble opprettholdt. Jetsun Lochen klarte å unngå de fallgruvene som mange klosterboere, og spesielt tibetanske nonner, så ofte blir beskyldt for å falle i, nemlig at man i for stor grad er involvert i verdslig liv. Det er også av betydning at nonneklosteret hennes bare lå en halv dagsreise fra Lhasa, for det var nært nok til å sikre den økonomiske støtte fra velstående familier.

Hellige personers funksjon i Tibet

Hellige personer representerer det motsatte av lekfolk fordi de har atskilt seg selv fra familieband og økonomiske interesser. I kraft av å være «fremmede» blir de bærere av objektivitet, og de kan dermed gi råd og mekle i konflikter. Ani Lochens livserfaringer gjorde henne følsom for at lidelse er et grunnleggende aspekt ved menneskelivet, og her finner vi nøkkelen til hennes status som hellig og hennes popularitet i alle samfunnslag. Jetsun Lochen gav de tre hundre nonnene og kvinnelige eneboerne som bodde på Shugseb og sine mange tusen disipler²⁰ trøst og lindring gjennom religiøse læresetninger og velsignelser. Hun gav religiøs kraft til talismaner og amuletter. Under 1959-opprøret mot kineserne i Lhasa brukte tibetanske soldater til og med stoffbiter fra klosterkappen hennes for å beskytte seg mot de kinesiske kulene. Gjennom tegn og varsler leste Ani Lochen fremtiden, og således hjalp hun disiplene sine med å treffe fornuftige beslutninger.



Nonner i Tibet fotografert av Hanna Havnevik i 1994. (Kilde: Hanna Havnevik: *The life of Jetsun Lochan Rinpoche (1865–1951)* as told in her autobiography. Dissertation submitted for the dr. philos. degree, Department of Cultural Studies, Faculty of Arts, University of Oslo.)

I det tradisjonelle Tibet var sykdommer et stort problem, og man trodde at en av årsakene til sykdom var ubalanse i kroppens elementer. Asketgruppen som Jetsun Lochens vandret rundt sammen med i sin ungdom, var også «healere». De omgikk tiggere og spedalske og ble tilkalt for å fjerne lik og stoppe epidemier. På hver eneste side av Jetsun Lochens selvbiografi får vi kjennskap til ritualer som ble brukt for å forhindre sykdom, for å forlenge livet og for å gi åndelig kraft til piller og remedier. Døden var like truende i Tibet som overalt ellers. Jetsun Lochens bønner bidro til å holde det demoniske og kaotiske på avstand og til å redusere frykt. I et tradisjonelt samfunn, med andre årsaksforklaringer enn våre, var dette en av hellige personers viktigste funksjoner.

Ani Lochens siste år og død

Mestparten av tiden i Shugseb nonnekloster tilbrakte Ani Lochen sittende i et meditasjonsavlukke. Hun sov lite, og hun begynte å meditere klokka tre om morgenen. De siste årene av sitt liv kunne hun verken se, høre eller gå, men hennes disipler sier at hun pga. sine synske evner likevel kjente folks tanker og visste hva som foregikk rundt henne.

Ani Lochen døde i 1951, ca. femten måneder etter at hun hadde avsluttet dikteringen av sin livshistorie. Det finnes forskjellige muntlige beretninger om hvordan hun døde, og noen disipler forteller at kroppen hennes ble sittende i meditasjonsstilling (*thugs dam*) i en uke, og at hvite og røde dråper, som symboliserer eksistensens kvinnelige og mannlige aspekter, kom ut av den dodes nesebor. Det sies også at konkyllieformet elfenben vokste frem på den høyre siden av ansiktet hennes.

Jetsun Lochens legeme ble balsamert, men fordi det i 1951 ikke var mulig å få tak i salt til dehydreringen, ble legemet i stedet lagt i sand. På tross av dette var kroppen godt bevart etter et år, og det sies at Lo-

chens hår hadde vokst. Lochens relikvier ble oppbevart i et gravmonument (stupa) i Shugseb. Shugseb-klosteret ble tilintetgjort av kineserne, og det balsamerte liket av Ani Lochen ble ødelagt. Nonnene ble sendt tilbake til landsbyene de kom fra, og mange ble tvunget til å gifte seg. Lochens Rinpoches mest betrodde disippel, nonnen Gen Thinley, ble sent til Drapchi-fengslet i Lhasa hvor hun senere døde. Hennes forbrytelse var at hun nektet å fordømme buddhistmen.

Ani Lochens reinkarnasjon

Selv om hun var berømt blant sine disipler og var høyt ansett blant aristokratiet i Lhasa, forble Lochens Rinpoches religiøse praksis i det store og hele ukjent for omverdenen. I Tibet fantes det ikke mektige institusjonelle strukturer som kunne støtte en kvinnelig lama. Og det ser heller ikke ut til at Jetsun Lochen og hennes disipler satte spørsmålsteget ved den tibetanske kulturens nedvurdering av nonner. Selv om Lochens selv oppnådde høy anseelse, kan hennes eksempel mer betraktes som et unntak; de fleste tibetanske nonner befinner seg på bunnen av det religiøse hierarki.

Jetsun Lochen anerkjente et guttebarn, Jigme Dorje (født 1929), som reinkarnasjonen til en av Shugsebs tidligere mannlige mestere, Semnyi Rinpoche. Hun identifiserte også en gutt i Lhasa som reinkarnasjonen til en av de mest fremtredende yoginiene. Før hun døde antydte Lochens Rinpoche at hun kunne komme til å bli reinkarnert i en gutt. Dorje Rabden fra den adelige Taring-familien ble født i Shigatse i 1953 som det yngste av seks barn. I 1981 avsluttet han sine studier ved Universitetet i Lhasa, og han gjennomførte senere en lærerutdanning. For tiden arbeider han ved den tibetanske radioen i Lhasa. I Shugseb anerkjennes han som en av Jetsun Lochens rettmessige reinkarnasjoner. Etter et mellomspill med kvinnelig lederskap, var altså Shugseb nonnekloster tilbake på mannlige hender,

og Ani Lochen bidro selv til denne vendingen.

Shugseb nonnekloster i dag

Tidlig på 1980-tallet ble Shugseb gjenoppbygd av nonner, disipler, lokalbefolkningen og familier som hadde støttet Lochen. I 1994 var det mer enn 250 nonner der, men det gjenstår å se om det nåværende regimet vil akseptere klosterets eksistens. Det har også blitt etablert et datter-kloster i Dharamsala i India og et tilbaketrekkingssted for meditasjon nær Kathmandu i Nepal. Her er unge Shugseb-nonner beskjeftiget med studier og meditasjon, og holder på denne måten Lochen Rinpoches religiøse tradisjon levende.

Dagens overhode på Shugseb, Jigme Dorje Rinpoche, er (i 1998) ca. 70 år gammel. Lochens reinkarnasjon, Dorje Rabden, lever et liv som lekmann i Lhasa og avlegger kun sporadiske besøk til nonneklosteret. Det er derfor et åpent spørsmål hvorvidt han vil ta over ledelsen av klosteret når Jigme Dorje dør. Nonnen Osel Chodron er Jigme Dorjes datter, og hun sies å være reinkarnasjonen til nonnen Gen Thinley. Hun har avsluttet en treårig tilbaketrekking i Nepal og kan være en passende kandidat, noe som ville innebære en gjenopptakelse av Shugsebs tradisjon for kvinnelig lederskap.

*Hanna Havnevik
Institutt for kulturstudier
Universitetet i Oslo*

Kilder

Gangs shug ma ni lo chen rig 'dzin chos nyid bzang mo'i nam par thar pa nam mkhyen bde ster. The Ngagyur Nyingmay Sungrab series vol. 22. Reproduced from a tracing of a print from the Central Tibetan blocks by Sonam Topgay Kazi, Gangtok 1975.

Litteratur

- Auboyer, Jeannine. *Daily Life in Ancient India*. Morrison and Gibb, London (1961) 1965.
- Bynum, C., S. Harrel og P. Richman. *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*. Beacon Press, Boston 1986.
- Goldstein, Melvyn. *A History of Modern Tibet, 1913–1951: The demise of the Lamaist State*. University of California Press, Berkeley 1989.
- Grimshaw, Anna. *Servants of the Buddha: Winter in a Himalayan Convent*. Open Letters, London 1992.
- Gutschow, Kim. The Women who Refuse to be Exchanged: Celibacy and Sexuality at a Nunnery in Zangskar, Northwest India. I E.J. Subo og S. Bell (red.). *Anthropological Perspectives on Sexual Abstinence* (i trykk).
- Havnevik, Hanna. *Tibetan Buddhist Nuns: History, Cultural Norms and Social Reality*. Universitetsforlaget, Oslo 1989.
- Klein, Anne C. *Meeting the Great Bliss Queen: Buddhists, Feminists, and the Art of the Self*. Beacon Press, Boston 1995.
- Paul, Diana M. *Women in Buddhism: Images of the Feminine in the Mahayana Tradition*. Aslan Humanities Press, Berkeley 1979.
- Tuxen, Poul. *Kvinden i det gamle Indien; et utkast*. København 1944.

Andre publikasjoner

- Havnevik, Hanna. Kvinner i buddhistiske klostre. I K. Vogt, K. Gundersen og S. Lie (red.). *Oriensens kvinner, Kvinnenes kulturhistorie*. Universitetsforlaget, Oslo 1988.
- Havnevik, Hanna. The Role of Nuns in Contemporary Tibet. I R. Barnett og S. Akiner (red.). *Resistance and Reform in Tibet*. Hurst and Company, London 1994.
- Havnevik, Hanna. *Combats des nonnes tibétaines, Religieuses bouddhistes du Pays des neiges*. Éditions Dharma, St. Michel en l'Herm 1995.
- Havnevik, Hanna. The Autobiography of Jetsun Lochen Rinpoche, 1865–1951. A Preliminary Research Report. I H. Krasser, M.T. Much, E. Steinkellner og H. Tauscher (red.). *Tibetan Studies. Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1997.
- Havnevik, Hanna. On Pilgrimage for Forty Years in the Himalayas. The Female Lama Jetsun Lochen Rinpoche's (1865–1951) Quest for Sacred Sites. I Alex McKay (red.). *Pilgrimage in Tibet. International Institute for Asian Studies*. Curzon Press, Richmond Surrey 1998.
- Havnevik, Hanna. *The Life of Jetsun Lochen Rin-*

poche (1865–1951) As Told in Her Autobiography. Dr. philos-avhandling, Universitet i Oslo, 1998.

Havnevik, Hanna. Ma ni pa, 'Das log, gCod pa, Ri khrod pa and A ni: Folkreligious, Non-sectarian, and Monastic Trends in the Religious Practice of Jetsun Lochan Rinpoche (1865–1951). Paper presentert på the 8th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Bloomington Indiana, 25.–31. juli, 1998 (i trykk).

Noter

- 1 Tuxen 1944 og Auboyer (1961) 1965
- 2 Paul 1979
- 3 Havnevik 1989
- 4 Havnevik 1989
- 5 *Gangs shug ma ni lo chen rig 'dzin chos nyid bzang mo'i rnam par thar pa rnam mkhyen bde ster*. The *Ngagyur Nyingmay Sungrab* series vol. 22. Reproduced from a tracing of a print from the Central Tibetan blocks by Sonam Topgay Kazi, Gangtok 1975 (281 folier, forkortet til *rJe btsun rnam thar*).
- 6 Jetsunma [*rJe btsun ma*] betyr «æverdige» og er en tittel brukt om kvinner og nonner som utmerker seg i det religiøse liv. Rinpoche (*rin po che*) betyr «dyrebar» og er en ærestittel brukt om «høyere» lamaer.
- 7 Buddhister tror på reinkarnasjon. Det finnes ulike sfærer for gjenfødelse i det buddhistiske kosmos. Man kan f.eks. gjenfødelse som gud, menneske eller dyr.
- 8 Før den kinesiske okkupasjonen i 1950.
- 9 Se Gutschow, i trykk.
- 10 Havnevik 1989.
- 11 Gutschow, i trykk.
- 12 Havnevik 1989.
- 13 Younghusband-ekspedisjonen.
- 14 Kvinner fra familiene Chogdre, Phala, Ragshag, Taring, Lhalu, Yuthog, Kunzang Tse, Ngapho, Kapsho, Drang To, Nedo, Pangda Tshang, Labrang Nyingpa, Zhagpa, Derab, Shagjang og Lhagyari.
- 15 *rJe btsun rnam thar*, s. 400, 423, 427.
- 16 Goldstein 1989:117–185.
- 17 Bynum m.fl. 1986. Se også Klein 1995.
- 18 Lobsang Drolma bar trolig kongens barn fram.
- 19 Blant andre Padmasambhava, Longchen Rabjampa, Jigme Lingpa, Dza Peltrul, Kongtrul Yonten Gyatsho, Jamyang Khyentse Wangpo og andre store Nyingma- og Rime (*ris med*)-lærere.
- 20 *rJe btsun rnam thar*, s. 411. Disse tusener av disipler var strengt tatt kanskje ikke disipler. Lochan omtaler dem snarere som at de hadde en religiøs forbindelse (*chos 'brel*) til Shugseb.

Den doble verknaden av kristninga for kvinnene i den norrøne kulturen

Av Else Mundal

Kristninga førte til endringar for alle i den norrøne kulturen. Else Mundal drøfter endringar i kvinnene si stilling i det offentlege livet, verknader av lovgivinga som galdt ekteskapet, og idear om kvinne-naturen. Spørsmålet om kvinna sine vilkår endra seg til det verre eller til det betre som ei følgje av kristninga, er framleis eit diskusjonstema.

I norrøne kjelder er kristninga alltid framstilt som ei storhending som delte historia i *før* og *etter*. Sjølv om vi må gå ut frå at kristne tankar og idear hadde vore kjende i det norrøne samfunnet i lang tid på det tidspunktet kristendomen vart innført og fekk status som den einaste tillatne religionen, ville den offisielle overgangen til ein ny religion føre til endringar i dagleglivet både for kvinner og menn, så å seie frå første stund. Men på mange område ville kristninga påverke livet til kvinner og menn på ulik måte.

Kristninga førte til endringar for alle

I det kristendomen vart vedteken som lov,

vart dyrkinga av heidne gudar og makter forboden.¹ Seremoniar som var knytte til fødsel og død, vart flytte frå heimen til kyrkja og frå ættas autoritet til Kyrkjias autoritet. Innføringa av helgedagar og faste regulerte livet til menneska på mange område. Også for ekteskapet og forholdet mellom kvinne og mann i ekteskapet fekk kristninga konsekvensar. Polygami vart forbode straks. Forbødet mot ekteskap i forbodne ledd såg Kyrkja sikkert også som viktig, men her er vi over på eit område der Kyrkja var meir villig til kompromiss, og på det fjerde Laterankonsilet (1215) vart talet på forbodne ledd redusert frå 7 til 4 innanfor heile Kyrkja. Den fri skilsmisserechten i Norden kan Kyrkja ikkje ha sett på med blide augo, men det tok tid før kanonisk rett vart innført på dette punktet. Først ut på 1200-

talet er den frie skilsmisseretten praktisk talt heilt borte. Dette skjer samstundes med at kyrkjeleg vigsel av ekteskapet vert innført.

Også på området arverett og eigedomsrett skjedde det endringar i den første kristne tida som hadde konsekvensar for kvinnene. I den førkristne norrøne kulturen hadde døtrer ikkje hatt arverett så sant dei hadde brør. Ei dotter fekk derimot heimanfylgje når ho vart gift. Heimanfylgja og den mengda av gods, normalt av same storleik som heimanfylgja, som den komande brudgomen måtte love bruda då avtale om ekteskap vart gjord, vart kvinna sin private eigedom. Så lenge ho var gift, kunne kvinna ikkje disponere denne eigedomen utan løyve frå mannen. Men om han døydde, eller ho vart skild frå han, fekk kvinna sin private eigedom utbetalt.

Eit stykke ut i kristen tid byrja denne gamle lovpraksisen å endre seg – sannsynlegvis skjedde endringane gradvis og til litt ulike tider i ulike område av Skandinavia. Døtrene fekk no arverett, men berre halv arv i forhold til brørne, og sameige mellom ektemakane kom i staden for den tidlegare særeiga. «Sameige» ville då normalt seie at kvinna åtte halvparten så mykje i det felles godset som mannen. Det verkar som Kyrkja favoriserte den nye rettspraksisen på området arv og eigedomsrett, og om Kyrkja ikkje direkte stod bak endringane, var Kyrkja sikkert med på å påskunde endringsprosessen.

Dei nye kristne lovene – *kristinn réttir* – som vart innførte i samband med kristninga og like etter, må ha vore dei lovene som Kyrkja såg som dei viktigaste, lover som fungerte som kjennemerke på eit kriste samfunn. Men på mange område var likevel dei første kristne lovene kompromiss mellom det Kyrkja må ha ønskt, og det som var mogeleg å oppnå innanfor den norrøne kulturen. Lovene som galdt ekteskapsinngåing, rett til skilsmisse, og kvinna sine rettar på ymse felt, viser at Kyrkja i ein lang periode måtte kompromisse då kristendomen møtte den norrøne kulturen.

Nye idear og dei langsiktige endringane

Bak dei ulike nye lover og påbod som antan var givne av Kyrkja eller som Kyrkja favoriserte, var der – i det minste i dei fleste tilfella – ein ideologi og ein politikk som også inkluderte nye idear om kvinnene, korleis kvinner var eller skulle vere.

I nokre tilfelle ser ein dei nye ideane ganske klart reflektert i lovtekster eller i religiøs litteratur. Men i andre tilfelle er det ikkje så lett å setje fingeren på dei nye ideane korkje i lover eller andre tekster, men dei kan likevel vere drivkrafta bak dei endringane som skjer, og betydninga av det nye ser ein kanskje først når vi ser eit mønster i totaliteten av endringane.

Medan endringar som var knytte til heiden kult og til handlingar som var knytte til heiden praksis, vart endra så å seie over natta, ville nye idear trenge tid – gjerne lang tid – før dei slo gjennom i den norrøne kulturen. Men like fullt opna kristninga ein kanal for nye idear frå verda utanfor, både for genuint kristne idear og for idear som kom til Norden meir eller mindre integrerte i den kristne kulturen, slik som t.d. Aristoteles sitt syn på biologisk arv.²

I ein del tilfelle er det vanskeleg å seie om endringar som fann stad innanfor den norrøne kultursfæren etter kristninga, fann stad som eit resultat av kristninga, eller om desse endringane ville ha funne stad i alle fall. Endringar av denne typen er t.d. at kvinnene fekk arverett og at særeige vart erstatta av sameige mellom ektemakane.

Ikkje lett å dra sikre konklusjonar av materialet

Korleis og i kva grad kristendomen påverka den norrøne kulturen, kan ein eigentleg gje ei sikker vurdering av berre dersom ein har eit klart bilete av den norrøne kulturen i førkristen tid. Det er vanskeleg å seie korleis og kor mykje kvinna si stilling og synet på kvinna vart endra etter kristninga, og

som eit resultat av kristninga, dersom vi ikkje veit korleis kvinna si stilling var i det førkristne samfunnet. Her må vi medgje at vi gjerne skulle ha visst meir. Vi veit t.d. at polygami var praktisert i det førkristne norrøne samfunnet, men vi veit ikkje kor vanleg det var. Konsekvensane av forbodet er difor også vanskelege å vurdere. Vi veit at kvinnene fekk heimanfylgje i det tidlege norrøne samfunnet, men vi veit ikkje kor stort heimanfylgje døtrene brukte å få samanlikna med arven til sønene. Difor er det også vanskeleg å vurdere i kva grad innføringa av arverett for døtrene var eit framsteg eller eit tilbakesteg. Den frie skilsmisseretten som fanst i det førkristne norrøne samfunnet, gav kvinnene eit ris bak spegelen og var eit vern mot vald og overgrep frå ektemannen si side. Men den frie skilsmisseretten kunne verte eit tveegga sverd for kvinnene dersom mennene i samfunnet gjorde seg nytte av den frie skilsmisseretten i like høg grad som kvinnene.

Det er den vanlegaste oppfatninga mellom forskarane i dag at kvinna si stilling i det førkristne norrøne samfunnet var heller god, og i alle fall på nokre område betre enn seinare i den kristne kulturen. Men sidan det er ein del uvisse knytt til korleis kvinna si stilling verkeleg var i heiden tid, og sidan det også er mogeleg å dra ulike konklusjonar av det vi meiner å vite om forholda både i heiden og kristen tid, så er kvinna si stilling og kvinnesynet i norrøn tid – heiden tid så vel som kristen – framleis eit diskusjonstema, det same er spørsmålet om kvinna sine vilkår endra seg til det verre eller til det betre som ei følgje av kristninga. Sjølv om dei fleste forskarar meiner at kvinna hadde ei sterk stilling i det førkristne norrøne samfunnet, så vil oppfatningane av korleis kristendomen påverka kvinna si stilling og kvinnesynet, likevel variere og dekkje eit breitt spekter av oppfatningar, frå dei som meiner at kvinna si stilling i det heidne samfunnet var mykje betre enn etter kristninga, til dei som er meir tilbøyelege til å leggje vekt på positive verknader av kristninga for kvinnene.

Sanninga ligg ofte ein stad mellom yterpunktta, og det kan ikkje vere tvil om at kristninga hadde negative så vel som positive konsekvensar for kvinnene. Vilkåra og rettane deira kunne betre seg på nokre område som resultat av kristninga, og andre seg til det verre på andre område, og nokre endringar kunne ha både positive og negative sider knytte til seg.

Når eg no går inn på ein diskusjon av korleis kristninga påverka livet til kvinnene og kvinnesynet, skal eg konsentrere meg om nokre få hovudområde. Konsekvensane for kvinnene av den kyrkjelege lovgjevinga som galdt ekteskapet, er eit av desse områda. Eit anna område eg vil gå inn på, er dei nye ideane om kvinnene og kvinnesynet, og korleis desse stod i forhold til dei ideane som fanst i det førkristne norrøne samfunnet. Endringane på idéplanet er ikkje alltid lette å konkretisere, men her ligg truleg dei endringane som på lang sikt fekk størst konsekvensar for kvinnene. Utgangspunktet for diskusjonen vil eg likevel ta i ei drøfting av mogeleg endringar på eit område der konsekvensane av kristninga kanskje ikkje var overvettas store. Dette området er kvinna si stilling i det offentlege livet. Men dei endringane som fann stad her, kan truleg seie noko om i kva retning endringane gjekk, dels som ei følgje av kristninga, dels som ei følgje av andre utviklingar i samfunnet. Endringane som skjedde på dette området, er også eigna til å setje dei endringane som skjedde som ei direkte følgje av kristninga, inn i ein større historisk og samfunnsmessig kontekst.

Kvinnene si stilling i det offentlege livet

Dei siste åra har kvinnene si deltaking – eller snarare mangel på deltaking – i det offentlege livet i norrøn tid vore eit diskusjonstema. Den dansk-amerikanske historikaren Jenny Jochens har stått sentralt i denne diskusjonen. I fleire arbeid har ho framheva kor svakt kvinna i den norrøne kultu-

ren stod i det offentlege livet både i heiden og kristen tid (t.d. Jochens 1986; 1995:163). Denne svake stillinga ser ho som usameineleg med biletet av den sterke og aktive kvinna i sagalitteraturen, og ho meiner difor at det litterære kvinnebiletet ikkje kan vere rett, men at den «sterke sagakvinna» er oppfunnen av mannlege forfattarar. Den passive kvinna med ein svak posisjon – eller ingen posisjon – i det offentlege livet gjev etter hennar syn eit meir realistisk og sant bilete, som indikerer at kvinna si stilling i det norrøne samfunnet ikkje var så sterk som vi gjerne vil tru. Jochens beskriv den norrøne kvinna si stilling i det offentlege livet på følgjande måte (Jochens 1995:163): «They could not act as chieftains (*goðar*), judges, or even witnesses; [...]»

Når Jochens her beskriv kvinnene si stilling i det offentlege livet, så byggjer ho på islandske kjelder. Dersom ein dreg inn norske kjelder, vert biletet ikkje radikalt annleis, men her er likevel viktige skilnader. I Noreg kunne kvinnene utan tvil vere vitne. Vitna i det norske rettssystemet kunne vere av noko ulike typar, men ein vanleg type av vitne var «medeidsmannen». Det var eit vitne som avla eid saman med den som var skulda for eit brotsverk, på at han eller ho var uskuldig. I Noreg var systemet at kvinner var medeidsmenn for kvinner, og menn var medeidsmenn for menn (sjå Mundal 1994 a).

Godar med politisk makt av den typen som vi kjenner frå islandske kjelder, kjenner vi ikkje frå norske kjelder, og den typen politisk makt som godane hadde i det islandske samfunnet, har vi ingen grunn til å tru at kvinner har hatt i Noreg. Bortsett frå at kvinner kunne vere vitne, inneheld også norske lover svært lite som gjev opplysningar om kva slags roller kvinnene kunne gå inn i i det offentlege livet. Men i det eldste laget av lovene finst det likevel nokre få – men svært interessante – lovbestemmelser som viser at kvinner på nokre område hadde sjansar – eller til og med plikter – til å ta del i det offentlege livet.

Etter norsk lov hadde ei enkje rett til å reise til tinget i staden for sin døde husbond, og ein må gå ut frå at ho då hadde dei same rettar og plikter som husbonden hadde hatt. Enkja hadde inga plikt til å reise til tinget. Ho hadde den same retten som gamle menn til å velje om ho ville dra eller sitje heime (*Eldre Gulatingslov*, kap. 131, i *Norges Gamle Love I*, s. 55). Det finst likevel tilfelle der lovene understrekar at ei kvinne som styrer gard, i utgangspunktet har den same plikt til å reise til tinget – i dette tilfellet manntalsting – som menn. Kvinna må ha ein god grunn for å sende ein mann på tinget i staden for seg (*Eldre Frostatingslov VII*, kap. 8, i *Norges Gamle Love I*, s. 199f.).

Det er også nemnt tilfelle i lovene der det er kvinna som skal *skilja víg* (*Norges Gamle Love IV*, s. 7). Det vil seie at ho skal gjere greie for dei juridiske implikasjonane til eit brotsverk ho har vore vitne til. Også i desse tilfella treng ikkje kvinna reise til tinget sjølv. Ho kan sende ein mann som seier fram orda hennar på tinget. (Nærmare om dette i Mundal 1994 a: 596f.)

I dei norske lovene finst det også ei lov som seier at dersom ein mann har vorte drepen, så er det enkja si plikt å kalle saman eit ting på drapsstaden, og det er opp til henne å bestemme om saka kan pådømast der og då (*Eldre Gulatingslov*, kap. 151, i *Norges Gamle Love I*, s. 60).

Desse interessante skilnadene mellom islandsk og norsk lov kan kanskje til dels vere ei følgje av at dei norske lovene vart skrivne ned før dei islandske, og kan difor ha teke vare på ein del arkaiske trekk som ein ikkje finn i islandske lover. Men når det kan sjå ut som kvinnene har ei sterkare stilling i norske lover enn i islandske, er den viktigaste grunnen til dette truleg den at det islandske samfunnet hadde gjennomlevd ein høgst unormal periode, nemleg landnåmstida. Under heile landnåmsperioden må det ha vore eit svært stort kvinneunderskot i det islandske samfunnet. På område der kvinnene på førehand stod svakt – som i det offentlege livet – har perioden då kvin-

nene var ein liten minoritet i samfunnet truleg vore ein kritisk fase som i alle fall ikkje tente til å styrkje stillinga deira.³ Der er også ein annan viktig faktor som kan vere med på å forklare skilnadene mellom islandsk og norsk lov på dette punktet. Islendingane måtte lage nye lover for eit nytt samfunn. Sjølv om dei bygde på norsk lov, måtte dei på ein måte likevel starte med blanke ark. I den situasjonen kan dei ha vore meir opne for nye idear – også nye idear om kvinnene sin plass i samfunnet – enn nordmennene i gamlelandet som levde i ein ubrotten tradisjon.

Når vi vil gje eit bilete av kvinnene si stilling i det offentlege livet i det norrøne samfunnet, så er det svært viktig å også sjå på dei norske kjeldene, ikkje berre dei islandske. Også etter dei norske kjeldene er kvinna si stilling i det offentlege livet svært så moderat. Men vi skal likevel merke oss at kvinnene var sedde som truverdige vitne, ein gjekk ut frå at dei hadde kunnskap om lovene og juridisk prosedyre, og ein gjekk ut frå at dei var i stand til å overta den døde ektemannen sin plass på tinget. Det er også verdt å merke seg at det i minst ei av lovene som er nemnde ovanfor (*Eldre Gulatingslov*, kap. 51), vert understreka at kvinna, husfrua, er personen med nest høgst rang i familien – også i det offentlege livet. Det er enkja, ikkje som ein gjerne skulle tru, mannens mannlege slektningar, som har ansvaret for at ein rettsleg prosedyre vert sett i gang etter drapet på ektemannen. I nokre av lovene som er nemnde ovanfor, går det klart fram at det er opp til kvinna sjølv å avgjere om ho vil dra til tinget eller ikkje. Dette er svært viktig. Dette viser nemleg at kvinna si deltaking i det offentlege livet var sett som ei praktisk sak meir enn som ei prinsipiell sak i den norrøne kulturen slik denne er reflektert i dei eldste laga av dei norske lovene.

Når ein drøfter kvinnene si stilling i det offentlege livet i norrøn tid, bør også kvinnene si stilling i kulten nemnast. I norrøn heiden tid fanst det kvinner som var gydjer, dvs. prestinner. Vi veit ikkje kor vanleg det

var at kvinner var gydjer, og vi veit ikkje nøyaktig kva slags funksjonar dei hadde samanlikna med dei mannlege godane. Det har vore ei vanleg oppfatning at gydjene hadde funksjonar berre i den private kulten. Dette veit vi ikkje. Dessutan er det ikkje uproblematisk å skilje mellom privat og offentleg kult, dei to sfærene glid over i kvarandre. Med kristninga vart rolla som gydje borte. Dette var ei rolle som hadde gjeve prestisje til kvinnene. Ein kan nok diskutere om denne rolla vart utøvd i eit privat, eit halvoffentleg eller eit offentleg rom. Men presterolla, som vart stengd for kvinnene, vart utøvd i eit offentleg rom, og den opplæring og kunnskap som dei menn fekk som denne rolla var open for, vart også langt på veg inngangsbilletten til det offentlege rom i den kristne kulturen. (Meir om dette i Mundal 1983.) Også andre kvinneveroller som hadde vorte utførte i eit offentleg eller halvoffentleg rom, vart stengde for kvinnene etter kristninga, delvis som følgje av at dei var knytte til den gamle religionen. Det galdt rolla som volve, og til ei viss grad også rolla som lækjar, truleg fordi lækjekunst og magi kunne vere nær knytte til kvarandre. (Sjå Mundal og Steinsland 1989.) Desse kvinnerollene som var knytte til heiden kult eller heiden sed, vart ikkje berre stengde for kvinnene. I kristen tid vart kvinner i desse rollene kriminaliserte. Kriminaliseringa av gamle kvinneveroller kan også ha gjort sitt til å styrkje dei nye ideane om at kvinner av naturen var meir syndige enn menn. (Meir om dette i Mundal 1996.)

Kvinnene si stadig meir beskjedne rolle i det offentlege livet i norrøn tid er eit godt døme på korleis to ulike utviklingstendensar i samfunnet verka saman med det resultatet at kvinnene si stilling vart underminert. Den eine av desse utviklingstendensane er nedbrytinga av ættesamfunnet. I denne prosessen vart makt og mynde flytta frå ætta i to ulike retningar: 1) til den offentlege sfæra i det større geografiske området som utgjorde ei politisk eining, og 2) til husbonden i kjernefamilien. Den andre utviklingstendensen er representert av nye

idear og normer som følgde med den kristne kulturen, og i nokre tilfelle hadde nye kristne normer og idear truleg ein sideeffekt som akselererte den første utviklingstendensen: nedbrytinga av ættesamfunnet. Forbodet mot giftarmål mellom slektningar nærmare enn sju ledd – som rett nok vart redusert – ville truleg ha som sideeffekt at det verka oppløysande på ættesamfunnet. Det ville dette forbodet nemleg gjere dersom ekteskap i førkristen norrøn tid hadde vore brukt m.a. til å styrkje banda mellom ulike greiner av ei ætt. Også forbodet mot skilsmisse verka oppløysande på ættesamfunnet i den forstand at gifte kvinner fekk ei svakare tilknytning til si eiga ætt enn dei hadde hatt tidlegare. Derimot styrkte forbodet mot skilsmisse kjernefamilien og ekte mannen sin posisjon andsynes kvinna. I same retning verka innføringa av sameige mellom ektemakane. Då kvinna ikkje lenger kunne få skilsmisse og ho ikkje lenger hadde særlege, kan ein trygt seie at ekte mannen hadde festa grepet på henne.

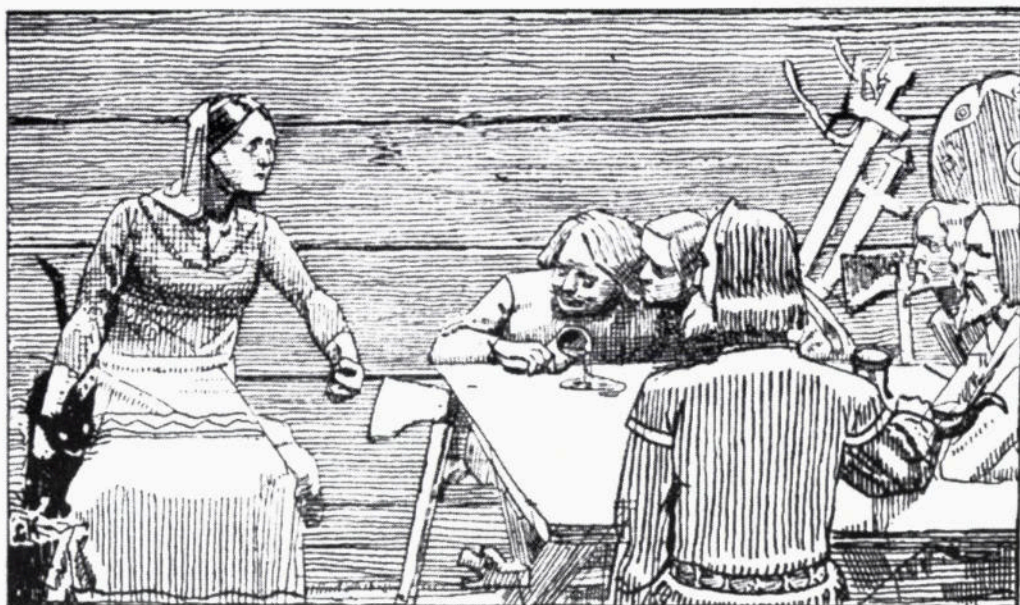
Kvinnene i det norrøne samfunnet stod nok svakt i det offentlege livet både før og etter kristninga. Men eg er ikkje overtydd om at stillinga var så svak som Jochens framstiller det, og eg er ikkje overtydd om at kvinnene si stilling på dette området slett ikkje endra seg som resultat av kristninga. Sjølv om endringane kan synest svært små på overflata, kan endringane vere betydningsfulle dersom dei er resultat av grunnleggjande endringar i kvinnesynet. Dersom ei praktisk grunngeving for kvinnene si moderate rolle i det offentlege livet vart erstatta av ei ideologisk grunngeving, er dette ei stor endring sjølv om ho knapt nok er synleg.

Ei anna sak er at kvinna si deltaking i det offentlege livet kanskje ikkje er ein særleg god indikator på kvinna sin posisjon i det norrøne samfunnet. Kvinnene sitt domene i den norrøne kulturen var heimen og hushaldet. Kva slags posisjon det gjev i samfunnet totalt sett å ha høg posisjon i heimen, vil vere avhengig av kor viktig eining hushaldet er i den aktuelle samfunns-

typen. Det kan tenkjast at hushaldet i perioden før framveksten av dei store politiske einingane med sentrale ting – rike, stat, eller kva ein vil kalle det – var ein viktigare stad enn seinare. Det var t.d. ætta som åleine i førkristen tid tok seg av ei viktig oppgåve som å syte for at det vart teke hemn etter valdelege overgrep mot ætta. I denne prosessen hadde kvinnene ei viktig rolle som den som eggja til hemn. I denne rolla handla kvinnene frå ein reell maktposisjon. (Utførleg om dette i Mundal 1994 b.) Hemen vart motarbeidd både av Kyrkja og kongemakta, og når sakene i aukande grad vart pådømde på tinget og bot kom i staden for hemn, miste kvinnene sjansen til å påverke handlingsgangen. I den tidlegaste norrøne tida og i perioden før norrøn tid, ser det ut for at utviklinga og endringar i samfunnet gjorde det offentlege livet viktigare enn det hadde vore i det tidlegare samfunnet som i høgje grad bygde på ætta. Denne utviklinga, som hadde starta før kristninga, favoriserte ikkje kvinnene.

Konsekvensane for kvinnene av den kyrkjelege ekteskapslovgjevinga

Ein skulle tru at forbodet mot polygami, som Kyrkja etter alt å dømme prøvde å handheve frå første stund, måtte verke til gunst for kvinnene, og at dette var med på å heve kvinna sin posisjon i samfunnet. Alt i alt kan det ikkje vere tvil om at forbodet mot polygami verka til gunst for kvinnene, men saka har fleire sider. Det er eit faktum at forbodet mot polygami ikkje gjorde slutt på polygamiet. Fleirgifte vart rett nok ulovleg, men kjeldene frå mellomalderen, særleg frå Island, viser at mange menn i tillegg til at dei hadde ei ektevidd kone også kunne ha ei eller fleire friller. Frillene sine vilkår i samfunnet vart ikkje betre i kristen tid enn i heiden. Kyrkja fordømde frillelevnad både hjå kvinner og menn, i særleg grad frillelevnad der mannen også hadde ei ektevidd kone. Men fordøminga av kvinnene var i



Dronning Gunnhild eggjar sønene sine. Illustrasjon av Christian Krohg til Heimskringla . Den eggjande kvinna handla i ei rolle som gav henne stor makt. Ved å true med vanære appellerte kvinnene til mennene si ærekjensle, og kunne gjennom dette styre handlingane deira.

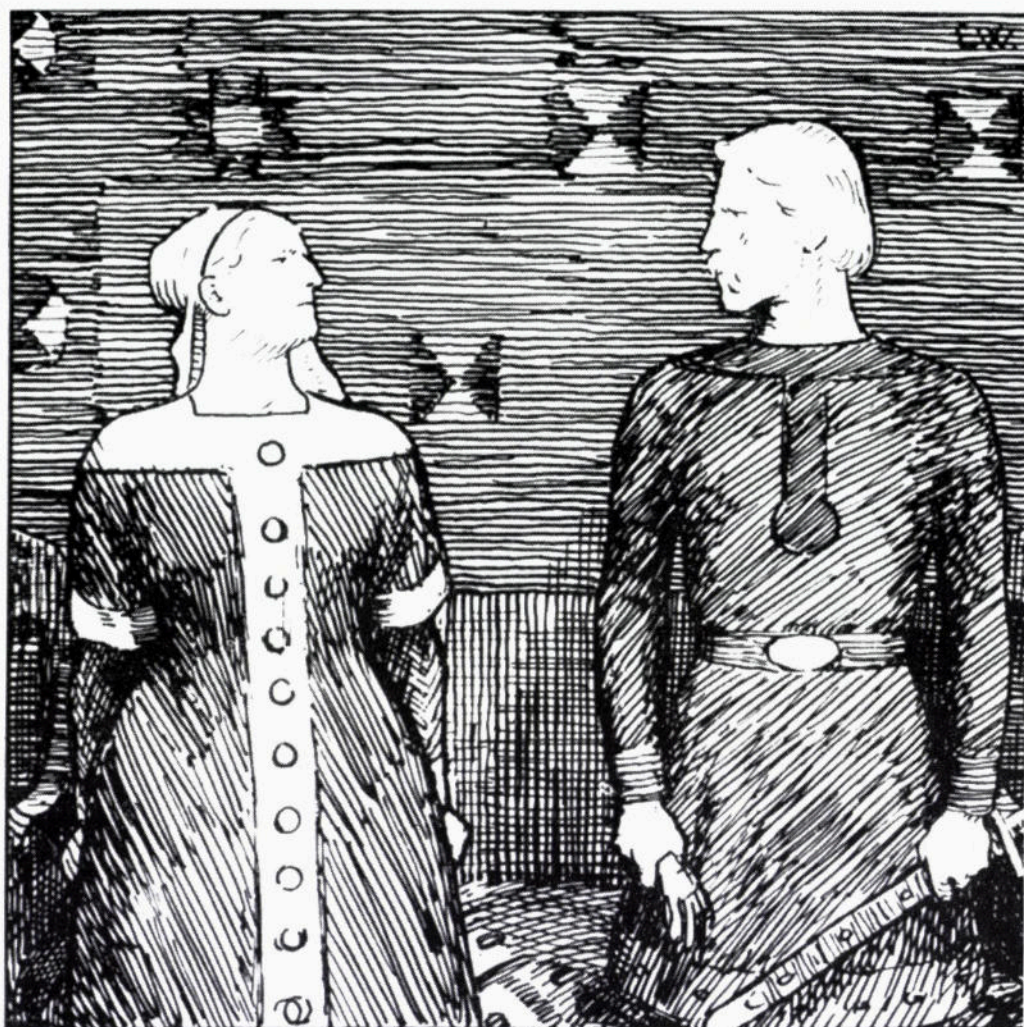
mange høve hardare, og framfor alt synlegare. Det kjem t.d. tydeleg fram i den seremonien som ei kvinne som hadde fødd barn, gjekk gjennom då ho vart teken opp att i kyrkjelyden etter fødselen. Gifte kvinner vart leidde inn i kyrkjelyden med ære, friller vart hengde ut. (Meir om dette, sjå Mundal 1996:98; Bagge 1998:123ff.)

I den førkristne norrøne tida var det svært enkelt både for menn og kvinner å få skilsmisse. Om Kyrkja byrja å arbeide for å redusere den frie skilsmisseretten frå første stund, eller om dette tok noko tid, veit vi ikkje sikkert. Den eldste kjelda som dokumenterer at Kyrkja prøvde å få bort den frie skilsmisseretten i Norden, finn vi i dei såkalla *Canones Nidrosiensis*.⁴ I den tiande kanon står følgjande:

Dei ekteskap som prestar og lekfolk inngår på den måten at borna vert legitime og får fars- og morsarv, men der det likevel er tillate for mennene, når dei ynskjer det, å skilje seg frå konene sine, forbyr vi heilt og bannset.

Anten dette forbodet mot skilsmisse er eit av dei første alvorlege framstøytta frå Kyrkja, eller om kampen mot skilsmisseretten alt har pågått ei tid, vert resultatet i alle høve at skilsmisseretten i den nærmaste etterfølgjande perioden gradvis vert redusert og ut på 1200-talet er så godt som borte.

Ordlyden i den tiande kanon kan tolkast slik at det i særleg grad var mennene som gjorde seg nytte av den frie skilsmisseretten, og vilkårlig kunne sende konene frå seg når dei fann det for godt. Dersom dette verkeleg var tilfellet, kunne opphevinga av den frie skilsmisseretten representere eit vern for kvinnene. Problemet her er at andre kjelder, den norrøne sagalitteraturen og lovene, snarare gjev det inntrykket at det i særleg grad var kvinnene som gjorde seg nytte av den frie skilsmisseretten. Der lovene nemner grunnar for skilsmisse, er det i særleg grad kvinna sine grunnar som vert nemnde. Vald frå mannen si side er skilsmissegrunn for kvinner. Om mannen slår kona si offentleg meir enn tre gonger, kan ho seie seg skild etter norske lover (*Eldre*



Kong Olav Tryggvason slo dronning Sigrid Storråde med hansken sin. Då sa ho: «Dette kan verte din bane.» Illustrasjon av Erik Werenskiöld til Heimskringla.

Kvinna som hemner seg for fysiske overgrep frå ein menn, og som dermed forsvarar si eiga ære, er eit motiv ein møter i fleire norrøne tekster.

Gulatingsslov, kap. 54, *Norges Gamle Love I*; *Eldre Borgartings kristenrett II*, kap. 8, *Norges Gamle Love I*). Også etter islandske lover er vald nemnd som skilsmissegrunn, vidare at mannen vil føre kvinna eller godset hennar ut av landet mot hennar vilje, også nokre andre forhold kan gje grunn til skilsmisse eller separasjon (*Grágás IB*, s. 39–44; *Grágás II*, s. 168–174 og 203–204).

Når kvinna sine rettar i ekteskapet var

verna av lovene, var dette ikkje berre i kvinna si interesse. Også kvinna si ætt hadde stor interesse i dette. Eit overgrep på den gifte kvinna ville normalt vere eit overgrep mot mannen hennar, men dersom overgrepet kom frå mannen, var dette primært eit overgrep mot kvinna sjølv og der nest eit overgrep mot ætta hennar. Eit overgrep mot kvinna sitt gods, var også eit overgrep mot arvingane hennar, og dersom

kvinna ikkje hadde livsarvingar, var det hennar eigne slektningar som ville arve henne.

Slag og lekamleg refsing var eit svært grovt overgrep mot eit fritt menneske i den norrøne kulturen. Det var berre trælen – og til ei viss grad born – som kunne refsast lekamleg i det norrøne samfunnet. Dersom eit fritt menneske vart slege, var dette grovt ærekrenkande. Om ein mann slo kona si – og ho hadde vitne på det – hadde ho krav på like stor bot som han sjølv hadde krav på om han vart slegen (*Eldre Gulatingslov*, kap. 54). At det fjerde slaget gav kvinna grunn til skilsmisse, var ei svært sterk understreking av at kvinna i det norrøne samfunnet hadde krav på å verte behandla med respekt av mannen sin. Det har vore hevda at kvinner i den norrøne kulturen knapt nok hadde eiga ære, men at kvinna si ære var avhengig av mannen si ære, for den gifte kvinna ville det seie ektemannen si ære. Dei to delte æra solidarisk (Meulengracht Sørensen 1993:212ff.). Dette var nok det normale. Men at dei to solidarisk delte den felles æra, fungerte berre så lenge dei viste kvarandre ære. At ærekrenkande handlingar mot kvinna var skilsmissegrunn, viser at kvinna hadde ei eiga ære å forsvare. Bortfallet av den frie skilsmisseretten gjorde det vanskelegare for den gifte kvinna å hevde si eiga ære andsynes ektemannen. I eit samfunn der menneska vart vurderte og rangerte etter den ære eller skam dei hadde, hadde dette store konsekvensar.

Sjansen til å få skilsmisse fall bort i den same perioden som Kyrkja sitt syn på ekteskapet som eit sakrament slo gjennom. Resultatet av det nye synet på det kristne ekteskapet vart at kvinna sitt samtykke til ekteskapet vart ein føresetnad for at ekteskapet vart gyldig. Dette gav kvinnene – i alle fall i teorien – ein rett som dei ikkje hadde hatt tidlegare, til å seie nei til eit uønska ekteskap. I førkristen tid i den norrøne kulturen, og heilt fram til det nye synet på det kristne ekteskapet slo gjennom på 1200-talet, kunne kvinner i det norrøne samfunnet giftast bort mot sin vilje. Det nye synet på ekte-

skapet som kravde kvinna sitt samtykke, må ha medført positive konsekvensar for kvinnene. Men spørsmålet er om dei positive konsekvensane var store nok til å oppvege dei negative konsekvensane av at skilsmisseretten fall bort. Sjølv om Kyrkja i prinsippet ynskte å hindre tvangsekteskap, er det fare for at når det kom til praktisk handling, var det lite Kyrkja kunne gjere for å hjelpe den kvinna som ikkje ynskte å gifte seg med den mannen faren eller andre mannlege slektningar hadde lovt henne bort til. Det er til og med tenkjeleg at retten til skilsmisse hadde verna kvinnene mot press frå ætta, og at fleire kvinner derfor kunne verte pressa til å gifte seg mot sin vilje etter at dei hadde fått den formelle retten til å seie nei, enn tilfellet hadde vore tidlegare då dei ikkje hadde denne retten.

Nye idear om kvinnenaturen og kontrasten til norrøn tenking

I den norrøne kulturen hadde mann og kvinne ikkje vore likestilte. I denne kulturen fanst det svært klare og skarpe kjønnsrollegrensar. Kvinnene hadde sine oppgåver, mennene sine. Å overskride kjønnsrollegrensene var tabu, men eigentleg berre for mennene. Dersom forholde kravde at ei kvinne måtte overta mannen sine oppgåver, fekk kvinna ære av det dersom ho klarte å fylle mannsrolla. Dersom ein mann derimot gjekk inn i ei kvinneverolle, var det vanærande for han. I den norrøne kulturen som vi kjenner denne frå dei skriftlege kjeldene, er det ingen tvil om at mannsrolla er overordna kvinneverolla i makt og prestisje. Spørsmålet er i kva grad den klare overordninga til mannsrolla kan vere resultat av endringar i samfunnsstrukturen som fann stad i tidleg norrøn tid og i perioden før norrøn tid. Heimen og hushaldet var i norrøn tid kvinnene sitt domene. Dei rådde *innan stokks*. Mennene representerte hushaldet i samfunnet utanfor heimen. Dersom utviklingar i samfunnsstrukturen hadde gjort denne rolla

viktigare enn tidlegare, ville mannsrolla som følgje av dette ha fått auka makt og prestisje medan det omvendte hadde skjedd med kvinnerolla i perioden fram mot norrøn tid og i tidleg norrøn tid. Når vi skal karakterisere forholda mellom kjønna i den norrøne kulturen, har vi dels ei overordning/underordning der mannen går inn i den overordna kjønnsrolla. Men forholdet mellom mannsrolla og kvinnerolla kan også beskrivast som komplementært. Begge kjønn har sine oppgåver som er naudsynlege for at samfunnet skal fungere.

Det store spørsmålet er om det skarpe skiljet mellom kvinnene og mennene sine kjønnsroller i den norrøne kulturen og overordninga av mannsrolla var grunngeve med at menn og kvinner hadde ulik karakter og ulike evner som ei følgje av den biologiske ulikskapen mellom kjønna, eller om kjønnsrollegrensene først og fremst var praktisk motiverte.

I den kristne kulturen vart påståtte ulikskapar i karakter, evner og åndeleg utrustning mellom kvinner og menn klart knytte til den biologiske ulikskapen. Mannen representerte det fullverdige mennesket, kvinna var underordna mannen og skapt av ribbeinet hans. I den patriarkalske kristendomen vart ho mindre «gudelik» enn mannen, og presterolla vart stengd for kvinner fordi dei var kvinner. Som den første Eva hadde kvinna ein svakare karakter enn mannen, ho var meir syndig. Også førestellinga om at menstruerande og gravide kvinner var ureine, kom som noko nytt med den kristne kulturen. Førestellinga om den ureine kvinna kunne faktisk få store og negative konsekvensar for kvinnene i møtet med Kyrkja. Det mest drastiske utslaget var at ei kvinne som døydde med uforløyst barn, kunne verte nekta kristen gravlegging, med dei konsekvensar det hadde etter tidas tankegang. (Meir om dette, sjå Mundal 1996:98f.) Førestellinga om kvinnene som av naturen mindreverdige samanlikna med mannen vart systematiserte og fekk ei slags «vitskapleg» grunngeving då Aristoteles sine biologiske teoriar vart innarbeidde i

den skolaske tenkinga på 1200-talet. Etter desse teoriane var kvinna ein mislukka mann, og kvinna sin svakare karakter og åndelege utrustning vart knytte til det biologiske kjønnnet.

Går vi tilbake til den norrøne kulturen og ser på ulikskapane mellom den mannlige og den kvinnelege kjønnsrolla som vi har der, så kjem det fram interessante skilnader. Rett nok synest mannsrolla også i den norrøne kulturen å vere klart overordna kvinnerolla i makt og prestisje, men i prinsippet er ikkje mannsrolla stengd for kvinner. Kvinner som ikkje hadde nære mannlige slektningar, kunne kome i den situasjonen at dei overtok rolla som den fremste i familien og mottok arv og bøter og betalte bøter som om dei var menn. Ei slik kvinne vart kalla *baugrýgr*, 'kvinne som har rett til / skal betale bot'. (Meir om dette i Clover 1986 og 1993.) Som vi alt har sett, fanst det også tilfelle der ein venta at ei enkje overtok mannen si rolle i samfunnet. I denne kulturen må dei altså ha rekna med at kvinner, når situasjonen kravde det, var i stand til å gå inn i mannsroller, og i alle fall fylle dei fleste mannsroller så godt at dei ivaretok sine eigne og ætta sine interesser på ein sømeleg måte. Dette er eit ganske sterkt indisium på at kjønnsrolledeling i det norrøne samfunnet har vore meir praktisk enn ideologisk motivert. Kjønnsrollene var svært ulike, og jenteborn og guteborn vart sosialiserte inn i ulike roller som førte til at dei fekk trening og opplæring på ulike felt. Men systemet der kvinna heile tida er å sjå som ein «reservemann» som på kort varsel kan rykke inn på mannens plass, indikerer at oppfatninga var at kvinnene, når det galdt karakter og åndeleg utrustning, ikkje var vesentleg ulike mennene. Set ein den norrøne skapingsmyten opp mot den kristne, er det også mogeleg at ein kan finne støtte for dette synet i den norrøne mytologien. I motsetning til Eva er Embla ikkje skapt sekundært av Adams ribbein for å vere til nytte og hygge for mannen. Etter framstillinga i eddadiktet *Völuspá* er Ask og Embla skapte samstun-

des, og dei får begge nøyaktig dei same eigenskapar av gudane.

Ein kan nok diskutere om synet i den førkristne norrøne kulturen var at menn og kvinner av naturen hadde same karakter, evner og eigenskapar, eller om det frå naturens side fanst typiske kvinnelege eigenskapar. Her er det mogeleg at kjeldene kan gje støtte til ulike syn.

Vi har dei kjende strofene i eddadiktet *Hávamál* (str. 81–90) som fortel at kvinner er meir vinglete og svikefulle enn menn. Særleg ordlyden i str. 84 kan takast til inntekt for at kvinnene er skapte med dei nemnde moralske skavankane. Som eg har prøvt å vise i eit tidlegare arbeid (Mundal 1978), er det svært lett å forklare på bakgrunn av den uklare ættetilknyttinga som kvinner i den norrøne kulturen hadde samanlikna med menn, at kvinnene kunne få eit slikt rykte. I dei tilfelle mannen og kvinna sine ætter tørma saman, ville ingen laste ein mann for at han tok parti for si eiga ætt. Men kvinna var annanrangs medlem både i si eiga og mannen si ætt. Kven ho tok parti for, ville vere styrt meir av kjensler enn av faste normer i samfunnet. Difor vart det vanskeleg å rekne ut korleis ei kvinne ville handle, men same kva parti ho valde, var det ein part som ville laste henne for å vere svikefull. Det er truleg å undervurdere menneska i det norrøne samfunnet om vi trur at dei ikkje har forstått dette. Les vi litt vidare i *Hávamál*, ser vi også at skalden vedgår at menn kan vere like svikefulle som kvinner.

Medan kvinner kunne gå inn i mannsroller og hauste ære av det, kunne ein mann ikkje krysse kjønnsrollegrensene utan å få skam. Om ein ville gje uttrykk for at ein mann i det norrøne samfunnet ikkje oppførte seg i samsvar med dei krav til handling som den mannlege kjønnsrolla innebar, kunne ein skulde han for å oppføre seg som ei kvinne, eller skildre han i ei typisk kvinneverole. Når ein mann vart skulda for å vere kvinne, var dette eigentleg ei symbolsk skulding som sa at han ikkje fylte rolla si som mann, og at han ikkje hadde eigenska-

par til å fylle denne rolla, at han var feig, redd, mangla handlekraft osv. Dette kunne ein kanskje tolke slik at desse eigenskapane som kvinnerolla her får symbolisere, var eigenskapar som ein i den norrøne kulturen såg som typiske kvinnelege karaktertrekk. Men denne slutninga kan vere litt for rask. Det som det «kvinnelege» står for når det vert brukt i symbolske skuldingar mot menn som ikkje har det som trengst for å fylle mannsrolla si i den norrøne kulturen, er eigentleg ikkje det «kvinnelege», men det motsette av det «mandige», og det er det «umandige». Det er ikkje sikkert ein kan setje likskapsteikn mellom det «kvinnelege», når det har referanse til kvinner, og det «umandige». Dette vil seie at når ein mann symbolsk vert skulda for å vere kvinne, med den tydinga at han er feig, så er det ikkje sikkert at det å vere feig var sett som eit typisk kvinneleg karaktertrekk. Men den kvinnelege kjønnsrolla tillet – eller kravde – eit langt meir passivt handlingsmønster enn den mannlege. Passivitet og manglande handlekraft var tolerert og sedd som ein nøytral eigenskap i kvinnerolla, men ikkje i den mannlege. Slik kunne eit kvinneleg handlingsmønster kome til å symbolisere umandige eigenskapar.

Det er i alle fall eit faktum at i norrøne personskildringar møter ein førestellinga om det typisk «kvinnelege» i skildringar av umandige menn, ikkje i skildringa av kvinner. Når kvinnene er presenterte i norrøn litteratur, så er dei, dersom forfattaren ynskjer å gje eit positivt bilete av dei, presenterte med dei same positive karaktertrekk og eigenskapar som menn. Det finst altså to sett av handlingsmønster, eit mannleg kjønnsrollemønster og eit kvinneleg kjønnsrollemønster. Men det finst ikkje to sett av positive eigenskapar og karaktertrekk som korresponderer med kvart sitt kjønnsrollemønster. Det finst berre det settet av positive eigenskapar og karaktertrekk som korresponderer med det mannlege kjønnsrollemønsteret, og det er det også kvinner er målte etter. Dette treng sjølvsagt ikkje tyde at ein i det norrøne samfunnet



Gyda bed sendemennene frå kong Harald Hårfagre bere dei orda attende til kongen at ho ikkje vil gifte seg med han før han har samla heile Noreg til eitt rike. Illustrasjon av Christian Krohg til Heimskringla. Kvinner som var stolte og stride, og som hadde dei same karaktertrekk, dei same ambisjonar og – om naudsynleg – den same handlekraft som menn, var dei beste gifta i det norrøne samfunnet og dette samfunnet sitt kvinneideal.

rekna med at like mange kvinner som menn hadde dei typiske mannlege eigenskapane som den mannlege helterolla kravde; mot, handlekraft, klokskap osv. Men når kvinner er målte etter den same målestokk som menn, er dette likevel eit sterkt indisium på at ein ikkje vurderte karaktertrekka til menn og kvinner som vesentleg ulike. (Meir om dette i Mundal 1998.)

Når kristen ideologi introduserte eit kvinnesyn som tilla kvinner andre og meir negative eigenskapar og karaktertrekk enn menn, og som lærte at menn og kvinner hadde ulik karakter og at ulikskapane i karakter og åndsevner var knytte til det biologiske kjønnet, så representerte denne ideologien eit markert brot med norrøn tankegang. Den nye ideologien var så ulik den norrøne

at han truleg var svært vanskeleg å akseptere, og det tok lang tid før han fekk full gjenomslagskraft. Men den nye ideologien var der etter kristninga som eit stadig sterkare press mot dei gamle ideane. I norrøn diktning, særleg i diktinga frå seinmellomalderen, kan ein truleg finne forfattar- og forteljestemmer som ganske ope tek til motmæle mot det offisielle kvinnesynet i Kyrkja. På punkt etter punkt viser diktinga at kvinner kan ha dei same eigenskapar som menn. (Utførleg om dette i Mundal 1982.)

Det nye kvinnesynet som var innebygt i den kristne ideologien, kom i det lange løp til å undergrave det gamle norrøne kvinnesynet. At det nye kvinnesynet var fast knytt til religionen i samfunnet og at det etter kvart også fekk ei «vitskapleg» grunnkje-

ving i dei biologiske teoriane til Aristoteles, gav det tyngde og autoritet. Men også det gamle norrøne kvinnesynet hadde etter alt å dømme vore bygt på biologiske oppfatningar, nemleg på eit syn på biologisk arv som stod i sterk kontrast til Aristoteles sine arveteoriar. Medan Aristoteles meinte at den biologiske arven kom frå faren, og såg mora som ei rugekasse som berre gav fosteret næring gjennom menstruasjonsblodet, hadde ein i den norrøne kulturen etter alt å dømme kome fram til eit syn på biologisk arv som fullstendig sidestilte mora og faren sitt arvestoff. Det kan vere vanskeleg å fastslå av kjeldene om oppfatninga var at kvinner oftare enn menn var passive berarar av dei sterke «mannlege» eigenskapane, men i mange tilfelle er kvinner skildra med den same karakterstyrke og handlekraft som det ein mannleg helt burde ha, og det var slike kvinner som var idealet. I det norrøne samfunnet hadde dei lagt merke til at søner som døtrer, både når det galdt utsjånad og karakter, like gjerne kunne likne på mora og morsslekta som på faren og farsslekta, og dei har drege sine slutningar av det. Etter denne tankegangen vart det viktig at søner kunne få i arv frå mora dei sterke «mannlege» eigenskapar som menn hadde bruk for for å kunne hevde seg i det norrøne samfunnet. Dette behovet skapte kvinneidealet. (Meir om dette i Mundal 1998.)

Det norrøne synet på biologisk arv danar basis for eit kvinnesyn der kvinna med dei same karaktertrekka og åndelege utrustninga som ein mannleg helt vart samfunnet sitt kvinneideal. Dei nye ideane om kvinneaturen ville difor, etter kvart som dei fekk gjennomslagskraft, kome til å underminere sjølv fundamentet for det norrøne kvinnesynet. Sjølv om det tok tid før dei nye ideane slo gjennom, vart verknadene langvarige. Vi har slite med etterverknadene nesten til vår tid.

Else Mundal
professor
Nordisk institutt
Universitetet i Bergen

Litteratur

- Bagge, Sverre. *Mennesket i middelalderens Norge. Tanker, tro og holdninger 1000–1300*. Oslo 1998.
- Clover, Carol J. Maiden warriors and other sons. I *Journal of English and Germanic Philology* 85, 1986.
- Clover, Carol J. The politics of scarcity. Notes on the sex ratio in early Scandinavia. I *Scandinavian Studies*, 60/2, 1988.
- Clover, Carol J. Regardless of Sex: Men, Women and Power in Early Northern Europe. I *Speculum. A Journal of medieval Studies*, vol 68/2, 1993.
- Ekenvall, Asta. *Manligt och kvinnligt. Idéhistoriska studier*. Skara 1992 [1966, 1968].
- Grágás I–III. Odense 1974 [1852–83].
- Jochens, Jenny. The Medieval Icelandic heroine: fact or fiction? I *Viator*, vol. 17, 1986.
- Jochens, Jenny. *Women in Old Norse Society*. Ithaca og London 1995.
- Meulengracht Sørensen, Preben. *Fortælling og ære. Studier i islændingesagaerne*. Aarhus 1993.
- Mundal, Else. Kjøld eru kvenna ráð. I *Kvinner og bøker. Festskrift til Ellisiv Steen på hennes 70-årsdag 4. februar 1978*. Oslo 1978.
- Mundal, Else. Kvinnebiletet i nokre mellomaldergenrar: Eit opposisjonelt kvinnesyn? I *Edda* 1982.
- Mundal, Else. Kvinner og diktning: Overgangen frå munnleg til skriftleg kultur – ei ulukke for kvinnene? I Silja Aðalsteinsdóttir og Helgi Þorláksson (red.). *Förändringar i kvinnors villkor under medeltiden* (Ritsafn Sagnfræðistofnunar 9), Reykjavík 1983.
- Mundal, Else. Kvinner som vitne i norske og islandske lover i mellomalderen. I Gísli Sigurðsson et al. (red.). *Sagnaþing helgað Jónasi Kristjánssyni sjötugum 10. april 1994*. Reykjavík 1994 (1994 a).
- Mundal, Else. The position of women in Old Norse society and the basis for their power. I *NORA. Nordic Journal of Women's Studies*, 1994 (1994 b).
- Mundal, Else. Korleis påverka kristninga og kyrkja kjønnsrollemønstra? I *Religion och Bibel* LV. Nathan Söderblom-sällskapet årsbok 1996. Uppsala 1996.
- Mundal, Else og Gro Steinsland. Kvinner og medisinsk magi. I Gunneng et al. (red.). *Kvinnors Rosengård*. Stockholm 1989.
- Norges Gamle Love* I. Red. R. Keyser og P.A. Munch. Christiania 1846.
- Norges Gamle Love* IV. Red. Gustav Storm. Christiania 1885.
- Regesta Norvegica* I. Red. Erik Gunnes. Oslo 1989.
- Storm, Gustav. *Monumenta Historica Norvegiae*. Kristiania 1880.

Notar

- 1 På Island tillet islendingane seg, då dei gjekk over til kristendomen i år 1000, rett nok for nokre få år å dyrke dei heidne gudane i løynd, etter det *Íslendingabók* fortel.
- 2 Ein utførleg gjennomgang av Aristoteles sine teoriar om biologisk arv finst i Asta Ekenvall 1992 [1966, 1968].
- 3 Dette er vurdert annleis av Carol Clover i Clover 1988.
- 4 Dokumentet som går under namnet *Canones Nidrosiensis* er ikkje sikkert datert, men date-ringane ligg innanfor perioden 1152–1188. Sjå Erik Gunnes (note) i *Regesta Norvegica* I, Oslo 1989, s. 82. Teksten er prenta i Storm 1880.

Den glemte religionsforskningen – med kjønn som viktig kategori og kvinner som viktige aktører

Av Katrine Lund Ore

Det har vært mange kvinner som har drevet med forskning innen religionsvitenskap, men svært få av disse har fått plass i historiske framstillinger av faget. I denne artikkelen presenteres Jane Ellen Harrison som forløper for både den feministiske religionsforskningen og kvinneforskningen. Katrine Lund Ore analyserer hennes innflytelse, og diskuterer traderingen av Harrisons perspektiver i forhold til kjønn i moderne religionsvitenskap.

Androsentrisme i religionsvitenskapens faghistorie praktiseres ved utelatelse av kjønn, og ved å utelate omtale av kvinnelige forskere.¹ Statistikken viser stor oppslutning fra kvinner gjennom deltagelse på konferanser.² I religionsvitenskapen har det alltid vært mange kvinner som har drevet med forskning, men de blir sjelden nevnt i historiske framstillinger av faget. Kjønnsperspektivet ble introdusert i religionsforskningen allerede i 1890-årene. Jeg vil i denne artikkelen i hovedsak konsentrere meg om Jane Ellen Harrisons bidrag fordi hennes innflytelse i religionsforskningen har vært sterkere enn tidligere antatt, og hun blir fremdeles brukt i mange sammenhenger både i religionshistoriens vitenskapelige tradisjon og i den mer populærvitenskapeli-

perspektivet ble introdusert i religionsforskningen allerede i 1890-årene. Jeg vil i denne artikkelen i hovedsak konsentrere meg om Jane Ellen Harrisons bidrag fordi hennes innflytelse i religionsforskningen har vært sterkere enn tidligere antatt, og hun blir fremdeles brukt i mange sammenhenger både i religionshistoriens vitenskapelige tradisjon og i den mer populærvitenskapeli-

ge tradisjon. Harrisons kjønnsperspektiv er blitt tradert på forskjellige måter gjennom flere generasjoner religionsforskere.

En framtreddende problemstilling i en analyse av kjønnsperspektivet i religionsvitenskapen er hvordan feministiske ideer formidles. Forholdet mellom henholdsvis en kritisk feministisk analyse av mannsprodusert litteratur, en androsentrisk tolkning av feministisk litteraturanalyse og en gynsentrisk kritikk av forskningen er problematisk (Showalter 1977, s. 25). Jeg skiller mellom kvinneforskning og feministisk teori-dannelse. Kvinneforskningen er forskning på kvinner. Av kvinneforskningen får vi kunnskaper om kvinner, den er empirisk og deskriptivt rettet. I innføringsbøker om feminisme og kvinneforskning finner vi nesten alltid denne distinksjonen, «Feminism and Women's studies».³ I den religionsvitenskapelige litteraturen omkring dette emnet finner vi først og fremst de deskriptive arbeidsmåtenes framstilling av kvinneforskning, og et godt eksempel i denne sammenhengen er *Women in World Religions* redigert av Arvind Sharma. *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*, redigert av Caroline Walker Bynum, Stevan Harrell og Paula Richman, er først og fremst et forsøk på å diskutere religionsfenomenologiske problemstillinger, men er knyttet til det religionsvitenskapelige materialet. Artikkelsamlingen *Religion and Gender*, redigert av Ursula King, bygger videre på tradisjonene som de to nevnte innføringsbøkene skisserer, men her forsøker forfatterne å innlemme de feministiske vitenskapsteoretiske perspektivene sammen med forskningshistoriske kunnskaper og eksempler fra mer empirisk rettede studier.

Feministene forventer samfunnsmessige endringer i forlengelse av sin forskning. Den feministiske forskningen er først og fremst opptatt av epistemologiske, altså kunnskapsteoretiske, problemstillinger.

Feminism is concerned with the shift in roles and the question of rights that have been unjustly denied women. But all of

that, however important and essential, is secondary. The main event is epistemological. Changes in *what* we know are normal; changes in *how* we know are revolutionary. Feminism is a challenge to the way we have gone about *knowing*. The epistemological *terra firma* of the recent past is rocking, and, as the event develops, it promises to change the face of the earth. (Maguire 1986, s. 122)

Det feministiske perspektivet er rettet mot en nylesning av kilder, omtenkning av begreper og gjenoppretting av tradisjoner.

Faghistoriske beskrivelser av religionsvitenskapens utvikling drøfter i liten grad tilstedeværelsen av kvinnelige forskere og feministisk forskning. Et eksempel på dette er Eric Sharpes bok *Comparative Religion. A History* som er en av de mest leste bøker om fagets historie. Han nevner bare et par kvinnelige religionsforskere; Jane Ellen Harrison (1850–1928), som nevnes med en liten fotnote,⁴ og Caroline Augusta Foley Rhys Davids (1857–1942), som var gift med orientlisten Thomas Rhys Davids. Hun arbeidet med palitekster⁵ og indiske religioner. Hun var president i The Pali Text Society, hun oversatte, redigerte eller bidro til mer enn 24 forskjellige utgivelser av palitekster.⁶ Hun preget svært mange forskere innenfor studiet av indiske religioner gjennom å være lærer for dem. En annen kvinnelig ekspert på indiske religioner var Isaline Blew Horner (1896–1981); hun er ikke engang nevnt til tross for at hun var leder i The Pali Text Society helt fram til sin død i 1981. Det finnes også en del kvinnelige religionshistorikere som har arbeidet med bibeloversettelser, som ikke nevnes.

I Sharpes bok knyttes Harrison først og fremst til framveksten av evolusjonistisk inspirert religionsforskning i forlengelsen av James G. Frazers (1854–1941) magiforskning.⁷ Harrisons kjønnsperspektiv på antikens myter er overhodet ikke nevnt, til tross for at det er nettopp dette kjønnsperspektivet hun blir husket for. I Mircea Eliades bøker finner vi referanser til Harrison som be-

krefter at hun ikke bare var knyttet til evolusjonistisk religionsforskning. Eliades anvendelse av Harrisons arbeider tyder på at hun var en av pionerene i religionsvitenskapens løsrivelse fra teologien og filologien idet hun introduserer teorier og metoder fra antropologi, sosiologi og psykologi som i ettertid dannet grunnlaget for en komparativ religionsvitenskap.

Jane Ellen Harrison

Jane Harrison kan regnes som forløperen til både den feministiske religionsforskningen og den deskriptive kvinneforskningen. Louis Henry Jordan omtalte henne og andre feministiske religionsforskere i sin bok fra 1905, *Comparative Religion. Its Genesis and Growth*. Jordan mente at den feministiske forskningen representerte en utfordring for faget som ville bringe faget over i en ny fase. Carmen Blacker sier i *Cambridge Women* at «Jane Harrison's work on Greek ritual and religion helped to initiate a new era in classical studies in England» (Blacker 1996, s. XV). Ursula King omtaler Jane Harrison i sin artikkel om kvinnelige religionshistorikere, og knytter Harrison til den første bølge av kvinneforskere/feminister (King 1995). Nyere arbeider som tar for seg religionsvitenskapens faghistorie, gir Jane Harrison en renessanse, og denne renessansen viser at hennes arbeider ble regnet for viktige i religionshistorikermiljøet i Europa i mellomkrigstiden, og delvis også i femti- og sekstiårene, uten at det ble oppfattet som sentralt blant vitenskapshistorikere.

Jane Ellen Harrison ble født inn i en middelklassefamilie i England som var opptatt av at døtrene skulle ha dannelses, ikke profesjonell utdannelse og selvstendig karriere. Hun fikk en tradisjonell kristen oppdragelse helt fram til faren giftet seg på nytt med en kvinne som var såkalt personlig kristen (Welsh revivalist), og som forsøkte å få Jane Harrison til å bli blant de gjenfødte og frelste kristne. Harrisons forhold til sin stemors trosform utviklet seg til

å bli en avstandstagen til kristendom generelt. Svært ung leste hun Aristoteles' *Metafysikken* og Darwins *The Origin of Species*, og hun følte seg dermed oppmuntret til å forkaste deler av det tradisjonelle verdensbilde.

Jane Ellen Harrisons skoling besto for det meste av klassiske språk, skjønnlitteratur og historie. Som barn viste hun interesse for å lære språk, og hennes guvernanter må ha vært spesielle siden de lot henne gå lenger inn i filologiens labyrinter enn det som var nødvendig for hennes framtid som middelklassefrue. Harrison behersket tysk og fransk i tillegg til gresk, latin og hebraisk, noe som ikke var helt alminnelig for middelklassens kvinner i England på denne tiden. Som voksen lærte hun seg også arabisk, russisk og dansk. Problemet hennes var at hun ikke var akademisk skolert i den hensikt å bruke språkene til forskning, og den manglende presisjon dette medførte, skulle siden bli hennes argeste motstanderes viktigste argument mot hennes form for vitenskapelige arbeider.⁸

Nytolkning av den greske antikken

Mangelen på forskerkompetanse innen språk gjorde at Harrison hadde vanskeligheter med å få anerkjennelse for sitt vitenskapelige arbeid, og skepsisen ble ikke mindre etter at hun begynte å publisere egen forskning og ikke bare redigeringer av oversettelser og nytgivelser. Hennes virkelige vitenskapelige bidrag finner vi i *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (1903, 1908 og 1921), *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion* (1912 og 1927) og *Ancient Art and Ritual* (1913 og 1947). Hennes måte å blande litteraturvitenskap, kunsthistorie, antropologi, psykologi og filosofi inn i antikkforskningen på ble sett på med skepsis fordi hun ikke anvendte de tradisjonelle måtene å se materialet på. Harrison fant fram til andre tolkninger av den greske kulturen som mange

av hennes kolleger mente var utenkelige, men som i dag er akseptert som rimelige tolkninger av de kildene vi har til gresk kultur (Dodds 1951).

Harrison diskuterer hypotesen om hvorvidt man kunne finne en matriarkalsk gudinneorientert religiøsitet i Hellas i tiden forut for den patriarkalske religionen som de olympiske gudene inngår i. Harrison har videreutviklet ideer som først ble presentert i bøker av Johann Jakob Bachofen (*Das Mutterrecht*) og Edward B. Tylor (*Primitive Culture*) som begge kom ut i 1871. Hun nytolker svært mye av det materialet som allerede var innarbeidet i forskningen på gresk kultur og religion, og hun legger til sin tolkning av det arkeologiske og kunsthistoriske materialet. Det går fram av hennes presentasjon av sin tenkning om matriarkatet at hun hadde lest Bachofens bok om vegetasjonsgudinner og matrilinearitet, *Das Mutterrecht: Eine Untersuchung über die Gynäkocratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur* (1871). Bachofen hevdet i sin bok at det hadde vært et matriarkat forut for patriarkatet, men at patriarkatet var en suveren samfunnsform som dannet grunnlaget for sivilisasjon. Dette snur Harrison på hodet og sier at det er matriarkatet som er viktig. Hun skiller mellom matriarkatet som er en styreform, og matrilinearitet som er et arvesystem, og dette skillet setter Harrison i stand til trekke fram det kvinnelige aspektet i det greske samfunn som viktigere enn man tidligere hadde antatt. *Prologomena to the Study of Greek Religion* er Harrisons første religionsvitenskapelige forsøk på å integrere en feministisk politisk agenda i studiet av greske religioner. I kapitlet «The making of a goddess» presenteres leseren for en framstilling av hvordan kjønn, og kvinner spesielt, blir beskrevet i kildene. Harrison vektlegger at gudene i antikken var antropomorfe og at gudene derfor måtte oppfattes å være innenfor den menneskelige verden. På grunnlag av antropomorfismen trekker hun fram at gudene er organisert som familier.

In the Homeric Olympus we see mirrored a family group of the ordinary patriarchal type, a type so familiar that it scarcely arrests attention. (Harrison 1921, s. 260)

Harrison er skeptisk til tolkningen av antikken som entydig patriarkalsk fordi kildene beretter om gudinner som modergudinner og som mødre til de mannlige gudene. Harrison henviser til mytene om Gaia som den gudinnen som skaper Uranos, det mannlige. Som en følge av de nevnte innsikter konkluderer hun med at familiestrukturen i gresk kultur og mytologi må ha vært kvinnelig og viser til at billedmaterialet alltid viser moren med barnet, faren er fraværende. Hun sier:

The myth is a presentation, a projection of the days when, at first, the facts of fatherhood were unknown, and later, but little emphasized; when the Themis of the group was the mother, as mother of the initiate youth to be. (Harrison 1927, s. 493)

Harrison: Feminist og kvinneforsker

Jeg benytter meg av to typer kriterier for å lese Jane Harrisons religionsforskning som kvinneforskning og feminisme. Vi har for det første den mer biografiske siden av dette problemet som knytter henne til den kvinnebevegelsen som eksisterte i Cambridge omkring århundreskiftet. Hun demonstrerte i Londons gater flere ganger sammen med andre fra forskjellige suffragetorganisasjoner. I 1913 skrev hun sitt feministiske «manifest», *Homo Sum. Being a Letter to an Anti-Suffragist from an Anthropologist*. Harrison var gjennom sine mange fordrag kjent i den britiske offentlighet som en kvinneaktivist. Virginia Woolf (1882–1941) var en av Harrisons beundrere, og hun besøkte Harrison både i Cambridge og i Paris for å diskutere litteratur, antropologi, psykoanalyse og antikkens myter. Harrisons

selvbiografi *Reminiscences of a Student's Life* ble gitt ut på Hogarth Press, et forlag grunnlagt av Virginia og Leonard Woolf. Jane Harrison figurerer også i enkelte av Virginia Woolfs bøker:

– and then on the terrace, as if popping out to breathe the air, to glance at the garden, came a bent figure, formidable yet humble, with her great forehead and her shabby dress – could it be J - H - herself? (Woolf 1945, s. 18–19)

Det andre settet av kriterier for å plassere Harrison som feminist og kvinneforsker er knyttet til hennes forskning på temaer som matriarkatet i Hellas før den olympiske gudedefamilien som var patriarkalsk i sin hierarkisering. Vi finner uttalt feminisme i hennes bøker gjennom hennes interesse for vitenskapsteori og viljen til å endre religionsforskningens oppfatning av mennesket som mannlig. Harrisons bidrag til en feministisk religionsforskning består hovedsakelig i at hun setter fokus på kvinnens rolle i antikkens religioner. Hun kritiserer forestillingen om at patriarkatet var den herskende samfunnsform. Kritikken formulerer hun gjennom sin presentasjon av et materiale som den gangen ikke var allment kjent. Materialet presenteres i en annen kontekst enn i oversettelser; Harrison presenterer materialet i en idéhistorisk og tolkende kontekst. Harrisons feministiske religionsforskning er basert mye på hennes samtids diskusjoner om kvinners rett til egne penger, til fast eiendom og til sosiale rettigheter.

Harrison fikk ofte negativ omtale, men hun nevnes som en man må ta stilling til, som del av en introduksjon til studiet av myter og religion. Antropologen Edmund Leach omtaler henne i boken *Rethinking Anthropology* (i kapitlet «Two Essays Concerning the Symbolic Representation of Time, part I: Cronus og Chronos»). Her nevnes Harrison i forbindelse med diskusjonen om tid i antikkens Hellas. Harrison har som Frazer knyttet tidsaspektet i gresk mytologi til vegetasjonsgudinner. Leach på

sin side mener at det må være Kronos⁹ som er den personifiserte form for tid i gresk mytologi. Videre mener han at det må være det mannlige prinsipp som er knyttet til tiden; Kronos er der før tiden blir til. Samtidig sier Leach på strukturalisters vis at det er motsetningene mellom kjønnene som skaper den menneskelige tid. Leach hevder at man må bytte ut Frazers og Harrisons myte/rite-tenkning med en strukturalistisk modell som legger vekt på motsetningspar. I Leachs artikkel ser vi tydelig hvor sentralt det må ha vært i enkelte kretser ved britiske universiteter å gjeninnsette prinsippet om at det er mannen som kan skape, og at mannen skaper kvinnen. I henhold til tradisjonell fortolkning av myter fra antikkens Hellas finner vi ikke akkurat denne varianten som Leach framhever. Vi finner snarere et mylder av guder som alle sammen er i slekt med hverandre, og det viser seg at Kronos er sønn av Gaia som regnes som den universelle moren, den første kvinnen, Magna Mater. Gaia er også mor til Kronos' søstre. Det er nettopp den familierelasjonen som vi ser her, som Harrison bygde sine fortolkninger av gresk religion på. Leach på sin side må ha bygd sine tolkninger av det samme materialet på den oppfatning at Kronos var herskeren over gullalderen, alle tings begynnelse. I dag er det ikke kontroversielt å si at Kronos hadde en mor som skapte forutsetningene for den gullalderen som Kronos hersket over. Det kvinnelige prinsipp om skapelse og tid, i form av en forestilling om generasjoner, var altså til stede før gullalderen.

Geoffrey Kirk, filolog og professor i gresk språk og kultur, avfeier Jane Harrison som eksentrisk i *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient Cultures*:

Miss Harrison had an almost physical passion for the ancient past. Her books are lively, learned, yet unpedantic – and utterly uncontrolled by anything resembling careful logic. In this she was, to some extent, only following the precedent of Frazer himself; [...] Frazer

tossed in catalogues of vague similarities drawn from a dozen different cultures in apparent support of highly dubious theories, much as textual critics of the old school used to fling in huge lists of supposedly parallel passages selected on the most arbitrary and superficial principles. (Kirk 1983, s. 3)

Kirk drøfter Harrisons mytebegrep: «myth is the legomenon, the thing said, ritual the corresponding dromenon, the thing performed» (ibid., s. 23). Kirk har også med en annen av Harrisons definisjoner av myte: «The myth is a fragment of the soul-life, the dream-thinking of the people, as the dreamer is the myth of the individual» (ibid., s. 273). Kirk drøfter ikke Harrisons anvendelse av Durkheim og Freud særlig inngående.¹⁰ Han er opptatt av å vise at Harrisons arbeider ikke er god klassisk filologi, og glemmer at hun markerte seg som en av pionerene i religionsvitenskapens tidlige fase. Han trekker fram kritikken mot henne fra hennes egen samtid og forsøker å bekrefte den.

Harrisons myteforskning og Mircea Eliade

Mircea Eliade (1907–1986) var en innflytelsesrik religionsforsker som benyttet Harrisons perspektiver i sin forskning.¹¹ Eliade er mest kjent for sine bøker om det komparative studiet av myter og naturhierofanier (det helliges tilsynekomst i naturen).¹² Eliade bygger sin religionsteori på at det hellige åpenbarer seg for det religiøse mennesket i det Eliade altså kaller naturhierofanier. Naturhierofaniene er analytiske størrelser og i tillegg ontologiske størrelser i hvilke det er mulig å analysere det religiøst opplevde og å oppnå religiøs opplevelse. Mennesket deltar aktivt i naturhierofaniens framkomst i naturen fordi mennesket er i naturen, og dette mennesket er *homo religiosus*. *Homo religiosus* – det religiøse mennesket – er et begrep som

er alminnelig i bruk i religionsforskningen i dag.¹³

Eliade deler med Harrison den oppfatning at ritualer er uttrykk for religiøse følelser. Harrison var særlig opptatt av Arnold van Genneps ritualteori, og hun integrerte den i *Themis* sammen med et durkheimiansk syn på religion. Denne spesielle formen for tolkning av overgangsritualer finner vi mange steder i Eliades arbeider. Dette er best eksponert i *Patterns in Comparative Religion* og i *Rites and Symbols and Initiation*. Eliade er inspirert av Harrisons matriarkatsteori og gudinneforskning.

Eliades bidrag til religionsforskningen omtales i forskningslitteraturen som «complete blindness to gender differences at the linguistic, descriptive and theoretical level» (King 1995, s. 238).¹⁴ Jeg vil i denne sammenhengen framheve at Eliade ikke er kjønnsblind på alle nivåer. En nærlæsning av bøkene hans med tanke på et kjønnsperspektiv avdekker at det finnes en kjønnsdiskurs som modifierer påstanden om Eliades kjønnsblindhet.

På det deskriptive nivået er det kvinner i bøkene til Eliade. Det mest iøynefallende, i forhold til spørsmål om representasjon av kvinner i bøkene, er selvsagt at Eliade gjør det kvinnelige til et tema i enkelte av sine bøker. I *Patterns in Comparative Religion* har han flere kapitler som handler om kvinner og gudinner.¹⁵ Vi finner også mange henvisninger til forskjellige versjoner av Harrisons bøker, og henvisningene er ikke kritikk, men direkte siteringer for å underbygge de påstandene Eliade setter fram i sin bok.

Men hva innebærer det at kvinner og gudinner inngår i Eliades tenkning om naturhierofanier? Eliades tematisering av gudinner og det kvinnelige i en tid hvor gudinneforskningen ikke ble betraktet som viktig i religionsforskningen, tyder på en spesiell interesse for det kjønnede aspektet ved myter. Eliade spiller på relasjonen mellom mann og kvinne når han omtaler det helliges manifesteringer for mennesket. Eliade sier selv om forholdet mellom mann og kvinne:

Ceremonial nakedness greatly increases the magico-religious power of woman, and the chief attribute of the Great Mother is her nakedness. In her body, by her body, the goddess reveals the mystery of inexhaustible creation on all levels of life in the cosmos. Every woman shares the essence and the import of the goddess in this archetypal nakedness. The ancient concept involved here has never wholly disappeared, even in very highly evolved religions. For the Hindus, for example, every nude woman incarnates *prakṛti*, nature, matter, the primordial substance, and the prototype of women. Man, on the contrary, increases his magico-religious possibilities by hiding his face and concealing his body. When he puts on a mask, he ceases to be himself; at least, he seemingly, if not actually, becomes another. This amounts to saying that, at least after a certain period in history, a man knows himself as a man precisely by changing himself into something other than himself. By wearing a mask he becomes what he is resolved to be: *homo religiosus* and *zoon politikon*. Such behaviour has a good deal of bearing on the history of culture. (Eliade 1992, s. 64)

Innenfor denne teorien er *homo religiosus* alltid en form for universelt og transcendent menneske. Eliade og de fleste religionsforskere som anvender *homo religiosus* som et sentralt begrep om det religiøse mennesket, mener at det er inkluderende. Alle mennesker, også kvinner og barn, er omfattet av begrepet *homo religiosus*. Av sitatet ovenfor ser vi at det ikke er tilfellet. *Homo religiosus* er en mann som kan handle i den politiske sfæren. *Homo religiosus* brukes alltid om mannlige skikkelser i Eliades religionsforskning.¹⁶ Eliades fokus er selvsagt knyttet til hans egen samtids oppfatning av kjønn. I mellomkrigstiden var det uproblematisk at mannen opptrådte som det universelle mennesket. I dag er det vanskelig å se bort fra det problema-

tiske med en kunnskapsteori som er androsentrisk.

Eliades måte å tenke kjønn på plasserer kvinnen på det empiriske plan sammen med andre naturfenomener, mens mannen er *homo religiosus*, det transcendent mennesket (Ore 1998, s. 183). I hans religionsteori slik den framstår i *Patterns in Comparative Religion*, er kvinner natur, kvinnen er del av naturen, mens *homo religiosus* transcenderer naturen og har hatt opplevelsen av «det andre fall». Hvis vi leser dette forholdet med begreper fra nyere kvinneforskning, som nettopp er opptatt av problemet med et konsept om det universelle mennesket, finner vi at «homo religiosus» er mannen, det universelle mennesket (King 1995).

Eliades synliggjøring av vegetasjonsguder, Magna Mater og Terra Mater kan i sin anvendelse av Harrisons gudinneforskning sees på som et bindeledd mellom tidlig feministisk kvinneforskning ved overgangen fra 1800- til 1900-tallet og den andre bølgen av kvinneforskning i religionsfaget. Eliade fungerer som en tradisjonsformidler når han i sine bøker tematiserer gudinner, men han snur den feministiske intensjonen Harrison hadde med sine arbeider til å bli en framstilling av mannens erfaringsområde i en fenomenologisk fundert religions-teori. Den inverterte feminismen som finnes i Eliades bøker, er androsentrisk på det teoretiske nivået, noe som på det deskriptive nivået er godt kamuflert som interesse for gudinner som religionsvitenskapelig fenomen.

Eliade formidler interessen for gudinner til flere av sine elever. Marija Gimbutas (1921–1994) var Eliades elev og kollega. Hun skrev *The Language of the Goddesses*. Gimbutas sier også selv at hun er influert av Jane Harrisons forskning (Gimbutas 1991). Gimbutas' relasjon til Harrison består i at hun anvender Harrisons oppfatning av en førpatriarkalsk gudinneskultur (Christ og Goldberg 1996, s. 34). Jeg mener at vi her kan se den feministiske kvinneforskningen som et eksempel på at det er en kon-

tinuitet, og ikke et brudd, mellom den gamle og den nye religionsforskningen i de siste hundre årene.

Gimbutas er opptatt av å finne tilbake til et urfeminint perspektiv gjennom de forskjellige fasene vi finner i steinalderen. Hun er spesielt opptatt av fruktbarhetsperspektivet slik hun leser det ut av sitt materiale som er arkeologisk. Gimbutas konstruerer en gynosentrisk kronologi fra tidlig steinalder og fram til tiden da de olympiske gudene hersket i antikkens Hellas. Gimbutas' vitenskapelige blikk er rettet mot arkeologiske utgravninger, noe som i og for seg ikke er særlig kontroversielt, og hun refererer til standardverker innen arkeologisk forskning. Hun henviser også til standardverker fra religionsvitenskapelig litteratur. På den ene siden ser vi at hun viser til mellomkrigstidens studier av gudinner. På den andre siden ser vi at hun arbeider med en frigjørende feminisme, som vil anskueliggjøre kvinners forhistorie på en energiskapende måte. Det er blandingen av vitenskapelig materiale og hennes faglig funderte spekulasjoner, som danner utgangspunkt for hennes syn på det kvinnelige. Hennes syn på det kvinnelige er likt det vi finner hos Eliade; kvinnen kan først og fremst karakteriseres ved sin biologi. Men hun vil noe helt annet enn det hun kan få til med sin måte å gjennomføre sitt studium på. Gimbutas trenger også en forestilling om et universelt menneske, for bare da kan hun si noe generelt om «intellektuell» selvforståelse og religiøse opplevelser i steinalderen.¹⁷

Gimbutas drøfter ikke de epistemologiske problemene som er forbundet med det å bruke Eliades religionsteori i et kvinnefrigjørende forskningsprosjekt. Problemet med Gimbutas' måte å skrive en eksistensielt frigjørende religionsvitenskap på er at hun tror på det universelle mennesket. Til tross for kontinuiteten mellom gammel og ny feministisk kvinneforskning i religionsvitenskapen forventer moderne feministiske religionsforskere andre formuleringer om frigjøring og kvinner enn de som presente-

res i denne tradisjonen. Andre feministiske synspunkter på tolkningen av modergudinene er da også kommet fram bl.a. fra Joan Bamberger i artikkelen «The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society».¹⁸ Bamberger sier at matriarkatmytene antagelig er skapt av menn for å legitimere menns makt over kvinner, andre religionsforskere framhever at tilstedeværelsen av gudinner i en mytologi ikke nødvendigvis forteller om menneskene som viste/viser hengivenhet overfor gudinnen er kvinner (Sharma 1987).

Wendy Doniger O'Flaherty er en av Eliades elever som i dag er «Mircea Eliade Professor of the History of Religions» ved universitetet i Chicago. Hun skriver om det kjønnete aspektet ved myter i flere av sine bøker uten å diskutere feministisk teori. I *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts* skriver hun:

I would like to apologize to feminist readers for my use of oldfashioned sexist pronouns. We all have our priorities, and in my personal hierarchy politics is easily outranked by aesthetics, despite my growing sympathy with much of the feminist movement. (O'Flaherty 1982, s. x)

Dette er en type utsagn som er svært vanlig i religionsforskningen i dag: feminisme regnes som et politisk engasjement som ikke er legitimt i en religionsforskning som søker å være så nøytral og apolitisk som mulig. Doniger O'Flaherty omtaler et viktig problem for religionsvitenskapens kjønnsforskning, nemlig at kildene vi har om gudinner og kvinner i hindu-mytologi er skrevet av menn; de fleste hellige tekster er skrevet ned av menn. Doniger O'Flaherty framhever at hennes bok om kvinner og androgyner i hindu-mytologi er preget av at den er en kvinnes oppfatning av menns tanker om kvinner uttrykt i hindu-mytologiens hellige tekster (ibid., s. x). O'Flaherty henviser enkelte steder til Harrison i forbindelse med ritualteori, men diskuterer som

sagt ikke kvinneperspektivet i noen særlig grad. Hun anvender ingen former for essensialisierende begreper som vi finner hos Eliade, hun anvender ikke begrepene *homo religiosus* eller naturhierofani. Doniger O'Flaherty presenterer en moderat og modernisert form av Eliades spesielle inverterte feminisme (O'Flaherty 1995).¹⁹

Kjønnsproblematikk som faglig moderniseringsstrategi

En religionsvitenskapelig feministisk kvinneforskning forholder seg kritisk til tradisjonelle teoretiske kategorier. For denne typen forskning er det viktig å se de teoretiske forutsetningene for datainnsamling, analyse og tolkning av materialet. Feministisk kvinneforskning i religionsvitenskapen har altså rettet blikket mot forskningsprosessen. Kjønn er en grunnleggende kategori innenfor både det empiriske og teoretiske feltet – kjønnsproblematikken dukket opp over alt. Ursula King sier det slik:

Gender is an issue that affects all other topics; it has historical, philosophical, theological and existential dimensions and is ultimately concerned with the meaning of sexual differentiation, that is to say, what it means to be a person with a gendered self in relationship with other such persons. (King 1990, s. 285)

I sin artikkel «Feminist research in religion» skriver June O'Connor at en kjønnsbevisst forskning vokser ut av «a sensitivity to and criticism of the androcentric manner in which many religions have been shaped and formulated and also the androcentric manner in which religions generally have been studied» (O'Connor 1995, s. 46). Hun framstiller så den feministiske religions-

forskningens bidrag til å skape nye kunnskaper i fem punkter:

(1) some measure of suspicion, given the androcentric context and content of inherited sources; (2) attention to recovery and remembrance of women's lives and history, together with efforts to reconstruct the lives of those who had little voice in their societies; (3) criticism, correction, and transformation of given concepts, such as inherited claims regarding what is universally human; (4) efforts to rethink and alter the ways scholarship itself is approached and carried out, given the findings of feminist perspectives; and (5) feminist self-critical examination, part of the process of following questions wherever they lead us and refusing to turn feminist inquiry into an ideology or orthodoxy. (O'Connor 1995, s. 46)

Tillempingen av teorier, metoder og holdninger er generelt et viktig anliggende for moderne kvinneforskning, som den var det også for 80 år siden med Jane Harrisons interesse for et kjønnets perspektiv på religionsvitenskapelig materiale. Kjønnsproblematikken i moderne religionsvitenskap viser at kjønn er en grunnleggende kategori på den måten at kjønn er element i symboler og tekster som igjen er det materialet som ligger til grunn for enhver religionsforskning. En flytting av kjønnsproblematikken fra fagets periferier til sentrum gjennom epistemologisk diskurs vil ikke minst kunne bidra til å belyse og modernisere religionsvitenskapens selvforståelse.

Katrine Ore
doktorgradsstudent
Institutt for kulturstudier
Universitetet i Oslo

Litteraturliste

- Ackerman, Robert. *J.G. Frazer, His Life and Work*. Cambridge 1987.
- Ackerman, Robert. *The Myth and Ritual School. J.G. Frazer and the Cambridge School*. New York/London 1991.
- Blacker, Carmen. Introduction. I Edward Shils og Carmen Blacker (red.). *Cambridge Women: Twelve Portraits*. Cambridge 1996
- Braidotti, Rosi. *Patterns of Dissonance*. UK 1991.
- Bynum, Caroline Walker, Stevan Harrell og Paula Richman (red.). *Gender and Religion: On the complexity of Symbols*. Boston 1986.
- Calder, William (red.). *The Cambridge Ritualists Reconsidered*. Atlanta 1991.
- Christ, Carol. Mircea Eliade and the Feminist Paradigm Shift. I *Journal of Feminist Studies in Religion*, 1991, vol. 7, nr. 2.
- Christ, Carol P. og Naomi R. Goldenberg. The Legacy of the Goddess: The Work of Marija Gimbutas. I *Journal of Feminist Studies in Religion*, 1996, vol. 12, nr. 2.
- Dodds, E.R. *The Greeks and the Irrational*. Berkely 1951.
- Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*. New York 1957. (Orig. 1956, på norsk i 1969)
- Eliade, Mircea. *Yoga, Immortality and Freedom*. New York (doktoravhandling fra 1933; oversatt fra rumensk til fransk i 1936, til engelsk i 1958).
- Eliade, Mircea. *Patterns in Comparative Religion*. London 1958. (Orig. 1949.)
- Eliade, Mircea. *Rites and Symbols of Initiation The Mysteries of Birth and Rebirth*. London 1958.
- Eliade, Mircea. *Myth and Reality*. New York/London/Sydney 1963.
- Eliade, Mircea. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton (1951 på fransk, oversatt til engelsk i 1964, til norsk i 1998).
- Eliade, Mircea. *The Two and the One*. New York 1965. (Orig. 1962.)
- Eliade, Mircea. *The Quest. History and Meaning in Religion*. Chicago 1969.
- Eliade, Mircea. *A History of Religious Ideas*, bind 1-3. Chicago 1978. (Orig. 1976.)
- Eliade, Mircea. Masks: Mythical and ritual origins. I Diane Apostolos-Cappadona (red.). *Symbolism, the Sacred, & the Arts*, New York 1992, s. 64-71. (Artikkelen ble først utgitt i *Encyclopedia of World Art*, vol. 9, 1964, s. 520-525.)
- Gimbutas, Marija. *The Language of the Goddess. Foreword by Joseph Campbell*. San Francisco 1991. (Orig. 1989.)
- Grimshaw, Jean. *Feminist Philosophers: Women's Perspectives on Philosophical Traditions*. Brighton 1986.
- Harrison, Jane. *Homo Sum. Being a Letter to an Anti-Suffragist from an Anthropologist*. London 1913.
- Harrison, Jane. *Rationalism and Religious Reaction*. London 1919.
- Harrison, Jane. *Prologomena to the Study of Greek Religion*. London 1921. (Orig. 1903, 1908.)
- Harrison, Jane. *Themis. A Study in the Social Origins of Greek Religion*. Cambridge 1927. (Orig. 1912.)
- Harrison, Jane. *Ancient Art and Ritual*. London 1947. (Orig. 1913.)
- Jordan, Louis Henry. *Comparative Religion. Its Genesis and Growth*. Edinburgh 1905.
- King, Ursula (red.). *Turning Points in Religious Studies. Foreword by Desmond Tutu*. Edinburgh 1990.
- King, Ursula (red.). *Religion and Gender*. Oxford UK / Cambridge USA 1995.
- Kirk, Geoffrey. *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*. Cambridge 1983. (Orig. 1970.)
- Leach, Edmund. *Rethinking Anthropology*. London 1962. Dette essayet finnes også i William A. Lessa og Evon Z. Vogt (red.). *A Reader in Comparative Religion. An anthropological approach*. Fourth Edition. New York 1979, s. 221-226.
- Maguire, Daniel. *The Moral Revolution*. San Francisco 1986.
- O'Connor, June. *Feminist research in religion*. I King (red.). 1995.
- O'Flaherty, Wendy Doniger. *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*. Chicago 1982. (Orig. 1980.)
- O'Flaherty, Wendy Doniger. *Other Peoples' Myths. The Cave of Echoes*. Chicago 1995. (Orig. 1988.)
- Ore, Katrine. Mircea Eliade og myte/rite-skolen. I Ruud og Hjelde 1998.
- Passman, Tina. Out of the Closet and into the Field: Matriculture, the Lesbian Perspective and Feminist Classics. I Nancy Sorkin Rabinowitz og Amy Richlin (red.). *Feminist Theory and The Classics*, New York 1993.
- Rosaldo, Michelle Z. og Louise Lamphere (red.). *Woman, Culture and Society*. Stanford 1974.
- Rudolph, Kurt. *Geschichte & Probleme der Religionswissenschaft*. Leiden/New York/Köln 1992.
- Ruud, Inger Marie og Sigurd Hjelde (red.). *Enhet i mangfold? 100 år med religionshistorie i Norge*. Tano Aschehoug, Oslo 1998.
- Saivings, Valerie. *Androcentrism in Religious Studies*. I *Journal of Religion*, 1976, vol. 56, nr. 2.
- Scott, Bonnie Kime. *Refiguring Modernism*, bind 1: *The Woman of 1928*. Bloomington 1995.
- Sharma, Arvind (red.). *Women in World Religions*. USA 1987.

- Sharpe, Eric. *Comparative Religion. A History*. New York 1975.
- Sorkin, Rabinowitz og Amy Richlin (red.). *Feminist Theory and The Classics*. New York / London 1993.
- Showalter, Elaine. *A Litteratur of Their Own: British Women Novelists from Brontë to Lessing*. Princeton 1977.
- Shils, Edward og Carmen Blacker (red.). *Cambridge Women : Twelve Portraits*. Cambridge 1996
- Strenski, Ivan. *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History: Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss and Malinowski*. Houndmilles (Iowa) 1987.
- Woolf, Virginia. *A Room of One's Own*. Penguin Books 1945. (Orig. 1928.)

Noter

- 1 Denne artikkelen er en reviderte versjon av «Den glemte religionsforskningen. Jane Ellen Harrisons (1850–1928) bidrag til den moderne religionsvitenskapen» presentert på konferansen «Frø og Frukter. Nordisk kvinne- og kjønnsforskning i dag», Oslo 21.–23. november 1996. Takk til deltagerne på «Avhandlingen som vitenskapelig og litterær sjanger» for grundig diskusjon av begreper jeg presenterer i artikkelen. Takk også til Kari Børresen og Gro Hanne Aas for konstruktive kommentarer til utkast av artikkelen.
- 2 King 1995, s. 228. Her går det fram at deltagelsen ved «History of Religion Congress» i Oxford i 1908 var 253 kvinner av 599 deltagende, 8 kvinner holdt innlegg. I «History of Religion Congress» i Winnipeg i 1980 utgjorde kvinnene 75 av 548.
- 3 En diskusjon om denne distinksjonen finnes i Rosi Braidotti: *Patterns of Dissonance*, særlig kap. 6.
- 4 Sharpe 1975, s. 95. Her nevnes en observasjon om samtidens forskning som Harrison gjør på side 2 i *Introductory Studies in Greek Art* (1885): «The historical instinct is wide awake among us now. We seek with a new-won earnestness to know the genesis, the origines of whatever we study [...]» (siteret fra Sharpe).
- 5 Palitekster er deler av de hellige tekstene i buddhismens kanon.
- 6 C.A. Rhys Davis nevnes sjelden uten at hennes manns navn vektlegges.
- 7 Frazer er først og framst berømt for bøkene *The Golden Bough* (1890–1915), *Pausanias's Description of Greece* (1889), *The Worship of*

Nature (1925), *The Gorgon's head and Other Literary Pieces* (1927) og *Totemism and Exogamy* (1910). Frazer regnes som grunnleggeren av det vi kaller for myte/rite-skolen i religionsforskningen. Frazer er kjent som evolusjonisten som brukte ideer fra sin samtids etnografiske forskning som kontekst for antikkens religioner. Se Ackerman 1987.

- 8 Kvinners muligheter for å studere ved universiteter i Storbritannia var på Harrisons tid begrenset. Carmen Blacker skriver i *Cambridge Women*: «Though still debarred from taking the degrees they had earned in their examinations, women were at last in 1922 admitted to the titles of degrees» (Blacker 1996, s. xii–xiv).
- 9 Gaia skaper Uranos som hun får 12 barn med, seks sønner og seks døtre (de tolv Titanene). Kronos er et av barna til Gaia og Uranos. Kronos bekjemper sin far Uranos og frigjorde sine søsken som Uranos hadde slukt. Kronos er far til Zeus og de andre olympiske gudene.
- 10 Harrison anvender Emile Durkheims totemisme-forståelse på gresk materiale. Tolkningen av antikkens kultur på samme nivå som de «primitive» var på den tiden Harrison skrev sine bøker ikke oppfattet som riktig tolkning. Antikken ble oppfattet som sivilisasjonens vugge, dette brøt Harrison radikalt med da hun introduderte oppfatninger om stammesamfunn og stammesamfunnets måte å bruke myter på. Harrison sluttet seg til Durkheims tese om at «religion is the society written in the sky». Harrisons bruk av Freuds *Totem and Tabu* begrenset seg til hans oppfatning av totemismebegrepet i forbindelse med ritualer. Harrison tok avstand fra Freuds interesse for seksualitet i denne forbindelsen.
- 11 Ivan Strenski skriver om Eliades innflytelse i moderne religionsforskning i Strenski 1987, s. 70–128. Se også Ore 1998, særlig avsnittet om Eliade og Harrisons antikkresepsjon, s. 181–185.
- 12 Eliade publiserte mange bøker og artikler gjennom sin karriere som forsker etter krigen. Mest kjent er *Yoga, Immortality and Freedom*; *Patterns in Comparative Religion*; *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*; *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*; *Myth and Reality* og *The Two and the One*. De fleste av Eliades religionshistoriske bøker er skrevet på fransk, men finnes i engelske varianter.
- 13 Rudolph 1992, s. 393 og s. 398. Rudolph legger vekt på Eliades oppfatning av *homo religiosus* som et menneske som har en spesiell tilgang til det religiøse aspektet i menneskets verden i motsetning til *homo historicus*. Dette diskuterer Eliade også i *The Quest*.

- 14 Samme type argumenter finner vi også i Saivings 1976. Saivings eksemplifiserer sine påstander med Eliades *Rites and Symbols of Initiation*, men hun kommenterer ikke problemet omkring det kvinnelige i bøkene til Eliade. Carol Christ (1991) har gjort en lignende analyse av Mircea Eliades *A History of Religious Ideas. Vol. 1 From Stone Age to the Eleusinian Mysteries*. Christ er opptatt av å vise at Eliades tolkning av myter som omhandler kvinner og gudinner, er tolket feil. Verken Saivings eller Christ knytter Eliade til den feministiske diskurs som vi finner omkring første verdenskrig til tross for at de begge nevner Jane Harrisons bidrag til forskning på greske myter.
- 15 Eliade 1958b, vi–vii, kapitlene «VII The Earth, Woman and Fertility», «VIII Vegetation: Rites and Symbols of Regeneration» og «IX Agriculture and Fertility Cults».
- 16 Det er mye som tyder på at han arbeidet med begrepet *homo religiosus* lenge før han kalte det for *homo religiosus*. I 1927 hadde Eliade en artikkelserie i ukeavisen *Cuvantul* som han kalte «Mennesket i bøkene». Disse små artiklene tematiserte forskjellige litterære figurer som Sixtine, Adam og Eva, Brand, Gilgamesh etc. Denne artikkelserien regnes som forarbeider til hans religionsvitenskap, hvor det paradigmatisk mennesket fikk en sentral plass. *Homo religiosus* er å regne som paradigmatisk skikkelser i Eliades religionsteori. Det er ikke dermed sagt at vi kan snakke om mannsidealene i religionsvitenskapen, men vi kan snakke om vestlige forestillinger om menn og religiøsitet.
- 17 Eliade snakker om religion og religiøsitet i steinalderen i sin religionshistorie, *A History of Religious Ideas*.
- 18 Rosaldo og Lamphere (red.) 1974, s. 263–280
- 19 O'Flaherty har mye av den samme stilen på bøkene sine som Eliade hadde, og dedikerer også *Other Peoples' Myths* til Mircea og Christinel Eliade

Hellig anoreksi

Førmoderne nevrose eller elitistisk trosbekjennelse?

Av Monica Wegling

«Min sjel skal bli mett som av
marg og fett, og med jublende
lepper skal min munn prise deg.»

Salmene 63,6

Har fortidens hellige kvinner som overdrev sin faste og døde av sin fromhet, noe til felles med våre samtidige spiseforstyrrede jenter? Dette er det delte meninger om, og med utgangspunkt i studier av Caterina av Siena (1347–1380) viser Monica Wegling hvordan det er mulig å lese datidas og nåtidas fastepraksiser som helt ulike når det gjelder meningsinnhold. Vektlegger vi derimot uttrykket, er det mulig å lese dem som identiske.

Middelalderen står for mange som kristendommens glanstid. Guds eksistens var like selvfølgelig som at dag ble til natt og natt til dag, og de kirkelige institusjonenes autoritet likeså. Selv om åndeligheten, troen og utøvelsen av den var en del av hverdagen, betydde ikke det at noe kunne overlates til tilfeldighetene. Blant annet var det lærde menn som skulle formidle Guds vilje den ene veien og menneskenes bønner den andre veien, og ikke under noen omstendighet kunne kvinner utføre slike oppgaver. Dette førte til sterke grenser mellom kjønnene hva rettigheter, muligheter og forventninger angikk. Likevel er det nettopp i mid-

delalderen at det dukker opp kvinneskikkelser som tilsynelatende drev en premisslevaranse i forhold til åndelige og politiske spørsmål som overgikk deres mannlige samtidige. De minner på mange måter om våre dagers kvinner; sterke, selvstendige – og anorektiske.

Det var naturligvis ikke alle kvinner som vant respekt selv om de viste spesielle evner, interesser eller særskilt styrke. Tvert imot kunne det være svært risikabelt å utmerke seg som kvinne. Som vi kjenner til, var ikke kirken alltid like konsekvent i sin vurdering av slike; noen av kvinnene lot de få kjetterstemplett, andre lot de kanonisere.

Den hellige Caterina av Siena (1347–1380) er av dem som er blitt husket for sin eksepsjonelle fromhet og sitt politiske engasjement, og kanskje henger det ene sammen med det andre. For å få respekt og anseelse, måtte ens gjerninger helst overgå andres i antall og omfang, og for kvinner gjerne dobbelt opp. Kvinner var belemret med mer urenhet enn menn, og det var ingen grenser for de renselsesøvelsene mange kvinner oppviste.

I den forbindelse var det særlig faste som ble kvinnes spesialitet. For det første er det en fysiologisk kjensgjerning at menstruasjonen uteblir ved streng faste; og et av de klareste tegnene på kvinnelig urenhet ville da være ryddet av veien. Å gjøre seg ufruktbar på denne måten kan også forstås som en nøytralisering av den rene gudskjærlighetens klareste motpol: begjæret og seksualiteten. For det andre hadde nattverden en helt særegen betydning for kvinner, og som forberedelse til alterets sakrament var faste den vanligste renselsesriten.¹

Mange hellige kvinner overdrev sin faste og døde av sin fromhet, en praksis som er tilsynelatende identisk med den man ser hos jenter av vår egen tid som går sultedøden i møte. Hvorvidt Caterina av Siena med sin hellige anoreksi og den magre trettenåringen med intravenøst i armen arbeider med det samme prosjektet, er det delte meninger om.

Anorexia continua?

Hvis St. Caterina av Siena var en tidlig utgave av vår tids spiseforstyrrede jenter, ville vi straks fått mye bredere kjennskap til en lidelse som rammer stadig flere jenter i vår vestlige verden. Og hvis hellig anoreksi var et utslag av psykisk ustabilitet, ville vi også fått større kjennskap til våre formødre og til vår historie. Da kunne vi lettere tenke oss deres situasjon og spurt oss selv om hva vi følte, deretter kunne vi si at vi var i stand til å forstå våre historiske kasus. Slik ville historiefortellingene blitt sikrere, mer le-

vende og – ikke minst – mer begripelige. Imidlertid er det ikke så enkelt, for historieforståelse kan aldri være det samme som å forstå vår egen tid. Men med to fenomener som tilsynelatende er så like som hellig og nervøs anoreksi, er det nærliggende å spørre om det i alle fall kan være en sammenheng – om den voldsomme fasten de hellige kvinnene bedrev faktisk var en forløper for vår tids nevrosen.

De forsøk som er gjort på å trekke paralleller mellom de to, viser at man kan finne klare likhetstrekk, og man kan finne det motsatte – alt avhengig av hvordan man argumenterer og hvilke metoder man går til angrep med.² I det følgende vil jeg vise at selv om det er 600 år imellom hellig anoreksi og anorexia nervosa, er det fullt mulig å sette likhetstegn mellom dem. Samtidig – ved å legge vekt på andre sider av handlingene – vil jeg vise at de to praksiser kan forstås som motsetninger til hverandre. Jeg mener at det kan gjøres ved å se på negasjon av mat på to forskjellige nivåer: først som idé, deretter som uttrykk.

Mat og fasten som idé

Både faste³ og mat har et idéinnhold som er mer eller mindre karakteristisk for den konteksten fasten utvikler seg i. Maten hadde i middelalderen stor symbolbetydning ettersom den dels var en livsbetingelse, dels var knyttet til det urene og syndige. Selv om Paulus for lengst hadde frigjort de kristne fra moselovens detaljerte matrestriksjoner, pleide man likevel å avstå fra kjøtt i fastetiden. Følgelig måtte kjøtt være noe som besudlet sjelen, viljen og ånden. Arbeidet med å mette sin egen og familiens munn var et åk og en straff fra den gang Adam ble sendt ut av Paradis med ordene: «I ditt ansikts sved skal du ete ditt brød [...]» (1 Mos 3,19). Dette er eksempler på at det å spise og hva man spiste hadde klare forbindelser til historien, særlig den kristne lidelseshistorien, og det å følge de kristne spiseregler var et



*Caterina av Siena,
1347–1380.
Basilica S. Maria
Sopra Minerva,
Roma*

tegn på at man lot seg lede av Gud den allmektige.

Matens symbolbetydning er ikke blitt mindre i våre dager. «Søtt og syndig» var for en tid siden overskriften på en reklamekampanje for et dessertprodukt fra TINE Meierier. Syndsbegrepet er altså fremdeles aktivt, men har lite eller ingenting med den opprinnelige betydningen av begrepet å gjøre. Man synder ikke lenger mot Gud, men man synder mot ens egen viljestyrke

og karakter, eller mot skjønnhetsidealet. En fet kropp forteller om mangel på selvkontroll, den sladrer om at man har falt for fristelsen. Mengden man spiser og valget av mat forteller noe om ens karakter, eller den bekrefter mangel på sådan.

Fordi mat mer enn noe vedlikeholder og opprettholder kroppen, ville den i middelalderen også være det som lenket legemet til jorda. Maten ble et objekt utgått av den forgjengelige materie, og ved å spise

den ble man selv en del av det forgjengelige. Ved å avstå fra å innlemme objektet i sin egen kropp, unngikk man å dyrke kroppens jordiske status. Ånden kunne lettere frigjøres, og den mystiske forening med Kristus ble mulig gjort.

Den jordiske næring var et vedlikehold ikke kun av det legemlige, men også av seksualdriften, en svært distraherende faktor for dem som ønsket det fromme liv. Og når Herrens tjenestepiker ville vingeklippe sitt begjær og fordrive sin seksualitet, var fasten et utmerket middel. Når kroppen nektes næring, reagerer den med utmattelse, og de naturlige sykluser påvirkes. Den urene kvinnekroppen som kunne utstøte både menstruasjonsblod, sekreter og spedbarn, fikk sin renhet tilbake hvis tilgangen på jordisk næring opphørte over tid.

Den nervøse anorektikeren har ingen intensjoner om å bli ånd, og når hun avstår fra mat, legger hun et motsatt meningsinnhold i maten enn sine fastende formødre. Framfor å søke hinsides det jordiske, er det nettopp det hun knytter seg til; ved å manipulere inntaket av mat kan hun kanskje få en kropp som forteller om selvkontroll og viljestyrke, skjønnhet og lykke. Slik brukes det samme spisemønsteret til å frigjøre den ene fra det jordiske, mens den andre blir bundet til det.

Det hellige prosjektet gikk i stor grad ut på å skille det åndelige fra materien ved at maten fikk objektstatus og ble knyttet til det jordiske, urene og forgjengelige. I den grad moderne oppfatninger om mat og faste handler om å skille det bedre fra det dårlige, handler det mer om å skille individet fra massene. Den moderne anorektiker søker sin egenverdi, hun vil skille seg ut som den mest vellykkede, oppnå best resultater og være en ener i alle ting. Det som ligger henne nærmest å mestre, er kroppen, og i dette perspektivet vil avholdenhet fra mat være en måte å mestre på. Det er ikke maten i seg selv hun avstår fra, men det hun tror maten kan gjøre med henne; den gjør henne fet og ufullkommen. Hun ønsker det perfekte, og oppnår det ved å fjerne seg fra det

som gjør henne til det motsatte, og viser på den måten at hun har kontroll over sitt eget liv. Her er to ulike motiver som viser en motsetning mellom den moderne og den hellige anorektikeren. Den hellige fornektet maten – og dermed også sin kropp – og symboliserte fullstendig overgivelse fordi det var Gud og bare Gud som kunne holde legemet i live. I *Dialoghi* formidler Caterina Guds stemme som kom til henne i en visjon: «Hvis du følger denne sannheten, vil du ha et liv i nåde og aldri dø av sult, for Ordet selv er blitt din mat.» «Ordet» i kristen tradisjon er en betegnelse for Gud etter at Johannesevangeliet valgte det greske logos-begrepet for i åpenbaringen å fortelle om hva som var i begynnelsen. I Caterinas tekst er ordet, forstått som Gud, blitt næring, hvilket er helt uttalt i et av hennes brev der hun skriver: «Ordet, Guds sønn, har gjort seg selv til vår mat.» Når Caterina overlevde på hostien alene, kan belegget for det ligge i denne passusen der hun definerer Gud som sin mat. Hun ble næret av det åndelige, og det var aldri snakk om å være enestående eller fullkommen. Hun er heller aldri så *ensom* som den moderne anorektikeren. Opprinnelig var fasten et fellesrituale som knyttet de kristne sammen og styrket troen og fellesskapet, og den var lagt til bestemte tider etter bibelske foreskrivninger. Fasten i vår tid er mer eller mindre avanserte slankekurer nedskrevet på glanset papir distribuert av de ulike bladkompanier. Denne fasten er også lagt til bestemte tider, om ikke akkurat etter bibelstedene. I henhold til moderne asketisk tradisjon der de syv fete år kommer før de syv magre, skal året innledes med en streng diett der det er ribbefettet som skal til livs. Deretter følger ukene i forkant av bikinisesongen, da kvinnekroppen skal slankes, trenes og formes etter gitte idealstørrelser. Ansvar for å lykkes ligger hos den enkelte, og dermed blir den moderne fasten en ensom affære som står i motsetning til den kristne opprinnelige fellesskapshandlingen.

Et annet eksempel er hva «fullstendig avholdenhet fra mat» egentlig innebærer.

Den hellige kvinnen spiste lite eller ingenting, men det var et vesentlig unntak; hun spiste hostien. Å spise Gud var å selv bli det lidende legeme; det var *Imitatio Crucis*. Selve sulten var å gå i union med Kristi grenseløse lidelse, som også var grenseløs kjærlighet. Dette var den hellige anorektikers motivasjon for fasten, men det var også målet for hele hennes eksistens; å oppnå evig forening med Gud. På veien dit skulle sjelen tuktes og trenes, og for at jordelivet skulle være til å holde ut, fikk man små biter av Kristi legeme gjennom nattverden. Det sier seg selv at man ikke ønsker å blande Kristi kropp med sin egen middagsmat, og fasten som var anbefalt i forkant av nattverden, ble en hoveddel av livet til den hellige. Hun spiste Jesu legeme så ofte hun fikk anledning, og hadde slik ingen prinsipiell motstand mot å spise, men hun ville kun ha det beste. For den moderne anorektiker finnes ikke noe substitutt eller noen erstatning for maten, hun vil helst leve uten.

Mat og måltid har i henhold til eksemplene over et meningsinnhold større enn det tilsynelatende, og det er denne meningen, kombinert med hvordan menneskene oppfatter den, jeg betegner som matens idé. Hvis man godtar at faste og mat er meningsbærende størrelser, vil det være få eller ingen paralleller mellom hellig anoreksi og anoreksia nervosa. Maten står i begge tilfeller som symbol, men innholdet er fullstendig ulikt; i beste fall kan man si at de står i et omvendt proporsjonalt forhold til hverandre.

Mat og faste som uttrykk

Mat og faste har i henhold til ovenstående et idéinnhold som må forstås utfra konteksten der fasten brukes eller utøves. Den objektive siden av fasten, derimot, den *effekten* langvarig faste har, kan avleses ved å se på hvordan aktørene handlet og hvordan omgivelsene reagerte på det. Denne effekten er hva jeg her kaller fastens *uttrykk*, og konteksten vil ikke ha noen

betydning. På dette nivået mener jeg det er så mange likhetstrekk mellom den hellige anorektikeren og den nervøse at de kan regnes som to identiske størrelser.

Vi legger ikke det samme i syndsbegrepet i dag som i middelalderen, og det samme er tilfellet for dydene. Det er ikke det guddommelige vi ønsker å tekkes når vi i dag går måteholdets vei, og dermed er syndens og dydens verdiinnhold ulikt når vi sammenlikner oss med kirkegjengeren i middelalderen. Det betyr likevel ikke at syndene og dydene er ryddet bort fra bevisstheten til mennesker av i dag. Måteholdet er en dyd for oss som det var for de fromme middelaldertroende, og handlingene vi gjør for å leve opp til denne dyden, er langt på vei de samme. Fordi fornuften, framskrittstroen og individet i dag har overflødiggjort Gud, er ikke hensikten med måteholdet det samme, men handlingene er de samme. «Gå bort og selg det du eier,» formante Paulus, men moralen i dette hadde han ikke funnet på selv. Den sanne kristne skulle ikke bare følge Jesu ord, men hun skulle se på hans gjerninger og levevis og forsøke å etterleve det. Noe av det nye med kristendommen var at den skulle være tilgjengelig for alle, lærde som ulærde, og Guds sønn gikk foran og ga eksempler på hvordan man skulle leve livet sitt etter Guds vilje. For de troende ble forsakelsen, fattigdommen og det enkle liv en målestokk på den rette tro, og tilsvarende ble fråtseriet og rikdommen tegn på frafall.

I dag er det de færreste som orienterer seg etter Pauli ord eller Jesus fra Nazarets gjerninger, i alle fall ikke på samme måte som i middelalderen. Likevel finner vi det samme idealet om måtehold hos det moderne mennesket. Der det å spise for Caterina og hennes åndsfeller signaliserte svik mot den rette tro, er det samme uttrykk for mangel på karakter og selvkontroll for kvinner av i dag. Å takke nei til de fristelser som fyller tilværelsen er et signal om selvstendighet, styrke og endelig vellykkethet. Slik gjør Caterina og den moderne anorektiker de samme øvelsene; de driver måte-



holdet ut av proporsjoner, og selv om meningsinnholdet i handlingene er ulikt, bruker de det samme språket.

Caterina av Sienas eneste hensikt med den overdrevne fasten var å leve i fullstendig fromhet og gjennom det oppnå en åndelig forening med Gud. Hun nådde sitt mål, men askesen medførte det vi kan kalle en bonus; hun ble lagt merke til, hun ble lyttet til, og hun fikk sin vilje igjennom tross massiv motstand fra sine omgivelser. Om det var tilsiktet eller ikke, oppnådde hun noe *mer* med sin asketiske livsform enn den rene kontakt med den hellige. Hvis vi retter oppmerksomheten mot dette, kan det sies at hun uttrykte en vilje, og hun kan slik sammenlignes med den moderne anorektikeren. Atferden og uttrykket til anorektikeren (hellig eller nervøs) er lik over århundrene, og ved å bruke sin egen kropp og egne handlinger som kommunikasjonsmiddel greier de å manipulere sitt nærmiljø til å gjøre slik de vil.

Det finnes flere eksempler på dette hos Caterina av Siena. Foreldrene hennes hadde tenkt seg et gunstig giftermål for datteren, og et liv i relativ velstand og lykke. Da datteren informerte dem om sitt kyskhetsløfte til den hellige Jomfru og om planene om et liv viet Gud, vakte det ikke bare protester fra foreldrene, men strenge forbud. Hun ble fratatt rommet sitt, og hun ble satt til tvangsarbeid hjemme for å komme på bedre tanker. Den veldige askesen og den ekstreme fasten gjorde imidlertid at foreldrene snart endret mening, og lot henne gjøre som hun selv ville. Da hun bestemte seg for å bli medlem av dominikanernes legmannsorden – Mantellata – ble hun straks avvist. Mantellataene var i hovedsak enker som levde som Guds tjenere framfor å gifte seg om igjen, og de ønsket så visst ikke en ung jomfru blant seg. Caterina ble straks svært syk og nektet å ta til seg næring. Moren, Lapa, hadde vært helt imot ideen om at Caterina skulle bli en mantellata, men når hun så datteren slik, skiftet hun mening og tryglet enkene om å ta datteren opp i sin orden. Dette var ikke de eneste eksempler på at

den hellige Caterina gjennom faste og kroppslige signaler oppnådde at omgivelsene tok de samme standpunktene som henne selv. Også hennes skriftefedres prinsipper om å begrense nattverdsutdelingen for kvinner måtte vike når den unge jomfruen hadde satt seg fore det motsatte. Hun trosset sin stand og kvinnekjønnets begrensninger, og den endelige bekreftelsen på sin stilling og troverdighet fikk hun da Paven innvilget henne audiens. Caterina av Siena fastet seg til døde, men innen den tid ga fasten henne respekt og taletid på en arena som ellers var forbeholdt lærde menn.

Moderne anorektikere opplever de samme reaksjonene fra sine omgivelser som Caterina gjorde. De kommer nok ikke til paven, men så er det heller ikke hva de ønsker. Anorektikerens faste kan være en protest, en slags sosial sultestreik, og gjennom å sette sitt eget liv i fare gjør hun omgivelsene oppmerksomme på henne og får dem til å gi etter. Hun får den nære familie til å tenke som hun selv tenker, til å gjennomgå de samme humørsvingningene som hun selv gjennomgår, og ofte oppnår hun de goder og privilegier hun har bestemt seg for.

Slik kan man si at som kommunikasjonsmiddel er fasten identisk tross de mange år som ligger imellom de hellige anorektikerne og de nervøse: På grunn av deres tilsynelatende selvkontroll lar omgivelsene seg styre, kontrollere og manipulere.

Et annet karakteristisk trekk ved anoreksien som kommunikasjonsmiddel er at avsenderens budskap blir tvetydig. Caterina ofret alle jordiske goder for å være Herrens tjener på jorden, for helt og fullt å virke etter Hans vilje. Paradokset er at i sin streben etter å leve etter Guds ord, fornektet hun Guds skaperverk, hun avviser alt Gud hadde skapt og sett at var godt. Den nervøse anorektiker ønsker kontroll, gjennom en perfekt kropp vil hun vise at hun er sterk og vellykket. Anoreksien er hennes redskap i dette prosjektet, men hun ender opp som det motsatte av det hun hadde ønsket: Hun mister kontrollen og blir et psykiatrisk tilfelle. Når hun får oppmerksomhet, er det

som pasient, og ikke som heltinne og premissleverandør. Om hun lever i middelalderen eller i den tyvende århundre, er anorektikeren en legemliggjort selvmotsigelse.

Som jeg var inne på var kroppen for Caterina et fengsel som bandt henne til jorda og opprettholdt avstanden til Gud. Ved å få kontroll over kroppen, minimalisere dens betydning, ville hun kunne overskride kroppen, og hun kunne forenes med Gud på sjelelig nivå. Hun kunne være hos sine venner i ånden. Likevel er det ikke slik at Caterinas kropp kun var et fremmedlegeme hun aller helst ville vært foruten. Tvert imot, for hun var dømt til å fullføre livet på jorda, og i den tiden var kroppen vesentlig for å kunne realisere drømmen om en åndelig forening med Gud allerede i dette livet. Ved å tukte og disiplinere kroppen gir hun sjelen noe å heve seg over; kroppen ble et instrument på veien mot den hellige union.

Et annet aspekt ved det kroppslige var det kvinnelige og det mannlige, størrelser som økte kroppens betydning når man skulle markere seg i forhold til kirken. Kjønnsbewisstheten var sterk i Kirken, og et eksempel kommer fra Hieronymus som skrev følgende:

«Så lenge en kvinne føder barn, er hun så forskjellig fra mannen som kroppen er fra sjelen. Men hvis hun ønsker å tjene Kristus mer enn verden, da vil hun slutte å være kvinne, og hun vil bli kalt en mann.»⁴

Dette var en holdning som holdt seg lenge i kirken, og det kan synes som om det *ukvinnelige* best kvalifiserte til et liv helt og holdent viet Skaperen. Når en kvinne gjennom fasten mistet menstruasjonen og evnen til å produsere barn, kan det helt enkelt forstås som en mannliggjøring av kvinnekroppen. Også i dette perspektivet blir den forhatte kroppen faktisk helt vesentlig i tilbedelsen av det guddommelige.

Det samme doble forholdet til kroppen finner vi også hos den nervøse anorektiker av vår egen tid. Hun har ofte et hat-forhold

til kroppen, men dette er et ambivalent hat iblandet beundring og kjærlighet. Hun vil ikke la de fysiske begrensningene sette noen rammer for seg, hun presser kroppen til det ytterste, men vil ikke dø. For kroppen er kommunikasjonsleddet til verden, en åpning ut som formidler kontroll, selvbeherskelse og karakter, og dermed må den ikke ødelegges, skades eller brytes helt ned.

Den nervøse og den hellige anorektiker driver det samme prosjektet, de vil heve seg over de begrensninger det forgjengelige legemet fører med seg, men de er samtidig avhengig av det samme legemet for å lykkes. Om de handler på samme måte, er gevinsten ved selvtukten forskjellig; Caterina av Siena oppnådde løsrivelse fra de lenker som bandt henne til det jordiske for hvert gram lettere hennes jordiske legeme ble, mens den nervøse 90-tallspasienten bindes til sin sykehuspost for hver millimeter slankere hun blir. Like fullt kan prosjektene ses som identiske, ikke i meningsinnhold, men som uttrykk.

Religiøse ritualer eller nervøse rykninger?

Anorexia nervosa er ikke 600 år gammel. Det er en lidelse som har kommet i kjølvannet av den moderne oppfatningen av mennesket, på lik linje med depresjoner, angst og andre vitenskapelig definerte fenomener. Dette at lidelsen passer inn i en vitenskaps-teoretisk sammenheng, er vesentlig for å bestemme i hvilken grad anoreksien er et moderne fenomen eller ikke. Lidelsen kan være den samme over århundrene, men måten pasienten, helten eller i hvert fall selvulteren ble/blir møtt av sine omgivelser på, er i høy grad med å definere henne. Når Caterina i sin tid ble møtt med skepsis, var det fordi folk fryktet at hun sto i ledetog med det onde. Hva ellers kan få en kvinne til å leve uten å spise, resonnerer de, og med slike anklager over seg hadde kvinner lite å stille opp med. I det øyeblikket Caterina maktet å overbevise om at hun gikk i Her-

rens tjeneste, fikk hun imidlertid tilbake i tifold det hun hadde risikert. Hun ble ikke lenger betraktet verken som utilregnelig, syk, ond eller syndig, og det som kunne ha blitt hennes munncurv, blir i stedet hennes megafon ut til verden.

For våre dagers anorektikere skjer det motsatte; de blir vingeklippet for ikke å ødelegge seg selv. Deres selvsulting blir stanset med makt, av dem som både har den definerende og den behandlende rollen; psykiatrien, vitenskapen. Her ligger også forklaringen på at anorexia nervosa ikke kan være annet enn et trekk i tiden, og hellig anoreksi likeså: Der det tidligere var Gud som hadde monopol på å definere vårt velbefinnende, er det nå psykiatrien som gjør slikt. Anorektikerne får sin tilstand definert av vitenskapen, og de blir definert som syke, ubehjelpelige. Caterina var nær ved å få den samme hemmende karakteriseringen, men hun sto imot og greide å motbevise anklagene, og ta tilbake troverdigheten. Anorektikere av vår tid har ingen muligheter til å motbevise anklagene, det finnes ingen alternative definisjoner; hun er syk og hun blir fratatt mulighetene til å bestemme over sin egen kropp.

Caterina ble helt, vår moderne anorektiker blir pasient, men historien slutter ikke der. For når Gud og hans talsmenn på jorda aksepterte den hellige kvinnens edle motiver, fikk hun lov til å sulte seg i hjel. Anorektikeren fra vår tid gis ikke tillatelse til det; dermed er det ikke slik at hun blir en taper, mens de hellige kvinnene ble vinne-re. De hellige kvinnene endte som døde helter, mens vår tids anorektikere er syke, men mange av dem overlever.

Når jeg forstår de ulike typer anoreksi som tidstypiske fenomener og som fullstendig ulike, er det ikke de respektive handlinger jeg legger til grunn. Som handling, eller uttrykk, kan man gjerne si at hellig og nervøs anoreksi er identiske fenomener, fordi man kun studerer dem på overflatenivå. Er det derimot meningsinnholdet i anoreksien som studeres, går man heller inn på hva fasten betyr for den som praktiserer

den, for omgivelsene og for normleverandørene på det gitte tidspunkt.

For å bestemme hvorvidt anoreksien er religiøse ritualer eller nervøse rykninger, må man altså bestemme hvilket nivå man ønsker å betrakte fenomenet på. På meningsnivået, der man ser anoreksi som idé, mener jeg her å ha vist at ettersom mottakerne for anorektikernes budskap var såvidt ulike i middelalder og i dag, vil også tilstanden, anoreksien, være ulik. Som uttrykk derimot, kan man gjerne si at det er ett og samme fenomen.

Monica Wegling
cand.philol.
frilanser

Litteratur

- Bell, Rudolph M. *Holy Anorexia*. The University of Chicago Press, 1985.
- Buhl, Charlotte. *Kampen om kroppen*. Universitetsforlaget, Oslo 1985 (1993).
- Bynum, Caroline Walker. *Holy Feast and Holy Fast*. University of California Press, 1987.
- Catherine of Siena. *The Dialogue*, overs. og introduksjon av Suzanne Noffke, OP, Paulist press, New York, Mahwah, 1980.
- Christensen, Karin og Hege Storhaug: *Når følelser blir mat. Kvinner og spiseforstyrrelser*. Aschehoug, Oslo 1990.
- Forster, Kenelm, OP og Mary John Ronayne, OP (red./overs.). *I, Catherine, Selected Writings of St. Catherine of Siena*. Collins, London 1980.
- MacSween, Morag. *Anorexic Bodies*. Routledge, London og New York 1993.
- Warner, Maria. *Alone of all her sex*. Picador, London, 1976.

Noter

- 1 Det ser ut til at man kan gjenkjenne særlige karakteristika for kvinnelig spiritualitet, der særlig faste er et typisk trekk. Nattverden ble helt vesentlig for de hellige kvinnene, både fordi det faktisk var Gud man spiste, og fordi det symbolsk appellerte til kvinner hvis tradisjonelle ansvarsområde i hjemmet var tilberedning og utdeling av mat. Fordi sakramentet på mange måter symboliserer det samme; å gi og motta (åndelig) næring, ble det å motta nattverdets sakrament en måte å være *aktiv* på.
- 2 Viktige bidrag i denne debatten er signert blant annet Caroline Walker Bynum (*Holy Feast and Holy Fast*), Rudolph M. Bell (*Holy Anorexia*) og Morag MacSween (*Anorexic Bodies*).
- 3 Begrepet brukes her både om den fasten de hellige kvinnene utøvde, og den spisevegringen vår tids jenter utsetter seg for.
- 4 Warner, s. 73 (egen oversettelse).

Dette sto i motsetning til kvinnes tradisjonelt passive rolle med hensyn til kultisk funksjon.

B Ø K E R

Seksualitet, kristentro og identitet

Ved Ida Marie Høeg

Åse Røthing:
Sex, kjønn og kristentro
Verbum, Oslo 1998

Endelig, er det en som orker å skrive om seksualitet i kristne ungdomsmiljøer. De av oss som har hatt sin ungdomstid i et kristent miljø, har som oftest fått sin dose overspennte formaninger, og orker i voksen alder knapt å berøre temaet på en seriøs måte. En velger å gjøre komiske poeng ut av møtene som ble fylt med skrekk og advarsler. Men, dette er ikke så enkelt, og det er heller ikke

bare morsomme historier. Når en begynner å skrape litt i overflaten av minnene, vil de færreste fortsette å le av den kristne ungdomstidens fokus på seksualitet. Det finnes en annen side som de fleste også kjenner godt til, og den handler om skyldfølelse og uforståenhet, men også om sinne.

Åse Røthing har skrevet en interessant bok om kjønnsroller og forkynnelse om seksualitet i kristne ungdomsmiljøer. Hun har intervjuet 22 jenter i 20-årene fra forskjellige steder i landet som vanket i kristne miljøer i tenårene. Hun tar utgangspunkt i

deres opplevelse av samspillet mellom jenter og gutter, og mellom lederne og tenåringerne i tre sentrale kristne organisasjoner: Skolelaget, Indremisjonen og Ten Sing / KFUK-KFUM. Intervjuene er retrospektive og dekker tenåringshistorier fra 1979 og fram til 1994. Arbeidet er basert på hennes hovedfagsoppgave i kristendomskunnskap, *Kroppslighet og kristelighet*. For dette arbeidet mottok hun pris for fremragende bidrag til kvinneforskning 1996, fra Senter for kvinneforskning ved Universitetet i Oslo.

Røthing har gjort et grundig arbeid hvor hun har belyst mange viktige temaer knyttet til seksualiteten slik den blir forkynt og praktisert i disse miljøene. Da jeg leste boka, følte jeg fort at dette var skrevet fra innsiden. Hun formidler på en levende og innsiktsfull måte unge kristne jenters lengsler, erfaringer og problemer.

Grenser og grensesetting for den seksuelle aktiviteten går som en rød tråd gjennom bokas fire bolker. Innledningsvis har hun laget tre fiktive historier i tillegg til en kort presentasjon av informantene. I den andre delen beskriver hun de kristne ungdomsmiljøene og kjønnsforskjellene. Hun viser hvordan de unge jentene kjemper for å utfolde seg innenfor et avgrenset rom, hvilke hindre de støter på og hvordan de takler normene for akseptert væremåte, ikke minst i forhold til flørting og sjekking. Tredje del, med den betegnende tittelen «Grense-sprengende seksualitet», viser hvordan seksualiteten får utvikle seg gjennom ungdomsårene og hvordan de teologisk begrunner den seksuelle grensesettingen. Her retter hun fokuset mot den kristne forkynnelsen om seksualitet og seksualitetens vilkår i de kristne ungdomsmiljøene. I den siste bolken diskuterer hun den tradisjonelle bibelske seksualetikken slik den kommer til uttrykk i aktuelle bøker og annet diskusjonsmaterieell som Skolelaget, Indremisjonen og Ten Sing / KFUK-KFUM har utgitt for ungdom, og slik teologene behandler temaet i sine fagbøker. Videre legger hun fram en kortfattet diskusjon om det etiske

skjønn, og jenters erfaringer og historie på vei mot troverdig refleksjon og riktige etiske handlinger.

Temaet seksualitet og samliv i kirken kan beskrives som et bål som både brenner og ulmer. Det finnes ikke noe tema som skaper større skillelinjer enn akkurat dette, noe som vi ser i tilfellet homofilidebatten og alt bråket i kjølvannet av biskop Rosemarie Køhns uttalelse i fjor høst om at kirken må akseptere at mennesker som lever i et stabilt parforhold har et seksualliv, og slutte å definere det som synd. Et spørsmål som mange stiller seg og som gjør denne boka så viktig, er hvorfor seksualitet er så betydningsfullt for kirken. Svaret tror jeg ligger i den kristne identitetsdannelsen. For hvordan skal man kunne skjelve mellom kristne og ikke-kristne når kristne i stor grad har forlatt de pietistiske idealer og både danser, røyker og nyter alkohol? Det må da være noe ved den kristne atferd som skiller seg radikalt fra den ikke-kristne? Jeg tror Røthing er på rett spor når hun har valgt å behandle seksualitet under perspektivet grenser og grensesetting, nettopp fordi dette i så stor grad berører selvforståelsen som kristen. Grensemarkeringen for den seksuelle aktiviteten som ung og ugift er avgjørende for hvordan en definerer seg i forhold til det kristne miljøet og ikke minst de ikke-kristne. Røthing viser i sin undersøkelse at seksualitet i kristne ungdomsmiljøer er preget av hemmelighetskremmeri og til dels fortielse. Jentene er redde for å avsløre seg som en som ikke lever opp til seksualnormene og dermed risikere å bli oppfattet som en svekket kristen eller frafallen. Røthing berører renhet/urenhet og skamfølelsen ved nedbrytingen av intimitetens grenser for jentene som et element i identitetsdannelsen. Ikke overraskende har hun funnet at forestillinger om renhet knyttet til seksualitet er mer aktuelt for jentene enn for guttene. Dette forklares med at det er mer alvorlig for jenter å trå over samleiegrensen enn for kristne gutter. Det er hun som mister sin jomfrudom, hun må verne om sitt rykte, og hun kan heller ikke skyld

på driftene som en troverdig forklaring slik som guttene kan. Her hadde det vært interessant med en nærmere diskusjon og redegjørelse for det symbolske innholdet av renhet/urenhet. Er det slik å forstå at dette er et godt kjønnsymbol som kan gi oss vesentlig kunnskap om jentenes erfaringsverden, og som gir mening i forhold til popularitet blant guttene og status som aktuell ekteskapspartner?

Helt siden ungdomsopprøret på 1960-tallet har seksualitet vært et mye diskutert tema i Kirken. En viktig del av den kristne populærlitteraturen har dreid seg om hvordan ungdommen skulle forholde seg til sin egen seksualitet og hvor grensene for den kjønnslige aktiviteten blant unge ugifte par skulle gå. Viktige kjennetegn ved denne etikken for jenter og gutter var å styre unna sine gryende seksuelle følelser og heller beskjefte seg med bønn og bibelstudier eller andre sunne interesser. For oss jenter var det helt åpenbart at dette ikke var skrevet med noe større kjennskap til jenters nysgjerrighet og seksuelle erfaringer. På lik linje med annen kristen sakprosa var den så godt som utelukkende skrevet av menn. Jeg husker godt da Per Arne Dahl kom med sitt lille hefte med tittelen *I lyst og glede* på begynnelsen av 1980-tallet. Boka skulle slå an nye toner og framstille seksualitet først og fremst som noe positivt. Selv om den hadde lange innledninger om hvor godt skaperverket var innrettet og hvor mye glede som lå i seksualiteten, var denne boka, som de andre, preget av omskrivninger og oppfordringer om å stenge av for den seksuelle bevissthet ved å ivareta og opprettholde bluferdigheten. Røthing har forstått at denne litteraturen er en viktig side ved det kristne ungdomsarbeidet. Hun har gått inn på sentrale bidrag fra de ungdomsorganisasjonene hun har tatt for seg, og gitt dem en kritisk bearbeidelse. Altfor lenge har denne litteraturen fått leve et beskyttet liv, hvor autoritetene har blitt stående uimotsagt fordi fagteologene ikke har villet nedverdige seg til å ta dem på alvor. Vi får håpe at flere vil gjøre som Røthing og se på denne litte-

raturen, spesielt i et kjønnsperspektiv.

Ikke bare er det menn som skriver veiledende litteratur for ungdommen, men det er også de unge guttene som får brukt mest av seg selv i de kristne ungdomsmiljøene. I kapittelet «Kjønn og roller» tegner Røthing et nedslående bilde av jentenes posisjon. De har begrenset rom for utfoldelse, begrenset kontroll og makt, og blir i mindre grad framhevet og brukt i synliggjøringen av miljøet. Når det gjelder den seksuelle grensesettingen, har guttene friere tøyler og er mindre ansvarlige for sine seksuelle handlinger. På tross av at jentene er i flertall og beskrives som motoren i miljøene, er de tilbakeholdne mens guttene er frontfigurene. Aksepten for kjønnsstypiske forskjeller viser seg også på det teologiske området. Det er guttene som står for den teologiske produksjonen, holder andakter og leder bibeltimer. Røthing hevder at i dette miljøet opprettholdes og videreføres kjønnsforskjeller, som ellers i samfunnet, fordi det i liten grad er ønske om endring og fordi forandring kan gjøre jenta til en som gutten ikke vil ha. Til en viss grad vil jeg si meg enig i denne påstanden, men ser vi på informantenes studie- og yrkesvalg når tenåringstiden er forbi, kan vi spore viktige endringer. Høyere teologisk utdanning har blitt interessant for mange jenter. Tidligere var teologi et guttefag. Nå studerer et stadig økende antall kvinner dette faget, og tallet på kvinner som lar seg ordinere til prest, viser jevn stigning. I 1996 var fire av ti ordinander kvinner. Det har også vært en stor økning i antall kvinnelige menighetsprester. For 1990-tallet under ett har det vært en gjennomsnittlig økning pr. år på nesten én prosent.¹ Selv om mye tyder på at de velger seg fortore bort fra presteyrket enn deres mannlige kolleger, har mange tatt teologisk eksamen og bruker sin teologiske kompetanse innenfor andre yrker. De positive tallene på kvinnelige teologistudenter, teologer og prester kan tyde på at mange jenter som ønsket å bedrive teologi i en kristen ungdomsorganisasjon, men som ikke fikk muligheten til å være noe annet enn en synser

på bibeltimene, har tatt det igjen gjennom teologistudiet. De formelle kanalene har virkeliggjort deres ønsker om å bli brukt i den kristne menighet som teolog og forkynner. Jeg tror det er grunn til å være optimistisk i forhold til både Laget og KFUK-KFUM. Forhåpentligvis vil de kvinnelige teologene komme inn i disse organisasjonene, prege miljøet og gi jentene muligheten til å markere seg teologisk og kanskje også på andre måter. Dette vil få følger for det etablerte kjønnssystemet.

Åse Røthing har tatt fatt i et lenge oversett forskningsfelt. Jeg håper at det ikke blir med dette, verken for hennes del eller for andre interesserte forskere. Spesielt hadde det vært interessant å få en symbolsk be-

grepsanalyse av kristne jenters, og ikke minst kristne gutters, forestillinger om kropp og seksualitet. Når det gjelder Røthings egne teologiske refleksjoner på grunnlag av informantenes beretninger, synes jeg for øvrig det kunne være på sin plass med en utdypning. Særlig gjelder dette det etiske skjønnet og den kristne tro.

Noter

- 1 Disse tallene baserer seg på Ida Marie Høegh: *Rom i herberget? Kvinnelige menighetsprester på arbeidsmarkedet i Den norske kirke*, KIFO-rapport 6 – 1998.

LITT AV HVERT

NORA til Sverige – Luleå og Göteborg

Det redaksjonelle ansvaret for *NORA. Nordic Journal of Women's Studies* er pr. 1999 flyttet til svenske kvinneforskningsmiljøer. Redaktører er Lilja Mósesdóttir, Avdelningen för genus och teknik, Luleå tekniska universitet og Eva Borgström, Institutionen för kvinnovetenskap ved Göteborgs universitet.

Lilja Mósesdóttir tok doktorgrad høsten 1998 på en avhandling i arbeidsmarkedsøkonomi – *The Political Economy of Gender Relations. The Case of Sweden, Germany and the United States* – ved University of Manchester Institute of Science and Technology (UMIST). Hun har tidligere arbeidet som økonom den islandske landsorganisasjonen (LO) og vært lektor ved Akureyrir universitet i Island. Lilja Mósesdóttir deltar fra 1997 i EUs ekspertgruppe «Gender and employment».

Eva Borgström disputerte i litteraturvitenskap i 1991 på avhandlingen «*Om jag får be om ölost.*» *Kring kvinnliga författares kvinnobilder i svensk romantik*. Hun har etter den tid vært lærer, forsker og de siste årene forskarassistent ved Institutionen för kvinnovetenskap ved Göteborgs universitet. Eva Borgström har tidligere vært redaktør for *Kvinnovetenskaplig tidskrift* og deltatt i redaksjonen for *Feministiskt Perspektiv* og *Lambda Nordica*.

Det første nummeret av *NORA* kom i 1993, og redaktørene var hentet fra norske kvinneforskningsmiljøer: Harriet Bjerrum Nielsen og Torill Steinfeld. I 1996 overtok Finland med Marianne Liljeström og Harriet Silius som redaktører, og nå er det altså svenske miljøer som står for tur.

NORA presenterer seg som et tverrvitenskapelig feministisk kvinneforskningstidsskrift. Målsettingen for tidsskriftet er å være et forum for nordisk kvinneforskning og samtidig inngå i en internasjonal kvinneforskningsdiskusjon. Dette skjer i praksis

ved å gjøre nordisk kvinneforskning kjent for en internasjonal leserkrets og publisere utenomnordiske bidrag som er av spesiell interesse. *NORA* utgis av Nordisk forening for kvinne- og kjønnsforskning og forelegges av Scandinavian University Press. Det er styret i foreningen som har ansvaret for å finne redaktører og redaksjonsråd. Hittil har *NORA* kommet med 2 nummer pr. år, men fra og med 1999 økes antallet til 3 nummer.

Redaksjonens adresse er:

NORA

Avdelningen för genus och teknik

Luleå tekniska universitet

S-97187 Luleå, Sverige

E-mail:

nora@arb.luth.se

eva.borgstrom@wmst.gu.se

Forespørsel om abonnement rettes til:

Scandinavian University Press

P.O.Box 2959 Tøyen

N-0608 Oslo, Norge

Gro Hanne Aas

BIDRAGSYTERE

Bernadette J. Brooten, Kraft-Hiatt Professor of Christian Studies, Near Eastern and Judaic Studies, Brandeis University, Waltham, MA 02254-9110.
Tlf.: + 781 736-2978. Faks: +781 736-2070.
E-post: BROOTEN@BINAH.CC.BRANDEIS.EDU

Kari Elisabeth Børresen, professor II, Institutt for kulturstudier, Seksjon for tverrfaglige kulturstudier, Universitetet i Oslo, Postboks 1010 Blindern, 0315 Oslo.
Tlf.: 61 32 17 45. Faks: 22 85 48 28.

Ingvild Gilhus, professor, Seksjon for religionsvitenskap, Institutt for klassisk filologi, russisk og religionsvitenskap, Universitetet i Bergen, Sydneplassen 7, 5007 Bergen.
Tlf.: 55 58 24 48. Faks: 55 58 47 42.
E-post: ingvild.gilhus@krr.uib.no

Hanna Havnevik, stipendiat, Religionshistorie, Institutt for kulturstudier, Universitetet i Oslo, Postboks 1010 Blindern, 0315 Oslo.
Tlf.: 22 85 72 09.
E-post: hanna.havnevik@iks.uio.no

Else Mundal, professor, Nordisk institutt, Universitetet i Bergen, Sydneplassen 7, 5007 Bergen.
Tlf.: 55 58 24 23. Faks: 55 58 96 60.
E-post: else.mundal@nor.uib.no

Katrine Ore, doktorgradsstudent, Institutt for kulturstudier, Universitetet i Oslo, Postboks 1010 Blindern, 0315 Oslo.
Privatadresse: Skøyensvingen 9, 0375 Oslo.
Tlf.: 22 73 33 15.
E-post: katrine.ore@iks.uio.no

Monica Wegling, cand.philol., frilanser, Steenstrupsgate 5, 0554 Oslo.
Tlf.: 22 37 17 61. Mobil: 95 16 10 44.
E-post: m.e.wegling@sfk.uio.no

Jorunn Økland, stipendiat, Institutt for bibelvitenskap, Teologisk fakultet, Universitetet i Oslo, Postboks 1023 Blindern, 0315 Oslo.
Tlf.: 22 85 03 39. Faks: 22 85 03 01.
E-post: jorunn.okland@teologi.uio.no

I dette nummer:

Kari Elisabeth Børresen: Kjønn og religion i Europa

Bernadette J. Brooten: Tidlig-kristne reaksjoner på
seksuelle forhold mellom kvinner

Jorunn Økland: Én mann i Kristus: Kjønn og integrasjon
i Paulus' *ekklesia*

Ingvild Sælid Gilhus: «Jomfruen som maktene ikke
besudlet». Tanker om kjønn og frelse i den gnostiske
teksten *Arkontenes natur*

Hanna Havnevik: 40 års valfart i Himalaya. Om den
tibetanske yogini og nonne Jetsun Lochen Rinpoche
(1865–1951)

Else Mundal: Den doble verknaden av kristninga for
kvinnene i den norrøne kulturen

Katrine Lund Ore: Den glemte religionsforskningen –
med kjønn som viktig kategori og kvinner som
viktige aktører

Monica Wegling: Hellig anoreksi. Førmoderne nevrose
eller elitistisk trosbekjennelse?

Kvinneforskning nr. 2/99