Kritisk Forum

FOR PRAKTISK TEOLOGI

42

FEMINISTISK TEOLOGI NU! DECEMBER 2015

POST B
PP DANMARK

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

TEMA: FEMINISTISK TEOLOGI NU!

Lene Sjørup
***EL SHADDAYIM* I GUDSTJENESTEN** 2

Jone Salomonsen
UTEN FEMINISMEN, INGEN KVINNEPREST 13

Eva Holmegaard Larsen
DET KVINDELIGE SELVHAD 26

Gitte Buch-Hansen, Sigrid la Cour Sonne og Marija Krogh Iversen
ET EXODUS FOR SEXARBEJDERE OG ET JULEEVANGELIUM FOR DE BARNLØSE 38

Benedicte Hammer Præstholm
VI ELSKER DET FÆLLES 51

Lone Fatum
KØNSBLIND – EN DIAGNOSE 61

Viggo Julsgaard Jensen og Mia Rahr Jacobsen
KØN I BEVÆGELSE 71

Christine Tind Johannessen-Henry
KVINDER, KOMPLEKSITET OG KREATIVITET 80

forlaget ANIS

Feministisk teologi nu!

Nye tendenser i feministisk teologi og solidaritetens vedvarende udfordring

Udgangspunktet for dette KFPT-temanummer var at undersøge, hvordan det står til med den feministiske teologi i Danmark; om den trænger til en saltvandsindsprøjtning eller om den i praksis allerede bidrager til at salte – eller forsøde – nutidig dansk teologi. Resultatet foreligger her i form af 8 artikler, hvoraf to er sampublikationer. Artiklerne påviser hver for sig tilstedeværelsen af aktiv feministisk-teologisk tænkning i kirke- og forskningsregi, og tilsammen udgør de et opråb om nødvendigheden af at italesætte kvindeteologien nuanceret, ufortrødent og ikke mindst som et fælles anliggende.

Dette opråb karakteriseres på den ene side af gennemgående temaer som f.eks. problematiseringen af omsorgsbegrebet i folkekirken, generelt forandrede kønsrolleopfattelser, betydningen af særgudstjenester og den vedvarende udfordring, der ligger i at gøre fælles front inden for et felt, hvor man ikke nødvendigvis går i samme takt.

På den anden side giver temanummeret stemme til overvejelser angående behovet for mangfoldighed frem for polarisering i det gudstjenestelige sprog (Sjørup), feminismens landvindinger som betingelsesgrundlag for ordinationen af de første kvindelige præster og nødvendigheden af at mindes frontkæmperne i bred forstand (Salomonsen), vigtigheden af at gøre op med kvindelig selvundertrykkelse og samtidig kunne rumme hinandens forskellige tilgange til kvindeteologien (Larsen), den konkrete anvendelighed af den empiriske vending i eksegesen (Buch-Hansen, Sonne og Iversen), betydningen af forskelstænkning i forhold til fællestænkning (Præstholm), diagnosticering af kønsblindheden som samfundsmæssigt og folkekirkeligt problem (Fatum), muligheden af at forstå køn som en bevægelig størrelse i kristendommen samt kirkens forpligtelse på at inkludere og anerkende forskellighed (Jensen og Jacobsen) og kompleksiteten som præmis for feministisk sjælesorg (Johannessen-Henry).

På falderebet af 2015, hvor vi fejrer 100-året for kvinders stemmeret samtidig med, at der fortsat er afgørende ligestillingskampe at tage, lader vi hermed den feministiske teologi få det sidste (for-)ord.

Karina Juhl Kande og Christine Tind Johannessen-Henry

el shaddayim i gudstjenesten

Lene Sjørup

Der skabes teologi i gudstjenesten. Men teologien skabes via en sproglig homogenisering af tekster, traditioner og ritualer, som antager 'ældgamle former'. Det betyder, at gudstjenestesproget signalerer tryghed, men også stagnation, hvilket bl.a. rejser spørgsmålet om magt. I denne artikel argumenterer jeg for, at der må en større variation af gudsbetegnelser ind i højmessen, for at sulten efter Gud fortsat kan stilles her. Enhver teolog ved, at teologien indeholder mange sociale lag fra mange kilder. Måske bør gudstjenesten være udtryk for en polydoks teologi, der henter sit sprog fra hele dens rige tradition, også de kvindelige former. Det diskuteres blandet med citater fra højmessen.

Herren være med jer

1. Den guddommelige trekant

Den langelandske guldsmed *Ana Smeden* har skabt et halssmykke, en ligesidet trekant, hvor hver side er 1 cm, og der en lille rektangel i midten. Igennem denne er der trukket en lædersnor med et par løbeknuder. Nu er der dét ved smykket, at det kan vendes, så spidsen enten vender nedad eller op. Vender man spidsen opad, har vi et kendt symbol. Vi er vant til, at den opadvendte trekant symboliserer Gud Herren som den højeste, den vældige, den almægtige, den mest potente og på alle måder omni... Og fra Ham strømmer *logoi spermatikoi* tillige med Søn og Helligånd, der kommer *ex utero patris*, som en (mandlig) professor i systematisk teologi for nyligt udtrykte det.

Men hvad sker der, hvis man vender det nedad? Så bliver det unægteligt mere interessant, og den lille rektangel, hvori den sorte lædersnor løber, antager en anden symbolik. Ikke kun har vi en subtil henvisning til det kvin-

delige køn, men det kan også medføre en anden forståelse af det hellige. Med den vendte trekant står vi med et andet gudsbillede, med det skabende, skødet, det fugtige. Ikke forstået som i salmen: *din skål synes honning men drikken er led, forfængelighed*, og heller ikke som i den ubesmittede. Men Gud som rå skaberkraft, som det clitorale, det, uden hvilket frugtbarheden bliver tør, og dét hvorfra brud og brudgom går ud, strålende glade i skabelsens morgen. Sådan! Der er skabt nyt, verden er ny, og hele skabningen priser Gud, vores Mor, hvorfra alting stammer, og hvis væsen er kærlighed.

Hvad sker der så, hvis man holder de to gudsbilleder sammen? Måske kan man få en antydning heraf ved at se på begrebet *el shaddayim*.

Herre, jeg er kommet ind i dette dit hus ...

el shaddayim kan betyde "Guden på bjerget" eller "markens Gud" eller "Gud som er nok". Men det kan også betyde bryster, i dualis. Betegnelsen refererer til gudsforståelser, der stammer fra babylonisk, hebraisk og romersk kultur. Den fik desuden en ny karakter, da Septuaginta i 1.-2. årh. e.Kr. oversatte det hebraiske *el shadajim* med Gud den almægtige, på græsk *pantokrator.* Dermed blev den sat ind i en romersk forståelse af magt. Gud er som en almægtig (og mandlig) kejser. Mange nutidige teologer har sagt, at det kan forstås sådan, at Gud er den *sande* kejser, skønt det er lidt *outdated* i dag, hvor der er få og ofte uheldige kejsere, der betræder jorden.

"Den almægtige" er desuden teologisk set problematisk, og betegnelsen optræder kun få gange i Det Nye Testamente (nemlig 10) (Sandbeck 2014). "Den almægtige" forekommer særdeles fremmedgørende for dem af os, der er tilbøjelige til først og fremmest at henholde os til Jesus Kristus for at forstå, hvad og hvem Gud er. Vi kunne så glimrende anvende mange *forskellige* gudsbetegnelser, om ikke andet så for at slå fast, at Gud ser vi altid fra ryggen, og Guds navn er det, det er.

2. At sætte over

Da de danske nyoversættere af Første Mosebog i *Begyndelsen og Tænkeren* (Holst 2014:19) skulle forholde sig til begrebet *el shadajim,* mente de, at Det Gamle Testamente ikke tænkte tilstrækkeligt abstrakt til at begrebet kunne

oversættes som "absolut almagt". Så: "i stedet for at træffe et valg mellem "markens Gud" og "brysternes Gud" og måske vælge forkert, har vi besluttet at slå dem sammen i begrebet "Den Gavmilde Gud"".

... Herren din Gud

Oversætterne lavede et kompromis og undgik bevidst at bruge den sværere og mere fremmede oversættelse, Brysternes Gud, og således sætte fokus på, at her er tale om tekster, der indeholder et væld af meget forskellige kulturelle referencer, bl.a. til frugtbarhedsreligion. Frygten for at "vælge forkert" havde imidlertid også implikationer, nemlig at gudsbegrebet bliver acceptabelt i *nutiden*, bl.a. fordi det påstår en kønsneutralitet. Nu tilskrives barmhjertigheden implicit den maskuline gud. Referencer til traditioner, der kunne give "riget og almagten" kant, give sproget dybde og skærpe blikket for Gud som det helt anderledes, blev udelukket. Det kan være et problem i forhold til gudstjenestesproget. Den teologi, der skabes, bliver patriarkalsk, den, som udelukkes, bliver feministisk, mens den, som konnotationsophobningen kunne åbne for, ville være så aldeles *queer.* Gud har både livmoder og bryster, magt og afmagt, udstrømning og fugt! Og mere til.

I Faderens og Sønnens og Helligåndens navn ...

Én konsekvens af feministisk teologi har især siden 1990'erne været en række nyoversættelser af Bibelen i *inclusive language*: Der er til dato kommet 4 på engelsk (*The Inclusive New Testament; The Inclusive Psalms; The Inclusive Hebrew Scriptures; The Inclusive Bible*; alle udgivet af "Priests for Equality" i flere, reviderede udgaver) og 1 på tysk (*Bibel in gerechter Sprache,* forkortet *BigS*). Disse bibeloversættelser forsøger at fjerne kønsstereotyper og at lægge vægt på social retfærdighed. Det er oversættelser, der tager højde for, hvordan oversættelser er socio-kulturelle og historisk betingede produkter, som fungerer inden for herskende netværk. Oversætterne arbejder ud fra den forudsætning, at en oversættelse lykkes, hvis den når det *funktionelle* mål i modtagersproget. Hvis målet med en tekst er at "drive på Kristus" og/

eller at opfordre til frisættelse og retfærdighed, nytter det ikke noget, hvis oversættelsen er indhyllet i et uerkendt undertrykkende sprog.

Denne oversætterstrategi har skabt voldsom debat og meget følelsesladede reaktioner, idet mange med rette indser, hvorledes inklusive oversættelser truer magt- og autoritetsstrukturer (Susanne Scholz *lectio difficilior* www.lectio.unibe.ch/10_1/scholz.html, *s*. 6).

på Gud Fader, den almægtige ...

Som det fremgår af *BigS* hjemmesiden (www.bibel-in-gerechter-sprache.de), er de tyske oversættere universitetseksegeter, der på baggrund af deres forskning i de enkelte bibelske skrifter står inde for deres sproglige valg. Hermed anerkendes det, at oversætteren netop ikke er hverken usynlig eller interesseløs. Ligeledes tydeliggør oversætterne, hvordan de lægger op til det *mangestemmede*, idet der i margin angives flere forskellige oversættelsesmuligheder. Til ordet Gud angives f.eks. undertiden alternativerne Adonaj, den Evige, den Levende. På den måde sikres det, at det ikke glemmes, at her er tale om oversættelser, der sætter over kulturelle kløfter med bestemte teologiske mål for øje.

Modstanden både fra kirkeledere, journalister og forskere har bl.a. været rettet mod, at Gud blev betegnet "Fader-Moder", og mange har slået fast, at oversættelsen skulle være 'korrekt'. Evangelische Kirche Deutschland (EKD) kritiserer således oversætterpanelets hovedfokus, som er retfærdighed. EKD mener ikke, det kan være retningsgivende for oversættelser. Men dette er netop et teologisk valg, som er begrundet, mens andre oversættelser forsøger at fremstå som 'korrekte' og derfor udglatter den fremmedhed, der eksisterer mellem teologiske forståelser, der stammer fra mange kulturelle lag. Skønt EKD som paraplyorganisation ingen liturgisk ret har over medlemskirkerne, har man understreget, at *BigS*-oversættelsen ikke er autoriseret til brug i de protestantiske kirker. Men tyske kirker er frie til at bruge den, og flere gør det.

på Jesus Kristus, hans enbårne Søn, vor Herre ...

Susanne Scholz henviser f.eks. til det valg af oversættelse af Hos 11,9c, som vi i øvrigt også finder i den danske oversættelse: "for jeg er Gud, ikke menneske". På hebraisk er ordet *îš*, dvs. mand, forstået som modsætning til kvinde: for Gud er jeg, ikke (en traditionel) mand. Oversætteren har imidlertid fortolket stedet, så *îš* forstås som menneske, og dermed bringes der et teologisk budskab om, at Gud er *mere end* mennesket, og ikke, at Gud er mere end traditionel maskulinitet. Dermed gik der teologiske pointer tabt i oversættelsen, dels at Gud ikke er en mand, og dels at mand ikke generisk er identisk med menneske. Men det er da vældig fromt, at Gud er mere end mennesket.

3. Sceneskift: Sulten efter Gud

Oversættelsernes mulige flertydigheder forvaltes ved hver eneste gudstjeneste, hvor der mere eller mindre bevidst træffes nogle sproglige valg. I gudstjenesten anerkender vi, at vi mennesker er drevet af sult (Schmemann 1973:11ff). En hunger efter mad, efter kærlighed, efter begærsopfyldelse, efter arbejde, efter identitet. Og vi anerkender, at alt, hvad vi spiser, er serveret for os af Gud, og at vores sult i sidste ende er en hunger efter Gud. Vi accepterer, at vores drift har sit udspring i den Hellige og imødekommes af det Hellige, og mere til. Derfor er gudstjenesten en lovsang til Gud, en lovprisning, en tak, en hjertets opløftelse til den Ene. Tak og lov og evig ære! Tak at vi findes, og tak at vi får. Tak at vi og alt andet er indhyllet i hellighed, ja at vi har vores udspring i det og aldrig vil kunne skilles fra det, hverken nu eller efter vores død.

... være dig, vor Gud, Fader, Søn og Helligånd

Der er forskel på gudstjenesten som den opleves af den deltager, der tager del i den af hele sit hjerte, og den, der ser på liturgien med teologiske eller ritualteoretiske briller. Alle, præster, teologer og kirkegængere, pendler i et vist omfang mellem de to blik, og det er også nødvendigt, hvis folkekirkens liturgier fortsat skal leve.

Jeg var forleden til gudstjeneste i en landsbykirke. Vi var kun to kirkegængere, begge kvinder. Dertil kom den kirkelige betjening: præst, graver, kirkesanger, alle mænd, og den kvindelige organist. Præsten valgte ikke, som jeg plejer i den situation, at gå ned og sætte sig sammen med kirkegængerne og aftale, hvilke salmer man synger, og holde en kort prædiken, evt. en samtale. Jeg faldt ud af liturgien og begyndte at tælle antal gange, præsten brugte ordet "Herre" i hilsener, tekster, salmer, velsignelse. Det blev til 34!

vor Herre Jesu Kristi nåde ...

Som Foucault siger, er undertrykkelse sjældent en voldelig magt, men snarere den gentagne diskurs, der indskriver undertrykkelsen i hverdagen. Man skal være en meget flittig kirkegænger for helt at have lukket ørerne for den gentagne maskuline diskurs omkring det hellige. Rigtigt mange kvinder og nogle mænd har fundet den så forstyrrende, at de gennem de sidste 40 år har skabt alternativer. Her er tale om ritualbevægelser, der er globale (Ruether 1985; Berger 2001), og som eksisterer både i ikke-kirkelige og kirkelige sammenhænge (Heelas and Woodhead 2005). Selv er jeg blandt initiativtagerne til gruppen *Con-spirando* i Chile (Ress 2005), ligesom jeg har anvendt ritualer i min undervisning i feministisk teologi i 1980'erne på Københavns Universitet. Mange af disse ritualskabere ønsker at ændre på magtforhold både i forhold til de kristne kirkers embedssyn, deres ekklesiologier, deres gudsbegreber og deres kristologier. Men de fleste finder bare glæde ved at skabe nye ritualer.

4. Antropologisk ritualteori

Antropologer har kritiseret skellet mellem liturgi og ritual for dets normativitet. Skellet har været baseret på en antagelse af, at liturgi var en højere, udviklet og primært kristen form, der var tekstligt baseret, mens ritual eller magi var den mere almene form. Men liturgi er for antropologer simpelthen ritual og skal fortolkes på line med alle andre ritualer, hvilket kan være lærerigt for præster.

Opstandne Herre og Frelser ...

Inden for nyere antropologisk ritualforskning i ritualer har man kritiseret forgængere som Durkheim, van Gennep og Turner for at betragte ritualer som objekter, der har fikserede sociale mål (at elevere samfundet, at markere overgange, at give plads for ´det forbudte`, for fantasi og leg i den kollektive subjektivitet). Catherine Bell (1992) har videreudviklet disse tanker, men fokuserer på ritualiseringer, dvs. på ritualer som *handlinger*. Det har gjort det muligt at forstå ritualiseringer som skiftende sociale strategier. Det har desuden, som antropologer vanligt gør, åbnet for muligheden for at analysere, hvorledes *observatøren* (oversætteren) konstruerer ritualiseringer som objekter, der analyseres inden for bestemte faglige og forudsatte rammer.

Opløft jeres hjerter til Herren ...

Men ´ritualiseringer` har den ulempe, at det grupperer alt og intet under begrebet. Ritualiseringer kan f.eks. betragtes som det, både mennesker og dyr uvægerligt gør (Rappaport 1999: 24). De brede, antropologiske ritualteorier betyder, at alt fra teater, TV, det virtuelle rum til krig, fodbold og kroppen fortolkes som ritualiseringer eller endnu mere generelt som performances (Grimes, 2006). Når den antropologiske ritualforskning forstår ritualiseringer ud fra det socialvidenskabelige perspektiv, at alt er socialt, *bliver* alt selvfølgelig socialt. Og hvis det sociale i sidste ende handler om magt, handler ritualer også om social magt!

Fader vor ...

Det er et vigtigt perspektiv i forhold til køn. Det er klart, at en tekstmasse, som helt overvejende er patriarkalsk, og som ovenikøbet homogeniserer kønsmæssige tvetydigheder, naturligvis vil møde modstand i et samfund, der stræber efter kønslighed. Derfor er den feministiske teologi både vigtig og selvfølgelig. Der er da også skabt en række moddiskurser og rituelle tiltag, der gennem de sidste 20 år har løftet og beriget også folkekirken. Der er

fortsat store efterslæb i den folkekirkelige diskurs, især i forhold til højmessen. Men samtidig findes der set fra den sultne gudstjenestegængers side et overskud i det rituelle, som magtperspektivet ikke fanger.

Vor Herre Jesus Kristus i den nat ...

5. Køn og ritual og teologi

Jeg vil påstå, at faldet ud af liturgien sker oftere for kvindelige end for mandlige gudstjenestedeltagere, hvad enten vi er præster eller kirkegængere. Det skyldes, at det gudstjenestelige sprog og især diskursen omkring det hellige måske ikke kaster kvinder helt ud i observatørrollen, men i hvert fald opfordrer til en form for åndeligt dobbeltbogholderi, hvor der skal oversættes mellem terminologier, hverdagserfaringer og teologier. Det er uheldigt, fordi det kan gøre jublen over livet og takken til Gud for vores sult efter det Hellige en kende anspændt. Og det er ikke rimeligt, det er ikke retfærdigt. Når jeg altså argumenterer for en revision af det liturgiske sprog i folkekirken, sker det, fordi jeg som *BigS* mener, at liturgisk retfærdighed i kirken er en nødvendighed. For ellers bliver vi netop stikkende i spørgsmålet om magt.

Den korsfæstede og opstandne frelser, vor Herre Jesus Kristus ...

Uheldigvis er mange nutidige præster og teologer helt villige til at sætte over, hvor gærdet er lavest, og gå direkte til udglatninger og trivialiseringer af den besværlige køns*u*lighed for så at opretholde den trygge, sproglige status quo. Men i et samfund, hvor der er et 14% løngab mellem kvinder og mænd, bør man ikke servere en teologi med konsekvent maskuline pronominer garneret med "Herre" og "Fader".

Vi takker dig, Herre ...

Der må andre strategier til, og de kan bl.a. handle om at vælge den besværlige oversættelse mere radikalt, bruge den i gudstjenesten og tilføje nye udtryk. Det er jo så også grunden til, at vi som teologer overhovedet lærer både græsk, hebraisk og latin: at kulturel forskellighed skal kunne indtænkes teologisk helt fra bunden. Det kræver imidlertid, at vi anerkender, at en række sociale og kulturelle lag er foldet ind i de begreber, vi bruger i gudstjenesterne.

Det er ikke så specielt overraskende, at "Herre" fungerer som en rød klud for feministteologer verden over. Mens el Señor, the Lord, der Herr, Herren næsten er naturaliseret som dét standende Gudsbillede, er det svært at overse, at det også signalerer et traditionelt underordningsforhold. Og eftersom det fremstår i maskulinum i liturgien, fungerer det for det første som underordning under en maskulinitet transporteret op i det hellige. Og det er upræcist. Mange, især kvinder, hælder til en mere kontemplativ tilgang til livets Gud og til en medfølelse med en lidende verden, der indlæses i enheden med det hellige.

Udtrykket Herre er for det andet upræcist, fordi det i gudstjenesten både refererer til Gud og Kristus. Det er ikke hip som hap, om ritualet taler ud fra skabelsesteologiske eller kristologiske konnotationer.

For det tredje er "Herre" upræcist, fordi det er en sproglig homogenisering af flere GTlige begreber: adonaj, ba'al og undertiden JHWH. Men disse gudsbetegnelser har deres rødder i mange religionshistoriske og sociale lag. Det er ikke ligegyldigt, om vi trækker på en middelalderlig masoret-tradition, en septuagintatradition fra det 2. århundrede, en 3. århundredes f.Kr. tradition for *ikke* at udtale Guds navn, eller en Ba'al tradition med rødder tilbage i ugaritisk mytologi og frugtbarhedsreligion. Det lægger op til forskellige former for teologi eller til nye teologiforståelser.

Herren velsigne dig og bevare dig ...

Sådanne nye teologiforståelser kunne rumme en glæde over, at der indfoldet i vores teologi er en række gudsforståelser fra forskellige tider. I stedet

for at præster og teologer reagerer med forsøg på intellektualistiske summadannelser, der ligner forlegenhed over dén store mangfoldighed, teologien konstant har i spil, kan multipliciteten betragtes som teologiens styrke (Keller and Schneider 2011), bl.a. liturgisk. Gudstjenesten kunne lægge op til en polydoks teologi frem for en ortodoks, dvs. en teologi, der tager højde for, hvordan kristendommen indeholder mangfoldige troslærer, som både spiller og konkurrerer med hinanden (Johannessen-Henry 2013).

Herre, jeg takker dig ...

Litteratur

Bell, Catherine.1992. *Ritual Theory, Ritual Practice.* New York: Oxford University Press.

Berger, Teresa.2001. *Dissident Daughters.* London: Westminster John Knox Press.

Grimes, Ronald L. 2006. *Rite out of Place.* Oxford: Oxford University Press

Heelas, Paul and Linda Woodhead. 2005. *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality.* Malden, MA: Blackwell.

Holst, Søren. 2014. "Fra almægtig til gavmild". I *Dansk Kirketidende* vol. 166, no. 11, s. 18-19.

Johannessen-Henry, Christine T. 2013. *Hverdagskristendommens polydoksi. En empirisk-teologisk undersøgelse af tro i cancerrejsens kontekst.* Ph.D. afhandling. København: Afdeling for Systematisk Teologi.

Keller, Catherine & Laurel Schneider. 2011. *Polydoxy. Theology of multiplicity and relation.* New York: Routledge.

Rappaport, Roy. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity.* Cambridge: Cambridge University Press.

Ress, Mary Judy. 2005. *Circling in, Circling out.* Santiago de Chile: Sociedad Con-spirando.

Ruether, Rosemary Radford. 1985. *Women-Church. Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities.* San Francisco: Harper & Row.

Sandbeck, Lars. 2014. *Afsked med almagten.* København: Anis.

Schmemann, Alexander. 1973. *For the Life of the World. Sacraments and Orthodoxy.* New York: St Vladimir's Seminary Press Crestwood.

Lene Sjørup, ph.d.
E-mail: lsjrup@gmail.com

Uten feminismen, ingen kvinneprest

Jone Salomonsen

I 1904 skrev den norske kvinnesakskvinnen Ragna Nielsen en appell til sine forestilte medsøstre anno 2000, og spurte retorisk: vil norske kvinner i løpet av det 20. århundret ha benyttet de rettighetene som vi andre kjempet fram i det 19. århundret? Vil de ha endret kvinnerollen på måter som ikke var mulig for tidligere generasjoner? Hvis ikke svaret er et klart ja, har kvinner benyttet friheten dårlig, mente hun. For rettigheter kommer ikke gratis, noen har gått foran og kjempet. Andre har måttet ta rettighetene i bruk og stå for kvinners faktisk adgang til samfunnets ulike arenaer. En av dem var Ingrid Bjerkås. Hun kjempet for kvinners rett til ordinasjon som prest og vant i 1961. Men kvinners rettigheter er ingen selvfølge. De må fortsatt forsvares og utvides. Spørsmålet er da om det å takke og minnes spiller noen rolle for det å sikre ytterligere kjønnslikestilling, og hvordan et slikt takkelitani kan tenkes. Herfra går veien til gudstjeneste i *Trinity United Church of Christ* i Chicago, to dager før Obama ble valgt til president, for å ta lærdom av måten de husker at svarte ble kvitt slaveåket og tilslutt kjempet fram stemmeretten. Artikkelen argumenterer for at takk og minne i kvinneprestsaken må starte langt utenfor kirkens hus, for uten feminismen ville det ikke vært noen kvinneprest å skåle for.

I 2014 var det 200 års jubileum for Norges Grunnlov og vårt konstitusjonelle demokrati. Året før feiret vi 100 år med almen stemmerett. Kvinner fikk med andre ord formelle demokratiske rettigheter først i 1913, hundre år etter sine borgerbrødre. Presteordinasjon av kvinner i Den norske kirken startet i 1961, og den siste misjonsorganisasjonen som til slutt bøyde av for det moderne kravet og bestemte at betalende kvinnelige medlemmer skulle få

full stemmerett (ikke hyrderett) internt i organisasjonen, var Norsk Luthersk Misjonssamband i 1997. Likestillingen i kristen-Norge gikk altså tregt, men ved tusenårsskiftet så det helt klart ut til å gå i riktig retning.

Så skjedde noe nytt. Mens vi feiret vårt demokrati sommeren 2014, kom det store presseoppslag om at en annen konservativ misjonsforening, Norsk Luthersk Lekmannsmisjon, hadde besluttet å *frata* kvinner stemmerett. I mer enn 50 år hadde kvinner hatt stemmerett i alle saker i denne lekmannsorganisasjonen, på lik linje med menn. Nå var dette slutt etter at en ny generasjon yngre menn hadde funnet ut at skriften var blitt lest feil, og at den bibelske tjenestedelingen mellom mann og kvinnen var skapergitt og absolutt. Kvinner og menn var skapt til forskjellige funksjoner, menn til å lede og kvinner til å respektere og støtte mannen i hans kall, eller som en av lederne uttalte det, «En kvinne skal ikke være sin manns Herre»[1]. Dermed ble kvinner i alle aldre fratatt både tale- og stemmerett i alle lærespørsmål.

Denne ultrakonservative hendelsen korrelerer med tidens populistiske høyredreining i Europa som svar på arbeidsledighet og økonomisk uro, muslimsk fundamentalisme, terrortrusler og flyktningkrise, og som før eller senere kan komme til å påvirke vår skandinaviske likestillingspolitikk negativt. Derfor tar jeg hendelsen i Lekmannsmisjonen på alvor som tegn. Tegnet viser til det *fortsatt* ustabile og skjøre i offentlighetens forståelse av hvorvidt kvinner og menn er like verdige, og til det tause spørsmålet om ulik morfologi impliserer naturlig hierarki. Det faktum at kvinner har måttet kjempe for sivile og politiske rettigheter som sin egen særlige sak (en kvinnesak), og den åpenbare muligheten for at det som er kjempet fram mot harde odds kan mistes (likestilling er en norm som kan miste legitimitet), ja, det fikk allerede den norske kvinnesakskvinnen Ragna Vilhelmine Nielsen til å skrive en appell i 1904 til sine forestilte medsøstre anno 2000 (Nielsen 1904). Hun spurte retorisk: vil norske kvinner i løpet av det 20. århundret ha benyttet de rettighetene som vi andre kjempet fram i det 19. århundret? Vil de ha endret kvinnerollen på måter som ikke var mulig for tidligere generasjoner? Hvis ikke svaret er et klart ja, har kvinner benyttet friheten dårlig, mente Ragna Nielsen. For rettigheter kommer ikke gratis, noen har gått foran og kjempet. Men en ny generasjon må ta rettighetene i bruk og dermed utvide dem, og samtidig endre sitt eget liv. Først da får kvinner *faktisk* adgang til samfunnet og institusjonene.

Men det Ragna Nielsen ikke forutså var at hele rettighetshistorien kan glemmes, eller tas som en selvfølge, og ikke minst stemmerettsfeministenes kamp og kritikk av antatte ordningsteologiske forskjeller som gjør mann til borger A og kvinne til borger B. Å feire 100 år med almen stemmerett må derfor inkludere både takke-arbeid og minne-arbeid. Det samme gjelder feiringen av 50 år med kvinnelige prester i det høye nord. Da Ingrid Bjerkås i 1961 søkte stilling som menighetsprest tok hun rettigheter i bruk, og ekspanderte dem. Motstanden innad i Den norske kirke var den gang enorm. Uten feminismens visjon og kamp for egalitet, FNs universelle menneskerettighetserklæring og Bjerkås' egen-erfaring fra den andre verdenskrig om at «kvinner kan», hadde ikke den godt voksne teologistudenten Ingrid klart å flytte sin egen troserfaring inn i det teologiske begrepet *Imago Dei* og krevd kjønnslikestilling for sitt prestekall. Men hun klarte det, og den 19. mars 1961 ble hun ordinert til sogneprest i Berg og Torsken på Senja i Nord-Norge. Selve ordinasjonen skjedde i sør, i Vang kirke på Hamar. Den ble ledet av den eneste norske biskopen som støttet henne teologisk, Kristian Schjelderup.[2]

Ingrid Bjerkås endret med dette noe av vilkårene for framtidens generasjoner. Derfor skal hun huskes og takkes. Det samme skal de som hjalp henne. Men vi kan ikke bare takke av høflighet, eller for å bygge tradisjoner. Vi må også takke for å minne oss selv og våre barn om at frihet, likhet og rettferdighet er normer og praksiser som må holdes levende og i hevd. Kvinners rettigheter må fortsatt sikres og utvides. Kirken som institusjon var aldri kvinnesakens støttespiller da nettopp skaperordnet kjønn har vært kronargumentet mot all sosial endring. Samtidig er det få institusjoner som har endret seg så radikalt som det Den norske kirken har gjort etter at Bjerkås krevde retten til å følge sitt kall og noen åpnet døra.[3]

Men hvordan bør vi så takke? Skal kirken utelukkende takke Gud, som handler i og gjennom oss? Eller bør den også lære oss å takke hverandre, å huske horisontalt?

Hvis vi går til det ikke-hvite USA, er det en utbredt skikk å fremføre slike former for horisontal takking under Allehelgensfeiringen. To dager før Barak Obama ble valgt til president første gang 4. november 2008, var det Allehelgenssøndag. I en rekke svarte kirker ble nettopp denne historiske valgsituasjonen behørig takket for. To dager senere var valgresultatet klart og Obama kunne innta det hvite hus som første fargede person i USAs histo-

rie. Begivenheten var blitt muliggjort av flere forhold, ikke minst av troen på at et flertall kunne vinnes dersom folk ble motivert til å stemme.

Søndag 2. november 2008 deltok jeg på gudstjenesten i Obamas gamle kirke, *Trinity United Church of Christ* i utkanten av Chicago, sammen med dekan Trygve Wyller ved Det teologiske fakultet i Oslo.[4] Dette er en karismatisk storkirke for svarte arbeidsfolk og lavere middelklasse med mange tusen medlemmer. Nå var den full av folk i sin fineste stas. Gudstjenestens ene formål denne allehelgensdagen var å hjelpe dem å huske å takke de som har gått foran og kjempet fram almen stemmerett, og selv bruke rettigheten ved å gå til stemmeurnene neste dag. Dette målet var også temaet for litaniet.

I reformerte amerikanske kirker er litanigenren utvidet til generell mal for minneord om døde formødre og forfedre. *Trinity Church* har dessuten utviklet en egen stil og gitt litaniet en suggererende form med elementer av rap. Hvem skal huskes og takkes for hva? Hva er grunnen vi står på og hva må skje i morgen for at arven ikke skal mistes men bygges videre? Litaniets form var enkel, og i kortversjon:

> Remember those who have gone before you;
> Remember your ancestors, who were forced out of Africa;
> Remember those who risked their lives, who combated slavery, the freedom fighters, the civil rights movements' activists;
> Remember to vote tomorrow.[5]

Litaniet i *Trinity Church* fylte fire sider i liturgiheftet og tok nesten en halv time å lese. Det var mange "ancestors" å takke. Alt i alt representerte listen en genealogi over forholdet mellom slaveri, undertrykkelse, frigjøring og demokrati og stilte svarte helter og heltinner i sentrum for det hele. Poenget var å huske historien og lære sine barn å leve bevisst og historisk, å anerkjenne at de rettighetene vi tar som en selvfølge har noen kjempet fram og tatt i bruk. For hvis dette ikke huskes står rettighetene svakere, de vil ikke utvikle seg, de kan mistes.

Et annet forhold verdt å merke seg er at frihetskjemperne i genealogien ikke ble identifisert med Jesustroende og apostlene, ei heller med kirkens ledere (bortsett fra unntak som Martin Luther King jr.), men stilt på skuldrene til en *profetisk* samfunnskritisk *og* kirkekritisk tradisjon. Frihetskjemperne

ble tegnet som vanlige folk av god vilje, politiske aktivister med sterk rettferdighetssans. Noen var ikke-kristne, andre var kristne, noen var svarte, andre var hvite. Men alle har gjort et kjærlighetsarbeid som kommer alle til gode og som *Trinity Church* i sak mener samsvarer med evangeliets budskap og troens frukt.

Det er et poeng at Jesus i denne tradisjonen nettopp ikke behøver å leses som en "ancestor" som vi skal komme i hu eller takke for livet. Bare mennesker kan bli "ancestors", bare mennesker (med Guds hjelp) skal huskes for konkret politisk innsats som har gjort en forskjell. Jesus derimot tilhører ikke historien, men framtiden. Hans bolig er ikke "ancestor" graven og han kommer ikke til sitt folk gjennom fortidens kirkelige tradisjoner eller politiske strukturer, men i troen og gjennom sosiale endringer i dag, sier teologen Harvey Cox (2009), som også tilhører denne kirketradisjonen.[6]

Søndag 2. november 2008 i *Trinity Church* var en viktig erfaring. Hvordan kan den hjelpe oss å fange inn kvinneprestsakens problematikk og praktiske historie? Hva slags genealogi må vi tegne for navngi de mange forkjemperne for kvinners likestilling? Hvem må vi huske og hvem bør vi takke for kvinneprestenes seier? Hvem har ofret noe og kjempet fram det nye slik at en hvilken som helst kvinne skal kunne bli prest i kongerikene Danmark og Norge? Det er åpenbart at vi må takke personer som Ingrid Bjerkås og biskop Schjelderup på Hamar og lokalbefolkningen på Senja for mot og vidsyn. Men i følge litanitradisjonen i de svarte kirkene i USA må vi tenke mye bredere og mer politisk for å få med oss hele ryggraden da kampen for kvinners rettigheter, inklusive retten til å være prest, er like alvorlig og har kostet like mye lidelse som kampen mot slaveriet.

Feminisme er en filosofisk og politisk tenkning som tar utgangspunkt i to observasjoner av faktiske forhold: at kvinner som sosial gruppe over alt i verden diskrimineres og forskjellsbehandles i forhold til menn, og at dette forholdet forklares og forsvares med referanse til en folkelig eller religiøs filosofi om iboende kjønnsforskjell. I noen kulturer regnes kjønnsforskjellen for å være stor, i andre mindre. Men kjønnsforskjellen er uansett forstått som naturlig og fiksert, og det er hovedpoenget.

I følge den bibelske skapertanken er for eksempel alt naturlig skapt i rekkefølge og etter en slags rangorden der alt er stilt i et verdimessig og funksjonelt hierarki i forhold til hverandre. Fisken er skapt før pattedyrene og mennes-

kene til sist i et sinnrikt hierarki. Eva er også skapt sist. Hva betyr det? Eva er skapt av Adams ribbein eller av hans side, står det. Betyr det at Eva er en slags zombi, skapt av gravens eller søvnens knokler og kommer etter Adam i kroppslig rang? Betyr det at hun er tatt av Adams side at hun kommer fra Adams morsslekt, av hans fars inngiftede svigerslekt, slik at hun er hans like, hans kusine i morslinjen? Eller betyr det at Adam er den primitive første, skapt av jord, mens Eva er den siviliserte andre, fullmennesket bygget av levende kropp og som en dag i skikkelse av Maria skal føde verdens frelser?

Feminister er uenige om mange ting, ikke minst om tolkninger og om hvilke tekster som bør leses. Men uenigheten dreier seg ikke om det faktiske i kvinners samfunnsmessige diskriminering. Uenigheten dreier seg om hva kjønnsforskjellen faktisk består av, hvor bredt den gjør seg gjeldene, og hva slags betydning den bør ha, om noen, for enkeltmenneskers valg og for organiseringen av arbeid, ekteskap, religion, stat og sivilsamfunn.

Den mest effektive feministiske strategien har vært å nedtone kjønnsforskjell, å proklamere den som sosialt konstruert, for å oppnå politiske resultater og fulle rettigheter.

Feminismens ideer er vokst fram gjennom ulike tenkeres bidrag siden middelalderen. Men den fikk et særlig løft med opplysningstidens politiske idealer på slutten av 1700 tallet, de amerikanske og franske revolusjoner, Eidsvollsmøtet i 1814 og den drastiske tanken om frihet, likhet og brorskap mellom alle mennesker, i første rekke uavhengig av medfødt adelig klasse og overlevert tro, ennå ikke uavhengig av kjønn, etnisitet og eiendomsbesittelse. Verdi og verdighet, ble det sagt, arves ikke gjennom fine familier, gis ikke i form av sosial status, men er personlig. Verdighet er en iboende "inalienable right". Den er medfødt og absolutt for hver person.

Men hvem er en person? For hvem er dignitet og frihet medfødt, spurte søstrene, mødrene og ektefellene til revolusjonens menn? Inkluderer den egalitære brødre gruppen av frie, formuende menn virkelig også de ufrie, kvinnene, slavene og fattigfolk, de med halv arverett og plikt til å føde barn i ekteskapet, de som aldri regnes som voksne men som hele livet står under en annens myndighet, eies av andre som om de var barn, eller de som intet eier? Nei, det gjorde den ikke. Det viste seg at brorskap var brorskap, at personer var formuende menn, at slaver og kvinner og fattigfolk nok var mennesker men ikke personer i betydningen brødre.

For å utvide rettighetstanken til å omfatte alle, ble det fra og med tiden rundt revolusjonsåret 1776 mobilisert antislaveribevegelser både i Europa og Amerika. De vant en foreløpig seier da sørstatene tapte i den 4 år lange amerikanske borgerkrigen. Fra og med 1865 var slaveri ikke lenger bare en privat synd overfor Gud, men et kriminelt, utålelig og straffbart forhold i det menneskelige fellesskap. Fulle positive, sivile rettigheter fikk likevel ikke svarte før med borgerrettsbevegelsene på 1960 tallet. Norske kvinner fikk full stemmerett i 1913, amerikanske etterkommere av slavene i 1965.

En rekke enkeltprester og kristne enkeltindivider var selvsagt aktive i antislaveri bevegelsen, og med på å bringe fram nye modeller for hva som skulle definere et menneske og et likestilt samfunn. Men arbeidet ble ikke drevet fram av kirker og juridisk-sosiale institusjoner. Tvert imot. Likestillingsarbeidet var en kamp på liv og død. Det skulle vise seg at mens slaveri etter hvert ble forbudt ved lov i alle sine former og i alt sitt vesen, og det ikke i noen lovgivning i dag gis unntak fra denne regel, for eksempel i trossamfunn, så er feminismens arbeid for kjønnslikestilling ennå ikke i havn.

Samtidig er det feminismen som utgjør vår genealogi, og dens forkjempere vi må starte med å takke for at det ble mulig å ordinere Ingrid Bjerkås i 1961. Som vi vet ble hun ikke båret fram av evangeliets forkynnere og beskyttere og øverste forvaltere i Norge. Med unntak av Schjelderup og et par andre teologer fra Det teologiske fakultet ved Universitetet i Oslo, ble hun aktivt forsøkt hindret og psyket ut av en sterk kirkelig majoritet. Det er vel og bra at Den norske kirken i denne sak har endret synspunkt. Men det er også verdt å merke seg at kirken har støttet opp under det forståelige og rasjonelle i fortidens kjønnskastevesen mellom kvinner og menn når den inntil for nylig har akseptert og lagt til rette for såkalte "kjøreregler" mellom kvinnelige prester og deres mannlige kollegaer: ved å påberope seg sin *samvittighet* har menn som hevder å være mot kvinnelige prester kunnet nekte å gjøre tjeneste sammen med en kvinne.

Kjørereglene ble noe endret etter år 2000 da Presteforeningen ikke lenger aksepterte at det var kvinnelige presters ene-ansvar å ha "vikeplikt" i tjenesten og tillempe seg menns "forkjørsrett", men at praksis måtte være omvendt eller delt. Likevel er det ingen som har turt å rokke ved den mannlige samvittighetens status i denne sak. Gjennom sitt historiske bidrag til talen om kjønnenes naturlige skapthet har kirken bidratt til å stille kjønn

utenfor samfunnets og det foranderliges domene. Ved at samvittigheten fristilles som et sannhetens evige arnested, som en slags fugl Phønix' enslige reir i hjertet, gjøres den også ahistorisk. Kjønn og samvittighet stilles opp som naturlige kategorier, usosialiserte og medfødte, og følger angivelig egne hellige lover.

Betydningen av menns følsomme samvittighet for å holde kvinner på plass er viktig å debattere, og synes å være et universelt problem. Sakens kjerne kommer klart fram i et intervju med den egyptiske forfatteren og feministen Nawal El Saadawi i filmen *A Balloon for Allah,* en dokumentar om kvinner i Islam fra 2011 av den tyrkisk-norske filmskaperen Nefise Özkal Lorentzen. På spørsmål om hva kjønnsdiskriminering gjør med samfunnet, svarer Saadawi at den ikke bare ødelegger kvinners liv og muligheter, men forkrøpler unge gutters samvittighet og ødelegger deres etiske sensibilitet for resten av livet. Hun mener at det ikke er mulig å oppdra jenter og gutter ulikt i et hushold, og systematisk lære gutter at jenter har halvparten av deres verdi, at de skal arve halvparten av det de skal, at de i rang skal spise mindre og etter gutter, i rang tale mindre og etter gutter, at jenter ikke har rett til å gjøre et selvstendig valg som kunne gå mot ønsket til guttene i familien, ikke gifte seg med en mann som ikke guttene allerede har valgt for henne, det er ikke mulig å oppdra gutter til å svelge og akseptere hele dette dypt urettferdige systemet uten å ødelegge deres samvittighet og moral. Hun gir med andre ord null for muslimske menns sarte samvittighet når de hevder å være krenket i sin tro og at Gud selv, i likhet med dem, krenkes når noen tukler med Guds såkalte naturskapte rangorden mellom kjønn.

Å henvise til Gudstro som garanti for den egne samvittighetens renhet kan synes både betimelig og radikalt, inklusive for muslimer og kristne. Og i vår egen tradisjon skiller selvsagt den unge Martin Luther seg ut, lyst i bann av paven på grunn av sine "kjetterske" skrifter, men som likevel på riksdagen i Worms i 1521 nektet å trekke dem tilbake, og påberopte seg sin egen samvittighetens autoritet over både pave og keiser. Men brukt alene kan samvittighetshenvisninger like gjerne erstatte dårlig tenkning og bli et redskap for teologisk demagogi. Samvittighetens røst må følgelig prøves, som alt annet menneskelig. Slik vi i dag ikke lenger tolererer sarte samvittigheter som forsvarer det naturgitte i slaveri og sterkt underbetalte lavkaster, kan vi ikke

tolerere at noen kunstig holder liv i en kasteideologi basert på kjønn i kristen religion, og i alle fall ikke med referanse til en skakkjørt samvittighet.

Jeg foreslår altså at teorier om kjønn og holdninger til kjønn – i og utenfor kirke – er like sosialt og historisk betinget som holdninger til slaveri en gang var, og at dette er sant uavhengig av den enkeltes samvittighet. I det øyeblikk vi åpner for likestillingstanken, som er en radikalt moderne idé og selve forutsetningen for demokratiet både som idé og praksis, så mister de fleste historisk arvede hierarkiske anskuelser sin naturlige legitimitet og framstår som det de er: historiske, menneskeskapte, forfengelige, unødvendige. Dersom den enkeltes samvittighet sier noe annet, er det mest sannsynlig en privat uskolert mening. Og private kan selvsagt gå sammen og lage både partier og kirker. Men i de lutherske kirkene bør det ikke være så lett.

Hva er det med hyrderollen som gjør at en konservativ, pietistisk lekorganisasjon som Norsk Luthersk Lekmannsmisjon går til det skritt å stille opp naturbaserte kasteregler mellom mann og kvinne for å bevare menns lederskap? Er det rimelig i lutherske tradisjoner å avsondre presten(e) fra menigheten som en egen artstype, selv om det gjøres ved å gå veien om kjønn? Bør ikke alle krav om prestelig set-apart-perfection sees som hedenske overlevninger gått ut på dato? Eller er det slik at ved å gå veien om det stadig levende katolske hierarkiet mellom de prestelig ordinerte og det allmenne prestedømmet av lekfolk forstår vi bedre hvor den konservative lutherske presten eller hyrden kommer fra? Spørsmålene er knyttet sammen for så vidt som den katolske prestens yrkeshistorie formmessig går tilbake til den klassiske offerprestens i det romerske imperium. Og i likhet med den kultiske offerpresten i de førkristne samfunnene i det gamle Europa måtte han fortsatt være mann og kroppslig perfekt.

Den hedenske offerpresten kunne saktens stå under en prestinnes myndighet, men arbeidsdelingen mellom dem var klar: magiske kjønnstabuer knyttet til hvem som naturlig føder liv og hvem som følgelig er naturlig determinert til å ta liv var forstått statisk og fiksert i henhold til kosmologiske antatte normer for det som ble holdt for å være sant og naturlig, i motsetning til usant og unaturlig. Kvinner føder liv, menn tar liv/bestemmer over det. Den katolske offerpresten tar/overgir fortsatt liv i tråd med dette kosmiske skjema selv om hans Gud teologisk er en annen. Han frembringer daglig Jesu sønderbrutte kropp som et velbehagelig og lytefritt offer til himmelens

og jordens Skaper som soning for synd. Ikke til Zevs eller Jahve, men til den treenige Gud.[7]

Men kjønn var ikke den eneste begrensningen på hvem som hadde adgang til prestetjenesten etter at kristendommen ble statens religion i det romerske riket. Det dreide seg også om andre former for imperfeksjon. I boken *The Church and The Second Sex* analyserer feministteologen Mary Daly (1968) deler av Thomas Aquinas' hovedverk *Summa Theologica,* og presenterer ytterligere fem kroppslige kjennetegn på hvem som var uskikket til å være prest og eleveres til høy status, da dette ville stå i homologisk brudd med deres iboende, naturlige urenhet og kroniske status som underordnet, mindreverdig, uperfekt. I tillegg til hele gruppen kvinner – som alle var skapt underordnet og dermed uperfekte – dreide dette seg ifølge Aquinas om individuelle menn så som åndssvake, slaver, mordere, uekte barn (de født utenfor ekteskap), og handikappede (de som mangler lemmer og har uperfekte kropper). Den påståtte uperfektheten ble med andre ord aldri vasket bort i dåpens bad, ei heller i boten.[8] Sterkt influert av Aristoteles' mente Aquinas at en tings essens lå i dens form (morph), ikke i substans eller stoff. Indre-ytre dualiteten blir dermed annerledes enn vi er vant til å tenke i dag da «ytre» morfologi for ham bestemte verdi, ikke det fellesmenneskelige «indre» materialet. Kjønnsskillet ble dermed helt absolutt.

Selv om reformasjonen skapte et brudd, og både Aquinas' tolkninger og katolsk praksis først og fremst har teologihistorisk interesse i vår tradisjon, synes ikke kriteriene "perfeksjon" og "opphøydhet" å være helt borte. Offerpresten er borte, ja. Men resten synes bare mer eller mindre sublimert og stappet inn i kjønnsforskjellen. For ingen kirke eller kristen organisasjon med respekt for seg selv ville i dag kunne ha brukt kroppslig eller sosial imperfeksjon som silekriterium til hyrdefunksjonen: er du funksjonshemmet? er du født utenfor ekteskap? har du vært slave? Derimot er kjønn fortsatt en legitim sorteringsnøkkel i en rekke sammenhenger, og altså intet annet enn siste skanse i den gamle kravrekken til prestens lytefrihet. Slik opprettholdes dunkle forestillinger om kvinnekjønnets skavanker og urenheter, hvilket igjen understøtter tanken om behovet for deres kontinuerlige tukt og rensel-se, hvilket er vold i ren form.

I Norge i 1961 hentet motstanden mot Ingrid Bjerkås' kall til prestetjeneste fortsatt næring fra denne eldgamle, teologiske assosiasjonsrekken, her re-

presentert ved Aquinas. Vårt takke-litani for kvinnelige prester må derfor sette en foreløpig parentes både rundt kirkehistoriens før-reformatoriske og reformatoriske helter, og ta grundigere inn over seg bidraget til våre intellektuelle og politiske formødre i etterdønningene fra opplysningstiden, de kvinnelige kjempene fra 1800 tallet, og det filosofiske vendepunktet som ble initiert i Europa hundre år senere da Simone de Beauvoir i 1949 publiserte sitt verk *Det annet kjønn*. Dette var opptakten til den andre feministiske bølgen, rettighets- og kvinnekulturbølgen, som på 1960 tallet kom til å hete nyfeminismen. Ingrid Bjerkås var en av dens første forsiktige talerør og praktikanter i Norge.

Til slutt: noe av problemet med de feministteologiske mot-lesningene jeg foreslår er at kvinner bekreftes som svar skyldige. Tradisjonelle kjønnsmodeller setter malen, og feminister argumenterer imot. De svarer uavlatelig på spørsmålet om sin egen uverdighet og tar til motmæle for å bevise at de er fullmennesker. Som Nawal El Saadawi så riktig observerte, er det vanskelig å oppdra jenter til selvrespekt og gutter til respekt for jenter i samfunn der jenter kronisk må forklare seg. For å komme videre må ideologisk kritikk og teologisk nytolkning skaffe rom og sosiale åpninger som følges opp av praktisk handling. Vaner, normer og normaliteter endres først når rettigheter tas i bruk.

Mange har kritisert Ingrid Bjerkås for at hun var en kjedelig teolog, en uspenstig tenker som holdt måtelig interessante prekener. Men hun var en handlingens kvinne som ville inn i et nytt yrke, og gjennom rollen som prest – og måten hun forvaltet den – endret hun mer for norske feminister i forhold til kirken enn noen skrivebordsteolog før henne. Det betyr selvsagt ikke at det teoretiske arbeidet med kritikk av kjønnsmodeller, samvittighetsangst og teologisk legitimering av perfeksjon og rangering ikke er viktig, tvert i mot. Men dersom tenkning ikke matches av handling blir lite gjort. En ting er å formulere rettigheter. Noe annet å ta dem i bruk og åpne kvinners valgmuligheter og aksjonsradius. Med dette in mente blir det for alvor mulig å tenke seg et helt konkret og fullastet takkelitani for hva og hvem som *in fact* åpnet døra for Ingrid Bjerkås til Senja.

Litteratur

Cox, Harvey 2009: *The Future of Faith*. New York: Harper One.

Daly, Mary 1968: *The Church and the Second Sex*. Boston: Beacon Press.

de Beauvoir, Simone 2000: *Det annet kjønn*. Oslo: Pax.

El Saadawi, Nawal 2011: I *A Balloon for Allah. En dokumentarfilm om kvinner i Islam,* Nefise Özkal Lorentzen, Oslo.

Myren, Kjersti og Hanne Stenvaag (red). 2011: *Hun våget å gå foran. Ingrid Bjerkås og kvinners prestetjeneste i Norge.* Oslo: Verbum.

Nielsen, Ragna Vilhelmine 1904: Indledning. I *Norske Kvinder i det 19de Aarhundrede,* bd. 1, Christiania.

NRK 2014: Kvinner mister stemmerett. http://www.nrk.no/vestfold/kvinner-mister-stemmerett-1.11857979.

Salomonsen, Jone 2011: Kjærlighet og kirke. Om presterollen og Ingrid Bjerkås' virke. I *Hun våget å gå foran. Ingrid Bjerkås og kvinners prestetjeneste i Norge.* Kjersti Myren og Hanne Stenvaag (red). Oslo: Verbum, 84-100.

Salomonsen, Jone.2013: Stemmerettsfeminisme, slaveri og teologisk hukommelse. I *St. Sunniva, 2/2013/21. årgang,* 103-119.

Noter

1. NRK, 2014. Kvinner mister stemmerett. http://www.nrk.no/vestfold/kvinner-mister-stemmerett-1.11857979.
2. Deler av denne teksten er en redigert versjon av et foredrag jeg holdt på Hamn i Senja 17. juni 2011 i anledning 50 årsjubileet for Ingrid Bjerkås, første kvinnelige prest i Den norske kirke. Arrangementet skjedde i regi av Norsk kvinnelig teologforening (NKTF). En sterkt utvidet artikkel over samme grunntema er trykket i foreningens tidsskrift, *St. Sunniva* (Salomonsen 2013).
3. For mer om denne prosessen, se artiklene i jubileumsboka *Hun våget å gå foran. Ingrid Bjerkås og kvinners prestetjeneste i Norge*, Myren og Stenvaag (red).

4. Obama hadde av strategiske og politiske grunner forlatt kirken året før og tatt avstand fra den tidligere soknepresten i *Trinity* Church, Jeremia Wright og hans kritiske uttalelser om rasismen i amerikansk politikk. Jeremia Wright var med-prest på podiet under den gudstjenesten vi deltok på.
5. For mer om litaniet slik det faktisk lød, se Salomonsen 2013.
6. *Trinity Church* tilhører kirkesamfunnet *United Church of Christ* (UUC). Det er en evangelisk, reformert og kongregasjonalistisk kirke i USA som henter både fra Calvin og Luther.
7. For mer om det radikale bruddet med katolsk offerprest-teologi hos Luther, se Salomonsen 2011.
8. Se Aquinas i Supplementet til tredje del, bok IV, question 39, "Of the impediments to this sacrament", her sitert etter Daly 1968:187.

Jone Salomonsen, professor, Det Teologiske Fakultet, Universitetet i Oslo
E-mail: jone.salomonsen@teologi.uio.no

Det kvindelige selvhad

Betragtninger omkring *Kvinde mand kirke*

Eva Holmegaard Larsen

Denne artikel handler om, hvor kritiske kvinder kan være over for deres eget køn. Det gælder ikke mindst i folkekirken. Bekymringen over, at kvindelige præster kommer til at fylde for meget, og at forkyndelsen forvandler sig til en fortyndet feminiseret udgave, udtrykkes stort set kun af kvinder. Det er både sørgeligt og tankevækkende, at i samme øjeblik kampen om at komme ind på arbejdsmarkedet og fylde i det offentlige rum ikke længere har manden som fjende, bliver kvinden sin egen modstander.

Kvinder er stadig "det andet køn"

For tre år siden udkom bogen *Kvinde mand kirke*, som jeg redigerede (Larsen 2012). Dens ærinde var at sætte fokus på den kvindelige præsts indtog i folkekirken og spørge til, hvad det har betydet for kirkens liv og udtryk og forhold til det omgivende samfund. Målet var at fortælle en positiv historie. Det handlede ikke om at problematisere kvinden som præst og forkynder. Det drejede sig derimod om at artikulere en glæde over, at der i det fag, hvor kvinder ellers har haft sværest ved at få adgang, og hvor kvindelige præsters overlevelse i en gammel manderolle var blevet spået dystre udsigter (Pedersen 1998), alligevel viste sig ikke bare at være plads til kvinder, men rigtig meget brug for dem. Der er næppe tvivl om, at kvinders adgang til præsteembedet har været noget af det mest betydningsfylde, der er sket for folkekirken i nyere

tid, og at de forandringer i hele den kirkelige kultur, der var så tiltrængt og som menigheden kaldte på, blev sat i skub med kirkens kønsskifte.

Når udgangspunktet var at skrive den positive historie, var det også fremprovokeret af en ærgrelse over, at man i folkekirken sjældent udtrykker andet end et ambivalent og forbeholdent syn på kvindelige præster. At kirken har fået tilføjet noget væsentligt med den historie, identitet og livserfaring, kvinder bærer med sig, er aldrig på dagsordenen. Enten understreger vi på det kraftigste, at det ikke betyder noget om præsten er en mand eller en kvinde, eller også udtrykker vi en bekymring over for den mulighed, at der en dag måske er flere kvindelige end mandlige præster.

Knap havde man i 2010 markeret, at der for første gang var lige så mange kvindelige som mandlige præster i folkekirken, og at teologistudiet ser ud til at tiltrække flere kvindelige studerende end mænd, førend man begyndte at tale nervøst om *kvindelig dominans* og truslen om en *feminiseret folkekirke*. Uanset kvindekamp og ligestilling er kvinden stadig "det andet køn", hun er afvigelsen fra normen og skaber nervøsitet, når hendes andethed bliver for truende. Diskussionen om kvindelige præsters betydning for præsteembedet og forkyndelsen har her i Danmark aldrig handlet om andet end at male skræmmebilleder op af, hvor galt det kan gå, og at man skal passe på, at der ikke kommer *for* mange kvinder i kjolen. Og tonen kan være bemærkelsesværdigt nedladende. Det kvindelige køn, den kvindelige verden, tanker, udtryk og identitet omtales som noget inferiørt og embedet uvedkommende. Det kvindelige er det private, og det skal hun ikke tage med sig ind i det offentlige rum. Der er i virkeligheden ikke sket meget, siden Bodil Koch blev nødt til at føre sig frem med en stor, fallisk cigar i munden!

Jeg har kaldt denne artikel for "Det kvindelige selvhad", fordi jeg mener, feminismen har et efterslæb med hensyn til at hjælpe kvinder til at holde af deres eget køn. Vi ved godt, at kønnet er lige så meget konstruktion og kultur som biologi, men vi er jo også kulturvæsener, og vi er vores historie og seksualitet, og vi burde have lov til at stå ved os selv med den kvindeidentitet, vi bærer med os. Men uanset hvor meget succes med ligestilling, kønskvoter, karriere, magt og indflydelse kvinder i vores del af verden efterhånden har opnået, synes vi at bære rundt på et skamfuldt forhold til det at være kvinde. En underlegenhedsfølelse, der følger os som et spøgelse fra fortiden. Undertrykkelse er blevet afløst af selvundertrykkelse. Det er eksempelvis

tankevækkende, hvor meget kritikken af kvinder for at være kvinder føres an netop af kvinder. Det gælder i høj grad i folkekirken, men sandelig også udenfor. Lad mig tage et aktuelt eksempel.

Kvinder trækker nedad

I maj dette år kunne man på forsiden af Weekendavisens bogtillæg læse en artikel med overskriften "Dansk litteratur lider under kvindelige forfatteres dominans" (*Weekendavisen*, *8.5.2015*). Den er skrevet af litteraturforsker Mette Høeg. Hun mener, at kvindelige forfattere er kommet til at fylde alt for meget. Der kommer flere kvinder ind på Forfatterskolen, kvindelige forfattere får meget mere omtale end mænd, og kritikken er alt for positiv, selvom deres bøger ikke er andet end middelmådig damebladslitteratur, feminin offerdyrkelse og kedsommeligt navlepilleri. Kvindelige forfattere trækker standarden ned. Dansk litteratur er på grund af den stærke kvindedominans reduceret til "banalt-forfængelig litteratur i formbevidst indpakning" og "en sprogligt simuleret faglighed", der forsøger at aflede opmærksomheden fra "det uskadelige indhold af damebladstematikker". Kvinder interesserer sig nemlig ikke for den store fortælling, men roder rundt i pinlige, pølsenormale pigeproblemer og små hengemte fortrædeligheder over gamle kærester og dumme forældre. Kvindelige forfatteres litteratur er flittigpigens bestræbelser på at lære at skrive flot, men der er bare ikke noget indhold, det er uambitiøst, ligegyldigt og selvoptaget!

Sådan kan man skamme sit eget køn ud uden andet formål end endnu engang at understrege, at kvinder er det andet køn, hvis liv, følelser og tanker bryder anmassende ind i det offentlige rum. Jeg var kort tid efter til et selskab med blandt andet to mandlige forfattere og en kvindelig forlægger, hvor artiklen var samtaleemne, og stemningen var højstemt sammenspist, som når man har lyttet til rigtig god sladder. Der blev skålet for denne herligt bramfri afklapsning af kvindelitteraturen. For er der ikke noget om snakken? Er vi ikke trætte af alle de kvinder, der efterhånden fylder så meget overalt? Og er det ikke også rigtigt, at der ikke skrives stor litteratur længere, efter Henrik Pontoppidan, Tom Kristensen og Hemingway? Nu handler det hele jo om det nære liv og trivielle hverdagserfaringer. Og hvem interesserer sig for det?

Mette Høegs angreb på kvindelige forfattere var grov, fordomsfuld og forsimplet, og der rejste sig en storm af protester fra forfatterkollegerne. Christina Hagen fik sagt, at når kvinder fortæller om verden set ud fra et kvindesynspunkt, så betragtes det som nichelitteratur, der kun vedrører kvinder. Men når manden udtrykker sig, så er det verdenslitteratur (*Information, 23.5.2015*). Merete Pryds Helle undrer sig over, hvordan det feminine endnu engang fremstilles som modsætning til det almindelige, og det maskuline stadig forstås som det universelle (*Politiken, 26.5.2015*).

Endelig fik Katrine Marie Guldager meget rigtigt sagt, at forsimplinger altid sætter den gode debat i stå. Ingen gider gå ind i en diskussion, der bliver serveret som et angreb. Men det *kunne* være, der alligevel lå noget interessant i den kendsgerning, at navlebeskuende romaner med intime bekendelser fra privatsfæren sælger godt. Måske afspejler det en generel selvoptagethed i vores samfund, en længsel efter at tale om sig selv og blive hørt. Og når Mette Høeg og mange med hende bliver så irriterede over de mange litterære selvudleveringer af det private, så er det måske fordi det spejler noget i os selv, en tendens vi alle har en rem af huden af. For litteraturen spejler et langt stykke det samfund, der skrives ind i (*Politiken, 28.5.2015*).

Det samme kan man sige om kirken. Den er et spejl af det samfund, evangeliet lyder ind i. Den kirke, som i dag beskyldes for at være blevet en kvindekirke med alt for meget fokus på det nære, på børn, omsorg og sjælesorg, afspejler de behov og den søgen, der rører sig i menigheden, og som man gør bedst i som kirke at tage alvorligt, hvis kristendommen skal have virkelighed og betydning for de mennesker, vi gerne vil have i tale. Det er ikke bare kvindelige præster, der har forandret kirkens udtryk. Det er tiden og menigheden og måske også ændringer i menighedens kønsroller, der har skabt den udvikling. Den diskussion bliver bare overrumplet af forsimplede og unuancerede angreb på hele den forsamlede kvindelige danske præstestand.

Kirken er en hønsegård!

Med avisoverskrifter som *Kvindelige præster dominerer i folkekirken* (*Kristeligt Dagblad, 20.11.2014*) popper debatten op med jævne mellemrum. Og det er tankevækkende nok to af vore kvindelige kolleger, Sørine Gotfredsen

og Katrine Winkel Holm, der i særlig grad gang på gang er ude med riven efter deres eget køn. Gotfredsen kan citeres for at mene, at kvindelige præster er en "potentiel katastrofe for folkekirken", for de giver menigheden en "endimensional" opfattelse af, hvad kristendommen er, og får forkyndelsen til at "tippe i retning af det feminine og følelsesladede" (*Kristeligt Dagblad, 20.11.2014*). Der bliver "lagt alt for meget vægt på omsorg og nærvær og næstekærlighed og for lidt på syndsbevidsthed og alvoren i kristendommen". Winkel Holm mener principielt ikke, det skulle betyde noget, hvorvidt præsten er en mand eller en kvinde, for det afgørende er, hvad der kommer ud af munden på præsten. Men der er så "en tendens til, at kvinder ikke har samme ambitioner og selvbevidsthed som mænd". Når et fag bliver et kvindefag, sker der et fald i status, fordi kvinder er mere optaget af omsorgsdelen, og det er uheldigt, når nu præstens primære opgave er ordets forkyndelse. I stedet for at forkynde Guds ord "gør man alt for at gøre sig populær og gøre gudstjenesten vedkommende". Man danser zumba og går på hænder ned ad kirkegangen, og sådan skifter folkekirken karakter "når kirken bliver en hønsegård" (*Jyllandsposten, 23.11.2014*).

At kalde kvindelige præster for fjollede, uambitiøse høns og deres arbejde for en katastrofe burde også vække en storm af protester. Det sker bare ikke. Der er aldrig nogen reaktion, heller ikke fra de gamle feministiske teologer. Begrebet 'omsorgskirke' har derfor uimodsagt sneget sig ind i vores sprog som noget suspekt og underlødigt. Og har man sagt omsorgskirke, har man også sagt pop og pjat. Det er lige slemt. Varme moderhjerter og nytænkning, det bliver kirkens undergang.

Når ingen siger kritikken imod, er det måske fordi man synes, den alligevel er for langt ude til at blive taget alvorligt. Men både Gotfredsen og Winkel-Holm er indflydelsesrige meningsdannere, som er med til at skabe en konservativ diskurs, der i hvert fald bliver taget alvorligt i medierne. Og som er med til at nære det, jeg kalder det kvindelige selvhad, mistænkeliggørelsen af det kvindelige kombineret med en nostalgisk længsel efter den gamle faderfigur. Mærkeligt nok er den holdning tidligere blevet bakket op af ledende skikkelser inden for feministisk teologi i Danmark. Således har Lone Fatum også engang givet udtryk for en bekymring over, at kvindelige præster udvander det særlige ved præsterollen, fordi de ved at lægge hovedvægten på omsorg og sociale relationer kommer til at signalere, at andre

faggrupper kunne gøre det samme arbejde (*Kristeligt Dagblad, 8.3.2001*). Et mærkeligt søsterskab af feminisme og konservatisme opstår i enigheden om, dels at kvindelige præster kun går op i børn og omsorg og i at komme menigheden i møde, og dels at omsorg og imødekommenhed forstået som særlige kvindelige dyder er noget negativt og ikke relevant for en kristen kirke. En sådan kortslutning, der både udelukker, at kvinder kan være fagligt dygtige, og at det, kvinder faktisk kommer med, kan bruges til noget, kan kun komme fra et ambivalent forhold til sit eget køn.

Omsorgskirken

Spørgsmålet er, hvad der ligger i ordet 'omsorgskirke', og om det er noget negativt? I antologien *Kvinde mand kirke* er der flere af bidragene, der forholder sig til forskellen på kvindelig og mandlig religiøsitet. En af artiklerne leverer en undersøgelse af kvindelige og mandlige præsters prædikener (Thøisen 2012). Overraskende nok viser det sig, at det ikke er til at se forskel. Både i forhold til tematik, gudsbilleder, sprog og tone prædikes der forbavsende ens. Så hvis der er for meget fokus på omsorg og næstekærlighed og for lidt på syndsbevidsthed, for meget nåde og for lidt dom, så er det en generel tendens hos både mandlige og kvindelige teologer i dag.

En anden af antologiens artikler undersøger drenges og pigers gudstro fra gymnasiealderen og helt ned til 3. klasse. Her ser man derimod en klar forskel. Gud bliver af drenge fortrinsvis opfattet som en fjern almagt, streng og frygtindgydende. For piger er det ord som kærlighed, tryghed og en hjælper i nød, der forbindes med Gud. Altså en Gud, der er tæt på (Østergaard 2012: 158).

Man kan så mene, at det er det kvindelige gudsbillede, der har sejret – og at det har kostet mandlige kirkegængere og i sidste ende måske vil komme til at koste mandlige præster. Men har det også kostet mangel på alvor i forkyndelsen og fald i præsteembedets og kirkens anseelse?

Der er ingen tvivl om, at det gudsbillede, der forkyndes i dag, er mere blødt, mere givende end krævende, og mere overbærende og tålmodigt end dømmende og straffende. Men der er også andre ting i spil, end at pigernes kærlige, tryghedsskabende Gud har fået stemme på prædikestolen. Den fa-

derfigur, der ligger bag den mere strenge og dømmende Gud, og som givetvis også har givet anledning til kønnenes forskellige tilgange til Gud, har længe været under forandring. Hvor drenge traditionelt overvejende har haft et konkurrencepræget forhold til deres far, og den gode far har været den far, der udfordrer og som man skal tage kampen op med og kan lide nederlag overfor, har pigers forventning til en far mere været, at han skal passe på dem. Omvendt har faderen også krævet mere, eller noget andet, af sine sønner end af sine døtre. Sønnerne skal leve op til faderen, døtrene skal svare igen på hans beskyttelse med kærlighed og hengivenhed. I en sådan traditionel far/søn og far/datter kontekst er det ikke svært at spore en mandlig præsts større forståelse af livet som udspændt mellem synd og nåde, lov og evangelium, mens den kvindelige præst bare lader kærligheden flyde tillidsfuldt ned over sig.

Det faderbillede har ændret sig. Hvor er den strenge far i dag? Nu taler vi ligefrem om det faderløse samfund, og det er svært at skelne fædre fra mødre. Vi har bevæget os væk fra det autoritære, og det har selvfølgelig også sat sit præg på kirken, der om nogen institution i samfundet har været leveringsdygtig i autoritær fadermagt og torden fra oven. Ingen kan begræde kirkens tab af autoritær magt, hverken mænd eller kvinder. Spørgsmålet er, om den dermed har mistet alvor og anseelse, som kritikken påstår. Mit svar er, at det har den ikke, måske endda tværtimod. Den har fundet sine ben som en kirke, hvor diakoni og varetagelse af mange forskellige opgaver, såsom børns kristne oplæring, fællesskab og menighedens individuelle åndelig søgen, bliver taget alvorligt. 'Omsorgskirken' er ikke et produkt af kvindelige præster, men af kirkens forandrede rolle i samfundet. Og måske er det bare sådan, at den rolle tiltrækker flere kvinder end mænd. Ikke fordi kvinder er mere omsorgsfulde end mænd, men kvinder til og med min egen generation (60`erne) er vokset op med omsorgsrollen som en vigtig del af vores kvindelige identitet. Det vil nok ændre sig med vores døtre.

Der hvor kritikken af kvindelige præster kortslutter, er i påstanden om, at fordi man som præst i dag tager så mange opgaver på sig, som tidligere ikke blev varetaget af præsten – men af alle de kvinder, der omgav præsten: mødre, søndagsskolelærerinder og koner – så er man ikke en dygtig, ambitiøs og reflekteret teolog og forkynder. Der er, som nævnt før, ingen evidens for, at kvindelige præster forkynder meget anderledes end mænd. Og når det

kommer til mærkelige tiltag for at "gøre sig populær og gøre gudstjenesten vedkommende" (Holm, 2014), står mandlige præster vist ikke tilbage for deres kvindelige kolleger. Det skal jeg undlade at give eksempler på! Men de kvindelige præster har bragt noget med sig ind i embedet, som i den patriarkalske kirke var en mangelvare.

Der er, så vidt jeg ved, ikke foretaget nogen undersøgelser i Danmark over, hvordan menigheden har opfattet skiftet fra præsten som mand til præsten som kvinde. Men i England findes en undersøgelse fra 2004 (Percy og Orchard 2004), hvis mål er at gøre status efter ordinationen af den første kvindelige præst i 1994. Undersøgelsen fortæller mange interessante ting, bl.a. at den engelske kirke i sin tøven med at tillade kvindelig ordination var fuldstændig ude af trit med befolkningen. Et stort flertal havde aldrig forstået, hvorfor den engelske kirke ikke havde fået kvindelige præster for længst. Men selvom kvindelige præster blev vel modtaget af menigheden, var der mange, der forventede, at der ville ske store forandringer, og at kvinder ville være præster på en helt anden måde. Den forventning holdt ikke stik. Meget blev anderledes, men meget forblev også det samme. Rapporten understreger, hvor let det har været for kvindelige præster at blive accepteret i England, ikke mindst fordi de viste sig at imødekomme en grundlæggende forventning til en præst: at en god præst er omsorgsfuld og 'accessible', altså imødekommende og let at tale med og forstå.

Hvis man lavede en tilsvarende undersøgelse herhjemme, ville man få omtrent samme svar. Nemlig at folkekirken i dag er mere i direkte og nær berøring med menigheden, og at præsten har fået en mere imødekommende, lyttende og åben holdning til sin menighed – og at det jo faktisk svarer til den forventning, man til alle tider kan have til en formidler af det kristne evangelium.

Kvinder i menigheden: fra religiøs "homemaker" til spirituel "self-maker"

Er folkekirken blevet feminiseret? I mit bidrag til *Kvinde mand kirke* viser jeg med henvisning til undersøgelser af de vestlige landes sekulariseringsproces (Larsen 2012), at den kristne kirke i vesten har været feminiseret længe. Og

hvis man i dag laver en kobling mellem kvindelige præster og manglende mænd på kirkebænken, tager man fejl. Mændene forlod kirken for længe siden. De forlod kirken i takt med, at verden blev moderne, mens kvinderne blev hjemme og ventede med at blive moderne til længe efter. I mellemtiden blev de bærere af familiens religiøse liv, der snart gled sammen med biedermeierkultur, borgerlig moral og stærkt stereotype kønsroller. Den kristne kvinde var lig med den dydige hustru og omsorgsfulde moder, der passede hjemmet og sørgede for børnenes kristelige opdragelse. Kirken var hendes 'offentlige' rum, her var hun aktiv, det var fortrinsvis hende, præsten prædikede for – og det var i den tid, vi får fremstillinger af en meget feminin, blød og moderlig Jesus.

Da kvinderne så endelig blev moderne, gik det for alvor galt for kirken. Den krise, den institutionelle kristendom overalt oplevede med større og større fremmedgørelse og drastisk faldende medlemstal, begyndte først for alvor at gå stærkt, da kvindefrigørelsen tog fart i 1960'erne. Da forlod også kvinderne kirken, netop fordi den stod for et konservativt livs- og familiesyn og for undertrykkende forventninger til kvinden som mor og hustru.

Men hun kappede ikke alle bånd bag sig. I en antologi fra 2008, *Women and Religion in the West,* er der flere af bidragene, der følger kvinders vej ud af kirken og ind i forskellige former for kristen og religiøst mixed spiritualitet. Samtidig med at hun netop i kraft af alternativ spiritualitet finder en måde at bygge bro til kirken på. Mens mænd er tilbøjelige til enten at være tilknyttet den traditionelle kirke og købe hele pakken eller forlade den helt, bevarer mange kvinder et tilhørsforhold til kirken, men søger også andre veje. Kendetegnende for vestens postmoderne religiøse liv er en eksplosion af forskellige former for individuel spiritualitet og åndelige bevægelser med rødder tilbage til det spor af religiøsitet, der altid har eksisteret sideløbende med den officielle kirke. Og langt størstedelen af dem, der søger over i det alternative, er kvinder.

I sin artikel "Because I'm Worth It" argumenterer religionsforsker Linda Woodhead for, hvordan den moderne kvinde er fanget mellem kravet om at have et liv for sig selv, et "rum for sig selv" for at bruge et udtryk fra Virginia Wolf, og samtidig være omsorgsgiver, og have "rum til andre" (Woodhead 2008). Det er den splittelse, der gør, at netop kvinder søger over i New Age holistiske livstydninger for at få det hele til at hænge sammen. I en holistisk tænkning lægges der både vægt på, at du selv er vigtigt og at du skal være god ved dig selv, samtidig med at du er en del af et større fællesskab. Du er

både noget i dig selv og noget i kraft af dine relationer. Det giver den splittede kvinde en ro i sjælen at have "lov" til både at ville sit eget og samtidig føle sig socialt ansvarlig. For kvinder bærer stadig meget socialt liv og forstår sig selv i sine relationer. Og om det ligger i vores gener eller er indlejret i vores kulturelle DNA, så er faktum stadig, at kvinder står med størstedelen af ansvaret for hjemmets trivsel og pleje. Selvom flere og flere mænd efterhånden også tager deres del. Der er også flest kvinder beskæftiget i klassiske omsorgserhverv – det er kvinder, der er sygeplejersker, sosu-assistenter og børnehavepædagoger. Det er disse kvinder, siger Woodhead, der udgør en meget stor del af menigheden i dag. Kvinder, der både vil holde afstand til et konservativt kvindesyn og til et gennemført egocentrisk selvrealiseringsprojekt. Kvinder, der hverken kan identificere sig med kirken, som den var på vores mødres tid, eller identificere sig med det gennemsekulariserede, rationelle og meningstomme verdenssyn. Kvinder, der gerne vil bevare forholdet til den kristne tro, men ikke for at høre en forkyndelse, der ikke tager den kvindelige erfaringsverden alvorligt.

Tid til at komme videre

Hvis folkekirken er feminiseret, er det ikke bare fordi den er fyldt med kvindelige præster, men fordi den er fyldt med kvinder. Men når det så er sagt, er der vel i grunden ikke så langt mellem kønnenes verden, at det, vi i dag lægger vægt på i forkyndelsen, ikke er fælles for både mænd og kvinder. Det giver mening at tale om det, vi kan kalde "præsterollens kvindelige vending", som med en større åbenhed i forhold til, hvad der rører sig i menigheden, har været med til at holde sammen på en kirke i en opbrudstid.

Derfor er det så sørgeligt, at der stadig er stemmer, der vil nedvurdere og mistænkeliggøre kvindelige præsters indsats og betydning. Det kan kun forklares ved det ubehag for det kvindelige generelt, som jeg har kaldt "det kvindelige selvhad". Jeg har aldrig hørt en mand på samme måde rykke tæppet væk under sig selv.

Da *Kvinde mand kirke* udkom, fik den en meget positiv anmeldelse i Politiken – af en mand. Men i *Præsteforeningens Blad* fik den et ordentligt spark af firserfeministen Lene Sjørup (2013). Ikke at hun behøvede at være begej-

stret. Det kan aldrig være et krav til en anmelder. Men anmeldelsen lægger fra start ud med at ærgre sig over, at det ikke er en helt anden bog, end det er. Før det første er den skrevet af de forkerte. Anmeldelsen oplister ti navne på personer, inklusive hende selv, som burde have været med i bogen. For det andet mener Sjørup ikke, at mange af os bidragydere har læst den rigtige feministiske litteratur. For det tredje er der ingen af os, mindst af alle redaktøren, der har forstået det feministiske projekt.

Men antologien handlede ikke om at problematisere køn og kønsroller eller gøre et stort nummer ud af, om Gud er en mand eller en kvinde. Ønsket var at pege fremad og se det frugtbare i, at det faktisk går godt med samspillet mellem det mandlige og det kvindelige i kirken, sammen med overvejelser over, hvad der kan gøres bedre. Kvindelige præster har det stort set godt, og vi føler os i almindelighed respekterede og godt tilpas i vores arbejde. Det får Lene Sjørup til at anklage bogen for at "springe over grave" (Sjørup 2013: 553), som om der er noget forkert i, at man som kvinde holder op med at se sig selv som offer. Til det er der bare at sige, at vi står et andet sted i dag, og det kunne man jo også vælge at glæde sig over.

Litteratur

Aune, Kristin (m.fl.) 2008: *Women and Religion in the West*, England, Ashgatre.

Fatum, Lone, interview i: Clausen, Bente: "Myte om kvindelige præster aflives", *Kristeligt Dagblad,* 8.3.2001.

Gotfredsen, Sørine, interview i: Henriksen, Johannes: "Kvindelige præster dominerer i folkekirken", *Kristeligt Dagblad,* 20.11.2014.

Guldager, Katrine Marie: "12 grunde til at debatten om selvoptagede kvindelige forfattere er vigtig", *Politiken,* 28.5.2015.

Hagen, Christina: "Hvert køn, sin karrikatur", *Information,* 23.5.2015.

Helle, Merete Pryds: "Kan dansk litteratur have både bryster og nosser?", *Politiken,* 26.5.2015.

Holm, Katrine Winkel, interview i: Wibjerg, Thomas: "Kvinder overtager kirken", *Jyllandsposten,* 23.12.2014, videoklip.

Houtman, Dick and Aupers, Stef 2008: "The Spiritual Revolution and the New Age Gender Puzzle: The Sacralization of the Self in Late Modernity". I: Aune, Christine, Sharma, Sonya and Vincent, Giselle: *Women and Religion in the West, Challenging Secularization.* England, Ashgate.

Høeg, Mette: "Dansk litteratur lider under kvindelige forfatteres dominans", *Weekendavisen,* 8.5.2015.

Larsen, Eva Holmegaard 2012: "Skabelsesfryd og frelseslængsel". I: Larsen, Eva Holmegaard, red.: *Kvinde mand kirke.* Forlaget Anis.

Marler, Penny Long 2008: "Religious Change in the West: Watch the Women". I: Aune, Christine, Sharma, Sonya and Vincent, Giselle: *Women and Religion in the West, Challenging Secularization.* England, Ashgate.

McGuire, Meredith B. 2008: *Lived Religion, Faith and Practice in Everyday Life.* England, Oxford University Press.

Pedersen, Else Marie Wiberg 1998: "Når præsten er "køn"", i Wiberg Pedersen m.fl. *Se min kjole*. København, Samleren.

Percy, Martin and Orchard, Helen 2004: *Women and Priesthood in the Church of England, Ten Years on*. London, Church House Publishing.

Sandbeck, Lars: "Ny antologi tegner et positivt billede", *Politiken,* 15.11.2013.

Sjørup, Lene: "Jesus med og uden bryster", *Præsteforeningens Blad*, 103. årgang, 2013.

Thøisen, Sanne B. 2012: "At lede efter kønsspecifikke gudsbilleder". I: Larsen, Eva Holmegaard, red.: *Kvinde mand kirke*. Forlaget Anis.

Woodhead, Linda 2008: "Because I'm Worth It": Religion and Womens Changing Lives in The West". I: Aune, Kristin, Sharma, Sonya and Vincent, Giselle: *Women and Religion in the West, Challenging Secularization.* England, Ashgate.

Østergaard, Søren 2012: "Som en ørkenvandring". I: Larsen, Eva Holmegaard, red.: *Kvinde mand kirke.* Forlaget Anis.

Eva Holmegaard Larsen, sognepræst i Nødebo og Gadevang
E-mail: ehl@km.dk

Et exodus for sexarbejdere og et juleevangelium for de barnløse

Et empirisk-eksegetisk bidrag til feministisk teologi

Gitte Buch-Hansen, Sigrid la Cour Sonne og Marija Krogh Iversen

Vi indleder artiklen med en refleksion over forholdet mellem feminisme, epistemologi og den empiriske vending i human- og samfundsvidenskaberne. I eksegesen spejles denne udvikling i den del af *reader-response* traditionen, som orienterer sig mod 'kød-og-blod' læseren (*real readers*). Den empiriske vending illustreres med to projekter, som på hver sin måde har gjort brug af etnografiske metoder i det eksegetiske arbejde. Det første viser, hvordan nigerianske sexarbejdere på Vesterbro i København bruger Bibelen til at fastholde håb og personlig integritet i en socialt meget udsat situation. Det andet etablerer en samtale mellem nutidens kvinder og de bibelske skrifter om ufrivillig barnløshed og skam. Projekterne viser, hvorledes kendskabet til anderledes livserfaringer kan åbne blikket for fortællinger og strukturer i Bibelen, som man (*sic!*) tidligere har læst hen over. Samtidig sætter denne udvikling den bibelske eksegese over for nye opgaver. Med sin viden om de bibelske tekster og deres fortolkningstraditioner er eksegeten i stand til at analysere den rolle, som Bibelen spiller i kulturen, og bliver dermed en vigtig samarbejdspartner for antropologer og sociologer.

I. Den empiriske vending. Eksegese som social- og kulturantropologi

Til jer,
der anklager poesien *universitetet* for eksklusivitet
og råber: Ud med sproget *i livet*! –
det er verden, der er et elfenbenstårn;
hvert digt *forskningsprojekt* en ansøgning om at få adgang.

Parafrase over Søren Ulrik Thomsen,
"Politisk digt", *Nye digte* (1987)

Fra Harnack til Haraway. Eksegesen i det 20. århundrede

De sidste par år har været præget af en helt ny tendens på de teologiske uddannelsesinstitutioner. Flere og flere speciale- og ph.d.-projekter slipper bøgerne, forlader det såkaldte elfenbenstårn og kaster sig ud i feltarbejde. Det gælder også den del af eksegesen, som interesserer sig for køn. Interessen retter sig mod de bibelske teksters sociale effekter, sådan som de i kraft af fortolkningstraditionen er blevet indskrevet i køn og krop. Denne vending mod empirien er imidlertid ikke bare en reaktion på diverse regeringers fordring om mere erhvervsrettede uddannelser, men også resultatet af de videnskabsteoretiske overvejelser, som er blevet kaldt 'den epistemologiske vending'. Betegnelsen dækker over den opmærksomhed, som gennem de sidste par årtier er blevet rettet mod de præmisser, som vor viden – og i eksegesens tilfælde: fortolkningen af de bibelske tekster – hviler på. Som vi skal se, er der tale om en udvikling, som har været drevet frem af det feministiske projekt.

Hvis vi skal forsøge at indfange den bevægelse i eksegesen, der karakteriserede det 20. årh., og som udgør baggrunden for de seneste tendenser i faget, kan vi stille den historisk-kritiske eksegeses fader, den tyske teolog og ekseget Adolf von Harnack (1851-1930), op mod den amerikanske videnskabsfilosof Donna Haraway (1944-). Haraway er tilknyttet *The History of Consciousness Department* og *Feminist Studies Department* på University of California, Santa Cruz. Sammenstillingen giver mening, fordi begge forskere har interesseret sig indgående for forholdet mellem historie og bevidsthed.

Harnacks historiesyn kan indfanges af hans parafrasering af den romerske komediedigter Terents (190- ca. 160 f.v.t.) frase: "Homo sum, humani nihil a me alienum puto", som i Harnacks version bliver til: "Homo sum, nil historicum a me alienum puto". En nærlæsning af "Erkenntnis zur Deutung des Weltgeschehens" – det essay fra 1920, som parafrasen stammer fra – afslører den teologiske forankring af Harnacks historiesyn. Det er fordi "der Geist aber ist einer" (1920/96: 964), at intet, hverken menneskeligt eller historisk, er Harnack fremmed. Den historiske eksegese – og for så vidt også det positivistiske videnskabsideal – hviler altså på et solidt teologisk grundlag: Hegels åndsfænomenologi. Sandheden er én, fordi Ånden er én; Og fordi Ånden er én, har vi alle adgang til den Sandhed, der – som navnet på en gud – må skrives med stort.

Det er denne postulerede enhed, som Haraway udfordrer med et essay, der i feministisk teori har fået kanonisk status, "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspectives" (1988). Haraway gør her op med det sandhedsideal, som hun kan betegne som 'gudetricket', og som også ligger til grund for Harnacks syn på historien. Ifølge Haraway har intet menneske adgang til dette blik *from no- or everywhere*, som i teologien er blevet forbundet med den allestedsnærværende og altvidende guddom. I stedet er menneskets viden om verden bestemt af den sociale situation, som han eller hun gennem sin fysiske krop altid er indlejret i. Den idé om objektivitet, som har været knyttet til det harnack'ske projekt, er ifølge Haraway udtryk for en universalisering af en bestemt – og partikulær – forståelse af historien. Essayet udfordrer således den 'logocentrisme', der har universaliseret den hvide, protestantiske, heteroseksuelle, europæiske mands erfaringer. Vel lever vi i den samme verden, men den tager sig forskelligt ud afhængigt af den racemæssige, religiøse, seksuelle, etniske – og selvfølgelig kønnede – position, som den anskues fra.

Eksegesen i det 21. århundrede. Intersektionalitet

Denne erkendelse af, at viden altid er situeret, har løbende givet anledning til en yderligere fragmentering af verdensbilledet. Således er en sort kvindes erfaring, når det kommer til undertrykkelse, helt anderledes end en hvid kvindes eller en sort mands. På lignende vis adskiller en etnisk dansk kvindes forståelse af frigørelse sig fra en illegal, afrikansk migrantarbejders. Denne

egentlig ganske enkle betragtning indgår i den teoridannelse, som går under betegnelsen 'intersektionalitet'. Termen stammer fra den afro-amerikanske feminist og jurist Kimberlé W. Crenshaws artikel "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Theory" (1989). Som tænkning handler intersektionalitet ikke om bare at addere forskellige identitetsmarkører, men om at undersøge, hvad der sker i krydsfeltet mellem de forskellige kategorier. Der er tale om et teoretisk perspektiv, som det ikke er til at komme uden om i den forskning, der beskæftiger sig med humaniora og sociologi. I eksegesen har denne udvikling bl.a. betydet et stadigt stærkere fokus på læseren – ikke den implicitte læser fra nykritikkens litterære analyser, men *the real reader*.

Vi er nu fremme ved forklaringen af den i indledningen beskrevne nye tendens i eksegesen. Det er erkendelsen af den situerede karakter af al viden, der skubber studerende og forskere ud af de institutioner, som traditionelt har været knyttet til opretholdelsen af den 'ene' og 'sande' teologi. Metodisk har den epistemologiske vending betydet, at eksegesen nu lader sig inspirere af etnografien og dens metoder. Feltarbejde og interviews tages i brug, når de bibelske teksters sociale effekter skal undersøges. Derfor er den epistemologiske vending blevet til en empirisk vending (Lykke 2008, 178). Denne udvikling sætter den bibelske eksegese over for nye opgaver. Der bedrives ikke længere eksegese, bare fordi der skal prædikes på søndag. Eksegeten er også blevet en vigtig samarbejdspartner for antropologer og sociologer, fordi teologerne med deres viden om de bibelske tekster og deres fortolkningstraditioner er i stand til at afkode og analysere den rolle, som Bibelen fortsat spiller i kulturen og i forskellige sociale gruppers identitetsdannelse. Skønt blikket for det partikulære – historisk set – har været drevet frem af feministerne, er vi endt med en videnskabsteori, der må betegnes som en almen epistemologi.

Køn, krop og bibelbrug

Vi skal i dette bidrag ganske kort stifte bekendtskab med to projekter, som begge har kvinders liv og krop som genstandsområde. På hver sin måde kombinerer de to studier empirisk arbejde og eksegese. Først skal vi se på, hvorledes eksegesen kan bruges i socialantropologisk øjemed. I et klassisk

feltarbejde, der har involveret 'participant observation' og semi-strukturerede samtaler, har Sigrid la Cour Sonne undersøgt, hvordan nigerianske sexarbejdere på Vesterbro i København bruger Bibelen til at fastholde håb og personlig integritet i en socialt meget udsat situation. Men dette engagement i andre fortolkningssamfunds bibelbrug kan også være til inspiration for fageksegesen i mere snæver (akademisk) forstand, fordi både 'historien' og det andet 'menneske' – når alt kommer til alt – *altid* er mig fremmed. Ofte vil der dukke nye spørgsmål op, som den professionelle – og som regel socialt privilegerede – ekseget ikke drømmer om at stille.

På samme måde kan bekendtskabet med anderledes livserfaringer medvirke til at åbne blikket for fortællinger og strukturer i Bibelen, som man (*sic!*) tidligere har læst hen over. Et eksempel på denne strategi finder vi i Marija Krogh Iversens arbejde med skam og barnløshed, hvor hun etablerer en samtale mellem nutidens kvinder og de bibelske skrifter. I sit studie har Krogh Iversen taget udgangspunkt i en serie af interviews, som hun har lavet for *Kristelig Dagblad* med kvinder, der på hver deres måde har stået ansigt til ansigt med ufrivillig barnløshed som følge af manglen på 'reproduktiv kapital'. Med inspiration fra Bourdieus tanker om den 'kulturelle kapital' refererer dette begreb til de forskellige former for 'kapital' – biologisk, socialt, økonomisk og juridisk – som en kvinde må have adgang til for at kunne få et barn. Kvinder kan således være ufrivilligt barnløse på grund af deres egen eller partnerens infertilitet, men også som følge af seksuel orientering mod eget køn eller en ønsket eller ufrivillig single-tilværelse (Kartzow 2015). Undersøgelsen omfatter derfor forskellige former for barnløshed. I sit arbejde kombinerer Krogh Iversen de tre aspekter, som i dag karakteriserer feministisk teologi og eksegese: i.) den *diskursive* analyse af den ideologi, som formidles af de bibelske tekster; ii.) det *arkæologiske* projekt, hvor alternative beretninger og fortællinger om kvinders liv graves frem fra historiens arkiv og bringes ud i lyset; iii.) det *konstruktive* projekt, hvor gældende teologiske kategorier – i samtale med kvindernes liv og erfaringer – udfordres og revideres. Men først en rapport fra Vesterbro.

II. Eksegese som socialantropologi. Et etnografisk studie af nigerianske sexarbejdere på Vesterbro

> "You know, after trial comes rejoice. You know, like after the 40 years […] in the desert […]. After labour you want to rejoice".

Citatet stammer fra Ruth, en af de nigerianske kvinder, som jeg – Sigrid la Cour Sonne – mødte under mit feltarbejde i Night Light Café, en økumenisk natcafé for udenlandske kvinder i prostitution på Vesterbro. I citatet ser Ruth Israels 40 år i ørkenen som et løfte om, at der venter noget andet og bedre på den anden side af hendes prøvelser som illegal sexarbejder i Europa. Det viste sig hurtigt, at flere af kvinderne fra Caféen spejlede deres tilværelse i Exodus-beretningen fra Anden Mosebog.

Etnografisk eksegese

Nigerianske kvinder med kristen baggrund udgør en stor gruppe blandt gadeprostituerede i de nordiske lande. Dette forhold rejste – for mig – spørgsmålet om, hvordan disse kvinders selvforståelse som sexarbejdere tager sig ud i lyset af Bibelen. Jeg indledte derfor et samarbejde med Night Light Café om at indsamle empiri i caféen og valgte at udføre et feltarbejde, der i sin form var inspireret af den poststrukturalistiske vending i etnografien.

Denne vending har skubbet etnografien bort fra det positivistiske ideal om 'repræsentativitet'. I stedet er feltarbejdets primære mål blevet at vise, at verden som regel er mere kompleks, end forskningen og den offentlige mening har antaget. Feltarbejdets primære mål bliver derfor at forstyrre disse forforståelser og at inspirere til nye forskningsprojekter. For at maksimere denne forstyrrelse og undgå ensidige og forenklede data bør et felt anskues fra mindst tre forskellige vinkler; man taler om studiets triangulering. I mit studie blev (i.) otte måneders mere eller mindre intensiv deltagelsesobservation kombineret med (ii.) længere natlige samtaler med enkelte kvinder om deres yndlingsstykker fra Bibelen og (iii.) feedback på mine fortolkninger af data fra det daglige lederskab i Night Light Café. Til min overraskelse

foretrak kvinderne helt andre tekster fra Bibelen end dem, som omhandlede prostituerede.

Exodus som coping-strategi

Kvinderne pegede helt overvejende på Salmernes Bog og Anden Mosebog, når de skulle vælge en favorittekst fra Bibelen. Disse tekster spillede også en stor rolle i kvindernes andagts- og bønspraksis. Salmernes Bog og selve beretningen om israelitternes udvandring fra Egypten viste sig at danne grundlag for en stærk *coping*-strategi, som gjorde det muligt for kvinderne at udholde deres situation som illegale sexarbejdere i Danmark. Som vi så i Ruths citat, udgør Exodus-beretningen en rammefortælling, som kvinderne spejler og fortolker deres egen situation i. Dette kan ses af skemaet nedenfor:

	Titel	**Exodus**	**Kvinderne**
1	Udfrielse 1	Israels udfrielse fra Egypten	Rejsen væk fra en slavelignende tilværelse i Nigeria (*fortiden*)
2	Prøvelse	40 års ørken-vandring	Europa uden opholdstilladelse og med ulovligt sexarbejde (*nutiden*)
3	Udfrielse 2	Ankomst til det forjættede land	Europa med opholds- og arbejdstilladelse (*fremtiden*)

Som det fremgår af skemaet, placerer kvinderne deres rejse fra Nigeria til Europa på linje med Israels udfrielse fra Egypten. For at forstå dette er det nødvendigt at vide lidt om kvindernes historie og situation. De fleste kvinder fortæller, at de er vokset op i familier, der som følge af enten dødsfald eller skilsmisse har været uden en mandlig forsørger. I et patriarkalsk samfund som det nigerianske er det svært for en kvinde at forsørge en familie alene; fx må en enke afgive jorden, hvis ikke hun har en søn, der kan overtage denne. Dødsfald eller skilsmisse kaster derfor familien ud i fattigdom. Samtidig spiller de traditionelle slægtskabsbånd stadig en vigtig rolle i Nigeria. Udlægningen af afrikansk kollektiv tankegang i udtrykket "I am because we are", sådan som vi finder den hos den kenyanske teolog John Mbiti (1989,

106), synes også at gælde for kvinderne i Caféen. De fleste sender penge hjem til deres familie i Nigeria. Kvinderne giver udtryk for, at rejsen til Europa er et skridt i den rigtige retning, da de ingen fremtidsmuligheder ser i Nigeria.

Men kvinderne udholder deres 'ørkentilværelse' gennem at spejle deres liv i Exodus-beretningen: Som Gud i sin tid var med israelitterne i ørkenen, vil han også i fremtiden sikre, at kvinderne når deres endelige mål. I fremtiden vil de – igen – blive udfriet og ankomme til det forjættede land, som for kvinderne er lig med en opholds- og arbejdstilladelse i Europa.

Projektets bidrag til teologien og sociologien

De kvinder fra Night Light Café, som jeg talte med, synes således at finde deres 'evangelium' i Det Gamle Testamentes fortælling om udvandringen fra Egypten. De beskriver Gud i Exodus-beretningen som en nådig og retfærdig Gud, der ikke svigter sit folk. Samtidig er det en fortælling om, at modgang vendes til medgang, og at prøvelse bliver til sejr og glæde. På den måde kan kvinderne bruge den bibelske beretning om Israel til at bibringe deres liv mening og forklare og udholde de udfordringer, de står overfor. Modsat fremstår Jesu radikale bud i Det Nye Testamente som 'lov' for kvinderne. Dette ses f.eks. af den stærke pointering af skilsmisse-forbuddet i Matt 5,31-32, som kom til udtryk i samtalerne. Kvindernes brug af Bibelen bidrager hermed til en nuancering af det herskende syn i den danske teologiske og kirkelige tradition på Det Gamle Testamente og Det Nye Testamente som henholdsvis 'lov' og 'evangelium'. Samtidig udfordrer den tilslutning til skilsmisseforbuddet, som er begrundet i kvindernes egen historie, en liberal, vestlig feminisme.

Den eksegetiske analyse af feltstudiets data kan imidlertid også supplere sociologiske undersøgelser af de nigerianske sexarbejderes situation. Specifikt kastes der lys over den danske hjemsendelses- og deportationspolitik, som har vist sig ikke at fungere. Skønt kvinderne befinder sig illegalt i Danmark, tilbyder den danske stat en frivillig hjemsendelse med penge, hvis kvinderne identificeres som ofre for menneskehandel. I princippet skulle støtten muliggøre en ny start for kvinderne i Nigeria. Men forskellige undersøgelser – bl.a. antropologen Sine Plambechs ph.d.-afhandling fra 2014 – har vist, at de nigerianske kvinder anser den frivillige hjemsendelse på linje med en ufrivillig deportation og derfor ikke ønsker at tage mod denne (2014,

7-9). Kvindernes forhold til Exodus-beretningen forklarer dette forhold på et eksistentielt plan. At sende kvinderne tilbage til Nigeria – lige meget på hvilken måde – svarer til, at Israel i Det Gamle Testamente blev bedt om at drage tilbage til et liv i slaveri i Egypten. I Nigeria havde kvinderne ikke noget håb for fremtiden. Ved at rejse til Europa er de rykket ud i ørkenen. Her kan de, selvom de endnu ikke har adgang til deres fremtid, i det mindste håbe på den.

III. Eksegese som kulturantropologi. En empirisk undersøgelse af den moderne diskurs om barnløshed

> "Der var skam forbundet med det, og jeg tænkte: 'nej, det skal de ikke vide, at jeg ikke kan'."

Udsagnet ovenfor er ikke et dagsbogsnotat fra 50'ernes Danmark, men stammer fra ét af mine – Marija Krogh Iversens – interviews med ufrivilligt barnløse kvinder. Citatet afspejler virkeligheden for de tusindvis af kvinder, der i dag ønsker at blive gravide, men som af forskellige grunde ikke bliver det. I mit arbejde så jeg, hvordan den ufrivillige barnløshed stadig føles som en biologisk og social ufuldstændighed for den infertile kvinde, der oplever ikke at kunne leve op til det ideal, hvor en kvinde – udover at være fager og fremme i skoene – også skal være fertil. Det grundlæggende spørgsmål for mit arbejde med barnløshed og slægtsbegreber var, hvor denne idé om den 'rigtige' kvinde og den 'naturlige' familie kommer fra. For at få svar måtte jeg vende mig mod Bibelen og de forestillinger, som den har båret videre fra antikken, hvor svigtende fertilitet blev betragtet som en sygdom.

Tilsyneladende mærker dette tankesæt fortsat kvinder i dag. I et af mine interviews forklarer den 40-årige Hannah, der gik igennem syv års fertilitetsbehandling for at blive mor, det på følgende vis:

> "Jeg tænkte på, hvorfor jeg ikke bare kunne fungere, som jeg skulle: 'Hvad er der galt med mig?' […] Jeg følte mig ikke som

> helt hundrede procent kvinde. Jeg antog, at det at være kvinde var lig med det at blive mor, og det kunne jeg ikke leve op til."

Generelt illustrerede interviewpersonernes udsagn, at barnløsheden fremkalder følelsen af at komme til kort på et grundlæggende biologisk, socialt og eksistentielt plan, også selvom nutidens kvinder ikke længere oplever sig som bundet til kødgryder og barselsseng. Men når over 6000 kvinder om året lægger sig på fertilitetsbriksen, synes ønsket om en biologisk forbindelse mellem mor og barn stadig at være af afgørende betydning. Dertil kommer, at behandlingen – udover at skulle sikre slægtens genetiske videreførelse – også spejler en fordring om kvindelig sundhed og frugtbarhed.

Nye familiemønstre – i dag og i antikken

Efterhånden som jeg foretog flere interviews, blev det klart, at antikkens og især Det Gamle Testamentes kobling af barnløshed og sygdom stadig er med til at afføde en bestemt forestilling om fertilitet og femininitet. Men undersøgelsen bragte mig også i kontakt med kvinder, der gjorde op med ideen om kroppen som den eneste vej til familieforøgelse. Det gælder f.eks. den 48-årige Jonna, der har adopteret Sabiha på syv år fra Etiopien. I interviewet forklarer Jonna, at hun selv aldrig har følt et behov for at skulle føde, fordi, som hun siger: "Jeg har det ikke sådan, at et barn skal ligne mig fysisk." Som Jonna vælger flere kvinder i dag at blive mor på egen hånd. Men når kvinder får børn uafhængigt af et forhold til en mand, skaber de en familierelation, der etableres på et andet grundlag end det genetiske. Da jeg med disse kvinders erfaringer i baghovedet gik til Det Nye Testamente, viste det sig, at denne fleksible tilgang til køn og familiedannelse også gjorde sig gældende i Bibelen. Mine læsninger af Pastoralbrevene og Lukasevangeliet afslørede et familieideal, som afviser at reducere det familiære fællesskab til et spørgsmål om biologi.

Således er den heteronormative slægtsforståelse langt fra Bibelens eneste bud på familiære fællesskaber. I Lukasevangeliet definerer Jesus sin 'mor' og sine 'brødre' som alle, der hører Guds ord og handler efter det (Luk 8,21). Familiestrukturen er her ikke relateret til det rette – dvs. abrahamitiske – stamtræ, men bygger på tilslutningen til en fælles tro og etik, der inkluderer alle, som ønsker det. For nærmere at belyse dette nybrud i familiedannelsen

inddrog jeg den amerikanske antropolog Marshall Sahlins, som gennem et helt liv har beskæftiget sig med studier af netop slægtsforhold. Dybest set er 'slægten' ifølge Sahlins et fænomenologisk – og altså ikke et ontologisk – fænomen, der er baseret på erfaringen af det, som han kalder "mutuality of being" (Sahlins 2013, 3). Denne erfaring af at være eksistentielt og kropsligt forbundet bliver i forskellige kulturer projiceret over i forskellige former for materialitet. Det kan være forfaderens sæd, sådan som det er tilfældet i de religioner, der forstår sig selv som Abrahams børn (1 Mos 12,3; 15,4; Gal 3,8.16). Men slægten kan også bygges op omkring den fælles historie eller dét at leve af den samme jord, at bebo det samme hus eller i bogstavelig forstand at være hinandens på-rørende – altså dem, der tager sig af hinanden. På den måde kan mennesker i det praksisbårne fællesskab knytte sig til hinanden i en forbindelse, der er lige så stærk som biologiens, fordi slægtskab, når alt kommer til alt, er grundet i kultur frem for natur.

Bruger vi Sahlins' refleksioner over slægtsdannelsen til at åbne de bibelske skrifter, får vi i Pastoralbrevene øje på en gruppe enker, der realiserede Jesu familieideal ved at slå sig sammen i asketiske praksisfællesskaber. Gennem cølibatet indtog disse kvinder roller i det offentlige rum, som ellers kun tilfaldt mænd (1 Tim 5,11-16). Det er muligt at læse Første Timotheusbrev som en kamp om netop familiestrukturen. Brevet polemiserer mod disse kvinder, som har givet afkald på mand og børn til fordel for livet i de asketiske fællesskaber. Forfatteren insisterer således på, at en 'rigtig' enke er en kvinde, som har været én mands hustru (1 Tim 5,9), og som har opfostret børn (1 Tim 5,10). Kun hun – i modsætning til de unge kvinder i enkehusene – vil modtage understøttelse fra menigheden.

Min konstruerede samtale mellem nutidens barnløse kvinder og fortidens enker afslørede således et træk, som den moderne alenemor og bibelens kyske enker deler, nemlig, at de bryder den norm, der måler en kvindes værdi på hendes evne til at føde børn. Når nutidens Jonna fravælger fertilitetsbehandlinger og adopterer, indtager hun rollen som både mor *og* 'far' for sit barn. På samme måde udfordrede de enker, som Første Timotheusbrev angriber, de hegemoniske kønsgrænser ved at forsage seksualiteten og påtage sig en maskulin autoritet, der gjorde dem i stand til at bevæge sig opad i datidens kønshierarki. Således åbner kvinderne muligheden for en slags

'asketisk transvestisme', hvor kønnet ikke knytter sig til biologien, og hvor fertilitet ikke er det, der sikrer slægten.

Det alternative juleevangelium

Min erfaring med at bruge interviews som et eksegetisk værktøj er, at moderne kvinders liv og erfaringer kan bruges til at øjne oversete perspektiver i de bibelske tekster. Ved at konstruere en samtale mellem nutidens barnløse kvinder og kvinderne i Lukasevangeliet og Pastoralbrevene bliver det tydeligt, at der i de kristne skrifter findes historier, som peger på alternativer til det slægtsideal, hvor far, mor og barnet i krybben sætter standarden for den traditionelle – og egentligt gammeltestamentlige – familiedannelse. Mit arbejde løfter sløret for en alternativ slægtssaga, hvor en praksisbaseret tilslutning til de kollektive værdier bliver det åndelige genmateriale, der udgør familien. I den afvisning af den maskuliniserede diskurs, som de pastorale enker lagde krop til, og som Jonna udlever i sin måde at være forælder på, finder vi således kimen til et alternativt juleevangelium. Et sådant udvidet syn på familiebegrebet kan være med til at aflaste den skam, der følger i kølvandet på barnløsheden, og som det traditionelle juleevangelium har været med til at vedligeholde.

Litteratur

Crenshaws, Kimberlé W. 1989. "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Theory". I *University of Chicago Legal Forum* 140:139-167.

Haraway, Donna. 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspectives". I *Feminist Studies* 14:575–599.

Harnack, Adolf von. 1920. "Erkenntnis zur Deutung des Weltgeschehens". I *Adolf von Harnack als Zeitgenosse: Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik*. Med indledning af Kurt Nowak. Berlin: DeGruyter.

Iversen, Marija Krogh. 26.07.2014. "Barnløshed har altid været en eksistentiel prøvelse". *Kristeligt Dagblad*.

– 26.07.2014. "Vi aftalte, at vi skulle have tre børn og en at løbe på". *Kristeligt Dagblad.*

– 29.07.2014. "Det krævede syv års sårbarhed at blive mor". *Kristeligt Dagblad.*

Kartzow, Marianne Bjelland. 2015. "Reproductive Capital and Slave Surrogacy. Thinking about/with/beyond Hagar", ss. 396-409 i *Bodies, Borders, Believers: Ancient Texts and Present Conversations. Essays in Honor of Turid Seim Karlsen on Her 70th Birthday*. Redigeret af Anne Hege Grung, Marianne Bjelland Kartzow og Anna Rebecca Solevåg. Eugene, Or.: Pickwick Publications.

Lykke, Nina, 2008. *Kønsforskning: En guide til feministisk teori, metodologi og skrift*. København: Samfundslitteratur.

Mbiti, John S. 1989. *African Religions and Philosophy*. New Hampshire: Heinemann Educational Publishers.

Plambech, Sine. 2013. *Points of Departure: Migration Control and Anti-Trafficking in the Lives of Nigerian Sex Worker Migrants after Deportation from Europe*. PhD diss., Københavns Universitet.

Sahlins, Marshall. 2013. *What Kinship Is – and Is not.* Chicago: The University of Chicago Press.

Gitte Buch-Hansen, Ph.d., Professor MSO, Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet
E-mail: gbh@teol.ku.dk

Sigrid la Cour Sonne, cand.theol.
E-mail: sigridlcs@gmail.com

Marija Krogh Iversen, cand.theol.
E-mail: ichbinbio@gmail.com

Vi elsker det fælles

Om den svage feminisme i nutidig dansk teologi

Benedicte Hammer Præstholm

Med udgangspunkt i de seneste års debat om kvindelige præster og omsorgsteologi peges der i denne artikel på to stærke tendenser i nutidig dansk teologi, som på hver deres måde tager afstand fra feministisk teologi, og som i sammenhæng med en udbredt universalistisk antropologi kan være en del af forklaringen på den svage stilling, som feministisk teologi indtager i Danmark.

I de øvrige nordiske lande er feministisk teologi synligt til stede i kirkelig sammenhæng. Det er ikke tilfældet i Danmark. De mange ligheder mellem de nordiske lande taget i betragtning er det oplagt at undre sig over forskellen: Hvorfor er Den Danske Folkekirke i dag tilsyneladende undtagelsen, når det kommer til feministisk teologi? Det har der været givet forskellige svar på. Lektor Else Marie Wiberg Pedersen har fremhævet, at feminismen findes i Danmark usynligt som salt i vand (Pedersen 2012), og den norske professor Jone Salomonsen har peget på manglende ledelse i Den Danske Folkekirke som årsagen til, at feministisk teologi ikke sættes på dagsordenen i Danmark (bl.a. Clausen, 2008). Begge svar har uden tvivl noget for sig, hvilket peger på, at der ikke kan gives ét udtømmende svar på spørgsmålet. Jeg vil i denne artikel tage udgangspunkt i de senere års danske debat om kvindelige præster og omsorgsteologi, fordi jeg mener, at man derudfra kan pege på to stærke tendenser i nutidig dansk teologi, som hver på deres måde

tager afstand fra feministisk teologi i betydningen kvindeteologi. Det er min opfattelse, at disse to tendenser i sammenhæng med en stærk antropologisk universalisme er afgørende for den svage stilling, som en feministisk tilgang til teologi har i Danmark.

Forskels-essentialisme

Da man i Sverige i 1997 nedsatte en kommission, der skulle overveje behovet for en fornyelse af sproget i den svenske kirkes Kyrkohandbog, hed det i motivationen, at man skulle "arbeta med gudstjänstens språk utifrån att kvinnor inte skall exkluderas och att kvinnors erfarenheter skall synliggöras och finnas med i församlingens gudstjänstliv […] Det nuvarande liturgiska språket är till övervägande del skapat av män och speglar främst mäns föreställningsvärld, mäns religiösa insikter och upplevelser. Vårt gudstjänstspråk saknar därför i hög grad specifika uttryck för kvinnors trosformuleringar och livserfarenheter" (Bonde 2002). Eksemplet er 18 år gammelt, men tænkningen står fortsat stærkt i den svenske kirke. Som eksempler kan nævnes "Forum för Prästvigda Kvinnor i Svenska Kyrkan" og "Foreningen Kvinnor i Svenska Kyrkan". På førstnævntes hjemmeside fremhæves følgende under overskriften 'Solidaritet': "I många stift finns lokala fungerande nätverk för prästvigda kvinnor. Men i de stift där det inte finns något lokalt arbete är risken att man blir väldigt ensam med sin situation som kvinna och präst". Under overskriften 'Teologisk refleksion' understreges teologiens kontekstualitet og erfaringsbaserethed, og kvindelige præsters ansvar for teologien fremhæves: "Bidrag från olika kontexter gynnar det gemensamma uppdraget vi har som teologer: att låta teologin bli evangeliskt befriande. Vi har ett ansvar som präster och kvinnor – inte bara för vår egen skull utan för hela kyrkans skull, att dra vårt strå till stacken". "Foreningen Kvinnor i Svenska Kyrkan" har som motto på sin hjemmeside: "Kvinnor i Svenska Kyrkan vill lyfta fram kvinnors erfarenheter och perspektiv och stödja insatser för en rättvis och hållbar utveckling i samhälle och kyrka".

Den opfattelse af kvinden, som repræsenteres her, kan kaldes en positivt anvendt forskels-essentialisme. Denne tænkning var afgørende for den feministiske teologi, da den kom frem i 1960'erne og 1970'erne. Man ønskede

at fremhæve kvinder ved at tage udgangspunkt i det, man mente var kvindelighed*en*, og det kvindelige blev ofte udlagt som særligt relateret til det kropslige og erfaringsnære. Den teologiske feminisme har altså haft en stærk polariseret kønsopfattelse gennem sin overbevisning om, at kvindens verden er én, og at den kan beskrives som modsætning til mandens. I gudstjenestens liturgi skal der derfor skabes plads til kvinders trosformuleringer, livserfaringer og religiøsitet, og kvindelige præster kan og skal fra deres særligt kvindelige udgangspunkt bidrage til teologien. Denne opfattelse af det kvindelige perspektiv kan selvfølgelig problematiseres og er blevet det i kønsforskningen og i den senere feministiske teologi ud fra den iagttagelse, at kvinders verdener er mangfoldige, og at kvinden ikke kan beskrives løsrevet fra sociale, kulturelle og økonomiske sammenhænge.

Også i Danmark lever en forskels-essentialisme i bedste velgående. Den afgørende forskel er imidlertid, at den i Danmark først og fremmest bruges negativt, altså som på forskellig vis diskvalificerende af kvinder i kirkens embede: I dansk teologisk debat beskrives det særligt kvindelige som hovedårsag til uønskede faktorer som feminisering af kirken og omsorgsteologi. Den negative brug af denne tænkning findes på den folkekirkelige højrefløj såvel som hos repræsentanter for Tidehverv.

I bogen *Kvinder på Herrens mark* (Bækgaard m.fl. 2007) hedder det f.eks. følgende om, hvorfor kvinder ikke skal være præster: kvinden er "omsorgsfuld og trøstende frem for forkyndende og belærende, mere følsom end intellektuel" (s. 11), og det fremstilles som en befrielse for kvinden at høre til i en kirke med en embedsforståelse "hvor kvinderne ikke behøver at ligne mænd, men er sig selv og virker med deres særpræg og efter Guds vilje" (s. 19). Det formuleres positivt, men forskels-essentialismen bruges negativt til at afholde kvinder fra deltagelse i embedet. Den omsorgsfulde kvinde har været et gennemgående skræmmebillede i de seneste års debatter om kvinder i kirken generelt og kvindelige præster specifikt. I november 2014 udtalte sognepræst Flemming Baatz i relation til kvindelige præster, at "det bliver de bløde værdier, der hele tiden bliver understreget, og ikke det lidt mere rå ved kristendommen" (som f.eks. de ti bud). "Det kan også være homo-vielser og abort-spørgsmålet, som helst ikke må italesættes – det er ikke salonfähig at tale om det" (Vestergaard 2014). Her kombineres de kvindelige præster altså

både med det bløde og omsorgsfulde og i videre forstand med det, som Flemming Baatz betragter som dårlig teologi.

Hos Sørine Godtfredsen ses den samme retoriske figur: "Overvægten af kvindelige præster får den kristne forkyndelse til at tippe i retningen af det feminine og følelsesladede. Det betyder, at der bliver lagt alt for megen vægt på omsorg, nærvær og næstekærlighed og for lidt på syndsbevidsthed og på alvoren i kristendommen" (Henriksen 2014a). I en anden udtalelse formuleres det sådan: "Mange kvindelige præster skærer kristendommen til, så den kan forkyndes på børneniveau. De laver babysalmesang og hyggelige, venlige arrangementer, der er indrettet efter familiens hverdag. Og forkynder en kristendom, der er så enfoldig, at den kan bruges til at kommunikere med børn" (Henriksen 2014b).

Også Katrine Winkel Holm er hård i sin dom over de kvindelige præster: "Der er en tendens til, at kvinder gør alt så sukkersødt, men kristendommen er ikke kun sukkersød" (Vibjerg 2014a). I en video på Jyllandspostens hjemmeside uddyber hun sin opfattelse: Kvindernes indtog i kirken har ledt til større optagethed af omsorgsdelen, og der er kommet mindre fokus på det centrale, som er beskæftigelse med teologien. De kvindelige præster sammenkobles med en tendens til populisme ("zumba-gudstjenester og gå på hænder ned ad altergangen"), der skyldes mangel på faglig bevidsthed. "Når det bliver en hønsegård, så skifter folkekirken karakter dramatisk" (jf. Vibjerg 2014b).

Dette lille udvalg af eksempler viser, hvordan det kvindelige kobles med de former for teologi og gudstjenesteliv, som man selv er modstander af. Kønsopfattelse og teologiopfattelse går hånd i hånd: Kvinden er gennem sin krop og sin erfaringsverden noget specifikt kvindeligt – hun er følsom, omsorgsfuld, enfoldig og ikke-interesseret i den kristne lære og ordets rene forkyndelse. Der er lidt forskel på, om man mener, at dette er et helt uundgåeligt faktum (en biology-is-destiny-forståelse), eller om man mener, at kvinder kan gøre sig fri af dette typisk kvindelige. De to nævnte kvindelige teologer kan f.eks. ses (og se sig selv) som eksempler på, at det ikke behøver at være sådan med kvinder, selvom det desværre som oftest er det. Uanset tilgang er resultatet det samme: Det kvindelige er lig med dårlig (omsorgs-)teologi.

Når kvinden fremhæves som specifikt kvindelig i dansk teologisk debat, er det altså meget ofte med henblik på at udtrykke noget, der ikke er til for-

del for kvinderne, modsat i den svenske brug, hvor kvinderne som gruppe fremhæves positivt som nogle, der på en særegen måde bidrager til teologi og kirkeliv.

Fællesmenneskelig antropologi

Det er dog ikke sådan, at positive ord om kvinders særlige egenskaber og evner er fuldstændigt fraværende i dansk debat. Indimellem ser man det fremhævet som et gode for folkekirken, at de kvindelige præster bl.a. er særligt dygtige til sjælesorg og aktiviteter for børn og børnefamilier. F.eks. har lektor i praktisk teologi ved Menighedsfakultetet, Leif Andersen, gjort gældende, at der både er tabt og vundet noget ved "feminiseringen": "Med de kvindelige præster har kirken fået en mere terapeutisk måde at forkynde på, og det var på tide" (Vibjerg 2014a). Men dette perspektiv synes ikke at være særligt fremherskende. Det er hovedsageligt ikke ved en positiv fremhævelse af kvinders særlige evner, at kritikken af de kvindelige præsters 'kvindeteologi' imødegås. I stedet modsiges kritikken af de kvindelige præsters såkaldte omsorgsteologi på forskellig vis gennem en anden form for antropologi – en fællesmenneskelig eller universalistisk. Denne antropologi anerkender ikke forskels-essentialismens udgangspunkt: at mænd og kvinder alene ved deres køn repræsenterer og udtrykker helt forskellige egenskaber og evner. Et menneskes sociale karakteristika og teologiske præferencer kan ikke aflæses af kønnet. Derfor kan mænd (også) være omsorgsfulde præster og kvinder skarpe teologer. Denne tilgang understøttes i alt fald hvad prædikenstil angår af prædikenstudier, der ikke kan påvise kønsspecifikke forskelle mellem mænds og kvinders måder at prædike på (se f.eks. Thøisen, 2012). Danske kvindelige præsters prædikener synes ikke at give udtryk for særligt kvindelige troserfaringer, eksempelvis. Kønnet er ikke afgørende som selvstændigt parameter.

I den seneste debat blev Flemming Baatz's udtalelser imødegået ved hjælp af denne antropologi af provst Jette Marie Bundgaard: "Det handler ikke så meget om kønnet som om personen og om den personlige præsteprofil og de interesseområder, man har" (Vestergaard 2014). Og i Jyllandsposten blev Hans Raun Iversens svar til Katrine Winkel Holm refereret sådan: "Hans

Raun Iversen, lektor i praktisk teologi på Københavns Universitet, kalder det "noget vrøvl", at der er væsentlige forskelle på mandlige og kvindelige præster" (Vibjerg 2014a). Formanden for Landsforeningen af Menighedsråd, Inge-Lise Pedersen, deltog i debatten med et tilsvarende synspunkt: "Mange tror, at der er forskel. At mandlige og kvindelige præster prædiker forskelligt. At kvinder er mere omsorgsfulde og så videre. Men det er nogle stereotyper, der er lige så sejlivede som forestillingen om, at præster og kirkefolk er lige så formørkede som i Hans Kirks 'Fiskerne'. Nu gælder stereotyperne bare de såkaldte omsorgspræster" (Henriksen 2014a). I artiklen "Advarsel: Omsorg i kirken!" (Grosbøll 2015) beskriver sognepræst Mette Katrine Grosbøll sin fars præstegerning som præcis så fyldt med omsorg som det, man nu kritiserer kvindelige præster for at bedrive. Hun nævner bl.a. det koncentrerede arbejde med gudstjenesten, de mange timer med sjælesorgssamtaler, de mange husbesøg og deltagelse i folkelige arrangementer osv.: "Alt sammen omsorg for fortsat teologisk dannelse, omsorg for den enkelte og omsorg for de fællesskaber, mennesker indgår i. Det er også 1:1 det, vi laver nu, hvor der er et par procenter flere kvinder i kjolen". Og hun slutter med replikken: "Hvornår var det egentlig, at omsorg blev noget dårligt, der skal advares imod?"

Som et meget klart, næsten paradigmatisk eksempel vil jeg fremhæve en udtalelse af tidligere lektor ved pastoralseminaret i Aarhus, Helle Christiansen: "Det er noget værre sludder at bruge betegnelsen omsorgskirke i nedsættende betydning som en modsætning til tænkende teologi. Den diakonale omsorg for det hele menneske er central i kirken og gælder for både mænd og kvinder". På spørgsmålet om, hvad kvindelige præster kan bibringe folkekirken, svarer hun: "Mit bedste bud er, at der ikke er forskel på mænd og kvinder som præster. Der er individuelle forskelle, men ikke kønsspecifikke forskelle. Og jeg mener hverken, at kvindelige præster vil vægte de pastoralteologiske opgaver anderledes eller, som det nedladende er blevet sagt, bedrive omsorgsteologi. Så der er ikke på den måde skred eller flyt af fokuspunkter, som har med det kønsspecifikke at gøre i folkekirken. Hvorfor skulle der være forskel? Der er kvinder, der har forskellig teologisk kultur, og mænd ligeså. Og det har intet med deres køn, men med deres teologiske holdninger at gøre" (Remar 2003).

Ud fra de seneste års offentlige debat om kvindelige præster mener jeg, det er muligt at fremhæve den fællesmenneskelige antropologi som domi-

nerende for den store del af dansk teologi, der går ind for kvinder i kirkens embede. Der synes at være en stærk tendens til, at positive udtalelser om kvinder i folkekirken ikke benytter sig af kønsbestemt forskelstænkning, men i stedet af en tænkning, der først og fremmest ser mænd og kvinder som mennesker, hvis forskelle er individuelle og ikke kønsbestemte. Dermed kan omsorg løsnes fra kvindekønnet og defineres som et lødigt og nødvendigt teologisk område, der kan varetages af både mænd og kvinder. Omsorg er ikke et kønstema, men et teologisk tema, og forskellene på præster baseres ikke i kønsgruppeidentitet, men i personlige interesser og egenskaber og i teologiske standpunkter.

Vi elsker det fælles

Forholder det sig sådan, at den universalistiske antropologi er dominerende, må det ses som en vigtig grund til, at en feministisk teologi som den, der findes i Sverige, ikke trives i Danmark. Den kønsopfattelse, som er grobund for en positiv feministisk teologisk understøttelse af kvindelige præster, er ikke (markant nok) til stede i dansk sammenhæng. Jeg mener, at Else Marie Wiberg Pedersen har ret i at søge en tidlig baggrund herfor i bl.a. grundtvigianismen, men også at det må genovervejes, om beskrivelsen af feminismen som en usynlig kraft i nutidigt dansk kirkeliv er helt præcis. Måske forholder det sig snarere sådan, at den forskelstænkning, som i den danske teologihistorie (bl.a. i det grundtvigske) tidligt var løftestang for større ligestilling mellem kønnene og for inklusion af kvinderne i kirke- og samfundsliv, i dag hovedsageligt repræsenteres af modstanderne af kvindelige præster, mens den lighed og universalisme, som blev opnået i menneskesynet – blandt andet ved hjælp af forskelstænkningen – længe har været et så autonomt standpunkt, at det ikke længere kan kategoriseres som feminisme.

Også den ikke-eksisterende danske drivkraft mod at omskrive det bibelske og gudstjenestelige sprog til ´inklusivt sprog` kan tilskrives den universalistiske antropologi, der muliggør, at man som kvinde med selvfølgelighed opfatter sig som inkluderet, når den paulinske epistellæsning f.eks. indledes med ordene: "Kære brødre". Man ved, at dette gælder mennesket som sådan og ikke manden specifikt. Denne tænkning blev i øvrigt fremhævet i kølvan-

det på de første kvinders ordination, da flere biskopper understregede, at den læsning, der bl.a. siger, at præsten skal være "én kvindes mand" (Tit 1,5-9) selvfølgelig kan læses ved ordination af en kvinde, fordi den beskriver, hvad menigheden kan forvente af præsten (m/k) i bred moralsk henseende. "Så længe det står der, vil det blive læst, og både den kvindelige ordinand såvel som den ugifte mandlige bør med udbytte lytte til det" (Halfdan Høgsbros formulering, *Kvinden og kirkens embede*, 1959, p 52). Man behøver altså ikke at være eksplicit sprogligt repræsenteret for at vide sig inkluderet og for at få personligt udbytte af en liturgisk tekst.

Jeg har i artiklen her ikke forholdt mig normativt til de forskellige menneske- og kønsopfattelser, som jeg har beskrevet. Selv ser jeg af mange grunde det fællesmenneskelige perspektiv som væsentligt i en evangelisk-luthersk kirke, ikke mindst fordi teologien selv understreger det fællesmenneskelige (f.eks. menneskenes lighed over for Gud, menneskenes fælles vilkår gennem skænkethed og synd osv.). Men luthersk teologi evner ikke kun at tale om mennesket i fælleskategorier, og det er en pointe, som måske bør trækkes frem i den nutidige kirkelige situation, hvor særgudstjenester og kirkelige aktiviteter for særlige målgrupper i stigende grad indtager en central plads. Tilskyndelse til at reflektere over betydningen af erfarede forskelle i forhold til de gudstjenestelige former kan også findes andre steder. Eksempelvis viser nytestamentleren Gitte Buch-Hansen i en ny udgivelse, hvordan bibelske tekster hos særlige, udsatte målgrupper forstås i konkret relation til de erfarede forskelle og derigennem bliver led i identitetsopbyggelse og copingstrategier (Buch-Hansen, 2015). Bibelen kan tale til og hjælpe os i vores erfaringer af forskelle, ikke bare tale til os som mennesker generelt. Hvis det forholder sig sådan, at forskelstænkningen i folkekirken i dag primært bruges til at (forsøge at) ekskludere med (kvinder fra embedet og homoseksuelle fra vielsen), mens fællestænkningen er primær i folkekirkens inklusionspraksis, vil det være relevant for fremtiden at overveje det vanskelige spørgsmål, om ikke en integration af oplevede menneskelige forskelle er – eller i alt fald kan være – af betydning for kirkens diakoni og repræsentation af det menneskelige i gudstjenestesammenhæng.

Litteratur

Bækgaard, Hans-Ole m.fl. 2007. *Kvinder på Herrens Mark*. Højbjerg: Hovedland.

Bonde, Anna Sophie. 2002. "Kyrka för feminism och politik". http://www.svensktidskrift.se/anna-sophia-bonde-kyrka-for-feminism-och-politik/?s=anna%20sophia%20bonde). (Download d. 25.6.2015).

Buch-Hansen, Gitte. 2015 "Det eksegetiske kalejdoskop". I *Bibelen i gudstjenesten*. Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet.

Clausen, Bente. 2008. "Guds køn til debat i Norden", *Kristelig Dagblad*, 12.07.2008.

Foreningen Kvinnor i Svenska Kyrkan. http://www.kvinnorisvenskakyrkan.se/.

Forum för Prästvigda Kvinnor i Svenska Kyrkan. http://www.prastvigdakvinnor.se/.

Grosbøll, Mette Kathrine. 2015. "Advarsel: Omsorg i kirken!". *Dansk Kirketidende* nr. 2, bagsiden.

Henriksen, Johannes. 2014a. "Kvindelige præster dominerer i folkekirken", *Kristelig Dagblad*, 20.11.2014.

Henriksen, Johannes. 2014b. "Folkekirken er blevet en kvindekirke", *Information*, 23.12.2010.

Kvinden og kirkens embede. En meningsudveksling mellem Johs. I. Hansen, Dag Monrad Møller, Verner Schroll, Regin Prenter og Halfdan Høgsbro. 1959. København: Nyt nordisk forlag – Arnold Busck.

Pedersen, Else Marie Wiberg. 2012. "Feminisme eller feminisering?". I *Kvinde – Mand – Kirke. Folkekirken og den lille forskel*. København: Anis.

Remar, Dorte. 2003. "Forskellen er ens", *Kristelig Dagblad*, 5.09.2003.

Thøisen, Sanne B. 2012. "At lede efter kønsspecifikke gudsbilleder". I *Kvinde – Mand – Kirke. Folkekirken og den lille forskel*. København: Anis.

Vestergaard, Villy. 2014. "Præst frygter feminisering af kristendommen", DR Østjylland, 27.11.2014.

https://www.dr.dk/nyheder/regionale/oestjylland/praest-frygter-feminisering-af-kristendommen.

Vibjerg, Thomas. 2014a. "Kvinder overtager kirken", *Jyllandsposten*, 23.12.2014.

Vibjerg, Thomas. 2014b. "Folkekirken har brug for et skud testosteron", *Jyllandsposten*, 23.12.2014.

http://www.jyllands-posten.dk/protected/premium/indland/ECE7314961/%C2%BBFolkekirken+har+brug+for+et+skud+testosteron%C2%AB/.

Benedicte Hammer Præstholm, ph.d., lektor på Pastoralseminariet i Aarhus
E-mail: behp@km.dk

Kønsblind – en diagnose

Lone Fatum

Denne artikel ser på misforholdet mellem den formelle ligestilling og den kønsskæve virkelighed i det danske samfund med særligt fokus på den kønsblindhed, som præger folkekirken på et tidspunkt, hvor antallet af kvindelige præster er støt stigende og allerede udgør mere and 50 % af præstestanden. Hvorfor og hvordan kønsblindhed trives som kultur i folkekirken, anskueliggøres af eksempler fra den paulinske fortolkningstradition og af en dekonstruktiv diskussion af de biologisk funderede kønsstereotypier, som dominerer det kristne kvindelighedsideal.

Vi har ligestilling i det danske samfund, hævdes det. Men vi har ikke ligeløn for lige arbejde og ikke lige vilkår for barselsorlov; kvinder er offentligt udsat for en sexisme, der rammer bredt fra statsminister og politikere til skolepiger; på arbejdsmarkedet har kvinder formelt samme vilkår som mænd, men ikke reelt samme magt og status; børns kønsforskellighed kvalificeres fra fødslen som lyseblåt *vs.* lyserødt og programmeres under opvæksten af alt fra legetøj til sociale konventioner og moralske forventninger; af sytten ministre er fem kvinder, hvis ansvarsområder spejler det traditionelle kvindeliv med fokus på familie, børn og husorden; og i folkekirken kan kvinder stadigvæk fravælges, fordi adgangen til ansættelse som præst i folkekirken som eneste undtagelse ikke er omfattet af Ligestillingsloven. Alt dette og meget mere modsiger forestillingen om ligestilling; i stedet afslører det, at kønsblindhed er et onde, som er mere udbredt i Danmark end fx i Norge og Sverige. I det følgende vil jeg se på nogle af de symptomer, som kendetegner dette onde, og som især kan plage folkekirken, fordi det har rod i kristen kultur og fortolkningstradition.

Køn og seksualitet

At Paulus' dåbsfortolkning i Gal 3,28 skulle dreje sig om jævnbyrdighed og social ligestilling mellem mand og kvinde er forkert og bygger på en fejloversættelse af verset. I den græske tekst bruges adjektiverne *arsen kai thêly,* "mandligt og kvindeligt"; samme neutale form af adjektiverne bruges i *Septuaginta*, den græske oversættelse af Det Gamle Testamente, i 1 Mos 1,27 til at beskrive den biologiske differentiering i to køn, som mennesket, skabt i Guds billede, udstyres med. Formålet er, at han, ligesom alle dyrene, skal kunne formere sig og blive mangfoldig. Med andre ord: ligesom i 1 Mos 2,21-24, hvor Gud skaber Eva af Adams ribben, for at han med hende kan stifte familie, drejer det sig også i 1 Mos 1,27 om ægteskab og familiestiftelse, og dette er Paulus' forudsætning, når han i Gal 3,28 *ophæver* den tokønnede seksualitet.

Pointen er for Paulus, at evighedslivet er begyndt i Kristus. Dette liv er åndeligt kvalificeret, ikke kødeligt, og derfor har alle jordisk menneskelige begrænsninger nu mistet betydning. Etnisk religiøse forskelle og sociale statusforskelle gælder ikke mere, og den seksuelle forskel har mistet sit formål. I det åndelige evighedsliv er den kødelige formerings tid forbi; både kønnethed og seksualitet er bogstaveligt taget overflødiggjort. Fordi Paulus ser sin egen generation som den sidste inden Kristi parusi, betragter han familiestiftelse som et overstået stadium. Og da enhver form for seksualitet for Paulus er indbegrebet af kødelighed, er seksuel praksis også inden for ægteskabet uforenelig med fx bøn som troens åndelige udtryk.

Derfor idealiserer han i 1 Kor 7 askese som Kristustroens åndelige livsform og reducerer ægteskabet til en kønskontrollerende nødløsning for dem, der ikke som han selv har afholdenhedens nådegave. Dermed indføres en kvalitativ forskel mellem gifte og ugifte kvinder. Med askeseidealet frisættes jomfruer og enker, som vier sig til Kristus, til et åndeligt liv blandt Kristi åndelige brødre med mulighed for social mobilitet og en status som selvstændig menigheds- og missionsmedarbejder. Men i overensstemmelse med skabelsens kønshierarki må gifte kvinder forblive underordnet deres ægtemænd også i forhold til Kristus, som det fremgår af 1 Kor 11,2-16 og 14,34-36. Samtidig fastholdes ægteskabets uopløselighed; Paulus tillader kun, at blandede ægteskaber opløses, hvis den ikke-troende partner ønsker skils-

missen. Denne kønsmoralske dobbelthed følger af Paulus' forventning om den umiddelbart forestående parusi. Som bestanddele af den jordiske verden vil institutioner som ægteskab og slaveri inden længe være forsvundet; derfor skal troende ikke ofre hverken tid eller umage på at ændre de sociale ordninger, men tværtimod leve, som om de allerede ikke er der; "som om ikke", *hôs mê*, som det formuleres programmatisk i 1 Kor 7,29-31.

Engelsksprogede bibeloversættelser fastholder den kønsfunktionelle betydning af de to adjektiver i Gal 3,28 med ordene *male and female* og dermed sammenhængen mellem Gal 3,28 og det ægteskabs- og reproduktionsmotiv, som er pointen i 1 Mos 1,27 (Neutel 2015: 184-233). I danske bibeloversættelser er såvel betydning som sammenhæng effektivt skjult; med substantiverne "mand og kvinde" er Paulus' kønskritiske pointe i Gal 3,28 reelt fravalgt. I stedet for at dreje sig om seksualitetens eskatologiske *ophævelse* til fordel for idealet om det åndelige, dvs. det ikke-kødelige, ikke-seksualiserede og ikke-dødelige enhedsmenneske i Kristus, foregiver man, at teksten drejer sig om den sociale ligestilling mellem mand og kvinde i deres jordisk menneskelige kønsforskellighed. Under arbejdet med bibeloversættelsen af 1992 plæderede jeg som lektør forgæves for også på dansk at fastholde adjektiverne som *mandlig og kvindelig*; man valgte at fastholde kikkerten for det blinde øje med det resultat, at Gal 3,28 stadigvæk kan fejllæses som en ligestillingstekst og sågar i denne kønsblinde betydning har fået kanonisk status som et demokratisk grundlag for den borgerlige danskheds nationalistiske selvforståelse.

Dekonstruktion og (re)konstruktion

De læsninger af Paulusteksternes køns- og seksualitetsfortolkning, jeg her har præsenteret, bygger på flere års kønshermeneutisk eksegese (Fatum 1989, 1995 og 1997). Forinden havde jeg bidraget til de feminologistudier, som blev grundlagt af Nynne Koch i 1975 og udgivet dels i tidsskriftet *Forum for Kvindeforskning*, dels i serien *Kvindestudier*, der skildrer kønspolitiske vilkår for kvinders liv og selvforståelse i forskellige perioder (Fatum 1980, 1982 og 1984). I den skandinaviske køns- og kvindeforsknings første år skelnede man mellem elendighedsforskning og værdighedsforskning, og i bogen *Kvindete-*

ologi og arven fra Eva fra 1992 præsenterede jeg mit eksegetiske projekt som elendighedsforskning. Jeg kunne også have kaldt det for dekonstruktion, for anliggendet var dengang som nu at læse teksterne kontekstuelt som historisk litteratur for kritisk analytisk at afsløre og gennemskue, *hvordan* og *hvorfor* de forskellige tekster konstruerer mening og teologisk betydning. Hvordan betyder i denne sammenhæng med hvilke litterære virkemidler og på hvilke socialsymbolske forudsætninger, tekster konstruerer mening; hvorfor betyder til fordel for hvem og på hvis bekostning, teksterne konstruerer teologisk betydning. Ved at spørge hvordan fokuseres på køn som socialsymbolsk kategori og på kvindeskikkelser som fortolkningsfigurer; ved at spørge hvorfor fokuseres på den sociale og parænetiske betydning af kønssymbolik og kvindefigurer for tilrettelæggelsen af Kristusfortolkningen.

Fra begyndelsen af køns- og kvindeforskningen har værdighedsforskere set med uvilje på elendighedsforskere. Dekonstruktivt er blevet karikeret som destruktivt (Pedersen 2012: 70-71), og modsat betragtes den værdighedsforskning, som afsøger tekster og kirkehistorisk tradition for at finde kvindepositive billeder og figurer, som konstruktiv forskning. Problemet med den såkaldte konstruktive forskning er, at den i praksis er rekonstruktiv i den forstand, at den forudsætter, hvad den vil bevise, og ender i en form for kønsblindhed, som insisterer på, at der i antikke tekster og i den førmoderne feudalkultur er vidnesbyrd om kvindelighed, som er ukompromitteret af både patriarkalisme og androcentrisme. Resultatet er en hermeneutisk cirkelslutning, en kønsideologisk tautologi. Et eksempel er det begreb om *womenchurch*, et Sophia-orienteret lighedsfællesskab af kvinder og kvindeidentificerede mænd, som Elisabeth Schüssler Fiorenza konstruerer, ikke ved at læse evangelietekster som teologisk litteratur med tekstimmanent betydning som selvstændige fortolkningsuniverser, men ved at rekonstruere, hvad hun postulerer *må* have været teksternes historiske forudsætninger om en egalitær Jesusbevægelse, forudsætninger vel at mærke, som nu er effektivt skjult under et dække af patriarkalsk fortolkning. I 1983 præsenterede hun sit projekt om *womenchurch* med bogen *In Memory of Her*, og i 2000 kom bogen *Jesus and the Politics of Interpretation*, hvori hun forsvarer sig selv og sit fortolkningsprojekt ved harmdirrende at imødegå en række af de eksegeter, mænd såvel som kvinder, som ikke har anerkendt hende og taget hendes

fortolkning alvorligt, men tværtimod kritisk har afvist hendes hermeneutiske metode.

Det tvivlsomme ved (re)konstruktivt at ville finde positiv støtte i fortiden for nutidens utopiske[1] forestillinger om lighed, frihed og fællesskab er, at kønsblindheden bliver søgemaskine. Det har flere uheldige konsekvenser: At den patriarkalske samfundsorden, der som kønshierarki er tilrettelagt på et androcentrisk menneskesyn med manden som normalmenneske og kvinden som den afvigende anden, ikke for alvor bliver kritisk analyseret og gennemskuet. At den grundlæggende betydning af køn som social og kulturpolitisk konstruktion ikke bliver dekonstrueret og derfor ikke kan modsiges og effektivt modarbejdes. At traditionelle kønsstereotypier tværtimod får lov til at stivne som udtryk for en biologisk essentialisme, som mytologiserer biologisk begrundede kvindelige egenskaber som fx empatisk omsorg og sans for det relationale. Egenskaber, som kvindelige præster kan vælge at finde bekræftelse i (Larsen 2012: 109-131), men som bevidsthedshistorisk cementerer den fortidighed, som forhindrer det kritiske potentiale i nutidens utopiske lighedstænkning i at få plads og politisk råderum. Enhver sød tale om kvinders natur og særlige egenskaber er en virkelighedsforflygtigelse, som idylliserer i stedet for at kritisere, tildækker i stedet for at gennemskue og afsløre. Folkekirken er i krise, og kvinders adgang til et fag hænger typisk sammen med fagets tab af status. Krisetegn er ikke kun faldende dåbs- og medlemstal; det er også, at jesuanisme erstatter kristologi, og at babysalmesang, spaghetti og terapitilbud får større betydning end højmessen. At idyllisere folkekirken på grund af tilgangen af kvindelige præster forflygtiger krisens alvor.

Køn, seksualitet og identitet

Antikkens androcentriske menneskesyn og den patriarkalske skabelses- og tilværelsesfortolkning er den bevidsthedshistoriske forudsætning ikke alene for Paulus' tekster, men for alle nytestamentlige skrifter og for Jesusbevægelsen som historisk bevægelse. Indser man ikke det, ser man heller ikke de sociale konsekvenser af askeseidealet for jomfruer og enker i de paulinske menigheder, og man gennemskuer ikke sammenhængen mellem disse

konsekvenser og den genseksualisering af kvindelivet, som introduceres i de postpaulinske tekster som et opgør med den eskatologiske arv fra Paulus. Opgøret illustreres af de såkaldte hustavler i Kol 3,18-4,1; Ef 5,22-6,9 og 1 Pet 2,18-3,7 samt af 1 Tim 2,8-15. Modsætningen mellem kønsfortolkningen i Gal 3,28 og 1 Kor 7 og den rehabilitering af ægteskab og jordisk faderhus, som er pointen med den postpaulinske *oikos*-parænese, illustrerer tidens gang. Paulus' generation blev ikke den sidste, verden består som hidtil for de pseudonyme forfattere; derfor må deres menigheder lære at leve og overleve som troende på jorden på denne verdens ikke-eskatologiske og ikke-åndelige vilkår.

I Ef 5,25-29 domesticeres Kristus. Fra sin trone i himmelen føres han ned og indenfor i faderhuset for her at legitimere den jordiske *pater familias* som sin autoritative repræsentation. Under denne herre/Herre placeres hustruen, der som menighed må renses og kosmetiseres i dåben for at kunne være en passende del af sin herres/Herres krop. Dette billede af kønsdefineret underordning skærper 1 Tim 2,11-15 ved at frakende kvinden åndelig autoritet og som Evas efterkommer gøre hende delagtig i syndefaldet. Straffens seksuelle formål gentager 1 Mos 3,16; men både straf og formål kristianiseres, når forfatteren kvalificerer moderskab som frelsesvilkår og dermed gør ægteskab og familieliv til kvindelivets bestemmelse. Hertil svarer i 1 Tim 5,3-16 de regler, hvorefter det nu kun er gamle enker, som skal understøttes, mens enker i den fødedygtige alder skal tvangsgiftes. Antallet af Kristusviede kvinder er åbenbart blevet for stort og for dyrt; det illustrerer det attraktive ved askeseidealet som alternativ til det kønsdefinerede kvindeliv. Men hertil kommer, at ugifte kvinder med åndelig frihed til at færdes ude, som de vil, er blevet en belastning for en menighed med behov for socialt og politisk at integrere sig. Skal integrationen lykkes, må hele menigheden organiseres som en velordnet *pater familias*-institution (Fatum 2005).

De post- og pseudopaulinske teksters parænese fylder meget i kirketraditionen og i folkekirkens tekstrækker, og Ef 5,25-29 og 1 Tim 2,8-15 er yndlingstekster for modstanderne af kvindelige præster. Et eksempel er Flemming Frøkjær-Jensens skrift fra 1986 med den fornøjelige titel *Det positive nej til kvindelige præster*. At Paulus idealiserer den eskatologiske betydning af ikke-seksualitet med sociale konsekvenser for kvinders liv, illustrerer kønsbegrebets relativitet; tilsvarende fremgår det af den post- og pseudo-

paulinske *oikos*-parænese, at køn er en tidsbestemt social konstruktion. Med *oikos*-parænesen erstattes Paulus' eskatologiske utopi af borgerlig verdsliggørelse. Kvindelivet mødregøres, og ægteskab og familie institutionaliseres som kvindedomæne så definitivt og med en sådan gennemslagskraft, at den tyske kejserinde Auguste Viktoria, gift med Wilhelm II, kan sammenfatte idealet som *Kinder, Kirche ,Küche*, og lærde mænd helt ind i det 20. århundrede kan tale filosofisk om *mennesket og kvinden* (Glente 1992). Androcentrismens anomali er som borgerskabets idealkvinde blevet englen i huset, uden eget værelse (Woolf 2005).

Det er nyttigt på denne baggrund at inddrage to kampfæller, medstiftere af den franske kvindebevægelse fra 1968 og kritikere af den de Beauvoir'ske feminismes accept af det maskuline normalbegreb. Antoinette Fouque insisterer på de to køns forskellighed; lighed som kønsneutral symmetri afviser hun som kønsblindhed og ser penismisundelse som misogyniens reaktion på uterusmisundelse. Fuld kvindefrigørelse kræver, hævder hun, fuld anerkendelse både af den ikke-fallocentriske seksualitet og af kvinders ønsker om et barn og at være mor. Det er betydningsfulde og uoverførbare karakteristika, som hører med til værdsættelsen af kvindelig identitet. Ifølge Fouque bidrager fødselserfaringer og den tætte, kropslige mor/barn-relation til udviklingen af kvinders kønsbevidste selvforståelse og sociale engagement (Fouque 2015). Monique Wittig afviser ikke blot myten om kvinders særlige natur som en sentimentalisering, der hindrer kvinder i at konstituere en individuel subjektivitet. Hun afviser pure at tale om køn ud fra den grundtanke, at enhver parvis tale om køn og differentierede relationer fastholder den patriarkalske dominans. I det heteroseksuelle samfund seksualiseres kvinder, mens maskulinitet ikke er køn, men menneskelig norm. For Wittig er målet ikke at feminisere, men definitivt at gøre op med sproglig kønsdiskrimination ved helt at afskaffe køn som forskelsmarkør. I stedet argumenterer hun for det udelte selv, den sociale krop og ikke-kønnet seksualitet som politisk kategori (Wittig 1992).

Fouque plæderer ikke for biologisk essentialisme; hun kræver værdsættelse af hele kvinder som sociale aktører ved at fastholde både materialitet og politisk perspektiv. I den forstand er hun en forløber for de senere års kritik af den abstrakte individualisme, som med fokus på køn som performativitet har præget 90'ernes dekonstruktive kønsteorier (Hemmings 2011;

Rosenbeck 2014: 146-154). Ikke desto mindre tilkender hun moderskab en særlighedskvalitet, som kunne friste nogen til at se kvindelige præster som en særlig slags præster og kvindelige forfattere som en særlig slags forfattere. Det ville være at falde i den fælde, som Wittig advarer imod, den sentimentale mytologisering af feminitet. Med sin umage for at afskaffe kønsbestemte pronominer er Wittig på linje med den svenske beslutning om at gøre det lovpligtigt at modarbejde kønsstereotypier og med fællesbetegnelsen *hen* at undgå brugen af han og hun. Men dette ville Fouque afvise som kønsblindhed, og det samme vil jeg.

Kønsneutralitet er en abstraktion, som hører til i en virtuel verden hinsides den erfaringsvirkelighed, hvor alting er kønnet og det meste seksualiseret. Patriarkalsk orden og androcentrisk menneskesyn forsvinder ikke ved at sige *Modervor* i stedet for *Fadervor*; det befriende ville være at undgå kønnet antropomorfisme og gennemskue gudsbegrebet som bevidsthedsform, et værdibegreb til at tænke og fortolke med. Brugen af *hen* har ingen praktisk effekt, når små piger i lyserødt leger med dukker og læser lyserøde bøger, og små drenge i lyseblåt leger med biler og skydevåben og læser lyseblå bøger. Som kønsblindhedens eufemisme risikerer kønsneutralitet at gøre mere skade end gavn ved at tilsløre diskriminationen i stedet for at afsløre den. Men især ved at dække over den dekonstruktive eller poststrukturelle indsigt, at køn er en konstruktion af normativ betydning, som administreres af det fortolkningsprivilegium, som afhænger af den diskursive sammenhæng mellem magt og viden (Foucault 2002; Butler 1990 og 1993). Ved konsekvent at tale om kønsneutralitet under diskussionen om homoseksuelle vielser mente man at tale om lighed, skønt det lød som enshed. Det er symptomatisk for kønsblindhed, at den undgår at forholde sig ikke blot til den sociale skævhed i altings kønnethed, men også til seksualitetens mangfoldighed.

Litteratur

Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble*. New York and London: Routledge.

Butler, Judith. 1993. *Bodies That Matter*. New York and London: Routledge.

Fatum, Lone. 1980. "Gud, kvinder og normalitet". I *Det seksuelle mønster.* Kvindestudier 4, red. Nynne Koch. København: Delta.

Fatum, Lone. 1982. "Forsagelse og heksejagt". I *Kvindens naturer.* Kvindestudier 6, red. Nynne Koch. København: Delta.

Fatum, Lone. 1984. "Omsorg og kvindelighed. Kvindemoral på godt og ondt, mellem køn, skyld og skam". I *Moral og Etik*. Kvindestudier 8, red. Nynne Koch. København: Delta.

Fatum, Lone. 1989. "Women, Symbolic Universe and Structures of Silence. Challenges and Possibilities in Androcentric Texts". I *Studia Theologica* Vol. 43. No. 1. København: Akademisk Forlag.

Fatum, Lone. 1992. *Kvindeteologi og arven fra Eva*. Gyldendal.

Fatum, Lone. 1995. "Image of God and Glory of Man: Women in the Pauline Congregations". I *The Image og God. Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, ed. Kari Elisabeth Børresen. Minneapolis, MN: Fortress Press (Oslo: Solum Forlag 1991).

Fatum, Lone. 1997. "Brotherhood in Christ: A Gender Hermeneutical Reading of 1 Thessalonians". I *Constructing Early Christian Families*, ed. Halvor Moxnes. London: Routledge.

Fatum, Lone. 2005. "Christ Domesticated: The Household Theology of the Pastorals as Political Strategy". I *The Formation of the Early Church*, ed. Jostein Ådna. Tübingen: Mohr Siebeck.

Fiorenza. Elisabeth. 1983. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Columbia University Academic Commons.

Fiorenza. Elisabeth. 2000. *Jesus and the Politics of Interpretation.* Continuum.

Foucault, Michel. 1976. *Histoire de la sexualité I. La Volonté de Savoir.* Paris: Gallimard (*The History of Sexuality. Volume One*. New York: Vintage 1978).

Fouque, Antoinette. 2015. *There Are Two Sexes. Essays in Feminology.* New York: Columbia University Press (fransk udg. 1995).

Frøkjær-Jensen, Flemming. 1986. *Det positive nej til kvindelige præster.* Menighedsfakultetet, Aarhus, Lohses Forlag

Glente, Karen. 1992. *Mennesket og kvinden*. København: Museum Tusculanums Forlag.

Hemmings, Clare. 2011. *Why Stories Matter. The Political Grammar of Feminist Theory*. Durham and London: Duke University Press.

Neutel, Karin B. 2015. *A Cosmopolitan Ideal. Paul's Declaration 'Neither Jew Nor Greek, Neither Slave Nor Free, Nor Male and Female' in the Context of First-Century Thought*. London, New York: Bloomsbury T&T Clark.

Larsen, Eva Holmegaard. 2012. "Skabelsesfryd og frelseslængsel. Om religiøsitetens kønnethed". I *Kvinde – Mand – Kirke*, red. E.H. Larsen. København: Anis.

Pedersen, Else Marie Wiberg. 2012. "Feminisme eller feminisering?". I *Kvinde – Mand – Kirke*, red. E.H. Larsen. København: Anis.

Rosenbeck, Bente. 2014. *Har videnskab k*øn? Kvinder i forskning. København: Museum Tusculanums Forlag.

Wittig, Monique. 1992. *The Straight Mind and Other Essays*. Boston, MA: Beacon Press.

Woolf, Virginia. 1982. *A Room of One's Own*. London: Granada (1929).

Noter

1. Adjektivet er her og nedenfor brugt i den kritisk konstruktive betydning, som introduceres af Thomas More i 1516 med Utopia, dvs. Ikke-sted. Ved at skildre samfundet, som det burde være, anskueliggør More humanismens lighedsidealer, og i betydningen Endnu-ikke-sted understreger bogen hans implicitte imperativ.

Lone Fatum
E-mail: lone.fatum@mail.dk

Køn i bevægelse

Viggo Julsgaard Jensen og Mia Rahr Jacobsen

Loven om juridisk kønsskifte sætter spørgsmålstegn ved de gældende forståelser af køn og identitet. Er vores køn og kønsidentitet en fast og gudskabt størrelse eller ligger der i kristendommen en forståelse af køn som noget bevægeligt? Og har køn overhovedet nogen afgørende betydning for vores kristne identitet? Med udgangspunkt i Judith Butlers forståelse af køn vil vi forsøge at svare på disse spørgsmål og give nogle bud på, hvordan køn kan komme på dagsordenen i det kirkelige liv.

Juridisk kønsskifte

Den 25. juni 2014 vedtog Folketinget lov nr. 752 om ændring af lov om Det Centrale Personregister. Loven gør det muligt for personer at foretage juridisk kønsskifte ved at afgive en skriftlig erklæring om, at ønsket er begrundet i en oplevelse af at tilhøre det andet køn. Herefter er der en refleksionsperiode på seks måneder, hvorefter personen bekræfter sin ansøgning. Personen får tildelt et nyt personnummer og er fra det øjeblik juridisk at betragte som det køn, personnummeret fortæller.

Loven vedrører kirken i det øjeblik en person, der har fået foretaget juridisk kønsskifte, ønsker at blive gift i en kirke. Præster kan fritages for at vie fraskilte og homoseksuelle par, hvis det strider mod præstens overbevisning. Den undtagelse gælder dog ikke ved vielser, hvor den ene part har foretaget juridisk kønsskifte. Ønsker en biologisk født kvinde, der har foretaget juridisk kønsskifte og derfor juridisk er at betragte som en mand, at blive gift med en kvinde, kan præsten ikke sige nej.

Lovændringen har skabt en del utilfredshed i den konservative del af folkekirken. I artiklen *Præster klar til at udfordre lov om juridisk kønsskifte* i

Kristeligt Dagblad den 20. september 2014 udtalte formand for Indre Mission, Hans-Ole Bækgaard, sig således: "Alle andre bør ikke tvinges til at acceptere juridisk kønsskifte og følgerne heraf, fordi det er politisk tilladt. Gud har skabt os som mand og kvinde, og dét har kirken fået mandat til at velsigne." Biskop over Lolland-Falster Stift, Steen Skovsgaard, er også kritisk og spørger i debatindlægget *Kan man beslutte sig for, om man vil være mand eller kvinde?* i Kristeligt Dagblad den 29. april 2015: "Er grænsen og forskellene mellem kønnene ikke netop en del af skabningens velsignelse og noget, som vi må leve med og værne om som skabning?"

Den heteroseksuelle matrice

Bækgaard og Skovsgaard bygger på antagelsen af en særlig skabelsesordning, der definerer hvad det vil sige at være et køn, det, kønsteoretikeren Judith Butler kalder den heteroseksuelle matrice (Butler 2010). Den heteroseksuelle matrice antager, at vi er født som enten mand eller kvinde med enten mandlige eller kvindelige kønsorganer (biologisk køn), opfører os i overensstemmelse med vores køn (socialt køn) samt er seksuelt tiltrukket af det modsatte køn (seksuelt begær). Det forventes, at vi er og identificerer os som enten en mandlig maskulin heteroseksuel mand eller en kvindelig feminin heteroseksuel kvinde. På den måde reproducerer vi forståelige kønsidentiteter, og skal denne genkendelighed opretholdes, kræver det, "at visse former for identiteter ikke kan eksistere – dvs. de identiteter, hvor socialt køn ikke følger af biologisk køn, og de identiteter, hvor begærspraksisser ikke følger af enten biologisk eller socialt køn" (Butler 2010: 60). Når Bækgaard og Skovsgaard ikke vil anerkende juridisk kønsskifte, er det udtryk for, at visse former for identiteter ikke kan eksistere i deres forståelsesramme. De kan – eller vil – ganske enkelt ikke genkende vedkommendes kønsidentitet, fordi der ikke er overensstemmelse mellem det biologiske og sociale køn.

Den heteroseksuelle matrice er dog ikke den eneste forståelsesramme i forhold til køn. Butler hævder med udgangspunkt i Simone de Beauvoirs påstand om, at *man fødes ikke som kvinde, man bliver det*, "at hvis socialt køn er noget, man bliver – men aldrig kan være – så er socialt køn selv en form for vorden eller aktivitet" (Butler 2010: 192). Køn og kønsidentitet er ikke en

fast og naturlig, men derimod en foranderlig og sammensat størrelse. Køn fremstår som faste og naturlige, fordi kønsnormer bliver opretholdt ved at blive gentaget igen og igen som "en stiliseret gentagelse af handlinger over tid" (Butler 2010: 234). Vi bliver et køn i vores gentagelse af de handlinger, der forventes i forhold til den gældende kønsnorm.

De gældende kønsnormer kan dog udfordres ved at vi bevidst udfører vores køn, hvor der ikke er overensstemmelse mellem det biologiske køn, det sociale køn og den heteroseksuelle begærsretning, og på den måde skabe en modpraksis til den heteroseksuelle matrice. Butler nævner drag og transvestisme som eksempler på sådanne kulturelle modpraksisser, der skaber muligheden for kønstransformation (Butler 2010: 228-35). Den samme kønstransformation ser vi i loven om juridisk kønsskifte, som altså skaber kønsidentiteter, der overskrider den heteroseksuelle matrices opfattelser af korrekt køn.

Dåb: ophævelse af kønsforskel

Når det kommer til vores identitet og heriblandt vores kønsidentitet som kristne, er dåben det afgørende. I en dåbsformular udtrykker Paulus det kristne fællesskab på følgende måde: "Alle I, der er døbt til Kristus, har jo iklædt jer Kristus. Her kommer det ikke an på at være jøde eller græker, på at være træl eller fri, på at være mand og kvinde, for I er alle én i Kristus" (Gal 3,27-28). Versene peger tilbage på menneskets gudbilledlighed i skabelsen (1 Mos 1,27-28), som går forud for opdelingen af mennesket i to køn. I dåben overvindes denne opdeling, og det før-kønnede menneske genoprettes.

Det får den britiske teolog Elizabeth Stuart til at mene, at dåben kræver, at vi sætter spørgsmålstegn ved selve identitetskategorierne, da dåbens eskatologiske horisont fordrer, at identiteter som køn og seksualitet ikke har nogen ultimativ betydning (Stuart 2007: 65-69). I dåben bliver den døbte en del af Kristi legeme, og der sker derved en radikal ændring af den døbtes identitet, en genfødsel ved vand og Helligånden. Alle ordinære identiteter tilsidesættes til fordel for den, at den døbte er en del af Kristi legeme. På den måde sker der ifølge Stuart en eskatologisk udslettelse af alle kulturelle identiteter i dåben, og tillægges disse identiteter en betydning, gør man sig ikke blot skyldig i af-

gudsdyrkelse og blasfemi, man benægter også sin dåbsidentitet (Stuart 2007: 68). Kristne – og i særdeleshed kirken – er derfor forpligtet på at udleve de kulturelt bestemte identiteter på en måde, der afslører, at de er uden betydning, altså skabe en modkultur til den heteroseksuelle matrices forestilling om kønnet som en vigtig og stabil identitetsbærende kategori.

Nadver: ophævelse af kønsnormer

Nadveren er en sådan modkultur til den heteroseksuelle matrice. I forlængelse af dåbens udslettelse af kønnets betydning for den kristne identitet forstår Stuart nadveren som endnu en begivenhed, hvor den kristnes kønsidentitet ophæves (Stuart 2009). Hun tager sit udgangspunkt i beretningen om den opstandne Jesus og Maria Magdalene (Joh 20,11-17). Ophævelsen kommer særligt til udtryk i Jesu ord til Maria: "Hold mig ikke tilbage", eller som Stuart oversætter: "Do not cleave to me", hvilket hun forstår som en ophævelse af 1 Mos 2,24: "Derfor forlader en mand sin far og mor og binder sig til sin hustru, og de bliver ét kød" (Stuart 2009: 128-29). Jesus og Maria bryder med forventningerne til deres køn og det er ikke foreningen af mand og kvinde i ægteskabet, som nu er afgørende for den kristne, men foreningen af alle kristne med Gud. Mand og kvinde binder sig ikke længere til hinanden, men lader hinanden gå. I lyset af opstandelsen bryder den heteroseksuelle struktur sammen og åbner op for en ny form for væren, hvor den kristne ikke længere er begrænset til dets køn, og de køns- og seksualitetsnormer, som kirken ellers har det med at holde desperat fast ved (Stuart 2004: 59-60).

Foreningen af alle kristne med Gud finder sted i nadveren, og Stuart benytter billedet af lammets bryllupsfest fra Åb 19. Ægteskabet mellem Gud som det kønsløse lam og mennesket som kirken er yderlige med til at udviske kønnet, for bruden er ikke længere ét køn, ligesom bruden heller ikke er én seksualitet, én nationalitet, én etnicitet eller én klasse (Stuart 2009: 130). Bruden er en mangfoldighed af alle disse, og man kan ikke fjerne visse dele eller elementer, uden at foreningen går i stykker. Alle står lige over for Gud som ét legeme og kan derfor ikke distancere sig fra hinanden. At kønnet bliver udvisket i nadveren, hvor kristne som en al-kønnet enhed forenes med Kristus i skikkelse af det kønsløse brød og den kønsløse vin, betyder ikke, at

vi alle bliver kønsløse væsener. Det betyder, at der i nadverfællesskabet ikke er plads til hierarkier af nogen slags, heller ikke køns-hierarkier. Hierarkier bryder enheden, og derved brydes foreningen med Gud.

Nadveren skaber den kulturelle modpraksis, der afslører kønnet som værende en flydende og foranderlig størrelse. Vores identitet bliver konstitueret i nadveren, og vores individuelle identiteter finder deres mening i vores fælles forening med Gud som ét fælles legeme. Kirken er hverken jøde eller græker, slave eller fri, mand og kvinde, for den er alt dette og meget mere, og denne enhed gør, at køn bliver meningsløse som faste identiteter og uacceptable som identiteter, vi binder stabile kønsnormer op på.

Køn og kirken

Kirken er forpligtet på at sætte køn på dagsordenen. Og vi arbejder begge jævnligt med gudstjenester, der gør netop det. Her følger nogle eksempler på, hvordan vi arbejder med det i praksis, og afslutningsvis en prædiken, vi har holdt ved en fælles påskegudstjeneste.

Gennem flere år er Kvindernes Internationale Kampdag blevet markeret i Trinitatis Natkirke den 8. marts. Ved gudstjenesten illustreres temaet i bibeltekster, der giver et andet blik på det at være kvinde – eller som illustrerer, hvordan Jesus brød med kønnet som ramme. Men denne ligeværdighed skal også gerne afspejles på det praktiske plan i gudstjenestens afvikling. Gudstjenesterne i Trinitatis Natkirke er musikgudstjenester med fortrinsvis rytmisk/moderne musik. Det er de senere år blevet tydeligt, at der er en stærk kønsmæssig ubalance i musikbranchen. Den tendens er det vigtigt , at kirken ikke bliver en del af. Vi gør et stort arbejde for, at kønnene er ligeligt repræsenteret, og at alle vores musikere uanset køn får plads og synlighed. Og ved gudstjenesterne i forbindelse med 8. marts vælger vi fortrinsvis musikere, der har været med til at gå forrest i kampen for at ændre det noget ensrettede kønsbillede, der ellers kendetegner branchen.

Vi har et par gange brugt film som optakt til prædikenen. Det har været korte dokumentarfilm lavet til lejligheden af filmskaberne No Image. De har dels lavet en film, hvor to personer, en nøgen kvinde og en nøgen mand, taler

om, hvad deres krop og køn betyder for deres opfattelse af dem selv, dels en film, hvor en række unge kvinder fortæller, hvad de oplever, at kvindeliv er.

I Enghave kirke afholdes musikgudstjenester, hvor Vesterbro Sogns Børnekor medvirker sammen med drag og performer Ramona Macho. De synger både sammen og hver for sig, rytmiske sange og salmer. Gudstjenesterne sætter fokus på den transformation af identitet, der sker i mødet med Gud og i det kirkelige fællesskab. Ramona Machos medvirken er med til at tydeliggøre, at kønnet ikke er en fast og given størrelse, men noget, vi performer. Som deltagere i gudstjenesten konfronteres man med en udefinerbar kønsidentitet og bliver måske tvunget til også at overveje sin egen. Vi forsøger at skabe et rum, hvor grænser brydes og nye forståelser af både køn, kirke og kristendom kan opstå.

Med til vores kirkelige arbejde med køn og seksualitet hører også den årlige Pridegudstjeneste. Hvert år markeres afslutningen på Copenhagen Pride med en musikgudstjeneste i Trinitatis Kirke arrangeret af arbejdsgruppen Copenhagen Inclusive Churches, som vi begge er en del af. Vi har desuden flere gange lavet filmgudstjenester i forbindelse med MIX Copenhagen.

Først og fremmest kan disse særgudstjenester skabe et rum, hvor den kristne inklusion italesættes. Desuden skaber de en ramme for, at der også i gudstjenesten tales om køn og identitet. Faren ved at sætte særligt fokus på kønnet i kirken er risikoen for, at man finder ind i en ny begrænset identitet, som fx kvinde, homoseksuel eller queer, der nok bryder med traditionelle mønstre, men genskaber mønsteret med normer og rammer, der markerer, hvem der er inde, og hvem der er ude. Og at man ved at fastholde det særlige ved situationen altså ikke er med til at udfordre normaliteten i det store fællesskab, men i stedet skaber små, særlige menigheder. Når det alligevel er vigtigt at holde gudstjenester med fokus på køn og seksualitet, er det, fordi den type gudstjenester giver plads til, at mennesker kan opleve, at deres særlige livssituation italesættes. Og fordi de kan minde os om, at kirken er en mangfoldighed af mennesker. Kirken skal ikke ændres, så mennesker med en særlig kønsidentitet kan blive en del af den. Kirken består allerede af disse mennesker, og kirkens opgave er at have øje for det.

En påskeprædiken om køn og krop

Graven er tom, og den døde krop er væk. Jesus er stået op – har rejst sig fra døden og er vendt tilbage til Galilæa, til vennerne og livet. Denne fortælling fra påskesøndag er en af grundfortællingerne i kristendommen. Af mange årsager, men ikke mindst fordi vores opfattelse af og forventning til vores egen kropslighed her lægges fast. I mange religioner forsøger man at skille sig af med alt det, der handler om kroppen – som var det kropslige beskidt eller forkert. Men ikke i kristendommen. Her slås det fast, at mennesket aldrig kun kan være ånd, men også altid må forstås som krop. Her ser vi, hvordan Gudssønnen selv var menneske netop ved sin kropslighed. Og her ser vi, at kroppen i al dens mangfoldighed er rigtig og lige som den skal være.

Kroppen har stor betydning for, hvordan vi ser og forstår os selv og hinanden. Om vi er kvinde eller mand. Sort eller hvid. Tyk eller tynd. Vi har visse forestillinger om hinanden ud fra disse ydre kropslige kendetegn. Kroppen og kønnet bliver sat i system med klare og indimellem rigide forventninger om, hvad det vil sige fx at være enten mand eller kvinde.

Udfordringen til os er at undgå at lade os begrænse af de forventninger. I skabelsesberetningen fortælles det, at mennesket skabes i Guds billede. Og vores gudbilledlighed er ikke fikseret på vores ydre kropslige fremtoning – vores etnicitet, sociale position, køn eller seksualitet – men går forud for alle disse. Gudbilledligheden giver os et fælles udgangspunkt for skabelsen af vores egen identitet og tilværelse, som ikke er givet os på forhånd. Påskens opstandelsesunder giver os frihed til at skabe os en identitet og en tilværelse, som ikke er begrænset af, hvorvidt vi er f.eks. mand eller kvinde.

Apostlen Paulus siger det klart: "Her kommer det ikke an på at være jøde eller græker, på at være træl eller fri, på at være mand og kvinde, for I er alle én i Kristus" (Gal 3,28).

Den 7. april 2011 vedtog Europarådet en konvention, hvor ordet "køn" ikke længere defineres på baggrund af kroppen, men som "de socialt konstruerede roller, opførsler, aktiviteter og egenskaber, som et givent samfund finder passende for kvinder og mænd"[1]

Konventionen afspejler den opfattelse af køn, som mange har i forvejen: at køn i dag ikke behøver være et begreb, der låser vores krop til bestemte aktiviteter eller opførsler. Men at køn og krop er bevægelige størrelser, hvor

vi henter glæde og livskraft i at bruge og være i vores krop, om det så er ved dans, sex eller bjergbestigning. Lige så stille er det blevet klart, at vi nok ikke er så forskellige, når det kommer til stykket. At vi, kvinder og mænd, har fælles menneskelige behov. Behov for anerkendelse og nærhed. Behov for hengivelse og henrykkelse.

Påskeevangeliet fortæller, hvordan kvinderne kommer til den tomme grav og mødes af en ung mands ord: "Han [Jesus] er opstået" (Mark 16,6). Det er tre meget glædelige ord. For det glædelige budskab, som Jesus havde bragt med sig i ord og handling, døde og blev begravet sammen med hans korsfæstede krop. Men med opstandelsen sættes alt, hvad Jesus har sagt og gjort, i et evighedsperspektiv. Det er livets triumf over døden. Ligesom Jesus altid i ord og handling gik til angreb på alt, der begrænsede menneskers mulighed for livsudfoldelse.

De kroppe, som ikke passer ind i kulturelle konventioner, får plads og kan opstå sammen med Kristus. Og det er i opstandelsesunderet, vi får mulighed for at udfolde os som dem, vi gerne vil være, og ikke tvinge os selv ind i rigide konventioner og forventninger om, hvem vi bør være.

Vores liv sættes i et nyt perspektiv gennem Jesu grænsesprængende liv og påskens livsbekræftende opstandelse. Jesu liv satte rammen for, at vi kan blive set som dem, vi er – ikke bare som vores krop eller køn. Og ved hans død og opstandelse får vi håb om kærlighedens overvældende kraft.

Det er beskeden fra denne Jesus, der talte med kvinder, toldere og skøger – fra denne Guds søn, der viser os, at vi er bundet til vores kropslighed på godt og ondt – fra denne befrier, der sprænger alle rammer. Det er beskeden: at vi gennem Guds kærlighed sættes fri til at leve og dø som dem, vi er.

Glædelig påske!

Litteratur

Butler, Judith 2010: *Kønsballade*, København: THP.

Bækgaard, Hans-Ole, i: Gustavsen, Rikke 2014: "Præster klar til at udfordre lov om juridisk kønsskifte", i: *Kristeligt Dagblad* 2014, 7. april.

Skovsgaard, Steen 215: "Kan man beslutte sig for, om man vil være mand eller kvinde?" i: *Kristeligt Dagblad* 2015, 29. april.

Stuart, Elizabeth 2004: "Queering Death", i: *The Sexual Theologian: Essays on Sex, Gender and Politics,* London: T&T Clark.

Stuart, Elizabeth 2007: "Sacramental Flesh", i: *Queer Theology: Rethinking the Western Body*, Oxford: Blackwell.

Stuart, Elizabeth 2009: "The Priest at the Alter: The Eucharistic Erasure of Sex", i: *Trans/Formation*. London: SCM Press.

Noter

1. Council of Europe (2011, 7. april): CM(2011)49 final: "Council of Europe Convention on preventing and combating violence against women and domestic violence", Chapter 1, Article 3c, side 3. (https://wcd.coe.int/ViewDoc.jsp?id=1772191, set 19. november 2015).

Viggo Julsgaard Jensen, præst i Enghave Kirke
E-mail: vjj@km.dk

Mia Rahr Jacobsen, gadepræst ved Trinitatis Kirke
E-mail: mrj@rundetaarn.dk

Kvinder, kompleksitet og kreativitet:

Feministisk sjælesorg som teoretisk genre og praksis

Christine Tind Johannessen-Henry

Feministisk pastoralteologi og sjælesorg har gennem de seneste årtier skiftet fra et fokus på det individuelle, dvs. en stræben mod 'enhed' og 'integration' i forestillingen om helende omsorg, til en opmærksomhed på det kollektive, dvs. diversitet, relationalitet og kulturel forskellighed, hvor omsorgen skal udfolde og gøde kvinders 'uorden' og kompleksitet. Frem for at haste afsted med 'sjælesorgens svar', er der gode grunde til at være ekstra reflekteret omkring netop denne kompleksitet, hvor ud af en konstruktiv kønsbevidst kvindelig omsorg kan vokse. I det lys vil nærværende artikel give et bud på, hvordan feministisk sjælesorg som teoretisk genre og i praksis (også) kan gribes an i dag.

Bekendelse

At bevæge sig ind i feltet "feministisk sjælesorg" er en blandet fornemmelse af at have mødt sit teologiske 'hjem' og et voldsomt ubehag ved at skulle 'se'. Det er befriende at finde et sprog, man har manglet, og på samme tid kropsligt, kvalmende og desillusionerende, at øjne sit eget køns stilling i verden, som ikke er til at holde ud. – Få linje med medsøstre i praktisk teologi starter jeg med en personlig bekendelse for arbejdet med feministisk teori. Med til bekendelsen hører et møde med den amerikanske teolog og feminist Catherine Kellers konstruktive, systematisk-teologiske forfatterskab, der for år tilbage førte mig ind i et univers, hvor en teologisk ild brændte med et poetisk vildt sprog og en politisk dagsorden, der optog mig i hidtil uprøvet

grad (se Johannessen-Henry 2013, 2015). Keller banede på den måde min vej for at se behovet for sjælesorg i et feministisk perspektiv. Inspirationen fra Keller, et fortsat arbejde med netværksteologi og en vedblivende interesse for billeddannelsens kraftfulde udtryk (også) i sjælesorg, danner klangbund for nærværende artikel.

Pastoralteologen og feministen Elaine Graham citerer kollegaen Frances Ward for at skrive: "An insistence on the primacy of lived experience is not a surrender to anti-intellectualism – in fact, it requires a high degree of methodological sophistication of knowing and hearing and a preparedness to live with the 'messiness' of existence" (Graham 2014). Med udgangspunkt i en case fra den 'snavsede' hverdag, vil jeg på de følgende sider i kondenseret form forsøge at introducere en nutidig feministisk sjælesorg gennem nogle markante tekster på området.

Patchwork[1]

> Jeg er i gang med at sy et patchworktæppe. Det begyndte jeg på i ventetiden mellem undersøgelserne, hvor jeg stadig ikke vidste, om det var kræft. Det skal min veninde have, når jeg er væk. Jeg vil lægge en besked ved om, at det sidste, jeg gjorde, inden jeg pakkede det ned, var at gå rundt med det om mine skuldre og [skrive] "… når du pakker det ud, vil du tage det om dine skuldre, og så kan du få et knus fra mig, når du har brug for det". Hvis jeg har tid, kan også andre få. Men hun bliver den første. – Håbet har alle farver. – Det er et slags maleri. – Jeg prøver at skabe farvegraderinger, lys, og mærk[!], i forskellige farver. Det er så sjovt at mingelere med. Det er dér, kunsten er. Det er ikke så meget at sy det sammen, men primært, hvordan de skal ligge. Jeg har et stort skab fyldt med forskellige stofrester. Det startede som et babytæppe til en kvindelig kollega, men jeg blev så forelsket i det, at jeg ikke ville give det fra mig [*K ler*]. Patchworket havde jeg med mig, da jeg var indlagt. Da havde jeg syet inderfirkanten. Jeg

> bad en af mine venner om, at tage det med, fordi jeg havde brug for noget håbefuldt at kigge på, så det havde jeg. Tæppet minder mig om min sygdom, men det giver mig en god oplevelse, fordi jeg synes faktisk den er god [*K ler*]. Jeg har brugt de smukkeste stofrester, jeg kunne finde. Min farvesans har ændret sig. Jeg har været til kølige blå farver; nu er jeg mere til gule og røde, varme, turkis. Hvis jeg skriver en bog om mine oplevelser, skal det være forsiden. – Det går langsomt. Jeg skal montere, fore og quilte det. Det er ikke så sjovt som at sætte firkanterne sammen. *K, 57 år*

K "mingelerer" intenst med de talrige og forskellige stykker stof, der bringes sammen i patchworket – sammen med alt det andet i sit liv: projektarbejder, husombygninger, brystkræftbehandlinger, kæresteforhold og forfatterskaber. *K* reflekterer over sit liv og brystkræften: "Livets begyndelse startede med et lynnedslag i en suppe af proteinfyldt vand! Hver gang der er sket en ændring i mit liv, er det sket ved et lynnedslag, som har medført en metamorfose, som har skabt orden ud af kaos". Hun fortæller, "at med dén impuls søger vi, at skabe orden ud af kaos. Det er på et eller andet niveau et forsøg på at gøre Gud kunsten efter, at skabe en verden ud af ingenting". *K* har erfaret på prægnante måder, at livet rummer en dybere åndelig dimension. Samtidig træder det mærkbart frem i samtalen, at hun kæmper med et gudsbillede, hun ikke kan tro på. Hun ser en kristen gud for sig, der kommanderer, "forlanger", "fordømmer", "er smålig og hævngerrig", "krigsliderlig", diskriminerende, utilregnelig, uansvarlig og forfordelende. Gud, fortæller hun, er lige så slem som den healer, der sagde "at grunden til, jeg havde fået kræft, var fordi jeg havde en ide om, at jeg ikke var værd at elske – selv om hun måske havde ret". Som teenager opsøgte *K* den lokale præst, for at tale om Gud, men præsten havde svært ved at svare. Hun konstaterer savnet af en samtalepartner i disse spørgsmål.

Opgøret med et patriarkalt gudsbillede, kraftfulde bibelske skabelsesbilleder med fødselsmetaforer og erfaringer af tro, nedgørelse, kærlighed, uretfærdighed, tab og håb; de talrige, kulørte og ind imellem umiddelbart konfliktende tilkendegivelser er vanskelige at sammenkoge til en helhed eller integrere i hinanden. I stedet finder *K* ressourcerne midt mellem de

mangfoldige dele – ganske som i patchworket: det lysende håb findes midt i det kreative mellem alle de lysende stofdele, i gaver af varmende tæpper til andre kvinder, deres babyer og til kolleger. En kraftfyldt relationel og omsorgsgivende kompleksitet udspiller sig med en kreativitet, der strækker sig ud over hendes egen død.

Kompleksiteten selv sprænger stereotyperne i *Ks* virkelighed – og frembringer en ny orden i sprængningens uorden. Netop dette "kaosmos", det mangefoldede og forskelligartede, viser sig at være gjort af et stof, som en styrkende, modstandskraftig sjælesorg kan vokse ud af.

Protest

Mens feministisk teori kan spore sin arv over 50 år tilbage, har den feministiske praktiske teologi først gjort sig gældende siden 1990 (Graham 1999). Linjerne i feministisk praktisk og pastoral teologi har bevæget sig fra arbejdet med at bryde tavsheden til at få mæle til at handle. Graham beskriver udviklingen i tre bevægelser, der er karakteriseret ved en protest imod usynlighed, eksklusion og objektivering af kvinder inden for den kristne pastorale tradition (Graham 1999, 2014).

Protesten betyder i første instans *at lytte til stilheden*, hvor arbejdet består i med at gøre lidelsens "undergrund" synlig og bringe erfaringer af vold op til overfladen (se Doehring 1992). Anden fase har handlet om *at finde en stemme*, dvs. sætte kvinder fri fra forvrængede versioner af det, de sandt føler og ønsker. Sjælesorgen må derfor sadle om og åbne for de ægte versioner; der er behov for "kontra-narrativer", som er funderet i kvinders autentiske erfaringer (se Bons-Storm 1996). Den tredje bevægelse omhandler, hvordan sjælesorgen kan rekonstruere tradition og praksis på måder, så de nye indsigter *transformerer* håb – dvs. transformation gælder ikke kun inden for kirken, men sigter på livet i hele samfundet. Der er brug for 'verdslige' feministiske pastoralteologier, som forholder sig til den banalitet, ambivalens og kompleksitet, der er forbundet med at bevæge sig i samfundsvirkelighedens mange og brogede situationer (se Mary Fulkerson 1996).

En anden markant feministisk pastoralteolog, Bonnie J. Miller-McLemore har opereret med et lignende udviklingsskema (1999). Hun skelner mellem

bevægelser af *i)* "underforstået kritik og uro, *ii)* "en suspensionens hermeneutik imod traditionel lærdom", der indbefatter "aktiv modstand mod patriarkat", og *iii)* "rekonstruktion" som "involverer et engagement i specifikke tematiske praksisser eller emner, der behandles i et bredere panorama af psykologisk, kulturel og teologisk kritik og reformulering". Fælles for disse tre bevægelser er, at de betoner kontekst, samarbejde og diversitet.

Udfaldet af ovenstående udvikling er, at idet kvinderne har fået mæle, bliver én stemme til flere. Sjælesorgen skal netop ikke blot varetage det enkelte individs situation, men omsorgen må i høj grad kanaliseres, forstås og virke i kollektive fora. *Alle* kvinder har stemmer – ikke kun middelklassen, men også underklassen; ikke kun hvide, men også sorte, indianere, asiater etc. Dvs. feministisk sjælesorg må nødvendigvis *også* handle om multikultur – kulturel forskellighed på alle planer, anti-indskrænkning. Den handler om det personlige – *og* det sociale og politiske. Omsorgen er ikke kun møntet på det private, men er involveret i det offentlige rum (fx boligforhold og magtforhold på arbejdsmarked, i karriere og ved personanseelse; Stevenson-Moessner & Snorton 2010).

Net

Miller-McLemores kendte billede af sjælesorgen som *The Living Human Web* ses netop som udtryk for den ovenfor skitserede udvikling, hvor "det levende net" på samme tid indikerer traditionsbånd og paradigmeskifte (1996, 2014).

Sjælesorgen har traditionelt set individet som et "levende dokument". Det var den amerikanske teolog og præst Anton T. Boisen, der navngav sjælesorgen med den kraftfulde metafor *The Living Human Dokument* (1936, se Dykstra 2005), som siden videreførtes af teologen Charles Gerkin (1984, se Dykstra 2005). Som et psykisk prøvet menneske insisterede Boisen på at lytte til stemmerne fra de marginaliserede i deres egen kontekst. Sjælesorgen i denne æra begrænsede primært sit fokus til én-til-én rådgivning, hvori præsten besad den ekspertise og omsorg, som skulle skænkes konfidenten. I de senere år er man blevet bevidst om, at omsorg må forstås i langt videre udstrækning, hvor hele menigheden i fællesskab er medudøver af omsorgen; præsten er facilitator for forskellige omsorgsformer frem for at 'ligge inde med' patentet på omsorg.

Miller-McLemores litterære bedrift er, at hun ekspanderer Boisens dokument-billede til et "net". Hun åbner sjælesorgens 'tekst' til at indbefatte enhver problematisk situation og omsorgsfuld handling. Selve objektet for den pastoralteologiske undersøgelse, fortolkning og transformation (jf. udviklingen beskrevet ovenfor) gives hermed et mere dækkende udtryk, fordi forståelsen af det medmenneskelige forhold (*person-in-relationship*) udover at rumme forhold mellem enkeltpersoner tillige inkluderer forbundetheden med samfundet – familiemønstre, institutioner, ideologier, retsprincipper og offentlig politik – alt sammen medbestemmende for det enkelte menneskes helbred og følelsesmæssige velbefindende. Miller-McLemores favnende netmetafor er ikke så friseret, ren (*purified*) eller betryggende, som den måske umiddelbart kan fremstå. Netsjælesorgsbilledet udfordrer, fordi nettet ikke kun erfares som et harmonisk sikkerhedssystem. Nettet medtager ofrenes erfaringer af at være fanget i et sammenfiltret og kompliceret net – hvilket indebærer, at sjælesorgen også må være optaget af dem, der spinder mønstrene.

Nettet indeholder således en slags "dokumenter", men de lader sig ikke blot 'læse' og fortolke som sådan. Nettet rummer *også* alle de levende kroppe, der ikke har sagt noget, de tavse, de marginaliserede – med andre ord dem som evangeliet giver stemme. Nettet åbner altså for det ukendte. Derved sætter nettet sjælesørgerisk set samtidig grænser for den hyldede empati.[2] Nettet indikerer, at sjælesørgere umuligt kan læse hele 'teksten'; at man til tider er ude af stand til at forstå den virkelighed, der er på færde hos den, der lider.

Miller-McLemores netmetafor bygger, naturligvis, på feministisk systematisk teologi. Hendes "web"-pastoralteologi er inspireret af Catherine Kellers teologi, som den præsenteres i bogen *From a Broken Web: Separatism, Sexism, and Self* (1986). Keller præsenterer her en slags araknisk (edderkoppeagtig) teologi med tankeforbindelse til edderkoppens overraskende evne til at reparere dens ødelagte net – "spinning oneness out of many and weaving the one back to the many; "Whatever fresh twist of becomming we may have contributed to the future feeds the Spider Goddess, becoming in her body - which is to say, the world - substance from which to spin new worlds" (Keller 1986). Keller tilbageviser den misogyni (kvindehad), der udspringer af et patriarkalsk kunstgreb om separation, og som går tusindvis af år tilbage i vestens historie. Ved at sammenstille et væld af forhadte kvindebilleder af forskellige kvinder, monstre, slanger, edderkopper, drager og af

kvinder som netop Arakne, Medusa, Tiamat, Tehom og "Dybet" fra Første Mosebog, viser hun, hvor overvældende, frastødende og skræmmende at kvinders sammenhængskraft og visdom har syntes til alle tider. Den kraftfulde relationalitet som kvinder og mødre repræsenterer, er blevet snøret ind i uorden – af frygt for det indfiltrede og indviklede. Som Miller-McLemore citerer Keller for at skrive: "Web is not originally a trap" (Keller 1986, cit. i Miller-McLemore 1996). Nettet er ikke et billede, der ikonoklastisk set fikserer og indskrænker. I stedet åbner det for en forbundet mangfoldighed af andre billeder – også dem som endnu ikke er.

I en feministisk sjælesorgssammenhæng handler dette teologiske netbillede overordnet set om, at der helt grundlæggende findes alternative myter til de patriarkalske – myter der genrejser individernes sammenhæng. Men samtidig er brugen af Kellers systematiske fremstilling helt afgørende, fordi teologien herved genopretter sin nødvendige centrale plads i sjælesorgen, hvorved psykologien får en mindre eksklusiv, om end en stadig vigtig plads sammen med andre discipliner. Eller som Miller-McLemore pointerer: "Psychology alone cannot understand this web!" (1996).

Mere konkret og hvad angår *K*, betyder netbilledet, at hendes sygdoms- og livssituation sjælesørgerisk set ikke kan 'aflæses' med en psykologisk forklaringsmodel og strategi. Udsagn udefra om hendes skyld i sygdommen som "uelsket" og et forkastet patriarkalt gudsbillede kalder i høj grad på et teologisk "kontra-materiale", fx som Kellers refleksioner over *Dybet* (se Keller 2003). *K*s situation fletter sig ind i ophav og omgivelser, åbner potentielle muligheder og lukker andre ned på langt mere komplicerede måder end man som sjælesørger har mulighed for at forstå. Sådanne – feministisk set – afgørende erkendelser om pastoral-teologisk 'grounding' åbner netbilledet som minimum for.

Kompleksitet – kreativitet

Netbilledet, som præsenteret ovenfor, er et praksisteoretisk forsøg på at gøre op med de fremherskende stereotyper af kvinder, deres opførsler, tanker og motivationer, der gennemsyrer samfundet. Stereotyperne er så udbredte, at kvinder der 'falder igennem' dem og ikke passer ind i dem, kan blive set som afvigende, upassende, i 'uorden'; de bliver afskrevet, undervurderet eller

ganske simpelt misforstået (Stevenson-Moessner & Snorton 2010) – ganske som *K*s præst utilsigtet gør, idet vedkommende ikke ved, hvad han skal stille op med hendes anfægtelser om Gud.

Miller-McLemore er blevet beskyldt for i sin fremhævelse af nettet, at glemme dokumentet. Betydningen af hendes model kan dog næppe overvurderes, når det gælder om at gå foran i sammentænkningen af pastoral praksis og systematisk teologi. Tages kritikken alligevel ad notam, er der al god grund til at se nærmere på den amerikanske pastoralteolog Pamela Cooper-Whites[3] arbejder, som går tættere på individet – eller rettere på de utallige folder, der karakteriserer menneskers selv, både indadtil og udadtil (Cooper-White 2010, 2008, 2007). Et omdrejningspunkt er bl.a. begrebet "multiplicitet", der tilnærmelsesvis kan forklares med forbundet mangfoldighed (Johannessen-Henry 2013, 22; 2015, 56-57). Argumentet er, at gudbilledligheden ligger i kompleksiteten, indvikletheden og flerheden.

Eller oversat til *Ks* case: *Ks* patchwork viser et farvestrålende, lysende og rigt billede for kvinders psykologi, teologi og pastorale behov i den eftermoderne og multikulturelle kontekst, som vi befinder os i i dag. Netop den mangfoldighed, der kommer til udtryk i *Ks* håndarbejde (eller kunstbillede) – og som Cooper-White finder i tilsvarende amerikanske cases – reflekterer det behov, som sjælesorgen skal imødekomme.

Det har været et karakteristisk træk for traditionel sjælesorg og for klassiske psykologiske modeller op gennem tiden, at de opererer med "integration" som en slags metafor for helbred og helhed, og netop som sådan er det blevet anset for et terapeutisk mål (Cooper-White 2008). Hel- og énhed er blevet modstillet patologiske begreber som "nedbrydning", "fragmentering" og "opsplitning" – ganske som kristen teologi har udformet frelse (som det at være "ét") i modsætning til synd (som det at være fremmedgjort) (herom, se tillige Johannessen-Henry 2013, 24-26; 2015, 38-41).

Mange af samtidens psykologier og teologier gør imidlertid op med enhedstanken. Ligesom multiplicitet allerede ligger indlejret i oldkirkens tænkning (Keller 2003), eksisterer multiplicitet også allerede som noget positivt i tidligere psykoanalytiske modeller (jf. fx C.G. Jungs arketyper). Mennesker og deres psyke er kompleks og 'uordentlig'. "Dissociation" (adskillelse) anses i nyere psykologi ikke længere som noget primært sygeligt, dvs. som 'fragmentering', men som en del af en normal mental proces. *K*s patchwork kan

i den sammenhæng forstås som et billede på vores selv med tanker, følelser, handlinger, kropslige erfaringer, erindringer, ønsker og fantasier, der udvikles igennem hele vores liv. Med reference til filosoffen Gilles Deleuzes tænkning skriver Cooper-White: "We are *a folding together* of many selves. Each of us is in ourselves a multiplicity of 'selves in relation' – made up of many parts." (2010, 2007; om Deleuzes metaforer, se tillige Johannessen-Henry 2013, 28-31; 2015, 62-64).

Hvorfor hævder Cooper-White nu denne inklusion af multiplicitet i sjælesorg, som noget der i særlig høj grad er til fordel for kvinder? *For det første*, fordi denne tænkning afspejler, at kvinder faktisk er komplicerede og lever kompliceret. Det handler dels om førnævnte indre tilstande af følelser og identitet, dels om at kvinder rent bogstaveligt sammenfolder forskellige roller og relationer. Med andre ord: multitasking. Kvinders frihedsprivilegium er blevet ensbetydende med at løbe hurtigere i multitaskingens hamsterhjul med forskellige multiple roller, som alle har forrang og en fuldtidsidentitet: hustru, mor, datter, professionel, frivillig. Med til at 'få det hele' hører omkostninger som stress og separation fra hjem og familie.

For det andet fordi identifikationen med det multiple udadtil samtidig "resonerer" med det kreative, flydende og dynamiske potentiale, som er forbundet med den indre kompleksitet og diversitet. Cooper-White er i lighed med Keller inspireret af Deleuzes tanker om virkelighedens kaotiske skabelsesproces, hvor han beskriver denne bundløse "kaosmos" som et "matrix" (bet. kilde, livmoder) – et multiplicitetsbillede, der hentes fra kvindekroppen og som samtidig er et moderligt billede for det guddommelige. Tilmed, fremhæver både Keller og Cooper-White, at den deleuzianske multiplicitetstænkning rummer en trinitarisk logik om "Folding, unfolding and refolding" (Keller 2003, 28-31; Cooper-White 2010) som en anderledes forestilling om den kreative proces.

I sit pastoralteologiske/-psykologiske arbejde med sjælesorg søger Cooper-White at udfolde de kreative processer, som er skitseret ovenfor. Hun "leger" med metaforer, der resonerer med pastorale funktioner af heling, styrkelse, vejledning, forsoning og bemyndigelse – metaforer som hun henter fra sprog om Treenigheden: "Gud som kreativ overflod" (skabende kraft), "Gud som legemliggjort begær" (erotisk kraft) og "Gud som levende inspiration" (relationel kraft). Disse kreative billeder fungerer som teologisk struktur for at hævde ikke-integrationen (fremfor traditionel enhedstænkning) som en

kilde til "psyko-spirituel kritik og kreativitet" (Cooper-White 2008, 2007). Hendes håb er, at sådanne treenighedsforestillinger kan åbne for en større forståelse af sjælesørgernes eget multiple selv såvel som for de mennesker, der søger omsorg og heling.

Følger vi Cooper-Whites tankegang mere specifikt, nemlig i forhold til *K*, er det præcis den kompleksitet, evnen til at sammensætte, 'indvikle' og lade forskellige stoffer og tråde flyde sammen, som bidrager til hendes modstandskraft, beslutsomhed og viljefasthed. At kunne navigere i nettet af forbindelser mellem multiple dele, at være en empatisk 'patchworker' af forbindelser og empati (med blik for Miller-McLemores grænse herfor) handler om mere end skabelse af personlige forbindelser; det er kreativ skabelse, der også handler om politisk samarbejde og relationelle kompetencer.

Kvindevenlig sjælesorg

Miller-McLemore har påpeget, at en stor del af litteraturen inden for praktisk teologi med rette kan kritiseres for at være både unødvendig akademisk, indskrænket og abstrakt (1999). For den amerikanske litteraturs vedkommende befinder både det kvindelige publikum og de kvindelige forfattere sig i akademiet – ikke i køkkener, asylcentre eller 'sekretærstolen'! Jeg vil derfor afsluttende bevæge mig ind i en anden, mere praksisorienteret fortolkning af, hvordan feministisk sjælesorg kan bevæge sig frem.

Dekanen for Diakonhjemmet Høgskole i Oslo, Ingunn Moser, har i en artikel sammen med bl.a. den britiske sociolog John Law beskrevet en måde at tænke om, hvad et gode i omsorg er. "In *care*, it is a good to tinker iteratively and find ways of temporarily reconciling noncoherent logics and practices by keeping differences in a state of (always precarious) balance. It is also a good to know that it is highly likely that today's solution will not work for very long. It is a good, in short, to understand that goods are necessarily in tension and cannot ultimately be reconciled" (Law et al. 2015). Omsorg er her at forstå som en slags "synkretisme-modus", der som arbejdsmåde i praksis synes at korrespondere med de pastoralteologiske beskrivelser om net og multiplicitet.

Mosers beskrivelse af omsorgens praksis som en konstant 'tagen temperatur på situationen' vil jeg sætte som en slags fortegn for det lille idekatalog for feministiske sjælesorgspraktikker, som nu afslutningsvis følger. Min mere håndfaste afrunding skal læses i det lys, at skønt enhver sjælesorgssamtale afhænger af situationen og er betinget af kulturel forskellighed, må visse spørgsmål nødvendigvis melde sig: hvordan – i praksis – bedrive sjælesorg, der varetager, at kvinder vrister sig fri af stereotyper og samtidig undgår destruktive (selv)bebrejdelser i forholdet til andre og de aktiviteter kvinder aktuelt indgår i, er opdraget med og handler indenfor? Hvordan kan *K*s patchworkmetafor blomstre i sjælesorgen med den kraft som 'sytøjet' faktisk rummer?

Pastoralteologen Carolyn Bohler har fremsat ti vejledende punkter for det hun kalder "Female-Friendly Pastoral Care" (1996). "Kvindevenlig sjælesorg" handler om ikke at såre kvinder, ikke bebrejde, ikke kritisere og ikke efterlade følelsesmæssige ar for at forandre fx familiedynamikker. Kvindevenlig sjælesorg er mandevenlig(!) – samtidig med at den er møntet på kvinder. Jeg fremdrager Bohlers retningslinjer i forhold til ovenstående refleksioner over feministisk sjælesorg, fordi disse *guidelines* ikke kun retter sig mod på forhånd fastlagte samtale- eller rådgivningsrum, men lige så vel mod den sjælesorg, der finder sted i kaffestuen og på hjørnet ved børnehaven. Indimellem vejledningerne bringes *K*s case op som illustration.

1) *At lytte!* … efter det konfidenten siger, kræver at præsten parkerer sine egne formodninger, antagelser, konklusioner eller løsninger på det, som præsten selv tænker må være 'essensen' af konfidentens anliggende. Det betyder, at man som udgangspunkt ikke skal advokere for andre, men lytte til konfidentens egne behov og ønsker. Ikke at blive hørt leder til en erfaring af uretfærdighed – hvilket her kunne ligne *K*s erfaring i samtalen med præsten om hendes gudsbillede.

2) *At forvente indre konflikt mellem omsorg for sig selv og omsorg for andre.* Kvinder har en tendens til at indoptage andres ønsker og interesser (internalisering). At finde omsorg for sig selv er en proces, der ofte gennemleves med stærk ambivalens. Hos *K* kunne det symptomatisk komme til udtryk i forbindelse med healerens udsagn. Ambivalensen kan være langsommelig, og præsten kan komme til at anvise, hvordan konfidenten skal tænke, gøre og forsikre, at konfidenten vil træffe et klogt valg – med 'uvenlig' omsorg til

følge. Den indre konflikt er 'problemet', lige så meget som det at træffe en beslutning er 'problemet', og skal have tid.

3) *At respektere modstandskraft såvel som fortvivlelse, lettelse såvel som smerte.* Den helende proces tager tid. Konfidenten kan i lang tid blive ved med at vende tilbage til en påført eller pådraget smerte – selv om det har været muligt at mobilisere modstandskraft. Præsten kan overse, at konfidenten faktisk føler sig lettet og kommer for at blive bekræftet i sin erfaring. Dels må præsten derfor udvise stor tålmodighed, selv om kvindens liv nu er genrejst; dels må modstandskraftserfaringen tages alvorlig og gives fuld opbakning frem for at bremses af en forestilling om en 'egentlig' smerte, der måtte komme eller 'ligge bagved'. – *K* kunne have brug for igen og igen at tale om sin sygdom, selv om hun er sluppet forholdsvis godt igennem forløbet. Samtidig må længere fortællinger om det, der er godt og sjovt, fx patchworket, ikke utilsigtet få plads som noget 'udenoms' i samtalen.

4) *At balancere personligt ansvar med systemernes indflydelse.* Individer er indvævet i sociale forhold, fx familie, venner, kæreste, kolleger, naboskaber m.v. Ved at have øje for de forskellige "systemer" og strukturer, der rummer temaer som seksualitet, magt, autoritet og kønsskævhed, har præsten mulighed for at nævne den pågældende kønsskævhedsadfærd ved navn. Benævnelsen kan lede konfidenten ind på forståelser og ressourcer, der kan forberede på at bryde cirklen, *hvis* eller når det ønskes. – Hos *K* kunne det måske vise sig frugtbart kort at bringe frem fx Cooper-Whites arbejde med kvindebilledet i 2. Samuels bog, kapitel 13, om kvinden Tamar, hvor alt i historien uden undtagelse tilhører mændenes domæne (2012). Det er Kristi omsorg for kvinder (og dermed kirkens omsorg), som er kontra-narrativet til historien om Tamar.

5. *At tage 'alt' i betragtning.* At indtænke så mange faktorer som muligt betyder, at der bliver en større gennemsigtighed i forhold til at forstå situationens dilemmaer. I sjælesorg kan dilemmaer indebære andet end at 'tale sammen' om situationen. – I *K*s tilfælde kunne fx den situation opstå, at hun opdager en ny knude og får besked om, at den er godartet. Hun tænker, at den er malign, men synes ikke hun kan tillade sig at råbe mere op. – Præsten har på flere niveauer mulighed for at skabe forbindelse mellem borgere og instanser i samfundet. Kvindevenlig sjælesorg handler om at bemyndige kvinder til at råbe op og handle, frem for stiltiende at acceptere smerten ved situationen.

6. *At observere og udvide gudsbilleder.* Sjælesorg kan gøre uudtalte gudsbilleder eksplicitte. Præsten kan hjælpe til at rekonstruere gudsbilledet ved at forstå, hvilken kraft der ligger implicit i konfidentens gudsbillede, som måske kaldes 'Herren', men som rummer kvindelige metaforer som fx retfærdiggører eller trøster, og dermed korresponderer med en kvindelig forståelse af det mandlige 'Herren'. – I *K*s case kunne det bibellitterære skabelsesunivers med den "proteinfyldte suppe" måske navngives med "livmoder" (matrix) som den kristne Gud og derigennem kontra-beskrive det destruktive patriarkalske gudsbillede.

7. *At fremkalde kvinders autoritet.* I sjælesorgssituationen gives præsten næsten automatisk autoritet; det ligger i at stille spørgsmål, give råd og bede for nogen. Kvindevenlig sjælesorg søger at fremkalde konfidentens egen autoritet i sit åndsliv ved at fokusere på måder at erfare og relatere til Gud. Bøn *behøver* ikke tilbydes, men konfidenten kan hjælpes til at skabe eller blive bevidst om egne bønner, ritualer og andet stof. Ved at have øje for 'bønnens multiplicitet' sker mødet mellem præst og konfident gennem et symmetrisk forhold, hvor ingen fratages autoritet, men styrker den. Det er præstens opgave at navngive autoriteten, som den faktisk viser sig hos konfidenten. – I *K*s case kunne en præst fx lade patchwork-situationen blive den meditative seance, som den indbyder til.

8. *Overvej at tale med familiemedlemmer separat såvel som sammen.* Præstens rolle at gøde jorden for samtalen mellem fx ægtefæller eller søskende. En udfordring, når præsten taler med grupper af konfidenter, er at undgå alliancer med den éne part. Åbenhed omkring muligheden for individuelle samtaler hjælper til at at undgå, at individuel tid forveksles med skjult alliance og dermed en trussel for den anden part. Med tilbuddet om et fortroligt individuelt rum, følger præstens opmærksomhed på ikke at skulle fungere som budbringer mellem parterne.

9. *Intentionel brug af forestillinger og metaforer i rådgivning.* Ifølge Bohler bærer mange kvinder rundt på en erfaring af, at de verbalt 'taber' til det mandlige køn hvad angår 'logiske' argumenter (til trods for at kvinders verbale evner ifølge undersøgelser scorer højere end mænd). Erindres videre Cooper-Whites fortolkning om multitasking som en afgørende udfordring for kvinder, kan præsten styrke konfidentens autoritet ved at vende et nedgørende billede til dets styrke. I *K*s case kan det kraftfulde billede som 'patch-

workeren' være kontrabillede til destruktive, passiviserende og fragmenterende billeder som fx 'ikke-elskelig', 'patient' eller 'kræftsyg'.

10. *Opmærksomhed på ikke at bebrejde kvinden eller at overbeskytte manden*. Bohler henter et ganske blottende eksempel frem: Det er blevet fremført om kristne ægteskaber og seksualitet, at skulle manden have en lille penis, har det meget lidt at gøre med parternes seksuelle nydelse og tilfredshed. I samme anledning italesættes en flergangsfødende kvindes bækkenbund med en potentiel "slaphed", hvis hun ikke har trænet "ordentligt". Det kan næppe benægtes, at det er svært at gøre noget ved en lille penis, ligesom en bækkenbund faktisk kan trænes som andre muskler i kroppen. Det bemærkelsesværdige ligger i stedet i den kønsskævhed, som følger af formuleringerne: de sikrer mandens ego med argumentet, at hans organ ikke har nogen afgørende betydning, hvorimod kvinden bebrejdes for ikke at kunne tage sig sammen til at træne sin "slappe" muskel. – Bohlers pointe er, at bebrejdelser og overbeskyttelse falder så naturligt, at både kvinder og mænd (dvs. inkl. præsten) slet ikke er bevidste om, at det sker.

Skulle man nu sidde med følelsen af, at ovenstående vejledning er lidt for simpel, løs og elementær på samme tid, så lad mig slutte med at slå følgende fast med ord fra Miller-McLemore:

> The hope is to prevent a universalizable feminist perspective from harming those it intends to protect and to maintain a flexible feminist perspective that respects cultural differences and moral diversity while also including an option for contesting practices from within cultures (Miller-McLemore 2010: 329).

Litteratur

Bohler, Carolyn (1996). "Female-Friendly Pastoral Care", i: Stevenson-Moessner, Jeanne, *Through the Eyes of Women*, Minneapolis: Fortress Press, 27-49.

Bons-Storm, Riet (1996). *The Incredible Woman*, Nashville: Abingdon Press.

Doehring, Carrie (1992). "Developing Models of Feminist Pastoral Counseling", *Journal of Practical Theology* 46 (1): 23-31.

Dykstra, Robert C. (2005). *Images of Pastoral Care: Classic Readings*, St. Louis: Chalice Press.

Fulkerson, Mary McClintock (1994). *Changing the Subject*, Minneapolis: Fortress Press.

Cooper-White, Pamela (2012). *The Cry of Tamar: Violence Against Women and the Church's Response*, 2. udg., Minneapolis: Augsburg Fortress.

Cooper-White, Pamela (2010). "Complicated Woman. Multiplicity and Relationality across Gender and Culture", i: Stevenson-Moessner, Jeanne & Snorton, Teresa, *Women Out of Order*, Minneapolis: Fortress Press, 7-21.

Cooper-White, Pamela (2008). "Interrogating Integration, Dissenting Disintegration: Multiplicity as a Positive Metaphor in Therapy and Theology", *Pastoral Psychology* 57: 3-15.

Cooper-White, Pamela (2007). *Many Voices. Pastoral Psychotherapy in Relational and theological Perspective*, Minneapolis: Fortress Press.

Graham, Elaine (2014). "Feminist Theory", i: *The Wiley Blackwell Companion to Practical Theology*, Ed. Miller-McLemore, Bonnie j., West Sussex: Wiley Blackwell, 193-203.

Graham, Elaine (1999). "From 'Terrible Silence' to 'Transforming Hope'", *International Journal of Practical Theology* 2: 185-212.

Johannessen-Henry, Christine Tind (2015). *Kræften og kraften. Hverdagskristendom i et netværksteologisk perspektiv*, København: Forlaget Anis.

Johannessen-Henry, Christine Tind (2013). *Hverdagskristendommens polydoksi. En empirisk-teologisk undersøgelse af tro i cancerrejsens kontekst*, Ph.d.-afhandling, Publikationer fra Det Teologiske Fakultet, København: Grafisk, Københavns Universitet.

Johannessen-Henry, Christine T. (2012). "Polydox Eschatology: Relating Systematic and Everyday Theology in a Cancer Context", *Studia Theologica. Nordic Journal of Theology* 66: 107-129.

Keller, Catherine (2003). *Face of the Deep*, New York: Routledge.

Keller, Catherine (1986). *From a Broken Web,* Boston: Beacon Press.

Law, John; Afdal, Geir; Asdal, Kristin; Lin; Wen-yuan; Moser, Ingunn & Singleton, Vicky (2014). "Modes of Syncretism", *Fuzzy Studies, Common Knowledge* 20:1, Duke University Press, 172-92.

Miller-McLemore, Bonnie J. & Sharp, Melinda McGarrah (2010). "Are There Limits to Multicultural Inclusion? Difficult Questions for Feminist Pastoral Theology", i: Stevenson-Moessner, Jeanne & Snorton, Teresa, *Women Out of Order*, Minneapolis: Fortress Press, 293-313.

Miller-McLemore, Bonnie J. (1999). "Feminist Theory in Pastoral Theology", i: Miller-McLemore, Bonnie J. & Gill-Austern, Brita, *Feminist and Womanist Pastoral Theology,* Nashville: Abingdon Press, 77-94.

Miller-McLemore, Bonnie J. (1996). "The Living Human Web: Pastoral Theology in the Turn of the Century", i: Stevenson-Moessner, Jeanne, *Through the Eyes of Women*, Minneapolis: Fortress Press, 9-26.

Stevenson-Moessner, Jeanne & Snorton, Teresa (2010). *Women Out of Order*, Minneapolis: Fortress Press.

Noter

1 Interviewet med *K* stammer fra en større interviewundersøgelse blandt kræftoverlevere, som jeg gennemførte i forbindelse med mit ph.d.-projekt. Casen er tidligere anvendt i en anden teoretisk sammenhæng og med andet argument (Johannessen-Henry 2013, 2015).

2 I 60'erne og 70'erne fungerede Carl Rogers terapi om empatisk, refleksiv lytning som standardpensum ved sjælesorgsuddannelser i USA.

3 Pamela Cooper-White, professor ved Union Theological Seminary, NY, gæster København i januar 2016, hvor hun skal undervise på masterkurset "Gud i 'et samfund uden Gud': Sjælesorgens udtryk i mødet med hverdagstro, sekularisering og nyåndelighed", Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet.

Christine Tind Johannessen-Henry, ph.d., cand.theol. postdoc. v/ Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet. Ulønnet hjælpestudenterpræst v/ Studentermenigheden i København og Simeon-Skt. Johannes Sogn, Kbh.s Stift.
E-mail: cjh@teol.ku.dk

Redaktion

Helle Rørbæk Hørby
E-mail: hrh@km.dk

Annette Molin Brautsch
E-mail: amsc@km.dk

Christine Tind Johannessen-Henry
E-mail: cjh@teol.ku.dk

Kirstine Helboe Johansen
E-mail: kp@teo.au.dk

Laura Lundager Jensen
E-mail: luje@phmetropol.dk

Jacob Bech Joensen
E-mail: jbj@km.dk

Kjeld Slot Nielsen
E-mail: kjsn@km.dk

Karina Juhl Kande
E-mail: kjk@teol.ku.dk

Jesper Stange
E-mail: jst@km.dk

Eskil Simmelsgaard Dickmeiss
E-mail: esdi@km.dk

Peter Birch
E-mail: pbp@km.dk

Henrik Brandt-Pedersen, ANIS
E-mail: henrik@anis.dk

Kritisk forum for praktisk teologi, 142

35. årgang (2015) udgives af redaktionen i samarbejde med Forlaget ANIS. Udgives med støtte af Kulturministeriets bevilling til almenkulturelle tidsskrifter.

Ansvarshavende redaktører for nr. 142: Feministisk teologi nu!
Karina Juhl Kande og
Christine Tind Johannessen-Henry

ISSN 0106 – 6749 © Forfatterne og *Kritisk forum for praktisk teologi*

Kritisk forum for praktisk teologi er sat hos Forlaget ANIS og trykt hos ScandinavianBook.

Layout: freiheit09

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

Prisen for et abonnement på 36. årg. (2016) er kr. 369,- (studerende kr. 298,-). Enkeltnumre sælges for kr. 159,-. En årgang er fire numre.

Ældre numre af tidsskriftet kan fås ved henvendelse til forlaget.

Henvendelse vedr. indlæg i tidsskriftet kan rettes til forlaget eller til redaktionens medlemmer.